INTRODUÇÃO
maquinários diferentes, objetificação e aceleração

Igor José de Renó Machado

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. Essa introdução é uma tentativa de elucidar um processo de reflexão sobre a diferença que tenta fugir à força centrípeta 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[1] conceitual. Na parte seguinte, relacionarei esse maquinário às nossas perspectivas sobre parentesco e movimento, relacionando-as de forma a elucidar, como num subtexto, o processo de produção dos trabalhos que apresentamos neste livro.

Pensando a diferença

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

1 "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.

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.[2] 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).[3]

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[4]): 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 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,[5] por exemplo, para um conceito muito dinâmico e "fluxionado", com Sahlins,[6] 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.[7]

---

2 Poderíamos acrescentar a "ontologia" e fazer da tríade uma tétrade, mas não pretendo avançar por essa senda, ainda muito recente para cair na chave de análise que apresentamos a seguir.

3 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 Streiff-Fenart e Poutignat (1998). Sobre identidade, ver Brubaker e Cooper (2000). Essas são apenas referências em um conjunto inesgotável de textos sobre os assuntos.

4 Cunha (2009).

5 Tylor (1871).

6 Sahlins (1979).

7 Sobre aculturação, ver, entre outros, Linton (1949) e Sam (2006).

Ora, a realidade é renitente e insiste em negar os planos dos 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,[8] 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 destes 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.[9] 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.

Vejam, temos aqui uma nova forma de pensar a diferença, mas que continua dependente da noção de fronteira e limite[10]: 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 em que 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[11] 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 aplicado 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.

---

8 Ver Glazer e Moynihan (1963).

9 Ver a variedade de casos analisados em Glazer et al. (1975), por exemplo.

10 Como no caso clássico de Barth (1998).

11 Oliveira (1962, 1967), entre outros.

Hoje as pessoas "têm" determinadas etnicidades, e os antropólogos tentam apenas descrever 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 que se utiliza dos maquinários da etnicidade, versando sobre imigrantes no Brasil, 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-las como "étnicas" não ajudava a entendê-las, 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 "etnicidades" 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 tinham 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 à 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.[12]

Como um maquinário conceitual, a identidade permitia que se visse mais diferença que os objetificados conceitos de etnicidade e cultura permitiam.[13] 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 exemplo) passou a objeto. Agora, como uma espécie de cartografia ou genoma da diferença inscrita nas pessoas. As pessoas

12 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).

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

"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 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 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 nipodescendentes, por exemplo. Isso é um problema de fato, e passo agora rapidamente aos exemplos para explicar por quê.

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,[14] Associação Nipo de Araraquara,[15] a luta de Kendo,[16] jornais da colônia,[17] decasséguis brasileiros em Hamamatsu,[18] a comida okinawana em Campo Grande[19] e parentesco okinawano em Campo Grande.[20] 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 "nipodescendentes". 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*, equalizava-os).

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 à 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)

14 Ribeira (2010).
15 Hatugai (2010) e neste livro.
16 Lourenção (2009) e neste livro.
17 Kebbe (2008).
18 Id. (2012) e neste livro.
19 Kubota (2010).
20 Kubota, neste livro.

não estava nos seus devidos lugares. Construímos 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 pespectiva ingoldiana.[21] Vimos que quem se definia japonês na prática do kendo não eram apenas os descendentes, e, para esses mesmos praticantes, nem todo mundo que tinha olhos puxados era considerado japonês.[22] Os grupos se misturavam 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 definiam 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 a 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[23] 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 o kendo.

Esse novo maquinário nos permitiu ver diferenças dentro de uma unidade que antes seria definida como "nipo-brasileira" aprioristicamente. Vimos, assim, múltiplas japonesidades dissolvendo a ideia de nipodescendência 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.

---

21 Ingold (2007).

22 Lourenção (2009) e neste livro.

23 Hatugai (2010) e neste livro.

Kebbe[24] 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 definirem-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 como Ribeira[25] também indicam que o conjunto de pessoas com quem lidam não é o mesmo. Escapam aos limites que categorias essencialmente étnicas como "nipodescendência" 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 surpreende os pesquisadores. Nesse caso, nos preocupamos em manter a surpresa como uma potencialidade produtiva, resultado de 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.

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 em 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

24 Kebbe (2012) e neste livro.

25 Kubota (2010), Ribeira (2010).

as fugas são apenas temporárias e que nossos próprios mecanismos de construir a diferença acabarão por se impor, objetificando-a. 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.

Parentescos

Essa foi uma primeira consequência de nossos trabalhos, uma abordagem distinta para pensar a diferença. Logo esse caminho se entrelaçou com outro que tomávamos por premência dos resultados das pesquisas de campo: o parentesco. O conjunto de pesquisa que viemos produzindo, ilustrado neste livro, nos indicou que parentesco é uma questão muito relevante na produção de diferenças em movimentos migratórios. Percebemos que diferencialidades estavam entrelaçadas com parentescos. E um dos grandes motores de produção de diferenças conectando essas duas perspectivas era o *movimento*.

Assim, passamos a pensar a migração como algo sistematicamente ligado à geração de novas diferenças. E vimos que essas novas diferenças estavam conectadas de muitas maneiras ao parentesco. O movimento gera diferenças. O parentesco afeta e é afetado pelas diferenças (e pelo movimento). Os trabalhos aqui evidenciam uma imbricação entre essas três variáveis: diferencialidades, parentesco e migração (deslocamentos).

O parentesco também foi objeto de uma reflexão sistemática e resultou numa tomada de posição sobre como pensamos a seu respeito. Desde o começo, pretendemos fugir às noções consanguinizantes de parentesco, criticadas desde Schneider em 1968, passando por Carsten em 2004 até Sahlins em 2013. Apoiados nesses três autores, constituímos um maquinário sobre o parentesco propositalmente aberto, explorando os limites de um suposto limiar entre o que são relações de parentesco e o que são apenas "relações". A nossa apreensão do parentesco se utiliza do mesmo

maquinário "sem fronteiras" da diferencialidade. Um maquinário para pensar a diferença influenciou o maquinário para pensar o parentesco: o fato de abrirmos mão da noção de limites tornava-se incompatível com uma noção essencialmente dependente das fronteiras, como é o parentesco tradicional. Numa apreensão da noção de relacionalidade de Carsten, que é assumidamente elástica, como ela mesma descreve, tomamos uma direção contrária à própria autora. Se em trabalhos recentes[26] ela parece ter se distanciado da ambiguidade que o conceito abre, nós decidimos abraçar a ambiguidade como produtiva para a reflexão.

Num breve resumo, a relacionalidade refere-se a uma percepção do parentesco a partir da forma como os sujeitos constroem suas relações e as consideram parentesco, independentemente se são ou não consanguíneas. Há muitas formas de constituir parentesco, como a comensalidade, a vida numa mesma casa, o compartilhar de experiências etc. Mas se essa noção abriu espaço para uma série de fenômenos que passaram a ser vistos como parentesco (assim como novos conceitos de diferença iluminam novas produções de diversidade), ela levantou duas dúvidas básicas: a primeira era sobre o limite do parentesco. Então qualquer relação pode ser parentesco? Amizade, por exemplo, pode ser definido como parentesco?; a segunda é sobre a natureza da "construção" do parentesco. Não seria essa ideia de construção apenas uma reposição sistemática da categoria de indivíduo ocidental capitalista (que escolhe, como num supermercado)?

A segunda questão, levantada por vários, entre eles Viveiros de Castro, me parece frágil. Qualquer termo pode ser levado ao que chamei de redução ao infinito.[27] Qualquer descrição impõe termos do nosso contexto no contexto dos outros, isso é inescapável. E nunca os defensores da relacionalidade assumiram a posição que todo o parentesco é construído. Eles nos dizem que muitos parentescos são construídos, mas não negam que muitos sistemas são concebidos como "dados" em relações consanguíneas.

A primeira, entretanto, é significativamente interessante. Até onde levamos o limite do parentesco? Se a amplitude dessa perspectiva pareceu assustar a muitos, Sahlins justamente abraça essa fronteira difusa: define que amizade, relações de trabalho, sofrimento comum entre muitas outras coisas podem sim ser considerados parentesco. O que ele intervém na explicação é novamente uma noção de escala: o que define relações como de parentesco é o que ele chama de mutualidade do ser. O grau em que pessoas estão envolvidas umas com as outras é que determina se as relações são de parentesco ou não.

---

26 Carsten (2011).

27 Machado (2013). Marilyn Strathern (2014, p. 350) usa o termo "regressão infinita" como um deslizamento entre escalas.

A princípio, tínhamos nos apoiado em Ingold[28] para pensar esses limites do parentesco: se as pessoas trilhavam caminhos juntos e constituíam relações sistemáticas a partir dessa partilha de experiências, era de parentesco que se tratava. Com o posterior texto de Sahlins, acolhemos a ideia de mutualidade como um limitador, digamos, daquilo que é ou não o parentesco.

Essa perspectiva nos abriu uma série de possibilidades produtivas, algumas das quais são analisadas aqui de forma sistemática: o parentesco entre praticantes de Kendo, o parentesco entre os descendentes de okinawanos que ficaram no Brasil (e não são consanguíneos), o parentesco entre estudantes moçambicanos. Todos esses fenômenos estão nas franjas do parentesco clássico, estão nesses limiares que nos interessam. Estar nas franjas não os faz mais ou menos parentesco, apenas nos mostra que, usando novos maquinários, fenômenos que não seriam vistos como parentesco podem ser analisados como tal e ganhar uma vida nova.

Essa reflexão sobre o parentesco surgiu na confluência entre os estudos "japoneses" e o conjunto de trabalhos sobre Governador Valadares que viemos desenvolvendo desde 2006. Vemos dois resultados dessas pesquisas nos capítulos de Stabelini e Almeida. Nesse conjunto de trabalhos[29] identificamos a necessidade de pensar o parentesco em localidades onde a migração estava entranhada nas estruturas de relação entre parentes. Desde o começo entendemos como o deslocamento, o movimento, implicava em relações complexas com o sistema de parentesco. Mas logo vimos que lidávamos com variações atravessadas pelo movimento: formas de organizar as relações a distância, formas de reorganizar as relações no retorno e formas de romper relações, sempre colocadas em risco pelo movimento.

Com o maquinário da relacionalidade chegamos até certo ponto, mas o maquinário da diferencialidade nos levou a esticar um pouco mais essas perspectivas, de forma a torná-las compatíveis com uma percepção da diferença sem preocupação com as fronteiras. Nosso maquinário do parentesco surgiu assim nessa confluência entre a relacionalidade/mutualidade do ser e a diferencialidade. Isso nos ajudou a perceber que o modelo que descrevemos em 2010[30] era um modelo geral vivido de formas distintas e com implicações em construção de diferenças entre as famílias de migrantes na região do Vale do Rio Doce. A diferencialidade introduziu movimento na nossa apreciação do parentesco.

Stabelini nos demonstra, por exemplo, como o regime das nanocasas valadarenses modificou-se no tempo, ao analisar as casas construídas nos anos 1990 e as atuais: a mudança na arquitetura espelha uma dinamização dos processos de constituição de diferença mediada pelos sistemas de parentesco articulados no processo de migração.

---

28 Ingold (2007).

29 Ver Almeida (2006, 2007, 2010), Guerreiro (2008), Machado (2010), Reis (2006, 2007), Moreira (2010), Serra (2009), Stabelini (2008, 2009).

30 Machado (2010).

Já Almeida nos mostra o sistema de parentesco operando em registros diferentes entre a saída e o retorno dos migrantes e iluminando com delicadeza a situação opressiva que mulheres vivem nessa alternância de registros. Ela nos mostra que os resultados são variados, incluindo mesmo a exclusão de mulheres das relações em Gonzaga.

Nos dois casos e em outros analisados nessa região, identificamos a relação complexa entre movimento e parentesco: essa relação produz diferenças que descrevemos com o maquinário da diferencialidade. Procuramos entender as transformações nas relações, as formas de parentesco "temporárias", suas consequências e resultados. Como no caso do parentesco entre os alunos moçambicanos em Belo Horizonte que Ngomane nos apresenta neste livro. Vemos em toda extensão a produtividade da colisão entre movimento, parentesco e diferencialidade: nesse caso, temos um sistema de parentesco que regula a vida dos estudantes como um sistema de parentesco "de fato", mas não constituído a partir das consanguinidades. Sem nossos maquinários, dificilmente chegaríamos a ver esse processo. Basta comparar esse texto com os vários trabalhos sobre estudantes africanos no Brasil para perceber essa diferença.

Considerações finais

Essa é nossa perspectiva sobre o parentesco, portanto. Mas ela não se confunde com o maquinário da diferencialidade. Um olhar rápido poderia confundir as duas máquinas, por assim dizer. Enquanto instrumento para entender a diferença, a diferencialidade ilumina produções de diversidades. O parentesco é um produtor de diversidades, mas um sistema de parentesco pode ter uma existência sociológica para além dos grupos que produzem suas diferenças infinitesimais. O parentesco que encontramos em Valadares se estende por bairros e ultrapassa a escala da diferença que nos interessa. Mas ele se relaciona com diferentes formas de organização de vida: imigrantes valadarenses protestantes e não protestantes podem compartilhar o mesmo sistema de parentesco, mas continuam produzindo vidas muito diferentes, como mostramos em outro momento.

Temos escalas diferentes, portanto. Uma coisa é o parentesco como sistema, outra coisa é o parentesco vivido em suas mutualidades, esse seguindo muito mais próximo do maquinário da diferencialidade. A experiência vivida do parentesco produz diferenças que nos interessam. No caso das vidas marcadas por deslocamentos, a imbricação de parentescos vividos e deslocamento é um caso ainda mais intenso de produção de diferenças. Assim, a relação entre parentesco e migração é evidente no contexto de nossas pesquisas: o movimento é um catalisador de transformações nos parentescos (definidos a nossa maneira). Essa aceleração da produção da diferença é captada com o maquinário da diferencialidade em contextos localizados e específicos. O movimento não tem estatuto teórico em nossa abordagem: ele é um catalisador.

Mas mesmo sendo um catalisador, a forma como interage com o parentesco varia imensamente: há parentescos que pressupõem o movimento, outros que o evitam, outros que convivem com ele indiferentemente. Mas em todos os casos o movimento é um risco de produção de diferenças, transformando as relações ao seu redor. Movimento é risco, algo muito bem percebido em nossos contextos de pesquisa.

Parentesco não é sinônimo de diferencialidade, mas é capaz de produzir diferenças que captamos com esse maquinário. A vida em comum vista como parentesco pode ser apreendida em alguns exemplos como diferenças sendo construídas sistematicamente. Em alguns exemplos, o parentesco ultrapassa em escala as comunalidades e pode-se fazer uma análise sociológica a posteriori de sua história na paisagem das casas (casas em Valadares). Em alguns exemplos, o parentesco pressupõe formas distintas de organização em diferentes momentos, formas que vivem em tensão e produzem diferenças conflitantes (Gonzaga). Nesse caso, o movimento organiza essa oscilação entre formas de viver o parentesco.

De forma geral, temos imbricações complexas entre parentesco, movimento e produção de diferença e cada caso enfrenta essas questões em enquadramentos específicos. O que ressalto é que nossas escolhas permitiram uma ampliação das possibilidades de análise e nos permitiram dizer coisas diferentes. E essa era a intenção desde o princípio. Tendo consciência de que os arranjos teóricos são temporários e tendem à objetificação, pretendemos escapar mesmo que momentaneamente à solidificação e produzir novas reflexões sobre migração e parentesco, objetivo que alcançamos neste livro.

Referências bibliográficas

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

_____. *A formação da identidade do imigrante brasileiro em Portugal e suas famílias em Governador Valadares*. 2007. (relatório de IC/CNPq).

_____. *Depois da tragédia de Jean Charles*: uma etnografia de Gonzaga. UFSCar: PPGAS, 2010. (texto de qualificação de mestrado).

BARTH, F. *Ethnic groups and boundaries*: the social organization of culture difference. Long Grove: Waveland Press, 1998.

BRUBAKER, R.; COOPER, F. Beyond "identity". *Theory and Society*, v. 29, n. 1, p. 1-47, 2000.

CARSTEN, J. *After kinship*. Londres: Cambridge University Press, 2004.

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

CUNHA, M. C. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. (Coleção ensaios).

GILROY, P. British cultural studies and the pitfalls of identity. In: BAKER, H. A.; DIAWARA, M.; LINDEBORG, R. H. (Ed.). *Black British cultural studies*: a reader. Chicago: The Chicago University Press, 1996. p. 223-239.

GLAZER, N.; MOYNIHAN, D. P. *Beyond the melting pot*: the negroes, puerto ricans, jews, italians and irish of New York city. Cambridge: The M.I.T. Press; Harvard University Press, 1963.

GLAZER, N.; MOYNIHAN, D. P.; SCHELLING, C. S. (Ed.). *Ethnicity*: theory and experience. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

GOFFMAN, E. *Estigma-notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

GUERREIRO, A. F. *Os filhos da migração transnacional*: as estruturas familiares e a educação das crianças na região de Governador Valadares. 2008. (relatório IC/FAPESP).

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

HATUGAI, E. *"NIPO"*: uma etnografia das categorias de classificação no interior da A.C.N.B. de Araraquara. São Carlos: UFSCar/PPGAS, 2010. (texto de qualificação).

INGOLD, T. *Lines*: a brief history. Nova York: Routledge, 2007.

KEBBE, V. H. *Um jornal entre Brasil e Japão*: a construção de uma identidade para japoneses no Brasil e brasileiros no Japão. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.

_____. *Na vida, única vez*: fabricando famílias e relacionalidades entre decasséguis no Japão. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

KUBOTA, N. F. L. *Okinawanos e não okinawanos em Campo Grande/MS*: relações e famílias. São Carlos: UFSCar/PPGAS, 2010. (doutorado em andamento).

KUPER, A. David Schneider. In: _____. *Cultura, a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.

LINTON, R. The distinctive aspects of acculturation. In: _____. (Ed.). *Acculturation in seven american indian tribes*. Nova York: Appleton-Century, 1949. p. 501-520.

LOURENÇÃO, G. V. *Identidades, práticas e moralidades transnacionais*: etnografia da esgrima japonesa no Brasil. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

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

_____. *A antropologia de Schneider*: pequena introdução. São Carlos: EdUFSCar, 2013.

MOREIRA, T. B. B. O *fenômeno da emigração em Governador Valadares*: saúde feminina em perspectiva. 2010. (relatório de IC/CNPq).

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

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

REIS, E. S. *Questões sobre a indústria da emigração*: conexões Portugal/Governador Valadares. São Carlos, 2006. (relatório de IC/CNPq).

_____. *Casamento e família em contexto migratório*. São Carlos, 2007. (relatório de IC/CNPq).

RIBEIRA, F. *Sexy & cool*: o exótico domesticado e a homossexualidade nipodescendente. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

SAHLINS, M. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. *What kinship is – and is not*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

SAM, D. L. Acculturation: conceptual background and core components. In: SAM, D. L.; BERYY, J. W. *The Cambridge handbook of acculturation psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 11-26.

SCHNEIDER, D. *American kinship*: a cultural account. Nova Jérsei: Prentice-Hall, 1968.

SERRA, F. G. *O fenômeno da emigração em Governador Valadares*: aspectos da saúde das mulheres-esposas vítimas da emigração. 2009. (relatório de IC/CNPq).

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

_____. *Totem e casa em Governador Valadares*. 2009. (relatório de IC/FAPESP).

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

STREIFF-FENART, J.; POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

TYLOR, E. B. *Primitive culture*: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. Londres: Murray, 1871.