

A POLÍTICA DOS ANTROPÓLOGOS – UMA HISTÓRIA FRANCESA¹

LA POLITIQUE DES ANTHROPOLOGUES – UNE HISTOIRE FRANÇAISE

Didier Fassin¹

¹Collège de France, Paris/Institute for Advanced Study, Nova Jersey, USA

Tradução: Annye Cristiny Tessaro

In offering the following critique I do not intend to make a gratuitous show of academic ingenuity at the expense of what remains a superb analysis. My concern is rather to criticise a dominant intellectual tradition in contemporary political anthropology.
Talal Asad*

Na abertura de um artigo intitulado “*Le politique des anthropologues*”, que é a única contribuição da disciplina antropológica aos quatro espessos volumes do clássico *Traité de science politique* editado por Madeleine Grawitz e Jean Leca, no qual muitos cientistas políticos foram treinados, Georges Balandier (1985, p. 309) escreve: “A antropologia política é de constituição relativamente tardia no campo das especializações antropológicas, embora responda a um projeto muito antigo: buscar as propriedades comuns a todas as formas políticas reconhecidas em sua diversidade histórica e geográfica. A tese que eu gostaria de discutir brevemente aqui é que a antropologia política francesa constituiu efetivamente seu campo de pesquisa a partir da questão de suas formas, deixando assim na sombra a questão de seu conteúdo e, talvez ainda mais especificamente, de suas apostas. Tem se interessado pelas instituições do poder, com os seus símbolos e rituais, mas tem se afastado da questão da ação, do que está em jogo nas pequenas e grandes decisões em termos de administração das populações e do tratamento dos indivíduos, da justiça e da desigualdade, da guerra e da paz, da violência e da segurança e, finalmente, da vida e da morte. Assim, ela se nos dá uma visão do palco do teatro político em vez de uma compreensão do texto das obras ali representadas. Entretanto, se, como afirma Claude Lévi Strauss (1958, p. 31), “o etnólogo dedica sua análise principalmente aos elementos inconscientes da vida social”, não há razão para pensar que esses elementos residem apenas na forma do político e não no assunto a que se refere.

Essa definição de seu objeto e essa delimitação de seu campo, que contrasta com a maneira cuja antropologia política foi construída em



outros lugares, em particular nos Estados Unidos, ocorreu principalmente quando a escola africanista francesa retorna no seu país, estreitando sua perspectiva que lhe permitiu encontrar seu lugar, se distinguindo de outras disciplinas que lidam com a política na França. Como explicar essa singularidade da antropologia política francesa? O que ganhamos e o que perdemos nesse posicionamento intelectual? Esta é a dupla pergunta para a qual eu tento dar algumas respostas. Em sua riqueza e complexidade, a obra de Marc Augé, que vou iluminar com obras de autores próximos a ele, me parece ser exemplar desta singularidade e de suas apostas. Claro que, como qualquer campo científico, a antropologia política francesa apresenta uma diversidade de abordagens e não pode ser totalmente compreendida em nenhuma delas: pode-se evocar, em particular, por meio das recentes pesquisas – aliás, quer se afirmem ou não ser uma antropologia política – outras maneiras que estão emergindo ao se afastarem do paradigma que analiso aqui. No entanto, a linha aberta por Georges Balandier, na qual Marc Augé ocupa uma posição central e original, me parece suficientemente importante, mesmo dominante, para merecer uma reflexão sobre as escolhas teóricas – mas também, em última análise, as escolhas políticas – que determinaram, na França, o que se pode chamar a política dos antropólogos.

O TERRITÓRIO DO ETNÓLOGO

Certamente, a compreensão da política foi enriquecida pela contribuição da antropologia social que desafiou o etnocentrismo da ciência política ao convidar “o reconhecimento e o conhecimento do exotismo político de outras formas políticas”, como propõe Georges Balandier (1967, p. 7). Essa contribuição, em grande parte inspirada pelo trabalho britânico de Meyer Fortes e Edward Evans-Pritchard (1940), e mais tarde pelas escolas de Manchester e pelo Instituto Rhodes-Livingstone, em torno de Max Gluckman, é decisiva na reformulação do que é a política, inclusive em sociedades sem essa instituição estatal cujo senso comum tende a fazer o arquétipo, ou mesmo a própria forma de política. A antropologia, ao tornar-se política, manteve-se, no entanto, relativamente presa por uma dupla restrição que ela se impôs e que é bem resumida pela expressão exotismo político à qual Georges Balandier usa para caracterizá-la: a definição da política por suas formas, a começar por suas instituições, que explora a dimensão simbólica; a de sua delimitação à partir dos outros, ou seja, de um outro lugar do qual extraiu sua especificidade, especialmente em torno de fenômenos rituais. Esses dois elementos – símbolos e rituais – que se tornarão uma espécie de marca registrada da antropologia política francesa, a distinguiram claramente de outras disciplinas que lidam com a política e continuam sendo seu domínio exclusivo dentro das ciências sociais até os dias atuais.

É, de fato, esta dupla dimensão que Marc Augé enfatiza quando Claude Lévi-Strauss afirma que, por um lado, “o simbólico é o objeto primário da antropologia”, especialmente no campo da análise política, e, por outro, que “a antropologia dos mundos contemporâneos passa pela análise dos rituais que eles tentam implementar e que esses rituais, em sua maioria, são de natureza política” (AUGÉ, 1994, p. 84-85), sendo este último termo essencialmente apreendido em nível formal. As duas dimensões estão, além disso, estreitamente ligadas em seu espírito, uma vez que “o simbólico é a relação de complementaridade colocada entre um mesmo definido como tal por essa relação e um outro relativo a si mesmo”, enquanto “a atividade ritual combina as noções de alteridade e identidade e visa estabilizar as relações sempre complexas entre uns e outros” (AUGÉ, 1994, p. 84-85). Não estamos longe, como vemos, da antropologia filosófica de Ernst Cassirer (1975, p. 45) que define o ser humano não como um **animal racional**, mas como um **animal simbólico**, a capacidade de simbolização, e não de racionalização, sendo para ele o que tanto une e singulariza a atividade humana. Tal redução do político, ou mesmo do humano, ao simbólico e até mesmo ao ritual não está, no entanto, isenta de problemas, segundo admite o próprio Marc Augé (1994, p. 85): “A restrição do terreno empírico da antropologia ao espaço do rito pode parecer um tanto abusiva e, inversamente, uma extensão descontrolada da noção de rito perigoso”, escreve ele. A essa autocrítica, no entanto, ele só responde de forma bastante elíptica quando, como acabamos de ver, vincula a atividade ritual às linguagens da alteridade e da identidade, assim como liga o simbólico ao sentido social: a definição do político ou é muito estreita (a relação entre alteridade e identidade) ou muito ampla (a questão do significado social).

Ao delimitar o seu objeto desta forma, ao colocar a política à dupla distância por meio dos efeitos da simbolização e da ritualização, os etnólogos efetivamente se emanciparam de uma ciência política que fez dela seu território quase natural, mas também da sociologia política e da filosofia política que a constituíram como um campo de especialização. Onde outras disciplinas descreviam práticas eleitorais, mobilizações sociais, organizações complexas, atores em rede, estratégias de poder, eles falavam de drama e de teatro, de sagrado e de imaginário, de bufonaria e de cerimônia (BALANDIER, 1980) ou, ainda, de símbolos e de cosmologias, de dispositivo ritual e déficit mítico, de espetáculo e de mediação da imagem (AUGÉ, 1994). Em resumo, eles se deram um lugar próprio onde seu conhecimento não era apenas indiscutível, mas também legitimado antecipadamente. Quem melhor do que eles poderia descrever e analisar os símbolos e ritos da política?

No entanto, a coisa era menos evidente do que poderia parecer. Nas sociedades descritas alternadamente como primitivas, tradicionais, sem história, sem Estado ou, simplesmente, remotas, a diferença era óbvia e a cultura era exposta, por assim dizer. E, de fato, poderia ser demonstrado

que, sob esses céus distantes, e particularmente na África, foi quase a abordagem oposta que os etnólogos adotaram, buscando regras gerais por trás da singularidade de cada sociedade ou, parafraseando Edmund Leach (1980), uma unidade do homem político por trás da diversidade de suas expressões culturais. Ao lançar as bases de uma antropologia política, Meyer Fortes e Edward Evans Pritchard (1940, p. 17-20) observaram que “os membros de uma sociedade africana percebem sua unidade e seus interesses comuns por meio dos símbolos” e se esforçaram para entender “os aspectos rituais da organização política africana”, mas acrescentaram que isso não era suficiente. Também foi necessário, explicaram, levar em conta, por um lado, o “conteúdo utilitário ou pragmático” das relações políticas, ou seja, o fato de que “os bens materiais mudam de mãos, são dados ou adquiridos, e que os objetivos diretos dos indivíduos são assim alcançados” e, por outro lado, seu aspecto moral, ou seja, o fato de que eles “expressam direitos e deveres, privilégios e obrigações, relações políticas, laços sociais e divisões sociais”. Assim, longe de se limitarem a questões de forma, procuraram entender a política em termos de conteúdo prático e de economia moral. Longe de limitar seu objeto à interação de rituais e de símbolos, eles defenderam o princípio de um certo materialismo enquanto se concentraram na análise das ideologias locais. Em suma, esse exotismo político, que parecia ser evidente em sociedades cuja organização tanto com o que eles conheciam, que eles o rejeitavam por seus trabalhos. Uma postura que encontramos em Georges Balandier no Congo (1955) e mais tarde em Marc Augé na Costa do Marfim (1975), como veremos mais adiante.

Mas nas sociedades europeias, e em particular na França onde os africanistas retornam para continuar suas pesquisas e lançar as bases de uma antropologia política, a situação se inverte: é no próximo e familiar que eles têm que inventar o exotismo político. Por trás da banalidade da vida política narrada pela mídia, eles querem mostrar o que escapa aos outros olhos e que, precisamente, sua experiência de distância e diferença lhes permite decifrar. É, assim, por um notável golpe intelectual que os antropólogos façam do simbólico e dos rituais o cerne de sua leitura da política, revelando assim uma outra verdade da política que permite esse olhar iniciado em “outras formas políticas”, analisadas em outros lugares.

O exotismo do próximo

Seus novos temas de investigação – os políticos, nesse caso – certamente os encorajam a fazê-lo pela própria maneira como os consideram. Assim, Laurent Fabius (ABÉLÈS, 2000, p. 1) se maravilha, não sem humor, com a chegada de um etnólogo à Assembleia Nacional que ele presidiu durante muito tempo: “Ele veio uma manhã. Ele não usava nem chapéu colonial nem equipamento de proteção. Ele largou seus microscópios e enciclopédias. Dos jardins privados do Kikouyou, onde são produzidos os feijões verdes do Quênia, agora pareciam distantes. África, Ásia, Oceania,

ele olhou para outras terras. Em nossas próprias costas, ele já tinha se aproximado, em Estrasburgo e Bruxelas, da tribo poliglota dos europeus. Ele não parecia ter sofrido muito com essa estadia. Ele até disse que estava feliz em tentar novas aventuras. Foi o que ele fez”. Diante dessa imagem que lhe é oferecida pelo espelho parlamentar, Marc Abélès (2000, p. 9) brinca ironicamente: “O etnólogo, desde a sua chegada, se vê solicitado pelo que se poderia chamar de “efeito tribal”. Meus interlocutores são rápidos em apontar: “Nos observem bem, vocês não ficarão decepcionados, vocês estarão lidando com uma verdadeira tribo, com os seus clãs, os seus totens, os seus rituais”. Os parlamentares estão no centro de um universo que contribui para manter a imagem de uma unidade compartilhada. “Só faltava um etnólogo”, disse-me um deles. Até mesmo a decoração ajuda a reforçar a convicção de ser um bom objeto etnológico. Claro que não é a floresta amazônica”. E ele corrige: “O etnólogo não tinha que atravessar os oceanos; ele só tinha que passar por algumas portas para sentir outra forma de mudança de cenário. Em poucos minutos, ele encontrará os grandes e os pequenos chefes, os xamãs e os indignos. A magia de uma selva gentil, longe do cotidiano do metro-trabalho-sono”.

Além destes exercícios estilísticos, é de fato o trabalho do antropólogo sobre o mundo político que se define nestas linhas: como observador autorizado de outros lugares, é sua tarefa estudar as tribos, consagrar a unidade e produzir a mudança de cenário, longe das questões da vida cotidiana; ele deve trazer um toque distante ao conhecimento da sociedade. Esta é a mesma experiência que Irène Bellier (1992, p. 103) descreve em sua pesquisa sobre a Escola Nacional de Administração: os diretores “conhecendo meu trabalho sobre os índios da Amazônia, me apresentaram com humor como ‘aquele que explora a tribo dos enarques’”, escreve ela.

Naturalmente, o etnólogo recusa a liminar. Assim, Marc Abélès (2000, p. 11, 46) rejeita “a imagem, em suma, tranquilizadora, da tribo”: ele fala da diversidade da “panela parlamentar” em vez de apresentar uma falsa unidade; ele não se deixa aprisionar na imagem estereotipada de sua profissão, o que, por exemplo, leva vários de seus interlocutores a convidá-lo para conhecer o deputado Kofi Yamgnane, que é assumido como “um caso interessante” pelo etnólogo. Mas se ele escapar do estereótipo em que está confinado, ele permanece, no entanto, dentro do quadro desta antropologia política que se interessa pelas formas de política e não pelo conteúdo da política, pelo jogo dos atores e não pelas apostas da sua ação e, em particular, na forma ritualizada em que um assunto é colocado na ordem do dia parlamentar e não na questão social sobre a qual essa questão provoca um debate, provocando assim o deputado comunista Patrick Braouezec que declara ao etnólogo que “o real está em outro lugar” (ABÉLÈS, 2000, p. 243). Da Assembleia Nacional nos anos de 1990, conheceremos, portanto, os arcanos e a magia, os detalhes da distinção social e as regras para o uso de crachás e, até mesmo, o funcionamento dos comitês e os métodos de deliberação, com seus efeitos de escrita e fala.

Mas o que está em jogo para a sociedade francesa durante esta década na produção de leis em torno da imigração e integração, da segurança e da prevenção do crime, da justiça social e da luta contra a exclusão, a questão da laicidade e do debate sobre o véu, quase tudo será ignorado. É outro foco que foi escolhido. É certamente legítimo. Entretanto, a questão que temos o direito de nos perguntar é se é a única possível e também qual é o custo intelectual dessa construção da política.

Mas antes de respondê-la, é importante enfatizar que o campo da antropologia política cujos contornos estou tentando apreender aqui obviamente não é monolítico. A este respeito, é necessário, a fim de evitar qualquer simplificação, observar dois significativos desenvolvimentos recentes. A primeira inflexão é o método. Enquanto a política de nossas sociedades foi inicialmente considerada transparente aos olhos do antropólogo que podia se contentar em colocar seus óculos exóticos para ver as cenas e rituais que os outros não perceberam, agora é aceito que o trabalho etnográfico não é menos necessário aqui do que lá: Georges Balandier não investigou o mundo político francês e suas instituições, ele apreendeu suas realidades através das imagens e discursos aos quais todos poderiam ter acesso e que ele colocou em perspectiva com as formas tomadas pela política em sociedades distantes; Marc Abélès, por sua vez, fez a observação participante numa subprefeitura de Yonne e no Parlamento Europeu, reafirmando de certa forma a primazia do campo. A segunda inflexão é de perspectiva. Enquanto o distanciamento costumava levar o antropólogo a falar de política em termos mais ou menos divertidos para descrever suas ilusões e teatralidade, agora está se tornando um assunto sério que envolve o funcionamento democrático: Georges Balandier (1980, p. 23) afirmou que “todo poder político finalmente obtém subordinação por meio da teatralidade”, o que equivale a reduzi-lo à sua encenação; Marc Abélès (2000, p. 268) sublinha que “a Assembleia não é o lugar de um ritual vazio e de um formalismo oculto”, o que o leva a interessar-se pelos processos de representação e deliberação pelos quais se desenvolve a atividade parlamentar. Essas duas inflexões – de método e de perspectiva – estão parcialmente ligadas na medida em que, quanto mais exigente a investigação, mais ela revela que a política não é apenas um jogo. Nessa mudança, Marc Augé (1994, p. 80-126) ocupa uma posição um tanto forte: por um lado, ele está convencido da necessidade de uma etnografia para fundar uma antropologia, mas, como ele mesmo não desenvolveu, ele conta com as pesquisas realizadas por seus colegas para conduzir sua própria reflexão sobre a política; por outro, convencido da necessidade da etnografia para fundar uma antropologia, mas ele se baseia em pesquisas realizadas por seus colegas para conduzir sua própria reflexão sobre a política; por outro, enquanto está apegado ao espetáculo da política, que ele faz uma dimensão essencial da sua análise, ele procura uma interpretação dela a partir dos mitos que encena.

No entanto, além dessas diferenças de método – e, portanto, de perspectiva, pode-se ser tentado a dizer, a menos que a relação seja o contrário – o que une essas antropologias políticas é a maneira como elas delimitam seu objeto, como reconhecem o que faz sentido para elas. É isto que Marc Augé (1992, p. 55) assinala:

A questão das condições para a realização de uma antropologia da contemporaneidade deve ser deslocada do método para o objeto. Não que as questões de método não tenham uma importância decisiva, ou mesmo que possam ser totalmente dissociadas daquelas do objeto. Mas a questão do objeto é um pré-requisito.

Então, qual é o objeto da antropologia política?

DE UM MUNDO PARA OUTRO

Responder a esta pergunta é confrontar-se com um paradoxo: apesar das definições preliminares dadas pelas obras pioneiras dedicadas a ela em terras distantes, essencialmente africanas, a política parece, de fato, se estender e se insinuar muito além das fronteiras que lhe são atribuídas nos princípios. Seja confinado às instituições políticas, como faz Alfred Radcliffe-Brown (1940), ou aos sistemas políticos a maneira de Edmund Leach (1954), está sempre superior à sua delimitação, assim que se entra nas profundezas dos trabalhos monográficos, ao ponto de se perguntar com Joan Vincent (2002, p. 1) se seu conteúdo não é “tão vasto que a política possa ser encontrada em toda parte, sustentando praticamente todas as preocupações da disciplina”. Agora, se esse conteúdo vai além dos contornos que se supõe dar-lhe, é porque, no mundo colonial que está sendo desmantelado, a antropologia de fato inscreve a política na questão histórica das relações sociais. Mas, ao fazer esse gesto forte, que também é uma forma de compromisso, ele não o reconhece pelo que é.

O trabalho de Georges Balandier é exemplar a este respeito. Enquanto em seu tratado teórico (1967) ele afirma circunscrever o campo da antropologia política apenas às formas, o que provavelmente vai além de instituições e sistemas, já que mais tarde (1980) ele incluirá os dispositivos rituais e as expressões dramatizadas da política, a parte mais inovadora de seu trabalho anterior realmente abre um campo muito mais amplo. A situação colonial, à qual se dedica o primeiro capítulo da *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, dá origem a um notável manifesto de antropologia política que não diz seu nome, uma vez que não declara nem antropologia nem política. “Qualquer estudo concreto das sociedades afetadas pela colonização só pode ser realizado por referência a esse complexo chamado situação colonial”, escreve Georges Balandier (1955, p. 3, 11), mas esse estudo, ao qual ele dedica famosas páginas, é classificado sob o título de “mudanças sociais” que são elas próprias determinadas por fatos econômicos. Neste texto, a política parece como externa à sociedade

local: é isso que lhe é imposto, precisamente pela política colonial e pela sua ação administrativa. Assim, no exato momento em que ele traz a história e sua violência, as “relações de dominação e de submissão”, as “relações raciais e os conflitos potenciais que implicam”, no universo da inteligibilidade das sociedades africanas, ele as retira do domínio da antropologia política: o volume homônimo que ele dedica a este assunto não se refere mais à “situação colonial” do que em termos da tensão, mais convencional, entre “tradição e modernidade” (BALANDIER, 1967, p. 186). Isso significa que tudo o que constitui, num espaço historicizado, as relações de poder como são vivenciadas diariamente por aqueles que exercem e por aqueles que se submetem a elas não são considerados como parte integrante do que é válido para a antropologia política. É, portanto, compreensível que, avançando para uma perspectiva mais ampla que abrange as sociedades contemporâneas como um todo, Georges Balandier limite a estrutura ao seu teatro e seus personagens, suas formas e símbolos.

A lacuna talvez seja ainda mais notável quando se examina a carreira de Marc Augé (1975, p. XIX, XX), desde sua monografia marfinense até seus últimos ensaios. Com *Théorie des pouvoirs et idéologie*, ele inventa e conceitualiza “ideo-lógica” como “a estrutura fundamental de todos os discursos possíveis em uma dada sociedade sobre essa sociedade”. Aplicando-o mais especificamente à linhagem, ele o torna “o que controla a produção e a reprodução social e econômica” das sociedades lagunares da Costa do Marfim. Entre os místicos poderes negros e poderes brancos, coloniais, sendo o segundo o algures do primeiro, é a ordem política que estabelece e legitima a ideo-lógica, na fronteira entre os dois, com os profetas, começando por Atcho, o sucessor do famoso Harris. Um verdadeiro repertório do léxico da justificação da ordem social, as bases ideológicas de seu “carácter desigual e sutilmente hierárquico” na linhagem que permite o exercício de poderes entre os poderosos e os fracos, anciãos e mais jovens, homens e mulheres, em particular através de provas de bruxaria, mas também se refere à ideologia nacionalista e desenvolvimentista do poder pós-colonial, ela mesma alimentada pela ideologia branca herdada da colonização. Aqui, novamente, temos uma antropologia política que não se dá como tal, uma análise do poder e dos poderes, de suas instituições e de suas representações. Segundo Marc Augé, a ideo-lógica, muito mais do que a ideologia de Clifford Geertz (1973), é, no entanto, fundamentalmente política. Ela formula a questão antropológica da desigualdade social, assim como o poder nos obriga a pensar na historicidade colonial. Entretanto, desta vez, é no registro de uma “sociologia das mediações” e não de uma “antropologia puramente ‘política’” (AUGÉ, 1975, p. 419) que se situa esta investigação sobre as relações sociais e históricas. E a política, quando finalmente for reivindicada como um objeto da antropologia, será apenas na expressão de um “dispositivo ritual”, seja ele expresso no mercado de trufas em Carpentras na obra de Michèle de la Pradelle (1998) ou

através da ascensão da rocha de Solutré na investigação de Marc Abélès (1990), os dois autores nos quais Marc Augé (1994, p. 91, 123) se baseia principalmente em sua discussão da política como ritual. Não apenas, escreve ele, “a política permanece hoje o que era ontem, ou seja, ritual”, mas de uma perspectiva antropológica, ela poderia ser resumida como tal. Nas sociedades contemporâneas, ela combina as duas noções de alteridade e identidade, mas é no nível da linguagem e seus símbolos que essas noções são postas em vez de práticas e seus interesses – como poderia ser o caso, por exemplo, se estivéssemos interessados na maneira pela qual, por meio de sua política concreta, a França construiu uma identidade nacional sem referência à alteridade de sua imigração.

Assim, tendo pensado a situação colonial, Georges Balandier não se aventurou no campo da situação pós-colonial com os mesmos instrumentos: as relações históricas de dominação deram lugar à encenação do poder. Da mesma forma, tendo tratado da ideo-lógica das sociedades lagunares e seu confronto com o poder branco, Marc Augé retoma esses conceitos para abordar os mundos contemporâneos: em vez da análise da desigualdade que lhe permitiram fazer, ele agora prefere o estudo dos rituais. Nesta mudança intelectual e geográfica, no entanto, os dois não se contradizem, por uma simples razão: nem a situação colonial nem a ideo-lógica foram apreendidas por eles como propriamente políticas; e foi, de fato, do lado da forma, da instituição, do ritual que os antropólogos tiveram que buscar a política. Para explicar essa exclusão, por um lado, e essa delimitação, por outro, seria um pouco míope considerar apenas o efeito do campo científico, ou seja, o posicionamento estratégico da disciplina no estudo da política, a fim de se distinguir dos conhecimentos vizinhos de cientistas políticos, sociólogos e filósofos. Provavelmente as razões teóricas também foram presididas sobre essas escolhas: a influência do marxismo, embora com uma reformulação althusseriana no caso de Marc Augé, é sem dúvida decisiva aqui. Ao colocar a política do lado da superestrutura, esse paradigma excluiu as relações sociais historicamente constituídas que faziam parte da infraestrutura e, assim, abandonou o que se poderia chamar de carne da política, para favorecer, por assim dizer, o envelope. Então, qual é o preço desse abandono?

POLÍTICA DE OUTRA FORMA

Sobre a questão: o que é política? Jacques Rancière (1998, p. 112) responde: “A política é o encontro de dois processos heterogêneos. O primeiro é do governo. Ele consiste em organizar a reunião dos homens em uma comunidade e seu consentimento e baseia-se na distribuição hierárquica de lugares e funções. Vou chamar esse processo de polícia. O segundo é da igualdade. Ela consiste no jogo de práticas guiadas pelo pressuposto da igualdade de qualquer um com qualquer pessoa e pela preocupação de verificá-la. O nome mais apropriado para este jogo é de

emancipação”. Vamos estender essa definição filosófica dentro da reflexão antropológica. O primeiro processo corresponde à forma da política, seja ela entendida em termos de teatro em Georges Balandier (1980), ritual em Marc Augé (1994) ou instituição por Marc Abélès (2000). O segundo processo corresponde à questão da política, ao que está em jogo não apenas na vida cotidiana dos indivíduos, mas para o futuro de uma sociedade, no sentido de que, para Hannah Arendt (1995, p. 31), “a política trata da comunidade e da reciprocidade de diferentes seres” a partir do reconhecimento da “pluralidade humana”. É esse assunto que a antropologia política, tal como se desenvolveu no contexto francês, não leva em conta na definição de seu objeto. Ela se interessa mais na cenografia cerimonial da ascensão de François Mitterrand ao Panteão, “ato público inaugural da presidência em maio de 1981”, e seu significado simbólico (ABÉLÈS, 1990, p. 146) do que na legislação e ações em termos de justiça social ou integração de imigrantes colocados sob o regime de esquerda. Ela aborda a questão da democracia através do problema da representação, no duplo sentido do que se vê e de quem fala por ela, e através do funcionamento dos fóruns deliberativos dentro da instituição parlamentar (ABÉLÈS, 2000, p. 265) e não pelas desigualdades de direitos ou tratamento das diferentes categorias construídas no mundo social, seja classe, nacionalidade, origem, raça, religião ou gênero.

Deixe-me ser claro sobre este ponto. Primeiramente, notar essa ausência do tema da política não invalida o interesse de estudo da sua forma: podemos concordar com Marc Augé que muito está em jogo nos dispositivos rituais pelos quais o poder se dá a ver e, mais amplamente, faz o mundo pensar. Em segundo lugar, a igualdade, a pluralidade, a comunidade ou a reciprocidade são também objeto de simbolizações e, portanto, de análises do ponto de vista da forma e não apenas do ponto de vista material: deve-se notar que o próprio Marc Augé faz, ele mesmo, da identidade e da alteridade das noções enraizadas na observação da pluralidade, mesmo que ele as aborde estritamente do ponto de vista da linguagem. Em terceiro lugar, não apenas forma e material são mutuamente exclusivos, mas é uma questão de como deve se pensar sua articulação: é verdade que a intervenção política procede de um ritual, como escreve Marc Augé, mas que também participa na produção do mundo comum pelo conteúdo que carrega, em termos de ação política, e isso também entra na análise antropológica. A questão não é, portanto, uma verdade sobre o mundo que a abordagem do simbólico e do ritual afirmaria ou não, mas é, em suma, sobre a perda do que temos a ganhar: o que perdemos de nossa inteligência da política ao limitar a investigação antropológica à sua forma?

Consideremos a questão do passado, à qual Marc Augé (1998) dedicou alguns de seus recentes trabalhos. Ao mesmo tempo em que critica o consensualismo com os tons nacionalistas do empreendimento de “lugares de memória” (AUGÉ, 1994, p. 53), ele compartilha dois de

seus pressupostos: a importância dos símbolos e rituais na perpetuação da relação com o passado e o excesso de comemoração em relação a um entorpecimento da lembrança; a associação dos dois fenômenos leva à conclusão de que “a história estabelece, hoje, uma ruptura com o passado” e que “esse déficit mítico ameaça a relação com o futuro” (AUGÉ, 1994, p. 116). Ninguém contestará o fenômeno da memorização, sua dimensão simbólica e seus dispositivos rituais. No entanto, será essa a única maneira da antropologia lidar com a relação do passado?

Desde que tratemos a temporalidade não como algo passado e cujas formas instituídas reavivariam a memória, mas, ao contrário, como algo que está eminentemente presente, isto é, o que está em jogo no mundo contemporâneo, podemos compreender melhor as tensões que surgiram pelas leis sobre a memória e, em particular, sobre a comemoração da escravidão e dos benefícios da colonização. Essas tensões significam que não há ruptura com o passado, mas sim uma ruptura no passado que, para além das sucessões geracionais, envolve não apenas uma experiência comum de um passado reconstruído, do tráfico de escravos e da colônia neste caso, mas também uma experiência compartilhada de um presente que retém traços dele, em particular, através da discriminação contra os descendentes de escravos e de povos colonizados (FASSIN; FASSIN, 2006). Em outras palavras, as políticas do passado decorrem menos de uma análise dos símbolos e dos rituais que revivem o passado com diferentes graus de eficácia do que de uma compreensão nas questões contemporâneas da sociedade ou, para falar como Jacques Rancière, menos com a memória governante do que com o déficit de igualdade que se perpetua ao longo do tempo e que, também, pode ser decifrado a partir da história. É assim que podemos entender a África do Sul contemporânea: além das celebrações necessárias do fim do apartheid e dos momentos heroicos da luta contra o poder racista, além dos esforços para curar as feridas do passado através de processos ritualizados de reconciliação, é, de fato, a memória dos corpos e a incorporação da história (FASSIN, 2007) que dividem a sociedade no nível mais profundo. E é o próprio propósito de uma antropologia política dar conta disso a partir da etnografia e não apenas das formas instituídas de memorização, como a realização da Comissão da Verdade e Reconciliação, a celebração da revolta do Soweto ou a criação do museu do apartheid, que têm, naturalmente, sua importância, mas também pela inscrição memorial das experiências dos habitantes dos municípios e antigas pátrias, bem como dos bairros residenciais, através dos quais se decifram a permanência da racialização das relações sociais e a implantação de teorias da conspiração.

Mas vamos avançar um pouco mais a questão para pensar não mais na alternativa entre a forma e a questão da força policial, mas em sua articulação. É isso que o conceito de participação política nos permite compreender. Gérard Althabe, escreve Marc Augé (1994, p. 106), “define o rito não por uma função, mas por uma forma: aquela conferida a um

campo social, em um dado tempo e lugar, pelo reconhecimento comum de um mediador simbólico. A nação, o Estado, a empresa podem ser esses mediadores”. Sabemos que Pierre Bourdieu (1982, p. 58) adota a posição oposta, censurando Arnold Van Gennep, a quem ele, no entanto, dá crédito por ter compreendido a importância dos ritos de passagem, por lidar com a forma e não com a função. Devemos ver nisso uma espécie de divisão do trabalho intelectual entre etnólogos que examinam as formas e sociólogos que se concentram em funções? Certamente não há razão para pensar assim, e o próprio Marc Augé (1979) os associa a textos mais antigos, que hoje, infelizmente, são pouco conhecidos. Portanto, parece mais relevante tentar compreender a relação entre os dois, compreender como a forma revela a função e, no que diz respeito ao rito de passagem, ainda seguindo Pierre Bourdieu, que o descreve como um rito institucional, para analisar como ele serve menos para passar de um estado para outro, como geralmente se diz, do que para separar aqueles que passaram por isso e não daqueles que ainda não passaram, mas daqueles que não passarão de forma alguma, seja porque não têm as qualidades exigidas, ou porque são considerados que já as possuem. A questão política do rito, aqui, é o que ele esconde ao mostrar algo mais.

Tomemos, por exemplo, o mecanismo que permite aos estrangeiros adquirir a nacionalidade de seu país anfitrião por meio da naturalização. Em tempos recentes, em muitos países europeus, mas com um particular voluntarismo na França, uma cerimônia foi instituída para celebrar a entrada na nação (FASSIN; MAZOUZ, 2007). Um momento solene e, por vezes, amistoso, no qual o prefeito ou subprefeito, no seu discurso, nunca deixa de lembrar aos novos nacionais que eles só se tornaram assim por um favor – termo jurídico estendido ao bom senso – que lhes foi concedido pelo Estado; ela marca o fim de um longo processo durante o qual o candidato foi submetido a um teste para verificar se ele realmente merece tornar-se francês. Mas se o que se mostra no decorrer deste processo e na celebração do seu êxito é a integração na comunidade nacional, na realidade, o ritual procede com uma dupla separação: primeiro, na sua extensa expressão – a corrida de obstáculos – distinguindo entre os imigrantes aqueles que são dignos de entrar na nação; segundo, em sua expressão restrita – o momento da cerimônia – diferenciando os naturalizados de nacionais que sempre foram naturalizados e, portanto, não tiveram que provar nada. A forma do ritual, que retoma as três fases da passagem, e os mediadores simbólicos, que são a nação e o Estado, só são significativos se considerarmos ao mesmo tempo sua função contraditória de integração e de separação no seio da comunidade nacional, por um lado, e sua função oculta de tornar invisível o caráter arbitrário dos limites estabelecidos pelo Estado, por outro. É focando neste significado que podemos entender o que está em jogo quando a imigração e a identidade nacional foram reunidas no mesmo ministério na França em 2007.

Enquanto reconhecemos, como escreve Marc Augé (1994, p. 84), que “a antropologia se preocupada essencialmente com a questão do significado”, então a inteligibilidade do significado social do ritual não pode prescindir de sua forma ou de sua função. Quando se concentra apenas em sua forma, ou seja, de certa forma, na forma da forma, a antropologia se priva, no estudo dos ritos políticos como de qualquer outro fenômeno político, da compreensão de seus interesses.

UM DESVIO TRANSATLÂNTICO

Vamos ampliar esta afirmação introduzindo um paralelo que nos permitirá compreender melhor a especificidade relativa da situação francesa. Se, de fato, concordamos com Edmund Leach (1961) que o que define a antropologia é a análise comparativa, talvez não seja sem interesse aplicar essa análise à própria antropologia, examinando, nesse caso, o modo como ela se desdobra em torno da política em diferentes contextos nacionais. O objetivo deste exercício não será, porém, aqui, pois Claude Lévi-Strauss (1958) atribui a tarefa ao método comparativo, de identificar elementos comuns, mas, ao contrário, diferenças, ou seja, compreender melhor não a antropologia política em geral, mas sim a singularidade da antropologia política francesa, neste caso traçando um paralelo com a forma como ela se desenvolveu nos Estados Unidos. O objetivo não é reduzir um campo de pesquisa diversificado a uma única linha, mas identificar, dentro de correntes influentes do outro lado do Atlântico, escolhas teóricas que podem ter definido uma maneira diferente de entender a política.

Deste ponto de vista, deve-se notar desde o início que, se, para a França, o qualificativo nacional descreve muito bem a realidade do campo científico, por outro lado, no que diz respeito à antropologia americana, sua abertura aos pesquisadores de todo o mundo, e em particular do subcontinente indiano, faz dele um universo cosmopolita difícil de imaginar a partir de nossa perspectiva francesa. Assim, os três principais trabalhos coletivos publicados recentemente sobre a antropologia do Estado contam com três indianos e um venezuelano entre os seis coordenadores científicos e, claro, muitos outros autores estrangeiros ou de origem estrangeira, inclusive dos continentes latino-americano e africano: *Anthropology in the Margins of the State* (DAS; POOLE, 2004); *States of Violence* (CORONIL; SKURSKI, 2006); *The Anthropology of the State* (SHARMA; GUPTA, 2006). Esse fato editorial não é isento de consequências em minhas observações, uma vez que, em parte, a descentralização da antropologia política americana é o resultado dessa repercussão pós-colonial do império que tão pouco afetou as ciências sociais francesas (ASSAYAG, 2007). Me apoiarei principalmente, mas não exclusivamente, nesses três livros para delinear outra maneira de abordar a antropologia política, de modo a compreender melhor, de uma forma

negativa para usar uma metáfora fotográfica, a abordagem francesa como a analisei em torno da obra de Marc Augé. Todos os três livros tratam do Estado. Se, de fato, a antropologia mostrou que a política não se limita a essa figura, ela não a negligenciou, especialmente na França por meio do trabalho de Marc Abélès, que o abordam em sua totalidade (1990) ou através de uma de suas instituições (2000). Mas é uma leitura muito diferente que os antropólogos nos oferecem do outro lado do Atlântico.

Mais do que a forma do Estado, o simbolismo do poder e a ritualização de seu exercício, a maneira como as suas instituições funcionam e como os cidadãos são representados, é no que o Estado faz – e não faz – que estes autores estão principalmente interessados. Quer estudem a violência ou a corrupção, os mecanismos repressivos ou administrativos, as práticas cotidianas ou as aplicações da exceção, o Estado não é apenas o que mostra, é antes de tudo, o que faz e quem o faz, como e por quê. Para a análise das performances (BALANDIER, 1980), dos rituais (AUGÉ, 1994) ou das grandes instituições (ABÉLÈS, 2000) da política, os antropólogos preferem os lugares e objetos mais insignificantes e, ainda assim, mais decisivos: os *checkpoints* no Sri Lanka que permitem um mapeamento do controle territorial pelo Estado (JEGANATHAN, 2004) e prisões em Utah que dão origem a uma análise da política punitiva do Estado (BRIGHT, 2006); mas, também, relatórios oficiais produzidos na Índia que mostram as instituições estatais trabalhando na reconstrução de fatos políticos (DAS, 2004) e fotografias tiradas pela polícia na Irlanda do Norte que operam como uma técnica de desestabilização estatal de ativistas republicanos (FELDMAN, 2006). Através desses lugares e objetos, às vezes marginais, os autores se esforçam para compreender o funcionamento do Estado, entender como ele age sobre as pessoas e como, ao fazê-lo, ele se revela. Por uma espécie de deslocamento do olhar, torna-se até possível compreender o modo como o mundo é visto pelo Estado, para usar a fórmula de James Scott (1998) que, por meio do estudo das políticas de planejamento urbano em Paris e das políticas linguísticas na Bretanha, mostra literalmente o que pode ser uma visão de Estado. Da mesma forma, com base em um estudo sobre a evolução da demanda de documentos para estabelecer a nacionalidade francesa, Talal Asad (2004) analisa como, longe de serem arbitrárias, as crescentes exigências por atestados refletem a implantação de uma suspeita estatal que mina os mecanismos de confiança pelos quais a vida em sociedade é geralmente possibilitada.

Essa presença do Estado não como uma entidade abstrata que atualiza instituições de prestígio, mas como um operador concreto que intervém no modo como os indivíduos vivem, pode – seguindo essa antropologia política – ter uma ilustração por meio da análise das políticas de imigração e asilo na França. Com a introdução de uma cláusula humanitária que permite aos estrangeiros obter uma autorização de residência por causa de uma doença grave que não pode ser tratada em seu país de origem, o

Estado implantou um protocolo compassivo que inverte a legitimidade do corpo do imigrante: uma vez valorizado por sua força de trabalho, tornou-se suspeito quando a doença ou acidente o afetava, ao ponto de ser referida como sinistro para designar uma forma de simulação com o objetivo de mantê-lo em inatividade; agora, enquanto a utilização de mão de obra não qualificada em particular se torna escasso, é o corpo sofredor que é reconhecido, a ponto de torná-lo o critério final para a regularização em um momento em que todos os outros estão perdendo seu valor; essa mudança de uma economia política para uma economia moral revela profundas transformações no que poderia ser chamado de *ethos* estatal (FASSIN, 2001). Ao mesmo tempo, à medida que o asilo político estabelecido após a Segunda Guerra Mundial diminui rapidamente, as contas dos requerentes são cada vez mais desacreditadas; o Estado produz agora não só a categoria de falsos refugiados, cuja realidade justifica por processos que desqualificam a maioria dos requerentes, mas também as condições de administração da prova do mérito dos pedidos de asilo inventando novos métodos e, em particular, atestados médicos para comprovar as cicatrizes deixadas pelos torturadores; assim, desvia o seu trabalho de veracidade da palavra do refugiado para o seu corpo que, em última instância, é o único que guarda o traço tangível da violência sofrida; esse deslocamento do significado do corpo de uma lógica clássica de poder para uma nova lógica da verdade revela, mais uma vez, uma evolução significativa das práticas estatais (FASSIN; D'HALLUIN, 2005). Em ambos os casos, é possível fazer a antropologia do Estado com base no que ele faz às pessoas, sua interferência no curso da sua vida, de regulação da sua vida, mas, também, de forma mais ampla das ideologias e políticas que produz.

Provavelmente, uma das chaves essenciais para interpretar as diferenças entre as abordagens estadunidense e francesa da antropologia política está nas fontes filosóficas que as inspiram. A este respeito, a influência de Michel Foucault nos antropólogos norte-americanos revela-se decisiva, não tanto para o primeiro período de seu trabalho, arqueológico, mas para o segundo, genealógico, e especialmente para o último. Os conceitos de biopolítica e biopoder, mas, talvez, ainda mais de governabilidade e subjetivação, permitem uma redefinição do lugar da política e da questão do poder. Substituem a leitura institucional e formal da política, pela atenção às tecnologias do poder, à sua aplicação aos órgãos, à administração das populações e à constituição dos sujeitos. Em vez de analisar os símbolos e rituais da política, eles convidam ao estudo dos efeitos do poder sobre o curso das coisas, sobre a vida das pessoas, sobre suas práticas e ações. Para Michel Foucault, governar os vivos significa agir de acordo com sua conduta, mesmo nos espaços mais privados. Essa questão da vida como objeto da política é ainda mais central para dois outros filósofos que tiveram grande influência na antropologia política estadunidense contemporânea: Walter Benjamin por seu trabalho sobre violência e

história, especialmente; Giorgio Agamben por sua análise da vida nua e do estado de exceção, em particular.

Na França, o lugar desses três filósofos permaneceu relativamente marginal na construção da antropologia em geral e especialmente de seu domínio político. Cabe destacar que Marc Augé (1994, p. 132) reconheceu que Michel Foucault, ainda que incidentalmente, tenha uma abordagem da política “mais autenticamente antropológica do que muitas outras” e que, recentemente, Marc Abélès (2006, p. 95) sugeriu, em uma obra com um título muito foucaultiano, que “a investigação deve adotar suas recomendações”. Deve-se até mesmo notar que, a fim de apoiar esta visão da política, ambos citaram a mesma frase de *La Volonté de savoir*. Entretanto, parece-me que, pelo menos até recentemente, essa filosofia crítica teve pouca influência na antropologia política francesa. É justamente sobre essa questão da crítica – entendida tanto como crítica externa do mundo social quanto crítica interna ao trabalho das ciências sociais – que gostaria de concluir meu exame da singularidade francesa.

PARA UMA ANTROPOLOGIA CRÍTICA

“O século XXI será antropológico”, escreveu Marc Augé (1992, p. 55) há alguns anos, parafraseando André Malraux. Curiosamente, porém, ele justificou essa proposta afirmando que podemos “tranquilizar antecipadamente aqueles que estão fascinados pelos fenômenos estudados pela antropologia (da aliança à religião, do intercâmbio ao poder, da possessão à bruxaria): eles não estão prestes a desaparecer, nem na África nem na Europa”. Naturalmente, podemos concordar com a proposição de que o anúncio da morte desses fenômenos seria em grande parte prematuro, para usar outra paráfrase, desta vez de Mark Twain, mas, também, podemos questionar os contornos da paixão antropológica assim definida por seus objetos mais tradicionais, no duplo sentido de que eles se referem à representação do que é a tradição dos antropólogos, bem como das sociedades que estudam. De acordo com essa perspectiva, a antropologia estaria interessada sobretudo em realidades que se poderia pensar estar ameaçadas de desaparecer. No entanto, os fenômenos de natureza política – mas também jurídica, econômica, científica, tecnológica – por mais modernos que sejam, se quisermos usar uma qualificação antiga, não devem deixar de despertar paixões, inclusive entre os antropólogos.

Talvez seja aqui que reside o problema. Ao reduzir a política ao ritual, ao simbólico e à instituição, essa antropologia se distanciou tanto dela, no sentido eliasiano de um desprendimento epistemológico, que as obras que afirmam basear-se nela perderam, se não sua dimensão apaixonada, pelo menos seu alcance crítico. Se compararmos *Théorie des pouvoirs et idéologie* (AUGÉ, 1975) com *Pour une anthropologie des mondes contemporains* (AUGÉ, 1994), não é apenas o assunto que mudou, como vimos: é também o estilo e, antes de tudo, o estilo de crítica. Provavelmente foi esquecido,

mas o volume sobre a ideol6gica das sociedades lagunares 6 tamb6m uma cr6tica ao poder branco e 6s suas pol6ticas de desenvolvimento que sucedem 6s suas pol6ticas de coloniza76o; trata em particular do etnoc6dio ao qual “os caminhos convergentes da for7a armada, da agress6o ideol6gica e da negocia76o” t6m conduzido; refere-se tamb6m ao fato de que “o etn6logo pode ser militante, como outros, e mais do que outros certamente sobre os problemas dos quais ele est6 melhor informado do que outros”, mas que “a etnologia s6 pode reivindicar honestidade intelectual” (AUG6, 1975, p. XVII). J6 n6o h6 qualquer vest6gio desta linguagem em obras recentes onde a vida pol6tica 6 apreendida, enfim, de um n6vel muito superior e em termos quase morais:

Podemos nos perguntar se o luto do mito que o pensamento contempor6neo orchestra em v6rios registros n6o faz parte de um mito mais abrangente do qual, como os militantes cegos de ontem, n6o percebemos o refluxo de mar6 baixa para alta. A abertura da hist6ria humana ao espa7o planet6rio s6 aparece por ora nas representa76es de que 6 objeto sob a forma de luto – de ilus6es perdidas – ou de celebra76o – do consenso estabelecido. (AUG6, 1994, p. 126)

Outras vezes, outros costumes antropol6gicos, pode-se dizer. 6 verdade que as ci6ncias sociais da d6cada de 1970 – com seus militantes cegos – n6o s6o os da d6cada de 1990 – com suas ilus6es perdidas e seu consenso estabelecido. Devemos nos ater a essas alturas de desencanto – ou distanciamento?

Na abertura de seu famoso texto *Rethinking Anthropology*, Edmund Leach (1961, p. 2) observa com humor que essa homenagem a Bronislaw Malinowski, o fundador da antropologia brit6nica, ser6 para ele uma oportunidade de defender seu pr6prio projeto te6rico, mesmo que isso signifique atacar seus amigos mais pr6ximos. Ele acrescentou: “Mas h6 m6todo na minha perf6dia”. De minha parte, espero ter aqui mais m6todo do que perf6dia, porque, no final, n6o h6 melhor maneira de celebrar uma obra e seu autor do que discuti-los. Foi o que tentei fazer com o trabalho de Marc Aug6, ao defender, 6 luz de sua carreira como pesquisador, uma certa exig6ncia cr6tica na constru76o de nossos objetos e no nosso compromisso com a cidade. Provavelmente, este regresso 6 parte mais etnograficamente fundamentada e mais envolvida antropol6gicamente desta jornada 6 tamb6m, para mim, uma forma de reencontrar o significado de uma obra que marcou profundamente minha forma76o. N6o seria exagero dizer que a pol6tica como foi descrita em *Th6orie des pouvoirs et id6ologie* – ou, duas d6cadas antes, em *Sociologie actuelle de l’Afrique noire* – foi a minha raz6o para fazer antropologia. Estou, portanto, tentando aqui reconectar um fio que, ao que me parece, se distendeu, mesmo que eu esteja, talvez, sublinhando rupturas onde outros veem mais continuidade.

A política do antropólogo não é apenas uma questão de símbolos e rituais. Trata-se também de definir as relações humanas e sociais, mobilizando a memória e a história, implantando leis e normas, produzindo desigualdades e violência, manifestando injustiças e opressões, manipulando identidades nacionais e rejeitando múltiplas alteridades. O silêncio da antropologia na época dos tumultos do outono de 2005 na França (FASSIN, 2006), em contraste com a reatividade implícita dos antropólogos nos Estados Unidos após o atentado de 11 de setembro de 2001 (LUTZ, 2002) – embora seja verdade que sabíamos que eles eram mais discretos após a violência de Watts – pode servir aqui como uma revelação, mas também como um catalisador – desde que aceitemos um retorno reflexivo sobre às condições do nosso trabalho.

“A antropologia reclamaria em vão o reconhecimento de que suas conquistas teóricas deveriam ser suficientes para valer a pena se, no mundo doente e ansioso que é nosso, ela não se esforçasse também para demonstrar para que serve”, escreve Claude Lévi-Strauss (1958, p. 418). O que ela serve é, creio, acima de tudo, o exercício do pensamento crítico tanto sobre este mundo – se o julgamos doente e ansioso ou não – quanto sobre sua própria capacidade de torná-lo inteligível. Essa ambição não seria, então, se me for permitido esse desvio da bela fórmula de Nicole Loraux (1986), uma forma de repolitizar a cidade antropológica?

REFERÊNCIAS

ABÉLÈS, Marc. **Anthropologie de l'État**. Paris: Armand Colin, 1990.

ABÉLÈS, Marc. **Un ethnologue à l'Assemblée**. Paris: Odile Jacob, 2000.

ABÉLÈS, Marc. **Politique de la survie**. Paris: Flammarion, 2006.

ARENDDT, Hannah. **Qu'est-ce que la politique?** In: LUDZ, Ursula. (ed.). Paris: Le Seuil, 1995.

ASAD, Talal. “Where are the Margins of the State?”. In: DAS, Veena; POOLE, Deborah (ed.). **Anthropology in the Margins of the State**. Santa Fe, School of American Research Press/Oxford, James Currey, 2004. p. 279-288.

ASSAYAG, Jackie. “Les études postcoloniales sont-elles bonnes à penser?”. In: SMOUTS, Marie-Claude (ed.). **La Situation postcoloniale**. Paris: Presses de la Fondation nationale de sciences politiques. 2007.

AUGÉ, Marc. **Théorie des pouvoirs et idéologie**. Étude de cas en Côte-d'Ivoire. Paris: Hermann, 1975.

AUGÉ, Marc. **Non-lieux**. Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris: Le Seuil, 1992.

AUGÉ, Marc. **Pour une anthropologie des mondes contemporains**. Paris: Aubier, 1994.

AUGÉ, Marc. **Les Formes de l'oubli**. Paris: Payoc, 1998.

BALANDIER, Georges. **Sociologie actuelle de l'Afrique noire**. Paris: PUF, 1955.

BALANDIER, Georges. **Anthropologie politique**. Paris: PUF, 1967.

BALANDIER, Georges. **Le Pouvoir sur scènes**. Paris: Balland, 1985.

BALANDIER, Georges. Le politique des anthropologues. *In*: GRAWITZ, Madeleine; LECA, Jean. (ed.). **Traité de science politique**, 1. Paris: PUF, 1980, p. 309-324.

BELLIER, Irène. "Regard d'une ethnologue sur les énarques". **L'Homme**, [s.l.], v. 32, n. 121, p. 103-127, 1992.

BOURDIEU, Pierre. "Les rites comme actes d'institution". **Actes de la recherche en sciences sociales**, [s.l.], n. 43, p. 58-63, 1982.

BRIGHT, Charles. Violence in the Big House. The Limits of Discipline and the Spaces of Resistance. *In*: CORONIL, Fernando; SKURSKI, Julie. (ed.). **States of Violence**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006. p. 343-391.

CASSIRER, Ernst. **Essai sur l'homme**. Paris: Minuit, 1975.

CORONIL, Fernando; SKURSKI, Julie. **States of Violence**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.

DAS, Veena. The Signature of the State. The Paradox of Illegibility. *In*: DAS, Veena; POOLE, Deborah. (ed.). **Anthropology in the Margins of the State**. Santa Fe: School of American Research Press/Oxford, James Currey, 2004. p. 225-252.

DAS, Veena; POOLE, Deborah (ed.). **Anthropology in the Margins of the State**. Santa Fe: School of American Research Press/Oxford, James Currey. 2004.

FASSIN, Didier. Quand le corps fait loi. La raison humanitaire dans les procédures de régularisation des étrangers. **Sciences Sociales et Santé**, [s.l.], v. 19, n. 4, p. 5-34, 2001.

FASSIN, Didier. Riots in France and Silent Anthropologists. *Anthropology Today*. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [s.l.], v. 22, n. 1, p. 1-3, 2006.

FASSIN, Didier. **When Bodies Remember – Experience and Politics of AIDS in South Africa**. Berkeley: University of California Press, 2007.

FASSIN, Didier; FASSIN, Éric. Éloge de la complexité. *In*: FASSIN, Didier; FASSIN, Éric. (ed.). **De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française**. Paris: La Découverte: 2006. p. 249-259.

- FASSIN, Didier; D'HALLUIN, Estelle. The Truth from the Body. Medical Certificates as Ultimate Evidence for Asylum-Seekers. **American Anthropologist**, [s.l.], v. 107, n. 4, p. 597-608, 2005.
- FASSIN, Didier; MAZOUZ, Sarah. Qu'est-ce que devenir français? La naturalisation comme rite d'institution républicain. **Revue Française de Sociologie**, [s.l.], v. 48, n. 4, p. 723-750, 2007.
- FELDMAN, Allen. Violence and Vision. The Prosthetics and Esthetics of Terror. In: CORONIL, Fernando; SKURSKI, Julie. (ed.). **States of Violence**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006. p. 425-468.
- FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward E. Introduction. In: FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). **African political systems**. Oxford: Oxford University Press, 1940. p. 1-23.
- GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1973.
- JEGANATHAN, Pradeep. Checkpoint. Anthropology, Identity and the State. In: DAS, Veena; POOLE, Deborah. (ed.). **Anthropology in the Margins of the State**. Santa Fe: School of American Research Press/ Oxford, James Currey, 2004. p. 67-80.
- LA PRADELLE, Michèle de. **Les Vendredis de Carpentras**. Paris: Fayard, 1998.
- LEACH, Edmund. **Rethinking Anthropology**. London: Athlone Press, 1961.
- LEACH, Edmund. **L'Unité de l'homme et autres essais**. Paris: Gallimard, 1980.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Anthropologie structurale**. Paris: Plon, 1958.
- LORAUX, Nicole. Repolitiser la cité. **L'Homme**, [s.l.], v. 26 n. 97-98, p. 239-255, 1986.
- LUTZ, Catherine. Making War at Home in the United States. Militarization and the Current Crisis. **American Anthropologist**, [s.l.], v. 104, n. 3, p. 723-735, 2002.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. Preface. In: FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). **African Political Systems**. Oxford: Oxford University Press, 1940. p. XI-XX.
- RANCIÈRE, Jacques. **Aux bords du politique**. Paris: La Fabrique, 1998.
- SCOTT, James. **Seeing like a State – How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed**. New Haven: Yale University Press, 1998.

SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil (ed.). **The Anthropology of the State**. Malden: Blackwell Publishers, 2006.

VINCENT, Joan. “Introduction”. *In*: VINCENT, Joan (ed.). **The Anthropology of Politics**. Malden: Blackwell Publishers: 2002. p. 1-13.

Didier Fassin

dfassin@ias.edu

Didier Fassin é antropólogo e sociólogo. Inicialmente formado como médico na Universidade Pierre et Marie Curie de Paris, ele praticou medicina interna e ensinou saúde pública no Hospital de La Pitié Salpêtrière, antes de se voltar para as ciências sociais. Com mestrado na Sorbonne e doutorado na EHESS, a École des Hautes Études en Sciences Sociales, tornou-se professor da Universidade de Paris Norte e, posteriormente, diretor de estudos da EHESS, cargo que ainda ocupa. No CNRS, o Centre National de la Recherche Scientifique, foi o diretor fundador do IRIS, o Instituto de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Sociais. Em 2009, foi nomeado professor do Instituto de Estudos Avançados James D. Wolfensohn. Em 2019, foi eleito para a Cátedra Anual de Saúde Pública no Collège de France, onde sua palestra inaugural foi intitulada “A Desigualdade das Vidas”. Em 2021, foi eleito para a Academia Europeia. Em 2022, foi eleito Professor no Collège de France sob a disciplina de “Questions morales et enjeux politiques dans les sociétés contemporaines”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7684-2410>