

Migrar intersubjetivo: um ensaio sobre as diferenças do “eu” e do “nós” em estudos de caso sobre a mobilidade

*Beatriz Castelo Branco Maciel**

1 INTRODUÇÃO

Os estudos sobre migrações não tinham significativa relevância na virada do século XIX para o século XX. Autores clássicos como Marx, Malthus, Weber e Durkheim analisavam o processo migratório enquanto consequência do desenvolvimento capitalista, junto ao processo de urbanização e industrialização. Malthus explicava o fenômeno migratório enquanto decorrência da superpopulação e da fuga da miséria; já Marx se atentava às mudanças econômicas e políticas em países do Reino Unido e na França, enquanto exerciam coerção militar em camponeses e pequenos proprietários; Durkheim percebia os fluxos de pessoas enquanto um processo retilíneo de quebra com as solidariedades mecânicas; e Weber se concentrava no resultado da industrialização e do crescimento capitalista, aliado à importância da religião (MACIEL, 2020, p. 19).

A partir do século XX, começam os estudos sobre migração nas ciências sociais, principalmente porque cidadãos europeus estavam indo para países do Novo Mundo, como os Estados Unidos. Nesse momento, o fenômeno migratório assume importância acadêmica materializada num “problema” de cunho social (JARDIM, 2017). A Escola de Chicago observa os novos fluxos migratórios, realizando diversas análises pautadas no estudo pioneiro de Thomas e Znaniecki (1918) sobre a onda de imigração polonesa para o continente americano, no final do século XIX. Assim, surge o termo *melting pot*: uma designação do processo de assimilação de imigrantes em terras norte americanas, não implicando num total abandono de seus valores e modos de vida originais. O *melting pot* se cristalizaria a partir da criação de grupos cada vez mais amplos e inclusivos, considerando que uma terceira cultura, ou um novo tipo de assimilação cultural, aconteceria a partir dos processos migratórios. Entretanto, a Escola de Chicago sofreu críticas relacionadas ao termo, uma vez que este não abarcava a complexidade dos processos de colonialismo e imperialismo. O que pôde ser comprovado posteriormente foi a transformação dessas comunidades migrantes, enquanto grupos étnicos. Os pressupostos assimilacionistas, portanto, não se concretizaram naquele momento (SASAKI, ASSIS, 2000).

* *Doutoranda em Antropologia na Universidade de Lisboa (DANT.U LISBOA). Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal Fluminense (UFF).*

Depois da discussão do *melting pot* e das expectativas acerca dos fluxos migratórios no século XX, novos movimentos aconteceram e pesquisadores passaram a se dedicar mais ao estudo das migrações. Novas análises da década de 1980 observaram que as decisões migratórias são tomadas por grupos relacionados, como famílias, no intuito de maximizar a renda compartilhada (STARK & BLOOM, 1985). Essas novas contribuições trazem um elemento essencial para a análise do processo migratório enquanto um movimento coletivo, ao invés de individual, como pensavam estudos anteriores. A consciência de que uma comunidade estava por detrás de uma história migrante abre espaço para reflexões acerca de trajetórias individuais – aparentemente – que, quando analisadas a fundo, se percebem enquanto parte de uma malha de relações, afetos e dinâmicas que cruzam fronteiras, culturas, espaços e burocracias.

Pensando a partir destas novas perspectivas, é possível notar que a dicotomia entre indivíduo e coletivo está sempre presente na investigação dos estudos migratórios. Para Pina-Cabral (2018), diferentes autores da Sociologia analisaram as categorias sociedade, unidade, sujeito e participação, nas últimas décadas. Pensar nesses conceitos pode ajudar na compreensão do que é a identidade e a autopercepção para os migrantes em mobilidade.

A definição de participação pode ser analisada em duas tradições de uso: a individual, a partir das ideias de Simmel e Goffman, e a dividida, a partir das ideias de Lévy-Bruhl e Durkheim.

Para Appuhamilage – citando os trabalhos de Dumont (1970) e Strathern (1988) –, a percepção de uma pessoa enquanto um indivíduo singular foi entendida na antropologia como fruto de concepções ocidentais, não contemplando as estruturas pensadas a partir de outras sociedades (APPUHAMILAGE, 2017, p. 4). No entanto, a autora entende que existem modalidades e aspectos individuais e individuais em diferentes sociedades, citando especificamente os trabalhos de Lipuma e McHugh¹ sobre modernidade e a pessoa melanésia e a pessoa gurung. Para tal, ela cita:

McHugh (1989) também argumenta contra uma demarcação clara de uma personalidade ocidental e não ocidental e individual e coletiva. Com base em seu trabalho entre os Gurungs do Nepal, a autora afirma como um “alto valor no inter-relacionamento não impede um conceito bem definido de indivíduo”. Em sua conclusão, McHugh convence o leitor de que os modelos sul-asiáticos e ocidentais de pessoa expressam uma tensão entre o desejo de autonomia e a necessidade de pertencer. Ambos os modelos se relacionam a questões de agência e imersão, embora cada um envolva um conjunto de ideias e imagens em que diferentes aspectos da experiência humana da personalidade são enfatizados² (APPUHAMILAGE, 2017, p. 5, em tradução livre).

Neste sentido, a dividualidade pode ser entendida como componentes “particionáveis” (APPUHAMILAGE, 2017, p. 4) onde um *self* está em transformação constante, absorvendo e modificando relações interpessoais e a sociedade em si. A importância de se pensar em termos de indivíduo e comunidade repousa no entendimento de que “as pessoas se tornam ‘nós’ ao mesmo tempo que se tornam ‘eu’, o que significa que as pessoas sempre serão ‘eu’ e ‘nós’ ambivalentemente” (PINA-CABRAL, 2018). Esse processo também pode ser percebido no contexto migratório: uma pessoa precisa se entender novamente enquanto parte da sociedade em que agora se insere, de forma que passa novamente pelo entendimento de quem é, a partir de novos estímulos, relações e simbolismos da sociedade que o recebe. Como pesquisadora, pude vivenciar algumas dessas novas percepções identitárias com migrantes e refugiados no Rio de Janeiro, às vezes materializadas em conversas corriqueiras comparando culturas.

Numa dessas conversas, em 2019, com um amigo senegalês que conheci através de uma das ONGs onde trabalhei, sentamos em um bar e começamos a falar sobre amenidades e sua ambientação no Brasil, especificamente no Rio, e de quais tinham sido suas surpresas quando começou a compreender o cotidiano do carioca³. Logo passamos a tratar de violência, um tema de extrema urgência e latência, e ele me contou como o comportamento dos senegaleses frente a armas, numa situação de violência, era diferenciado. Fiquei curiosa e ele me deu o seguinte exemplo: caso uma pessoa tentasse assaltar outra, todos os que presenciassem o assalto interpelariam o assaltante, protegendo a vítima, independentemente de saberem se aquele assaltante teria uma faca ou algo do gênero. Depois, conversando sobre comunidade LGBTQI+, ele me disse ter ficado surpreso com a quantidade de casais homoafetivos que encontrou no Brasil e que, no Senegal, é inconcebível que essas pessoas andem de mãos dadas nas ruas, dizendo, inclusive, que a violência contra casais do mesmo sexo é aceita com naturalidade. Por fim, conversamos sobre relações amorosas e ele me contou algumas situações que vivenciou com mulheres no Brasil. Eu lhe perguntei se ele estaria tendo esta conversa sobre relacionamento com uma mulher, no Senegal, tal qual a que estava tendo comigo, e ele me disse que “não, nunca”.

Essas comparações são frequentes nas conversas com migrantes e as diferenças culturais são nítidas quando uma pessoa sai de um país para o outro. Porém, até onde isso pode interferir em um novo entendimento enquanto indivíduo e na forma na qual um migrante pode vir a se enxergar depois da mudança de país? Estando no Rio de Janeiro, ele não mais interpelaria um assaltante ou um casal do mesmo sexo e agora estava conversando sobre relacionamentos amorosos com uma mulher, algo que talvez nunca faria no seu país natal. Todas essas diferenças passam a moldar um novo sujeito inserido em uma nova sociedade, onde o que antes era aceitável agora não é mais.

O entendimento de uma nova identidade passa não só pelas diferenças culturais, estruturais e simbólicas, mas também por como um determinado corpo é entendido nesses espaços. Talvez, no Senegal, um corpo masculino

seja entendido de uma determinada maneira na qual seja mais interessante se portar de um determinado jeito. A relação entre homem e mulher carrega simbolismos diferentes entre os países, o que faz com que, mesmo que os brasileiros reconheçam em um senegalês o mesmo corpo, os simbolismos que aquele *mesmo* corpo carrega são distintos. É interessante a abordagem de Leenhardt nesse sentido, em uma análise corporal da estrutura da pessoa na Melanésia, quando observa que seus corpos podem ser entendidos como um tipo de fantasia⁴, o qual é chamado de *kamo* (sua forma humana). O autor descreve a pessoa melanésia enquanto alguém que conhece a si mesma a partir da relação que trava com os outros (LEENHARDT, 1947, p. 153) e que a noção de personalidade só dura enquanto seu nome é proferido (Ibid:157). Essas observações podem revelar pistas sobre como o sentido de identidade pode ser pensado nos dias atuais, principalmente pensando a partir de práticas de mobilidade, onde a cada momento o corpo é exposto a diferentes julgamentos e as relações têm a capacidade de modificar não só como uma pessoa entende a si própria, mas também como entende seu corpo.

Para Christina Toren, é na intersubjetividade que são construídas noções de existência social e histórica, que se estrutura de forma contínua através da assimilação de símbolos, hábitos e experiências, e que se manifesta nas ideias, práticas e percepções dos indivíduos (TOREN, 2012, p. 64). Entretanto, Toren faz uma crítica a pressupostos ocidentais que são muito facilmente generalizados e utilizados amplamente nos estudos de outras sociedades. Pensar em uma história coletiva implica pensar em como estas podem ser analisadas, através de perspectivas nacionalistas, coloniais, originárias ou a partir de tantos outros recortes possíveis – algo que ela chama de autopoiese humana (autocriação, auto-organização e autorregulação) (Ibid:66).

Esse movimento dialético já era pensado por Simmel enquanto reflexividade, e capacidade de diálogo do indivíduo consigo mesmo, analisando partes “internas” e “externas”, como as influências de terceiros em suas decisões ou opiniões. Para Pina-Cabral, Erving Goffman é o autor que usufruiu, de forma mais prolongada, da contribuição de Simmel, a partir da analogia de que uma pessoa veste uma máscara (que talvez possamos entender como o *kamo*, na perspectiva melanésia) que esconde a verdadeira essência individual (PINA-CABRAL, 2018, p. 448). Na verdade, os indivíduos não seriam a pessoa em sua forma integral e, sim, apenas uma *fantasia* desta, uma fantasia do que se é esperado em determinada situação e/ou espaço.

E como é possível então fazer ciência a partir de conceitos tão complexos quanto “indivíduo” e “sociedade”, já que não há um parâmetro que possa ser aplicado a todas as circunstâncias? Toren entende que só é possível compreender uma formação constituída ao longo do tempo a partir das falas e compartilhamentos de pessoas diferentes. É preciso também estar atento à categoria analítica de *sociabilidade* enquanto inato à biologia humana e, por isso, a autora entende que, quando Bourdieu estabelece a ideia de *habitus*,

ele pretende abranger exatamente essa lacuna não instintiva e variável, que faz parte das vivências humanas. Entretanto, o conceito bourdiano ainda lhe parece limitado, uma vez que foi derivado de uma teoria behaviorista (TOREN, 2012, p. 71).

Toren entende que há um processo individual que ocorre a partir das experiências de trajetórias particulares, que se somam a toda uma gama de construções, aprendizados e simbolismos adquiridos em sociedade. Ela escreve:

Cheguei a pensar que se pode prescindir do habitus, tendo chegado a uma formulação mais simples: com o tempo, cada um de nós cria sentido para si mesmo (ou seja, autonomamente) a partir de significados que outros fizeram e estão criando; este processo inerentemente social se manifesta como um processo de transformação no qual reside a continuidade. Ou, dito de outra forma, fazer sentido é a forma fundamental da sociabilidade humana, porque não podemos fazer sentido independente das relações sociais cuja história transformamos em virtude de vivê-la. Por esses meios, chegamos ao ponto onde na própria base de nossa pesquisa é o entendimento de que, se todas as nossas ideias de mundo e de ser humano são historicamente constituídas, é o processo histórico que se manifesta em cada ser humano que clama por pesquisa e explicação⁵ (TOREN, 2012, p. 72, em tradução literal).

A importância das experiências de pessoas que migram está exatamente nessas particularidades adquiridas através de uma trajetória constituída na perspectiva individual, atravessando e cortando culturas, fronteiras e essa “história coletiva”, uma vez que as manifestações e simbolismos coletivos passam por entendimentos próprios da pessoa, que carrega com ela formas autônomas de compreender o(s) mundo(s). Toren entende que nós, humanos, fazemos usos de vários aspectos do mundo para compreendê-lo e que um aspecto crucial é a consciência humana baseada na história, que circuncisa nossas características inerentes (Ibid:74).

Pensar em parâmetros científicos não significa ter somente que enquadrar certos grupos em uma pré-delimitação, pautada em conhecimentos ocidentais ou generalistas. Para Toren, a grande importância do trabalho do antropólogo é a de perceber a essência das trajetórias dos indivíduos acopladas às suas percepções de mundo. Adquirir esse olhar, segundo a autora, pode ser mais benéfico do que tentar enquadrar vivências pessoais. A autora escreve, ainda:

A ideia da pessoa como um indivíduo clama por um estudo etnográfico de sua ontogenia que possa mostrar como as pessoas ficam tão encantadas por essa ideia que passam a considerá-la óbvia como evidente, dada na natureza das coisas. E já faz um bom tempo que os antropólogos se

conscientizam de que, onde tomamos como garantidos e projetamos nos outros nossas próprias ideias de personalidade e relacionalidade, temos poucas chances de compreender e explicar formas historicamente divergentes de sociabilidade⁶ (TOREN, 2012, p. 75, em tradução livre).

A partir das reflexões da autora, penso que a forma como os migrantes se percebem nas sociedades em que transitam diz muito não só sobre suas trajetórias individuais, mas também do acesso a uma história coletiva absorvida em seus percursos. Toren entende que as pessoas operam num “modo-eu” e “modo-nós” que é inevitavelmente transformado no próprio processo de sua constituição ao longo do tempo, de forma contínua (Ibid:76). Existe, portanto, um entrelaçamento destas esferas. E como analisar as infinitas esferas de uma pessoa que migra não só de um país A para um país B, mas que entre eles passa por uma quantidade significativa de localidades, onde apreende costumes, visões, ideias e linguagens?

Parte constitutiva da noção de “eu” dos migrantes com quem tive a oportunidade de conversar e entrevistar nos últimos quatro anos me fez perceber o quanto as experiências de trânsito não são só histórias a serem contadas, mas fazem parte dos saberes das pessoas que estão em mobilidade. Durante uma jornada migratória, onde geralmente há um objetivo, ou vários objetivos, o percurso também é valorizado nas experiências, nas frustrações, nos medos e no desbravamento. Como a maioria das pessoas com quem conversei eram homens jovens, muitas vezes filhos primogênitos ou até mesmo pais, tornou-se evidente que o enfrentamento das situações fazia parte dos seus valores e desejos.

Certa vez estive com Pedro, equato-guineense, que vivia no Brasil há menos de um ano. Conhecemo-nos numa confraternização da Caritas Arquidiocesana do Rio de Janeiro, no dia do Refugiado (20 de junho), e logo depois nos encontramos em uma contratação em massa de outra ONG em que eu trabalhava. Pedro passou pelo processo seletivo para trabalhar com máquinas de prensagem em um supermercado e eu fui sorteada para auxiliá-lo no seu primeiro dia de trabalho.

Cheguei às 7 horas da manhã e ele já estava lá. Enquanto recebíamos as instruções por um aplicativo de mensagens, ficávamos conversando sobre as diferenças culturais entre Brasil e Guiné Equatorial. Pedro tinha uma trajetória muito interessante e já havia passado por muitos países. Me disse como eram as relações dos países vizinhos com a Guiné-Equatorial, as histórias que conhecia sobre o Mali, Níger e Nigéria.

Em determinado momento, perguntei se ele já havia feito um trabalho como esse, de prensagem de materiais recicláveis com máquinas, e ele me disse:

“No meu país eu só trabalhei na frente de um computador. Nunca trabalharia em um lugar como esse lá. As pessoas no meu país nunca imaginariam que eu estaria fazendo algo

dessa natureza, mas quando migramos temos que agarrar as oportunidades, faz parte da vida. Às vezes precisamos fazer o que é preciso para alcançarmos nossos sonhos”.

No caso de Pedro, seu sonho era ir para os Estados Unidos e, depois de minimamente estruturado, levar seus irmãos para morarem com ele. Completou dizendo que sua responsabilidade como primogênito e que não descansaria enquanto não ajudasse sua família. De alguma forma, por mais que ele falasse com um certo desprezo do trabalho que estava desempenhando, ele dizia se sentir muito orgulhoso de sua trajetória. Migrar é, então, não só uma aventura, mas também parte constituinte do que ele estaria se tornando. Na verdade, era não só seu desejo, mas também sua *missão* a de promover uma “vida melhor”⁷ para sua família.

Ao chegar ao Brasil, diversos migrantes relatavam embates entre os valores que traziam de seus países e as diferenças culturais que vivenciavam. O termo que usávamos nas ONGs para esse movimento era “adaptação” ou até “inserção” – quando falávamos do Brasil, o termo era muitas vezes “país de acolhimento”. Ora, pensando através da análise de Toren, há de se levar em consideração, conforme análise etnográfica, que essas pessoas estão, na verdade, num processo contínuo de formação e estruturação do seu “eu” a partir de modos coletivos e individuais, históricos e dialéticos, memorizados e apreendidos. O decurso dessa vivência talvez não possa ser identificado tão somente nas palavras “adaptação”, “inserção” ou “acolhimento”, porque transcendem essas categorias.

Pina-Cabral entende que é possível tanto ser “um entre muitos” e “fundir-se com outros” quando analisa as participações individuais e individuais, uma vez que estes movimentos se sobrepõem continuamente. O autor diz que:

Como pessoas, somos sempre quase-um (divisíveis) e um pouco mais de um (dividual). A evidência antropológica, psicológica (ver Trevarthen, 1980, 1998) e filosófica (ver Hutto e Myin, 2013, ou Chemero, 2009) de que as pessoas são divisíveis e dividuals e que a personalidade não é um resultado automático (natural) da humanidade biológica. Ela é opressora desde antes dos dias de Lévy-Bruhl⁸ (PINA-CABRAL, 2018, p. 451, em tradução livre).

E completa:

Seres vivos são propriedades emergentes no processo de vida; eles são constituídos processualmente e nunca podem ser dissociados do dinamismo da vida; suas mentes são uma função de sua corporificação (ver Thompson, 1997). A socialidade, portanto, não é uma força que se sobrepõe à vida, como Durkheim a descreveu. Em vez disso, a sociabilidade – a capacidade de abordar o mundo com um propósito a fim de sobreviver como espécie – é a condição

básica da vida (como Bateson defendeu há muito tempo (1972)). A complexa sociabilidade de golfinhos e primatas é uma propriedade emergente dentro da sociabilidade de forma mais geral (ver Hattiangadi, 2005), assim como a pessoalidade, uma condição que apenas humanos encarnados que participam ativamente do mundo com outros humanos podem cumprir⁹ (PINA-CABRAL, 2018, p.451, em tradução livre).

2 CORPO, HISTÓRIA E ESPAÇO

Uma pauta perceptível presente entre os migrantes africanos com quem convivi é a do racismo brasileiro. Alguns deles me relataram só terem se entendidos negros quando mudaram de país e constantemente me perguntavam sobre como lidar com situações racistas. Talvez esses corpos negros, na perspectiva melanésia retratada por Leenhardt, fossem uma fantasia não muito agradável aos olhos da sociedade brasileira, fazendo com que as relações interpessoais precisassem passar por tais corpos e desenvolver uma nova percepção do 'eu'.

Para os melanésios, corpo e espírito não estão fundados em uma unicidade indivisível. Leenhardt descreve uma conversa na qual pergunta se os melanésios agora conhecem o espírito e tem como resposta que, sim, eles sempre tiveram o espírito, a novidade agora era *o corpo*¹⁰. Antes o corpo era visto apenas como um suporte, um canal de passagem para que as coisas acontecessem, e nem mesmo tinha um nome para designá-lo. Para o autor, essa divisão entre corpo e espírito resultaria em discriminação e uma nova visão do mundo, extinguindo a noção de "duas pessoas em uma", que então se tornariam apenas duas pessoas (LEENHARDT, 1947, p.164).

Incontáveis vezes discuti racismo nas aulas de português que ministrava na Caritas Arquidiocesana do Rio de Janeiro. Não porque eu escolhia conversar sobre esse tema, mas porque os alunos traziam suas experiências com muita naturalidade. Conversar sobre temas raciais passou a me parecer urgente na pesquisa com migrantes africanos e, quanto mais conversava sobre isso com eles e com minhas colegas docentes, mais entendia que eu precisava de outras fontes para acurar a percepção do corpo preto, tanto no Brasil quanto em outros países.

A começar pelo fato de que a constituição de uma pessoa negra africana, principalmente oriunda dos países dos meus alunos e interlocutores (Serra Leoa, Uganda, República Democrática do Congo e Nigéria), nada tinha a ver com a constituição da pessoa negra no Brasil. Certa vez, conversando sobre desigualdades sociais com um aluno nigeriano, ele me disse que em seu país havia muita discriminação com pessoas mais pobres, mas não com a cor da pele das pessoas – na verdade ele só havia identificado algum tipo de diferença no trato entre pretos e brancos quando chegou ao Brasil. Genuinamente ele me perguntava como se portar em situações de racismo e eu, evidentemente (por ser branca), não dispunha das respostas, nem das explicações sobre esse fenômeno.

Em 2017, quando ainda não era docente do curso de português, frequentei as aulas de diferentes professoras e percebi que algumas delas falavam da história dos africanos e seus descendentes no Brasil se referindo sempre a palavras como “escravo” e “escravidão”. De alguma forma (e na época não investiguei o porquê disto), não me sentia bem com aqueles termos sendo repetidos exaustivamente para se referir a pessoas negras. No ano seguinte, tornei-me professora para os migrantes falantes de inglês e, com a evolução das nossas discussões, compreendi o mal-estar que sentia naqueles momentos.

As aulas de português eram ministradas na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), pioneira na política de inclusão de cotas raciais no país. Até hoje a UERJ é uma universidade muito plural, com alunos de todas as cores e camadas sociais, além de ser um polo efervescente de movimentos sociais, contando com coletivos do movimento negro. Nas reuniões com os docentes do curso, falávamos muito sobre convidar pessoas do movimento negro para discorrer sobre o racismo no Brasil, assunto sempre tão recorrente nas salas com migrantes de diferentes países.

Lembro-me de uma reunião de professores em que a docente contou como foi um desses encontros do movimento negro na universidade e um aluno cabo-verdiano levantou-se para protestar sobre como a África era retratada nas falas das pessoas que estavam presentes. No relato da docente, o aluno teria achado um “absurdo”¹¹ que as pessoas que estavam estudando história e cultura africana falassem de África como se fosse um país, sem levar em consideração a pluralidade de manifestações culturais dos países que formavam o continente. Uma pauta comum entre migrantes da África Subsaariana era sobre a falta de informação de brasileiros relacionada aos países que compõem o continente, desconhecendo que o termo “africano” engloba uma infinidade de culturas, línguas e tradições ali existentes. Diversas vezes pude ouvir de meus interlocutores reclamações a partir do fato de brasileiros acharem que a África era um país, o que fazia ser necessária sempre uma grande explicação de que existem mais de 50 países africanos, que cada um tem suas particularidades, centenas de línguas tradicionais e muita história. O incansável movimento de ter que sempre explicar para os brasileiros de onde vêm faz com que a indignação acerca de um resgate tradicional “unificado” (ou, pelo menos, mais generalista) não faça sentido. Esse desconforto se “choca” com as demandas do movimento negro protagonizado por brasileiros porque se desconhece a proveniência dos africanos que foram sequestrados e levados para o Brasil. A intenção de retorno às raízes africanas se mescla com a pluralidade de culturas e tradições que existem e existiram nesse continente, fazendo com que algumas demandas de identidade sejam diferentes das reivindicadas por serra-leonenses, ugandenses, nigerianos, congolese e senegaleses que estão migrando em pleno século XXI.

Entretanto, por mais que a consciência histórica de negros africanos e negros brasileiros encontre divergências neste ponto, há diversas outras semelhanças que convergem: o racismo estrutural brasileiro (ALMEIDA, 2018). O

corpo negro brasileiro e o corpo negro nigeriano, por exemplo, são reconhecidos pela sociedade brasileira da mesma forma, porque há padrões de discriminação racial que vão além de uma situação interpessoal e passam por impressões governamentais, institucionais e até burocráticas. Um reflexo nítido disso é a quantidade de pessoas negras em presídios comparada à quantidade de pessoas brancas em cursos de graduação ou de pós-graduação¹².

Dada esta problemática, como entender o processo de compreensão corporal que os migrantes africanos vivenciam no Brasil? Conversando com uma interlocutora gambiana, ela me disse: “eu respeito o movimento negro no Brasil, compartilho com muitas coisas dos meus irmãos negros que nasceram aqui, mas eu sou africana, eu sou uma mulher negra africana e tenho ideias diferentes das ideias deles. Eu me orgulho do meu país, da minha cultura, da minha língua”. Essas diferenças, mais uma vez, refletem o processo reflexivo de pensar o “eu” e o “nós” de forma contínua, que configura a potencialidade de constituição da pessoa a partir de história(s) coletiva(s) (principalmente no meio dos estudos migratórios) e também de como esses processos se dão de forma consciente. Aqui está a agência atrelada aos impactos coletivos e sociais de estruturas constituídas histórica e temporalmente, sintetizadas em uma *ambiguidade* ao mesmo tempo *individual e dividida*, como destacou Appuhamilage (2017, p.13).

O processo de reflexão acerca da constituição da identidade migrante permeia tanto o aprendizado de novos costumes e hábitos do local de residência e/ou passagem, quanto a revisão dos aprendizados da terra natal. Mesmo fora do contexto migratório, esse processo é constantemente mutável, dialogando não só com a intersubjetividade, como destacou Toren (2012)), como também com as vivências experienciadas e conscientes de cada pessoa em seu amadurecimento na vida.

Para Francis L. K. Hsu (1999)¹³, viver o limiar psicológico entre duas culturas é o que faz um *homem marginal*. Ele utiliza este termo porque entende que, quando uma pessoa tem a formação em mais de uma cultura, pode ficar ao longo de suas margens, ora pertencendo a uma, ora pertencendo a outra – ou talvez mesmo não pertencendo a nenhuma simultaneamente. Abdelmalek Sayad (1994) vê os imigrantes em um estado nem provisório nem permanente, ou ora provisório, ora permanente, e reitera que sua presença é apenas tolerada. A condição de imigrante, portanto, assume um caráter passageiro por definição, uma provação que comporta em si mesma sua própria resolução (MACIEL, 2020).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A busca por significado da constituição do indivíduo na(s) sociedade(s) vem, através das décadas, demonstrando a importância do trabalho antropológico nas múltiplas formas de entender as trajetórias pessoais enquanto reflexos de certos cenários materiais e subjetivos, constituídas a partir de aspectos históricos, sociais, temporais e circunstanciais. De certa forma, poder-se-ia dizer que os

indivíduos estão englobados em uma seleção finita de simbolismos carregados através da cultura, onde escolhem algumas das múltiplas opções possíveis de ideias e formas de pensar para formular este “eu” único – mas também coletivo.

Analisar as mudanças nas percepções das pessoas em mobilidade é ter a possibilidade de notar claramente o processo de elaboração de identificação (às vezes uma identificação marginal, como formulada por Francis L. K. Hsu (1999)) a partir não só da esfera privada e individual, como também de identificação em sociedade. O fato de meus interlocutores mudarem seu pensamento e seu comportamento em situações de violência, por exemplo, significa que estão se adaptando a novas impressões e necessidades que lhes são exigidas na sociedade brasileira. Isso se aplica a toda questão da cor, do gênero, da sexualidade e de tantas outras formas de se relacionarem, mas também de se perceberem enquanto pessoas integradas neste contexto.

Mostrei, neste ensaio, que a valorização de certos costumes e práticas pode ser relativizada a partir das necessidades de cada pessoa. Meus interlocutores, quando chegaram ao Brasil, tomaram muito mais cuidado em observar primeiro para depois agirem e, nesse sentido, as aulas de português que ministrava e meu papel como organizadora em uma ONG me tornavam, muitas vezes, um ponto de confiança para o entendimento dos hábitos brasileiros. Muitos interlocutores me perguntavam sobre os rituais de namoro, os processos de entrevista de emprego, o significado das palavras de forma subjetiva ou as formas de agir em determinadas situações extraordinárias – ou, pelo menos, extraordinárias para os padrões de seu país de origem. A partir da observação e, posteriormente, do questionamento a uma pessoa de confiança (uma vez que estabelecemos relações fortes durante todo o período de pesquisa e trabalho voluntário) é que analisavam seus comportamentos, agiam e, muitas vezes, me contavam como havia sido o desfecho das situações.

Isto nada mais é do que o processo de elaboração que uma criança também faz quando está aprendendo a se socializar no mundo: às vezes, a partir de tentativa e erro; às vezes, com uma represália adulta, ou uma comemoração coletiva. Formula-se assim uma hipótese de como pode ser entendida certa situação e, a partir daí, tenta-se decifrar o enigma da esfinge – ou o enigma da nova cultura. Este é o processo que todos nós sabemos que se vivencia ao mudar de um país para o outro, mas o quanto isto não impacta na formulação do “eu” a partir de um “nós” diferenciado?

A intersubjetividade tem um papel significativo nesse processo, porque não é uma escolha – ela simplesmente acontece atrelada à subjetividade formadora do ser, indivisível do “ser” humano. A partir dela se constrói a percepção do “eu” e do “nós”, principalmente através da linguagem, seja ela verbal ou não verbal. Aqui, podemos retomar ao susto que os melanésios tiveram ao se depararem com o corpo: o *corpo*, enquanto noção de “casa” da alma, nada mais é que a materialização do objeto de nós mesmos, a partir da constituição subjetiva que fazemos sob o corpo através de histórias, hábitos, nomes, espaços e afetos.

O processo de percepção da individualidade é, portanto, a cristalização da vida social atrelada às vivências pessoais. Esta cristalização pode ser entendida como uma máscara (ou uma fantasia, como para os melanésios) que “esconde” marcas profundas e subjetivas das culturas pelas quais um migrante passou. O movimento de migrar de país e perceber novas formas de enxergar a própria experiência no mundo pode retirar o véu que cobre essas percepções subjetivas e dar margem para a consciência de marcas identitárias, fruto da fusão de todas as histórias, experiências, encontros, culturas, línguas e trocas que podem estar contidas na trajetória de um migrante.

NOTAS

¹ LIPUMA, E. 1998. “Modernity and Forms of Personhood in Melanesia.” In *Bodies and Persons: Comparative Perspectives From Africa and Melanesia*, edited by M. Lambek, and A. Strathern, 53–79. New York: Cambridge University Press; MCHUGH, E. L. 1989. “Concepts of the Person among the Gurungs of Nepal.” *American Ethnologist* 16 (1): 75–86.

² “McHugh (1989) also argues against a clear demarcation of a Western and non-Western and individual and collective personhood. Based on her work among the Gurungs of Nepal, she asserts how a ‘high value on interrelationship does not preclude a well-defined concept of the individual’. In her conclusion, McHugh convinces the reader how both South Asian and Western models of the person express a tension between the desire for autonomy and the need for belonging. *Both models relate to issues of agency and embeddedness, though each involves a set of ideas and images in which different aspects of the human experience of personhood are stressed*” (APPUHAMILAGE, 2017, p. 5).

³ Carioca é a pessoa nascida na cidade do Rio de Janeiro.

⁴ “The kamo’s body appears as the *costume* of a personage” (LEENHARDT, 1947, p. 153).

⁵ “I came to think that one can do without the *habitus*, having arrived at a simpler formulation: over time every one of us makes meaning for ourselves (i.e., autonomously) out of meanings that others have made and are making; this inherently social process manifests itself as a transformational process in which continuity resides. Or to put it another way, making meaning is the fundamental form of human sociality because we cannot make meaning independent of social relations whose history we transform by virtue of living it. By these means we arrive at the point where at the very base of our research is the understanding that, if all our ideas of the world and human being are historically constituted, it is the historical process that is manifest in each and every human being that cries out for research and explanation” (TOREN, 2012, p. 72).

⁶ “The idea of the person as an individual cries out for an ethnographic study of its ontogeny that can show how people come to be so enchanted by this idea that they come to take it for granted as self-evident, given in the nature of things. And it has been a good while now that anthropologists have been made aware that where we take for granted and project onto others our own ideas of personhood and relationality we have little chance of understanding and explaining historically divergent forms of sociality” (TOREN, 2012, p. 75).

⁷ Nos termos de Pedro, um dos interlocutores da pesquisa.

⁸ “As persons, we are always almost-one (partible) and slightly more than one (dividual). The anthropological, psychological (see Trevarthen, 1980, 1998) and philosophical evidence (see

Hutto and Myin, 2013, or Chemero, 2009) that persons are both partible and dividual and that personhood is not an automatic (natural) result of biological humanity is overwhelming since before the days of Lévy-Bruhl” (PINA-CABRAL, 2018, p. 451).

⁹ “Live beings are emergent properties in the process of life; they are processually constituted and cannot ever be dissociated from life’s dynamism; their minds are a function of their embodiment (see Thompson, 1997). Sociality, therefore, is not a force that is super- imposed on life, as Durkheim depicted it. Rather, sociality – the capacity to address the world with a purpose in order to survive as a species – is the basic condition of life (as Bateson defended a long time ago (1972)). The complex sociality of dolphins and primates is an emergent property within sociality more generally (see Hattiangadi, 2005), and so is personhood, a condition that only embodied humans who actively participate in the world with other humans can fulfil” (PINA-CABRAL, 2018, p. 451).

¹⁰ “Spirit? Bah! You didn’t bring us the spirit. We already knew the spirit existed. We have Always acted in accord with the spirit. What you’re brought us is the body” ((LEENHARDT, 1947, p. 164).

¹¹ Termo utilizado pela interlocutora.

¹² Dados do Departamento Penitenciário Nacional (Depen) afirmam que 63,7% da população carcerária era formada por negros, em 2017, enquanto dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad) afirmam que negros correspondiam a 28,9% dos alunos de mestrado e doutorado no Brasil, em 2015. Fontes: <<https://www.cnj.jus.br/o-encarceramento-tem-cordiz-especialista/>> e <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2015-05/negros-representam-289-dos-alunos-da-pos-graduacao>>, respectivamente. Acesso em 6 de setembro de 2021.

¹³ “I am a marginal man. I was born and raised in a culture - once wholly steadfast and where life for majority was almost fully predictable - from which I have been uprooted. I live and work in a culture where change is desired because it is equated with progress, and where neither the physical nor the human scene is constant. That human being in whom two such contrasting cultures meet, moves, as it were, along the margin of each. He paces the border where they confront each other within himself, and he can reach out to touch them both. In that sense, this book is the report of a marginal man’s life experience and his reflections upon it.”. Retirado das aulas de Pessoa e Socialidade do professor João de Pina-Cabral.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S.L. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

APPUHAMILAGE, U. M. H. A Fluid Ambiguity: Individual, Dividual and Personhood. **Asia Pacific Journal of Anthropology** - 18 (1): 1–17, 2017.

HSU, F. L. K. **My life as a marginal man:** autobiographical discussions with Francis Lk Hsu. Interviewed and Recorded by Glt Hsu and Flk Hsu’s Family. Taipei, Taiwan: National Institute for Compilation and Translation/SMC, 1999.

JARDIM, D.F. **Imigrantes ou refugiados?** Tecnologias de controle e as fronteiras. Jundiaí, Paco Editorial, 2017.

LEENHARDT, M. The structure of the person in the Melanesian World. In: _____. **Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World.** Chicago: University of Chicago Press, 1979. cap. 11, p. 153-169.

- MACIEL, B. C. B. **Redes de refúgio**: a organização Mawon e os mecanismos de integração de imigrantes no Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, 2020. Disponível em: <<https://app.uff.br/riuff/handle/1/13296>>. Acesso em: 23 de ago. 2021.
- PINA-CABRAL, J. Modes of participation. **Anthropological Theory**, vol.18, no.4, p.435-455, dez. 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/1463499617751315>>. Acesso em: 23 de ago. 2021.
- SASAKI, E.; ASSIS, G. Teorias das migrações internacionais. In: Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 12, 2020. **Proceedings...** Caxambu, Minas Gerais.
- SAYAD, A. **A imigração**: ou os paradoxos da alteridade. São Paulo, EDUSP, 1998.
- STARK, O.; BLOOM, D. The new economics of labour migration. In: **American Economic Review**, vol. 75, 1985.
- THOMAS, W. I.; ZNANIECKI, F. **The polish peasant in Europe and America**. Volume I. Primary group organization. Boston: Richard G. Badger. The Gorham Press, 1918.
- TOREN, C. Imagining the world that warrants our imagination— the revelation of ontogeny. In: **Cambridge Anthropology**, vol.30 (1), p.64– 79, 2012.

RESUMO

Este trabalho pretende analisar a dicotomia entre indivíduo e sociedade através do trabalho de Christina Toren, João de Pina-Cabral, Udeni Appuhamilage e Maurice Leenhardt a partir da perspectiva de migrantes de países da África Subsaariana que moram no Brasil. Procuo enfatizar aspectos concretos das experiências dos migrantes, relacionando com o papel da construção de uma consciência individual, utilizando os estudos atrelados à intersubjetividade e à sociabilidade.

Palavras-chaves: intersubjetividade, identidade, sociedade, migração, África.

ABSTRACT

This work intends to analyze the dichotomy between individual and society through the work of Christina Toren, João de Pina-Cabral, Udeni Appuhamilage and Maurice Leenhardt from the perspective of migrants from sub-Saharan African countries who live in Brazil. I try to emphasize concrete aspects of the experiences of migrants, relating them to the role of building an individual conscience using studies linked to intersubjectivity and sociability.

Keywords: intersubjectivity, identity, society, migration, Africa.