

ÉTICA

Mareike Winchell^{1, 2}

Seja enquanto caminhávamos pelos bosques perfumados de eucalipto de Wildcat Canyon ou navegávamos a multidão de estudantes que cruzavam a avenida Shattuck em Berkeley, minha amiga e mentora Saba Mahmood sempre demandou o máximo de mim. Ela demandava clareza de argumento e uma habilidade resoluto de encarar incertezas e expor minha ideias e intenções. Em retorno, ela me ensinou como sentar diante de um problema etnográfico, habitá-lo, dar-lhe seu devido respeito enquanto uma formação histórica e cultural distinta. Nesse curto ensaio, reflito sobre um problema empírico e um conceito normativo central para o trabalho de Saba, assim como para o meu: a desigualdade. Ecoando as intensidades corporais através das quais nossas conversas frequentemente se desenrolavam, Saba me ensinou a abordar esse problema não apenas através de ideais jurídicos e passados legislativos, mas também de texturas, afetos e práticas cotidianas. Afinal de contas, Saba nunca permitiu aos conceitos o privilégio de existir em um mundo sem limites, desprovido das vulnerabilidades que caracterizam a vida próxima às superfícies da terra. Tratar conceitos como materializações instáveis é particularmente importante para os antropólogos preocupados com as questões éticas e políticas da desigualdade — seja nas tradições religiosas, nas relações de gênero, ou nas estruturas racializadas de marginalidade e risco.

Em seu primeiro livro, *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject* (2005), Mahmood nos apresenta os casos de Sana e Nadia. Cada uma delas, Mahmood nos mostra, está lutando com questões sobre a desigualdade de gênero com relação a seus maridos e a categorias patriarcais mais amplas relativas à autoridade religiosa. Enquanto Sana abraça uma

¹ É professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago, EUA.
E-mail: mareike@uchicago.edu.

² Tradução por Bruno Reinhardt.

nova linguagem, a da autoestima, de modo a dar sentido à sua condição de marginalidade, Nadia se apega à prática de *sabr*, a virtude islâmica da persistência, enquanto um modelo para se viver e habitar a sua marginalidade. No entanto, Mahmood argumenta que

[...] o exercício de *sabr* não impediu Nadia de embarcar em projetos de reforma social, não menos que as práticas de autoestima mobilizadas por Sana. Não se deve, portanto, extrair correlações pouco fundamentadas entre uma orientação secular e a habilidade de transformar condições de injustiça social. (Mahmood, 2005, p. 174).

Enquanto nenhuma das mulheres foi completamente capaz de “levar a cabo o projeto de reformar a situação opressiva em que elas foram forçadas a participar” (Mahmood, 2005, p. 174), cada uma delas trouxe recursos éticos distintos para habitar aquela situação. Apesar de não necessariamente transformativos, Mahmood mesmo assim insiste que Nadia e Sana revelam “dois modos distintos de se engajar com a questão da injustiça social, um assentado em uma tradição que viemos a valorizar, a outra em uma tradição não-liberal, que está sendo ressuscitada pelo movimento religioso com o qual trabalhei” (Mahmood, 2005, p. 174).

O argumento é de uma simplicidade quase enganosa. Ao insistir que os engajamentos com a injustiça sejam desagregados do domínio mais legível e familiar da mudança através das reformas do Estado, Mahmood expande dramaticamente os contornos do que os acadêmicos normalmente entendem como ética, por um lado, e engajamento político com a justiça, por outro. Nenhuma dos dois, ela demonstra, deveriam ser predicados na transformação social enquanto capacidade ou fim.

Mahmood retorna à questão da igualdade no prefácio de seu segundo livro: *Religious Difference in a Secular Age: a Minority Report* (2016). Nessa ocasião, ela se pergunta sobre “o ideal da igualdade religiosa” e “sua significância enquanto um mandato jurídico, mais do que uma aspiração humana, que caracteriza nosso imaginário secular moderno” (Mahmood, 2016, p. 28).

Insistindo, mais uma vez, que a igualdade mediada pelo Estado e pelo direito deveria ser distinguida da igualdade enquanto “aspiração”, ela argumenta que cada uma delas requer “diferentes tipos de ação social” (Mahmood, 2016, p. 28). Porque o secularismo “reduz o ideal da igualdade religiosa a uma política dos direitos e do reconhecimento, ele privilegia a agência do Estado” (Mahmood, 2016, p. 28). Por outro lado, no epílogo, ela conclui o livro desafiando nossa “incapacidade coletiva de imaginar uma política que não trate o Estado como o árbitro das relações maioria-minoria” (Mahmood, 2016, p. 213). Dada essa condição, “o ideal da igualdade inter-religiosa” requer que nós não nos intimidemos com as diferenças (e desigualdades) religiosa, mas que nós as tematizemos *eticamente*, em particular porque os recursos do Estado têm se provado inadequados para se resolver as disparidades existentes. Pelo contrário, o livro mostra como abordagens institucionais para a igualdade religiosa no Oriente Médio, assim como em outros lugares, tem servido para “hierarquizar as diferenças religiosas, consagrar normas religiosas e culturais majoritárias enquanto lei e identidade nacional, e permitir que as desigualdades religiosas floresçam na sociedade enquanto as proclama apolíticas” (Mahmood, 2016, p. 212). Ao assegurar a igualdade formal, abordagens jurídicas não apenas não resolvem, mas podem até asseverar e criar novas divisões e desigualdades entre sujeitos e grupos religiosos.

Uma das contribuições-chave de Mahmood, que atravessa esses textos, refere-se à sua problematização de nossas convenções sobre a desigualdade. A desigualdade tende a ser enquadrada como perversão ou variância de uma igualdade apriorística de outro modo natural — uma premissa devedora das filosofias dos direitos naturais do século XVII. Em contraposição, Mahmood pergunta-se sobre as possibilidades que emergem da tematização da desigualdade enquanto um traço constitutivo dos mundos sociais, algo que não pode ser simplesmente obliterado pelas promessa de igualdade jurídica ou pelo horizonte de premissas do humanismo universalista.

Muitos trabalhos recentes em antropologia se alinham com o chamado de Mahmood para uma atenção renovada para a desigualdade. Ao invés de ver a desigualdade como uma aberração, esses trabalhos a abordam com

uma característica constitutiva da vida cotidiana, endereçada por diferentes tradições jurídicas, culturais e religiosas de modos divergentes³. Empregando os termos de Mahmood, esses trabalhos *tematizam a diferença* enquanto algo constitutivo às práticas éticas através das quais as pessoas habitam a injustiça, seja em termos de desigualdades constitutivas entre sujeitos, seja em termos de desigualdades institucionais atreladas a modos liberais-jurídicos ou não-liberais de se engajar e dar sentido ao risco.

Meu trabalho coloca esse corpus antropológico recente sobre a desigualdade em diálogo com pesquisas sobre os múltiplos sentidos do dinheiro e da riqueza na América do Sul e explora os modos com que falantes de Quéchuá e Espanhol da região boliviana de Ayopaya imaginam, habitam e endereçam a desigualdade (Winchell, 2017). Enquanto a história de servidão agrária em Ayopaya perdura em estruturas racializadas contemporâneas de disparidade, argumento que ela também fornece idiomas particulares de obrigação que os falantes de Quéchuá dessas aldeias mobilizam de modo a desafiar o comportamento das novas elites, ligadas à extração do ouro. Contrária a narrativas mais pessimistas sobre o capitalismo tardio como um movimento de inexorável abandono, particularmente para as populações indígenas, eu me pergunto sobre a longevidade da obrigação e exploro as suas possibilidades como prática de reivindicação (e como uma heurística acadêmica), que trabalha para expor — e contestar — a recusa ética em que a troca “livre” se fundamenta. Desse modo, as práticas de reivindicação dos habitantes de Ayopayan emergem como fontes de *insight* para possibilidades mais amplas de se pensar a obrigação como uma orientação ética para a desigualdade, ou seja, enquanto uma analítica que insiste na riqueza como relação.

³ A literatura sobre desigualdade é robusta. Por abordagens etnográficas do engajamento ético com esses problemas, veja-se em particular Bornstein (2012); Duggan (2004); Englund (2011); Ferguson (2013); Green (2005); Guyer (2012); Leinaweaver (2008); Muehlebach (2012); Piliavsky (2014); Ramberg (2014). Por tratamentos clássicos sobre a desigualdade e a hierarquia, veja-se Dumont (1966); Mauss (2016); e Marx (1972).

Essa abordagem avança a preocupação duradoura de Mahmood com os recursos éticos divergentes com que as pessoas vivem a desigualdade. Assim como ela, eu insisto que nossos recursos para se pensar a desigualdade são empobrecidos quando presumimos uma igualdade “natural” e então, quando não a encontramos, recorremos ao Estado para restaurar ou retornar aquilo que nunca deveria ter sido violado. Ao invés disso, eu foco em como as pessoas habitam a injustiça social quando não são capazes de realizar projetos reformistas de transformação de suas circunstâncias e condições de vida. Eu entendo que Mahmood insiste que levemos a sério as práticas éticas de habitação, mesmo quando elas divergem de nossa preocupação valorosa com a reforma social via projetos seculares liberais orientados para a justiça enquanto ente jurídico.

Na minha pesquisa, tenho destacado os modos complexos com que práticas de patronagem e reciprocidade conectadas ao modelo da *hacienda* moldam relações contemporâneas entre as elites espanholas falantes e aldeões falantes de Quéchua na região mineradora de Ayopaya, Bolívia. Durante meu trabalho de campo entre 2010 e 2012, e em novas viagens de pesquisa em 2015 e 2017, aprendi sobre a importância do sistema de *haciendas* da região não apenas como um referente histórico, mas também como uma dobradiça relacional que ocupa o centro de uma complexa rede de reciprocidade e ajuda. Redes de ajuda eram comuns durante a era das *haciendas* e elementos delas se mantiveram primordiais no tempo em que conduzi minha pesquisa de campo. Por exemplo, os parentes de certos proprietários de terras proviam aldeões falantes de Quéchua com ajuda em transporte, roupa e comida, remédios, assim como dinheiro para se pagar educação, batismos, casamentos, ou funerais. Ao mesmo tempo, aldeões também retrabalhavam criticamente e estendiam idiomas de patronagem para contestar os novos arranjos sociais relativos à economia do ouro na região. Apesar da abolição legal da instituição da *hacienda* em 1953 e a mudança subsequente para o trabalho assalariado, na Bolívia, a abolição da *hacienda* não resultou na dissolução absoluta de relações “verticais” em um individualismo suposta-

mente atomizado e livre. No entanto, ao invés de execrar a existência desses vínculos patrimoniais, minha abordagem explora os modos criativos com que os aldeões articulam estes idiomas existentes para desafiar tendências individualistas de uma nova e mais ostensivamente “livre” economia de extração aurífera. Respondendo a essas demandas, eu procuro reestabelecer a obrigação não apenas como uma base para reivindicações populares na Bolívia mas também como uma heurística acadêmica para escavar as bases relacionais que a troca “livre” pretende negar.

Essa mobilização popular ativa de redes patrimoniais históricas problematiza narrativas sobre o patrimonialismo latino-americano como um resquício colonial que constrange a agência nativa. Acadêmicos tendem a ver a patronagem como uma subsistente “força de hábito” (Pilavsky, 2014). Na América Latina, acadêmicos têm tendido a localizar a agência social não na patronagem, mas na habilidade de abandonar laços patrimoniais, associada a uma “consciência desenvolvida”, capaz de refletir sobre sua própria condição na estrutura de classes. Essa posição nega a possibilidade de que os vínculos entre elites e trabalhadores possam ser mais do que acidentes históricos ou sintomas de manipulação. De forma contrária, minha pesquisa mostra como meus interlocutores de fato retrabalham tradições herdadas de trocas assimétricas de modo a produzir uma crítica política e econômica do presente, incluindo o uso de ideais baseados nas *hacienda* relativos à obrigação das elites, tendo em vista desestabilizar as economias regionais do ouro (Winchell, 2017). A extensão criativa dos idiomas morais da *hacienda* para os novos proprietários de minas destaca como as instituições “paternalistas” herdadas operam não apenas como um limite para a agência camponesa, mas também como um mediador para reivindicações e críticas. Enquanto as demandas patrimoniais são geralmente posicionadas à contrapelo dos ideais liberais de igualdade e autonomia, elas no entanto reclamam atenção neste caso não como bloqueios a uma história política progressiva, mas também como *atos desde sempre políticos*. Ao insistir que o status deve ser ligado a formas de responsabilização, esses aldeões bolivianos (assim como em outros lugares) rejeitam a valorização da acumulação

abstrata da qual depende o trabalho “livre”. Tais práticas demonstram que as relações de abandono que podem parecer evidentes para os acadêmicos não são vividas enquanto tal em qualquer parte.

Atenção para a força contínua de demandas baseadas na patronagem problematiza visões teleológicas sobre o capitalismo enquanto deslocamento cronológico de relações realmente existentes de obrigação e seu acoplamento em relações atomizadas de alienação. Da mesma forma, ela interrompe narrativas seculares sobre a necessidade da governança liberal como um meio de se adjudicar a diferença religiosa e cultural. Seguindo Mahmood, podemos nos perguntar sobre quais tipos de ação política essas tendências descritivas permitem e ocluem. Levar a sério as práticas de troca assimétrica e suas reivindicações em funcionamento em Ayopaya requer que os acadêmicos abordem a justiça não apenas como igualdade formal a ser realizada por reformas jurídicas, mas também como uma aspiração que guia práticas existentes e modos de habitar a marginalidade. Recompôr a justiça dessa forma revela um modo de se entender a desigualdade menos como uma aberração legal e mais como uma propriedade relacional constitutiva dos mundos contemporâneos. Aqui, assim como em outros lugares, sou devedora da insistência de Saba em aprender com a materialização incerta dos conceitos: as hierarquias existentes que interrompem as fantasias da “igualdade” enquanto um conceito universal e transhistórico. Em um nível mais pessoal, essa materialização desestabiliza a ilusão confortável de nossa inocência com relação à desigualdade e as demandas éticas que ela nos coloca no presente, demandas das quais ninguém está inteiramente isento.

REFERÊNCIAS

BORNSTEIN, Erica. *Disquieting Gifts: Humanitarianism in New Delhi*. Stanford: Stanford University Press, 2012.

DUGGAN, Lisa. *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press, 2004.

- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: the Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- ENGLUND, Harri. *Human Rights and African Airwaves: Mediating Inequality on the Chichewa Radio*. Bloomington: Indiana University Press, 2011.
- FERGUSON, James. Declarations of Dependence: Labour, Personhood, and Welfare in Southern Africa. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 19, n. 2, p. 223-242, 2013.
- GREEN, Maia. Discourses on Inequality: Poverty, Public Bads, and Entrenching Witchcraft in Post-Adjustment Tanzania. *Anthropological Theory*, Dorchester, v. 5, n. 3, p. 247-266, 2005.
- GUYER, Jane. Obligation, Binding, Debt, and Responsibility. *Social Anthropology*, Italy, v. 20, n. 4, p. 491-501, 2012.
- LEINAWEAVER, Jessica. *The Circulation of Children: Kinship, Adoption, and Morality in Andean Peru*. Durham: Duke University Press, 2008.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: the Reform of the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MAHMOOD, Saba. *Religious Difference in a Secular Age: a Minority Report*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- MARX, Karl. Capital: a critique of political economy. In: TUCKER, Robert (ed.). *The Marx-Engels Reader*. 2. ed. New York: Routledge, 1972. v. 1, p. 294-436.
- MAUSS, Marcel. *The Gift: Expanded Edition*. Chicago: Hau Books, 2016.
- MUEHLEBACH, Andrea. *The Moral Neoliberal: Welfare and Citizenship in Italy*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- PILIAVSKY, Anastasia. Introduction. In: PILIAVSKY, Anastasia (ed.). *Patronage as Politics in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 1-38.

RAMBERG, Lucinda. *Given to the Goddess: South Indian Devadasis and the Sexuality of Religion*. Durham: Duke University Press, 2014.

WINCHELL, Mareike. Economies of Obligation: Patronage as Relational Wealth in Bolivian Gold Mining. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Chicago, v. 7, n. 3, p. 1-25, 2017.

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

