

ARTIGO BIBLIOGRÁFICO NOS LIMITES DA INTERVENÇÃO: A ANTROPOLOGIA CRÍTICA DE DIDIER FASSIN

Moisés Kopper

FASSIN, Didier. 2007a [2006 em francês]. *When bodies remember: experiences and politics of AIDS in South Africa*. Berkeley: University of California Press. 390 pp.

FASSIN, Didier. 2011a [2010 em francês]. *Humanitarian reason. A moral history of the present*. Los Angeles: University of California Press. 352 pp.

Este artigo bibliográfico explora algumas linhas argumentativas presentes na obra do antropólogo e médico Didier Fassin (1955-). A apresentação segue seu próprio percurso acadêmico e epistemológico, na busca por certa coerência entre sua trajetória e algumas de suas problematizações teóricas e metodológicas.

De formação francesa, em princípios da década de 1980, o autor iniciou-se na medicina, com mestrado em Saúde Pública e posterior doutorado em Ciências Sociais. Trabalhou como médico em hospitais franceses, indianos e tunisianos, ao mesmo tempo em que realizava seu primeiro trabalho de campo no Senegal, abordando questões de saúde urbana e mudança social. Em seguida, no Equador, coordenou um programa sobre mortalidade materna e condições de vida.

De volta à França, nos anos 1990, desenvolveu pesquisas sobre desigualdades sociais em saúde, saúde pública local, imigração e discriminação em Paris e seus subúrbios, assim como sobre as políticas da AIDS na África do Sul. A partir deste último trabalho, sobrevieram ainda outras temáticas, como as questões raciais e o modo como informavam as disputas entre governo e sociedade naquele país — problemas amplamente tratados em entrevista concedida pelo autor em outra oportunidade (Jaime & Lima 2011). Da mesma forma, as questões raciais e humanitárias — que implicam a produção de dispositivos de seleção e exclusão — o conduziram a investigações sobre intervenções e governos humanitários e militares (Fassin & Pandolfi 2010)

e ao problema das práticas cotidianas de aplicação da lei, a partir de uma etnografia da polícia francesa na periferia de Paris (Fassin 2013a), de grande repercussão na esfera pública daquele país (Fassin 2013b).

Didier Fassin foi diretor do Centre of Research on Public Health Issues; do French Institute of Health and Medical Research; e foi vice-presidente da ONG Médicos Sem Fronteiras. Atualmente é diretor das linhas de estudos "Antropologia política da saúde" e "Antropologia moral", e do IRIS (Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux), na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Além disso, é "James Wolfensohn Professor of Social Science" no Institute for Advanced Study, em Princeton (EUA), prestigiada instituição de pesquisa americana, onde ocupa a posição antes pertencente a Clifford Geertz.

Definida, em diferentes ocasiões, pelo próprio autor (2007b, 2011a, 2013b) como uma ontologia da desigualdade, a obra de Didier Fassin, embora vasta em termos argumentativos e empíricos, pode ser articulada a partir da centralidade assumida pelo método etnográfico e pela noção foucaultiana de "problematização" enquanto instrumento para realizá-lo. A potencialidade dessa proposta não está tanto em sugerir que seus temas representem fenômenos novos, mas antes que sejam pensados como configurações históricas específicas. Isto pressupõe um esforço compreensivo que busca articular preocupações, tensões e genealogias do mundo contemporâneo, através da maneira como estas se materializam em palavras, imagens e práticas que se tornam lugares-comuns, isto é, sem que seus pressupostos sejam questionados por quem as invoca como recurso de classificação do mundo. Tal é o efeito criativo que acabaria por suscitar o tema enquanto um objeto de escrutínio e atenção.

Sustento, ao longo deste artigo, que sua obra situa-se a meio caminho de dilemas clássicos da antropologia contemporânea: entre o local e o global; entre o universal e o particular; entre o abstrato e o concreto; entre política e história; entre crítica e engajamento. E isto ocorre menos por uma simples opção de método do que pela possibilidade de tratar e tensionar, a partir da etnografia, temáticas constantes nas agendas políticas do dia que suscitam uma efervescência de engajamentos e disputas pelos significados e pelas reverberações práticas dessas interpretações.

Ao largo de sua atuação política, Fassin reafirma o compromisso com um fazer antropológico que se situa nas interfaces de tornar o mundo inteligível e fornecer pistas para transformá-lo. Explorando, em diferentes ocasiões, a metáfora platônica da Caverna (ver, por exemplo, a discussão presente em 2011b:484 e seguintes), e descrevendo-se como no limiar dela — posição que lhe permitiria certa circulação entre o universo acadêmico e o mundo

social — Fassin logra reordenar o equilíbrio instável que se estabelece entre interlocutores de pesquisa, antropólogo e seus leitores.

Propor defasagens temporais entre práticas de entendimento e de intervenção, mais que incorrer em relativismos, recoloca o pesquisador privilegiadamente na densidade das tensões etnográficas de uma antropologia crítica do mundo contemporâneo — o que constitui, em si mesmo, um modo complexo e potente de agência sobre o mundo social. Fassin reorganiza, assim, o problema intervencionista presente na clássica pergunta sobre “de que lado estamos?”, e propõe que pensemos sobre os potenciais efeitos que nossos engajamentos particulares permitem produzir na esfera pública¹ — o que implica uma reflexividade que não nega o lugar de enunciação da academia, mas utiliza-se dele para potencializar a crítica em novas dimensões.

A fim de problematizar o modo como tais tensões aparecem na obra de Didier Fassin, a proposta deste texto consiste em abordar relacionalmente três conceitos ou temáticas-chave que a transpassam, a saber, corpo, história e moral. Como pretendo sugerir, a passagem de um ao outro não implica ou sugere uma simples disparidade de objetos, mas representa mudanças importantes na forma como o autor concebe o papel da antropologia e seu engajamento no mundo contemporâneo, trazendo consequências políticas e éticas para a constituição de novos sentidos e práticas de fazer no interior da disciplina (e para fora dela).

Corpo e discurso

A trajetória de Fassin, marcada por uma atuação nos limites da pesquisa e da intervenção, talvez explique sua opção pelo “corpo” enquanto categoria de investigação na passagem da medicina para as ciências sociais. Para além de sua materialidade como representação, performance ou normatização, o autor propõe uma antropologia dos usos políticos do corpo, na tentativa de compreender a economia moral da ilegitimidade que circunda sua produção.

Do ponto de vista etnográfico, suas pesquisas da segunda metade dos anos 1990 concentraram-se no entendimento das mudanças ocorridas no contexto francês relativamente à gestão e ao controle de populações tidas como “precarizadas” (Fassin 2004, 2005). De um lado, o autor abordou as políticas de concessão de auxílios financeiros extras a trabalhadores que estavam engajados em protestos contra a supressão de fundos do seguro financeiro — o Revenu minimum d’insertion (RMI).² De outro, empenhou-se no entendimento dos processos de regularização dos “indocumentados” — estrangeiros em situação irregular na França que, a partir de modificações

legislativas, puderam se beneficiar da concessão de um visto de residência desde que sofressem de uma doença grave que não pudesse ser tratada em seu próprio país.

A noção de “vidas precárias” implica uma relação social de mútuo reconhecimento, um certo jogo de imagens produzido na tensão com “os outros” desigualmente situados em hierarquias morais específicas. Isto nos conduz, por exemplo, a uma discussão sobre os valores diferenciais atribuídos à vida, mas também, como o autor deixa claro, ao uso político daquilo que simboliza “estar vivo” — compaixão, dor, sofrimento — como recursos de subjetivação.

Em ambos os casos, está em marcha uma biopolítica baseada no uso, no manejo e na apresentação do corpo diante do Estado. Mais que processos de normalização, trata-se da colocação em discurso do corpo, que assume, concretamente, o viés de uma apresentação e construção de si enquanto contrapartida à concessão de políticas públicas de caráter social: no primeiro caso, a concessão de dinheiro estava condicionada ao preenchimento de um formulário em que era necessário produzir justificativas e narrativas sobre a própria miséria e sofrimento; no segundo caso, a concessão do visto dependia da exposição do corpo a uma avaliação médica capaz de ratificar sua condição doente e incapacitada.

O corpo é entendido a partir da produção de uma biolegitimidade — isto é, do reconhecimento da vida como bem supremo, e do Estado como seu garantidor por excelência. O que está em jogo é o questionamento radical do pressuposto de que a vida é um bem inquestionavelmente universal, para entendê-la através de suas políticas múltiplas e desiguais de concessão, negociação e qualificação. O desafio está, em última análise, em passar do valor abstrato da vida — celebrado desde pelo menos a tradição ocidental cristã até as recentes políticas de governamentalidade estatais — para os valores das vidas no plural, tendo por base a existência de sujeitos concretos.

Nesse processo, a produção da prova, por meio da súplica,³ é tanto mais legítima quanto for capaz de basear sua argumentação na incorporação performática da miséria. Nessa economia política da desigualdade, os argumentos morais que fundam as decisões políticas colocam o corpo como fonte de direitos, numa busca pelos sinais da incorporação do poder pelos dominados. Trata-se, com efeito, de governar pelo corpo físico e psíquico construído pelos relatos e gestado através do sujeito tornado vítima e autor-referido por suas desordens. A chave para o entendimento dessa forma de governo baseado na compaixão está, assim, na produção de um excedente de sentido materializado na justificação da própria história de vida e da produção de documentos sobre o próprio corpo:

A defasagem entre a exigência de testemunho objetivo e a demanda por subjetividade é a chave do que se poderia chamar de *políticas da obrigação*. O relato enriquece a demanda por uma perspectiva mais global e ao mesmo tempo mais individual sobre aquela ou aquele que a formula. O relato prova a boa fé e a boa vontade do solicitante que aceita assim descobrir-se. Ele outorga a contrapartida necessária do intercâmbio de serviços entre o Estado e seus sujeitos. A administração humaniza-se nesta individualização dos tratamentos. O relato é assim o *suplemento de alma* da gestão das petições (2005:2010, tradução nossa).

Do ponto de vista dos operadores dessas políticas, resta o questionamento em torno dos princípios de justiça e das políticas de juízo que estão à prova nas situações de decisão. De um lado, isto nos conduz à banalização do sofrimento por meio da exposição do corpo biológico. Por outro lado, o gerenciamento desta questão social depende, justamente, desse contexto de espetáculo do sofrimento patético colocado em discurso e da individualização das decisões: "*A decisão patética procede então de uma associação ente escassez de recursos, situação de vida ou morte e confrontação direta com o sofrimento do outro*" (2005:215, tradução e grifos do autor).

O que está em jogo, nesta análise, consiste numa "versão desencarnada do corpo" (2005:213, tradução nossa): "mais que o corpo visível, é o corpo invisível o da experiência do sofrimento social. E mais do que o corpo mostrado, é o corpo contado em uma história de vida frequentemente reduzida a fragmentos biográficos". Em última instância, é a colocação em discurso do próprio corpo que opera como instrumento analítico e fenômeno a ser evidenciado pelo pesquisador; enquanto tal, não está longe de uma série de análises, constituídas em diferentes campos, que colocam relevo nos usos políticos do corpo (sobretudo entre classes populares) como instrumento de reivindicações, a partir de uma retórica que busca estabelecer correspondências entre uma certa situação social e determinadas alterações biológicas e morais tidas como degradantes.

História incorporada

A partir da década de 2000, a obra de Fassin é impulsionada por suas pesquisas na África do Sul pós-*apartheid*, tendo como pano de fundo as políticas estatais de controle da epidemia da AIDS naquele país. Seu esforço por um entendimento etnográfico da questão está condensado no livro *Quand les corps se souviennent: expériences et politiques du sida en Afrique du Sud* (Fassin 2006), que no ano seguinte seria traduzido para o inglês sob o

título *When bodies remember* (2007a). A guinada teórica — e, sobretudo, política — apresentada nesta obra contrasta, em importantes direções, com suas investigações realizadas anteriormente no contexto francês. De uma dramatização política — em que o repertório da compaixão e da piedade combina-se ao universo dos direitos e dos documentos para a produção de uma verdade sobre si — a um sujeito cujo corpo somente existe na interface com o biopoder e é, assim, objeto de uma ressemantização ética da vida: Fassin retorna ao problema clássico do papel da antropologia diante das desigualdades do mundo contemporâneo, colocando sobre novas bases as políticas de escrita que essa modalidade de engajamento suscita.

Ainda no início da introdução do livro, o autor parece retomar, em alguma medida, uma problemática geertziana,⁴ ao sugerir que a exclusão da África do Sul de uma agenda política internacional estaria numa espécie de indiferença apática pelo Outro. A alteridade deve ser levada a sério: no duplo sentido de que estou diante de um Outro diferente mas contemporâneo de mim: “Nunca é supérfluo demonstrar interesse pelo” (2007a — Kindle Position 50). Em última instância, ocupamos, todos, um mesmo mundo ao qual pertenceríamos de formas diferentes.

O que eu postulo é que, apesar de compartilharmos o mesmo mundo, o compartilhamos de modo desigual; nós estamos lidando com o mesmo conjunto de representações, valores e demandas no qual se baseiam políticas públicas, mas os meios de acessar os recursos pressupostos por aquelas referências não são distribuídos equitativamente; e, finalmente, as experiências dos pacientes de AIDS na África do Sul não nos podem e não nos devem ser estranhas, não obstante a vasta diferença e distância entre nossas condições sociais. A política de conhecimento subjacente a essa proposição não é um universalismo abstrato. Ela representa um ponto de vantagem crucial que requer refletir sobre nossa humanidade compartilhada, menos em termos de diferença e desigualdade, menos como uma questão de cultura que de história (2007a — Kindle Position 90, tradução nossa).

Ao mesmo tempo, Fassin não se furta a pensar a importância política do conceito de história, o que o aproxima, em alguma medida, de uma discussão pós-colonial e, por conseguinte, de um quadro mais convencional de enunciação e produção de conhecimento do Sul a partir do Norte — e, acrescentaria, para *leitores* familiarizados com certas discussões do Norte. Como já afirmei anteriormente, ele o faz a partir do recurso da “problematização” — recuperado de Foucault — que, visto a partir de uma triangulação entre pesquisador, pesquisado e leitor (Strathern 1987), coloca o intrincado

problema da excentricidade ou exotismo dos "nativos além-mar". O problema passa a ser, então, como equilibrar duas forças em si mesmo irreconciliáveis; como recobrar, etnograficamente, a ponte comunicativa entre mim e o Outro,⁵ ao mesmo tempo em que esta alteridade é desvanecida, pela própria descrição, em algo distinto das imagens sedimentadas na imaginação politicamente anestesiada do leitor.

"Demonstrar interesse pelo Outro" (2007a — Kindle Position 42) passa a ser, por conseguinte, menos um ato de condescendência intelectual do que um projeto político-humanista de contestação de uma modernidade supostamente compartilhada de modo equânime — em que, paradoxalmente, o poder de alguém está na própria possibilidade de negar a subjetividade de outrem. Fassin parece, de fato, jogar com os limites dessa compreensão mútua — o que, curiosamente, desvela a questão política por excelência de sua etnografia, essa constante capacidade de politizar a existência do Outro a partir de uma antropologia da ética de si. Sua política de escrita situa-se nos interstícios de dois esforços que caminham em direções opostas: um de inscrição (e, portanto, de exotização) e outro de problematização (e, portanto, de interpretação). O "nativo" permanece lá — e a experiência do antropólogo nesse processo de invenção certamente segue sendo um recurso relevante — embora resista a sedimentações de significado, numa espécie de devir literário e ético que transforma as experiências tanto do pesquisador quanto dos nativos em algo distinto da pura inscrição ou de uma prova documentada do "eu estive lá".

Para seguirmos numa paráfrase de Geertz (1989, 2001), não se trata de quaisquer universos a serem alargados, nem de quaisquer sujeitos dotados da competência de imaginar alteridades de forma descentrada, mas de entender como o alargamento do discurso humano, essa Cultura da cultura, é desenhado como instrumento de poder diante de um leitor que mantém com o personagem "nativo de sua leitura" uma relação de contemporaneidade (2007a — Kindle Position 85). Aqui compreendemos melhor o papel de uma etnografia historicamente informada, cujo efeito textual se evidencia num tom narrativo-literário-realista do "nativo em vias de transformação contínua": é, no fundo, o leitor que importa captar em sua própria transformação ética.

O conceito de "corpo inscrito na história" torna-se, assim, um ponto de partida estratégico para explorar esses "destinos compartilhados" inscritos em certo projeto de fundo humanista. Mas, como podemos permanecer, todos, inequivocamente humanos, se alguns de "nós" não têm direito ao próprio corpo? Um humanismo às avessas não deveria partir da indagação inversa? A saber, que só poderíamos compartilhar de uma mesma humanidade se

reconhecêssemos um corpo comum como atributo desse humano? O que acontece quando este recurso não é universalizável para todos os homens? Quando uma cidadania biológica é, na verdade, uma biopolítica em sua mais pura forma: uma política sobre a vida, sobre o corpo de uma alteridade?

Se colocamos o corpo — e não mais o espírito — como condição de uma humanidade compartilhada, como pode o Outro fornecer, ainda, o espelho para um alargamento do discurso humano? O que de alteridade esse Outro retém? Que eficácia tem a sua vida de poder questionar a nossa própria? Assim, seu projeto político por excelência está em questionar nossa própria corporeidade enquanto lócus de uma individualidade que pensamos como impenetrável pela biopolítica; nossa convicção de que existimos sobre um corpo “senhor de si”; enfim, a ilusão de que com eles compartilhamos valores, sentimentos e emoções ao invés de um corpo que, tanto lá quanto aqui, sobrepõe zoé e bios (Agamben 2007) na gestão da vida.⁶ A etnografia deixa, então, de questionar-se acerca do “Outro como um *self*”, e se pergunta sobre a possibilidade de um “corpo como um *self*”; deixa de ser um problema antropológico lidar com a imprevisibilidade e a impenetrabilidade da subjetividade contida num corpo; e passa-se a enxergar o próprio corpo como uma subjetividade externalizada e materializada como tecnologia de (sobre a) vida. Ela permite, enfim, escapar aos dualismos topográficos do macro e do micro, do global e do local, fornecendo arcabouços teóricos mais afinados com os movimentos políticos que o autor sugere.

Onde, então, buscar os resquícios dessa humanidade em vias de extinção? Na noção de “história incorporada”,⁷ nesse corpo que é a própria memória de um passado problemático mas, ainda assim, construído *sobre* ele. Aqui, a questão deixa de ser teórica e passa a ser política; o texto assume, precisamente, a *imprecisão* do trânsito entre certos referenciais teóricos e níveis de análise empírica; entre as histórias e os corpos que “lembram” e as autoridades e os agentes públicos empenhados em reconstruir a nação. Não se trata mais de uma antropologia que busca salvar o Outro cuja humanidade estava em risco, mas de apontar o risco em nossa própria humanidade de perder-se na des-humanidade com que aponta para o outro. Se é preciso oferecer problematizações através de etnografias, colocar-se como autor de uma obra de leitura acessível a um público mais amplo é indiscernível do pressuposto de que o discurso antropológico está atravessado e atravessa essas redes em que questões “globais” como a AIDS (e tantas outras em que assimetrias se constroem) aparecem como problemas.

Quando os corpos lembram deixa de ser uma teoria da memória, da narrativa, para se debruçar sobre os próprios corpos que falam, que constroem subjetividades, que reorganizam projetos diante do fim da vida. O contexto

da África do Sul deixa de fornecer um discurso eloquente sobre o Outro, a AIDS sendo seu instrumento, e passa a funcionar como palco da interface de certas políticas públicas de controle da doença, das ambivalências dos agentes encarregados de fazê-las chegar às comunidades, dos projetos de reconstrução da vida através do corpo, e dos debates que situam o país em uma agenda transnacional de interesses e redes políticas, em que o que estão em jogo são diferentes perspectivas sobre o que seria um “problema humano”.

A história da AIDS na África do Sul constitui uma teia de significados que se estende para bem além das fronteiras nacionais e da doença propriamente dita. Ela reconta uma ordem política mundial composta tanto por configurações sociais e arranjos simbólicos, relações de conhecimento e de poder, representações sobre o *self* e discursos sobre o outro (2007a — Kindle Position 4293, tradução nossa).

Nos limites do tolerável: razão humanitária e antropologia moral

Didier Fassin encerra sua obra acerca da epidemia de AIDS na África do Sul com uma grande aposta no que chama de “promessa de humanidade” (2007a — Kindle Position 183). Mais do que as hierarquias políticas e econômicas, interessam-lhe as divisões morais e ideológicas de fundo numa política da desigualdade cujo resultado visível é a violência estrutural. O que está em jogo são os modos de governo da precariedade, que colocam as condições para a emergência de subjetividades desviantes, e que Fassin colige sob o termo “humanitarianismo” (2011a):

De fato, trata-se de um modo de governo que se refere às vítimas da pobreza, da falta de teto, do desemprego e do exílio, assim como de desastres, fomes, epidemias e guerras [...]. Envolve organizações não governamentais, agências internacionais, Estados e indivíduos. Mobiliza compaixão e tecnologia, médicos e operadores logísticos. Seus espaços de ação são clínicas para os pobres e campos de refugiados, uma administração social onde os imigrantes não documentados são recebidos e uma guarnição militar na qual vítimas de terremotos são tratadas (2011a:x, tradução nossa).

Parafraseando o duplo processo de sujeição e subjetivação de Foucault, Fassin trata dos modos pelos quais certos grupos são ordenados pelo Estado e se produzem como sujeitos nesse processo. Nesse sentido, o que importa analisar são as diferentes modalidades de sujeitos produzidos em uma dada

situação, o que sugere, efetivamente, a coexistência de uma política da desigualdade, em que vidas são definidas na relação com aqueles que têm poder sobre elas; e de uma política de solidariedade, que vê no reconhecimento do outro como um igual a condição para o exercício do governo humanitário.

Tal qual a tensão entre vida como valor supremo e vidas plurais ordinárias, Fassin está preocupado com a passagem do “humanitário” de substantivo abstrato — isto é, empregado para definir a ideia de uma humanidade compartilhada e universal que informa desde filosofias iluministas até princípios legais — para adjetivo político — ou seja, usado para pensar o modo como ideias e princípios são mobilizados na esfera pública, isto é, pelos aparatos políticos. Como efeito, de um lado, tem-se a introdução de sentimentos morais na política, que seria indicativa de uma dinâmica emocional que conduz nossa atenção ao sofrimento dos outros — a tal ponto que muitos conectam afetos com valores, sensibilidade com altruísmo, moralidade com emoções. De outro lado, o controle ambíguo sobre esses sujeitos é possível de ser exercido apenas na medida em que sejam reconhecidos como pobres e desafortunados. É na imbricação destas duas dimensões que a eficácia dessa gramática injuntiva ou, mais precisamente, dessa economia moral se concretiza.

O que, em última instância, ganhamos e perdemos quando usamos os termos do sofrimento para falar de desigualdade, quando invocamos trauma ao invés de reconhecer a violência, quando concedemos direitos de residência a estrangeiros com problemas de saúde, mas restringimos as condições para asilo político e, mais geralmente, quando mobilizamos compaixão ao invés de justiça? E quais as vantagens e perdas implicadas na abertura de centros de escuta para combater exclusão social, demandando dos pobres que recontem seus infortúnios, enviando psicólogos para zonas de guerra, representando a guerra na linguagem do humanitarismo? (2011a:8, tradução nossa).

Intervenções humanitárias dão lugar a diferentes modalidades de engajamento; entre antropólogos, por exemplo, suscitam reações de distância crítica tanto quanto de empatia engajada. Mais uma vez, é sua trajetória que serve de exemplo paradigmático nos limites do intervencionismo humanitário, quando analisa as políticas decisórias da ONG Médicos Sem Fronteiras — da qual foi vice-presidente — no contexto das intervenções militares no Iraque (2007b). O autor atenta para as justificações morais produzidas em meio à decisão sobre a permanência ou a retirada da equipe de médicos no contexto da guerra; para as desigualdades que uma política da vida implica nessas transações; para avaliações morais de sujeitos e o significado de suas

existências: "Que tipo de vida é implícita ou explicitamente levada em conta no trabalho político da intervenção humanitária?" (2007b:501).

Trabalhadores humanitários têm a liberdade de sacrificar a si próprios por boas causas, quando a população do Iraque compartilha da condição daqueles que podem ser sacrificados em uma guerra suja. Na sociedade contemporânea, essa desigualdade é, talvez, ao mesmo tempo, a mais intolerável eticamente, já que concerne o significado da própria vida, e a mais moralmente tolerada, pois forma a base para o princípio do altruísmo. E é essa verdade que o humanitarismo revela (2007b:507, tradução nossa).

Uma antropologia assim constituída nos limites do tolerável — ou, mais precisamente, nos limites ocidentais do tolerável — dá margem a uma nova forma de "problematização": uma antropologia moral do mundo contemporâneo. Resultado de um projeto ainda em andamento — chamado "Towards a critical moral anthropology" — esse esforço privilegia configurações históricas que demarcam o engajamento de diferentes agências na produção e na discussão de problemas de ordem moral e ética (Fassin 2012; Fassin & Lézé 2013):

Antropologia moral aborda como as questões morais são colocadas e dirigidas ou, simetricamente, como as questões não morais são refeitas como morais. Ela explora as categorias morais através das quais nós apreendemos o mundo e identifica as comunidades morais que nós construímos; examina o significado moral da ação e o trabalho moral dos agentes, analisa questões morais e debates morais em nível individual ou coletivo. Ela se refere à criação de vocabulários morais, à circulação de valores morais, à produção de sujeitos morais e à regulação da sociedade através de injunções morais. O objeto de uma antropologia moral é a construção moral do mundo (2012:4, tradução nossa).

Simultaneamente uma agenda teórica e empírica, assumir uma *antropologia moral* — em oposição, portanto, a uma antropologia das moralidades — pressupõe, de saída, que não há de fato um campo de atuação claramente delimitável que possa ser denominado "moral". Se a tarefa do antropólogo implica reconhecer "formas de subjetivação", então interessa menos separar moralidade e ética como objetos ou domínios que podem ser isolados do que falar de "questões éticas e morais" como o resultado da "atividade humana", o que permite, então, uma abordagem política e histórica da moralidade e da ética.

Da mesma forma, esse caráter reflexivo presente na abordagem do autor significa considerar o papel do antropólogo nessa "construção moral

do mundo": assumindo, por exemplo, as consequências do quadro histórico do qual a disciplina é tributária, sua relação com o relativismo e o universalismo, seus engajamentos morais em determinadas questões, seus comitês de ética, seus comprometimentos militantes com certas causas políticas e sociais. Não menos importante, uma antropologia moral questionar-se-ia sobre seu próprio surgimento como problema moral (Fassin & Lézé 2013:8).

As questões analisadas por Fassin, em distintos contextos de campo, dão margem à produção de hierarquias morais entre sujeitos enquanto objetos de intervenção política — que, no limite, nos conduzem a uma geografia moral do mundo. Como uma forma de problematizar a vida contemporânea, a antropologia moral do autor é capaz de articular toda a sua extensa e multifacetada obra. De um lado, porque se insere nos limites da crítica e da intervenção — que, como pretendi demonstrar ao longo deste ensaio, são duas dimensões da mesma moeda. De outro lado, porque se articula na esteira de uma discussão teórica com Foucault, vista sob o ângulo de uma antropologia da ética (de si), acentuando a capacidade dos sujeitos de escapar à ascendência do social, debater dilemas morais e produzir subjetividades éticas, numa constante mediação entre a moral como normas/valores e a moral como verdade de/sobre si, entre economias morais macrossociais e o trabalho moral localizado (s/d, 2009). Mas também, e finalmente, porque ela implica uma disposição "consequencialista" (Fassin & Lézé 2013:6): em outras palavras, uma ética em ação, na qual importam os efeitos de práticas e discursos — muitos dos quais invocam a moralidade como categoria êmica de sua própria agência — num esforço de politização e historicização da realidade.

Recebido em 13 de fevereiro de 2014

Aprovado em 30 de maio de 2014

Moisés Kopper é doutorando em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS-UFRGS). E-mail: <moiseskopper@gmail.com>

Notas

¹ Em outro artigo (Fassin 2013b), o autor discute algumas das implicações de se fazer uma etnografia crítica, isto é, que seja potente para articular o universo acadêmico à esfera pública, mediada por uma tensão deontológica e ética na relação do antropólogo com diferentes grupos estudados.

² Trata-se da versão francesa do Welfare State – o Estado de Bem-Estar Social – tornado símbolo das estratégias de governo neoliberais dos anos 1990 em toda a Europa. Sua dinâmica é essencialmente redistributiva, direcionada sobretudo a trabalhadores desempregados em idade de trabalho, sem direito a outros benefícios do seguro-desemprego.

³ Suplicar implica, nesse processo, colocar-se em situação de inferioridade estrutural – humilhar-se – e reconhecer-se deste ponto de vista na elaboração discursiva da própria subjetividade para tornar a demanda legítima.

⁴ Em seu ensaio seminal, em que propõe uma Teoria Interpretativa da Cultura, Clifford Geertz (1989:10) sugere que “o objetivo da antropologia é o alargamento do universo do discurso humano”; que cultura “é um contexto, algo dentro do qual eles [acontecimentos sociais, comportamentos, instituições ou processos] podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade”. Mais recentemente, Geertz (2001) refinou essa visão, ao sugerir que “precisamos aprender a apreender o que não podemos abraçar”. A questão passa a ser, então, como – isto é, através de quais instrumentos – será possível imaginar outros mundos que, em última instância, permitam uma complexificação de nosso próprio universo imaginativo.

⁵ É preciso deixar claro, neste ponto, que Fassin não parece se valer do jogo antinômico mim/ outrem para definir sua experiência etnográfica. Ao invés disso, prefere expressões menos carregadas e opositivas, no mais das vezes usando o termo “pessoas” como estratégia de humanização, num sentido muito próximo ao empregado por outros antropólogos americanos com quem tem dialogado recentemente (ver, por exemplo, Biehl & Petryna 2013). Ainda assim, é inegável que sua argumentação tem como efeito a produção de duas frentes quase incomunicáveis – a ética de seu leitor anglo-saxão, de um lado, e a vida nua de seus interlocutores de pesquisa, sobre quem poucos desejam saber mais que o estritamente necessário, de outro. O resultado é que, por meio de operações de mediação, de interpretação e problematização, o autor logra articulá-las na produção de um texto persuasivo, em que a noção de “pessoas” desempenha papel central.

⁶ Em um mundo em que sujeitos têm condições desiguais de sobrevivência – ela própria, em oposição ao bem viver, sendo um indicativo de que o que resta é apenas um corpo no mundo – poderíamos nos perguntar se a etnografia de Fassin não nos conduziria à inversão perspectiva já proposta por autores como Viveiros de Castro (2002) quanto às cosmologias ameríndias. Em outras palavras, ao invés de pensarmos em um único

mundo e experiências distintas, somos instigados a pensar em mundos distintos e conceitos idênticos? Sob o mote do humanitarismo, da democracia e de outros constructos contemporâneos, universaliza-se a referência ao conceito, experimentado em universos de sentido altamente heteróclitos entre si. Assim, poderíamos pensar no corpo não como o lugar em que tudo acaba, em que a cultura se forma e a diferenciação se consubstancia, mas como um espaço de passagem da própria condição de humanidade, de dobraduras e inflexões do mundo, *sendo* o próprio mundo. Se há, como sugere Fassin, corpos mais e menos sujeitos à inclusão, à politização, à "cidadanização", é porque não respondemos mais à pergunta: temos, todos, uma alma, um espírito?, mas sim: temos, todos, um corpo que merece viver? Aqui, tanto quanto nas cosmologias ameríndias, não é o espírito, mas o corpo que diferencia a posição dos sujeitos no mundo.

⁷ É preciso notar, neste ponto, as semelhanças que a abordagem nos moldes de uma "história incorporada" guarda com a noção construcionista de *habitus* de Pierre Bourdieu (1983). De especial interesse ao caso concreto que Fassin aborda são as reformulações tardias empreendidas pelo sociólogo francês, na tentativa de suavizar os contornos deterministas da noção e aplacar algumas das críticas que lhe foram dirigidas no espectro da reprodução social, como *libido social*, *pulsão*, *investimento* ou ainda *illusio* (1996). Assim, se por um lado Fassin não escapa à influência de Bourdieu na formulação conceitual, por outro, seus enquadramentos concretos nos conduzem às apropriações políticas de uma história que pode *apenas* falar através do corpo como último recurso mnemônico da construção de si.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. 2007. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- BIEHL, João & PETRYNA, Adriana. 2013. *When people come first: critical studies in global health*. Princeton: Princeton University Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1983. "Esboço de uma teoria da prática". In: *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática. pp. 46-81.
- _____. 1996. "É possível um ato desinteressado?". In: P. Bourdieu, *Razões práticas*. Campinas: Papirus Editora. pp. 137-156.
- FASSIN, Didier. 2004. "Le corps exposé: essai d'économie morale d'illégitimité". In: D. Fassin & D. Memmi (orgs.), *Le gouvernement des corps*. Paris: Éditions de l'EHESS. pp. 237-266.
- _____. 2005. "Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes". *Educación*, 56(2):201-226.
- _____. 2006. *Quand les corps se souviennent: expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*. Paris: La Découverte.
- _____. 2007a [2006 em francês]. *When bodies remember: experiences and politics of AIDS in South Africa*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2007b. "Humanitarianism as a politics of life". *Public Culture*, 19(3):499-520.

- _____. 2009. "Les économies morales revisitées". *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6: 1237-1266.
- _____. 2011a [2010 em francês]. *Humanitarian reason. A moral history of the present*. Los Angeles: University of California Press.
- _____. 2011b. "A contribution to the critique of moral reason". *Anthropological Theory*, 11(4):481-491.
- _____. 2012. *A companion to moral anthropology*. Malden: Wiley Blackwell.
- _____. 2013a. *Enforcing order: an ethnography of urban policing*. Cambridge: Polity Press.
- _____. 2013b. "Why ethnography matters: on anthropology and its publics". *Cultural Anthropology*, 28(4):621-646.
- _____. s/d. *Towards a critical moral anthropology: an European Research Council Programme. La Lettre*, 49. Échos de la recherche. Disponível em: <http://lettre.ehess.fr/3323>. Acesso em: 08.09.2014.
- _____. & LÉZÉ, Samuel. 2013. *Moral anthropology: a critical reader*. Oxford: Routledge.
- _____. & PANDOLFI, Mariella. 2010. *Contemporary states of emergency: the politics of military and humanitarian interventions*. Cambridge: MIT Press.
- GEERTZ, Clifford. 1989. "Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura". In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC. pp. 3-24.
- _____. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- JAIME, Pedro & LIMA, Ari. 2011. "Uma trajetória antropológica: entrevista com Didier Fassin". *Horizontes Antropológicos*, 17(36):257-279.
- STRATHERN, Marilyn. 1987. "Out of context: the persuasive fictions of anthropology". *Current Anthropology*, 28(3):251-281.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-400

Resumo

Este artigo explora algumas tensões presentes na obra do antropólogo e médico Didier Fassin, a partir de uma análise de argumentos desenvolvidos em pesquisas na França, com desempregados e imigrantes, e na África do Sul do pós-*apartheid*, com base na epidemia de AIDS. Ao longo da análise, aponta-se para algumas das implicações do trabalho nos limites da crítica e da intervenção, bem como seus efeitos para repensar o papel da antropologia no mundo contemporâneo. Por fim, encerra-se com uma discussão de sua investigação mais recente – a proposição de uma antropologia moral – e como ela permite articular diferentes pontos de sua obra.

Palavras-chave Antropologia crítica, Intervenção, França, África do Sul, Didier Fassin.

Abstract

This article explores some tensions in Didier Fassin's work, taking into account arguments that developed from his fieldwork in France, with unemployed and immigrants, and in the context of the post-apartheid South Africa AIDS epidemic. Throughout the analysis, I will show some of the implications of working within the limits of critique and intervention, as well as its effects in rethinking anthropology's role in the contemporary world. Finally, I discuss his last investigation – the proposition of a moral anthropology – and how it articulates different aspects of his work.

Key words Critical anthropology, Intervention, France, South Africa, Didier Fassin.