



ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO 88

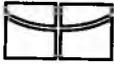
Teoria e Crítica da Antropologia.
Cultura Popular e Operariado.
Gênero.
Antropologia do Direito.
Etnologia.

tb
tempo brasileiro

EDITORA

UnB

ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO/88



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Reitor: Antonio Ibañez Ruiz

Vice-Reitor: Eduardo Flávio Oliveira Queiroz

EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Conselho Editorial

Antonio Agenor Briquet de Lemos (Presidente)

Cristovam Buarque

Elliot Watanabe Kitajima

Emanuel Araújo

Everardo de Almeida Maciel

José de Lima Acioli

Luiz Humberto Miranda Martins Pereira

Odilon Pereira da Silva

Roberto Boccacio Piscitelli

Ronaldo de Melo e Souza

Vanize de Oliveira Macêdo

ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO/88

Comissão de Redação

Alcida Rita Ramos (Coordenação), Mariza G. S. Peirano, Klaas Woortmann e José Jorge de Carvalho

Comitê Diretor

Roberto Cardoso de Oliveira, Roque de Barros Laraia, Julio Cezar Melatti e Alcida Rita Ramos

Conselho Editorial

Antônio Augusto Arantes Neto (UNICAMP), Carmen Junqueira (PUC/SP), Cecília Maria Vieira Helm (UFPr), Eduardo Portela (Ed. TB), Eunice Ribeiro Durham (USP), George Zarur (CNPq), Geraldo Markan Ferreira Gomes (UFC), Gilberto Velho (MN/UFRJ), Lux Vidal (USP), Mariza Corrêa (UNICAMP), Raymundo Heraldo Maués (UFPA), Roberto Da Matta (MN/UFRJ), Roberto Motta (UFPE), Ruth Corrêa Leite Cardoso (USP), Sílvia Coelho dos Santos (UFSC), Thales de Azevedo (UFBa).

ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO/88

Teoria e Crítica da Antropologia.

Cultura Popular e Operariado.

Gênero.

Antropologia do Direito.

Etnologia.

EDITORA

UnB

1991

tb

© 1991 by Editora Universidade de Brasília

Editora Universidade de Brasília
Caixa Postal 04551
70919 – Brasília, DF

Composição: Anesio B. Oliveira
Arte-final: Valperino Andrade

Edições Tempo Brasileiro Ltda.
Rua Gago Coutinho, 61 – Laranjeiras
Rio de Janeiro – CP – 16.099 – Tel: 205-5949
22221

Toda correspondência deverá ser enviada para:

Anuário Antropológico
Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Humanas
Universidade de Brasília
Campus Universitário – Asa Norte
70910 – Brasília, DF
Telefones: (061) 273-3264
(061) 348-2368

SUMÁRIO

EDITORIAL

A antropologia brasileira vista através do <i>Anuário Antropológico</i> /Alicia Rita RAMOS	9
--	---

ARTIGOS

Ordem pública e pública desordem: modelos processuais de controle social em uma perspectiva comparada (<i>Inquérito e jury system</i>) Roberto KANT DE LIMA	21
Indagações sobre a mensagem do messianismo Krahó / Maria Amélia Schmidt DICKIE	45
Diálogo / Vincent CRAPANZANO	59
A antropologia e a crise taxonômica da cultura popular / Rita Laura SEGATO	81
Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico / Carlos PIÑA	95
Antropologia e moralidade sob o signo da crítica / Luiz Eduardo SOARES	127
A 'troca de mulheres': destino ou opção? / Josefina Pimenta LOBATO	155

CRÍTICA

Da lógica à etnografia da ciência / Mariza G. S. PEIRANO	179
Tradições, inovações e criatividade: a análise comparativa de cosmologias vistas como processo / Aracy LOPES DA SILVA	189
Arte, contos e mito: estudos sobre o popular / Maria Laura V. C. CAVALCANTI	209
A construção de trabalhadores / Simoni Lahud GUEDES	223
A trama da dominação e da resistência na tecelagem dos conflitos de classe / Gustavo Lins RIBEIRO	237

EDITORIAL

A Antropologia Brasileira Vista Através do *Anuário Antropológico**

ALCIDA RITA RAMOS
Universidade de Brasília

Há 14 anos nasceu o *Anuário*. Ao longo dessa década e meia a sua feitura tem sido o produto, ano a ano, de um trabalho essencialmente artesanal, sem recursos nem local ou estrutura próprios. Cada volume é o resultado do esforço mais ou menos heróico de uns poucos antropólogos que investem muito de seu tempo e energia no recrutamento de trabalhos, na seleção de textos, na uniformização editorial, na correção de provas, para terem, enfim, a satisfação de ver impressa, a cada ano que passa, uma parte da expressão antropológica gerada principalmente no Brasil.

A vontade de criar uma revista anual de antropologia surgiu do professor Roberto Cardoso de Oliveira durante sua permanência na Universidade de Brasília, de 1972 a 1985. O contexto intelectual e acadêmico que serviu de terreno para semear a idéia do *Anuário* foi, sem dúvida, a implantação, um após outro, dos cursos de pós-graduação no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro e na Universidade de Brasília, ambos fruto da iniciativa e entusiasmo de Roberto Cardoso de Oliveira. Esses cursos, sementeiras de futuros antropólogos, passaram a formar um número cada vez maior de profissionais em plena produção de resultados de pesquisas e de reflexões várias sobre a teoria antropológica em suas muitas ramificações. Era necessário dar escoamento a essa produção. O *Anuário* veio contribuir para ampliar os canais desse escoamento, repartindo com outras publicações (*Revista de Antropologia*, do Museu Paulista, *Dados*, os boletins do Museu Nacional e do Museu Goeldi, en-

* Uma versão mais longa destas reflexões foi apresentada no Simpósio "Revistas científicas latinoamericanas y la question de la difusion del conocimiento", durante o 46º Congresso Internacional de Americanistas, Amsterdam, 4-8 de julho de 1988. Agradeço a Mariza Peirano e Bruce Albert pelo olhar crítico que lançaram a este trabalho.

tre outras) o privilégio de colher uma parcela considerável dos frutos de uma safra crescente de antropólogos dedicados à pesquisa e ao ensino. O velho anseio de Cardoso de Oliveira de criar no Brasil uma espécie de *Année Sociologique* passou a se realizar a partir de 1976, com o primeiro volume do *Anuário Antropológico*. A revista encontrou em Tempo Brasileiro, sediada no Rio de Janeiro, uma editora solidária e disposta a empreender essa aventura editorial.

A intenção era abrir um espaço não apenas para a publicação regular da produção acadêmica, mas também um fórum de debates, através de extensos artigos-resenhas que focalizassem as principais obras publicadas no ano, tanto no Brasil como no exterior. Para isso, foi criada uma divisão de crítica com várias seções que mais tarde foram suprimidas para dar lugar a um formato menos compartimentalizado. Esse debate nunca chegou a ser o traço principal da revista; as críticas, com poucas exceções, não têm gerado respostas ou argumentos polêmicos, e o debate como tal continua sendo um *desideratum* pouco realizado.

Revista de cunho essencialmente acadêmico, o *Anuário* é dirigido a uma platéia especializada em ciências sociais, particularmente, em antropologia. Sem desmerecer os esforços de outros periódicos similares, creio que é justo dizer que o *Anuário* é atualmente a revista mais regular em antropologia, apesar dos problemas crônicos que acarretam grandes atrasos na sua publicação e dificultam a sua divulgação. Ao longo de seus dez primeiros volumes (referentes aos anos 1976 a 1985), a tentativa tem sido sempre de captar trabalhos de qualidade advindos de vários pontos do país e de outros países. A tabela abaixo mostra a diversidade de pontos de origem das contribuições, entre artigos, resenhas e outros estilos de expressão disciplinar.

**Afiliação institucional dos colaboradores do *Anuário* no Brasil
1976-1985**

Universidade de Brasília (UnB)	72
Museu Nacional (Rio de Janeiro)	45
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)	11
Universidade de São Paulo (USP)	7
Universidade Federal da Bahia (UFBA)	5
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)	3
Universidade Federal do Pará (UFPA)	3
Museu Emilio Goeldi (Belém)	3

A antropologia brasileira vista através do *Anuário Antropológico*

IUPERJ (Rio de Janeiro)	2
Instituto de Ciências Sociais (Rio de Janeiro)	2
Ministério da Educação	2
Outros	10

N.B.: Estão incluídos aqui estrangeiros residentes no Brasil.

**Origem nacional dos colaboradores estrangeiros do *Anuário*
1976-1985**

Estados Unido	15
México	4
Peru	2
Inglaterra	1

A concentração de trabalhos provenientes da Universidade de Brasília e do Museu Nacional reflete as circunstâncias de origem do *Anuário* referidas acima: o fato de as duas instituições terem seus programas de pós-graduação fortemente associados, graças ao papel que Roberto Cardoso de Oliveira desempenhou em ambas e ao fato de que vários antropólogos da UnB estudaram e trabalharam anteriormente no Museu. Como diretor do *Anuário*, Cardoso de Oliveira congregou colegas com os quais trabalhava ou havia trabalhado em estreita colaboração. Esses colegas – Julio Cezar Melatti, Otávio Velho, Roque Laraia, Roberto Da Matta, Gilberto Velho, Mariza Peirano, Lia Machado e eu mesma – compusemos (alguns ainda compõem) a Comissão de Redação e a Secretaria Geral, esta última encarregada do trabalho editorial propriamente dito. Enquanto o Conselho Editorial é composto de profissionais de 12 instituições nacionais diferentes, a Comissão de Redação e Editoração esteve concentrada na UnB e no Museu Nacional até 1986. A partir daí, com a transferência de Cardoso de Oliveira para a UNICAMP, o *Anuário* passou a ser administrado inteiramente por antropólogos da Universidade de Brasília, sempre mantendo a diretriz de publicar trabalhos de profissionais de todo o país.

Quanto ao exterior, a presença marcante de antropólogos norte-americanos ou residentes nos Estados Unidos é, em grande medida, consequência do contato multivariado que os membros da equipe responsável pela realização do *Anuário* mantêm com colegas daquele país, o que decorre, em parte, do fato de que vários de nós fizemos pós-graduação nos Estados Unidos. Não deixa de ser surpreendente que, apesar da inclinação e da vontade de publicar trabalhos

provenientes de outros países da América Latina, a contribuição de colegas desses países tem sido irrisória.

Nos dez primeiros volumes do *Anuário* foram publicados oito ensaios, 52 artigos – numa média de cinco artigos por volume –, sete conferências, quatro projetos, três seminários, 101 artigos-resenhas na seção de crítica – numa média de dez por volume –, além de editoriais, depoimentos e homenagens ocasionais, incluindo cinco homenagens póstumas na seção *In Memoriam*. Focalizarei aqui o teor dos artigos, ensaios, projetos, seminários e conferências. Excluo os artigos-resenhas, pois refletem mais as obras sobre as quais comentam do que os trabalhos que compõem a produção do *Anuário* propriamente dita. Analisando o conteúdo desses artigos, ensaios, etc., encontramos uma gama de temas que podem ser recortados de várias maneiras. Optei por fazer um intercruzamento entre dois grandes cortes: tópicos e problemáticas. Devo enfatizar, porém, que esses cortes não são estanques, de modo que o mesmo artigo, ensaio, etc., pode aparecer no cômputo de tópicos e de problemáticas. Por tópicos refiro-me a grandes áreas empíricas de investigação, como sociedades camponesas, sociedades indígenas, minorias, etc. Sob o rótulo algo complicado de ‘problemáticas’ incluo assuntos que atravessam os tópicos e que lhes dão foco teórico, metodológico ou temático, como, por exemplo, cosmologia, parentesco, mudança social, etc. Vejamos nas tabelas abaixo quantas vezes esses tópicos e problemáticas aparecem nesses primeiros dez volumes do *Anuário*, excluídas as críticas.

**Frequência de tópicos no *Anuário Antropológico*
1976-1985**

Meta-antropologia	12
Campeinato	12
Etnologia indígena	11
Estudos urbanos	8
Estudos sobre negros	3

Por ‘meta-antropologia’ refiro-me a trabalhos cujo objeto de análise é o trabalho de antropólogos e de outros pensadores sociais ou a produção intelectual de grupos ou instituições profissionais. São estudos críticos de estudos de antropologia.

**Frequência de problemáticas no *Anuário Antropológico*
1976-1985**

Indigenismo/contato interétnico	9
Organização social/parentesco	9
Cosmologias	9
Etnicidade/identidade étnica	8
Família	6
Mudança socioeconômica	6
Sistemas de classificação	6
Dinâmica regional	5
Epistemologia da antropologia	5
Nominação	3
Pensamento político	3
Sistemas de conhecimento	3
Etnohistória	2
Antropologia médica	1
Ritos sociais	1

Fica, pois, muito claro que algumas temáticas têm tido lugar privilegiado nas páginas do *Anuário*. Surpreendentemente, aquilo que chamo de 'meta-antropologia' é um dos tópicos mais freqüentes. São reflexões sobre autores clássicos da disciplina, sobre comparações e contrastes entre abordagens de antropólogos, filósofos, sociólogos, historiadores, sobre facetas pouco conhecidas de autores muito conhecidos, ou sobre a personalidade institucional de entidades profissionais. Esta ênfase na produção intelectual da disciplina talvez reflita o que parece ser uma insistência nacional sobre a necessidade de 'fazer teoria', de recorrer ao 'teórico' para não cair no 'puramente empírico'. O estigma que envolve o fazer descrição 'pura e simples' talvez seja o responsável pela preocupação de teorizar, seja sobre camponeses, seja sobre índios, seja sobre os próprios antropólogos. Uma descrição, por mais densa que seja, não parece satisfazer os anseios do pensamento antropológico, ou mesmo social, brasileiro.

Os estudos sobre sociedades camponesas têm focalizado problemáticas que vão desde o processo de assalariamento do camponês, a sistemas altamente complexos de conhecimento encontrados em populações rurais, à organização de relações de família e de trabalho. Nesses dez volumes, o campesinato está presente em 12 contribuições, dentre as quais os resultados de um

seminário realizado em 1981 na Universidade de Brasília ao longo de vários meses e quatro projetos de pesquisa: dois em 1976, um em 1978, o quarto em 1979. Dentre os tópicos é o mais presente nos dez primeiros anos de publicação da revista.

Depois da meta-etnologia e do campesinato são os estudos de etnologia indígena que aparecem mais vezes nos volumes do *Anuário*. Com 11 contribuições, esse tópico aborda problemáticas também muito diversas: sistemas políticos, de nomenclatura, de parentesco, cosmologias, sistemas de conhecimento e várias outras manifestações do universo simbólico indígena. É preciso notar, contudo, que uma grande área dos estudos indígenas está contida nas rubricas 'indigenismo/contato interétnico', com nove trabalhos publicados, e 'etnicidade/identidade étnica', com seis. Aqui, ao contrário da ênfase em sociedades indígenas específicas, as análises recaem sobre a problemática do contato como tal. A presença indígena no *Anuário Antropológico* é, portanto, notável e merece uma reflexão mais detida, à qual voltarei mais adiante.

Enquanto estudos sobre camponeses e índios perfazem um total de 48 trabalhos, os estudos urbanos e sobre negros mal ultrapassam a dezena. Também aqui poder-se-ia tecer algumas considerações que podem ajudar a esclarecer a escassez de escritos sobre esses dois tópicos do *Anuário*, embora admitindo desde já o caráter francamente impressionista de tal tentativa. Abordarei essas questões mais abaixo, ao falar da presença da antropologia brasileira nas páginas do *Anuário*. Os demais assuntos, de parentesco a etnohistória, são abordados tanto de maneira descritiva, como de pontos de vista predominantemente epistemológicos.

Algumas ausências notáveis – estudos de ecologia cultural, cultura material, antropologia do direito, por exemplo, além de antropologia biológica e arqueologia – conferem, tanto quanto as presenças constatadas, o caráter que o *Anuário* tem assumido em sua primeira década de vida. É uma revista que atrai um certo tipo de temas e um número limitado de abordagens. Até que ponto ele é representativo da antropologia no Brasil é o que tentaremos ver a seguir.

Dez anos é, sem dúvida, um período muito curto para se fazer uma avaliação segura de algo que pretende alcançar uma razoável longevidade. É muito pouca diacronia para uma sincronia sólida. Mesmo reconhecendo a temeridade que acompanha o exercício em caracterizações deste tipo, arrisco umas poucas sugestões que me foram apontadas, a maioria delas pelo exame do conteúdo de cada volume do *Anuário* e pelo esforço de apreender a sua primeira década de existência como uma totalidade reveladora, quem sabe, da antropo-

logia que se pratica no Brasil, embora, naturalmente, para se traçar um perfil da antropologia brasileira fosse necessário esquadrihar todas as revistas e livros publicados aqui.

Em primeiro lugar, o que significa a recorrência de certos temas nos dez volumes aqui examinados? Por um lado, a continuidade de tópicos como campesinato e sociedades indígenas e de problemáticas como indigenismo, parentesco, cosmologias, etnicidade etc., parecem estar indicando uma sedimentação que pode ser interpretada como um conservadorismo estagnante, avesso a inovações, ruminando assuntos já ultrapassados. Mas também pode ser vista como indicação de uma busca de maturação que não se deixa impressionar por modismos. Ao contrário do que de vez em quando se ouve nos bastidores da academia ou até nos cadernos ilustrados dos jornais de domingo, a evidência mostrada pelo *Anuário* vai no caminho inverso ao das impressões que vêm na atividade intelectual brasileira em geral, e na antropologia em particular, um exercício em rápidas trocas sucessivas de roupagens teóricas que envelhecem antes de se moldarem ao corpo pensante. A suposta alta rotatividade de modas acadêmicas parece não ocorrer nas páginas do *Anuário*, pelo menos com a espantosa rapidez da obsolescência instantânea.

Essa continuidade temática pode estar ligada a uma outra dimensão que reputo extremamente importante na caracterização da antropologia brasileira, pelo menos em algumas de suas manifestações, notadamente, nos estudos de campesinato e de sociedades indígenas. Refiro-me ao engajamento com que esses temas têm sido tratados pelos antropólogos brasileiros, engajamento esse que revela já na própria abordagem das problemáticas escolhidas uma postura politicamente definida e uma preocupação de manter a responsabilidade social dos antropólogos para com seus objetos de pesquisa. Para que uma postura engajada tenha conseqüências éticas, políticas e morais, ela precisa ter um mínimo de persistência e continuidade. A solidez de trabalhos acadêmicos é o que dá respaldo a ações esclarecidas. Isso não quer dizer que para se ser coerente ética e politicamente é preciso estagnar na teoria. O que significa é que a volubilidade nunca foi sustentação para a congruência ética, política ou qualquer outra sobre questões que envolvem o papel do pesquisador face aos seres humanos esmiuçados por suas investigações. Transformações ocorrem, inevitavelmente, quando se buscam novas formas de explorar o que ainda não se conhece ou de ver com novos olhos o que já, de tão familiar, se tornou invisível.

É possível que tal interpretação dessa faceta conservadora do *Anuário* não seja mais do que uma manifestação de *wishful thinking* de minha parte. No entanto, em meio a modismos intelectuais, a gurus que entram e saem da cena

acadêmica, é de se perguntar por que permanecem esses temas. Modas de dez anos já começam a enveredar pelo terreno do permanente, bem entendido, dentro da transitoriedade necessária do devir histórico de qualquer disciplina.

Um segundo ponto passível de especulação à guisa de explicação refere-se aos temas pouco representados no *Anuário* ou totalmente ausentes. É muito difícil saber, por exemplo, por que não foram publicados mais artigos sobre sociedades urbanas. Os que foram concentram-se em problemáticas como organização social, família, parentesco, ritual. Temas como periferia, violência, movimentos operários e outros recorrentes em centros urbanos estão virtualmente ausentes, exceto nas seções de crítica onde são resenhados livros sobre esses assuntos. Uma possível razão dentre muitas outras pode estar ligada ao fato de que o estudo desses temas está concentrado em alguns centros que têm contribuído pouco para o *Anuário*. Por exemplo, a Universidade de São Paulo, grande produtora de pesquisas sobre violência urbana, problemas da periferia, discriminação racial, está representada com apenas sete contribuições nos dez primeiros volumes. Obviamente, esta ausência temática no *Anuário* não reflete, de modo algum, o que ocorre na antropologia brasileira como um todo. A opção de publicar os resultados dessas pesquisas em outras revistas ou em forma de livro é evidente na quantidade de trabalhos em circulação e que o *Anuário* tem registrado, em certa medida, na forma de críticas. Cito a USP apenas como ilustração, mas não me restrinjo a ela neste comentário sobre a interessante divisão de trabalho editorial que parece existir nos meios antropológicos nacionais.

Par a par com a 'veia conservadora' do *Anuário*, se assim posso dizer, existem tendências em fluxo que refletem o estado da arte nos centros internacionais de difusão mais ativos. Uma dessas tendências é trabalhar a interface de disciplinas afins à antropologia – o que se tem chamado de “interdisciplinaridade” – como a psicanálise, a filosofia, a história, a sociologia. Outra tendência é acentuar o sabor interpretativo nas análises de certos temas; um dos principais é o que chamo aqui de meta-antropologia. Na busca de compreensão sobre alguns pensadores sociais, como Weber, Nietzsche, Durkheim, Florestan Fernandes, Louis Dumont, e das conseqüências que suas trajetórias intelectuais tiveram ou têm para o desenvolvimento da antropologia, predomina o recurso à interpretação mais do que à formalização. Artigos sobre meta-antropologia começaram a aparecer no *Anuário* a partir de 1982 (se excluirmos uma crítica de 1980), quando florescia nos Estados Unidos a discussão sobre antropologia interpretativa. Com esse instrumento de reflexão velhos temas começam a ser revelados em novas soluções precipitadoras de facetas que antes

A antropologia brasileira vista através do *Anuário Antropológico*

eram ignoradas ou mal focalizadas. Não deixa de surpreender a grande investida de estudos sobre estudos da disciplina, que em quatro números do *Anuário* (82-85) chegaram a nada menos que uma dúzia. Também aqui, não me parece que o *Anuário* seja muito representativo do que ocorre com a antropologia no país.

Uma questão que vem suscitando algum interesse na disciplina é a insistência histórica de estudar 'em casa' (às vezes, literalmente) populações rurais, populações urbanas, populações indígenas, mesmo que as últimas se encaixem com grande desconforto nessa suposta domesticidade metodológica. Recorrendo mais uma vez aos números para ancorar ou desalojar impressões, constato que, dos 66 trabalhos referentes ao Brasil nos dez primeiros volumes do *Anuário*, 14% foram escritos por estrangeiros não-residentes no Brasil, enquanto que, dos 17 que têm seu objeto fora do país, cinco, ou seja, 30% foram escritos por brasileiros. Por surpreendentes que sejam, esses números não devem dar a impressão de que todos os cinco artigos escritos por brasileiros sobre temáticas estrangeiras são resultados de pesquisas fora do país. Três foram realizadas *in loco* e duas foram feitas com fontes bibliográficas. Por mais tênues que sejam, esses dados apontam para uma tendência à 'expatriação' na antropologia nacional; alguns colegas da terra começam a se espriar para além-mar e além-equador – Estados Unidos, França, Índia, África, Japão – em ainda tímidas sortidas a outras alteridades.

ARTIGOS

Ordem Pública e Pública Desordem: Modelos Processuais de Controle Social em uma Perspectiva Comparada (Inquérito e *Jury System*)

ROBERTO KANT DE LIMA

Universidade Federal Fluminense

Introdução

Neste trabalho pretendo elucidar algumas das relações entre o processo de produção da verdade no mundo jurídico e as formas de solução de conflitos que nossa vida em público nos impõe. Desta maneira, pretendo relativizar, contrastando, categorias jurídicas e sociais, como ordem e desordem, obediência e desobediência, numa técnica já tradicional da antropologia social contemporânea (Leach, 1974; Dumont, 1970, 1977, 1985; Geertz, 1978, entre outros). Essas categorias devem ser, assim, remetidas a comportamentos que contêm significados específicos, diferentemente constituídos, de acordo com as tradições de produção da verdade pela resolução de conflitos a que estamos expostos em uma determinada sociedade. É evidente do que foi dito que a idéia de ordem e de violência, por exemplo, não será tratada aqui como um dado unívoco de uma suposta mesma realidade social, mas como categorias pertencentes a um sistema de classificação que precisa ser decodificado. Tal atitude relativizadora, entretanto, não se origina em uma ambição de neutralidade diante dos fatos sociais e políticos que desejo discutir; apenas implica uma postura metodológica que, embora voltada para a interpretação e para a crítica, quer compreender os fenômenos que se dispõem a pensar e, eventualmente, transformar.

O que se vai demonstrar é que a idéia de ordem está ligada à idéia de resolução de conflito; que a idéia de resolução de conflitos está vinculada a fórmulas tradicionais, que encontram sua explicitação mais clara nos sistemas jurídicos processuais, quer dizer, no conjunto de princípios e regras que esclarecem como se chega a uma verdade jurídica ou a uma certeza jurídica, capaz de informar uma decisão legítima que resolva o conflito; que a forma como se che-

ga à verdade ou certeza – a forma de provar as coisas – é uma fórmula que está relacionada com as representações que nós, em nosso cotidiano, fazemos de um espaço social público ordenado, assim entendido um *locus* onde são possíveis as relações sociais em ordem, embora não necessariamente sem conflito ou sem disputa.

Não afirmarei relações de causalidade entre as representações sociais da ordem e aquelas oriundas do direito. Seja qual for a fórmula causal, o que me interessa demonstrar é que tais representações servem, pelo menos, de modelo que influi em nosso comportamento. Por isso, espaços e comportamentos não podem ser interpretados em si, numa perspectiva behaviorista. Ao contrário, só podem ser entendidos em contexto e, como tal, julgados (Geertz, 1978).

Tomarei algumas licenças histórico-sociológicas que desde logo vale a pena destacar. Assim, assumirei a cultura jurídica como um sistema de classificações, ao qual pretendo dar um tratamento antropológico, isto é, tratá-lo como um sistema de categorias presentes no discurso, escrito ou falado, daqueles que nele se socializam, partilhando-o de uma forma ou de outra. Não me interessa, portanto, discutir o que é o direito ou qual é a 'verdadeira história' do direito. Mostrarei que diferentes versões do processo levam a diferentes atitudes sociais em relação à lei e à ordem, certamente decisivas na definição pública dos comportamentos aceitáveis, ou não, em sociedade.

Como cientista social, trabalharei em dois níveis: no primeiro, com as representações do mito jurídico sobre a ordem; no segundo, com as observações efetuadas durante pesquisa de campo que realizo desde 1982 com o sistema judicial da cidade do Rio de Janeiro. Esta pesquisa foi realizada de acordo com as técnicas consagradas pela investigação sociológica, que incluam trabalho de campo, observação participante, entrevistas estruturadas ou não e também a leitura e decodificação de textos legais e doutrinários consagrados pelas culturas jurídicas brasileiras e anglo-americanas¹.

O trabalho seguirá em sua apresentação a seguinte ordem: primeiro, fornecerei a idéia do processo penal brasileiro, como atualmente estruturado. A seguir, confrontarei as tradições da atuação política e as do julgamento pelo júri com aquelas do processo anglo-americano, apontando para ambigüidades no papel da polícia e do júri em nosso sistema. Finalmente, explicitarei as consequências que tal ambigüidade certamente produz para a instituição, manutenção e reprodução da ordem pública em que se inclui, certamente, a questão da es-

1. Para uma discussão desta metodologia, a nível da identificação de uma cultura jurídica, veja-se o conceito de inconsciente cultural e campo intelectual em Bourdieu (1974).

Ordem pública e pública desordem:

truturação e reestruturação de uma ordem urbana, assim como aquela das relações entre mudança legal e mudança social.

Minha hipótese fundamental é de que nossa ordem pública ressenete-se da ambigüidade que se expressa em nossas tradições jurídicas: as constitucionalistas, oriundas de concepções republicanas, acusatorias e democráticas, inspiradas na ordem jurídico-política norte-americana, instauradoras da igualdade e do individualismo no Novo Mundo; as processualistas, sem as quais as primeiras não podem adquirir expressão real no que concerne às garantias e direitos dos cidadãos, oriundas de nossas tradições latinas e mediterrâneas, de caráter hierárquico, holista e inquisitorial; as policiais, oriundas das tradições eclesiásticas, que em Portugal estruturavam os procedimentos seculares de busca e construção da verdade, consubstanciadas no instituto da inquirição-devassa. Modernidade e tradição, desta maneira, se refletem e estão representadas em nossa ordem jurídica, que não as rejeita como pólos exclusivos ou contraditórios, mas as incorpora complementarmente, num caso explícito de sincretismo jurídico. É como, aliás, nós as incorporamos em nosso dia-a-dia de cidadãos anônimos plenos de direitos individuais e universais, mas também de amigos incondicionais com direito a privilégios especiais, de defensores da aplicação geral e universal da lei a ardorosos arquitetos e defensores do jeitinho a ser aplicado em nosso caso particular.

Cabe, finalmente, uma advertência: a utilização da perspectiva comparada, contrastiva, oriunda da tradição da antropologia social, embora crítica, não pretende escolher, *a priori*, este ou aquele sistema como o melhor ou o ideal. A idéia é explicitar as diferenças para melhor compreender os contextos, atingindo-se, desta forma, um patamar mais alto, uma perspectiva mais abrangente, para enxergar a problemática enfocada, estranhando – e, assim, descobrindo, conhecendo – aspectos antes ocultos das formas processuais estudadas. A diferença, assim, assume papel heurístico, não se reduzindo a mero reconhecimento.

É claro que tal postura está associada a uma posição política em que se consideram os modelos jurídico-políticos como não totalmente acabados – à luz, inclusive, dos constantes achados metodológicos, teóricos e etnográficos recentes² – e a cidadania e a modernidade na América Latina e, em especial, no Brasil, como algo a ser apreendido e não ensinado.

2. Entre outros, veja-se o trabalho de Pierre Clastres (1978, 1980) e sua crítica às concepções coercitivas de poder. Para a sociedade ocidental, veja-se também, entre outros, o trabalho de Michel Foucault (1977a, 1977b, 1983).

Características gerais do processo penal brasileiro

No Brasil, o processo penal, isto é, a descrição dos procedimentos que devem ser seguidos para que se possa condenar ou absolver alguém pela prática de um delito, é regulado pelo *Código de processo penal*. Este *Código*³ é constituído de acordo com a orientação da dogmática jurídica, característica de nossa cultura jurídica, que consiste em uma concepção normativa, abstrata e formal do direito. O mundo do direito não equivale, pois, ao mundo dos fatos sociais. Para entrar no mundo do direito, os 'fatos' têm que ser submetidos a um tratamento lógico-formal, característico e próprio da cultura jurídica e daqueles que a detêm. Tal concepção é certamente responsável pela estrutura de nossos procedimentos penais, segundo o *Código*, concebidos como 'preliminares' e propriamente 'judiciais'. A ficção legal implica dizer que os procedimentos iniciais de um procedimento judicial dele não se constituem, necessariamente, parte definitiva e substancial, porque não há processo⁴.

Denomina-se essa fase *inquérito policial*, e a ela se atribuem características inquisitoriais. Neste momento não têm os envolvidos direito à defesa, porque, juridicamente, não há acusação. A atuação dos advogados no inquérito policial é admitida apenas para verificar a 'lisura' dos procedimentos policiais. O *Código* destina a esses procedimentos um título e 19 artigos (título II, arts. 4 a 23, *CPP*). Uma vez concluído o inquérito, que é efetuado pela polícia, sob a supervisão do judiciário e do Ministério Público (juízes e promotores), o procedimento passa a sua fase verdadeiramente judicial, com a instauração de um processo judicial. O *Código* dedica a sua regulamentação três 'livros' e 643 artigos (arts. 24 a 667, *CPP*).

Esse processo é presidido pelo juiz e conta com a participação obrigatória do promotor, membro do Ministério Público, órgão do Estado, de quem se diz ser titular da ação penal. É o promotor, portanto, que oferece a denúncia contra quem foi indiciado no inquérito policial⁵. Inicia-se então a fase de instrução judi-

3. Agradeço a Rosane Oliveira Carreteiro a menção de que um código suscita a idéia de um conhecimento privativo, o qual, quando decifrado, torna-se público. Nossa tradição jurídica, filiada à *civil law tradition*, é codificada. A outra tradição jurídica ocidental, a *common law tradition*, não é (Merryman, 1969).

4. Agradeço ao Dr. Claudio José Aarão Rangel a lembrança sobre a não-existência de contradição, para a dogmática jurídica, destes dois tipos de procedimentos contraditórios, porque um é propriamente jurídico, o outro, não.

5. Note-se aqui o caráter progressivo, da inocência à culpa, dos procedimentos criminais em nosso direito; primeiro o 'envolvido' é indiciado pela polícia – há indícios, pistas que levam

Ordem pública e pública desordem:

cial em que, diante do juiz e na presença obrigatória de um advogado de defesa, realizam-se os atos processuais de acordo com o princípio do contraditório, num processo não mais inquisitorial, mas acusatório. Esta instrução, entretanto, inicia-se por um procedimento inquisitorial, o interrogatório do acusado, efetuado pelo juiz, ao qual a defesa e o Ministério Público podem assistir, mas no qual não podem interferir. Aliás, para ressaltar essa característica inquisitorial, é frequente que o Ministério Público, titular da acusação, não compareça a este procedimento, sendo também a presença da defesa muitas vezes meramente formal⁶.

Neste processo, todos os procedimentos efetuados na fase do inquérito policial (além do interrogatório do réu, depoimentos de testemunhas, etc.) são repetidos diante do juiz e das partes, com a presença obrigatória do advogado de defesa. A critério do promotor, os autos – conjunto ordenado das peças de um processo ou inquérito – do inquérito policial são anexados aos autos do processo judicial, servindo como indícios da culpabilidade do antes indiciado, agora acusado ou réu. Note-se que o processo pode ser instaurado por iniciativa do promotor, sem que tenha havido inquérito policial. Uma vez oferecida a denúncia, o promotor não pode desistir da ação penal, que deve, necessariamente, chegar a seu termo pelo julgamento e pela sentença. O inquérito policial, no entanto, pode ser arquivado pelo juiz, a pedido do Ministério Público.

Atualmente no Brasil, apenas nos casos de crimes dolosos contra a vida humana – homicídio, incitação ao suicídio, aborto e genocídio – a sentença do juiz, ao término da instrução do processo, remete o acusado a um outro tipo de julgamento, chamado de julgamento pelo tribunal do júri. Neste julgamento, após o sorteio dos jurados, o juiz presidente procede a novo interrogatório do réu, fazendo então seu relatório a partir da leitura que fez dos autos do processo,

a ele, de acordo com o julgamento da polícia. Depois é denunciado, isto é, o promotor também acha que ele é culpado, e o acusa. Nos julgamentos pelo tribunal do júri existe ainda uma outra instância, em que o réu, depois da fase de instrução judicial, é pronunciado por um juiz e seu nome é lançado no rol dos culpados. Finalmente, é absolvido ou condenado. Neste julgamento senta-se no *banco dos réus*. Já no sistema acusatório 'puro' não há progressão: ou o acusado admite sua culpa, ou permanece *not guilty* até o julgamento final, o *verdict*.

6. Agradeço ao Dr. Paulo Sergio Braga Macedo observações que me permitiram esclarecer melhor esta questão. A propósito, durante o trabalho de campo, muitas vezes fui instado pelos juízes a 'colaborar com a justiça', sentando-me em procedimentos de interrogatórios apenas para constar, uma vez que nem conhecia o acusado, nem havia lido os autos. Tal procedimento não é excepcional, como sabem aqueles que militam no foro do Rio de Janeiro.

muitas vezes lendo partes (peças) deste. A seguir, se for o caso, ouvem-se testemunhas – o que é raro – e dá-se início aos debates, entre acusação e defesa, que apresentam suas teses (no sentido de pontos de vista, posições). A seguir, o juiz, de acordo com a acusação e defesa, formula os quesitos, perguntas a serem submetidas aos jurados. Recolhem-se então estes, acompanhados do juiz, promotor, advogado de defesa e funcionários do tribunal, para a sala secreta, onde, incomunicáveis com o público, mas também incomunicáveis entre si, respondem à quesitação por voto secreto, ganhando aquela resposta (sim ou não) que obtiver a maioria dos votos, do total ímpar de sete jurados. Após este ritual, o juiz anuncia o veredito e profere a sentença para o público.

Além destes aspectos formais, para entender como funciona nosso processo, é necessário compreender alguns dos princípios que o norteiam. Assim, é bom esclarecer que em nosso processo judicial vale o brocardo jurídico: “o que não está nos autos não está no mundo”. Diferem, no entanto, as formas de produção da prova no processo civil e no processo penal: no processo civil, a produção da prova é de exclusiva responsabilidade das partes. Diz a tradição que aqui se segue o princípio da verdade formal. O juiz, portanto, decide de acordo com as provas – e os pedidos das partes nos autos. Já no processo penal, opera o princípio da verdade real: o juiz pode mandar incluir nos autos provas que ache necessárias para formar seu livre convencimento. Este livre convencimento significa que o juiz não está submetido a nenhuma hierarquia formal que estabeleça qual prova vale mais do que a outra, ou quais fatos são verdadeiros ou não. A decisão é sua, encontrando limites apenas no que constar dos autos e no fato de que a sentença tem que ser justificada legal e racionalmente (Exposição de motivos, *Código de processo penal*; art. 157, *Código de processo penal*). Não existe, portanto, nenhuma limitação formal quanto ao procedimento para que se tragam fatos ao processo mesmo porque o réu tem direito constitucional à ampla defesa e qualquer elemento que dele conste pode ser usado pelo juiz para formar sua decisão, seu livre convencimento (Mouzinho, 1990).

Tal sistema se diferencia do sistema anglo-americano, ou da prova legal. De acordo com este último, os elementos trazidos pelas partes têm que ser previamente aceitos pelo juiz, que pode excluí-los do processo de acordo com as *exclusionary rules*. Somente aquilo que não foi previamente excluído, portanto, se transforma em *evidence*, capaz de se constituir como *facts e proofs*, sobre os quais os jurados se pronunciarão em seu *verdict*. Nos Estados Unidos, mais que na Inglaterra, entretanto, a posição do juiz neste sistema duellístico (adversarial) é a de mero expectador, árbitro da observância das regras do

Ordem pública e pública desordem:

jogo, na disputa entre a defesa e a acusação. Somente o que é produzido ali, em público, pode ser considerado como provado e, literalmente, verdadeiro, porque realizado dentro das regras previamente estabelecidas para ambas as partes (Berman, 1963; Murphy e Pritchett, 1979, entre outros).

Outra característica de nosso processo penal é que, apesar de seu caráter teoricamente acusatório, em obediência a tradicionais disposições constitucionais desde o Império no século passado, ele mantém procedimentos de caráter inquisitorial. Afora os já mencionados interrogatório do réu e a possibilidade de o juiz mandar trazer para os autos elementos que considere relevantes para formar seu livre convencimento, o caráter inquisitorial do processo está presente na significativa interpretação do silêncio do réu.

No Brasil, diferentemente da tradição anglo-americana, o réu não pode ser processado por mentir em causa própria, apenas as testemunhas podem ser processadas por crime de falso testemunho. Daí decorre interpretação diferente do silêncio do réu, que aqui é advertido de que pode calar-se, mas esta circunstância poderá “vir em prejuízo de sua própria defesa” (Art. 186, *Código de processo penal*), quer dizer, seu silêncio, podendo mentir, serve como indício de sua culpabilidade⁷. Na tradição anglo-americana, como se sabe, *the right to stay mute* foi abolido com o advento da obrigatoriedade de submeter-se o acusado a julgamento, uma vez formulada a acusação pública. Seu advogado declarar-se-á *not guilty* em seu lugar, cabendo à acusação demonstrar o contrário. Em compensação, o acusado é obrigado a submeter-se aos efeitos da sentença (Parry, 1975). Além disso, é claro, o inquérito policial constitui-se em procedimento de inquirição por excelência, certamente inspirado na *inquisitio* penal canônica, procedimento preliminar e sigiloso que precedia as acusações naquele sistema jurídico, só interrompido pela confissão⁸.

Para entender a maneira como nosso direito operou transformações no processo, impregnando-o de características inquisitoriais atribuídas ao sistema francês, que se diz ter sido aqui mesclado ao sistema inglês do júri, acusatório,

7. A nova Constituição, orientada certamente pela teoria política anglo-americana, reafirma o direito de o réu calar-se no capítulo dos ‘Direitos e Garantias Individuais’ (art. 5º, LXIII). A imprensa do Rio de Janeiro também noticiou determinação nesse sentido, do Secretário de Polícia Civil. É interessante notar que delegados de polícia entrevistados disseram que isso não ia ‘pegar’, reafirmando a orientação inquisitorial do Processo Penal e dos procedimentos policiais, em conflito com as disposições constitucionais acusatórias.

8. Agradeço ao prof. Wagner Neves Rocha sugestões e empréstimos de textos referentes às práticas canônicas.

é necessário explicitar como são percebidas as características fundamentais destes dois sistemas.

Assim, o sistema acusatório em geral admite uma acusação pública a qual vai ser investigada publicamente, com a participação da defesa do acusado. Afirma-se um fato e, enquanto não se prova o fato, presume-se que o acusado é inocente. O processo propõe-se a fornecer ao juiz dados que lhe permitam convencer-se da culpa do acusado. A preocupação é sempre com o interesse do indivíduo acusado.

Já no sistema da inquirição, de tradição eclesiástica, feita uma denúncia – que pode ser ‘anônima’, certas vezes –, realizam-se pesquisas sigilosas antes de qualquer acusação, não só para proteger a reputação de quem é acusado, mas também para proteger aquele que acusa das represálias do acusado⁹. À defesa do acusado neste sistema se contrapõe o interrogatório do indiciado; ao confronto público, os depoimentos secretos das testemunhas, preferindo-se as formas escritas às verbais. O sistema inquisitório não afirma o fato, mas supõe sua possibilidade, presume um culpado e busca provas para condená-lo. O sistema procura fornecer ao juiz indícios para que a presunção seja transformada em realidade. A preocupação aqui é com o interesse público lesado, protegendo-se aquele que se dispuser a colaborar para sua proteção (Júnior, 1920: 244-253).

Além dessa convivência de princípios opostos – acusatorial e inquisitorial –, outra característica de nossa cultura jurídica é relevante para o entendimento de nossas práticas judiciais e policiais. Como disse, a cultura jurídica brasileira segue a tradição da *civil law tradition*, que se opõe à *common law tradition* nos sistemas jurídicos ocidentais. Na *civil law tradition*, a divisão de poderes concebida por Montesquieu e institucionalizada a partir da Revolução Francesa é levada ao pé da letra: o Legislativo faz as leis, o Executivo as executa e o Judiciário as aplica. Teoricamente, ao Legislativo cabe, com exclusividade, a produção de leis; ao Judiciário cabe apenas aplicá-las, constituindo-se a jurisprudência em um conjunto de interpretações da lei efetuadas pelos tribunais (*case law*). Essa representação da atividade jurídica do Estado contém o pressuposto de que tal divisão se faz necessária para que o ‘povo’, representado no Legisla-

9. Agradeço ao prof. Eduardo Kroeff Machado Carrion, da UFRS, a observação de que tal procedimento é tecnicamente denominado de *compensatório*, sendo bastante utilizado na Justiça do Trabalho, onde os documentos estão com o patrão, o qual, supostamente, também é mais poderoso que o empregado. Aqui, novamente, está a associação de representações hierarquizadas da sociedade a procedimentos paternalistas e inquisitoriais do processo de resolução de conflitos e produção de conhecimento.

Ordem pública e pública desordem:

tivo, controle os magistrados, tradicionalmente 'amigos do rei', impedindo abusos de poder. Para a consecução deste objetivo, é necessário que o Legislativo antevêja os 'casos' que os juízes vão julgar, para fazer leis que a eles se ajustem e impedir ao máximo o arbítrio das decisões judiciais, sempre possíveis nos casos 'não previstos na lei'. Se isso produz uma atividade legiferante, hipotética e intensa, por parte do Legislativo – refletida, inclusive, no estilo das constituições dos países que seguem esta tradição –, também faz com que o Judiciário ligue sua identidade ao 'estrito cumprimento da lei' ou de sua 'aplicação': o juiz, teoricamente, não pode usar de critérios pessoais ou extraleais em seu julgamento, que persegue o ideal de uma perfeição 'racional' e 'lógica' de aplicação de premissas maiores ou menores, para chegar a conclusões (Merryman, 1969)¹⁰.

Na prática, tal tradição dissocia a idéia de realidade ou verdade da de lei. Quer dizer, a lei tem um caráter eminentemente normativo, de dever ser, e sua aplicação aos casos concretos depende, portanto, de interpretações que dêem conta do caráter contingencial da realidade. É lógico que esta postura legislativa propicia uma postura interpretativa em relação à lei, por parte daqueles encarregados de mantê-la ou aplicá-la, sejam funcionários do Executivo ou do Judiciário¹¹.

Ora, tal tradição jurídica opõe-se à da *common law tradition*, onde o controle do abuso do poder está não só nos representantes do povo eleitos para fazer as leis no Legislativo, mas também no banco do júri (*jury bench*), onde os cidadãos, inclusive, aprendem os valores legais que permitem a convivência em sociedade (Tocqueville, 1945). Este sistema opera uma interessante identidade entre verdade (*truth*), fatos (*facts*) e lei (*law*)¹²: os jurados, ao final do julgamento, proferem um veredito, isto é, dizem a verdade. Este veredito, de fato, consiste numa atividade de fazer lei, pois cria precedente (*precedent*) que pode ser invocado em outros casos considerados análogos (*jurisprudence*).

10. Agradeço à prof^a Sally Falk Moore a indicação deste texto. Deve-se ressaltar, no entanto, que o livro de Merryman quer estabelecer qual o 'melhor' sistema – se o da *common law* ou o da *civil law* – numa perspectiva valorativa característica do 'direito comparado'. Como já frisei, este não é o caso neste artigo.

11. Sobre uma discussão da equiparação entre fato e lei, ver Geertz, 1983; sobre a regularidade das interpretações, veja-se Rosen, 1981. Agradeço ao prof. Lufs Roberto Cardoso de Oliveira sugestões e discussões sobre o tema e a indicação de textos a ele referentes.

12. Em inglês, a categoria *law* quer dizer tanto direito como lei, acentuando o caráter explícito do direito.

A 'Anglo-American tradition of trial by jury'

Como já mencionei, o sistema processual americano constitui-se em torno de instituições anglo-saxônicas destinadas a permitir que a aplicação da lei represente um momento de controle do poder, do rei ou do governo, pelo povo. Assim, a forma de resolver os conflitos, concretamente, torna-se essencial para a justiça da decisão, seu acatamento e legitimação pela sociedade. A tradição jurídica anglo-americana remete a três instituições processuais, situadas em épocas distintas, todas consideradas presentes na formação do Estado, na Inglaterra, pelo pensamento jurídico anglo-americano consagrado¹³.

A primeira é chamada *compurgatio*, ligada ao sistema da prova legal, temporalmente situado na Idade Média e nas tradições do direito germânico. Por esse sistema, uma acusação gera um desafio, um duelo. Aqui, quem tem mais força ganha. Essa força era relacionada à reputação do acusado e do acusador: as testemunhas não depunham sobre os fatos, mas sobre a fidedignidade das partes. O julgamento realizava-se em data e hora marcadas e era público, assistido pela comunidade em geral, reunida em assembleia. As testemunhas apresentadas pelas partes tinham peso variável de acordo com sua idade, sexo e *status* social. O juiz meramente presidia os trabalhos para assegurar a regularidade dos procedimentos. Na verdade, os julgadores eram *the whole company of freemen*, a comunidade dos que detinham os direitos à terra na localidade. O acusado produzia, assim, a sua lei, em público, a sua verdade, apoiado no seu prestígio.

A segunda é a *recognitio*. De acordo com a tradição, esta forma de julgamento foi utilizada pelo rei normando Henrique II para neutralizar o poder dos barões e do clero na Grã-Bretanha ocupada. Esta forma de processo está fundada no *inquest*, inquérito, forma processual canônica que buscava a verdade pela resposta a uma pergunta, a ser obrigatoriamente respondida pelos inquiridos sobre os fatos ocorridos após uma denúncia. Num certo sentido, pode ser vista como uma forma de confissão, mas os autores anglo-americanos a isto

13. Estou aqui usando o conceito de consagração no sentido que lhe empresta Pierre Bourdieu, isto é, de um pensamento que é aceito no mercado de bens simbólicos como partilhado pelos que o compõem, embora nem todos com ele concordem, ou embora haja diferentes versões do mesmo. Nesta linha, deve-se notar que o *jury* se constitui em verdadeira problemática obrigatória para juristas anglo-americanos e brasileiros: discute-se sua utilidade, aspectos e elementos essenciais da instituição, mas todos estão de acordo em discuti-los (Bourdieu, 1974). Para uma discussão sobre o júri americano, ver, por exemplo, Dawson, 1960; Devlin, 1966; Simon, 1975, entre outros.

Ordem pública e pública desordem:

não se referem. Pelo contrário, eles contam que a resposta a essa pergunta era tratada como uma opinião e, como tal, tornava os *recognitors* por ela responsáveis. A parte prejudicada podia, portanto, desafiá-los para um duelo. Estes procedimentos estavam associados ao instituto do *nouvel disseisin*, pelo qual o direito anglo-saxão começa a dissociar-se da tradição romana de que a posse é sempre um direito inferior ao de propriedade. Aqui, a posse poderia ser sobreposta à propriedade, desde que o despossuído provasse, através da decisão daqueles que, sendo seus pares, sabiam do ocorrido, da sua razão, provada, que houve violência injusta contra o despossuído, ou contra o proprietário (Berman, 1983).

Como a *compurgatio*, a *recognitio* não era um julgamento final. Além disso, a decisão tinha que ser unânime, substituindo-se os julgadores até que a unanimidade se verificasse. Quem velava por isso era o poder legal atribuído ao rei, o qual começa a se destacar e influir na produção da verdade. É importante notar que, embora relacionada aos fatos ocorridos, a produção da verdade não estava vinculada ao que ocorria no tribunal, pois os *recognitors* podiam desconhecer toda a prova ali produzida. O que importava era a sua opinião coletiva, produzida entre eles, mas secreta para os 'outros'.

O terceiro momento da 'evolução' processual anglo-americana é o julgamento pelo júri (*jury trial*) propriamente dito. Aqui, entretanto, há uma mudança fundamental: sobre a popularidade do sistema de provas legais medieval da *compurgatio* e a obrigatoriedade quanto à *unanimidade* no julgamento dos fatos da *recognitio*, o sistema inova, exigindo que a prova seja produzida oralmente no tribunal pela defesa e pela acusação, diante de jurados que não podem ter conhecimento prévio dos fatos. O julgamento é presidido por um juiz que, fiel ao sistema da prova legal, interfere para excluir fatos que, produzidos pela acusação e pela defesa, são por ele considerados não-relevantes para o julgamento daquele caso, de acordo com as *exclusionary rules*. Os jurados, previamente selecionados também para aquele julgamento, são ao seu final esclarecidos sobre os fatos que foram evidenciados. Recolhidos, em reunião secreta, debatem até atingir uma decisão unânime, fundada numa racionalidade que se aproxima do exercício da liberdade de escolher no mercado de opções (legais) disponíveis.

Com esse sistema, a partir do século XIX, na Inglaterra, e do século XX, nos Estados Unidos (Steinberg, 1984), o julgamento se torna final, quer dizer, a verdade dita pelos jurados não pode ser contestada.

É desta época também, na Inglaterra, a extinção do *right to stay mute*, pelo qual o acusado poderia manter-se fora do julgamento do tribunal e de suas con-

seqüências, caso fosse culpado – confisco de bens, etc. –, mantendo-se mudo. Era então submetido à *la peine forte et dure* até que morresse, mas seus sucessores ou aqueles a quem queria proteger estariam fora do alcance da lei, garantida sua reprodução social às custas de sua extinção física. A partir do início do século XIX, ficando mudo o acusado, a Coroa indicava-lhe um advogado que *plead not guilty*, quer dizer, declarava-o não culpado. O júri é, assim, tradicionalmente, um lugar para onde vão aqueles acusados que não se declaram culpados (Parry, 1975).

No direito americano, por exemplo, o *plea bargaining* estabelece uma negociação conduzida desde os primeiros momentos com o *district attorney*, o promotor, antes mesmo de realizar-se qualquer acusação em juízo (Hughes, 1985). O *trial by jury*, então, vai-se constituir em uma última etapa de um processo de negociação legítima e sistemática entre o acusado e os acusadores – incluindo-se aí a polícia. O julgamento é um último recurso e direito do réu a provar-se *not guilty* (não culpado), seja em causas cíveis, seja em causas criminais. Deste processo fazem parte outros momentos, como a acusação feita pelo Estado diante de um *grand jury*, que decidirá se há ou não elementos para se dar prosseguimento ao processo contra o acusado. O modelo para resolução de conflitos, portanto, é a negociação, a barganha, não o julgamento. Nesta negociação ambas as partes cedem e perdem um pouco para evitar uma situação em que uma decisão de cumprimento obrigatório a favor de uma implicará a derrota da outra. *Law is negotiation*, o direito é uma negociação, constitui-se no princípio fundamental do sistema, que foge da adjudicação, da resolução do conflito por um julgamento.

Os juristas reconhecem e discutem várias modificações havidas neste sistema, em especial quanto ao conceito de quem são os 'pares' que se julgam, dadas as diferenças de representações sobre a estrutura social na Inglaterra – uma monarquia – e nos Estados Unidos – uma república. Outras transformações se verificaram correntemente, especialmente quanto à exigência da unanimidade, em certos casos, substituída por uma decisão majoritária. Mas as características fundamentais permanecem as mesmas neste século. Segundo os especialistas (Simon, 1975), a composição do banco dos jurados (*jury bench*) nos Estados Unidos, isto é, aqueles que têm o dever de nele sentar-se, espelha as conquistas progressivas das chamadas minorias norte-americanas: de início, apenas homens brancos protestantes, depois homens brancos católicos, depois judeus, depois mulheres, depois negros, etc. Não se deve esquecer, porém, que o que importa é ser este modelo do júri o modelo ideal a que todos os cidadãos, em última instância, têm direito para fazer valer sua verdade, em pú-

blico. Em muitos casos, este julgamento torna-se obrigatório, como em alguns estados em que há pena de morte.

O que também não se deve esquecer é que, segundo a tradição da *common law*, o veredito, a verdade produzida pelos jurados, cria precedente (*juris-prudence*), isto é, pode ser invocada em julgamento análogo. O júri divide, assim, com o Legislativo a capacidade de fazer lei, embora referida a um caso concreto e específico. No mundo das representações, entretanto, uma decisão tomada sobre fatos provados (*facts*) produz a verdade no veredito (*verdict*) e faz lei, equipara fato, verdade e lei (*fact, truth, law*), emprestando à lei e ao direito – aliás, como já mencionei, lá designados pela mesma palavra (*law*) – caráter empírico e concreto. Além do mais, o júri é reconhecidamente uma ‘escola de cidadania’: um lugar onde os cidadãos comuns vão aprender a tomar decisões obrigatoriamente, exercendo um dever – de ser jurado – que corresponde a um direito – o de ser, em última instância, julgado por seus pares ou concidadãos, no tribunal do júri, quando se protesta *not guilty*.

Por outro lado, a publicidade das decisões, tanto no tribunal como nos debates entre os jurados, estabelece uma relação entre veracidade e publicidade, literalidade e ordem ou lei, por afirmar e sustentar, responsabilmente, que *o que se diz em público precisa ser verdade (verdict, vere dictum)* sob as penas da lei.

Aspectos hierárquicos e inquisitoriais do processo penal brasileiro

Como já disse, nosso processo penal tem, em um extremo, o procedimento dito extrajudicial do inquérito policial e, do outro, o julgamento pelo tribunal do júri ou, como dizem nossos juristas, a instituição do júri.

Além do caráter de inquirição do procedimento ‘administrativo’ do inquérito policial e dos procedimentos inquisitoriais da instrução judicial, uma outra diferença se destaca com relação à posição da instituição do júri em nosso sistema. No sistema processual anglo-americano, o *trial by jury system* dá nome e serve de modelo para o processo (Geertz, 1978) – *the due process of law* – instituído enquanto formato genérico para julgar causas cíveis e criminais, diante das quais as outras formas de julgamento se constituem em exceção ou etapas de uma negociação de cidadania mais ampla (*the bench, the plea/bargaining system, etc.*). Tal não acontece entre nós.

Em nosso direito processual, o julgamento pelo júri, admitido a partir de nossa Independência como modelo geral, seguindo o modelo inglês da época, vai reduzindo pouco a pouco sua competência, isto é, os casos em que se apli-

ca, devido à 'incapacidade' de nosso 'povo' para julgar (Flory, 1981). Atualmente é prescrito, segundo o atual Código, de 1941, apenas aos crimes intencionais contra a vida humana (crimes dolosos contra a vida). Aliada a essa redução de competência, o julgamento pelo tribunal do júri se constitui em última etapa de um processo comum, um processo peculiar, e não em um modelo para o processo acusatorial, como é no caso americano, isto é, após o inquérito policial, a denúncia do promotor, a instrução preliminar, em vez de ocorrer o julgamento definitivo pelo juiz, este profere uma sentença de pronúncia, a qual manda o réu a julgamento pelo tribunal do júri e inscreve seu nome no rol dos culpados. O Ministério Público, então, reitera a acusação, através do *libelo acusatório*, a defesa apresenta suas razões e marca-se o julgamento.

Este começa com a chamada dos jurados, que foram escolhidos de uma lista elaborada pelo juiz entre pessoas de sua confiança, seguindo a tradição inglesa, não a americana (Devlin, 1966). Desta lista são sorteados 21 nomes mensalmente. Estes 21 jurados comporão o contingente de onde novamente se sortearão, para cada julgamento daquele mês, os sete que comporão o júri. A seguir, é feito o interrogatório do réu pelo juiz, que em seguida procede à leitura dos autos em seu relatório. Se há testemunhas a serem ouvidas pessoalmente – o que, em geral, não ocorre –, ouvem-se primeiro as de acusação, depois as de defesa. A seguir, são iniciados os debates, a rigor a única coisa nova deste julgamento. Nos debates, fala primeiro a acusação por duas horas e depois a defesa por mais duas horas. Pode haver réplica da acusação e tréplica da defesa por meia hora cada.

A característica desses debates é que eles seguem um estilo argumentativo da *disputatio* medieval: os advogados escolhem uma tese, uma posição, e a defendem. Podem, inclusive, trocar de autoria, em que negavam que seu cliente houvesse cometido o crime, para a legítima defesa, em que passam a alegar que, se cometido, o crime teria sido justificado.

Argumenta-se também com a 'evidência da autoridade', em contraste com a 'autoridade da evidência' dos julgamentos anglo-americanos. Quer dizer, juristas e autoridades são invocados para garantir a justeza dos argumentos e lastrear a decisão dos jurados, em vez de simples apresentação de fatos para seu convencimento.

Este procedimento parece também se constituir em uma característica de argumentações públicas em sistemas inquisitoriais: as declarações ou valem 'inteiras' ou não valem de todo. Qualquer erro pode invalidar tudo que se dis-

Ordem pública e pública desordem:

se¹⁴. Não é pouco importante, então, o fato de que nos julgamentos famosos, que envolvem personalidades e grandes advogados, privatize-se o público do tribunal, permitindo que assistam ao julgamento apenas advogados e personalidades. É como que uma fiscalização e uma legitimação da correção dos desempenhos, um acontecimento que acentua o caráter pedagógico do ritual¹⁵.

Findos os debates, o juiz elabora os quesitos com a colaboração de acusação e defesa. Estes são uma lista de perguntas feitas aos jurados sobre a existência, autoria e circunstâncias – agravantes ou atenuantes – em que se verificou o crime. Em seguida, retiram-se os jurados, o juiz, o promotor, o advogado de defesa e o escrivão para a sala secreta, onde os jurados, sem se comunicar entre si, respondem aos quesitos com votos secretos de sim ou não, procedendo em completo contraste com o sistema anglo-americano, onde a decisão é resultado de debates secretos, mas públicos entre os jurados. As decisões são tomadas pela maioria, sempre possível em virtude do número ímpar (sete), quando, originalmente, a unanimidade *no jury* era imposta pelo número 12.

O júri, em última análise, é tratado como se fosse uma multidão, em que os piores sempre influenciam e sugestionam os melhores, de acordo com a psicologia das multidões, de Gabriel Tarde, Gustave Le Bon e Scipio Sighele. Por isso mesmo, os jurados não só não podem debater, como também são proibidos de se comunicar entre si durante toda a duração do julgamento. Um funcionário do tribunal é responsável pela observação desta regra legal, estando permanentemente em contato com os jurados, mesmo quando o julgamento dura dias (Kant de Lima, 1983, 1990). Nos Estados Unidos e na Inglaterra, o conceito de incommunicabilidade, quando aplicado, refere-se à comunicação dos jurados com o público em geral (*segregated*).

-
14. Logo que voltei ao Brasil, depois de obter meu doutorado, fui convidado para participar de uma banca de defesa de tese de mestrado em antropologia social, em que minhas observações sobre alguns erros cometidos pelo autor foram por ele arduamente refutados, embora eu não estivesse invalidando seu trabalho, mas tentando ajudá-lo. Era como se eu estivesse destruindo sua tese. Só muito depois é que fui entender a razão deste procedimento e sua relação com o sistema jurídico de prova.
 15. A prof^a Delma Neves também me chamou a atenção para o fato de que, no Brasil, as defesas de tese têm um público privado e os alunos levam sua torcida, não só para emprestar-lhes confiança em momento difícil, mas também para fiscalizar a lisura dos procedimentos. Concursos públicos na academia também costumam utilizar essa forma de tornar o público privado, escolhendo-se quem deve assistir a tais rituais.

Conclusão

Diante do que foi resumidamente exposto sobre tais procedimentos judiciais, pode-se dizer que nosso sistema se auto-representa em um *continuum* que tem num dos pólos os procedimentos inquisitoriais da polícia e, no outro, o sistema acusatório do júri, apresentando em seu miolo práticas mistas. Na verdade, o sistema enfatiza o modelo inquisitorial dado, entretanto, como exclusivamente policial, para o qual o procedimento judicial é uma prática de suspeição sistemática, não de demonstração fática¹⁶. Entre o inquisidor medieval e o detetive sherlockiano, nossos procedimentos criminais enfatizam, com certeza, a imagem do primeiro.

Não devemos esquecer, porém, que o espírito inquisidor não é mau por definição e origem. O inquérito policial, *locus* desta estratégia de investigação que tem na penitência da confissão e no arrependimento seu momento de glória, é definido por um delegado como “[...] um procedimento do Estado contra tudo e contra todos, para apurar a ‘verdade dos fatos’”.

Está, certamente, aí a origem da utilização sistemática da tortura como um método de investigação, que visa obter a confissão dos ‘envolvidos’ ou culpados no inquérito, para indiciá-los, isto é, para buscar demonstrar judicialmente que há indícios de sua culpa, culpa essa que foi sigilosamente verificada e da qual cumpre defender-se. Portanto, não cumpre calar diante das acusações. Afinal, quem cala, consente (Kant de Lima, 1986)¹⁷. Não é demais observar novamente que, contrastando as tendências interpretativas de nossa cultura com as tendências declaratórias da cultura anglo-americana, a expressão ‘a verdade dos fatos’ não é traduzível para a língua inglesa, onde um *fato* só recebe essa qualificação se for verdadeiro¹⁸. A esse viés inquisitorial o sistema processual acrescenta uma concepção hierárquica da sociedade.

-
16. O contraste entre esses dois procedimentos foi muito bem abordado por Umberto Eco em seu livro *O nome da rosa*. Agradeço a Gláucia Mouzinho e ao prof. Wagner Neves Rocha a indicação.
 17. No Império, o nome do suspeito era inscrito no rol dos culpados, antes de sua acusação ser formalizada pela denúncia. Hoje, esse procedimento se dá depois da sentença de pronúncia, no caso dos julgamentos pelo júri, antes, portanto, de uma condenação formal e definitiva. Aí está também a origem da prática da identificação criminal, abolida pela última Constituição. Agradeço a Gláucia Mouzinho essa observação que confirma o caráter inquisitorial de nossos procedimentos criminais, policiais e judiciais.
 18. Estas características inquisitoriais e declaratórias encontram-se também na forma de legitimação das verdades científicas expressas nos procedimentos acadêmicos. Quem já defendeu uma tese no Brasil e nos Estados Unidos bem sabe que a categoria defesa, ca-

Ordem pública e pública desordem:

O caráter inquisitorial do sistema processual penal encontra sua justificativa na proteção das camadas menos favorecidas da população as quais, num sistema acusatorial, teriam receio de acusar publicamente os poderosos (Júnior, 1920). O sistema processual assume, assim, o 'lado' hierárquico, não igualitário da sociedade brasileira (Da Matta, 1987), investindo-se os magistrados em uma postura de inimigos dos 'barões' e do 'clero', a quem tradicionalmente pertenciam as cortes feudais, antes da predominância ou exclusividade da adjudicação estatal (Berman, 1963, 1983). Recusam os magistrados, inclusive, a qualificação de 'amigos do rei', a eles atribuída pela Revolução Francesa, e que motivou o controle do Legislativo – do 'povo' – sobre suas atividades (Merryman, 1969). Aqui, declaram-se funcionários públicos, isentos e imparciais aplicadores da lei e da justiça (Marques, 1963).

Ora, a tradição processual brasileira, assim constituída hierarquicamente, recusa o modelo igualitário do *jury*. É interessante notar que, desde o Império, quando foi adotado como *due process of law*, à semelhança da tradição anglo-americana, decidiram de comum acordo, liberais e conservadores, que o povo brasileiro não se adequava a esta instituição por sua incapacidade de proferir julgamentos adequados. Ninguém pensou em apontar defeitos na instituição (Flory, 1981). Tal recusa não se fez sem efeitos na América brasileira.

O modelo do *jury*, forma que tomou o *inquest* na democracia americana, fundamentalmente obriga a dizer a verdade em público, permitindo afirmar-se que tudo o que se diz em público é verdade, gerando responsabilidade em sua literalidade, e só por ela. Por isso mesmo, quem declara é tornado responsável por suas declarações, mesmo se se está mentindo em autodefesa, ao contrário do que ocorre em nosso processo, inspirado em princípios canônicos e em métodos inquisitoriais de produção da verdade. De acordo com estes, ninguém pode ser obrigado à auto-acusação, mas todos, quando interrogados pela autoridade, devem explicar-se, uma vez que esta sabe que estão implicados nos fatos já apurados em uma inquirição anteriormente conduzida de maneira sigilosa. A auto-acusação, inclusive, é suspeita, pois indica a possibilidade de o réu desejar livrar-se de uma acusação de maior gravidade. A confissão está sem-

característica do sistema inquisitorial, muitas vezes também referida pela cultura acadêmica norte-americana, não implica, na prática, os mesmos procedimentos. É claro que os estilos acadêmicos também sofrem essas influências, como já discuti em trabalho anterior (Kant de Lima, 1985). Agradeço à profª Delma Pessanha Neves a menção de que, em sua defesa de tese de doutorado para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), do Museu Nacional, iniciou sua exposição dizendo que de nada ia defender-se, porque não se sentia culpada de coisa alguma.

pre associada ao arrependimento, constituindo-se em uma penitência. No processo eclesástico, a confissão após o interrogatório, em alguns casos, pode suspender o processo. Constitui-se também em núcleo da certeza do julgador. Como neste procedimento a culpa do acusado é suposta, visto que já ocorreu um procedimento oficial, embora sigiloso, que a apurou, uma *inquisitio*, que indiciou o acusado, sua declaração de completa inocência ou seu silêncio apenas o comprometem mais. São indícios não de sua inocência, mas de seu caráter 'frio e calculista' como costumam dizer os policiais brasileiros daqueles que, acusados e interrogados, não confessam. Neste processo, apenas as testemunhas não podem mentir (Kant de Lima, 1989, 1990; Carreteiro, 1990).

Como se viu, em nosso júri, o réu e os jurados sofrem verdadeiro interrogatório a que os jurados acabam por responder, privadamente, de acordo com suas consciências, em isolamento, durante a quesitação. Em nenhum momento, neste processo, ocorre a imposição de que o veredito é uma verdade que foi elaborada e verificada em público, ainda que entre o público dos jurados, na sala secreta, como é a tradição anglo-americana. Os jurados brasileiros reúnem-se sob a fiscalização do juiz e respondem às perguntas sem discutí-las previamente. Não se empresta aos comportamentos públicos, assim, um valor literal, valendo o que está explicitado, mas se enfatiza a necessidade de interpretação: da lei, da sentença ou do veredito. Não há *examination* ou *cross-examination* de réus, testemunhas e jurados, mas interrogatórios, audiências, quesitações e escolhas previamente formuladas. Estes procedimentos supõem que quem pergunta ou escolhe está dotado de um conhecimento privado, privilegiado, que cabe ao interrogado confirmar ou persuadir de sua inexistência. É técnica distinta daquela do exame, da entrevista, onde se supõe que a 'verdade' é dialogicamente construída em conjunto pelos participantes, a partir da explicitação e eventual confrontação dessas posições, realizada, literalmente, para o público interessado, o qual, finalmente, dá seu veredito: diz sua verdade, a qual foi publicamente construída e pela qual se sente responsável¹⁹. O julgamento

19. O caráter privado dos debates de uma Conferência Internacional a que compareci recentemente despertou reações diferentes entre os participantes e entre aqueles que, não convidados, queriam assistir às exposições. Ao constatarem que isso não era possível, sentiram-se excluídos e revoltaram-se contra essas regras. Não estavam, obviamente, acostumados ao modelo do *jury*, pelo qual destes debates privados surge uma verdade daquelas pessoas, sua opinião, pela qual são responsáveis. A exclusão, neste caso, representa também uma não responsabilidade pelas conclusões da Conferência. Em outro exemplo, veja-se o argumento do Serviço Nacional de Informações brasileiro (SNI), de que faria, como em qualquer lugar do mundo, um *duplo arquivo*, mantendo em sigilo as

Ordem pública e pública desordem:

pelo júri, assim, enquanto 'escola de cidadania' (Tocqueville, 1945), socializa público e jurados em mecanismos completamente distintos de produção da verdade e de resolução de conflitos, no Brasil e nos Estados Unidos (Souito Mayor, 1990).

Não se pode imaginar que nossa cultura jurídica, em sua forma constitucional tão acusatorial, individualista, igualitária, liberal e moderna, esteja em franca esquizofrenia com o caráter inquisitorial holista, hierarquizado, conservador e tradicional de sua vertente processual penal. Certamente, tais mensagens são lidas coerentemente por um modelo jurídico de controle social que se representa adequado à realidade brasileira, como representada por essa cultura. Os sistemas de classificação, como sabem os sociólogos, são também sistemas de significados que emprestam sentido às práticas sociais. Desta forma, são parte integrante da sociedade e constituem-se, no mínimo, em referencial para as ações sociais. Por exemplo, em sistemas inquisitoriais onde a repressão é enfatizada, a desobediência pode ser uma virtude, implicando coragem moral e destemor cívico; onde a disciplina e a conseqüente internalização de valores e normalização de comportamento for o modelo de controle social enfatizado, a desobediência pública pode significar egoísmo e falta de espírito público. Comportar-se conforme a regra, seja qual for esta, pode, assim, ter distintos significados, dependendo dos sistemas de classificação a que estejam vinculados os comportamentos observados.

No entanto, não basta distinguir entre estratégias repressivas e disciplinares de controle social (Foucault, 1977a, 1977b, 1983) para compreender o modelo jurídico-político de controle social no Brasil. Talvez em outros casos também, mas especialmente no nosso, as tradições ibéricas de nossa cultura não emprestem ênfase ao modelo acusatorial, como é o caso dos modelos jurídico-políticos anglo-americanos (*jury*) e francês (*enquête*). No Brasil, a repressão – e, quem sabe, também a disciplina – está vinculada a estratégias inquisitoriais, exemplificadas no modelo de controle social engendrado na metrópole portuguesa: a inquirição–devassa. Esse modelo certamente não favorece o aparecimento do individualismo e da explicitação pública de identidades e de seus conflitos como um valor social positivo. Pelo contrário, o anonimato, a mentira, a

informações que desejasse, apesar de recente dispositivo constitucional – *habeas data* – que permite o acesso dos cidadãos a suas fichas em órgãos do governo. No exemplo citado, o da Central Intelligence Agency (CIA), esta agência americana não tem como tornar efetivas informações sigilosas, pois o sistema é acusatorial. Aqui, inquisitorialmente, entretanto, informações obtidas em sigilo podem produzir efeitos legais iniciando inquéritos e interrogatórios.

ocultação do conflito aparecem como estratégias preferenciais para evitar e/ou resistir aos conflitos com esse poder de suspeição e fiscalização onipresentes. Possivelmente, a outra face deste sistema de silêncio em público será aquela do messianismo político, onde os caudilhos se apresentam como a única alternativa de oposição pública a este poder, uma espécie de inquisidores do poder.

As reduções behavioristas ou jurídicas que pretendem deter a chave do significado dos comportamentos em geral, por via da ciência ou da normatividade, serão sempre imposições indevidas quando não apresentarem espaço para o exercício da diferença social. Aliás, não devemos esquecer que, nos sistemas individualistas e igualitários, a igualdade está associada à idéia de diferença: ter direitos iguais significa ter direito à diferença; todos têm direitos iguais de serem diferentes entre si; a igualdade é formal. Na versão holística e igualitária, dá-se o inverso: a igualdade de direitos implica semelhança porque todos os diferentes não terão os mesmos direitos, pertencendo a camadas diferentes, com direitos diferentes. Portanto, a igualdade é substantiva. Como não há modelos puros deste tipo, sendo estas ficções apenas elaborações teóricas de complexos comportamentos sociais, devemos ver as sociedades como experimentações destes modelos. Aliás, é como tem enfatizado o trabalho de Roberto da Matta sobre o Brasil (Da Matta, 1979, 1987).

Suas elaborações apontam para a complementariedade desses modelos, na sociedade brasileira, associados às sociedades modernas e às civilizações tradicionais, como as denominou Louis Dumont (Dumont, 1970, 1977, 1985). Nossa herança ibérica, partilhada por nossos conterrâneos da América Latina, elaborou a modernidade do Novo Mundo de forma singular, desviando-se da cultura jurídico-política de origem anglo-saxônica, predominante nos modelos de análise da realidade 'americana', de predestinação democrática e igualitária. Nossa forma de igualitarismo parece associada à noção de hierarquia, aproximando nossos sistemas de representação política daqueles de origem islâmica.

A escolha de modelos que enfatizam ou a repressão acusatorial, a disciplina, e promovem a internalização de valores jurídicos, moralizando-os (o do *jury*), ou a repressão inquisitorial e a conseqüente externalização dos valores jurídicos (o da inquirição) não é, pois, sem conseqüências. A representação de uma ordem pública, afinada com a definição dos mecanismos adequados para mantê-la e dos comportamentos aceitáveis em público, está relacionada, de forma inevitável, às definições jurídicas e aos princípios que as informam.

Os aparentes paradoxos de nossa ordem jurídica, que mescla e torna legais instituições e práticas aparentemente contraditórias, são certamente responsáveis pelas nossas concepções e reações – também paradoxais – em

Ordem pública e pública desordem:

público, bem como pela nossa representação de ordem e desordem. Exemplos são abundantes, se contrastamos nossos princípios constitucionais universais, igualitários e individualistas, no que toca aos direitos e garantias individuais, com os hierárquicos, holistas e particularistas na representação da sociedade, que informa a atualização desses direitos entre seus componentes – os princípios processuais.

É assim que ao preceito constitucional de que “todos são iguais perante a lei” (art. 5º da Constituição atual e art. 153, parágrafo 1º, da anterior) opõe-se o preceito processual penal de que a certos indivíduos, tendo cometido os mesmos crimes, se dará tratamento diferenciado na prisão, por apresentarem um signo de distinção: ter curso superior, ter recebido Ordem do Mérito, etc. (art. 295, *CPP*); ao preceito constitucional de que todos são inocentes até prova em contrário (art. 5º, LVII da atual Constituição, art. 153, parágrafo 16, da anterior), a lei processual penal enfatiza métodos inquisitoriais, explicitamente nos procedimentos policiais, implicitamente nos demais procedimentos judiciais.

Ora, não surpreende que, em nossa prática cotidiana, critiquemos a sujeira das ruas e dos parques públicos, a desorganização do nosso tráfego, a violência policial, o desrespeito dos governantes pelos governados, a falta de urbanidade em nossas relações cotidianas, mas não gostamos que nos digam o que fazer e, quando recriminados, respondemos: a rua é sua? Contamos com os métodos policiais de inquirição para reaver nossos bens eventualmente subtraídos por nossos empregados, usamos e reproduzimos a instituição servil da empregada doméstica e informamos à polícia, ao chefe e ao patrão, amigos de quem nós somos, visando obter privilégios que desrespeitam o público ou nossos concidadãos de maneira particular: furamos filas, fumamos onde é proibido, falamos e fazemos estardalhaço em lugares públicos. Achamos que a Suíça e a Nova Inglaterra são um ‘saco’, pois lá tudo é organizado e previsível demais, inclusive as idéias e as paixões, enquanto que, ao mesmo tempo, desejamos a ‘modernidade’...

Enquanto cientista social, não me acho na obrigação de solucionar problemas. Encaro minha tarefa como a de problematizar as representações correntes sobre a ‘realidade social’, inclusive as soluções que almejam transformá-la, o que não me impede de respeitar meus colegas que se empenham em formular modelos que dêem conta da organização e controle do comportamento público em sociedade. Essas considerações, resultado de minha experiência comparativa no Brasil e nos Estados Unidos, que me levaram a repensar minhas categorias político-jurídicas, devem ser encaradas como mera contribuição de um antropólogo perplexo, mas curioso, diante de sua própria sociedade e cultura.

Meu desejo é que minhas observações nos levem cada vez mais perto de nossas tradições, cujo conhecimento é indispensável para que aperfeiçoemos nossa compreensão da Ordem Pública, certamente um problema que não deve ser legado à reflexão simplesmente jurídico-política, transformando sua solução em mera questão de técnica legislativa, sem que se teorize sobre as relações entre ordem e desordem, mudança legal e mudança social, em contexto.

Agradecimentos

Versão preliminar deste texto foi apresentada à *International conference: trends and challenges of urban restructuring*, da International Sociological Association, na mesa *Order and violence in the city*, organizada pela prof^a Licia Valladares, do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), a quem agradeço o convite para ali discutir meu trabalho. O texto final foi também aceito para publicação na revista *Los Annales de la Recherche Urbaine*, Mellatt Gauthier-Villars, Paris, a convite do prof. Isaac Joseph. Agradeço também ao Dr. Eric Monkonnen observações sobre a comparação entre o sistema processual brasileiro e o anglo-americano. Outra versão foi discutida no Grupo Direito e Sociedade, no XII Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciências Sociais (ANPOCS), em outubro de 1988. A pesquisa de campo foi financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e pela Ordem dos Advogados do Brasil, Seção Rio de Janeiro (OAB/RJ), quando o Dr. Nilo Batista estava à frente da Divisão de Pesquisas, e o Dr. Hélio Saboya era seu presidente. Agradeço ao prof. Augusto Thompson as lições então aprendidas e ao Dr. Vivaldo Barbosa as apresentações oportunas.

Aspectos comparados do *trial by jury system* e da instituição do júri foram apresentados e discutidos por mim em várias ocasiões. Dentre estas, destacam-se o seminário realizado pela OAB/RJ no Projeto '5:15', em maio de 1983, no Rio de Janeiro, coordenado pela prof^a Rosa Maria Cardoso da Cunha, no qual apresentei minhas considerações em sessão intitulada "O júri em questão", em mesa composta pelo Dr. Hélio Saboya e pelo Desembargador F. A. de Miranda Rosa; o IV Painel de Cultura e Ideologia, promovido pelo Grupo de Estudos de Antropologia Simbólica (GEAS), em outubro de 1986, em Porto Alegre, ocasião em que o prof. Robert Shirley comentou, com sua conhecida generosidade, meu trabalho; tais questões foram também abordadas por mim em cursos de graduação da Universidade Federal Fluminense (UFF), e de pós-graduação, em especial, no mestrado da Escola Brasileira de Administração Pública da Fundação Getúlio Vargas (EBAP/FGV). A todos aqueles que contribuíram com críticas e comentários, agradeço.

BLOGRAFIA

- BERMAN, Harold J. (org.). 1963. *Aspectos do Direito Americano*. Rio de Janeiro: Forense.
- _____. 1983. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge: Harvard University Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1974. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

Ordem pública e pública desordem:

- CARRETEIRO, Rosane Oliveira. 1990. "Manutenção da Ordem Pública e Estratégias de Controle Social: O Ritual Canônico da Confissão". In *Religião e Sociedade: O Ritual da Confissão e a Tradição Inquisitorial no Brasil Republicano*. (R. Kant de Lima, org.). Niterói: Cadernos do ICHF/UFF, Nº 15, pp. 25-48.
- CLASTRES, Pierre. 1978. *A Sociedade Contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- _____. 1980. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Brasiliense.
- DA MATTA, Roberto. 1979. "Você Sabe Com Quem Está Falando?" In *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 139-193.
- _____. 1987. *A Casa e a Rua*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DAWSON, John P. 1960. *A History of Lay Judges*. Cambridge: Harvard University Press.
- DEVLIN, Sir Patrick. 1966. *Trial by Jury*, 3ª impressão com Addendum. London: Stevens and Sons Limited.
- DUMONT, Louis. 1970. *Homo Hierarchicus*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1977. *Homo Aequalis*. Paris: Gallimard.
- _____. 1985. *O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- FLORY, Thomas H. 1981. *Judge and Jury in Imperial Brazil, 1808-1871. Social Control and Political Stability in the New State*. Austin: University of Texas Press.
- FOUCAULT, Michel. 1977a. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1977b. *A História da Sexualidade*, Vol. I. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. 1983. "Afterword". In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. (H. Dreyfus e P. Rabinow, org.), 2ª edição. Chicago: University of Chicago Press, pp. 208-252.
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1983. "Local Knowledge: Fact and Law in Comparative Perspective". In *Local Knowledge. Further Essays in: Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books, pp. 167-234.
- HUGHES, Graham. 1985. We Try Harder. *The New York Review of Books*. Março: 17-18.
- JÚNIOR, João Mendes de Almeida. 1920. *O Processo Criminal Brasileiro*, 3ª edição. Rio de Janeiro: Typografia Baptista de Souza.
- KANT DE LIMA, Roberto. 1983. "Por Uma Antropologia do Direito, no Brasil". In *Pesquisa Científica e Direito*. (J. Falcão, org.). Recife: Massangana/CNPq/Instituto Joaquim Nabuco, pp. 89-116.
- _____. 1985. *A Antropologia da Academia: Quando os Índios Somos Nós*. Niterói: EDUFF.
- _____. 1986. *Legal Theory and Judicial Practice: Paradoxes of Police Work in Rio de Janeiro City*. Ann Arbor University Microfilms.
- _____. 1989. Cultura Jurídica e Práticas Policiais: a Tradição Inquisitorial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 4 (10): 65-84.
- _____. 1990. "Religião, Direito e Nação: o Ritual da Confissão e a Tradição Inquisitorial no Brasil Republicano". In *Religião, Direito e Sociedade: O Ritual da Confissão e a Tradição Inquisitorial no Brasil Republicano*. (R. Kant de Lima, org.). Niterói: Cadernos do ICHF/UFF, Nº 15, pp. 4-24.
- LEACH, Edmund. 1974. "Repensando a Antropologia". In *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, pp. 13-52.

Roberto Kant de Lima

- MARQUES, José Frederico. 1963. *A Instituição do Júri*. Vol. I. São Paulo: Saraiva.
- MERRYMAN, John Henry. 1969. *The Civil Tradition*. Stanford: Stanford University Press.
- MOUZINHO, Gláucia Maria Pontes. 1990. "Saber Jurídico e Livre Convencimento: A Tradição Inquisitorial na República". In *Religião, Direito e Sociedade: O Ritual da Confissão e a Tradição Inquisitorial no Brasil Republicano*. (R. Kant de Lima, org.). Niterói: Cadernos do ICHF/UFF, Nº 15. pp. 25-48.
- MURPHY, Walter F. e PRITCHETT, H. C. 1979. *Courts, Judges and Politics. An Introduction to the Judicial Process*. Nova York: Random House, 3. edição.
- PARRY, L. A. [1934] 1975. *The History of Torture in England*. Montclair, Nova Jersey: Patterson Smith, Montclair.
- ROSEN, Lawrence. 1981. Equity and Discretion in a Modern Islamic Legal System. *Law and Society Review*, 15 (2): 217-245.
- SIMON, Rita James. 1975. *The Jury System in America. A Critical Overview*. Londres: Sage Publications.
- SOUTTO MAYOR, Andrea. 1990. "O Júri Brasileiro e a Psicologia das Multidões: Algumas Anotações Sobre as Relações entre a Psicologia, o Direito e a Sociologia no Brasil". In *Religião, Direito e Sociedade: O Ritual da Confissão e a Tradição Inquisitorial no Brasil Republicano*. (R. Kant de Lima, org.). Niterói: Cadernos do ICHF/UFF, Nº 15. pp. 60-70.
- STEINBERG, Allen. 1984. From Private Prosecution to Plea Bargaining: Criminal Prosecution, the District Attorney, and American Legal History. *Crime and Delinquency* 30(4) 568-592.
- TOCQUEVILLE, Alex de. 1945. *Democracy in America*. Nova Iorque: Vintage Books.

Indagações Sobre a Mensagem do Messianismo Krahó

MARIA AMÉLIA SCHMIDT DICKIE
Universidade Federal de Santa Catarina

Julio C. Melatti mostra, por exemplo, como os Xerente não se intimidam no contato com os brancos e sabem enfrentá-los ativamente como que afirmando sua identidade étnica (Melatti, 1967:151), enquanto os Krahó, ao contrário, buscam vencer os brancos transformando-se neles, como conta o mito do Auké e deste passando à ação através de movimentos messiânicos na esperança de se tomarem civilizados. Nos quadros do processo de identificação étnica, não parece haver maior alienação da identidade tribal (Cardoso de Oliveira, 1976:18).

I

Ao ler o livro de Julio Cezar Melatti sobre o movimento messiânico Krahó (1972), a passagem acima veio-me à lembrança juntamente com outra, de Peter Worsley (1974:228), em que afirma serem os movimentos messiânicos, geralmente, fatores integrativos em sociedades segmentadas que vivem sob a dominação de uma outra sociedade – ou no que Cardoso de Oliveira chamaria de uma situação de fricção interétnica. O confronto das duas afirmações ofereceu-me um problema em relação ao messianismo Krahó: até que ponto houve um movimento na direção da perda da identidade tribal e como esta identidade tribal está relacionada com a unidade grupal¹. Esta é a indagação de partida. Ela se

1. Barth define um grupo étnico como um grupo organizado, onde fatores socialmente relevantes são acionados para a organização grupal. O que caracteriza um grupo étnico é o critério de auto-atribuição e atribuição pelos outros de uma identidade étnica para se definirem como diferentes na interação (com outros grupos) (1969:15 e segs.). De acordo com o argumento de Cardoso de Oliveira, fundado em Barth, “o conjunto dos modos de identificação” (os processos pelos quais se estabelece uma identidade étnica) “seriam da *ordem do discurso* (e, particularmente, de um discurso ideológico)” (1976:20, grifo no original). Toda a minha discussão é no sentido de uma relativização necessária do discurso em termos de seu significado social. Dito de outra forma, sobre as dificuldades do entendimento literal do discurso verbal do outro (Geertz, 1978).

insere no campo mais geral de minha preocupação com a relação entre messianismo e etnia.

O movimento messiânico Krahó ocorreu, provavelmente, no início dos anos 50, mas passou despercebido dos homens brancos da região, ainda que não tivesse se limitado a uma só aldeia Krahó. Melatti obteve informações a respeito aproximadamente dez anos depois do movimento ter terminado com o fracasso das previsões do líder messiânico.

José Nogueira, o líder, recebeu de *Chuva*, com quem entrava em contato após fumar maconha, a mensagem que transmitiu à aldeia onde morava e que se espalhou por outras: *Chuva* lhes oferecia o raio, o trovão e a chuva (englobados no conceito de chuva dos Krahó) para destruir os 'cristãos' (civilizados próximos) e lhes dava uma série de instruções para que se transformassem em civilizados. A destruição dos civilizados próximos era justificada pela necessidade de vingar o massacre de que os Krahó haviam sido vítimas em 1940 e de evitar que os civilizados continuassem tomando suas terras. *Chuva* a José Nogueira: "Olhe, você apanha minhas coisas (raio) e você tem de transformar todo este povo. Agora você fica chefe, agora você é dono deste lugar onde estão vocês. Você toma o lugar para o civilizado não tomar" (Melatti, 1972:25). Além disto, *Chuva* instruiu J. Nogueira que ordenasse aos índios a construção de uma grande casa onde estocariam as mercadorias que viriam num 'motor' pelo riacho próximo (e que não é navegável). Os índios construíram a casa e também um grande curral pois se encheria de gado, espontaneamente (:25). Prescrições de comportamento acompanharam as atividades de construção: realizavam-se bailes à moda serteneja, fazia-se abstinência de carne e de alguns outros alimentos em dias específicos, e alguns costumes tribais deveriam ser abandonados, como a pintura corporal, que seria substituída por roupas, a corrida de toras e os cânticos acompanhados de maracá. Os cestos deveriam ser jogados fora porque se transformariam em malas². A nova ordem, advinda da ação de *Chuva*, prometia a certos índios as posições de presidente, delegado, motorista, etc. A posse dos bens dos civilizados, a segurança de sua ausência, a imitação de seu comportamento e a posse do raio – agente transformador – fariam com que os Krahó se tornassem "como os civilizados" ou, no dizer de J. Nogueira, "virassem" brancos (Melatti, 1972:27 e 94-99).

2. Os elementos da mensagem relativos aos bens industrializados e ao gado caracterizam o movimento Krahó como um 'cargo cult'. Interessante é que os movimentos descritos e analisados por P. Worsley na Nova Guiné se caracterizam pela 'cargo' como símbolo de absorção da nova ordem.

Indagações sobre a mensagem do messianismo Krahó

O que pretendo, então, é refletir sobre como entender este desejo de 'virar branco', presente no messianismo Krahó. Sugiro, como hipótese, que o messianismo Krahó tenha por centro a aspiração da volta de sua autonomia política, da qual 'virar branco' é uma expressão. Como descrita por Melatti e salientada por Cardoso de Oliveira, 'virar branco' seria a cristalização (momentânea) do que Bartolomé chamou de "consciência étnica" (1979:314 e segs.).

Bartolomé propõe o conceito de consciência étnica como complementar ao de identidade étnica, tal como formulado por Cardoso de Oliveira. Argumentando que o conceito de identidade por contraste reduz "a existência social de um grupo às alternativas de sua relação com o outro", afirma que a ação de um grupo étnico (em contato) necessitaria de se alimentar de outros mecanismos de referência e identificação, o conjunto dos quais chamou de consciência étnica. Ela seria, como a identidade étnica, uma "forma ideológica de las representaciones colectivas... pero a diferencia de la identidad étnica que supone relaciones intersociales definidas por contraste, la conciencia étnica implica relaciones intrasociales que se desenvuelven... dentro del grupo étnico". Sendo o conjunto das relações intragrupo e tendo por referência central o *ethos* do grupo, é também produto de sua trajetória, trajetória que é mais longa do que o contato. Este forte componente histórico do processo de construção de uma consciência étnica se evidencia pela noção de pertencimento a um grupo cuja identificação se produziu pelo compartilhar de um código e de uma história comuns. A memória compartilhada atuaria como *ethos* libertador, num processo de atualização, no momento de crises provocadas pelos confrontos em sistemas interétnicos. No caso específico dos movimentos messiânicos, esta perspectiva implicaria reconhecer que eles

...no son manifestaciones pré-políticas o *rebeliones primitivas*, sino respuestas estructuradas en el seno de códigos cuya naturaleza no siempre ha sido clara para sus comentaristas, pero sí para sus participantes, ya que constituyen intentos deliberados y contextualmente adecuados para reaccionar ante una situación de opresión, al mismo tiempo que revitaliza la cultura oprimida (Bartolomé, 1979:317).

A proposta de um duplo eixo para pensar a identificação do grupo étnico e, em especial, para entender sua ação social/política coloca sobre o 'interno' do grupo um peso específico que possibilita tornar complexa a leitura dos discursos étnicos e evita a tendência 'culturalista' que toma o traço como evidência de identidade, ao mesmo tempo que permite ver a cultura, o traço, o discurso sobre o pano de fundo da relação entre o 'interno' e o 'externo'.

As questões que levanto sobre o discurso messiânico Krahó querem testar este aspecto 'interno' da construção da identidade étnica Krahó, contextualmente

produzida, como pertinente para uma interpretação alternativa do significado da proposta de 'transformação étnica'. A citação de Cardoso de Oliveira, colocada em epígrafe, poderia ser relativizada, então, no sentido de entender-se o messianismo Krahó como uma reação combativa do processo de alienação da identidade étnica.

As possibilidades desta alternativa estão, a meu ver, implícitas na relutância de Melatti em explorar a afirmação de José Nogueira de "virar banco". Esta relutância me sugeriu que, apesar de às vezes tratar literalmente com a expressão, não estava apostando com segurança nesta interpretação. Ver, por exemplo, sua preocupação em percorrer, no cap. V de seu livro (1972), as reelaborações simbólicas operadas pelo messianismo.

II

Na situação de contato dos Krahó com parte da sociedade nacional, cuja economia gira em torno da pecuária, a necessidade de mão-de-obra é pouca. As possibilidades de integração dos indígenas como força de trabalho é quase sempre nula (estou falando no presente etnográfico tal como aparece em Melatti, 1967). Um agravante desta situação atual de isolamento é que na história do contato os Krahó tiveram um período de íntima relação com o colonizador branco, tendo sido utilizados por ele como cabeça de ponte na conquista das terras e no extermínio de outras tribos indígenas. Cessada a necessidade de utilizar a 'força guerreira' Krahó, as relações com o branco passaram a ser, primeiramente, caracterizadas por tolerância às investidas Krahó contra os rebanhos e, posteriormente, pela hostilidade dos brancos a tais investidas, chegando à agressão armada (ver alusão de José Nogueira ao massacre de 1940). Desde então, protegidos pelos órgãos federais sucessivamente encarregados, os Krahó têm vivido um processo de afastamento da vida da sociedade regional 'nova', que, de certa forma, os envolve e, indubitavelmente, limita. Isto caracteriza a situação de dominados dos Krahó, o que, a meu ver, pode ser associada a uma avaliação étnica negativa (cf. Cardoso de Oliveira: ela produziria uma identidade étnica negativa) dos Krahó³. E, neste caso, "virar branco" poderia ter o significa-

3. A identidade negativa é definida por Cardoso de Oliveira a partir da relação que estabelece entre identidade e valor, por um lado, e situação de contato, por outro. Assim, a discriminação da sociedade nacional em contato pode provocar, e em geral provoca, na sociedade tribal, a incorporação da avaliação negativa que faz desta. De acordo com Williams (1967), o "etnocentrismo negativo" gera a identidade negativa que é própria dos grupos em situação de minorias subordinadas e é a aceitação geral, por estes grupos, das avaliações pe-

Indagações sobre a mensagem do messianismo Krahó

do de re aquisição de uma identidade positiva perdida, associada à autonomia (política), à disponibilidade do território (sua condição central) e à coexistência, em pé de igualdade, com o branco distante que, na concepção Krahó, não se confunde com o branco próximo (este seria aniquilado pela realização messiânica). Enquanto os brancos próximos constituem uma ameaça constante, o distante é tido como bom, o que dá presentes, o que protege e não cobiça a terra Krahó. Assim, tendo a ver a afirmação “virar branco” antes como uma reafirmação do grupo como grupo, particularizado por um código e história próprios e em oposição a outros dois, sucessivamente distinguidos, em termos étnicos: o branco próximo e o branco distante.

Quero destacar, do relato de Melatti, elementos que me conduzem por este raciocínio, partindo da verificação de que, por todo o movimento, estão presentes a lógica e os valores Krahó de referência, reforçados até, em alguns momentos, e de várias maneiras. Isto tem relevância por acontecer numa situação em que o discurso étnico expressa o contraste (da situação) e o desejo de cruzar as fronteiras étnicas.

A. O Ifder foi investido de poder por um ente da natureza – é este contato que faz um xamã Krahó.

B. Um dos elementos que compõem a chuva, a água (elemento transformador, cf. Melatti, 1972:64-66), é utilizado pelos Krahó para apressar o crescimento do organismo humano, e a chuva, apesar de não personificada na cosmologia Krahó, tem enorme importância pois está associada aos seres exteriores à sociedade Krahó: vegetais, animais, mortos. Considerando isto e a afirmação de Melatti de que “José Nogueira, ao personificá-la, estaria enfatizando, no redentor dos Krahó que imaginava, o poder de gerar outros elementos e fazê-los se desenvolver” (1972:64), não estaria J. Nogueira e seu grupo se vendo (e propondo) como elemento gerador de força para os Krahó? Vejo as seguintes evidências para uma resposta afirmativa:

B.1. A primeira é que a chuva é um elemento da superstição da população branca próxima. A chuva com raios e trovoadas define interdições de comportamento, tais como pegar em facão, panela, falar alto, andar na chuva. Estas interdições, de acordo com José Nogueira, são respeitadas pelos Krahó e por isto a chuva nunca matou um índio. Os sertanejos, no entanto, andam na chuva

jorativas que o grupo dominante faz deles. O grupo dominado passa a se ver através de critérios do grupo dominante. Neste sentido, as relações Krahó com a sociedade pastoril envolvente implicariam uma identidade negativa dos Krahó, a partir do que seria um “etnocentrismo positivo” dos regionais em relação a si mesmos.

e têm sido mortos por ela (Melatti, 1972:96). A chuva (e provavelmente *Chuva*) e os Krahó têm uma relação positiva, se comparada com a que existe entre a chuva e os sertanejos. As evidências desta positividade dariam aos Krahó a certeza de que, cumprindo com sua parte, teriam a chuva (*Chuva*) posicionada a seu lado.

B.2. A segunda é que a água é um elemento de transformação presente no ritual *Apununré-Hokhi'yere*, expressão da solidariedade entre parentes consanguíneos de sexo oposto. Na descrição que faz do *Apununré-Hokhi'yere*, Melatti afirma esta relação, mas não explica em detalhes de que forma a água da chuva atua como elemento transformador. Aceitemos, porém, sua interpretação. Para o ritual, os homens dão carne de caça a uma ou mais parentas consanguíneas, que preparam paparutos, depois buscados pelos homens nas casas delas. Agrupados por idade, eles os dividem e consomem, no fim do ritual, no centro da aldeia. Este ritual só se realiza no início da estação das chuvas e só quando já chove o suficiente para manter o solo bem molhado. Numa parte do ritual, os homens batem com o pé direito no chão molhado.

O ritual expõe e afirma (no sentido de ritual como *statement*, segundo Leach, 1977:iii) uma característica desta solidariedade que é a de se fazer num fluir constante, num processo contínuo de contraprestações que dura toda a vida dos parentes e não se realiza como contrapartida direta de bens e serviços específicos⁴. Esta idéia de continuidade e fluidez pela qual a solidariedade opera parece ser representada, no ritual, pela água. A água da chuva atuaria como elo na recriação da solidariedade interna de metades Krahó e seria não só o ambiente no qual se expressa a solidariedade, mas, por isto, elemento de possibilidade da recriação da solidariedade⁵. Desta forma, é duplamente mediadora da recriação. A chuva como mediadora aparece claramente na concepção Krahó de Universo, da qual também se depreende a associação entre as concepções de mediação e criação/transformação:

Interessante notar que a água não constitui apenas uma região interposta entre a terra e as bordas da cúpula celeste. Há uma outra conexão entre céu e terra através da chuva. O Índio Secundo, da aldeia do Posto, assegurou que, durante as chuvas fortes, animais grandes, tais como o veado, o jabuti, o tamanduá-bandeira, varie-

-
4. Além disto, entre os consanguíneos se supõe apoio em conflitos e vingança em caso de mortes (Melatti, 1970:159). Entre parentes afins, a contrapartida é direta, por bens e serviços específicos (:159).
 5. Faça estas associações, e as que estão no item D, com cautela. Não procurei evitá-las por estar convencida de que os significados do movimento Krahó passam por ambigüidades de *Chuva*.

Indagações sobre a mensagem do messianismo Krahó

dades do tatu, o caitetu, o porco queixada, a anta e também peixes, caem do céu. ...Pedro *Penó*, chefe da aldeia, afirma que ele mesmo já viu peixes caírem do céu. ...Esta crença, pois, estabelece um outro ponto de contato entre as diversas regiões em que os Krahó dividem o Universo (Melatti, 1970:434).

B.3. Quando a chuva foi personificada, o foi como modelo do branco distante (externo à sociedade Krahó), que aparecia como o redentor. Pois *Chuva* que entra em contato com José Nogueira tem a aparência de “homem novo, civilizado, de cabelos pretos, barba grande, usando sapatos, chapéu, tendo na mão um fuzil; tem o rosto sério, não ri e se chama ‘Bandeirante’” (Melatti, 1972:60). *Chuva* trará para os Índios todos os bens que os civilizados distantes trazem para os que estão próximos. Se *Chuva* é externo, como a chuva, as relações dos Krahó com ele deverão ser de contrapartida direta (como é entre os afins, pensados como externos à consangüinidade e, por isto, não-sujeitos à fluidez das contraprestações entre consangüíneos). A relação de contrapartida direta com a chuva está expressa no respeito aos comportamentos interditos e pode ser pensada como um valor cultural estendido ao messianismo por *Chuva*, já que ele é significativo da ação de ‘transformar’, recriando (como mediador, portanto) em integração/solidariedade/força o que está sendo ameaçado de desintegração/fraqueza e pede comportamentos específicos em contrapartida direta.

Neste caso, se por um lado a chuva é um elemento temido e agressor dos brancos que os Índios conseguem ‘controlar’ (e a forma de ‘controle’ se mostra eficaz porque a chuva continua fazendo cair animais e não mata os Krahó), os Índios são fortes a partir de princípios de sua própria cultura, apoiados por um critério de valor branco⁶. Desta constatação, a concepção original Krahó passaria por uma reelaboração de reforço de sua positividade, através de critério *compartilhado com o opositor* (ao menos na concepção Krahó e pelos seus critérios dos possíveis relevantes). Portanto, sendo maléfica para os brancos e, no mínimo, inofensiva para os Índios, a chuva é elemento que demonstra, para os Índios, a potência indígena ou, ao menos, uma possibilidade de sua realização. Isto reforça a capacidade transformadora/recriadora de integração/solidariedade/força personificada em *Chuva*. Por isto *Chuva* seria um fator central na refabricação da força da unidade Krahó e da própria unidade.

6. Ao descrever os rituais da morte, Melatti (1970:210) informa que as almas mortas viram animais (os velhos, antigamente, viravam tamanduás, por exemplo), que, mortos, viram plantas, etc. Por serem importantes na concepção do ciclo de vida dos Krahó, devem ter sua ‘calda’ assegurada junto à chuva/*Chuva*.

C. Algo mais sobre o uso dos meios presentes na cosmologia Krahó na tentativa de concretizar a transformação e a aniquilação dos brancos: eram mágicos (Melatti, 1972:59). “...a imitação como que caricatural do ser em que se querem transformar” (:70). Em nenhum momento o grupo confeccionou roupas (que substituiriam a pintura corporal quando dormissem), explicável, em parte, pela falta de recursos para a aquisição de tecidos ou outros bens. Mas nem tentaram qualquer meio para consegui-los. A realidade prometida por *Chuva* incluía lojas, mas não fábricas, ainda que os Krahó tenham suficiente conhecimento da sociedade nacional para saber que os bens são *fabricados* pelos brancos. É verdade que os Krahó tinham claro que as fábricas eram objetos dos brancos distantes. Por outro lado, havia exemplos, nas proximidades, de Índios que tinham adotado os costumes dos brancos e viviam fora das aldeias, mas dentro da reserva, como “os mais pobres e obscuros sertanejos”, que mostravam ser possível “virar branco” sem recurso à magia (Melatti, 1972:72). Mas o ‘branco’ em que os Krahó se transformariam era igual ao fazendeiro (:72). O recurso aos meios mágicos é coerente com os padrões Krahó e parece ter uma relação íntima com esta escolha do “branco, próximo e rico”. Quero explorar esta relação a partir daquela que os próprios Krahó explicitam entre o messianismo e o mito de *Auké*.

D. Os depoimentos colhidos por Melatti são, em grande parte, precedidos ou seguidos pelo relato do mito de *Auké* (inclusive os de José Nogueira). Aceitando-se a interpretação de que este mito expressa a escolha de permanecer Índio (Matta, 1970), duas indagações são possíveis: 1) qual a relação configurada pela associação dos dois relatos? 2) em que medida os elementos semelhantes presentes nos dois relatos, em especial a espingarda, têm o mesmo significado? As respostas são também interdependentes. No mito de *Auké*, mito da origem do homem branco, este nasce de um Krahó que não tem classificação possível como Krahó – é um menino-homem que tem o poder de manipular sua identidade (transformando-se em animais e que ressuscita quando assassinado). Apesar de percebido como ‘outro’ pelo grupo, *Auké* só consegue ser excluído quando morto e queimado (virou cinzas). Passado um tempo, as cinzas, abandonadas no mato, se transformam no homem branco que é um fazendeiro rico, possuidor de uma casa grande e muitos bens, entre os quais a espingarda. Esta é contraposta, nos relatos, ao arco e flecha, como símbolos das duas identidades. No messianismo, a transformação dos Krahó tem como condição a destruição do branco próximo, que é sua criatura. E elabora uma via de reaquisição da potência que a criatura, ao se fazer, usurpou. O agente Krahó que possibilitou esta transferência involuntária foi o fogo e é ele que reaparece

Indagações sobre a mensagem do messianismo Krahó

como espingarda do branco, símbolo de seu poder. No messianismo, a espingarda é associada ao raio, por sua vez associado ao fogo. *Chuva*, então, conjuga três elementos importantes: o fogo (raio, espingarda do 'bandeirante'), elemento transformador definitivo (excluiu *Auké*); a água, elemento transformador que precisa ter seu poder atualizado pelos rituais, aliado dos Krahó (ver item B) e agente de recriação da unidade; e o 'bandeirante', que simboliza o valor positivo do branco (distante) – e talvez da condição de mediador, associada a *el'*. Se esta pista pode ser aceita, pode-se aceitar que teria havido uma reelaboração simbólica da espingarda, elemento incorporado pelos Krahó para expressar a potência a ser readquirida, capaz de garantir (porque transformadora definitiva) a igualdade que deveria caracterizar a integração com a sociedade nacional e que, do ponto de vista Krahó, pode ter caracterizado o início do contato, marcado pela colaboração entre eles e os brancos regionais.

O messianismo, então, faria o caminho inverso do mito de *Auké*, possibilitando a reaquisição da potência perdida na criação do homem branco, através de um personagem ambíguo (como *Auké*): *Chuva*, que deu a José Nogueira o raio (espingarda?). Seria, também, o reconhecimento de que a exclusão de *Auké* (pelo fogo) significou uma condenação à morte lenta, porque excluiu a autonomia Krahó. O messianismo, neste caminho de retorno, seria expressão da disposição Krahó de recuperar a parte 'positiva' da ambigüidade de *Auké* que, como branco, foi 'fixada' em branco bom e branco ruim, branco pobre e branco rico, possibilitando uma manipulação que as metamorfoses anteriores de *Auké* não permitiam. Interessante que, no depoimento de J. Nogueira, *Auké* é, agora, habitante de um lugar longínquo, Rio de Janeiro ou Europa (Melatti, 1972:95), lugar que, na concepção Krahó, se confunde com o de origem do 'bandeirante'/*Chuva*.

Estas possibilidades de interpretação apontam para um sentido de *resgate* do movimento messiânico. Se é assim, e se o resgate é decisivamente informado pelo contraste, só pode sê-lo plenamente, porque recupera os significados mais fundamentais da trajetória e da lógica Krahó.

E. José Nogueira organizou o movimento da seguinte forma: cercou-se de xamãs como auxiliares; tinha mensageiros que faziam o contato com as outras aldeias e havia o grupo de adeptos. Predizia a organização do grupo tribal, quando se tornasse civilizado e para os cargos mais importantes *homens que eram líderes na própria aldeia* (inclusive o então chefe, Marcão, que nunca se decidia por seguir J. Nogueira), alguns dos quais se opunham ou eram indife-

rentes ao movimento (Melatti, 1972:40-41). José Nogueira manteve, sob novos rótulos, os líderes escolhidos pelos critérios tribais⁷.

F. A aldeia à qual pertencia J. Nogueira e as outras onde granjeou adeptos não aderiram integralmente ao movimento, como indica o item precedente. Na aldeia de J. Nogueira, sobre a qual Melatti consegue mais informações, a relação do líder com os velhos é digna de atenção. Um depoimento (Esteves, in Melatti, 1972:85) diz que J. Nogueira pediu licença aos velhos para destruir os "cristãos". Por outro lado, os velhos solicitaram a um amigo de J. Nogueira (Pedro *Penô*) que interferisse junto ao líder para que não efetivasse a liquidação dos brancos. Velhos e mulheres são ditos como refratários à idéia de virar branco (Melatti, 1972:85). Não só J. Nogueira foi aos velhos, os velhos acreditaram plenamente na capacidade dele efetivar suas profecias através dos poderes concedidos por *Chuva*. Sendo os velhos o repositório das tradições e agentes fundamentais de sua transmissão, a credibilidade que caracteriza sua relação com J. Nogueira mostra a conformidade do líder com os padrões tribais. Mais interessante, no entanto, é que a oposição dos velhos e a indiferença de outro grupo de pessoas (os que não se tornaram adeptos) não tenha aparecido como uma ameaça de cisão da aldeia. De acordo com Melatti (1972:8-9), é comum a formação de facções nas aldeias Krahó que, em caso de conflito, provocam cisão na aldeia. Parece-me que não houve, propriamente, a formação de facções em torno do movimento messiânico, apesar das posições diferentes de, ao menos, três grupos distintos (adeptos, velhos, e não adeptos), e de uma delas ser sustentada pelos velhos, cujo *status* é investido de ascendência sobre os membros da aldeia. Os velhos, ao contrário de influírem no surgimento de uma oposição efetiva, legitimaram, no pedido a Pedro *Penô*, o papel de J. Nogueira. As poucas tentativas de oposição aberta (ver Melatti, 1972:28) foram revidadas por J. Nogueira com o que Melatti chamou de "intimidação" e "ameaças de violência", que eram, efetivamente, a ameaça do uso de sua espingarda (raio?), municada e sempre à mão. Estas atitudes violentas aludidas por Melatti não vêm bem especificadas nos relatos dos informantes, mas, mesmo assim, há na alusão um fator importante: ninguém se utilizou (que se saiba) do recurso de abandonar a aldeia, nem de usar violência contra José Nogueira e seus adeptos. J. Nogueira não era o único a possuir uma espingarda. Seus poderes

7. Aqui é interessante voltar ao exposto por Barth em relação aos valores e padrões acionados para a organização do grupo: os socialmente relevantes. No caso das lideranças, o padrão Krahó permanece intacto e os valores que conferiram aos chefes seus *status* permanecem inalterados: J. Nogueira não ousa, ou não pensa, negá-los ou substituí-los.

de xamã e sua espingarda/raio parecem ter prevalecido sobre a possibilidade de eficácia de meras espingadas. Tanto que, quando falhou, José Nogueira atribuiu o fracasso à intervenção de outros xamãs.

G. Quando o movimento fracassou, no momento em que José Nogueira teve medo de pegar o raio e se queimar e, por isto, não conseguiu fazer chegar a tropa e o “motor”, nem eliminar os brancos próximos, foi acusado por seus seguidores de tê-los enganado e alguns exigiram dele prestação de serviços pelos prejuízos que lhes havia causado (como o consumo descuidado de todo o estoque de alimento, inclusive sementes de arroz). J. Nogueira, conforme depoimento de Melatti, não estava em seu estado psicológico normal e se sentia ameaçado pelos demais Krahô, em 1962. Chegou a tentar o suicídio. Ficou, em suma, completamente desacreditado como xamã. A chuva, porém, permaneceu no ideário Krahô como o grande vingador, como o agente capaz de prejudicar o branco. Quando os fenômenos de atraso das chuvas ou seu excesso ocorriam, eram atribuídos à ação de *Chuva* (sem que fique claro, no relato, se continuava personalizada) para vingar os Krahô (Melatti, 1972:28-29 e 65). Assim, o elemento simbólico elaborado no messianismo permaneceu e com a conotação de força aliada dos Krahô.

H. O estado psicológico alterado e a idéia de que se achava ameaçado caracterizavam J. Nogueira em uma das ocasiões em que Melatti teve contato com ele em 1962. No ano seguinte, parecia recuperado, mas em 1966 estava novamente se sentindo ameaçado e resolveu ir morar em sua casa da roça (os Krahô têm a casa da aldeia e, às vezes, uma na roça). Antes disto, havia andado de aldeia em aldeia, sempre fugindo por achar que queriam matá-lo. Melatti aponta a possibilidade de J. Nogueira estar se identificando com o *Auké*, que, no mito, é sucessivamente morto até que é excluído do grupo (Melatti, 1972:56). Em 1966, quando se afastou da aldeia, José Nogueira era visitado por moradores daquelas seis casas onde moravam parentes seus. No início de 1967, correu o boato de que J. Nogueira não voltaria mais para a aldeia e atrairia para seu convívio estas seis casas, constituindo uma pequena aldeia nova. O chefe, então Pedro *Perô*, estava tentando convencê-lo a voltar na última vez que Melatti esteve entre os Krahô.

Penso ser importante comparar este episódio com o da não-cisão da aldeia durante o movimento messiânico, porque ambos demonstram a importância da manutenção do grupo da aldeia, em relação a José Nogueira, apesar das posições até antagônicas por ele provocadas. Demonstra também que orientações ideológicas referentes à cosmologia não foram suficientes para provocar uma cisão mesmo que, aparentemente, pudessem justificá-la. Junto ao concreto da

inviabilidade das aldeias com menos de cinquenta pessoas (Melatti, 1972:9) – por acarretar dificuldades de cônjuges potenciais, falta de especialistas rituais, etc. – note-se que J. Nogueira, mesmo depois do fracasso, era pessoa importante, porque capaz de mobilizar um número de pessoas estratégico para a sobrevivência da aldeia, e que a cisão tinha por justificativa ameaças à sua segurança pessoal. Para se chegar a algo mais conclusivo a este respeito, seria útil saber por que a aldeia original, onde o movimento se iniciou, fracionou-se, anos mais tarde, em duas outras que subsistiam à época da última visita de Melatti. Na medida em que se especificasse a influência de J. Nogueira na cisão, é possível que ficasse mais claro o entendimento sobre a coerência e persistência dos padrões culturais Krahó à luz da mensagem expressa de “virar branco”.

Respalhada pelo tratamento relutante que Melatti dá a esta afirmação de J. Nogueira e pela constatação de padrões culturais Krahó que permanecem reconhecidos como seus, pois são a referência da ação, quero retomar agora os autores mencionados no início e colocá-los em relação com o ‘palco’ do messianismo Krahó.

III

Retomando Barth e Cardoso de Oliveira (que, a partir de Barth, desenvolve o conceito de identidade contrastiva) e aceitando-se a atribuição por si e pelos outros como o principal elemento para a verificação da identidade étnica, para a própria identificação, pergunto se, durante todo o movimento messiânico, não houve, sempre, a oposição Krahó a outros grupos no sentido da identificação.

A afirmativa é possível em relação ao branco próximo, que, hipoteticamente aniquilado (e isto é em si mesmo um ato de oposição de identidade), colocaria os Krahó em relação de contraste com o branco distante. Penso, por isto, que para sustentar a proposição analítica fundamentada no discurso, é necessário penetrar os significados culturalmente atribuídos pelos grupos cujo discurso é objeto. O contato é elaborado pela cultura.

A. Seeger (comunicação verbal) expressou um ponto de vista que julgo interessante e importante retomar agora: que a identidade indígena estaria fortemente alicerçada na plena disponibilidade de um território, ligada, portanto, à terra. A salvaguarda do território parece ser uma preocupação inicialmente expressa e presente em todo o movimento messiânico Krahó, apesar de, com maior evidência, a mensagem messiânica trazer elementos de ‘cargos’ que,

creio, podem ser entendidos simbolicamente. Estes elementos estão diretamente vinculados ao poder dos civilizados próximos. São eles, no território dividido, que possuem os bens industrializados e o gado e são eles que tomam a terra indígena e 'roubam' a caça de que os Krahó dependem para sua sobrevivência. São eles, ainda, que ameaçam, constantemente, tomar o restante da terra. Sugiro, por isto, que a mensagem de José Nogueira tinha, na expressão 'virar branco', um significado mais amplo do que o sentido literal da expressão. Significava, antes, 'tornar-se como o branco', no sentido da re aquisição de uma posição autônoma na região. Esta autonomia, estreitamente relacionada com uma identidade étnica positiva, estaria condicionada pela possibilidade de dispor livremente da terra (indivisa), o que, por sua vez, simbolizaria a volta à situação de autodeterminação Krahó. Equivale dizer: sua libertação do domínio branco, compreendida como a proximidade do branco.

Volto a Worsley para sugerir que o movimento liderado por José Nogueira teve um sentido integrador do grupo Krahó enquanto grupo – o que, tomando-se da definição de Barth de grupo étnico que ele se organiza com referência à etnia, equivaleria dizer, enquanto grupo étnico. Não tenho informações sobre como este processo influiu na identificação do grupo étnico pelo outro em presença, o branco próximo. Ainda que o movimento não tenha sido percebido, aparentemente nem pelo órgão governamental encarregado, é provável que tenha produzido efeitos de identificação através do registro de alteração de práticas discursivas ou não; difícil supor, porém, que significassem alterações na categoria adscritiva mais geral (étnica, conforme Barth).

Ao contrário da interpretação sugerida por Cardoso de Oliveira, a unidade Krahó e a identidade Krahó parecem ter se fortalecido. Além da utilização e permanência dos padrões e valores Krahó (com as reelaborações), a unidade do grupo frente a outros foi mantida, apesar das várias rupturas que tiveram oportunidade de acontecer. Isto teria sido produto do próprio processo messiânico, informado pelo *ethos* Krahó. Neste processo teria havido a revitalização (conforme Bartolomé, 1979, já citado) da cultura através do reforço de sua lógica e da reelaboração de alguns de seus elementos. Esta reelaboração teria sido a forma de relação possível com o colonizador/dominador, neste momento histórico em que a cooperação inicial e o antagonismo aberto parecem ter dado lugar a uma indiferença igualmente aniquiladora. Esta dimensão 'interna' da identificação étnica, ainda que não tenha chegado a constituir uma consciência na direção do confronto aberto, um 'ser para si' (Bartolomé, 1979:315), teria sido o alicerce para qualquer possibilidade de sustentação da identidade, fator potencial necessário para, no plano ideal, a libertação, no plano cotidiano, a so-

brevivência (não só étnica) frente ao dominador. O processo messiânico teria proposto, então (e, afinal, conseguido) a reelaboração da fronteira e da valorização étnicas.

Agradecimentos

Agradeço os comentários críticos e sugestivos feitos a uma versão anterior deste trabalho por Anthony Seeger, Alcida Rita Ramos, Paul Aspelin e Maria Regina A. Lisboa.

BIBLIOGRAFIA

- BARTH, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. London: George Allen and Unwin.
- BARTOLOMÉ, M. A. 1979. "Consciencia Étnica y Autogestión Indígena". In *Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. Mexico: Nueva Imagen.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- GEERTZ, C. 1978. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LEACH, E. 1977. *Political Systems of Highland Burma*. Londres: The Athlone Press.
- MATTA, R. A. 1970. Mito e Anti-Mito entre os Timbira". In *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 77-106.
- MELATTI, J. C. 1967. *Índios e Criadores*. Rio de Janeiro: Instituto de Ciências Sociais da UFRJ.
- _____. 1970. *O Sistema Social Krahó*. Tese de Doutorado, USP.
- _____. 1972. *O Messianismo Krahó*. São Paulo: Herder e EDUSP.
- WILLIAMS, R. 1967. *Racial and Ethnic Relations*. Nova Iorque: T. Y. Crowell.
- WORSLEY, P. 1970. *The Trumpet Shall Sound*. Nova Iorque: Shocken Books.

Diálogo

VICENT CRAPANZANO
City University of New York

E lá estão aquelas línguas estúpidas, desamparadas como duas pontes que atravessam o mesmo rio lado a lado mas estão separadas por um abismo. Não passa de uma bagatela, um acidente e, contudo, separa...

Rainer Maria Rilke (1969) escreveu essas palavras à sua mulher Clara, em Paris, a 2 de setembro de 1902. Tinha visitado Rodin e descrevia as dificuldades que tivera para falar com o escultor. Rodin “perguntou e disse muitas coisas, nada de importante”, escreveu Rilke. “A barreira da língua é grande demais.” Mostrou seus poemas a Rodin, que os folheou. “Acho que o formato o surpreendeu...”, comentou Rilke.

A imagem de Rilke sobre as duas pontes é notável porque descreve várias das situações de campo por que passa o antropólogo. Rilke provavelmente sabia mais francês do que a maioria dos antropólogos sabe a língua dos povos que estudam. Por sua vez, Rodin não falava alemão.

As palavras de Rilke servem de epígrafe a este artigo, uma vez que tratarei de ‘pontes’ e ‘bagatelas’ – línguas, separações e, às vezes, reuniões (convencionais) – nesta minha preocupação com o diálogo e suas representações.

Nos últimos anos, muito se tem falado de diálogo nos meios antropológicos, às vezes num tom claramente messiânico anunciando um novo paradigma. Só uma antropologia sensível ao diálogo poderá oferecer uma saída – solução – para a atual crise (seja lá qual for) na disciplina. Falar e escrever muitas vezes confundem. Fala-se em “diálogo” aqui e ali sem muita preocupação com o seu significado, suas possíveis extensões metafóricas, sua dinâmica, sua ideologia. Abordagens filosóficas, lingüísticas, literárias e psicológicas se misturam e pouca atenção se dá aos níveis de significado. Confunde-se diálogo, “diálogo” e ‘diálogo’.

A ideologia do diálogo

Diálogo é um modo cultural e historicamente definido de conceber certas transações verbais e tem, enquanto tal, uma força retórica considerável. Nas discussões antropológicas mais recentes, “diálogo” parece às vezes substituir “observação participante”. Por um lado, evoca o sentimentalismo que está associado ao pólo participante do tradicional emblema oximorônico da especificidade metodológica da antropologia; por outro, diz pouco da angústia que envolve o pólo observante, angústia esta ligada ao efeito distanciador da observação. Sugere amizade, mutualidade, autenticidade, numa relação igualitária. Assim entendido, diálogo não somente descreve tais relações como pode criar a ilusão de que existem onde não as há. Não me refiro aqui à má-fé que pode, evidentemente, existir, mas à possibilidade de uma cegueira inerente à situação (dialógica) em que o antropólogo se encontra. Portanto, o diálogo não só revela, como pode muitas vezes ocultar as relações de poder e os desejos que estão por trás da palavra falada e, em outros contextos, da palavra escrita e divulgada. O poder e o desejo podem contradizer a amistosidade que o diálogo conota.

Os antropólogos costumam utilizar “diálogo” numa acepção tão ampla que chega a incluir praticamente qualquer comunicação verbal, inclusive as endopsíquicas. Dennis Tedlock (1983a), um dos principais defensores da antropologia dialógica, por exemplo, entende diálogo simplesmente como “um falar de modo alternativo” ou “um falar desencontrado”. Decidido a chamar a atenção para o fundamento dialógico de todo trabalho de campo, escamoteado nas etnografias convencionais – analógicas, como ele diz –, Tedlock reconhece que os antropólogos “fazem muito mais do que entabular diálogos”: observam as pessoas caçar, coletar, pastorear, cultivar a terra, debulhar milho e realizar rituais. Mas, afirma Tedlock, no momento em que falam dessas práticas, entram no reino da “interobjetividade humana”. Entram no diálogo, na conversa¹.

O diálogo antropológico cria um mundo ou uma compreensão das diferenças entre dois mundos que existe entre pessoas que, de muitas maneiras diversas, estavam indeteterminadamente distantes quando iniciaram a conversa (Tedlock, 1983a:323).

Tedlock privilegia demais a experiência de campo antropológica quando, de fato, é difícil perceber por que um diálogo antropológico deveria diferenciar-se de qualquer outro quando entendido nos termos de Tedlock. Sempre estamos “distantes” – “de muitas maneiras diversas” – quando iniciamos uma conversa

1. Tedlock e outros teóricos do diálogo utilizam “diálogo” e “conversa” indistintamente.

Diálogo

ou um diálogo. Se assim não fosse, não haveria conversa, apenas uma espécie de afirmação fática de um ponto de vista compartilhado.

Perspectivas fenomenológicas

Mesmo na visão minimalista que Tedlock tem de diálogo, percebe-se algo mais do que a mera alternância de interlocutores. O diálogo 'cria um mundo' ou, pelo menos, 'uma compreensão de diferenças entre dois mundos' e parece aproximar pessoas que estavam distanciadas. Há aí uma orientação fenomenológica implícita que enfatiza a constituição de um mundo comum, um entendimento comum, uma aproximação. Essa perspectiva fenomenológico-existencial fica mais explícita nos trabalhos de outros antropólogos que defendem a antropologia dialógica. Steven Webster (1982), por exemplo, afirma que o "diálogo é o fundamento da autenticidade etnográfica e não um impedimento à compreensão adequada". Propõe uma postura epistemológica em que tanto subjetivação como objetivação seriam vistas como extrapolações a partir da compreensão mútua sobre a qual deve iniciar-se qualquer encontro, desde que seus participantes se reconheçam como seres humanos.

Como nota Gerhard Bauer (1969:2), há uma forte dimensão ética na orientação dialógica da fenomenologia. Enfatiza-se a função integradora da conversa e negligencia-se a sua função diferenciadora. A primeira privilegia – hipostasia – uma relação moral, autêntica, transformando os parceiros de você em tu. Romântica, ideologicamente forte, irradiante, como diria talvez um psicanalista, com desejo de recuperar a unidade pré-edípica, edênica, de mãe e filho, a ênfase na integração mistifica e, sem dúvida, simplifica a dinâmica do diálogo. O agonismo cede lugar a uma comunhão muitas vezes piegas e é essa comunhão que se encaixa – como direi? – tão bem na idealização que o antropólogo (paternalisticamente) faz de suas relações – seus amigos – no campo. O outro (*e, pari passu*, o antropólogo) deixa de ser um você, como realisticamente deveria ser, pelo menos na etnologia tradicional, e se torna um tu. O desejo de integração é tão forte que antropólogos como Kevin Dwyer (1982) vêem a vulnerabilidade do antropólogo na própria possibilidade de ruptura. É com um certo alívio que lembramos que, em Laches, Platão sentiu um prazer irônico na ruptura de uma conversa dedicada ao sentido da amizade!

Uma das análises mais completas sobre o diálogo ou a conversa vem do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer. Seu principal trabalho, *Truth and method* (1975), reflete a orientação ética e o modo romântico que Bauer aponta. Discute a natureza da linguagem, mas não examina criticamente (ou, ironicamente,

nesse caso) seu próprio uso da linguagem e a maneira como esta é refletida em sua teoria, ou seja, suas descrições. Assim, apesar das pretensões à universalidade, seu trabalho deve ser lido como uma ideologia da linguagem – cultural e historicamente definida – que vários antropólogos, como Steven Webster, consideram especialmente irresistível.

Em última análise, afirma Gadamer, a linguagem, veículo da conversa, é o meio pelo qual se dá todo entendimento. Em termos ideais, a conversa é um processo através do qual duas pessoas se entendem. Segundo ele, existem três modos de se entender o outro. No primeiro, tentamos entender a natureza humana – o que é típico e previsível no comportamento do outro. Esse modo corresponderia ao entendimento buscado por biólogos humanos, estudiosos do caráter nacional e teóricos dos papéis sexuais. No segundo modo, entende-se o outro enquanto pessoa, mas aí o entendimento ainda é uma forma de auto-referência. É uma relação dialética – reflexiva –, porém, se compreendo bem Gadamer, não é imediata. “Para cada pretensão, há outra que se lhe opõe”, escreve ele (1975:270). Esse modo corresponde ao entendimento alcançado pela maioria dos antropólogos quando começam a se sentir à vontade numa sociedade estrangeira. O terceiro modo é imediato, aberto e autêntico. À diferença do segundo, em que a pretensão de entender o outro distancia, neste terceiro modo, aberto, não há distância. Os falantes, no entanto, têm consciência de suas situações históricas – suas idéias e pré-compreensões – e, assim, estão abertos às questões e intenções de seus interlocutores. Creio que esse terceiro entendimento é raro na pesquisa antropológica (inviabilizado, em parte, pela intenção científica do pesquisador e pela postura observante requerida), embora seja o que desejam os antropólogos que sentem falta de algo em sua compreensão do povo que estudam².

Para Gadamer, a verdadeira conversa é aquela onde existe esse terceiro nível de entendimento. A conversa exige que “os participantes se entendam”, que estejam um “com” o outro, e que se deixem “conduzir pelo objeto” da con-

2. Veja-se Maranhão (1986) para uma discussão de três operações do entendimento – compreensão, aceitação e apropriação – e a fragilidade da compreensão num contexto dialógico. Para Maranhão, o entendimento nunca é completo sem apropriação e, na medida em que o diálogo não visa produzir textos, que são facilmente apropriados, a compreensão, num contexto ideológico, é sempre incompleta – e crítica. Eu diria, talvez de modo mais cínico, que, em várias transações verbais que passam por diálogos, existe na verdade uma luta por – e uma insistência em – uma compreensão especial, potencialmente textualizada, que pode, e deve, ser apropriada por cada um dos participantes do diálogo.

Diálogo

versa (1975:345). Na verdadeira conversa, surge algo novo para os participantes e, de certo modo, independente deles (1975:331; 489).

Existe, portanto, para Gadamer, uma diferença entre 'ter uma conversa' – uma entrevista fixa, por exemplo – e 'engajar-se numa conversa' (a livre associação e as entrevistas abertas são, geralmente, um meio-termo entre as duas). Sugiro que, no primeiro caso, só o que obtemos são dados que podem ser arrumados num quadro. No segundo, temos a compreensão; "o fato criativo; o fato fértil; o fato que sugere e gera", de que fala Virginia Woolf (1942) em seu estudo sobre a biografia. Tal entendimento pode facilmente degenerar em simples conhecimento do ser humano, enquanto que o fato 'criativo' e 'fértil' pode facilmente transformar-se num mero dado.

Um exemplo sul-africano

Ilustrarei esses três modos de entendimento com exemplos sul-africanos. Para isso, não utilizarei diretamente meu próprio entendimento no campo, mas o de um sul-africano branco que chamei de Peter Cooke (Crapanzano, 1985:88-90; 252-254). Peter Cooke era fora do comum. Ao contrário da maioria dos brancos na África do Sul, de vez em quando ele tentava adotar a perspectiva dos negros e pardos.

As informações que os brancos sul-africanos dão a qualquer um que visite seu país sobre pessoas de outras raças assemelham-se aos fragmentos de conhecimento que se obtém num museu de história natural ou na leitura de uma etnografia do tipo 'hábitos e costumes' à moda antiga. Um branco lhe dirá que "Um Zulu nunca o cumprimenta primeiro; é você que deve cumprimentá-lo. Não é que ele seja mal-educado, é que isso é polidez, segundo a sua tradição", ou "Os negros têm que aprender um serviço passo a passo. Pensam em série, não têm noção do todo". Peter Cooke costumava fazer observações desse tipo, mas, às vezes, tentava entender os não-brancos em seus próprios termos. Assim descreveu uma discussão que tivera com um de seus empregados pardos sobre uma questão de pagamento:

Eu disse: "Vamos falar sobre isso!" Ele explicou que não podia comprar um presente de aniversário para o filho. Eu disse: "Henry, isso é horrível!". Ele falou um pouco sobre os aniversários das crianças e, então, eu lhe perguntei se tinha comprado alguma bebida no fim-de-semana anterior. Ele disse que sim. "E no anterior?", perguntei. Disse que tinha. Então perguntei se preferia comprar vinho para si mesmo a comprar um presente de aniversário para o filho. Silêncio. Expliquei a ele que, quando se quer algo especial, deve-se economizar para isso. "Se eu quiser sair de férias, Henry", eu disse, "preciso economizar para isso. Tenho de passar

Vicent Crapanzano

sem outras coisas. Se quiser comprar um carro, terei de guardar algum dinheiro. Significa que terei de sacrificar outras coisas." Sabe, ele nunca pensaria em deixar de beber para comprar um presente de aniversário para o filho. Simplesmente não se dá importância a isso. Eu expliquei meu ponto de vista, mas em vão (Crapanzano, 1985:252-253).

Peter disse ainda que o uso de seus próprios critérios para entender seus empregados de cor era a razão por que estava desiludido com eles e, bem ou mal, tentava tomar o outro como sujeito. Havia aí o início de uma relação dialógica. Peter, em sua subjetividade, era diferente de Henry em sua subjetividade, fosse esta qual fosse para Peter. A compreensão – ou falta dela – corresponde ao segundo modo de Gadamer.

Numa outra ocasião, Peter descreveu sua amizade com um rapaz Xhosa quando ambos eram adolescentes. Peter fora convidado para a sua iniciação. Quando lhe perguntei se sua relação com aquele rapaz tinha-se modificado após a iniciação, ele respondeu:

Enquanto éramos crianças, podíamos brincar juntos, atirar bolas um no outro; mas chega uma hora em que, de repente, tudo isso pára [Peter ficou em silêncio e, após alguns momentos de tristeza, disse, creio que sem notar a ironia]: lembro-me de uma vez, depois que meu amigo já era homem, em que fui até a sua cabana no final da tarde. Chamei-o para apostar corrida até uma árvore, como costumávamos fazer no passado, mas ele não quis. "Sou um homem e devo andar com dignidade. Não posso correr." Não podia mais andar com um simples galho na mão, tinha de carregar um cajado de verdade (Crapanzano, 1985:88-89).

Creio que se vislumbra aí o terceiro modo de entendimento de Gadamer – imediato e aberto –, ainda que seja pela falta de entendimento.

Há vários tipos de encontros no campo e nosso modo de reagir a eles depende das idéias que temos sobre o significado do encontro, o sentido da linguagem e a natureza da compreensão. Quando Peter falava comigo sobre como os negros pensam, eu escutava, tomava notas e colhia meus dados. Quando descrevia sua experiência com Henry, eu escutava fascinado. Sentia-me unido a Peter. E quando ele me contou a história do dia em que o amigo não quis correr com ele, eu – romântico que sou – senti uma certa autenticidade em suas palavras. Reagi com um silêncio cúmplice. A maneira como reagi às palavras de Peter parece ser paralela à sua sobre as experiências que lembrava. Imagino que a esta minha descrição de meus encontros com Peter, quando me contava de seus encontros com Henry e seu amigo Xhosa, tenha uma função semelhante a do meu encontro com você, leitor.

Diálogo

O diálogo como modelo de interpretação

Para Gadamer, compreender um texto é semelhante a se compreender uma conversa ao vivo. A linguagem comum, que é mais do que “um instrumento para a compreensão”, deve “coincidir com o próprio ato de entender e chegar a um acordo”. O significado do texto não pode ser “comparado a um ponto de vista imutável e obstinadamente fixo”, pois emerge – através do tempo – de uma conversa delicada que, para ser autêntica, requer que o intérprete se despoje de seus pré-conceitos e pré-compreensão (1975:350). Contudo, o peso que ele carrega não afeta aquele que conversa, ou seja, dar expressão ao significado de seu ‘parceiro de conversa’, que é o texto.

De maneira romântica e encantatória, a conversa é mais do que uma metáfora (levada ao limite, eu diria) para descrever o trabalho de interpretação de um texto. Apesar de seu interesse em história, Gadamer nunca parece criticamente preocupado com os efeitos das recontextualizações que ocorrem com a expressão ou reexpressão que o intérprete faz do sentido do texto. Para ele, a conversa hermenêutica torna-se uma espécie de memória que restaura “a comunicação original do significado” (1975:331).

Tedlock também sugere um modelo dialógico para a interpretação – para as seqüelas “de gabinete” que advêm da experiência de campo. O diálogo no campo não cessa, afirma ele, quando o antropólogo deixa o campo (1983a:324; Crapanzano, 1977). Mas, como Gadamer, Tedlock não discute o novo *status* daquilo que é registrado no campo, os problemas de sua descontextualização e recontextualização – de sua apropriação – naquilo que chamo de diálogos secundários ou ocultos (Crapanzano, s.d.). Dito de modo mais simples, por enquanto, um diálogo oculto é o que tem um falante, geralmente em silêncio, com outros personificados, digamos, em colegas ausentes do diálogo primário. Este torna-se o tema do diálogo oculto e os interlocutores do diálogo primário tornam-se figurantes neste novo diálogo, que os ultrapassa.

Supor, como Tedlock e outros, que o intérprete pode entabular um diálogo com seus registros, textos e outros materiais é incorrer em três erros: 1) tomar uma relação metafórica (a interpretação de um texto é como um diálogo) como se fosse não-metafórica; 2) deixar de perceber que o diálogo com o qual o intérprete está agora dialogando já não é um diálogo, mas sim um “diálogo” – o tema de outro diálogo; e 3) dotar o intérprete de algo que deve ser considerado como uma capacidade sobre-humana, a de “colocar entre parênteses” diálogos secundários e sua linguagem.

Gêneros falados

Diálogo vem do grego *dialogos*. *Dia* é uma preposição que significa 'por meio de', 'entre', 'através', 'por' e 'de'. É afim de *dyo* e *di*, 'dois'. Como prefixo, *dia* sugere 'passar através', como em diatermia, 'totalmente' ou 'completamente', como em diagnóstico, 'afastamento', como em diálise e 'de momentos opostos', como em diamagnetismo. *Logos* vem de *legein*, 'falar'. Também pode significar o pensamento tanto quanto a fala, embora, como nota Onians (1951:76, n. 9), seja concebido materialmente como sopro, espírito (*pneuma*). Etimologicamente, portanto, um diálogo é um falar através, entre e por meio de duas pessoas. É uma passagem e um afastamento. Um diálogo tem tanto uma dimensão de transformação quanto de oposição, agonística. É uma relação altamente tensa.

Pelo menos atualmente nos meios antropológicos, o diálogo opõe-se à monografia. 'Monografia' também vem do grego. *Mono* significa 'só' e talvez seja afim de *manos*, 'delgado'. Como prefixo, *mono* significa 'só', 'único' ou 'um'. Grafia, *graphie*, de *graphein*, significa uma 'representação por meio de linhas', um 'desenho', uma 'pintura' ou um escrito. *Graphe* é algo escrito ou desenhado. *Graphein* era utilizado, segundo Onians (1951:417), para descrever a tapeçaria ou padrões de bordado das *Moirai*, Destinos, e até para significar destino. Uma monografia é, portanto, um escrito, um desenho ou uma pintura isolada: um escrito único, como uma fatalidade, talvez. É pictórico, representativo, sem tensão inerente.

Etimologicamente, ao menos, existe uma enorme diferença entre um diálogo, fala que se passa a dois que de algum modo se opõem, e uma monografia, um escrito, um texto único que tem um destino ou encarna o destino. O diálogo é agonístico, vivo, dramático; a monografia é pictórica, estática, autoritária. Pelo menos desde *Fedro* de Platão, têm sido entendidos como opostos e enquanto tal definidos.

Essa oposição entre diálogo e monografia é, provavelmente, responsável pela simplificação de ambos. Uma definição minimalista do diálogo como a de Tedlock certamente não é adequada aos vários modos da comunicação humana. A de Heidegger, bem mais romântica, tampouco lhes faz justiça: "Ora, o que quer dizer 'diálogo'? Ao que parece, o falar com alguém sobre alguma coisa. Nesse processo, o falar mediatiza a aproximação entre as partes." Parece haver uma enorme quantidade de falas que não são dialógicas, na medida em que o diálogo é concebido como uma travessia, um compartilhar, senão de uma base de compreensão mútua, ao menos de uma concepção comunicativa comum,

uma 'aproximação', uma fusão. O recitativo é um diálogo? Duas pessoas que 'se falam' estão tendo um diálogo? Há diálogo numa discussão pesada? Numa troca verbal entre senhor e servo? Na sedução, por oposição ao fazer amor? Definitivamente, as duas pontes de Rilke separadas por um abismo parecem ser um modelo mais adequado para muitas trocas verbais, mesmo quando os interlocutores falam a mesma língua.

A questão é que existem muitos gêneros de comunicação, tanto falada quanto escrita, com implicações diferentes, mesmo no seio de uma única cultura (Bakhtin, 1986; Todorov, 1984), e esses gêneros podem ser distinguidos não só através de análise lingüística e estilística como também, de modo mais imediato, ainda que não necessariamente explícito, pelos próprios membros da cultura. Como sugere Alasdair MacIntyre (1984:211), a compreensão pode depender da habilidade de alocar a conversa a um ou a outro gênero. O domínio precário desses gêneros de conversa social é o calcanhar de Aquiles do forasteiro – do antropólogo. Mikhail Bakhtin observou (1986:80) que muitas vezes pessoas que possuem um excelente domínio da palavra em certas áreas da comunicação cultural, como a apresentação de um trabalho erudito, são bastante desajeitadas na conversa social, porque não dominam o gênero apropriado de comunicação. O domínio de um repertório de gêneros não corresponde inteiramente, a meu ver, à competência lingüística 'considerada abstratamente'.

Os gêneros do discurso oral determinam o curso de qualquer fala. "Escolhemos as palavras de acordo com suas especificações genéricas", escreve Bakhtin (1986:87). Os gêneros, para o crítico russo (1986:87), "correspondem a situações típicas da comunicação oral, a temas típicos e, conseqüentemente, também a contatos específicos entre os sentidos das palavras e a realidade concreta em certas circunstâncias típicas". São coletivos e precisam completar-se por meio da compreensão receptiva do interlocutor (Bakhtin, 1986:68).

As convenções do diálogo têm variado na tradição literária ocidental e também na sua suposta influência sobre a comunicação não-literária. Como nota Roger Deakins (1980), temos no século XVI o 'diálogo' e a 'conversa familiar'; a 'conferência' e o 'encontro' no século XVII; 'conversa' no século XVIII; 'colóquio' no século XIX; e, é claro, a 'entrevista' em nosso século. Tais gêneros de diálogo podem dar a ilusão de uma conversa aberta ou sugerir uma comunicação altamente codificada, fechada, como, por exemplo, entre diplomatas ou cortesãos. Podem servir de veículo para o autor se expressar através de um personagem – numa espécie de monólogo mascarado de diálogo – ou podem apresentar uma série de pontos de vista opostos, sem que a posição do próprio autor seja explicitada. Podem ainda sugerir, como numa espécie de teatro-do-ab-

surdo, uma simples troca que 'nunca chega a lugar algum'. Presume-se que essas várias convenções tenham afetado o modo como os ocidentais se relacionam com os não-ocidentais – uma questão à qual historiadores da antropologia e da literatura de viagens não deram a devida atenção – e que sem dúvida tenham influenciado o modo como essas relações foram relatadas e interpretadas na literatura.

Os gêneros do discurso oral estão intimamente relacionados a esses gêneros literários e também aos gêneros rituais, como argumentou Greg Urban recentemente (1986). Urban sugere que os diálogos cerimoniais característicos de vários grupos indígenas da América do Sul não apenas imitam a conversa comum como também fornecem um modelo para ela. Estilística e pragmaticamente mais limitado do que a conversa comum, o diálogo cerimonial torna-se um veículo-signo para o próprio diálogo, mas dirigindo a atenção não apenas para a troca lingüística como também para a coordenação e solidariedade sociais. Naturalmente, é possível argumentar que todo diálogo – e não somente um diálogo privilegiado como o cerimonial ou o literário – serve de modelo para si mesmo. Talvez fosse essa a posição de Gregory Bateson (1972): participando de um diálogo, aprende-se o que ele é e como participar dele.

Negociando convenções dialógicas

Quaisquer que sejam os efeitos dos modelos indígenas de diálogo nos diálogos a que os antropólogos assistem ou de que tomam parte no campo, seus próprios modelos também os afetam, e a sua compreensão deles. As 'negociações de realidade' que se dão no campo não dizem respeito apenas ao que a 'realidade' é, mas também, e talvez de modo mais significativo, à sua expressão (Crapanzano, 1980). Há sempre uma luta entre o antropólogo e o povo com que ele trabalha quanto às formas apropriadas de discurso.

Dadas as relações de poder na situação de campo, o nativo frequentemente cede – ou parece ceder – ao gênero em que insiste o etnógrafo, isto é, a entrevista, onde cada pergunta 'breve' requer uma resposta longa, sincera e relevante. O conteúdo exótico, inesperado, pode cegar o etnógrafo para o fato de que o nativo sucumbe à sua forma de expressão tal como a entende. E quando o efeito do gênero e da convenção é reconhecido, costuma ser justificado ou descartado com bases metodológicas duvidosas.

Não se deve supor, contudo, que mesmo quando o nativo parece ter concordado com as convenções da entrevista, ele as tenha entendido como o antropólogo as entende e as tenha aceitado como este deseja. O faquir Moham-

Diálogo

med, um camponês marroquino entrevistado por Kevin Dwyer (1982) durante vários meses, por exemplo, parecia ter aceitado as convenções da entrevista etnográfica, até o momento em que o etnógrafo (1982:219) lhe pediu que refletisse sobre a sua relação e o que ambos faziam.

K. D.: E o que você acha que eu acho de você? O que eu penso a seu respeito?

F. M.: Você é que entende isso. Como eu vou entrar na sua mente?

K. D.: Mas você também não pode entrar na mente do xeque, ou de Si Hasan, e mesmo assim você falou sobre o que eles poderiam pensar de você.

F. M.: Não sei. Não sei nada sobre isso.

K. D.: Está bem.

Dwyer nota que o faquir “se recusava a ser levado a dar uma resposta”. Fica claro que ele se perturbou com o pedido de Dwyer de auto-reflexão, porque tal reflexão ia contra a sua ‘construção’ da entrevista, contra seu senso de etiqueta e, provavelmente, contra as suas motivações (quaisquer que fossem) para participar dela. Perguntas diretas sobre a relação ameaçam-na por formulá-la e objetivá-la. A relação – a conversa, por mais extraordinária que seja de um ponto de vista marroquino – perderia sua sutileza e sua flexibilidade, duas coisas altamente valorizadas no Marrocos.

Estar no diálogo

Os diálogos sobre os quais escrevem Tedlock, Dwyer e outros antropólogos dialógicos são basicamente aqueles nos quais o antropólogo participa. A meu ver, em seu entendimento do diálogo, eles não ponderam adequadamente as implicações dessa ‘posição’. Embora reconheçam o papel do antropólogo na obtenção e formulação de dados ‘objetivos’, não reconhecem a estranha presunção autoral (se me permitem utilizar a palavra tanto no sentido literal quanto no metafórico) em sua postura participante-observadora, uma presunção que lhes permite estar ao mesmo tempo envolvidos no encontro de campo (a ponto de até determinar sua direção) e distanciados dele, como uma divindade ociosa contemplando a sua criação, de modo a observá-la, registrá-la e interpretá-la. O problema real, tantas vezes escamoteado nas discussões antropológicas sobre a observação participante que privilegiam a participação, é como se eximir de qualquer participação – como observar, encontrar uma perspectiva externa apropriada e como reconhecer suas vantagens e limitações. Voltarei a isso mais adiante, quando discutir diálogos ocultos. Noto aqui que o antropólogo, na sua versão objetivista, pode aspirar ao ócio – com todas as dores e sentimentos de culpa que provêm dessa separação – mas não é nenhuma divindade

autônoma e nunca pode atingir aquele fim, que é a sua objetividade, sem a ajuda de outrem, um interlocutor autorizado que – e nisso reside a sua presunção – ele tantas vezes deixa de reconhecer.

Os antropólogos tentam muitas vezes resolver os problemas do afastamento, apegando-se sem crítica a uma ou outra perspectiva teórica que, segundo afirmam, lhes dê a distância apropriada, ou a uma estratégia metodológica 'independente' de seu encontro na pesquisa de campo. Vários folcloristas e antropólogos (Darnell, 1974; Barre, 1969) interessados em literatura oral deixaram-se levar pela ilusão de que com os instrumentos apropriados poderiam obter uma versão quase perfeita do que ocorrera e, desse modo, separar-se do encontro ou avaliar adequadamente o seu papel nele. Esperamos, impacientes, pelo holograma de perspectivas múltiplas, gustato-tático-olfativo, sensível ao calor corporal, ao batimento cardíaco, às ondas cerebrais, à excitação sexual... e pela evolução de um ser capaz de compreender todas as suas informações a partir de um ponto de vista universalmente aceitável. Mas, até lá, temos de lidar humildemente com as nossas limitações de percepção e interpretação. Temos que reconhecer que estamos inextricavelmente envolvidos em nossos encontros de pesquisa e que qualquer tentativa de nos desvencilhar deles, teórica, metodológica ou tecnicamente, terá de ser justificada pelos interesses de nossa pesquisa e de outra natureza (que não são totalmente independentes do encontro em si), e não por fantasias de perfeição teórica, metodológica e técnica que nos impedem de perceber nossa própria insuficiência.

Tedlock esforça-se bastante por mostrar que o antropólogo não pode ser eliminado do encontro etnográfico. Em *The story of how a story was made* (1983b), ele descreve vários modos como sua presença afetou as narrativas que ouviu. Numa história que colheu entre os Zuni, ele – ou seu gravador, pelo menos – forçou uma antecipação da descontextualização que ocorreria quando ouvisse, transcrevesse e publicasse a narrativa. Isso 'esfriou' a reação da plateia e impediu o contador de 'enredar' seu público na história (1983b:302). Outra ocasião, a ausência do gravador, na opinião de Tedlock (mas pode ter sido que os Zuni perceberam a diferença de atitude em Tedlock sem o seu gravador), "desnudou o terreno da conversa não apenas entre o ator e o público mas também entre o ator e o pesquisador de campo" (1983b:302). Percebe-se nos escritos de Tedlock, e nos de vários outros antropólogos que utilizam aparelhos de gravação, uma tendência a simbolizar a separação ideologicamente constituída entre participante e observador em termos de 'pesquisador' e 'gravador'. Não parecem perceber o simbolismo nem suas implicações para seus estudos.

Apesar de toda a preocupação dos antropólogos com a linguagem, eles tendem a ver a sua própria linguagem como se fosse transparente. Nem sempre avaliam a diferença entre eles e seus interlocutores na situação de campo imediata e em várias versões e representações, inclusive endopsíquicas, que ocorrem na retrospectiva e nas lembranças. Tornam-se aqui personagens numa espécie de conversa ou diálogo secundários. Tedlock falando com os Zuni não é mais Tedlock, e sim 'Tedlock'. Isso deveria ser óbvio, o que nem sempre é, quando o antropólogo descreve a situação de campo e seu papel nela. Sucumbimos a algo que pode ser chamado de ilusão autobiográfica e ignoramos as estratégias literárias – as convenções e constrangimentos genéricos – através das quais um autor se auto-representa³.

Naturalmente, não é tão óbvio o antropólogo tornar-se um personagem numa gravação ou numa transcrição, mas, apesar das diferenças entre gravar um acontecimento e descrevê-lo, a gravação, assim como a descrição, não é o próprio acontecimento, mas uma versão avaliada de modo particular, fechada e passível de repetição do acontecimento que foi moldado sem o concurso de seus participantes, de uma forma que o ultrapassa. Torna-se o tema de um segundo diálogo e os participantes passam a personagens nesse segundo diálogo e nas descrições do acontecimento registrado. Qualquer caracterização ou avaliação refletirá seu *status* simbólico. Isso transparece nos preâmbulos de Dwyer às suas conversas com o faquir Mohammed e em seus comentários sobre determinadas trocas verbais. Quando, por exemplo, Dwyer (1982:228) concorda com o comentário do faquir de que “Há conversas que as mulheres não devem ouvir” – o faquir está explicando por que não come com sua família –, tem de acrescentar uma nota um tanto defensiva: “Concordo com o faquir aqui, o que certamente não faria se a conversa fosse com alguém de Nova Iorque!”

Muito do que se escreveu sobre a entrevista em tratados metodológicos poderia ser considerado, em termos literários, como prescritivo de gênero e convenção como, digamos, a prosódia e a unidade para o teatro clássico fran-

3. A ilusão autobiográfica é uma necessidade social. Imagine-se a confusão que seria provocada no sistema legal se tivéssemos de colocar devidamente entre aspas as testemunhas e as pessoas de que falam em seus testemunhos! Nesse caso teríamos de reconhecê-los como personagens em desempenhos dramáticos altamente codificados, tomados como meras representações do que ocorreu. Em vez de julgá-las em termos de sua 'veracidade', como costumamos fazer, teríamos de julgá-las quanto à sua capacidade persuasiva. Parece, contudo, que as aspas têm de ser reconhecidas em qualquer esforço que se pretenda científico, mesmo que esse reconhecimento venha a subverter sua pretensão científica tradicional.

cês. Evidentemente, não podemos saber até que ponto essas regras são seguidas no campo, mas sabemos que afetam o modo como a informação colhida no campo (por quaisquer meios) é relatada. Indiretamente, por exemplo, os dados tendem a ser apresentados de tal modo que não se considera o papel do etnógrafo em sua obtenção, criando, assim, uma aura objetivista e atemporal que marca os dados enquanto dados e a investigação enquanto ciência. Os efeitos da prescrição metodológica podem ser diretamente vistos nos relatos de tais entrevistas. Mesmo supondo a exatidão da reportagem (uma possibilidade que pode ser contestada, como sugeri, não apenas quanto à sinceridade e honestidade do repórter), encontramos, quando muito, relatos truncados do que aconteceu antes e depois da 'entrevista', como foi estabelecido o primeiro contato, como a entrevista foi explicada, se e como foram feitos testes, quais os comentários posteriores, quais as regras de corte e edição utilizadas. Cria-se, assim, um pseudoformalismo que contradiz a experiência de campo vivida, mas atende aos requisitos da investigação científica. Fica claro que essas apresentações do que ocorreu são determinadas não apenas pelo que aconteceu no campo, mas também pelos diálogos ocultos que o etnógrafo tem com seus colegas e com posições teóricas.

Mesmo em trabalhos sensíveis à dinâmica da relação, como o de Dwyer, os diálogos parecem retirados de seu contexto original. Dwyer e o faquir Mohammed se tornam figuras de papelão num drama minimalista que poderia estar ocorrendo em quase qualquer lugar, não fosse o 'conteúdo marroquino' que serve deitadamente para situá-los num Marrocos altamente estilizado, etnográfico⁴. Será esse minimalismo que torna a interação "vulnerável", como quer Dwyer? Embora as trocas verbais sejam às vezes metadiscursivas, isto é, se tornem assunto de si mesmas, na maioria das vezes, dizem respeito a 'questões externas' que não são explicadas ou descritas de um modo a dar a mais vaga idéia da dimensão pragmaticamente criativa da relação. Essas locuções indécicas que não se referem imediatamente à própria troca verbal, que não são *shifters*⁵ nos termos de Jakobson (1963), parecem refletir um contexto achataado (afirmado por uma introdução etnográfica abalizada) que não tem nada do 'calor', 'caráter' ou 'textura' que se supõe existir nas trocas verbais originais. Deixam o leitor – e o etnógrafo – com a sensação de que algo vital ficou de fora.

4. Cada diálogo é elaboradamente contextualizado em termos das reflexões teóricas de Dwyer. Mas nunca fica totalmente claro quando e onde essas reflexões ocorreram.

5. O termo, mantido aqui na forma inglesa, seguindo o emprego corrente, designa uma classe de palavras cujo sentido varia de acordo com a situação ou contexto (N. da T.).

Diálogo

As etnografias dialógicas representam diálogos. Podem criar a ilusão do imediato, mas, na verdade, estão sujeitas a todos os tipos de limitações inerentes à representação. Chamo essas limitações mais notáveis de redução pragmática radical e reorientação pragmática radical. Por redução pragmática entendo a eliminação inevitável do contexto da fala original, continuamente constituído. Com reorientação pragmática refiro-me à inevitável recontextualização – a apropriação – da fala dialógica ou de qualquer outra fala repetida, decorrente da sua representação e participação em diálogos secundários. A redução pragmática leva ao achatamento de que falei acima e a reorientação pragmática vivifica os diálogos secundários que parecem às vezes trair (pelo menos para o etnógrafo) o encontro vivido no campo.

Contextualização

Henry James (1984), que escrevera vários romances dialógicos, acabou considerando esse gênero inadequado porque lhe faltava o que ele chamava de “meio” ou contexto, como diríamos, creio. Temos de reconhecer que o que constitui um meio satisfatório é, na verdade, específico de cada cultura. As etnografias tradicionais – que Tedlock chamaria de analógicas – juntam pedaços de matéria sociocultural de acordo com um modelo ou paradigma de tal maneira racionalizado metodológica ou teoricamente que nega as suas convenções literárias e as restrições que estas impõem. A sociedade, a cultura, torna-se um invólucro no qual são colocados certos eventos, raramente particularizados – processos socioculturais abstratos. O movimento narrativo (histórico) é mínimo e, quando existe, costuma aparecer sob a forma de um estudo de caso que exemplifica os processos abstratos e legitima sua forma. Poderíamos dizer, seguindo Bakhtin (1981:84-258), que, nessas etnografias tradicionais, a dimensão espacial do cronótopo (literalmente, tempo–espaço, o modo como o tempo e o espaço, o ‘mundo’, são caracteristicamente organizados num gênero específico) domina a dimensão temporal, que é altamente elaborada na literatura narrativa. O ‘acampamento’, a ‘aldeia’, a ‘favela’, o ‘mercado’, o ‘lar’ e o ‘recinto ritual’ – o *horm*, em árabe – são os principais cronótopos da etnografia tradicional. Talvez porque sua dimensão temporal seja elaborada de modo mínimo e abstrato, eles tendem a ser desprovidos de vida.

Nas etnografias dialógicas ou nas etnografias que são sensíveis aos diálogos que lhes deram origem, a representação do contexto apresenta problemas especiais. Como observou Jiri Veltrusky (1977:128), em sua discussão sobre o diálogo dramático, o diálogo se desenrola no tempo e no espaço. O ‘aqui e ago-

ra' está em constante mudança. Através de dêixis e outras locuções indéxicas, a situação extralingüística é constantemente focalizada. Porém, e principalmente, não só não existe contexto imutável, como também não existe contexto único. O diálogo tem, no mínimo, dois contextos que se interpenetram, o de cada um de seus participantes (Mukarovsky, 1977; Veltrusky, 1977). Na medida em que eles se opõem, seus diálogos se caracterizam por 'inversões semânticas agudas' na fronteira de suas falas individuais. Basta lembrar as trocas verbais entre Kevin Dwyer e o faquir Mohammed que citei acima. Se porventura houver uma unidade, ela deriva do assunto ou tema (Mukarovski, 1977). Em outras palavras, se me permitem ampliar, a dimensão essencialmente agonística do diálogo (articulada pragmaticamente através da constituição de contextos competitivos, incluindo o pessoal) é marcada por um tema semanticamente entendido, cujo efeito pragmático – criar unidade ou a ilusão de unidade – é ocultado por sua própria semanticidade. É justamente esse paradoxo – ou seja, para que um tema seja pragmaticamente efetivo, sua capacidade pragmática tem que ser ocultada por um véu semântico – que torna a discussão do tema tão carregada de tensão. É possível que esse paradoxo também explique a banalidade da maior parte das discussões, onde o convencional conserva na relação a sua função fática, de união. Pode igualmente explicar a vulnerabilidade especial que os participantes, antropólogos e outros experimentam em diálogos interculturais.

As tensões entre vários contextos e sua constante mudança refletem-se na discussão de Gadamer sobre a fusão de horizontes. "Qualquer contato com a tradição que ocorra no seio da consciência histórica", escreve ele (1975:273), "envolve a experiência da tensão entre o texto e o presente".

A tarefa hermenêutica consiste não em encobrir essa tensão, tentando uma assimilação ingênua, mas em explicitá-la conscientemente... A consciência histórica conhece sua própria alteridade e, assim, distingue o horizonte de tradição do seu próprio horizonte. Por outro lado, ela mesma, como tentamos mostrar, é apenas algo colocado sobre uma tradição em curso e, portanto, recombina imediatamente aquilo que destacou para, na unidade do horizonte histórico que assim adquire, voltar a se unir a si mesma.

Aqui, como tantas vezes em Gadamer e os outros fenomenólogos, vê-se como as trocas verbais – dialógicas – são refletidas, talvez refratadas, em sua teoria, uma teoria que, apesar de seu interesse pela linguagem, como notei, não reconhece os efeitos dessa linguagem sobre si mesma. O resultado é uma confusão entre descrição e prescrição. A discussão de Gadamer, que aponta ao mesmo tempo para a dimensão agonística do diálogo e para a sua dissolu-

Diálogo

ção na 'tradição', exemplifica a função unificadora do tema num processo que só pode ser chamado de mistificador. Uma pseudotemporalidade – que vai da consciência da tensão entre contextos à sua fusão – encobre a temporalidade da separação que é pragmaticamente construída tanto dos contextos (horizonte, perspectiva) como da união (fusão, coincidência) do tema (ainda que semanticamente encoberta). Qualquer que seja a 'realidade', qualquer que seja o 'significado' do tema em si mesmo, ele também possui uma função ideológica, mistificadora.

Se a situação extralingüística do diálogo está em constante transformação (se não totalmente, pelo menos em parte), como se pode descrever o contexto de modo a lhe fazer justiça? (E, na medida em que a representação do diálogo e seu contexto, como quer que seja descrito, é, ela mesma, dialógica, como se pode descrever seu contexto mutável de representação?) Temos de encarar as limitações de nossa capacidade descritiva. Qualquer que seja o modo como retratamos o contexto, por mais aceitável que seja nossa escolha dos traços contextuais, por mais sensível que seja ao movimento dialógico do aqui-e- agora, nossa contextualização sempre entrará em choque com a realidade que descrevemos. Se participamos do diálogo, como a maioria dos antropólogos nos diálogos que representam, a escolha do contexto (por mais que se pretenda objetiva) sempre favorecerá o antropólogo na luta pelo contexto. Tal posição é, evidentemente, intolerável para os defensores da antropologia dialógica que foram aliciados pela ideologia igualitária, a "mutualidade" do diálogo (Clifford, 1983). Se descrevermos um diálogo que presenciamos, mas do qual não participamos, criaremos um 'terceiro' contexto, mesmo que tentemos assumir o contexto de um dos interlocutores. Não podemos pedir às partes do diálogo que descrevam o contexto, porque então estarão envolvidas num diálogo conosco. Nesse diálogo, suas contextualizações retrospectivas particulares terão funções pragmáticas em sua fala conosco e serão modificadas de acordo com elas, mesmo com a melhor boa vontade.

Na literatura narrativa, especialmente nos relatos na terceira pessoa, foram desenvolvidos todos os tipos de convenções para descrever contextos cambiantes: descrições da troca verbal em si, de expressões e gestos, do objeto das locuções indécicas, das percepções e pensamentos não declarados dos personagens, dos traços 'objetivos' do meio. Tais convenções costumam implicar uma espécie de narrador onisciente, ou parcialmente onisciente, e isento. Não foram aceitas pelas ciências que privilegiam tanto a palavra registrada a ponto de não dar atenção ao contexto imaginativo que será necessário na falta dela, e mesmo assim...

Por mais que se digam objetivas, as contextualizações nunca são neutras, tendo sempre uma função imperativa. Dizem-nos como deve ser lida a troca verbal que 'encerram', confirmando, assim, a sustentação teórica e as racionalizações por trás dessa instrução. O círculo teoria—instrução—contexto—teoria nunca se fecha (a não ser nas descrições sociais mais reducionistas). Até certo ponto, sempre responde à luta pragmática da troca verbal que ele encerra.

No diálogo primário, o antropólogo e seus informantes se esforçam por determinar o contexto. No diálogo secundário, a descrição que o antropólogo faz do contexto do diálogo primário é afetada tanto pela luta primária quanto pela secundária, com autoridades externas. Na medida em que há uma tensão entre a contextualização dialógica primária e a contextualização antropológica secundária, a última não domina totalmente, não reduz a situação a uma mera confirmação de suas ambições teóricas⁶. Evidentemente, reconhecer essa tensão pode ser inquietante e produzir todo tipo de reações conservadoras, desde a negação da tensão até uma superestimativa do valor da legitimação teórica da escolha contextual.

Apropriação

Afirmar que a reprodução do diálogo de campo dá voz independente aos seus participantes – o nativo e o etnógrafo – é negar o poder do etnógrafo (Clifford, 1983; Tyler, 1981; Crapanzano, 1980; ver também Maranhão, 1986). É ele que se apropria da palavra tanto através da representação como da contextualização e, como se sabe, quem detém a palavra detém o poder da palavra. Essa é a tirania da citação. A escrita estendeu drasticamente o alcance da citação e o poder inerente à apropriação da palavra. Sujeito, é claro, a considerações econômicas e políticas, que não devem ser exageradas a ponto de tirar a responsabilidade do etnógrafo, é ele que, em suas etnografias, mesmo dialógicas, tem o controle final sobre a palavra. É ele que decide selecionar, editar, publicar, fornecer o contexto 'apropriado' e a orientação teórica. Tudo isso é óbvio.

Mas o que queremos dizer quando afirmamos que o etnógrafo tem o controle da palavra? Não devemos atribuir-lhe uma onipotência irreal. Como as pessoas com quem conversa, o etnógrafo está envolvido na transação verbal

6. Em meu artigo "On self-characterizing", sugeri que uma luta semelhante ocorre entre um personagem de romance e o narrador que, embora crie o personagem, responde à criação que passa a existir.

Diálogo

e, por mais poder que tenha, não pode controlá-la totalmente. Gadamer (1975:343) diria que o controle de um participante sobre uma troca verbal impede que seja uma conversa autêntica. Em suas palavras, a conversa tem um espírito próprio que escapa à vontade de seus participantes. Não há necessidade de invocar 'espíritos conversantes', correndo o risco de reificá-los para reconhecer que a conversa, o diálogo e muitas outras trocas verbais (talvez todas as trocas, inclusive o questionário fechado) são independentes de seus participantes. Mesmo porque, na medida em que estão envolvidos na troca verbal, os participantes não possuem uma perspectiva externa de onde possam controlá-la (excluo, é claro, considerações sobre o caráter aleatório de tais encontros). Os participantes do encontro podem, certamente (a não ser, talvez, quando são levados pelo fluxo do encontro), distanciar-se dele e avaliá-lo. Esses distanciamentos e avaliações são atestados tanto experimentalmente quanto pela presença de *shifters* e outras locuções reflexivas e avaliativas na própria troca verbal. Mas tais distanciamentos, como sugeri, nunca são completos. Não pode haver perspectiva fixa. O processo de distanciamento depende, antes, da participação em diálogos ocultos ao longo do tempo, que pode ser tão importante para os participantes que lhes dá a ilusão de contar com uma perspectiva fixa, atemporal, 'objetiva'. A participação do etnógrafo, ou de qualquer pessoa, nesses diálogos ocultos com um colega, por exemplo, com uma posição teórica importante, ou com uma pessoa simbolicamente significativa, real ou imaginária, em seu mundo, dá-lhe uma posição exterior à troca verbal imediata, ainda que nunca fixa ou atemporal, que lhe permite reproduzir a troca em questão e propor uma interpretação. Acrescento desde já que os outros participantes do diálogo também estão envolvidos em diálogos ocultos, que lhes dão perspectivas externas e os capacitam a reproduzir e interpretar o diálogo quando quiserem.

O reconhecimento desses diálogos ocultos, enquanto se conversa, é sempre perturbador. É como se um terceiro estivesse observando e avaliando tudo o que se diz. Adquirimos consciência da possibilidade de sua existência quando nosso interlocutor utiliza, por exemplo, um registro estilístico que parece impróprio. Ele pode parecer distraído, pode parecer que se dirige a outra pessoa, faz 'apartes', fala automaticamente, 'edita' o que diz de acordo com critérios que nada têm a ver com a ocasião como a entendemos e supomos que ele a entende. Revelar a existência desses diálogos ocultos ou sua possibilidade tem seus efeitos, pois suscita uma presença invisível. Pensemos, por exemplo, no tom sussurrado que se utiliza dentro das igrejas, como se alguém estivesse ouvindo, sugerindo, talvez uma relação especial do interlocutor com os poderes so-

brenaturais (Crapanzano, 1980), podendo dar também uma aura de poder ao interlocutor. Pensemos no eloqüente professor de filosofia que em suas aulas inaugurais, enquanto fala aos alunos, parece estar se dirigindo àqueles outros, as grandes mentes da história.

Muitas vezes encarnamos o interlocutor secundário e sofremos uma espécie de vertigem cognitiva. Não sabemos quem realmente somos: se nossos eus convencionais ou quem quer que encarnemos para nosso interlocutor. Esse é um velho truque dos xamãs, que o próprio Hamlet utiliza quando tenta descobrir a verdade sobre a morte do pai (Crapanzano, s.d.). Na maioria das vezes, contudo, conversamos com os outros de modo a ocultar deles nossos diálogos ocultos, avaliativos.

Até agora, utilizei diálogo oculto livremente, para me referir aos diálogos que um participante do diálogo primário tem com um interlocutor, real ou imaginário, que não está presente nesse diálogo primário. Esses diálogos são 'silenciosos', 'mentais', 'semi-articulados', 'subconscientes', embora possam tornar-se conscientes, pelo menos em parte. São análogos ao "pensamento" concebido como conversa (Vygotsky, 1962). Na verdade, devemos distinguir entre, pelo menos, dois tipos de diálogo oculto. O primeiro ocorre durante o diálogo primário; o segundo tem um caráter *a posteriori*, 'de gabinete', interpretativo.

No primeiro tipo, o interlocutor ausente dá ao menos a ilusão de uma perspectiva externa mais ou menos estável para o primeiro diálogo e permite, desse modo, os momentos de reflexão, conscientes ou não, marcados por *shifters* e outras locuções metadiscursivas. O interlocutor ausente é uma 'figura' simbolicamente complexa que nunca é tão fixa, tão definitiva, tão imutável (exceto, talvez, para os paranóicos e obsessivos), quanto os interlocutores 'reais' do diálogo primário. A reflexão recontextualiza radicalmente o diálogo, colocando-o entre aspas juntamente com os participantes. O diálogo primário torna-se tema do diálogo oculto e seus participantes tornam-se seus personagens. O diálogo e seus personagens são apropriados. Dadas as pressões da conversa em curso, tal apropriação é transitória, mas afeta essa conversa.

No segundo tipo de diálogo oculto, o interpretativo, o intérprete envolve-se dialogicamente com o diálogo primário, já transformado em alguma forma de texto. O diálogo, agora entre aspas, é apropriado e orientado para um interlocutor que é inteiramente externo ao diálogo primário e fornece a perspectiva interpretativa (devo apontar para a instabilidade desse interlocutor secundário e os conseqüentes 'deslocamentos' de perspectiva que ocorrem, mesmo nas interpretações mais rigorosas). Esse diálogo oculto parece ter escapado à aten-

Diálogo

ção crítica dos defensores do enfoque dialógico da interpretação. Na medida em que Gadamer reconhece comunidade, tradição e preconceitos, pode, sem dúvida, explicar algumas das 'pressões' produzidas nos diálogos ocultos por um interlocutor significativo, investido de poder. Mas 'comunidade', 'tradição', 'pré-compreensão', e 'preconceitos' são, a meu ver, monolíticos demais, estáveis demais, para formar uma base suficientemente sutil para compreender o jogo complexo entre poder e desejo na produção e reprodução, representação e interpretação, dos diálogos. Há que lembrar que qualquer que seja a resistência daqueles com quem conversamos, eles sempre são um pouco nossa criação, assim como nós somos a deles. Esse fato empírico talvez marque o limite de nosso empiricismo.

Tradução: Beatriz Perrone-Moisés

Revisão: Alcida Rita Ramos

BIBLIOGRAFIA

- BAUER, Gerhard. 1969. Zur Poetik des Dialogs: Leistung und Formen der Gesprächsführung. In *Der neueren Deutschen Literatur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BAKHITIN, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 1986. *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin: University of Texas Press.
- BARRE, Tolkein. 1969. The 'Pretty Languages' of Yellowman: Genre, Mode, and Texture. In Navajo Coyote Narratives. *Genre*, 2:211-235.
- BATESON, Gregory. 1972. "Social Planning and the Concept of Deuterolearning". In *Steps to an Ecology of Mind*. Nova Iorque: Ballantine Books. pp. 159-196.
- CLIFFORD, James. 1983. On Ethnographic Authority. *Representations*, 1:118-146.
- CRAPANZANO, Vincent. 1977. On the Writing of Ethnography. *Dialectical Anthropology* 2(1):69-73.
- _____. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. 1985. *Waiting: The Whites of South Africa*. Nova Iorque: Random House.
- _____. 1988. Self-Characterizing. Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies.
- _____. s.d. Maimed Rites and Wild and Whirling Words: The Restoration of Meaning. In *Hamlet*. Manuscrito.
- DARNELL, Regna. 1974. "Correlates of Cree Narrative Performance". In *Explorations in the Ethnography of Speaking* (Richard Bauman e Joel Scherzer, orgs.). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 315-336.
- DEAKINS, Roger. 1980. The Tudor Prose Dialogue: Genre and Anti-Genre. *SEL* 20:5-25.
- DWYER, Kevin. 1982. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Vicent Crapanzano

- GADAMER, Hans-Georg. 1975. *Truth and Method*. Nova lorque:: Continuum.
- JAKOBSON, Roman. 1963. "Les Embrayeurs, les Categories Verbales et le Vêrbe Russe". In *Essais de Linguistique Generale*. Paris: Éditions de Minuit, pp. 161-195.
- JAMES, Henry. 1984. "The Lesson of Balzac". In *Literary Criticism: French Writers, Other European Writers, The Prefaces to the New York Edition*. Nova lorque: The Library of America, pp. 115-139.
- MacINTYRE, Alasdair. 1984. *After Virtue*, 2ª edição. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- MARANHÃO, Tullio. 1986. *Therapeutic Discourse and Socratic Dialogue*. Madison: University of Wisconsin Press.
- MUKAROVSKY, Jan. 1977. *The Word and Verbal Art*. New Haven: Yale University Press.
- ONIAS, Richard B. 1951. *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RILKE, Rainer Maria. 1969. *Letters of Rainer Maria Rilke, 1892-1910*. Nova lorque: W. W. Norton.
- TEDLOCK, Dennis. 1983a. "The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology". In *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press. pp. 321-338.
- _____. 1983b. "The Story of How a Story Was Made". In *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. pp. 302-311.
- TODOROV, Tzvetan. 1984. *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- TYLER, Stephen. 1981. "Words for Deeds and the Doctrine of the Secret World". In *Proceedings of the Chicago Linguistics Society*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 34-57.
- URBAN, Greg. 1986. Ceremonial Dialogues in South America. *American Anthropologist* 88:371-386.
- VESTRUSKY, Jiri. 1977. "Basic Features of Dramatic Dialogue". In *Semiotics of Art: Prague School Contributions*. (Ladislav Matejka e I. R. Titunik, orgs.). Cambridge: MIT Press. pp. 128-193.
- VYGOTSKY, L. S. 1962. *Thought and Language*. Cambridge: MIT Press.
- WEBSTER, Steven. 1982. Dialogue and Fiction in Ethnography. *Dialectical Anthropology* 7:91-114.
- WOOLF, Virginia. 1942. *Death of a Moth*. Londres: Hogarth Press.

A Antropologia e a Crise Taxonômica da Cultura Popular

RITA LAURA SEGATO
Universidade de Brasília

Introdução

Este trabalho¹ tem por objetivo mostrar que 1) os trabalhos dos autores que pensaram a cultura popular e o folclore em particular definiram sua preocupação a partir da existência de um certo tipo de objeto empírico de estudo e, para definir este objeto, concentraram seus esforços mormente na delimitação de tipos ou estratos culturais que pudessem ser reconhecíveis pelo seu padrão formal; e, 2) com a virada paradigmática que as ciências da cultura sofreram nas últimas décadas, a partir dos anos 60, este tipo de preocupação declinou e, com ela, em boa medida, o interesse pelo folclore e a cultura popular enquanto tipos de cultura.

Para desenvolver minha análise, farei referência a fatos e autores amplamente conhecidos de todos os que se ocupam desta área de estudos. Sem deter-me nos detalhes desta história, que podem ser achados em qualquer um dos muitos manuais e artigos sobre folclore e cultura popular, tentarei iluminar um de seus ângulos particulares.

As antiguidades populares: um interesse moderno

Pode-se dizer que, como correlato da era moderna na Europa, aparece um interesse por certas manifestações de cultura que se apresentam como antigas, conservadas, partilhadas quase que automaticamente pela gente comum. Não é por acaso que esta coincidência ocorre: junto com os germes que darão origem à crescente racionalização do governo, da administração, da economia,

1. Trabalho apresentado no Seminário Folclore e Cultura Popular: Várias Faces de um Debate. Rio de Janeiro, agosto de 1988, INF/FUNARTE.

e com o surgimento de idéias reitoras como indivíduo e igualdade, que servirão de base à maneira com que o homem moderno se representará a si mesmo e à sociedade de que forma parte, surge a percepção de um mundo de dentro, um “estado latente”, como Menendez Pidal o chama (1953 e ver também Segato, 1978). Trata-se de coágulos internamente coesos que não se dissolvem no processo voraz de equalização e individualização, que não são triturados pela nova máquina institucional. No seio de sociedades que se representam – no nível de seus códigos legais – como homogêneas, regidas por normas universais e unificadoras, surge simultaneamente a percepção de que fragmentos de um estrato anterior permanecem sem ser dissolvidos neste processo de constituição dos estados-nações que caracterizou a modernidade. É justamente esta percepção – e não a existência ou não de uma diferenciação interna de fato – que tentarei explorar inicialmente, a atitude que dela decorre, assim como a crise desta atitude nos meios intelectuais contemporâneos.

De fato, esta percepção tem na sua raiz uma noção de diferenciação dentro, de heterogeneidade interior que resiste, contraposta ao processo dominante de homogeneização e racionalização das normas que regem o comportamento social. Marcando este contraste, esta relação de oposição entre os costumes populares e os padrões de comportamento institucionalizados, surgiram, a partir do século XVII, várias denominações já significativas: ‘superstições’, ‘antiguidades vulgares’, ‘antiguidades populares’ (para uma resenha deste período ver Ortiz, 1985) até que, finalmente, em 1846, numa carta publicada pela revista *The Atheneum* de Londres, em 22 de agosto, um assinante com o pseudônimo de William John Thoms propôs uma denominação que se tornaria definitiva. O termo proposto é o resultado da união de duas velhas palavras saxônicas: *folk* e *lore*, onde *lore* significa ‘saber’ e *folk* ‘gente’, as pessoas comuns.

É interessante analisar esta palavra porque nela já está presente o caráter impreciso que rodeia a percepção inicial da qual falamos. É o *folk* um segmento da sociedade, digamos, um tipo de gente, ou se trata de todo e qualquer setor social tendo como limite um certo tipo de comportamento? No uso habitual deste termo – *folk* –, até hoje, vemos esta ambivalência: *folk* é povo, gente comum, plebe, mas também pode ser um grupo de qualquer extração social quando, devido à ocasião, seu senso de coletividade ou de solidariedade quer ser colocado em relevo, quando sua coesão se torna mais forte. Na carta de Thoms, os próprios assinantes da revista *The Atheneum* são vistos como potenciais portadores desses saberes: “...juntar... os infinitos pequenos fatos... que se encontram espalhados na memória de milhares de leitores...”. É possivelmente por esta ambivalência da palavra que, na língua inglesa, o termo *folk* su-

gerido por Thoms, apesar de vinculado ao latim *vulgus*, careça de matiz valorativo que caracteriza seu exato equivalente noutras línguas. De fato, saber vulgar e *folklore* não se diferenciam pelos objetos que designam, mas pela valoração embutida nos termos pela história das suas línguas respectivas e dos povos que as falaram.

Thoms especifica: “antiguidades populares... as maneiras, os costumes, as práticas, as superstições, as baladas, os provérbios, ... dos tempos antigos”. O saudosismo permeia as palavras de Thoms:

não é sem esperança que lhes peço ajuda para cultivar as poucas espigas que existem dispersas no campo... o interesse por elas está agora se perdendo.

É um saudosismo que denota a ruptura das épocas e o progressivo vazio deixado pelo que Weber descreveu como “desencantamento do mundo”.

É possível afirmar que, fazendo parte desta percepção mesma do antigo interno, emerge também outra noção, a de um mundo em desaparecimento, a de um mundo fragmentário e vencido em relação a um mundo emergente, progressista e em crescente integração; um mundo marcado pelo futuro em contraste com um mundo marcado pelo passado, onde o futuro se torna o valor dominante e o passado perde terreno na escala axiológica das classes que legislam e pensam a sociedade.

Este marco de separação, de cisão de mundos, já está estabelecido na consciência dos autores do século XVIII e continua até o século XX. E é justamente neste marco de derrota, de mundos que perdem frente a outros que ganham pela sua eficácia racional em todos os campos, que uma plêiade de colecionadores antiquários – como o próprio Thoms, que, na verdade, se chamava Ambrose Merton –, compiladores de lendas e contos – como Perrault e os irmãos Grimm –, compositores românticos e pós-românticos – de Chopin a Béla Bartok – e escritores – como Goethe, Schiller, Herder e Walter Scott, entre tantos outros – trabalharam e refletiram sobre os materiais da cultura popular.

A curiosidade pelo passado no presente chega, para alguns, a tornar-se doentia. A certeza sustentada de que há mundos que coexistem, um deles perdido, em extinção, oculto, mas ainda pulsando, torna-se uma espécie de certeza mística que, curiosamente, vai ser incorporada e terá um papel no espírito científico. O evolucionismo mesmo irá beber nesta fonte, primeiro clássica e depois romântica, nesta febre pelos mundos originários escondidos nalguma dobra do presente (quem se interessar poderá melhor entender esta afirmação ao ler a sátira de Conan Doyle, *O mundo perdido*).

Esse interesse inicial pelas antiguidades populares continuará a se articular progressivamente até meados deste século e vai passar, sofrendo algumas

adaptações, ao continente americano. A noção axial de heterogeneidade interior, de alteridade interna, que constituirá o núcleo impulsionador da busca de antiguidades populares na Europa, redefine-se, mas continua a constituir a base que orienta a indagação nos nossos países e na América em geral. Se na Europa a heterogeneidade interna estava dada, como já disse, pela percepção da presença de fragmentos do passado na atualidade, esta heterogeneidade interna se contrapunha à unidade frente ao exótico, ao outro externo, constituído pelo Oriente, a África e as Américas. As 'antiguidades' européias eram constituídas pelo sincretismo entre a herança latina e as dos povos bárbaros.

Na América, a heterogeneidade se constitui de outra maneira e, aos olhos dos autores, inclui tanto elementos trazidos da Europa quanto outros que se originaram no processo de mestiçagem e constituição da sociedade *criolla*. Foster, no seu livro *Culture and conquest*, elabora um modelo para essa constituição, que denomina "cristalização cultural": para esse autor, verdadeiros cristais consolidaram-se pela mistura nos momentos iniciais do contato, solidificaram-se como estruturas estáveis e atravessaram a história até o presente. Todavia, estas sociedades têm outras fronteiras internas que as sociedades européias não possuem: os Índios e, acredito, os nichos mais conservadores da África na América Latina.

Um tripé conceitual e um problema taxonômico

Fazendo uma análise do que foi dito até agora, é possível afirmar que, desde o início, a noção que nos ocupa se assenta num tripé conceitual constituído por três constelações de idéias:

1) a idéia de *folk* ou povo, aparentada com as de comunidade, classes ou camadas populares, digamos, os grupos que usufruem e transmitem o saber arcaico em questão:

2) a idéia de nação, com seu correlato de identidade, contraposta, mas também associada, à de povo: os intelectuais que dirigiram inicialmente sua atenção para estes saberes populares fizeram-no da perspectiva da nação e suas instituições, em nome de uma sociedade global que, no seio de um projeto de sedimentação e auto-representação, tentava esquadriñar seu interior de modo a identificar alguns possíveis elementos emblemáticos que pudessem ser invocados em estratégias de unidade e integração; e

3) a idéia de tradição, com suas noções correlatas de cultura, costume, conservantismo, passado no presente, transmissão, *longue-durée*, etc.

Tratava-se, em suma, de saberes tradicionais do povo vistos, da perspectiva de uma nação moderna, como fragmentos idiossincráticos de cultura pertencentes a esse povo e que podiam ser resgatados pela nação e racionalizados como demarcação de uma essência, de uma realidade diferenciadora. Em diferentes países e para os diversos autores, estes três elementos desempenharam papéis de pesos diferentes, mas é possível dizer que formam o marco dentro do qual a noção de saber popular, *folklore* ou cultura popular, foi pensada.

A partir desse tripé conceitual, que se formula na Europa e continua na América, aparece a temática que concentra a atenção de todos quantos se interessam pela cultura popular. É possível descrever esta temática como de ordem taxonômica: uma preocupação obsessiva pela delimitação do objeto de estudo, colocando-o numa taxonomia de outras classes de objetos. Da ambigüidade inicial do termo escolhido segue-se uma multiplicação de questões sem respostas:

1) Todo povo é *folk*? Como delimitar o tipo de povo que interessa? Como diferenciar povo de não-povo? Há setores da sociedade que não são povo? O que é, afinal de contas, povo e o que não é?

2) Toda cultura deste povo é relevante para a identidade da nação?

3) Todo saber tradicional é constitutivo destas manifestações ou há saberes tradicionais que não o são? Acaso não é toda cultura tradicional? Não é a noção de transmissão parte de toda noção de cultura? Como se circunscreve esta cultura tradicional e como se diferencia no contexto das culturas em geral? Quais são os limites da tradição? Quer dizer: é tradicional tudo o que tem continuidade ou há algum tipo de permanência ou continuidade que não o é?

Se estes saberes populares tradicionais representavam um tipo específico de cultura dentro do conjunto de culturas que conviviam no interior das fronteiras da nação, isto pressupunha a elaboração prévia de uma tipologia de culturas que, por sua vez, se assentasse em critérios formais, caracterizadores. Desde o século XVII ninguém duvidava da existência de um objeto de interesse porque, como já disse, desde então existiu sempre a percepção do antigo resistindo às pressões de mudança impostas pela mentalidade moderna.

Esta problemática, surgida na Europa, tornou-se o tema de um debate bizantino que consumiu folcloristas e pensadores sociais de nossos países em geral. Para assentar as bases de uma disciplina que abordasse o fundamento telúrico e diferenciado da nação, parecia necessário delimitar o objeto. Esse objeto era concebido como um tipo de cultura, sendo cultura entendida como um conjunto de comportamentos (verbais, musicais, rituais, laborais, etc., etc.)

perceptíveis e documentáveis. A concepção era claramente fenomênica e o que se desejava registrar era um tipo particular de fenômenos. Tratava-se somente de especificar o tipo de fenômenos buscados e a disciplina estaria estabelecida.

Como mostrarei com exemplos, esta foi a preocupação na América Latina até que, de acordo com o que pretendo sustentar, juntamente com o surgimento e progressiva prevalência de outra idéia de cultura, aquele debate perdeu vigência. De fato, o marco conceitual elaborado pela antropologia para trabalhar os seus dois grandes temas – a cultura e a sociedade – sofreu uma virada de paradigma que tornou praticamente improcedentes as perguntas que os folcloristas se colocavam e esvaziou a cena dos estudos das ‘antiguidades populares’, enquanto tais. Retomarei este ponto mais adiante.

A preocupação taxonômica dos estudiosos do folclore na América Latina

Na América Latina, esta preocupação taxonômica aparece com nitidez na maneira como trabalharam os estudiosos da cultura tradicional. Enumerarei alguns exemplos que ilustram esta afirmação (ver também Segato, 1977, 1979).

De fato, os autores retornam constantemente à delimitação do campo e a critérios formais para identificar o tipo de cultura que seja folclore e o tipo de sociedade que lhe serve de base. Arthur Ramos, por exemplo, considera folclore aquela parte da cultura espiritual de um povo formada pelo “*corpus* de tradições ou de filosofia costumeira” e só inclui a cultura material quando associada a este *corpus* (citado por Almeida, 1975:115). Já o I Congresso Brasileiro de Folclore, reunido no Rio de Janeiro em 1951, redigiu uma “Carta do Folclore Brasileiro” onde

...reconhece o estudo do Folclore como integrante das Ciências Antropológicas e Culturais, condena o preconceito de só considerar folclórico o fato espiritual e aconselha o estudo da vida popular em toda a sua plenitude, quer no aspecto material, quer no aspecto espiritual.

Os critérios mínimos fixados pela Carta para a identificação de um fato folclórico são: aceitação coletiva, seja este fato anônimo ou não, e essencialmente popular. Nesta posição, o ‘fundamento tradicional’, tal como é chamado no texto, não é colocado em relevo.

Variações desta postura há muitas, tendo como característica comum a delimitação do objeto a partir de uma série de traços, sem fazer restrição alguma em relação aos grupos sociais entre os quais estes fenômenos florescem. Traços como “coletivo, tradicional, popular, espontâneo, anônimo, regional, funcional, oral” (Cortazar, 1959) combinam-se mais ou menos aleatoriamente de

acordo com o gosto dos autores. Contudo, diferentemente da Carta já citada, coincidem, geralmente, no caráter tradicional como um traço *sine qua non*. Efraín Morote Best (1950) no Peru, Carlos Vega (1960) na Argentina e Isabel Aretz (1972) na Venezuela manifestaram-se desta maneira.

Frente a eles, outros ainda mantêm que o tipo de sociedade é um fator que, juntamente com os traços, determina a possibilidade de um comportamento ser ou não folclórico; mas aí, novas subdivisões aparecem, tais como as oposições urbano/rural, elite erudita/camadas iletradas, classes hegemônicas/classes subalternas, etc. Para alguns, a contraposição urbano/rural é o divisor de águas, restringindo o folclore ao âmbito das "culturas camponesas", como Augusto Raúl Cortazar (1949, 1959, 1975), Bruno Jacovella (1960) na Argentina.

No entanto, para outros, como Isabel Aretz (1972) na Venezuela, Renato Almeida (1975) no Brasil, Lucio Mendieta y Nuñez (s.d.) no México e Manuel Dannemann (1975) no Chile, o folclore pode ser urbano também, desde que seja tradicional e aceito coletivamente. Já para Carlos Vega (1960) e José Imbelloni (1943) na Argentina, Edison Carneiro (1957) no Brasil e Paulo de Carvalho Neto (1973), que trabalhou no Equador e outros países da América Latina, pode ser urbano, mas deve dar-se no seio das camadas populares que, no caso deste último, são definidas em termos econômicos como classes sociais. Para outros autores, como Olga Fernández Latour de Botas (1969) na Argentina, este tipo de cultura é rural, mas exclusivamente próprio das camadas populares. É o povo, para estes autores, quem define o caráter folclórico de um fenômeno. No entanto, para outros ainda, como o já citado Carlos Vega, é a continuidade do folclórico que define a existência de um povo e aqui se entra, inevitavelmente, na problemática inesgotável do que é e não é povo no conjunto dos setores que compõem uma sociedade. Essas divergências constituem só uma amostra e poder-se-ia continuar com os exemplos até encher um volume de muitas páginas.

Outro aspecto ainda, que poderia ser descrito genericamente como o aspecto da heterogeneidade cultural própria dos contextos onde o folclore pode ser identificado, faz-se presente nas definições; mas no momento de colocar nomes e precisar categorias, os autores voltam a dividir-se. Para uns, trata-se de biculturalidade: onde há folclore há biculturalidade, há fusão de tradições, mestiçagem, sendo o folclore constituído por fragmentos antigos das tradições que entraram em contato. Para outros, tal heterogeneidade deriva das relações simbióticas entre cidade e campo, onde ambos os pólos se interpenetram; ou da diferenciação e coexistência entre um saber oficial, uma grande tradição ou tradição dominante, por um lado, e um saber popular, uma pequena tradição ou

tradição espontânea, por outro. Exploram este ponto de vista Cortazar na Argentina, Moedano Navarro e Martínez Ríos (1963) no México e Câmara Cascudo (1975) no Brasil. Finalmente, eu mesma já sustentei (Segato, 1978) que a heterogeneidade cultural que se encontra na base do que percebemos e denominamos como folclore ou cultura tradicional está associada à heterogeneidade nas relações sociais que deriva da combinação e da coexistência, na América Latina, de restos de modos de produção anteriores articulados dentro do conjunto do sistema capitalista dominante.

O quadro se complica se mencionamos a controvérsia taxonômica em torno dos outros tipos de cultura que coexistem com o folclore, tornando suas fronteiras ainda mais difusas. Em primeiro lugar, as que foram chamadas culturas etnológicas nos países da América Hispânica, e que colocaram para alguns a seguinte pergunta: há algum tipo de tradição que poderia ser identificada como folclórica entre os índios? Novamente surge a falta de acordo. Para a maior parte dos autores citados, a resposta é negativa, os etnólogos devem ocupar-se dos índios e suas culturas e os folcloristas daquelas tradições que, embora diferenciadas, transcorrem em estreita convivência com as instituições nacionais. Contudo, autores como Câmara Cascudo, Moedano Navarro e Martínez Ríos sustentam que se pode falar em folclore sempre que existam desníveis culturais, ou seja, algum tipo de diferenciação ou estratificação de tradições, ainda que seja dentro de uma sociedade indígena.

Finalmente, cultura popular, cultura de massas, cultura nacional e cultura acadêmica formam uma constelação de conceitos correlatos que, na obra dos autores, voltam a ser convertidos em tipos de cultura. Assim, para alguns, o folclore e a cultura popular são uma e a mesma coisa: Edison Carneiro no Brasil, Federico Schwab (1946) no Peru e Néstor García Canclini (1987) no México pensam desta maneira. Alguns enfatizam a oposição entre cultura popular – folclore – por um lado, e cultura de massas, por outro, e entre cultura popular e cultura acadêmica, como Carlos Estevam (1963) no Brasil. Para outros, cultura popular e cultura de massas são a mesma coisa, em oposição ao folclore, como Isabel Aretz na Venezuela ou Cortazar na Argentina. Para alguns, folclore se opõe à cultura nacional, assim como o tradicional/popular se opõe ao oficial/institucionalizado – é o caso de Cortazar na Argentina. E, ainda, para autores como Mário Margulis (s.d.) na Argentina, cultura popular é um conjunto onde também encontra seu lugar o folclore e, como tal, este conjunto é contraposto à cultura de massas e só ele pode aspirar legitimamente a converter-se em cultura nacional.

A antropologia e a crise taxonômica da cultura popular

Os exemplos acima mencionados são só alguns dos que dão a medida de como a questão das antiguidades populares foi, com o tempo, se transformando num problema de nomenclaturas. Como afirmei no início, há, na base da noção de cultura popular, um tripé de noções difusas – povo, tradição e nação – mas, ao torná-las categorias analíticas, esbarra-se em obstáculos intransponíveis.

A virada paradigmática na idéia de cultura e suas consequências

Esta longa e inesgotável discussão taxonômica começa a perder fôlego a partir dos anos 60 e proponho explorar brevemente este processo. É possível identificar vários fatores inter-relacionados que fazem parte dele: o fator institucional, com a especialização do trabalho intelectual e a criação, mais especialmente no Brasil, dos cursos de pós-graduação; o fator político-acadêmico que organiza a relação entre o mundo acadêmico dos países centrais e os dos nossos países, dando hegemonia às teorias de ponta que se produzem nos primeiros. Mas existe um aspecto que perpassa todos estes e que poderia ser denominado de virada paradigmática das ciências da cultura e a substituição do marco conceitual com que estas trabalhavam.

Embora eu tenha afirmado que é nos anos 60 que a nova maneira de pensar a cultura e, portanto, a sociedade, se estabelece, creio que não é arriscar demais sugerir que é possível identificar nos trabalhos de Max Weber os primeiros sinais premonitórios desta crise que acabará por distanciar os trabalhos dos folcloristas do fazer das ciências sociais em geral e da antropologia em particular. Como é conhecido, Weber (1973) distingue quatro tipos de ação social, privilegiando o aspecto racional da ação para que esta possa constituir-se em objeto a ser pensado pelas ciências sociais. O que torna racional uma ação é sua relação, caracterizada pela intenção do ator que a produz, de meio para um fim, sua capacidade de dirigir-se a um objetivo de maneira eficaz. Contudo, há, para Weber, ações que não são por si mesmas racionais e, entre estas, ele considera a ação tradicional, levada a cabo sob a influência do costume e do hábito.

Para Weber, os costumes descansam no enraizamento duradouro, são padrões automáticos de comportamento que só se tornam relevantes para a sociologia se racionalizados para um fim. Trata-se simplesmente de atos em estado puro, automáticos e, o que é mais importante ainda, não é da forma dos comportamentos que deriva o interesse sociológico, mas de algo que se encontra fora deles mesmos, no sistema de idéias, valores e intenções que lhes dão sentido e pelo qual eles podem ser explicados.

Com Weber, a dimensão ideacional, o sistema de valores, torna-se proeminente sobre a dimensão formal na caracterização da ação social. Há uma virada do nível fenomênico para o nível fenomenológico na constituição dos objetos da cultura e da sociedade enquanto objetos abordáveis pelas ciências sociais e, nesta virada, a ação tradicional não mais interessa por ser tradicional, mas apenas na medida em que é capaz de entrar numa relação racional com objetivos igualmente racionais. O autor é claro: "...nada há nas coisas mesmas que indique que parte delas deve ser considerada..." (1973:67). É dizer, dois comportamentos podem ser formalmente iguais, revestir-se das mesmas características, mas se um deles é só automaticamente tradicional, ele não é significativo para as ciências da sociedade e da cultura; o que permite a sua construção enquanto objeto de estudo é a intenção, entendida a partir do sistema de valores com que o ator opera.

Em artigo recente, um antropólogo americano comenta esta mudança à qual venho me referindo:

Entre 1955 e 1960, as ciências humanas mudaram radicalmente... No final dos anos 50... (o velho) paradigma foi confrontado simultaneamente em várias disciplinas... E em antropologia, Geertz, Goodenough, Hall, Schneider, Wallace e outros argumentaram que a cultura não consiste em comportamentos, nem mesmo em padrões de comportamento, mas em informação compartilhada ou conhecimento codificado em sistemas de símbolos... Para muitos antropólogos, a ênfase do paradigma cognitivo nas representações internas se mostrava mais adequada a suas intuições sobre a natureza da cultura... A concepção da cultura como conhecimento de símbolo em lugar de hábito e comportamento foi rapidamente assimilada na antropologia e nas ciências humanas em geral. A cultura passou a ser entendida como um sistema de memória (no sentido da informática) com funções similares àquelas do DNA celular... (D'Andrade, 1986:88-89).

Com a hegemonia do paradigma cognitivo e ideacional, o nível não-visível, não-fenomênico da ação, tornou-se central nas análises de antropólogos, linguistas, psicólogos, etc. As definições de cultura e a constelação de noções análogas também se modificaram.

Uma primeira consequência foi a mudança de um tipo de análise diretamente relacionado com o nosso tema: as análises tipológicas. As tipologias elaboradas pelo observador ficaram obsoletas e este trabalho foi substituído pela exegese das tipologias negativas. Os critérios de forma que definiam categorias para os autores perderam peso relativo, transformando-se em referências comparativas, referências para a tradução intercultural. Tratava-se agora de iluminar como os nativos delimitavam suas próprias categorias, de ter acesso a seus próprios critérios de forma.

A antropologia e a crise taxonômica da cultura popular

Com isto, conceitos como o de 'étnico' e o de 'nativo', palavras-chave nas falas dos antropólogos, acabaram também sendo reformulados. Finalmente, a própria noção de povo perdeu, de certa maneira, seu sentido original e sua relevância. De fato, desde que havia por trás dos comportamentos um núcleo ideacional que era privilegiado para a descrição e a análise destes comportamentos (vejam a revolução que causaram os termos *etic* e *emic* cunhados primeiramente por Pike para a lingüística) e, justamente porque imediatamente se compreendeu que isto operava da mesma maneira tanto entre os tecnologicamente primitivos habitantes da Nova Guiné como entre os estudantes da École des Hautes Études, todo membro de toda e qualquer sociedade foi transformado em nativo e todo grupo humano em grupo étnico. Isto, que hoje nos parece tão óbvio, não o era da mesma forma há vinte anos. Deixaram de ser, então, menos étnicos os ingleses que os javaneses, os cidadãos de Paris que os habitantes do Xingu. A cultura passou a ser entendida como funcionando da mesma maneira para todos.

Esta nova ótica diluiu a preocupação pela elaboração de tipologias de culturas e sociedades ou grupos sociais. Todo núcleo ideacional era igualmente tradicional – no sentido de transmitido e relativamente estável – e, ao mesmo tempo, dinâmico – em constante estado de transformação, de adaptação.

Finalmente, como falei, a própria noção de povo, invocada sempre no contexto da ação política, perdeu terreno nas análises disciplinares: o povo não é mais étnico do que as elites, não há maneira de diferenciar povo de não-povo com base nas características culturais, a forma dos produtos culturais pouco importa e a articulação que vincula a visão de mundo com estes produtos culturais, enquanto sistemas simbólicos, é a mesma para qualquer grupo ou estrato.

Em oposição a esta abordagem contemporânea da cultura, o interesse pelo folclore e pela cultura popular, durante um longo período, definiu-se por um tipo de objeto empírico e, mais especificamente, por algum aspecto presente no padrão formal – de difícil definição, como já disse – desse objeto empírico. Pode-se dizer, sem temor de errar, que o caráter antigo que certas formas de cultura transpiram tem tido um papel fundamental: o que é a pátina para os arqueólogos, no sentido de indicar que se encontram frente a um objeto de interesse arqueológico em razão da sua idade, era a forma arcaica para os folcloristas. Tratava-se de objetos recobertos por um 'halo', emissores de um ar de antiguidade, e o povo, então, era visto como um produtor de cultura mais lento que as elites, caracterizado por uma inércia maior. A questão do folclore e da cultura popular tinha a ver com a problemática da forma, da permanência e da continuidade ao longo do tempo.

Após a virada paradigmática na construção da cultura como objeto do estudo disciplinar da antropologia, constatamos que, embora os antropólogos pareçam voltar às vezes a certos temas que eram próprios do folclore, não o fazem do mesmo ângulo. De fato, quando alguns antropólogos passaram a pesquisar temas como peregrinações, irmandades, repertórios de cantoria ou danças e festas tradicionais, a abordagem passou a ter uma forte intermediação teórica diferente da do folclorista. O objeto constituído pela teoria não é mais o aspecto do tempo longo, a permanência da forma, a rusticidade do estilo, mas o objeto do sentido, da articulação entre forma e cognição, entre estrutura aparente e estrutura profunda. Com isto, acredito, os ganhos foram grandes, particularmente, pelo maior alcance interpretativo que a teoria permitiu. Porém, parece-me também que houve perdas, sobretudo porque se perdeu de vista a perspectiva da forma.

Considerações finais

Resta agora tentar fazer algumas recomendações. Só enunciarei de maneira breve, e sem deixar de reconhecer seu caráter polêmico e tentativo, a minha proposta programática:

- 1) Resgatar a noção de forma e pensá-la num patamar mais sofisticado, voltando a refletir sobre o nível fenomênico da cultura.
- 2) Retomar a materialidade da experiência humana e dar-lhe seu lugar nas análises culturais.
- 3) Voltar à figura do envolvimento, caracterizada pela curiosidade quase mística dos pensadores iniciais.
- 4) Tudo isto, claro, acompanhado pela consciência hermenêutica de que a relação sujeito-objeto não o é, mas que, quem observa e analisa, constantemente, constrói o mundo que habita e define seu lugar nele.

Deixo a tarefa de desenvolver as idéias que aqui lanço para outra oportunidade.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Renato. 1974. *A Inteligência do Folclore*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana/MEC.
- _____. 1975. "Conceituação Brasileira do Folclore". In *Teorías del Folklore en América Latina*. Caracas: Biblioteca INIDEF 1/CONAC. pp. 95-111.
- ARETZ, Isabel. 1972. *Manual del Folklore Venezolano*. Caracas: Monte Ávila Editores.

A antropologia e a crise taxonômica da cultura popular

- CÂMARA CASCUDO, Luís da. 1975. "Da Cultura Popular". In *Teorías del Folklore en América Latina*, pp. 95-111. Caracas: Biblioteca INIDEF 1/CONAC.
- CARNEIRO, Edison. 1957. *A Sabedoria Popular*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- CARVALHO NETO, Paulo de. 1973. *El Folklore de las Luchas Sociales*. México: Siglo Veintiuno.
- CORTAZAR, Augusto Raúl. 1949. *El Carnaval en el Folklore Calchaquí: Con una Breve Exposición sobre la Teoría y la Práctica del Método Folklórico Integral*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- _____. 1959. *Esquema del Folklore. Conceptos y Métodos*. Buenos Aires: Editorial Columba.
- _____. 1975. Los Fenómenos Folklóricos y su Contexto Humano y Cultural. Concepción Funcional y Dinámica. In *Teorías del Folklore en América Latina*. Caracas: Biblioteca INIDEF 1/CONAC. pp. 45-87.
- D'ANDRADE, Roy G. 1986. "Cultural Meaning Systems". In *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* (R. A. Schweder e R. A. Le Vine, orgs.). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 88-123.
- DANNEMANN, Manuel. 1975. "Teoría Folklórica. Planteamientos Críticos y Proposiciones Básicas". In *Teorías del Folklore en América Latina*. Caracas: Biblioteca INIDEF 1/CONAC. pp. 11-45.
- ESTEVAM, Carlos. 1963. *A Questão da Cultura Popular*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.
- FERNANDEZ LATOUR DE BOTAS, Olga. 1969. *Folklore y Poesía Argentina*. Buenos Aires: Guadalupe.
- FOSTER, George. 1960. *Culture and Conguest. América's Spanish Heritage*. Chicago: Quadrangle Books.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. 1987. "La Carta del Folklore Americano y la Política Cultural en los 80". Texto apresentado na IIª Reunião Técnica sobre Cultura Popular Tradicional, organizado pelo Centro para las Culturas Populares y Tradicionales de Venezuela e o Centro Interamericano de Etnomusicología y Folklore (OEA), Caracas, 20 a 24 de julho.
- IMBELLONI, José. 1943. *Concepto y Praxis del Folklore como Ciencia*. Buenos Aires: Editorial Humanior.
- JACOVELLA, Bruno. 1960. "Los Conceptos Fundamentales Clásicos del Folklore. Análisis y Críticas". Trabalho apresentado no Congresso Internacional de Folklore, Buenos Aires, 5 a 10 de dezembro.
- MARGULIS, Mario, s.d. *La Cultura Popular*. Buenos Aires: Cuadernos de Antropología Social.
- MENDIETA Y NÚÑEZ, Lucio, s.d. *Valor Sociológico del Folklore y Otros Ensayos*. México: Universidad Nacional.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. 1953. *Romancero Hispánico. Teoría e Historia*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MOEDANO NAVARRO, Gabriel e Jorge MARTÍNEZ RÍOS. 1963. Folk y Lore en la Realidad Sociocultural de México. *Revista Mexicana de Sociología* 25 (1).
- MOROTE BEST, Efraín. 1950. *Elementos de Folklore (Definición, Contenidos, Procedimento)*. Cuzco, Peru.
- ORTIZ, Renato. 1985. *Cultura Popular: Românticos e Folcloristas*. Textos 3, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP.

Rita Laura Segato

- SCHWAB, Federico. 1946. "El Folklore como Ciencia". In *Diez Charlas sobre Folklore*. Lima: Ministério de Educação Pública.
- SEGATO, Rita Laura. 1978. *Social Conservatism and Cultural Conservatism. An Analysis of Traditionalism and Heterogeneity in Latin American Nations*. Tese de Mestrado. Belfast: The Queen's University of Belfast.
- _____. 1977-78. Breve Panorama de las Teorías del Folklore en América Latina (Primeira Parte). *Revista INIDEF*, Nº 3. Caracas: Consejo Nacional de la Cultura.
- _____. 1979-80. Breve Panorama de las Teorías del Folklore en América Latina (Segunda Parte). *Revista INIDEF*, Nº 4. Caracas: Consejo Nacional de la Cultura.
- VEGA, Carlos. 1960. *La Ciencia del Folklore*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- WEBER, Max. 1973. "La 'Objetividad' Cognoscitiva de la Ciencia Social y de la Política Social". In *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. pp. 39-103.

Sobre la Naturaleza del Discurso Autobiográfico¹

CARLOS PIÑA

Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales/Santiago

Algo me decía que el suceder de la vida es como se ve en el futuro y no como se ve en el pasado. Pero este algo no lo precisaba. Deseaba para ello, por lo menos, un ejemplo; si usted quiere, un desmentido a la lógica de la actuación de un personaje perfectamente construido... ¡Nada! En la vida misma todo era lógico puesto que, el que he llamado acto E, allí estaba siempre, allí estaba ya sucedido y lo sucedido... era cuestión de buscarle su A y B, su C y D. En la creación, no seguir este desarrollo, punto por punto, era ir a la arbitrariedad, al sin sentido, a la desconstrucción, y... como única finalidad había que construir.

Juan Emar, *Umbral* (Primer Pilar. El globo de cristal. Tomo I, p. 195).

Introducción

Las historias de vida, testimonios y autobiografías gozan desde hace algunos años del dudoso privilegio de la fama. En efecto, para deleite de antropólogos, libreros, y curiosos en general, este tipo de herramientas (o de géneros, si se quiere) ha padecido de un auge notable. Un esplendor similar ya había conocido hace décadas, pero el actual trasciende con mucho los límites propios del campo científico. En los ámbitos más especializados de las ciencias sociales hoy es ya usual fundamentar este renacimiento del 'enfoque biográfico', para usar una expresión de Bertaux (1980), postulando que la riqueza del material

-
1. Una versión modificada y más extensa de este artículo fue presentada al XVII Congreso Latinoamericano de Sociología, Montevideo, 2-6 de diciembre de 1988 (ver Piña, 1988 y también 1986). Remito al lector interesado a tales documentos para la ampliación y detalle de las argumentaciones aquí planteadas, en particular respecto a dos puntos: I) para una caracterización de la estructura del relato autobiográfico y II) sobre una propuesta metodológica específica para el análisis de la 'etiqueta semántica' del personaje construido en el texto autobiográfico. Agradezco los comentarios y sugerencias del profesor Guy Mercadier, de la Universidad de Provence, los cuales me permitieron ampliar y redefinir algunas de las cuestiones aquí planteadas.

documental se fundamenta en su capacidad para dar cuenta de la 'subjetividad' de los protagonistas de la historia – los sujetos anónimos que son despreciados por los enfoques exclusivamente macrosociales –, permitiendo así el rescate de la 'verdade' contenida en su punto de vista, en su óptica socialmente delimitada. En otra parte (Piña, 1986) he analizado las causas y características de este proceso, mediante el cual los sujetos anónimos y la vida cotidiana se han convertido progresivamente en un objeto de conocimiento relevante para las ciencias sociales, lo que ha contribuido a redescubrir, revitalizar y difundir la utilización de perspectivas metodológicas de corte 'interpretativo', por lo que no volveré aquí sobre tal cuestión. El objetivo central de estas páginas, en cambio, es examinar la naturaleza del llamado relato autobiográfico o autobiografía².

-
2. Es necesario destacar que, en lo medular, este artículo está referido exclusivamente al género denominado 'relato autobiográfico', 'relato de vida', 'discurso autobiográfico' o 'autobiografía' (sinónimos, para los efectos de lo aquí planteado). Aún más: al interior de tal género las afirmaciones aquí hechas son especialmente aplicables al discurso autobiográfico tal y como es usado actualmente en las ciencias sociales, es decir, aquel cuya preocupación preponderante son los sujetos 'anónimos', y donde los relatos son obtenidos generalmente mediante el procedimiento de la entrevista o la escritura solicitada. No obstante, acepto y percibo que muchas de las argumentaciones aquí vertidas pueden ser también aplicadas al texto autobiográfico de corte más tradicional, realizados por figuras públicas o sujetos de élite que voluntariamente escriben su vida o sus memorias. Del mismo modo, algunas de las cuestiones aquí planteadas podrían discutirse, pero no aplicarse automáticamente, en relación a las historias de vida, testimonios y otros géneros 'menores' (biográficos o autobiográficos), tales como las cartas de los condenados a muerte, los epitafios, las conversaciones de reencuentro, las presentaciones de los autores en las solapas de los libros, los *curricula vitae* y las necrologías, entre otros. Estoy asumiendo así las distinciones, ya muy extendidas (pero, lamentablemente, no universalizadas aún) entre el 'relato autobiográfico', por una parte, la 'historia de vida' o 'biografía', por otra (Denzin, 1970), y, por último, el 'relato testimonial' o 'testimonio'. A pesar de tratarse de tres géneros intensamente relacionados y que empíricamente suelen sobreponerse y fundirse, me parece de vital importancia resaltar sus diferencias, pues de ellas se deducen criterios metodológicos importantes. La historia de vida, en primer lugar, se caracteriza por investigar en profundidad y extensión el recorrido biográfico de uno o varios sujetos, para lo cual utiliza una gran cantidad y diversidad de materiales (archivos, relatos indirectos, cartas, reconstrucciones históricas, contratos, etc.). En segundo lugar, el relato de vida, es un concepto reservado sólo para la versión (oral o escrita, en sus diferentes modalidades y grados de estructuración) que un individuo da de su propia vida. De este modo, una historia de vida puede tener, o no, entre sus materiales, el relato que hace el propio sujeto sobre sí mismo. En tercer lugar, el testimonio, según mi punto de vista, será un nombre reservado al relato en el cual una persona se refiere, a través de sus vivencias personales, a algún suceso histórico o medio social del cual fue testigo, sin que el eje de su narración sea necesariamente su propia evolución a través del tiempo. Las consecuencias metodológicas implicadas en tales distin-

Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico

En particular deseo sostener las siguientes hipótesis. Primera: la naturaleza y especificidad del relato autobiográfico es la de un discurso particular, de carácter interpretativo, y no la reconstrucción verbal de ciertos acontecimientos pasados. Segunda: tal discurso se define por provenir de un hablante que, en determinadas condiciones, construye, proyecta y sostiene una imagen particular de 'sí mismo', realizando el narrador tal construcción en términos de un 'personaje'. Tercera: la imagen del 'sí mismo' es generada siempre e ineludiblemente desde una 'situación biográfica' determinada del hablante, siendo ella explicativa y, a la vez, constitutiva del perfil final que asume el texto. Cuarta: en la construcción del relato son claves las condiciones materiales y simbólicas de su generación, de tal modo que ellas son algo más que factores externos condicionantes del relato; de hecho, terminan formando parte integral de él.

Carácter interpretativo del discurso autobiográfico

Mi proposición introductoria es que el relato autobiográfico no se destaca especialmente por la calidad o cantidad específica de información histórica o etnográfica que proporciona. El relato autobiográfico – a diferencia de una historia de vida o de un testimonio – puede, sin ninguna duda, aportar material de este tipo y, eventualmente, ser útil en un estudio de reconstrucción de cierto período o suceso histórico; pero su potencialidad particular, su especificidad, no reside en ser reflejo fiel de lo que fue esa vida, nunca será la reconstrucción de los hechos y sucesos que la caracterizaron.

Por muy restringida que sea la definición que adoptemos sobre lo que es 'una vida' (por ejemplo: 'la sucesión discontinua de acontecimientos, hechos,

ciones son relevantes, pues tienen que ver con las diferentes potencialidades de cada género y los mecanismos de validación interna o externa al cual deben ser sometidos en su recopilación y análisis. Por último, en estas páginas no se hacen mayores consideraciones respecto a las múltiples modalidades concretas que pueden adoptar las investigaciones que utilizan un enfoque biográfico. Es así que se habla como si se estuviese frente a los problemas de análisis de una investigación basada en sólo un relato de vida. Esta opción de redacción no debe hacer olvidar que, en general, las investigaciones definen un diseño de acuerdo a interrogantes particulares, y en él pueden combinar el uso de diversos tipos de materiales. Además, por lo común se abarcan muestras más o menos homogéneas de grupos humanos específicos (campesinos, indígenas, mujeres, migrantes, etc.). Estas alternativas poseen complejidades adicionales a las aquí enfrentadas, las que se refieren, básicamente, a la representatividad y a los criterios pertinentes en los procedimientos comparativos. Para otras definiciones y clasificaciones de este tipo de documentos, ver: Plummer (1983) y Pineau y Michele (1983).

actitudes y sentimientos, referidos a una individualidad delimitada – a un nombre propio –, desde el momento de su nacimiento hasta el de su muerte’), tal noción siempre nos obliga a situarnos al interior de una ambigüedad que fluctúa entre la representación de una individualidad consistente y, simultáneamente, el reconocimiento de un fenómeno supraindividual. En otras palabras, la concepción misma de ‘una vida’, y sus límites, sintetiza casi estéticamente la tensión entre los campos posibles de libertad individual y el condicionamiento de los contextos estructurales, sea lo que sea lo que entendamos bajo tal denominación. Tensión que tanto para el análisis como en la acción social no es posible – ni seguramente necesario – resolver, pero que si es urgente no perder de vista pues su actualización nos evidencia que cualquier aproximación posible a una vida particular siempre aludirá a un contenido demasiado amplio y difuso como para suponer que ella se pueda recuperar o reproducir. No existe ningún archivo ni mecanismo lo suficientemente poderoso – ni siquiera el cerebro humano, con todas las mentadas potencialidades del inconsciente – que sea capaz de retener, para después reproducir, la casi infinita procesión de dimensiones y detalles que componen una vida.

Tales consideraciones no dejan de tener cierta importancia, pues llevan a reconocer que el relato autobiográfico – como método y como producto – no es, no puede ser, el reflejo fiel de algo exterior a él. Es más, ni siquiera representa de modo necesario (estadística o simbólicamente) la vida de alguien. De lo que se trata es de un material relativamente autónomo, que posee un cuerpo propio y que se constituye en algo ‘nuevo’, en el sentido que no es la consecuencia directa, verbal y discursiva del acontecer histórico de un sujeto.

“Está bien – podrá exclamar algún fervoroso defensor de los relatos de vida, irritado al ver que se cuestiona su legitimidad como herramienta de reconstrucción histórica –, es verdad que las autobiografías no nos proporcionan la totalidad de lo que ha sido la vida de alguien, pero se debe admitir que sí nos pueden entregar lo más importante de ella”. No podría estar más dispuesto a aprobar esta afirmación. No obstante, queda el incómodo problema de detectar qué es lo que se entiende por lo ‘más importante’. Si nos arriesgáramos a citar a un foro-panel a dignatarios religiosos de diferentes confesiones, un psicoanalista, un trabajador social, un ex-presidiario, un vegetariano y un reportero gráfico, para que entre todos debatieran el punto, sin duda no se llegaría a ninguna conclusión, pero sería altamente ilustrativo acerca de lo difícil que es proponer un criterio unánime respecto a lo que constituye lo ‘importante’ y lo ‘secundario’ en la vida de alguien.

Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico

A un historiador que busca reconstruir la vida cotidiana de principios de siglo en alguna urbe latinoamericana, le parecerá de vital importancia presionar a su anciano entrevistado para que haga esfuerzos por recordar qué tipo de sistema de evacuación de excretas existía en su casa de infancia, mientras, es probable, éste se empeña porfiadamente en hablar de su fallecida madre. A riesgo de ser repetitivo, puedo aprovechar este ejemplo para insistir en la importante diferencia metodológica – no siempre apreciada – entre el testimonio y el relato autobiográfico. Quien recurre a antecedentes orales de tipo autobiográfico con el objetivo primordial de conocer cuestiones relativas a un entorno, a un suceso o a una época, está estrictamente generando testimonios, es decir, buscando y haciendo hablar a testigos calificados, quienes pueden hacer un relato sobre cuestiones externas a ellos, pero en las que se vieron involucrados de un modo más o menos personal.

Dado que lo “informativo” es la esencia del testimonio (Bertaux, 1980:206), en él la versión acerca de la propia vida queda subordinada a su función de ser “ventana” a un universo situacional o histórico desconocido para el destinatario del relato: el testigo cuenta lo que su público no vio. Muchos textos denominados usualmente relatos autobiográficos o historias de vida podrían ser enfocados o definidos más apropiadamente – o simultáneamente – como testimonios, en la medida en que el texto está más referido a las circunstancias que rodearon al sujeto que a la dimensión estrictamente autobiográfica, centrada en su versión de lo que fue su propia trayectoria temporal. En definitiva, esta clasificación tiene tanto que ver con la naturaleza del relato y con los intereses específicos de cada estudio, como con el papel que se le asigna a la narración en un proceso de investigación.

Intentar responder al problema de qué es realmente lo “importante” de la vida de alguien por la vía metodológica de proponer un relato no dirigido externamente, que fluya a partir de los propios intereses del hablante, no pasa de ser un criterio técnico apropiado a la situación de entrevista, pero que posee fuertes limitaciones como perspectiva general. En efecto, el alcance de tal proposición choca con que no existe una versión verdadera o ‘pura’ de la propia vida, frente a otras falsas o contaminadas por las distorsiones de la memoria o la intimidación del entrevistador. Toda narración autobiográfica está muy distante de parecerse a un monólogo desinteresado que realiza una persona frente a sí. Al contrario, cualquier relato cuya motivación inicial es una supuesta reconstrucción de la propia vida, es en realidad un determinado tipo de construcción discursiva de carácter interpretativo, confeccionada para un público particular.

Es frecuente, sin embargo, el que numerosos y destacados autores definan, utilicen y analicen este tipo de recurso metodológico y de material enfocándolo de un modo absolutamente distante al aquí sostenido. En ocasiones se argumenta en torno a cuestiones absolutamente irrelevantes, como si se estuviese frente a una indagación psicológica o jurídica, como si el relato de esa persona fuese un camino para llegar a conocer y desentrañar su historia pasada, como si se estuviera realmente frente una vida y no a palabras: ¿qué motivaciones tuvo X para actuar de tal manera?, ¿visualizó Y la posibilidad de opciones diferentes?, ¿qué circunstancia o factores influyeron en tal desenlace?, ¿por qué no se percató Q de la consecuencia de su acción?, etc. Esta “ilusión biográfica” – según la expresión de Bourdieu (1986) – se apoya en cierta filosofía de la existencia de corte historicista que está fuertemente arraigada en el sentido común, según la cual la vida puede ser comprendida, y en consecuencia relatada, en tanto sucesión articulada de acontecimientos con sentido.

Esa vida organizada como una historia se desarrolla, según un orden cronológico que es también un orden lógico, desde un comienzo, un origen, en el doble sentido de punto de partida, de principio, pero también de razón de ser, de causa primera, hasta su término, que es también un fin. La narración, sea ella biográfica o autobiográfica,... propone acontecimientos que, sin ser todos y siempre desarrollados según una estricta sucesión cronológica,... tienden o pretenden organizarse en secuencias ordenadas según relaciones inteligibles. El sujeto y el objeto de la biografía,... tienen de alguna manera el mismo interés en aceptar el *postulado del sentido de la existencia* contada e, implícitamente, de toda existencia. ...la narración autobiográfica se inspira siempre, al menos en parte, en el deseo de dar sentido, de hacer inteligible, de expresar una lógica a la vez retrospectiva y prospectiva... (Bourdieu, 1986:69, destacados en el original).

Lo medular, entonces, en relación al enfrentamiento metodológico de un texto autobiográfico, *no* es preguntarse cómo transcurrió efectivamente la vida de alguien (validez externa que se obsesionará y frustrará en la corroboración de lo narrado. Cuestión nada de accesoria; a veces factible, a veces no, pero que no opera para una gran proporción del contenido del relato), sino cómo ese alguien se representa – ante sí y ante otros – el transcurrir de su vida y lo relata. Cuando se cuenta la vida, nunca tenemos entre manos la versión verbal de lo que ella fue, sino un ‘discurso interpretativo’ – retazos de hechos dibujados por una perspectiva peculiar, selecciones, montajes, omisiones, encadenamientos, atribuciones de causalidad, etc. – cuya particularidad es estar estructurado en torno a la construcción de una figura que aquí denomino ‘personaje’³.

3. Más adelante se definirán con más detalle las nociones de imagen del ‘sí mismo’ y ‘personaje’.

En otras palabras, el relato construye una vida, inventa un recorrido, – recurriendo para ello a una diversidad de materiales y mecanismos – y sólo en determinado sentido es esa vida: se ha extinguido – y se diluye a cada instante – cualquier otra existencia que la del texto. Para decirlo de una forma poco rigurosa: si es interesante la dimensión autobiográfica que posee toda novela, lo que aquí interesa es la dimensión ‘novelística’ de toda autobiografía.

En consecuencia, la preocupación metodológica debe centrarse en generar un modelo de análisis del relato autobiográfico que desglose, describa y explique los procedimientos de generación y articulación de la categoría nuclear que compone ese tipo de narración: el ‘personaje’⁴. A través de ello será posible precisar los presupuestos, mecanismos y condiciones que regulan la elaboración de la propia biografía. La posibilidad de gestar un modelo de análisis tal, se basa en el supuesto de que las formas de narrar una vida (y, por tanto, sus contenidos), no son ilimitadas ni azarosas sino, al contrario, corresponden a estructuras de relato relativamente acotadas y compartidas socialmente⁵. Afirmar que el relato autobiográfico posee una estructura – al igual que poseen la suya el discurso político, la confesión terapéutica o la declaración amorosa – conlleva reconocer que se trata de procesos de ‘semantificación’ del pasado o, mejor dicho, de los recuerdos del pasado que afloran en una situación específica. El producto final indudablemente posee un sello personal, pero cada sujeto lo elabora y desarrolla a base de atribuciones de significado preexistentes en su universo cultural.

De allí que hablar hoy de relatos de vida posea una connotación muy diferente a la de hace algunas décadas, cuando su potencialidad generalmente se

-
4. En varias oportunidades a través de estas páginas se hace alusión a la necesidad de que las ciencias sociales cuenten con un modelo de análisis del personaje, tal cual es construido en el relato autobiográfico. Cabe advertir que el contenido aquí planteado no pretende ser ese modelo en cuestión, sino sólo la proposición de algunos supuestos, criterios y puntos de vista que pueden ayudar a construirlo. Por otra parte, no tengo noticia de que tal modelo se haya elaborado – en el sentido aquí propuesto – más allá de lo avanzado por el análisis semiológico del personaje literario, aplicado a diferentes tipos de narraciones (mitos, folklore, cuentos maravillosos, etc.). Al respecto ver: Hamon (1977), Córdoba (1984).
 5. Es deseable la profusión de más estudios comparativos, pues a base de ellos sería posible postular diferentes tipos de estructuras narrativas (o transformaciones de la misma estructura) a las cuales podrían corresponder determinadas clases de personajes, según fuera el grupo social que las origina. Con esto se contribuiría también a compensar el actual sesgo, según el cual la gran mayoría del material recopilado pertenece a los grupos de más bajos ingresos o que reflejan algún tipo de marginalidad social. Para una argumentación metodológica en torno a la posibilidad de representatividad de los géneros biográficos ver: Saltamacchia (1987).

aceptaba sólo en el marco de las orientaciones psicológicas o, a lo más, como un recurso narrativo ejemplificador del efecto de las estructuras sobre los sujetos: representación gráfica ('en carne y huesos') de aquellas cuestiones ya probadas por los estudios de corte macrosocial. En la actualidad, en gran parte de los ambientes académicos se reconoce la validez relativa (como lo es toda validez científica) del enfoque autobiográfico para las ciencias sociales, aceptando que a través del conocimiento y análisis de la versión que da una persona acerca de sí, es posible aprehender ciertos procesos colectivos y compartidos de atribución de significado. En esta perspectiva es pertinente aceptar que al investigador no le interesa el relato sólo en cuanto relato, sino como manifestación de 'otra cosa'. En otras palabras, así como el historiador oral utiliza el testimonio para conocer sucesos relativos al entorno del testigo, cada texto autobiográfico particular puede concebirse como un camino, un material para el conocimiento de las estructuras narrativas (dramáticas, incluso) con que el hablante construye el 'sí mismo' y sus procesos específicos de atribución de sentido.

Descripción, comprensión e interpretación

Para concebir de este modo el género autobiográfico es preciso romper con aquella tradición del pensamiento analítico que tiende a separar radicalmente la descripción de la interpretación, como si no fuese una clasificación confeccionada sobre la base de características atribuidas a un texto por un observador, sino propiedades típicas e inherentes a diferentes clases de enunciados. Al hablar de 'discurso interpretativo' no estoy haciendo referencia a un cuerpo lingüístico *ad hoc* de tipo calificativo o valorativo, que por definición se opone a lo 'descriptivo', a la enumeración de las características fenomenológicas con que un hablante da cuenta del mundo 'objetivo'. Lo interpretativo no hace alusión, en este caso al menos, a 'una parte' del texto, en la cual el sujeto recapitula sobre lo que ha narrado y agrega sus opiniones en torno a ello (aun cuando eso suele ocurrir), revelando de esta forma – para la culminación máxima del placer antropológico – lo más íntimo de su 'visión de mundo'. Al contrario, el relato de vida constituye *en sí mismo* – como totalidad inseparable – una interpretación, o, mejor dicho, es un proceso en el cual fluye un conjunto organizado (aunque no necesariamente coherente) de interpretaciones, que se superponen, complementan, contradicen y oponen mutuamente.

El discurso autobiográfico está compuesto – para usar la terminología de Schutz (1974, Cap. 2) – por "construcciones de primer nivel": elaboraciones

propias del sentido común, plagadas de elementos subjetivos que reflejan el punto de vista del actor. El problema y el desafío del modelo ya mencionado (pero ciertamente no sólo de él), es que el análisis científico debe necesariamente incorporar y dar cuenta de esa dimensión subjetiva propia del discurso, pues en ella cristaliza la perspectiva del hablante y el fundamento de su acción. Sin embargo, simultáneamente se espera que el tratamiento analítico de tal relato satisfaga los requerimientos de objetividad, en el sentido de que sus procedimientos y aseveraciones estén expuestos a la verificación intersubjetiva. En palabras de Schutz (1974:82-3):

¿Como es posible reconciliar estos principios aparentemente contradictorios? La pregunta más seria a la que debe responder la metodología de las ciencias sociales es, sin duda, la siguiente: ¿cómo es posible elaborar conceptos objetivos y una teoría objetivamente verificable de las estructuras subjetivas de sentido? La respuesta se halla en la idea según la cual los conceptos elaborados por el científico social son construcciones de las construcciones elaboradas en el pensamiento de sentido común por los actores de la escena social. Las construcciones científicas elaboradas en el segundo nivel, de acuerdo con las reglas de procedimiento válidas para todas las ciencias empíricas, son construcciones objetivas de tipos ideales y, como tales, pertenecen a una especie diferente de las elaboradas en el primer nivel, el del pensamiento de sentido común, que deben superar. Son sistemas teóricos que contienen hipótesis generalmente susceptibles de ser puestas a prueba...

Las afirmaciones propias del análisis científico no son sinónimo de verdad absoluta, eterna e inmodificable, sino 'construcciones de segundo nivel': verdades relativas a un ámbito específico de validez, atribuciones de sentido históricas y en permanente autodestrucción, cuya solidez se sustenta en el método, es decir, en ser una experiencia controlada, y no una mera expresión del punto de vista momentáneo, íntimo e irreproducible del observador.

Para aclarar lo anterior tomemos como ejemplo un enunciado aparentemente 'descriptivo', que no contiene lo que usualmente se denomina una 'interpretación', típico del comienzo de una narración autobiográfica: "Nací en un hogar modesto, mi madre trabajaba de costurera y mi padre era obrero." En esta frase, de una simpleza sólo superficial, el hablante describe lo que supone una realidad externa a él, pero para ello la alternativa que se le impone con naturalidad es servirse del lenguaje, lenguaje que incorpora en sí mismo una estructura que significa y clasifica el entorno natural y social, tornándolo inteligible para quienes comparten dicha estructura. La narración de una vida es un suceso y un material estrictamente lingüístico, y cualquier enunciado en el momento de materializarse es ya una interpretación de lo extradiscursivo, en el sentido que no lo refleja de modo inmediato – no se limita a describirlo –, sino que lo re-

construye mediante una estructura de significación y clasificación que posee existencia social *a priori*. No existe otra forma de conocer sino a través del lenguaje; todo relato alude a otros relatos.

No obstante, cuando hablo de lo 'extradiscursivo' me refiero a que estas proposiciones no debieran implicar que los sucesos que componen lo que llamamos una vida no hayan existido, o que el universo del cientista social esté compuesto sólo por discursos. A diferencia de ciertos análisis literarios, como el llamado "postestructuralismo" que critica Todorov (1987:9), el cientista social que trabaja con discursos tiene la posibilidad, y en ocasiones el imperativo, de hacer referencia a lo extradiscursivo, pues el texto se relaciona en su generación misma con un exterior explicativo y un antecedente causal a él:

La tesis de que el mundo es inaccesible resulta igualmente forzada. Desde Kant es lugar común de la epistemología el reconocer el carácter construido del conocimiento, el no creer en una percepción transparente de los objetos; se puede por tanto criticar a los empiristas o a los positivistas. Pero de ahí a negarle todo contenido a la percepción hay un trecho que no conviene franquear sin haber meditado antes.

Volviendo al ejemplo anterior, allí no sólo se entrega un tipo de información (nivel socio-económico de la familia de origen, ocupación de los padres), sino que se cristaliza ya una construcción interpretativa, pues entre todas las posibilidades de distinción de origen se eligió esas palabras y no otras, fueron ordenadas de tal forma y no de otra, se escogieron ciertos criterios y no otros, etc. Todo ello otorga una connotación especial a la autodefinition del origen social que se opone a otras. Es verdad que ese tipo de frase es factible de ser contrastada en alguna medida: tal vez se podría saber si la madre del sujeto efectivamente trabajaba en el oficio de costurera y de qué modo lo ejercía, si su padre era obrero, en qué período y en qué rama de actividad, etc. Si tenemos tal posibilidad no es porque las costureras, los obreros y los hogares modestos sean realidades en sí universalmente evidentes, monosemánticas y tangibles, sino porque entendemos (compartimos) el sentido con que el hablante ha clasificado a sus progenitores y a su familia de origen. Ello se debe no a que podamos conocer y evaluar su experiencia sensible, sino, en primer lugar, a que formamos parte de una misma comunidad lingüística más o menos acotada, es decir, podemos utilizar sus mismas categorías y procesos de interpretación. En otras palabras, comprensión e interpretación son un solo acto, inherente a toda comunicación. Según Gadamer (1977:461 y ss., destacados en el original):

...la comprensión no se basa en un desplazarse al interior del otro, a una participación inmediata de él. Comprender lo que alguien dice es [...] ponerse de acuerdo

Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico

en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias. Ahora consideremos que *todo este proceso es lingüístico*. No en vano la verdadera problemática de la comprensión y el intento de dominarla por arte – el tema de la hermenéutica – pertenece tradicionalmente al ámbito de la gramática y de la retórica. El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa. [...] El problema hermenéutico no es pues un problema de correcto dominio de una lengua, sino del correcto acuerdo sobre un asunto, que tiene lugar en el medio del lenguaje.

Al ser la narración autobiográfica un suceso esencialmente lingüístico, una interpretación que gira alrededor de la propia vida, es, a la vez, un texto que al comprender se interpreta. El comprender y el interpretar, según se ha visto, son un mismo proceso. Estamos frente a dos fenómenos que se viven como simultáneos: la interpretación del hablante (al hablar de su vida) y la interpretación de quien escucha o lee. En este punto es importante también establecer distancia con quienes sostienen – Stanley Fisch y sus tesis, por ejemplo – que el texto nada significa, sino que es el lector quien le otorga un significado, o, según una posterior versión algo atenuada del mismo Fisch (citado por Todorov, 1987:10), el grupo cultural e histórico al cual él pertenece: “Antes que el texto o el lector son las comunidades interpretativas las que producen las significaciones.” Todorov (1987) ha refutado sólidamente tales conceptos, por lo que aquí sólo resta recordar que es efectivo que quien lee participa de la creación de sentido, pero de un modo circunstancial e histórico. El lector participa del texto, desde una postura determinada, más o menos cercana al universo cultural y lingüístico del hablante. Que ambos interlocutores se comprendan no se refiere a una “comprensión histórica”: el punto de comprensión no se sitúa en los sucesos ni en las vivencias, sino en el texto. Nuevamente en palabras de Gadamer (1977:467, destacados en el original):

Desde el romanticismo ya no cabe pensar como si los conceptos de la interpretación acudiesen a la comprensión, atraídos según las necesidades desde un reservorio lingüístico en el que se encontrarían ya dispuestos, en el caso de que la comprensión no sea inmediata. *Por el contrario, el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación.* [...] Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete.

Es inadecuado, en consecuencia, referirse al relato autobiográfico sin considerar su naturaleza discursiva, sin tomar en cuenta el que su contenido no describe una historia particular, no se refiere directamente a hechos, sino que es un proceso comprensivo e interpretativo que se estructura lingüísticamente en torno a la construcción de una imagen que protagoniza la propia biografía.

La imagen del 'sí mismo' y el 'personaje'

He afirmado que el objeto de estudio llamado relato autobiográfico, en rigor está constituido por un texto específico, 'otorgador de sentido', y no por aquello a lo cual inmediata y presuntamente aquél se refiere: la vida del hablante. Ello implica que en cada 'momento biográfico' (entrevista, confesión ritual, conversación, sesión terapéutica, escritura, etc.) y en el texto mismo, el sujeto construye una imagen del 'sí mismo'; esto es, una representación, realizada ante sí y ante otros, de su propia identidad como persona. Esta definición del 'sí mismo' se inscribe en la tradición fundada por G. H. Mead, quien con ello buscaba destacar⁶:

...la característica de la persona como objeto para sí. Esta característica está representada por el término 'sí mismo', que es un reflexivo e indica lo que puede ser al propio tiempo sujeto y objeto. Este tipo de objeto es esencialmente distinto de otros objetos, y en el pasado ha sido distinguido como consciente, término que indica una experiencia con la propia persona, una experiencia de la propia persona. Se supone que la conciencia posea de algún modo esa capacidad de ser un objeto para sí misma. Al proporcionar una explicación conductista de la conciencia tenemos que buscar alguna clase de experiencia en la que el organismo físico pueda llegar a ser un objeto para sí mismo (Mead, 1934:168-9).

La imagen del 'sí mismo' varía según sean los atributos que un individuo desee, o se sienta obligado a materializar, de acuerdo a sus posibilidades y a la relación social específica de la que está participando, en función de la cual debe aparecer poseyendo, exhibiendo o pretendiendo proyectar una serie de características que tienden a sostener y otorgar credibilidad a esa imagen⁷. La imagen

6. Es conocida la notable influencia que ha tenido el pensamiento de Mead sobre importantes autores y corrientes teóricas, más allá del posteriormente denominado "interaccionismo simbólico" (Schutz, Goffman, Kardiner, Fromm, Berger, por nombrar sólo algunos). Uno de sus aportes más significativos – y que está en el trasfondo de lo argumentado aquí, aunque no se profundice especialmente en ello – dice relación con la definición del individuo y la sociedad, de acuerdo al la cual Mead fue uno de los primeros que postuló sistemáticamente al interior de las ciencias sociales modernas de qué modo la autoconciencia de cada individuo es histórica, es decir socialmente anterior a la personalidad individual. O, en palabras de Berger (1982:356), tuvo la capacidad de demostrar que "la realidad subjetiva de la conciencia individual es algo construido socialmente".
7. No deseo ignorar las similitudes entre lo aquí planteado y las tesis de Goffman respecto a los rituales de la interacción cotidiana. Sin embargo, prefiero no citarlo directamente en relación a las nociones de imagen del 'sí mismo' y personaje, pues en verdad no existe una correspondencia exacta entre los conceptos tal y como los plantea ese autor y la forma en que son concebidos aquí. Goffman habla del "actuante" y del "personaje" para referirse a

es la faz visible del 'sí mismo' en determinada circunstancia, es la representación que hace una persona a base de los caracteres que supone debe encarnar en ese momento. La imagen nace y muere en la relación social, sólo existe en escena, tiene corporalidad y existencia histórica, se consume en el momento mismo en que la relación social se lleva a cabo, es un producto situacional.

El personaje, en cambio – cuyas características en detalle y recursos específicos no trataré aquí por motivos de espacio (Piña, 1986) – se refiere, desde esta perspectiva, al nombre propio que protagoniza el discurso autobiográfico y que sólo vive en él: es el producto lingüístico del relato. La óptica aquí asumida sostiene que la identidad proyectada en el relato autobiográfico no posee una existencia previa al momento de su generación, ni externa a él: es una construcción verbal. No obstante, es evidente que es posible encontrar ciertas correspondencias entre el 'sí mismo' plasmado en la imagen situacional y el personaje que se materializa en el relato. Es razonable también pensar que las imágenes que cada persona construye y proyecta a otros en determinadas circunstancias, no están absolutamente escindidas del personaje que queda inscrito en el texto, ni de aquellas imágenes que el propio sujeto proyecta ante sí. Pero también es claro que ellas no son idénticas, cuestión que no debiera perturbar el análisis, pero que sí se debe tener en cuenta.

Esta forma de plantear el problema, tal vez extremadamente lineal, no debe llevarnos a pensar que cada individuo posee dos libretos que representa: uno para sí y otro para el público. En verdad, la construcción del 'sí mismo' no sólo varía a través del tiempo sino que además posee, potencialmente, una variedad de identidades simultáneas. El que se llegue a materializar una o otra de esas identidades específicas dependerá, en parte, según plantearé más adelante, de las circunstancias de su generación. En síntesis, el 'sí mismo' proyectado en un momento biográfico, y que se constituye como protagonista del relato, es otro 'sí mismo' que aquél de cuya vida supuestamente se habla. Ese, o, mejor dicho, esos 'sí mismos' ya no existen; residuos de ellos sobreviven en la memoria propia y ajena, sus sombras se proyectan en rutinarios papeles y descoloridas fotografías, la materialidad de los episodios más característicos de sus vidas

diferentes conjuntos de atributos, con diferentes funciones, que una persona debe sostener y expresar en función de la representación que es constitutiva de toda interacción social. El personaje, en cambio, como se verá, tal y como aquí es tratado, corresponde sólo a la versión lingüística de un relato de vida. En cualquier caso, es evidente que, en términos generales, se está aludiendo a perspectivas muy cercanas, en particular en lo referido a la noción de imagen que es construida y mantenida por un actor y consumida por los espectadores. Ver Goffman (1971), en especial los capítulos I y VI.

hoy se plasman sólo a través de la articulación de signos gráficos o fonéticos. Por otra parte, quien habla se torna narrador, cede a la tentación de ser portavoz de la historia: relata, y a través de su relato cree revivir, reproducir, recrear, reflejar; aspira a la veracidad, siendo su principal aval el recurso de la memoria. Pero, mientras narra, se difumina a cada instante, y cuando termina una frase para tomar aliento ya no existe, forma parte del pasado irrecuperable; luego, sus huellas son recogidas, recorridas y rehechas constantemente por su heredero: nuevamente el narrador.

Según Córdoba (1984:33) la definición más breve, simple y posiblemente la más exacta del personaje es: "El referente real o ficticio de un nombre propio y/o de sus sustitutos."⁸

Según este autor, el sentido original con que fue utilizada la palabra en francés data de 1250 y se empleaba como sinónimo de "dignatario eclesiástico". De allí que hoy se recurra a ella en el lenguaje cotidiano para referirse a una notabilidad cualquiera ("todo un personaje"); es decir, una característica o conjunto de características que otorgan notoriedad, superioridad o poder de sobresalir. A partir del comienzo del siglo XV el concepto habría comenzado a migrar hacia los terrenos que hoy le son propios: el teatro, luego la novela y, posteriormente, el cine. En estos campos la noción es equivalente a la antigua 'máscara' del teatro ritual: una apariencia o rol sobrepuesto al del actor (el ser 'real'), con el cual éste representa en escena una serie de rasgos y funciones. El concepto también es definido frecuentemente en oposición al de persona, para hacer referencia a un producto estilizado que reúne o sintetiza ciertas cualidades ideales.

A pesar de las muy diferentes corrientes que coexisten en la crítica literaria, es casi unánime hoy día la visión según la cual el personaje debe ser concebido sólo como un fenómeno lingüístico⁹, que no posee existencia previa,

8. Al hablar de "sustituto", este autor se refiere a las denominaciones gramaticales, directas o indirectas, con que se hace referencia al personaje sin nombrarlo: "aquél", "él", "ese muchacho ingenuo de entonces", etc.

9. Pocos son los teóricos de la crítica literaria que no se han preocupado del 'personaje' como categoría de análisis del relato, en particular de la novela. Ello ha dado lugar a intensos debates en torno a la pertinencia y utilidad de tal concepto. A pesar de que en estas páginas recojo algunos enfoques y términos propios del análisis semiótico del relato, no me detendré en tales polémicas, por ser ellas demasiado especializadas y poco relevantes para lo aquí planteado. Las posiciones van desde despreciarlo absolutamente como un concepto válido, aceptando a los protagonistas sólo como meros agentes de secuencias (Greimas, Robbe-Grillet), hasta definirlo en su concepción tradicional de corte psicológico (Bennet),

posterior o exterior al texto. Ya he afirmado que para efecto del análisis del relato autobiográfico esta consideración también es válida y necesaria: el personaje que lo protagoniza no es imaginario en el mismo sentido que los personajes literarios, pero tampoco es equivalente al hablante y, sobre todo, su relato no es reflejo de la vida de aquél. El personaje está constituido por unidades de sentido, palabras y frases dichas por él, o por otros personajes a través de él; no existe más que en el texto, es un puro ser de lenguaje. En expresión de Córdoba (1984:35):

En cualquier relato, sea ficticio o no, los personajes se vuelven seres de lenguaje, una seguidilla de fonemas o de letras, según si es oral o escrito... He allí el destino común de toda cosa desde que ella entra, a cualquier título que sea, en un discurso.

Ahora bien, ¿qué tipo de personaje es éste que surge en el discurso autobiográfico? Lo primero que habría que notar es que se trata de un personaje que, además de protagonizar muy centralmente el relato, lo narra, imponiendo con ello su 'punto de vista'. Es decir, cualquier lector-auditor conoce el universo desplegado en el texto a través de los ojos (palabras) del narrador; asume, queriéndolo o no, de un modo inmediato su perspectiva particular. Aquí entra en operación el primer y básico mecanismo con el que se estructura un relato autobiográfico: la 'selección'. Ella se refiere a la especial articulación que realiza el hablante – de un modo inconsciente o no – entre el recuerdo y el olvido; aquello que hace que la narración contenga tales sucesos o detalles, mientras que otros son desplazados a la ignorancia o relegados a la mortalidad. Sin embargo, la selección no debe entenderse sólo como el rescate y enumeración de ciertos hechos a los que se les da importancia, en oposición a otros que no se mencionan, sino también – y por ello se habla de 'punto de vista' – a la perspectiva o enfoque con que funciona el recuerdo, a la forma como es articulado y presentado. El punto de vista se revela en el texto, allí sus límites y orientaciones pueden ser dimensionados, pero su origen se remonta a 'antes' y 'fuera' del texto. El punto de vista muestra una faceta y, al hacerlo, oculta otras; en la imposibilidad de ser intercambiable radican sus riquezas y limitaciones. El punto de vista actúa en el discurso autobiográfico – según una imagen de Yourcenar (1985:338) – de modo similar a la definitiva elección que hace el pintor de un ángulo específico en el horizonte, después de haber estado incesantemente desplazando su caballete de un lado a otro.

considerarlo como un signo o morfema discontinuo (Hamon), como una función narrativa particular (Propp), un asemantéma (Guillaume), o, en fin, un referente semántico (Todorov).

Por otra parte, más allá de la intervención del investigador, lo normal y predecible es que el texto entero gire en torno al propio personaje-narrador, apoyándose en su figura y siendo “el soporte de transformaciones y conservaciones del relato” (Hamon, 1977:125).

Esta particularidad del discurso autobiográfico – que el narrador hable en primera persona y estructure el desarrollo del texto en torno a sí mismo como el personaje central – presenta una compleja situación que tiene interesantes implicancias. La principal: el relato autobiográfico funda y sostiene la exclusiva perspectiva o punto de vista del propio personaje-narrador mediante su posición de hablante en primera persona, contando con los poderes de un narrador omnisciente: se desplaza de un modo envidiable entre los acontecimientos, existe como tal simultáneamente a través de los tiempos y espacios en donde transcurre la narración, con pleno conocimiento de su propia interioridad y, en la mayoría de los casos, de la de sus semejantes. Es un narrador que designa, adjetiva, nombra, interpreta y explica, da a conocer motivaciones y deseos, trae a nuestra presencia, califica y caracteriza a los demás protagonistas del texto. El lector se encuentra a merced de sus intereses y caprichos. En el ejemplo siguiente una mujer ya madura se refiere a su madre:

Ella sabía que a mí me tiraba la ciudad. Pero nunca aprobó mi vida ni mis gustos; tenía envidia de lo que yo pudiera llegar a ser... nunca me tuvo confianza, y educó a mis hermanos haciéndoles creer que yo era una empleada suya. Cuando se dio cuenta que yo igual no más iba a hacer mi vida, torció todo para que yo me tuviera que ir y ninguno de la casa me defendió porque les interesaban las terras.

Pero la posición narrativa del personaje no es consistente, ni tiene obligación de serlo, posee la flexibilidad necesaria para variar su estilo y ‘alejarse’ de los hechos que narra. La misma mujer del ejemplo anterior, conocedora de la interioridad de los otros personajes, un poco más adelante habla como un narrador ‘objetivo’ propio de la mejor tradición ‘naturalista’, el cual se limita a describir lo que ve, sin atribuir motivos ni sentimientos:

En esa época la gente andaba de un lado para otro buscando trabajo, golpeaban cuanta puerta encontraban, hablaban con quien conocían, se las arreglaban como podían. Los cabros amanecían tirados en las veredas, y la gente bien vestida no se les acercaba; cuando tenían que pasar delante de un chiquillo, cruzaban antes la calle y era muy raro que alguien diera una limosna.

A pesar de ese potente y artificioso efecto de identidad entre hablante, narrador y personaje, que confunde y tienta a concebirlo y tratarlo como un solo ‘él’, no hay que olvidar que no es quien vivió la vida quien la cuenta, sino un nar-

Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico

rador construido *ad hoc* y que tiene existencia sólo para efectos del relato y dentro de él. Según Todorov (1971:125):

El personaje-narrador no es un personaje como los otros; pero tampoco se parece al narrador desde afuera... Esto sería confundir el 'yo' con el verdadero sujeto de la enunciación... Desde el momento en que el sujeto de la enunciación se convierte en sujeto del enunciado, ya no es el mismo sujeto quien enuncia. Hablar de sí mismo significa no ser ya el mismo 'sí mismo'.

Sin embargo, el personaje central no sólo predomina sobre los demás, sino que también, al ser consistentemente el eje explícito u oculto de todos los episodios constitutivos del texto, le da solidez a la ilusión de fidelidad e integridad del relato. En efecto, el narrador del texto autobiográfico aparece con una autoridad natural, puede permitirse no argumentar en exceso, dar saltos cronológicos espectaculares, no recurrir a demasiados detalles. "Después de todo" – imagino que podría decir –, "es de mí de quien hablo, ¿quién podría hacerlo mejor que yo, que estuve allí, que lo vi, que lo viví?" Esta autoridad natural (frente a la cual el investigador se cuida mucho de expresar sospecha), esta presencia imponente y totalizante del personaje-narrador no ayuda por sí misma a evidenciarlo. Al contrario, su imagen se diluye tras la aparente legitimidad de su posición. También son aplicables aquí las consideraciones de Todorov (1971:126) en relación a la identificación entre narrador y personaje en la literatura:

El verdadero narrador, el sujeto de la enunciación de un texto en el cual un personaje dice 'yo', sólo resulta con esto aún más disimulado. El relato en primera persona no explicita la imagen de su narrador, sino que por el contrario la hace aún más implícita. Y todo intento de explicación sólo puede conducir a una disimulación cada vez más perfecta del sujeto de la enunciación; este discurso que se confiesa discurso no hace más que ocultar pudorosamente su propiedad de discurso.

La simple enunciación del 'yo' y/o de su nombre propio, entonces, no dice nada acerca de la significación específica del personaje; por el contrario, oculta y camufla su identidad. Hamon (1977:126 y ss.) habla, al referirse al personaje, de su "etiqueta semántica", la cual – a diferencia del morfema lingüístico, que contiene en sí mismo, desde el momento de su enunciación, un significado compartido – no es un signo conocido de antemano que se trataría de reconocer, sino una construcción que se efectúa progresivamente. El significado del personaje, su etiqueta semántica, es un misterio en el comienzo del texto, un 'morfema en blanco', sólo se conoce y reconoce a través de la narración, en una operación gradual, en la cual participan no sólo entrevistador y entrevistado, sino también todo lector o auditor posterior, por medio de la memorización, reconstrucción y asociación. Entre principio y fin del relato este morfema vacío

de significación se va llenando con predicados, acciones contenidas en sus respectivos verbos, adjetivaciones, etc. Esta es la diferencia, en ningún caso secundaria, entre el relato autobiográfico y una indagación sobre ciertas características escogidas en la trayectoria temporal de un individuo, las que son recolectadas y/o expuestas a través de una secuencia temporal – como, por nombrar un ejemplo, la investigación llevada a cabo por Balán (1974) –: el relato de vida tiene un carácter discursivo y acumulativo en su expresión y en su lectura. Ello significa que el personaje presentado va siendo construido en el transcurso del discurso, en el texto él es elaborado, de tal modo que su significado está determinado progresivamente por el contexto semántico que lo precede y acompaña, contexto que escoge y actualiza un sentido entre muchos teóricamente posibles.

La 'situación biográfica' del hablante

Todo hablante construye su versión de 'sí mismo', edifica su personaje, a partir de determinada posición existencial. Utilizo la expresión de Schutz, "situación biográfica", para referirme a 'desde dónde' alguien cuenta su vida, desde qué ubicación temporal, social, espacial, etc., la relata. En definitiva, la situación biográfica está constituida por la suma y combinación de todo aquello que en un instante en el tiempo posee (es) sólo ese individuo, lo que lo hace inasimilable a otro cualquiera. La perspectiva desde la individualidad es algo que ningún recurso comunicacional ni representación colectiva pueden suplantar. En palabras del mismo Schutz (1974:93):

En cualquier momento de mi situación biográficamente determinada, yo sólo me intereso por algunos elementos, o algunos aspectos, de ambos sectores del mundo presupuesto, el que está dentro de mi control y el que está fuera de él. Mi interés prevaleciente – o, con mayor precisión, el sistema prevaleciente de mis intereses, puesto que no existe un interés aislado – determina la naturaleza de tal selección. (...) existe una selección de cosas y aspectos de las cosas que son significativos para mí en cualquier momento dado, mientras que otras cosas y otros aspectos por ahora no me interesan o están fuera de mi vista. Todo esto se halla biográficamente determinado; es decir, la situación actual del actor tiene su historia; es la sedimentación de todas sus experiencias subjetivas anteriores. No son experimentadas por el actor como anónimas, sino como únicas y dadas subjetivamente a él, y sólo a él.

La situación biográfica es un concepto que ubica sincrónicamente a cada individuo y, a la vez, hace referencia al proceso acumulativo precedente. La identidad del 'sí mismo' está vinculada a una situación biográfica dada, no queda fijada de una vez y para siempre: es un torrente en constante redefinición. Cada

Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico

persona no incorpora elementos a través del tiempo a la lectura que hace de la historia de su vida, como quien construye una torre mediante el añadido de sucesivos bloques, conociendo de antemano los planos de su construcción. En cualquier momento la visión acerca del pasado y el diseño futuro de la vida de cada cual, mediato e inmediato, se está haciendo y destruyendo constantemente, pero nunca a partir de cero, sino sobre la base de, entre otras cosas, el significado que se le otorga al tiempo transcurrido y a los sucesos que conforman el presente. A medida que suceden los diversos episodios que componen la vida de alguien, el sujeto va modificando permanentemente la identidad del 'sí mismo', pero no sólo en lo que respecta a su ubicación en relación al futuro, sino también al pasado. Ello alude a un proceso continuo mediante el cual cada persona reinterpreta la totalidad de su existencia, reconstruye su 'sí mismo' a partir de su actualidad.

Todo existir no tiene otra residencia que la 'actualidad', y el sentido común impulsa a suponer el devenir como un puro y natural desenvolvimiento del presente. Es desde la actualidad que se mira hacia atrás y hacia adelante; cada uno de nosotros se autovisualiza a medio camino entre aquello que ya se fue y lo que aún no ha venido; es preferible siempre definirse más por la sólida acumulación del pasado, o por las generosas potencialidades del futuro, tendiendo a evitar la consideración sobre el origen de nuestra mirada: el presente. Pero, a pesar de no reconocerlo fácilmente, es el presente, la actualidad, el lugar desde donde se explican los fracasos y fundamentan los proyectos, la posición desde donde se construye el punto de vista legítimo que modela el 'sí mismo'; el relato nace en el presente, lo afirma y justifica.

El presente de hoy es el futuro de ayer y el pasado de mañana, es una 'posición volátil' que separa la consciencia cotidiana en sus orientaciones retrospectivas y prospectivas; desde ella miramos hacia nuestro alrededor temporal (adelante, atrás) y social (ellos, nosotros). Desde allí opera la memoria: traemos al presente los recuerdos y así ordenamos el pasado. En tal tarea, el evitar severas frustraciones y poder experimentar la sensación de que el 'camino' de nuestra vida está bajo control, son dos buenos motivos que explican el que todo relato sobre el propio pasado tienda a estilizarlo, lo simplifique y describa siempre a partir de un código de tipificaciones que tiene pleno sentido sólo en la actualidad. En el relato autobiográfico el pasado suele aparecer como articulado por una línea homogénea y comprensible, lejos de toda perturbación, desde el presente el pasado abandona ese estatuto de simultaneidad desconcertadora y polisémica que tuvo cuando aún no era pasado, y se convierte en algo inteligi-

ble, su sentido brota como evidente, la actualidad lo ordena, tornándolo tolerable y útil.

En rigor, lo inenarrable que son los momentos de la propia muerte ilustra no sólo lo incompleto de toda autobiografía, sino también evidencia que una retrospectiva de los hechos acontecidos (mis hechos) siempre es una versión desde el presente circunstancial, que nunca puede ser superado, no existiendo otra posición temporal más sólida (inmodificable, no intercambiable, insoslayable) y, al mismo tiempo, más efímera, que la actualidad.

En este proceso, la memoria, y sus productos esenciales (el recuerdo y el olvido), no opera como una simple capacidad emocional, no es una característica psicológica uniforme:

Retener, olvidar y recordar pertenecen a la constitución histórica del hombre y forman parte de su historia y de su formación. (...) La memoria tiene que ser formada; pues memoria no es memoria en general y para todo. Se tiene memoria para unas cosas, para otras no, y se quiere guardar en la memoria unas cosas, mientras se prefiere excluir otras (Guadamer, 1977: 45).

Cuando alguien habla de su vida trae hasta la actualidad (y desde ella), de un modo consciente o no, fragmentos de su pasado tal y como los reconstruye desde el tiempo presente. Al recordar, el hablante selecciona recuerdos que desde el presente adquieren un sentido y una función al interior de la situación generadora de la narración y del relato mismo. Lo que se recuerda es recordado desde el presente y está compuesto por aquello que para el hablante, o para su interrogador, hoy merece ser imperecedero. Lo que se olvida no sólo se niega, sino que también, en la práctica, se anula como vivencia específica previa. Los ámbitos del olvido son – ¿qué falta hace decirlo? – más densos y numerosos que los del recuerdo: seguramente me acuerdo que de niño iba a tal colegio, pero sin duda no recuerdo cada una de los cientos de oportunidades en que crucé esa calle, todas las despedidas y saludos, no recuerdo cada una de las veces en que caminé frente a ese edificio que hoy ya no existe. Pero sí recuerdo con claridad el día en que presencié su incendio.

El pasado más rutinario es nombrado con facilidad, casi con indiferencia; lo recurrente es subsumido en 'tipificaciones' en torno a figuras de sentido común previamente estereotipadas; al generalizar a través de esos estereotipos se olvida, se anula la existencia experiencial única y múltiple. La repetición conduce a la generalización, la abstracción implica sepultar los detalles diferenciadores que reflejan la unicidad. Pero aquello que se sale de lo común, lo extraordinario dentro de una rutina particular (ese accidente, esa frase) puede asumir inmediatamente en la memoria el rango de imperecedero; vale la pena conservar su

Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico

unicidad y, en consecuencia, adquiere la forma de un recuerdo perspicuo. Pero no por ello ese recuerdo de lo extraordinario es menos objeto de tipificación – aunque de otro tipo – que aquellos que se generalizan más rápidamente. A través del recuerdo el pasado es lingüísticamente reproducido, es ‘revivido’, con todo lo artificial e inexacto que pueda haber en tales conceptos.

Entre todos los signos el que posee más cantidad de realidad propia es el objeto del recuerdo. El recuerdo se refiere a lo pasado y es en esto un verdadero signo, pero para nosotros es valioso por sí mismo, porque nos hace presente lo pasado como un fragmento que no pasó del todo. Al mismo tiempo es claro que esto no se funda en el ser mismo del objeto en cuestión. Un recuerdo sólo tiene valor como tal para aquél que de todos modos está pendiente del pasado, todavía. Los recuerdos pierden su valor en cuanto deja de tener significado el pasado que nos recuerdan. Y a la inversa, cuando alguien no sólo cultiva estos recuerdos sino que incluso los hace objeto de un verdadero culto y vive con el pasado como si éste fuera el presente, entendemos que su relación con la realidad está de algún modo distorsionada. (Gadamer, 1977:204-5).

El trabajo de la memoria cambia según sea la situación biográfica desde donde se recuerde y se olvide. Es común que a medida que pasa el tiempo, el campo de las opciones posibles de interpretación del pasado no sólo cambie, sino también se vaya limitando o, en otras palabras, el diseño se torne cada vez más rígido y las tipificaciones más recurrentes. Paulatinamente los recuerdos se congelan y su revisión se vuelve cada vez más selectiva y esporádica, el campo de posibles proyectos futuros se restringe y especializa; en suma, a través de los años y del cumplimiento de los ‘ciclos de vida’ típicos, en general, la situación biográfica – y por ende la versión autobiográfica – va variando en menor medida.

Sin embargo, existen circunstancias muy especiales – que aquí he denominado ‘momentos biográficos’ –, que actúan como estímulos poderosos para recuperar (rehacer) recuerdos, incluso algunos insospechados por el propio sujeto. Un interrogatorio policial, una terapia psicológica, una enfermedad mortal, una confesión religiosa, el ser objeto de indagación de una investigación científica del tipo que aquí se habla, etc., son todas experiencias que operan, de diferente manera, a modo de gatillo detonador y seleccionador de recuerdos. Una mención especial merece la ‘conversación de reencuentro’, en la cual dos personas que no se han visto en muchos años se relatan mutuamente sus vidas desde el momento de su separación, buscando reconstruir aspectos característicos del período de tiempo en que su relación era más o menos estrecha. Se habla, entonces, de ‘evocar el pasado’, de ‘recuerdos que afloran’, etc. Es inte-

resante notar cómo, desde un comienzo, las mutuas preguntas suelen ir desde lo más típico y externo a lo más personal y único; en las conversaciones de este tipo, cada episodio relatado, más o menos formal o íntimo, es retribuido y estimulado por uno semejante o equivalente de parte del interlocutor, en un espiral que, eventualmente, puede terminar en la renovación y redefinición del vínculo. Tal proceso se desarrolla hasta que alguno de los interlocutores – mediante recursos lingüísticos típicos¹⁰ – inevitablemente opta por detener y fijar esa evolución progresiva en punto determinado. Se está así acotando el (nuevo) ámbito legítimo de confidencialidad, marcando un umbral muy específico, más allá del cual, por una parte, toda confesión excesiva se aprecia como de mal gusto; o más acá del cual, por otra, toda reserva aparece como un signo de frialdad o de 'mala educación'. Este tipo de conversaciones, por supuesto, posee un rango de variabilidad muy alto, en donde será de vital importancia el tipo de relación que anteriormente mantenían los dos sujetos, la situación social al interior de la cual tenía lugar el reencuentro, la imagen con que cada uno percibe al otro en la actualidad, los deseos que se tengan de identificarse con ese pasado común (lo cual es percibido como un signo de querer identificarse con el otro), etc.

Por otra parte, es notable de qué modo en algunos relatos autobiográficos que mencionan un pasado a primera vista no correspondiente con la imagen que de sí proyecta el sujeto en el presente, o en contradicción abierta con ella, entran en operación una serie de mecanismos que incorporan esa experiencia a la organización general del relato. Es decir, la hacen coherente con el 'sí mismo' actual, presentando o convirtiendo tal episodio, por ejemplo, en un requisito necesario, en una prueba o desafío, en una señal premonitrice del posible y dañino desvío del camino correcto, o, en fin, en un atisbo de esperanza y realización que fue finalmente abortado. En definitiva, el destino – que narrativamente en todo discurso autobiográfico (real o literario) opera explicativamente desde el principio de los acontecimientos – es siempre una construcción posterior a los hechos, un ropaje que sirve para que los sucesos históricos no aparezcan en toda su crudeza con su carácter de inutilidad o sinsentido.

Todas estas afirmaciones son independientes del hecho que la mayoría de las personas efectivamente interpretan su experiencia existencial como si estu-

10. En el caso de las conversaciones de reencuentro, así como también de algunos otros géneros menores, es evidente que su análisis sería más fructífero al interior de los conceptos y metodologías que han desarrollado, precisamente, los teóricos de las conversaciones, como Sacks, Schegloff e Jefferson.

Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico

viesen constantemente materializando *un* plan trazado con anterioridad, y ven el conjunto de su vida como la consecución de algún tipo de objetivos fijados desde un comienzo. En esto también se puede apreciar cierta variabilidad, en donde se combinan cuestiones de personalidad con las posibilidades concretas que tiene un individuo de optar y otorgar un significado legítimo a sus actos.

En relación al futuro, habría que decir que éste aparece como el lógico desenlace de una trayectoria unilineal. Desde esa 'posición volátil', desde el presente fugaz suponemos planificar el porvenir, y ambos procesos – nuestra mirada ordenando el ayer y soñando el mañana – se entienden sólo en recíproca función. Según palabras de Ramoneda (1987:15):

El futuro es el camino que conduce al orden: el orden de la utopía. Y el orden, por definición, es simple. Alcanzar esta simplicidad, que desde la filosofía más remota, y con bien pocas excepciones, es sinónimo de belleza, armonía y verdad, es el destino que la cultura historicista ha atribuido a la civilización. Sólo en el presente la complejidad se hace patente en toda su desnudez.

En este proceso en el cual los recuerdos son 'leídos' y el futuro diseñado, la subjetividad no opera como una interferencia exterior, sino que es la naturaleza misma de él. La subjetividad es el privilegio de todo narrador, más aún si el objeto de la narración soy yo mismo. La situación biográfica resume y torna operativa la subjetividad del presente. Esta subjetividad no debe entenderse como el pleno dominio de la fantasía individual: el relato autobiográfico no es la imaginación desbocada que inventa quimeras gratuitas para deleite propio o ajeno; no es un género literario más. Este criterio es importante, porque, a pesar de que el enfoque analítico aquí sustentado hace frecuentes referencias a conceptos teóricos y metodológicos propios de la crítica literaria, estoy lejos de asimilar sin más el discurso autobiográfico a la novela. En primer lugar, no es un proceso donde aflore una subjetividad exclusivamente individual (en el sentido de incomparable y única), porque, como se ha dicho, a pesar de que es un hablante individual quien narra desde una situación biográfica irreproducible, las formas de contar la propia vida corresponden a estructuras narrativas y procesos de atribución de sentido que poseen existencia previa a la experiencia individual, que están a disposición del sujeto en su contexto cultural y semántico, y han sido objeto de su aprendizaje.

En segundo lugar, no es un proceso exclusivamente fantasioso, porque (como se verá más adelante) suele desarrollarse al interior de una relación social, de una interlocución en la cual el narrador no pretende erigirse en un individuo diferente al autor (aunque termina siéndolo); sus expresiones – como se ha dicho – tienen la ambición de la veracidad inmediata (no simbólica) y la relación

generadora del relato presupone un hablante en condiciones de proporcionar algún tipo de evidencia acerca de lo narrado. Tal como es expresado en este largo, pero esclarecedor pasaje de Martínez Bonati (1972:152 y ss., paréntesis y destacados en el original):

...la propia comunicación lingüística no puede ser concebida adecuadamente como efusión inmediata de lo individual, como expresión directa de la interioridad concreta. Median las esferas semánticas generales. Ellas, precisamente, posibilitan toda clase de insinceridad, pues el hablante tiene conciencia de ellas, al utilizarlas para objetivar sus estados, y puede, en consecuencia, utilizarlas para objetivar estados que no existen en él (o como suyos), es decir, para fingir. Lo que la *verdad* es en la dimensión semántica representativa, es la *sinceridad* en la dimensión semántica expresiva: una adecuación de estructuras generales inmanentes del signo a estructuras generales de la cosa (de diverso modo) significada.

Se desprende de lo dicho, que también en el habla corriente hay algo así como un hablante ficticio, inmanente al signo, que objetiva el carácter de nuestra intransferible mismedad. [...] El hablante efectivo (real o ficticio), al comunicarse (en la realidad de nuestro mundo o en el mundo literario de los personajes) se compromete a este hablante inmanente. Lo dicho por alguien es, pues, sincero o no, documento de su ser y actuar en cuanto que acto realizado como acto lingüístico, como manifestación comunicativo-lingüística de su ser.

Las condiciones materiales y simbólicas de generación del relato autobiográfico

Por último, para concebir y analizar todo texto autobiográfico es de prioridad importancia distinguir el papel y las características de las condiciones materiales y simbólicas de su generación. Ellas consisten en el conjunto de rasgos propios del momento en que surge el relato (como posibilidad y expectativa) y cuando se materializa. En esto el margen de variabilidad es muy amplio: entrevista dirigida (en una o muchas sesiones, con uno o varios entrevistadores, en uno u otro lugar, etc.), escritura solicitada o espontánea (orientada hacia un lector específico o indeterminado), diálogo con otro (con un objetivo biográfico explícito o no), conversación terapéutica, o confesional (más o menos ritualizada, eximiendo o no de culpas), etc. A ello habría que añadir toda una serie de complementos tecnológicos, que cada vez con mayor frecuencia y poder rodean o inundan la situación; máquinas fotográficas, grabadores, filmadoras, etc.¹¹.

Todas estas variables poseen un rol condicionador, y en conjunto se amalgaman en lo que juega el rol decisivo: la relación social al interior de la cual nace y se concreta el discurso autobiográfico. Como ha quedado dicho, todo

11. Para una caracterización y análisis de las posibilidades técnicas y los problemas derivados de ellas en las entrevistas, ver Ives (1987).

relato de este género, y con mayor razón aquel que posee una connotación confesional, en donde se juega la propia identidad, tiene que ver con la construcción y mantención de una imagen, más o menos apropiada a las expectativas recíprocas a las que el sujeto se siente sometido en determinada situación. Así, el relato autobiográfico es el producto de una relación específica, y todo indica que no se expresaría de la misma manera si varía la relación que lo genera. Una de las concepciones básicas que caracterizaron el pensamiento de Mead, según postula Becker (1986:108), es que:

...la realidad de la vida social es una conversación de símbolos significantes, en el curso de la cual las personas realizan operaciones de tanteo para luego ajustar y reorientar su actividad a la luz de las respuestas (reales o imaginarias) que los demás dan a esas operaciones. La formación del acto individual es un proceso en el cual la conducta es continuamente remodelada a fin de tener en cuenta las expectativas de los otros, conforme éstas son expresadas.

Aquí concurren una gran cantidad de factores, tales como el medio de expresión que se utiliza (escrito, verbal); el ambiente escénico, y, sobre todo, el tipo de interacción que se desarrolla con quien pregunta o solicita el texto: la propia imagen que el entrevistador o investigador social proyecta, el tipo de lenguaje utilizado, las expectativas recíprocas, las ataduras y características de la relación, los intereses y motivaciones de todos los actores involucrados, el destino final del relato (explícito o supuesto, acordado o impuesto), etc.¹²

En síntesis, las condiciones materiales y simbólicas en las cuales el relato surge no son un mero canal de expresión de una vida, una neutra hoja en blanco donde se deposita el contenido del texto. Al contrario, ellas actúan como un conjunto de modeladores, altamente influyentes en su estructuración, y presentes en el producto final. Esta afirmación se basa en el supuesto ya mencionado de que, al contar una vida, se está construyendo una imagen dirigida a un público, más o menos particularizado. Hasta en la confesión más íntima, 'espontánea' o 'sin testigos', la narración de una vida será estructurada en términos de una imagen, para ser consumida por otros y por sí mismo. Aún al borde de la muerte, en la soledad del recogimiento culpable, expectante, temeroso o sublime, usualmente se cuenta con la presencia de dos públicos posibles: la presencia inminente de Dios y el futuro inmediato al que se le llama posteridad.

12. Por supuesto, no es en la expresión de una narración autobiográfica la única situación que puede ser analizada en términos de construcción de una imagen. De hecho, notorias corrientes sociológicas y antropológicas conciben el conjunto de las relaciones sociales en tales términos. Al respecto ver Wolf (1979).

Lo anterior no debiera ser entendido como si el narrador de una historia de vida explícita y conscientemente buscara engañar a su interlocutor o público. Siempre hay engaño, al menos en el sentido mínimo de seleccionar los hechos y otorgarles una perspectiva a través de la versión lingüística ('punto de vista'). Si un profesor se presenta a sus nuevos alumnos, sin duda alguna hará un recuento de su trayectoria diferente a aquel que haga quien expone su caso frente a un gerente financiero en busca de un crédito; y ambas exposiciones serán muy distintas de la presentación de sí que haga un sospechoso ante la policía. Se puede o no mentir, ocasional o frecuentemente, pero eso ya ha sido observado antes y no debe sobredimensionarse un fenómeno que corresponde al tipo de relación social que se establece. Sin embargo, lo que no debe olvidarse es que el relatar la propia vida es una situación de por sí tensa y crítica, en la cual los sujetos pueden llegar a involucrarse fuertemente en lo sentimental y afectivo:

A mi me gusta bien poco hacer estos recordatorios porque me viene la rabia. Tengo una tía que está viejita y cuando conversamos y nos acordamos de otros tiempos me dice: "tú tienes mucha alegría por fuera, pero mucha amargura por dentro". Soy rabiosa. Cuando empiezo a recordar me da rabia (SUR, 1984:23).

Una fuerte involucración sentimental generalmente es recibida como positiva por el investigador, ya que 'destraba' muchas autorrepressiones y permite la expresión de dimensiones poco planificadas del 'sí mismo'.

Destacar la importancia de la situación en la cual es generado el relato autobiográfico obliga a reconocer que todo curioso que pregunta por relatos de vida (cualquiera sea la forma que adopte su indagación), se convierte en un coautor: es un participante que posee un grado apreciable de responsabilidad en la generación y la modalidad del relato. Paradojalmente, esta apreciación se revela en toda su pertinencia cuando el investigador social más busca ocultarse: en ocasiones sólo nos permite conocer el producto final del discurso autobiográfico, ya sometido a determinado proceso de montaje, escondiendo o subexponiendo – para usar una noción fotográfica – su presencia. De esta forma, el investigador, inevitablemente, se convierte en un coautor en busca del anonimato, pero que suele dejar rastros evidentes en el texto: lo prologa, otorga y quita la palabra al narrador, explica con notas o paréntesis el significado de ciertos conceptos o frases, titula, subtitula, formatea, divide y ordena el texto de acuerdo a cortes temporales o temáticos, etc.

No creo que esto deba ser enfocado como un simple problema técnico que pueda y deba ser solucionado: es ilusorio pensar que existe 'un' relato o versión 'pura' que es preciso encontrar y dejar fluir sin presión ni contaminación externa. Sin embargo, desde el punto de vista metodológico es posible minimi-

Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico

zar esta situación y ponderar su influencia, aclarando lo más nítidamente posible las condiciones en que el relato fue gestado. Lo anterior suele ser objeto de frecuentes discusiones entre los especialistas, quienes buscan determinar qué tipo de relación con el entrevistado es la más conveniente, hasta qué punto es recomendable dirigir el relato, qué medio de expresión es el más adecuado, etc. Para terminar plantearé algunos criterios sobre estas cuestiones¹³

Si se acepta la proposición anterior, esto es, que el relato autobiográfico 'puro' no existe, sino una potencial – y personal – gama más o menos diferenciada de imágenes susceptibles de materializarse, debe concluirse que es necesario considerar tales discursos en relación a las circunstancias concretas en que fueron generados. Pero eso ya fue suficientemente planteado. Como principio general me parece que mientras más cerca se esté de la búsqueda de testimonios (modalidad que pretende recoger información específica contextual al sujeto a través de su relato de vida. Por ejemplo: flujos migratorios, relaciones de trabajo, ciclos de reproducción, etc.), más directiva será la relación que convenga establecer con él. En consecuencia se hará un número considerable de preguntas específicas, buscando datos previamente determinados sin que importe mayormente cómo se hilvana el texto. Pero, si el punto de atención es el relato de vida en sí, porque interesa, por ejemplo, conocer las formas y procedimientos de autorrepresentación de la infancia, importará mucho dejar que el relato fluya lo más libremente posible. Según Bertaux, qué tan directivo debe ser el proceso de elaboración de un relato autobiográfico, es algo que conviene ir solucionando en el transcurso de la investigación. En efecto, según este autor, cuando se considera conseguir varios relatos de vida para investigar un aspecto específico de ellos, al enfrentar cada uno se debe ir confeccionando preguntas de acuerdo a qué zonas temáticas o informativas han ido quedando más claras y más oscuras en los anteriores¹⁴.

Que el investigador intente ser poco directivo con su sujeto de indagación, no implica que la relación entre ambos deba ser poco intensa, estrecha o personal. Por lo general los textos autobiográficos más ricos producidos en el contexto de una investigación social, han sido elaborados al interior de una relación tremendamente personal, en donde el investigador puede ser relativamente poco directivo, precisamente porque ha establecido una relación de tal

13. Para un análisis más específico acerca de la entrevista como situación integral, remito a mi trabajo (1989).

14. Para los detalles de esta argumentación y el concepto de "saturación" que este autor postula, remito al lector interesado a Piña (1989:207-10).

profundidad que el discurso de su entrevistado surge, en una medida apreciable, bajo los cánones de su propia estructuración. Esta última frase no debería llevarnos a suponer que es posible hablar con propiedad de relatos espontáneos cuando existe presencia o la simple solicitud de un investigador, sino sólo de un margen mayor o menor de libertad. En este sentido, es posible pensar en un 'continuo de determinación externa' del discurso autobiográfico, en uno de cuyos polos estaría la máxima espontaneidad (posible) en su generación y estructuración. Por ejemplo, cuando el relato surge y se materializa por la propia motivación del sujeto y no en el contexto de una relación indagatoria. Esta alternativa no implica que el relato resultante sea necesariamente más 'auténtico' que otro construido en el contexto de una entrevista. Piénsese, por ejemplo, en las autobiografías de los personajes de élite, verdaderas edificaciones de autojustificación histórica, en donde la vida privada, las dudas y los temores casi no tienen lugar.

En el polo opuesto está la determinación externa extrema, cuando la participación del interlocutor (investigador) condiciona fuertemente, a través de sus preguntas o de la relación misma, los temas abordados, su enfoque, secuencia, etc. Tal vez el sacramento de la confesión y algún tipo de sesiones terapéuticas sean las conversaciones biográficas más ritualizadas, en las que el peso de la determinación externa del relato se hace más evidente. Permítaseme decir algo similar en relación a los 'concursos de autobiografías', reutilizados con frecuencia en nuestro medio¹⁵. Sin duda, toda indagación biográfica crea una relación donde las expectativas del entrevistado suelen ser subestimadas; sin embargo, en un concurso que explícitamente ofrece un premio para los 'mejores' relatos, es dable suponer que la imagen allí vertida estará excesivamente elaborada en función del tipo de atributos que el sujeto suponga serán más valorados por el convocante. Esto queda reflejado de un modo casi excesivo en la siguiente expresión de un narrador de un concurso de autobiografías al terminar su relato (GIA, 1986:128): "Espero les haya gustado la historia que ya conté."

Este continuo de determinación externa no implica, repito, un juicio acerca de la 'autenticidad' del relato, sino una apreciación respecto a las diferentes circunstancias en que él se construye, de modo tal que la forma del discurso, por decirlo de alguna manera, obedece en mayor o menor medida a factores exter-

15. Hablo de reutilización ya que en la 'época de oro' del género autobiográfico, este recurso era muy utilizado. También se solía ofrecer retribución económica a cambio de cartas y archivos familiares, cuestión esta última que desde el punto de vista del método no implica problema alguno, siempre y cuando se pruebe la autenticidad de los documentos.

Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico

nos. En consecuencia, un relato producido en condiciones de extrema determinación externa es igualmente apto de ser analizado, porque también en él, en definitiva (aunque de un modo particular), se contruye un texto qual el 'sí mismo' es elaborado en términos de un personaje.

Por último, cabe recordar que, según algunos autores, el relato autobiográfico escrito supera con creces al oral, ya que en el primero se desarrollaría con más fuerza la 'consciencia reflexiva' del narrador. La entrevista oral, en cambio, a pesar de ser más fácil de conseguir, por su rapidez y sociabilidad no permitiría que el sujeto tome distancia con los hechos narrados, limitándose a exponerlos sin poder reflexionar acabadamente sobre ellos. A estas alturas el lector comprenderá por qué estoy en desacuerdo con esta posición: se trata de estructuras narrativas diferentes, formas de articulación de lenguaje muy distintas, condiciones de generación del relato casi antagónicas, márgenes de determinación externa del relato desiguales, etc. Pero, en definitiva, ambos procedimientos generan discursos que giran alrededor del mismo eje: el personaje.

Sin embargo, las deferencias reseñadas entre el relato oral y el escrito son relevantes y pueden dar lugar a interesantes investigaciones. Desde el punto de vista de la 'función social' del producto final, se trata evidentemente de dos cuerpos narrativos con muy variadas posibilidades de irradiación. Por otra parte, el texto escrito adquiere una suerte de autonomía e inmortalidad que, para efectos del análisis, incide en que aparece como desligado de sus condiciones de generación e incluso, de su autor. Según Gadamer (1977:468 y ss.):

En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización. Bajo la forma de escritura todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente. En ella se da una coexistencia de pasado y presente única en su género, pues la consciencia presente tiene la posibilidad de un acceso libre a todo cuanto se ha transmitido por escrito. (...) En la escritura el sentido de lo hablado está ahí por sí mismo, enteramente libre de todos los momentos emocionales de la expresión y comunicación. Un texto no quiere ser entendido como manifestación vital, sino únicamente respecto a lo que dice. El carácter escrito es la idealidad abstracta del lenguaje. Por eso el sentido de una plasmación por escrito es básicamente identificable y repetible. (...) La ventaja metodológica del texto escrito es que en él el problema hermenéutico aparece en forma pura y libre de todo lo psicológico. Pero naturalmente lo que a nuestros ojos y para nuestra atención representa una ventaja metodológica es al mismo tiempo una expresión de una debilidad específica que caracteriza mucho más a lo escrito que al lenguaje mismo. (...) A la inversa de lo que ocurre con la palabra hablada, la interpretación de lo escrito no dispone de otra ayuda. Por eso es aquí tan importante el 'arte' de escribir. Es asombroso hasta qué punto la palabra hablada se interpreta a sí misma, por el modo de hablar, el tono, la velocidad, etc., así como por las circunstancias en las que se habla.

Es efectivo que el narrador oral no planifica ni reflexiona sobre su relato al igual que quien escribe sobre su vida, pero no reside allí el principal obstáculo de ese tipo de discurso. El relato oral se da en el contexto de la entrevista, que no es más que una versión muy especial de una conversación. En una situación cara a cara la involucración con el otro es mayor, su presencia es inolvidable, el predominio de su mirada y de su pregunta tiene un peso específico ineludible. En la conversación biográfica el narrador suele buscar más explícitamente la aprobación del otro, espera sus señales de comprensión, busca más inmediatamente gestos de aceptación y su discurso se afirma allí donde se le estimula más, o en donde cree ser más valorado. La dinámica propia de las conversaciones llevan el diálogo con más facilidad hacia las zonas temáticas o estilísticas que se suponen más compartidas; se persigue superar lo incómodo de tan asimétrica situación y para ello se atenúan las posibles vetas de conflicto, o se subestiman aquellas expresiones que no parecen despertar auténticamente la adhesión del otro. Puede decirse que la narración oral es más frágil que la escrita, su peso y densidad son menores; la riqueza de su espontaneidad lingüística, propia de la situación social en que es generada, es también su principal debilidad. Por otra parte, el relato oral es visto con mayor desconfianza por los cánones tradicionales del conocimiento científico, ya que lo escrito aparece – de por sí – revestido con un carácter de objetividad y universalidad que está lejos de poseer. De hecho, los materiales, fuentes y procedimientos de legitimación propios de las ciencias sociales operan a través de la palabra escrita. Ello explica que la mayor parte de los relatos orales sean transcritos para su análisis y divulgación, perdiendo con ello su peculiaridad que constituye, a la vez, su riqueza potencial. La palabra oral no se ve plenamente reflejada en la escritura, ya que muchos de sus rasgos particulares portadores de sentido no tienen un equivalente gráfico. La entonación, el ritmo, el volumen, las pausas, los énfasis, la desenvoltura y todos sus cambios a través de la conversación, no pueden ser simplemente trasladados al lenguaje escrito, perdiéndose así no sólo información, sino también alterándose notablemente su significado¹⁶. En cualquier caso, no debe olvidarse que todas estas consideraciones poseen un carácter muy genérico, ya que el grado de variabilidad del tipo y calidad de las relaciones sociales en que se generan los relatos de vida – escritos u orales – es muy grande.

16. Para una argumentación detallada respecto a las particularidades del relato hablado y su valor en la llamada historia oral, ver Portelli (1987).

Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico

En definitiva, sea a través de rasgos fonéticos o gráficos, el relato de una vida es un proceso narrativo, en el cual el hablante se debate con su memoria, recuerdos, intereses y temores; no pudiendo escapar del universo de las palabras y de las narraciones, las que provienen de sistemas culturalmente compartidos de representación y comunicación del 'sí mismo'. Cada vida ya no existe, ha devenido en lenguaje. Como dice Ionesco (1973:102-3):

Cuando quiero contar mi vida, es de una errancia que hablo. Es de un bosque ilimitado que hablo, o de una errancia en un bosque ilimitado. No es de mí que hablo, ya que me busco con palabras que están hechas para que no me encuentre ahí, y que hacen crecer el extravío. (...) En el canto inefable se substituye ya sea la palabra abstracta, ya sean las realidades concretas de los actos que nos han fallado, que nos han alejado de nosotros mismos. Estamos todos en la búsqueda de alguna cosa de una importancia extraordinaria, de la cual hemos olvidado lo que era, escribo las memorias de un hombre que ha perdido la memoria. Me quedará la consciencia que todas las cosas que estoy tratando de decir no son sino substituciones. Me dejo, sin embargo, llevar por el flujo de las palabras.

La substancia no aparece sino un segundo, raramente. Solamente el grito puede escucharse en esta bruma espesa.

BIBLIOGRAFIA

- BALAN, J. 1974. "El Uso de Historias Vitales en Encuestas y sus Análisis Mediante Computadoras". In *Las Historias de Vida en Ciencias Sociales. Teoría y Técnica* (J. Balan, org.). Buenos Aires: Nueva Visión. pp. 67-91.
- BECKER, J. 1986. "Biographie et Mosaïque Scientifique". *Actes de la Recherche*, (62/63): 105-10.
- BERGER, P. 1982. "La Identidad como Problema en la Sociología del Conocimiento". In *Hacia la Sociología del Conocimiento* (G. Remmling, org.). México: Fondo de Cultura Económica. pp. 355-68.
- BERTAUX, D. 1980. L'approche Biographique. Sa Validité Méthodologique, ses Potentialités. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXIX, (N. especial), pp. 197-225.
- BOURDIEU, P. 1980. L'illusion Biographique. *Actes de la Recherche* 62/63:69-73.
- CÓRDOBA, P. 1984. "Prémon Gloria. Pour une Pragmatique du Personnage". In *Le Personnage en Question*. Actes du colloque organisé par le S.E.L., Université de Toulouse, Le Mirail, pp. 33-44.
- DENZIN, N. 1970. *The Research Act*. Chicago: Aldine.
- GADAMER, H. 1977. *Verdad y Método*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- GIA. 1986. *Vida y Palabra Campesina*. Santiago: GIA.
- GOFFMAN, E. 1971. *La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- HAMON, P. 1977. "Pour un Statut Sémiologique du Personnage". In *Poétique du Récit* (R. Barthes et al., orgs.). Paris: Seuil. pp. 115-80.

- IONESCO, E. 1973. "Présent Passé. Passé Présent". In *L'Ecrivain et Son Moi*, (Y. Farre, org.). Paris: Hachette. pp. 101-3.
- IVES, E. 1987. *The Tape-recorded Interview*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- MARTINEZ BONATI, F. 1972. *La Estructura de la Obra Literaria*. Barcelona: Seix Barral.
- MEAD, G. 1934. *Espiritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- PINEAU, G. y MICHELLE, M. 1983. *Produire sa Vie: Autoformation et Autobiographie*. Montreal: Ed. Saint-Martin.
- PIÑA, C. 1986. *Sobre las Historias de Vida y su Campo de Validez en las Ciencias Sociales*, FLACSO, Santiago. También en *Revista Paraguaya de Ciencias Sociales*, año 23, n. 67, septiembre-diciembre 1986. Asunción: 143-62. (Publicado bajo el título "Historia de Vida y Ciencias Sociales", en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (132, abril-junio 1988: 125-48).
- _____. 1988. "La Construcción de 'Sf Mismo' en el Relato Autobiográfico". *Revista Paraguaya de Sociología*, Año 25, (71): 135-76.
- _____. 1989. *El Juego de los Espejos: La Situación de Entrevista en la Investigación Social*. Santiago: FLACSO (en prensa).
- PLUMMER, K. 1983. *Documents of Life*. Londres: George Allen & UNWIN.
- PORTELLI, A. 1987. "Las Peculiaridades de la Historia Oral". In: *Memoria Histórica y Sujeto Popular*, (J. Bravo, org.). Santiago: ECO (mimeo).
- RAMONEDA, J. 1987. "Una Teoría del Presente". *Letra Internacional* 6:15-20, Madrid.
- SALTALAMACCHIA, H. 1987. Historia de Vida y Movimientos Sociales: el Problema de la Representatividad. *Revista Mexicana de Sociología* 49 (1): 255-77.
- SCHUTZ, A. 1974. *El Problema de la Realidad Social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SUR. 1984. *Mujeres de la Ciudad*. Programa de la mujer pobladora. Santiago: SUR-Profesionales.
- TODOROV, T. 1971. "Poética". In *¿Qué es el Estructuralismo?* (O. Ducrot et al., orgs.). Buenos Aires: Ed. Losada. pp. 101-73.
- _____. 1987. "Viaje a la Crítica Literaria". *Letra Internacional* 6:8-11, Madrid.
- WOLF, M. 1979. *Sociologías de la Vida Cotidiana*. Madrid: Ed. Cátedra.
- YOURCENAR, M. 1985. *Memorias de Adriano*. Santiago: Seix Barral.

Antropologia e Moralidade sob o Signo da Crítica

LUIZ EDUARDO SOARES

Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro

Em uma exposição breve, como esta deve ser, não poderia ir além de um mapeamento sumário de algumas questões que considero relevantes. O quadro de fundo é o conflito (e as tentativas de superação ou conciliação) entre as perspectivas aqui genericamente classificadas como iluministas e românticas. Este me parece ser o cenário cultural em que se movem as ciências sociais, em seu conjunto, mas ele talvez se revele com maior nitidez na antropologia, na medida em que a trajetória mesma desta disciplina tem sido, a despeito de seu nome universalista, a história do encontro com a diversidade e dos consequentes desafios que as singularidades, assinaladas pela diferença, representam para o poder científico de redução à unidade.

O objetivo primordial desta exposição é, lendo pelo avesso o conflito de fundo mencionado, sugerir a viabilidade teórica e o eventual interesse de uma estranha aproximação entre as perspectivas opostas. Trata-se de uma convergência muito específica, que de modo algum nega a pertinência e a importância do antagonismo. Uma convergência verificável em certos momentos centrais do empreendimento etnográfico, curiosamente reveladora de uma forte analogia entre a estrutura do movimento espiritual acionado no processo de abordagem direta dos grupos estudados e a natureza mesma da moralidade, tal como definida na obra de Kant, um pensador paradigmático da modernidade ocidental – em cujo contexto, não por acaso, emergiu e prosperou a antropologia.

O plano da exposição é simples: depois de descrever o quadro agonístico em que se inscreve a antropologia, apresento telegraficamente a divergência básica vivida no interior da disciplina e que não passa da inevitável introjeção das características fundamentais do quadro cultural mais amplo. Procuro, a seguir, isolar coincidências entre as posições opostas, especialmente ao nível da conceptualização e da prática do método etnográfico. Discuto o processo de *associação*, normalmente necessário ao trabalho etnográfico, qualquer que seja

a orientação teórica ou a idéia a respeito das finalidades da antropologia. Mecanismos estratégicos da associação etnográfica, digamos assim, atuam em processos de socialização, aquisição de linguagem, no jogo, e são centrais para o funcionamento ideal do artifício especulativo inventado por Hobbes e cuja fortuna crítica é tão extraordinariamente rica quanto duradoura: refiro-me ao contrato social. Exploro essas articulações, apoiadas na presença constante e mediadora do procedimento que denominei redução universal; por fim, resumo muito rapidamente as concepções principais de Kant sobre a moralidade; a unidade conclusiva sintetiza os traços que nos permitem estabelecer, afinal, a homologia entre elementos constitutivos da antropologia e a forma da moralidade, tal como definida por uma vertente paradigmática de nossa cultura, o kantismo.

Descrição sintética de nosso contexto intelectual agonístico

Das categorias aristotélicas às kantianas, subsumidas pela síntese suprema da apercepção transcendental, nossas tradições iluministas parecem ter reservado um destino nobre para o conceito, pensando como a representação mesma da unidade, graças à qual o múltiplo indeterminado e contingente da intuição se elevaria à determinação objetiva e universal do conhecimento. Ou, numa linguagem que nos soa mais familiar, parece ser no domínio do conceito que o sensível se torna inteligível. Se cabe ao conceito missão tão relevante é porque conhecimento supõe a remissão do desafio errático da experiência à unidade, estabilidade e permanência de uma forma, de uma estrutura, de uma proposição. Submeter o variável ao permanente, reduzir a diferença à regularidade, subordinar o singular ao universal: eis a regra básica do pensamento metódico, no quadro das chamadas ciências sociais.

Recordando Nietzsche, podemos reconhecer o duplo sentido da expressão *domínio do conceito*: campo conceptual, mas também *poder* conceptual. À subordinação da multiplicidade e da singularidade corresponderia também uma redução operada como obra de poder. Não importa desenvolver esta linha de raciocínio, apenas assinalar seu interesse.

Se começamos mencionando Aristóteles como profeta iluminista, podemos trazê-lo à cena mais uma vez como referência crucial para a perspectiva oposta. Lembremo-nos de suas considerações sobre a necessidade de a razão adaptar-se à plasticidade da experiência social, logo na abertura da *Ética a Nicômacos*. Para juízos de valor sobre a vida humana é necessário um saber prático (a *phronesis* ou prudência), distinto dos saberes teórico e técnico (*episthémé* e *techné*). O saber prático é paradoxal: embarcação que se constrói na-

vegando. Afinal, os desafios que enfrenta se lhe impõem *ad hoc* e a essência da dificuldade está em seu caráter irredutivelmente singular e contingente. A plasticidade da experiência, implicando criação e, em algum nível, autonomia da ação humana, insurge-se contra a conceptualização metodicamente aplicável. Por outro lado, acaso, criação radical, tragicidade, diferença irredutível não requerem do pensador adesão ao irracionalismo, ainda que constituam limites para a afirmação de determinada idéia de razão. Ao contrário, apenas demonstram a necessidade de se ampliar o próprio conceito de razão, fazendo-o estender-se à prática.

A *phronesis* aristotélica constitui a fonte básica de inspiração de estudiosos contemporâneos da razão dialógica, como Perelman e Gadamer. Esta razão opera na prática cotidiana da interpretação, momento central do discurso ordinário, através do qual as sociedades armam suas teias intersubjetivas; e desempenha papel central, não só nas experiências estética e ética, como também nos momentos especialmente dramáticos das revoluções científicas, em que choques entre paradigmas exigem opções entre incomensuráveis, isto é, decisões não passíveis de orientação por regras prévias, e exteriores aos paradigmas concorrentes, e, portanto, decisões condenadas a estabelecer em seu próprio curso os critérios de racionalidade com os quais a posteridade as julgará (circunstância que aproxima a ciência da arte e da ética, ao introduzir o momento hermenêutico nos centros mais tempestuosos de sua história).

De um lado, perde-se a segurança do método fetichizado, mas, de outro, amplia-se o escopo de abrangência da razão.

É inegável a herança romântica presente nesta concepção atenta à radicalidade da diferença e à tragicidade da experiência. Lévy-Bruhl morreu angustiado pelo impasse entre sua formação cartesiana e o desafio representado por uma perspectiva diversa de entendimento da razão, que se fundaria em uma re colocação do par sujeito-objeto. Sua inquietação é ainda a nossa, ainda que redefinida, porque nossa disciplina, a antropologia, tem sido marcada pelo impasse que divide todas as ciências sociais, opondo as concepções derivadas de nossas tradições iluministas e românticas.

Ambas as linhas de nossas tradições são insuficientes para a realização do projeto heurístico da antropologia, particularmente em seu momento etnográfico, porém ambas lhe são necessárias. No entanto, são inconciliáveis.

O desafio maior com que nos defrontamos, enquanto intelectuais, talvez provenha, portanto, de nossa participação em uma cultura aporética e agonística. A angústia que eventualmente daí resulte traz, para nós, pelo menos um be-

neffício: destila um antídoto contra a onipotência, o autoritarismo e todas as formas de dogmatismo, sem, por isso, nos condenar ao irracionalismo.

O ponto de convergência

Um recorte mais preciso e cuidadoso nos oferece o dilema unidade *versus* diferença sob outro ângulo. Tentemos uma aproximação mais atenta.

Os projetos mais duradouros e exitosos de identificação do projeto último da antropologia, antes da explosão de questionamentos decorrentes das reflexões sobre a 'pós-modernidade', poderiam ser definidos do seguinte modo, ainda que ao custo de perdas elevadas quanto à substância de distinções significativas:

1) A finalidade orientadora da prática antropológica seria a construção de versões inteligíveis de sistemas culturais diferentes, isto é, não mutuamente transparentes. A tarefa de tradução se processa por via do recurso a um conjunto teórico que funcionaria como operador da conversão semântica. O antropólogo-tradutor parte da suposição, preliminarmente axiomática, de que as culturas humanas são comensuráveis. Tal suposição ou é vista como uma aposta ideal imanente à dialética hermenêutica, ou importa em uma hipótese que transcende os limites em que opera a tradução, pois requer fundamentos extrínsecos aos objetos da interpretação e aos instrumentos imediatos que a produzem. Hipótese deste tipo supõe fenômenos instalados aquém das culturas e apenas apreensíveis por uma perspectiva situada além delas. O espaço da cultura assim se circunscreve negativamente, incluindo-se em uma topologia da qual fazem parte a *ciência* e o *real*, os quais supostamente se corresponderiam. A tradução correta resultaria da capacidade da teoria desembaraçar-se das culturas e gerar um operador metacultural. As culturas seriam, paradoxalmente, obstáculos descartáveis, em certo sentido.

Esse tratamento da hipótese como remetendo a um plano de realidade verificável inscreve essa vertente teórica no horizonte do que genericamente denominamos iluminismo. A linhagem romântica corresponde à idéia de que a hipótese da comensurabilidade é uma suposição necessária de um *telos* ou uma aposta imanente à interpretação. Por isso a hermenêutica mantém uma relação tensa com o relativismo: precisa negá-lo, mas pode prescindir de confirmações de sua refutabilidade (teórica ou empírica)¹.

1. Discuto este problema em meu ensaio "Luz baixa sob neblina: relativismo, interpretação, antropologia" (1990).

2) A prática antropológica mais diretamente associada à tradição iluminista, auto-identificada com a ciência, toma como objeto último a construção teórica da unidade do Homem, a cujo conceito seria subordinada a multiplicidade empírica, a qual se reduziria, neste caso, à regularidade de uma ordem unívoca, por via do destaque das semelhanças ou das diferenças – funcionalismo e estruturalismo convergiram, nesse sentido, a despeito das divergências que os opõem.

As duas formas de compreender a finalidade intelectual da antropologia certamente repousam sobre bases e acarretam conseqüências muito diferentes. Em um nível muito específico, entretanto, parece haver mais do que uma simples complementariedade. Parece haver mesmo identidade. Se for possível demonstrar este ponto, talvez se torne viável reter pelo avesso o antagonismo cultural em que se desenvolveu a antropologia moderna e que se reflete em sua própria estrutura interna. E provavelmente a leitura pelo avesso iluminará dimensões pouco conhecidas da antropologia, ainda que não implique, de maneira alguma, a abolição do antagonismo descrito e de suas formas de manifestação, cada qual com suas implicações particulares.

Vejamos o ponto de confluência ou de identidade: quer a prática científica orientada para o resgate dos traços humanos de universalidade, que se poderiam representar pela unidade conceptual de uma antropologia, no sentido preciso e forte da palavra, quer as práticas interpretativas mais sensíveis à relatividade das experiências humanas, à dimensão irreduzível das diferenças entre fenômenos particulares e, portanto, à radicalidade dos traços humanos singulares, ambas as perspectivas incluem, em um certo nível de suas realizações, um mesmo movimento. Ambas as antropologias, por assim dizer, armam estratégias que lhes propiciam colocar o etnógrafo, o etnólogo e seu leitor ideal no lugar do *outro*, isto é, dos indivíduos ou grupos estudados, o que implica, como veremos, um processo que poderíamos denominar *redução universal*, cujo resultado imediato seria gerar uma espécie de ponto zero teleológico ou dedutivo-ideal (transcendental, portanto), cuja natureza seria antes moral que epistemológica². Nesse sentido, a antropologia necessariamente remeteria a uma forma de moralidade que a tornaria possível enquanto atividade de conhecimento. Ao invés de a ciência fundar a ética, é esta que se apresenta, curiosamente, neste caso, como condição daquela. Se pudermos demonstrar que esta

2. O zero, como se sabe, ao negar a correspondência entre número e unidade ontológica, funda a escala numérica como uma estrutura autônoma, dotada de lógica intrínseca, estabelecendo, por definição, a comensurabilidade entre as entidades de sua ordem.

interpretação é razoável e verossímil, estaremos contribuindo para a difusão do reconhecimento de que são insuficientes ou impróprias as teorias que opõem radicalmente ciência e moral, razão e ética, fato e valor, ao menos no contexto limitado da modernidade.

Passemos à demonstração do argumento. Retomemos nosso ponto: na prática etnográfica há um jogo de transitividade ou reversibilidade de posições bastante complexo, que se desdobra em uma série de lances intermediários: (a) o antropólogo-*tradutor* quer decifrar as mensagens que circulam nas comunicações entre os atores sociais visados pela pesquisa etnográfica e, particularmente, compreender as expressões simbólicas enunciadas ou produzidas pelos interlocutores, isto é, aquelas dirigidas ao investigador pelos nativos, neste caso 'informantes'. Por sua vez, o antropólogo-*cientista* quer ir além ou aquém da tradução, em busca, por exemplo, da unidade formal do espírito humano ou de sua homologia com a estrutura material da natureza. Mesmo assim, não pode prescindir da tradução como etapa básica do seu trabalho; (b) para compreender e traduzir, ambas as vertentes aqui destacadas da antropologia recorrem a analogias, comparações e abordagens tentativas, quando os instrumentos da lingüística já lhes tornaram acessível o manejo elementar da língua nativa. Trata-se, para os etnógrafos de qualquer orientação, do esforço de submeter-se a uma espécie de socialização artificialmente conduzida, sem renúncia à socialização primária. As possibilidades de êxito e a relatividade dos critérios para avaliá-lo constituem questões polêmicas³. Não pretendo discuti-las aqui. Gostaria simplesmente de ressaltar o paralelismo entre a experiência etnográfica e o processo de socialização. Isto importa especialmente para o ponto que pretendo explorar. No processo de socialização primária, além das informações que constituirão para nós o mundo significativo, estrutura-se em nós um campo especular próprio à atividade da dinâmica identificatória. Qualquer que seja nossa concepção da ontologia social, *complementariedade*, *especularidade* e *reciprocidade*⁴ nos aparecem como mecanismos ou princípios ordenadores de nosso

3. Análise esta questão no ensaio já citado.

4. As pesquisas sobre psicolingüística coordenadas pela Dra. Claudia Lemos, do Instituto de Estudos da Linguagem, da UNICAMP, têm reiteradamente demonstrado esta sua hipótese. *Grosso modo*, eis a definição dos conceitos referidos: *complementariedade* é a qualidade dos movimentos interacionais vividos nos jogos de linguagem que se processam sob a forma de sucessão alternada de lances que preenchem ou dão seqüência a um discurso, cuja ordem de continuidade é compartilhada pelos interlocutores; *especularidade* é a característica distintiva dos movimentos interacionais lingüísticos, nos quais os interlocutores se imitam, como jogo de espelhos; *reciprocidade* representa o tipo de jogo em que os interlocutores intercambiam seus papéis, suas posições.

mergulho no mundo do sentido, nos jogos primários de linguagem, no domínio da ludicidade e da vinculação social.

Esses princípios organizam, na socialização primária, o processo de aquisição da linguagem, como o denominam os psicolinguistas. Constituem modalidades da interação social vividas em certos tipos específicos de jogos de linguagem. Todavia, mesmo sem a relevância que adquirem nos momentos de iniciação lingüístico-cultural e psicológica das crianças, os princípios mencionados continuam a desempenhar funções importantes nas experiências simbólicas, pelas quais vivenciamos, interacionalmente, nossa imersão nas cosmologias ou sistemas culturais. Nas socializações secundárias, em boa medida análogas à aprendizagem prática do etnógrafo, esses princípios atuam de forma intensa. Por eles os etnógrafos testam a adequação de sua compreensão, exercitam suas novas habilidades e firmam sua aceitação pelo grupo, aprofundando as relações. A conversa e seus mecanismos pragmáticos – entre os quais os princípios referidos – constituem um dispositivo fundamental e insubstituível de aprendizado-correção e de *associação* propriamente dita.

Há, portanto, um momento da pesquisa etnográfica em que se coloca para o antropólogo, independentemente de sua opção teórica e de sua concepção sobre a finalidade intelectual última da antropologia, o desafio da associação com o grupo estudado. Associar-se em um processo equivalente ao da socialização secundária é algo bem diverso de inscrever-se em um clube, um sindicato, um partido ou qualquer condomínio de interesses entre indivíduos iguais, voltados para objetivos comuns e extrínsecos à associação, cujo papel seria meramente instrumental. Associar-se, para o antropólogo, constitui um fim em si mesmo, porque só desse modo o objetivo extrínseco (o conhecimento ou a compreensão do universo simbólico) seria realizável⁵. A compreensão antropológica depende da meditação sobre o material produzido pela participação dialógica concreta do etnógrafo ou, mais especificamente, depende da elaboração da experiência vivida na associação com o grupo. A associação é o exercício de aprendizado-correção, assim como este propicia a associação e a desenvolve. Nesse sentido é que se pode dizer que a associação é visada em si mesma, ainda que apenas na medida em que permita contemplar finalidades que evidentemente ultrapassam os limites estritos de sua experiência imediata.

5. Por um curioso movimento, a instrumentalidade só é possível pela eficácia de uma mediação (a experiência do mergulho associativo como fim em si mesmo), que se define justamente por negá-la. Dialeticamente, se afirma como a negação do processo que a negara.

Normalmente a associação é vista sob um ângulo externo à formação do pensamento antropológico: como engajamento psicológico, existencial, ético-político, ou seja, como fonte de compromissos positivos e eventualmente perturbadores da objetividade. Quando se salienta o rendimento intelectual propiciado pelo engajamento, muitas vezes ambos os termos são pensados separadamente, estabelecendo-se entre eles (rendimento intelectual e engajamento) uma relação funcional e instrumental. Seria interessante chamar a atenção para as ligações internas e inextricáveis entre o movimento da compreensão e o processo de associação – à sua síntese estamos atribuindo o conceito 'socialização secundária artificialmente conduzida'.

Para pensar esta síntese, que aponta para a entrada do homem em uma cultura diferente da sua e, conseqüentemente, para uma espécie de ontogênese da ordem, podemos nos valer de dois modelos-chave que a modernidade ocidental inventou para pensar a gênese mesma da sociedade: *contrato* e *jogo*. Essas duas metáforas nos serão muito úteis para demonstrar o papel central da *reciprocidade* (tal como definida na nota 4) e de seu aspecto *moral* na construção do saber antropológico, mais particularmente na elaboração da etnografia – por intermédio do mecanismo que denominaremos redução universal.

Jogo e reciprocidade na construção etnográfica

O jogo corresponde sempre, independentemente das variações culturais, a uma circunscrição espacial, acompanhada de uma redefinição da identidade dos atores sociais, que abandonam posições, máscaras, papéis e se igualam sob a figura comum do jogador, submetido a um conjunto limitado e conhecido de regras estabelecidas e/ou aceitas consensualmente (Huizinga, 1980). Diante do jogo e sob suas normas, os homens são apenas jogadores e partem de uma situação de completo equilíbrio. O jogo se processará como um afastamento progressivo da indiferenciação inicial (Lévi-Strauss, 1962). A prática espontânea e aparentemente universal do jogo requer a disposição de renúncia e auto-investimento: renúncia às marcas que distinguem ou individualizam e identificação com um lugar vazio, determinado formalmente, e que, por ser particular (restrito por regras específicas) e universal (ocupável por todos), é o lugar em que se é igual a qualquer um que o ocupe. Para jogar, no sentido preciso do termo, é necessário desindividualizar-se e assumir a identidade que circula entre todos aqueles que se encontram como jogadores. É claro que o modo de jogar e os resultados parciais acumulados reindividualizam ou rediferenciam, mas somente em um primeiro nível, pois enquanto persistir a subordinação comum

às regras, em um contexto tão fortemente delimitado, preservar-se-á um nível de idealidade incondicionada por circunstâncias, no qual se manterá o caráter transitivo das identidades, reduzidas ao ponto zero universalizador. O recurso a este plano ideal dotado desta eficácia proponho denominar *redução universal* (pois sendo uma redução ao universal é potencialmente uma redução universal).

O espectador está fora do espaço propriamente lúdico e o observa à distância, contemplando o conjunto que só a ele é acessível (Arendt, 1981).

O etnógrafo procura construir este ponto de vista exterior e a todo momento remete a ele sua experiência, de modo a que ela se torne subsumível por uma ordem categorial abrangente e sintética, ou seja, de modo a que sua experiência se possa converter em observação etnográfica. Mas assim como se lança idealmente ao posto privilegiado do espectador, o etnógrafo se lança idealmente na direção oposta, isto é, ele joga (Gadamer, 1984 e 1986), pois, afinal, a matéria de sua experiência é o processo de associação, como o descrevemos: cruzamento de dinâmicas interacionais e dialógicas, que supõem a intervenção, entre outros, do princípio de reciprocidade, graças ao qual o sujeito circula por posições alheias, isto é, põe-se no lugar do *outro*, assumindo experimental e tentativamente perspectivas e posturas alheias (aprender a saber fazer e falar como os outros, sem repetir o que eles dizem e fazem, é poder jogar, como nos ensinou Wittgenstein). O etnógrafo joga e, portanto, converte-se também em jogador, participando de um horizonte comum em que, sendo como todos, torna-se virtualmente qualquer um. Submetendo-se à neutralização identitária, converte-se em *outro* potencial: incorpora a virtualidade da circulação que anula e altera identidades. Torna-se possível pôr-se no lugar do *outro* pela mediação da *redução universal* (vide Habermas, 1984 e 1989 e Mead, 1972).

O jogo é aqui, para nós, um modelo ou uma metáfora que nos serve para focalizar os aspectos da prática etnográfica pertinentes ao argumento conclusivo. Mais especificamente, vemos, pelo viés do jogo, o que já procuramos identificar nas reflexões sobre a associação vivida pelo etnógrafo, quando ele, seguindo a tradição, busca a chamada observação participante. Tentaremos demonstrar que há aí, nesta prática que se confundiu com o exercício mesmo da antropologia, muito menos e muito mais que um método.

Contrato, rito de passagem e a redução universal

A ficção do contrato social, imaginada e trabalhada sistematicamente por Thomas Hobbes, pode nos servir como outro modelo da reciprocidade que de-

semprenha função privilegiada na pesquisa etnográfica ou como outra metáfora que remete à *redução universal*. O contrato é uma proposta de solução para o dilema: como é possível a sociedade? Que condições devem ser atendidas para que homens se agreguem segundo uma ordem dotada de alguma estabilidade? Primeiro é preciso saber que homens são esses, qual sua natureza; a seguir, verificar-se o cenário em que se encontram; deduz-se daí o resultado provável desse encontro. Hobbes, e em certa medida Rousseau, não recorrem ao segundo passo, ao contrário de Locke e Hume, por exemplo. Não importa. Para o curso do argumento basta contrastar o resultado do encontro especulativamente concebido com a existência real de sociedades: há um hiato, uma ruptura. Sem alguma forma de mediação, pensava Hobbes, não se pode entender o salto sobre essa descontinuidade. Em outras palavras: entregues às determinações de sua natureza, os homens terão todos os motivos racionais para se anteciparem à agressão alheia e atacarem primeiro. A agressão alheia, de um ponto de vista racional, seria inevitável, na medida em que o *outro*, sendo também racional, igualmente apaixonado pela vida e igualmente temeroso da morte violenta em mãos alheias, também tentaria hostilizar como forma de reagir antecipadamente a um ataque inevitável. Os homens seriam tragados pelo círculo trágico das antecipações defensivas, o que os precipitaria potencialmente numa guerra generalizada. Todavia, a mesma razão que aponta o caminho da beligerância preventiva pode alcançar seus efeitos desastrosos para todos e a mesma paixão pode atribuir-lhe a tarefa de produzir uma alternativa, o pacto. Os celebrantes abdicariam de sua liberdade irrestrita e estipulariam regras do jogo. Não regras substantivas, porque estas não poderiam ser consensuais, mas regras sobre o estabelecimento de regras e os meios de fazê-las respeitar. O contrato funda o social da mesma forma que a demarcação do espaço e a adesão comum a regras enseja o jogo. Condição *sine qua non*, em ambos os casos, é a *redução universal*. No contrato, os diversos homens singulares e inconciliáveis se elevam, desindividualizados, ao plano de idealidade, no qual, enquanto seres de razão e apenas nesta qualidade, desenham as condições em que poderão viver suas diferenças (Hobbes, 1964; Rawls, 1973). O pacto funciona como um verdadeiro rito de passagem, em que agentes da entropia se metamorfoseiam em artífices da ordem. A liminaridade, de que nos falam Van Gennep (1969) e Victor Turner (1967), corresponde ao momento da celebração do contrato, com a diferença de que a redução ontológica se processa, aqui, apenas como abstração racional, e não como *performance* simbólica. Talvez por isso o contrato possa prescindir das escarificações... Tampouco temos, no contrato, o contágio fraternal da *communitas* (Turner, 1974a e b). Nem por isso

Antropologia e moralidade sob o signo da crítica

se perde a postulação de uma das raízes possíveis da fraternidade e, mais ainda, da própria comunhão: a perda das distinções individualizantes e a anulação (provisória ou não) dos laços prévios, a qual reduz o ser humano ao ser racional, isto é, os homens concretos, dotados de paixões ou inclinações, à razão, qualidade comum que, por definição, representa o universal, sendo a *medida* que torna comensuráveis as unidades singulares.

O contrato não precisa existir historicamente para ter vigência. Basta atuar como sinalizador ideal que regula, oferece critérios de avaliação da ordem sociopolítica e princípios de justiça. *Arché* mítica projetada como *telos*: a organização racional dos homens tem assim sua própria escatologia. E os homens têm aí a garantia de sua unidade. O contrato é o paroxismo da reciprocidade porque os pactuantes são *um*, na medida em que as formas do múltiplo (interesses, posições, identidades, etc.) são subsumidas pela forma da razão. Regulador ideal, referência fundadora da unidade, o contrato, absolutizando a reciprocidade, sintetiza, sob o modelo do jogo, as condições de possibilidade do social.

A homologia com o movimento espiritual do etnógrafo é notável. Pôr-se na posição do *outro* supõe como mediação o deslocar-se ao epicentro, ao ponto de convergência universal, a partir do que os particulares são pensados como comensuráveis, a comunicação transcultural torna-se possível e as traduções realizáveis.

Assim como os contratualistas se colocam na perspectiva ideal-universalista para pensar a emergência da ordem social, o etnógrafo, com sua prática de associação–investigação, orienta-se por *telos* regulador análogo ao apostar na *redução universal* como condição da reciprocidade que o conduz ao lugar do *outro*.

Liberdade, moralidade e a redução transcendental no pensamento kantiano

O contrato social está para as paixões humanas assim como a moralidade transcendental está para a liberdade. Esta fórmula resume a hipótese que pretendo demonstrar. O objetivo será expor a homologia entre a moralidade, tal como entendida de um certo ponto de vista filosófico, e o método etnográfico por excelência, a observação participante, responsável pela produção do material básico do trabalho antropológico. Se as correlações entre contrato e moralidade transcendental se revelarem plausíveis, estaremos muito próximos de apreender os pontos de conexão entre esta última e a orientação ideal a que se submete a prática de investigação–associação do etnógrafo, uma vez que já se estabeleceu a homologia entre o movimento espiritual do etnógrafo e a concepção do contrato.

A escolha do tratamento kantiano da moralidade é arbitrária e motivada. Arbitrária, porque não é preciso que se aceitem as teses de Kant sobre a moral para que se reconheça a pertinência da analogia que proponho e, eventualmente, sua relevância para a própria compreensão das pressuposições contidas na etnografia. A escolha, por outro lado, é motivada, porque permite justamente a aproximação de domínios aparentemente tão distintos, senão opostos: a prática racional e metódica, ou interpretativa e densa da descrição etnográfica e o regime da moralidade, pelo menos tal como elaborado por uma das vertentes mais célebres e influentes da cultura ocidental moderna.

Passo, então, a apresentar, com a maior brevidade possível, o pensamento kantiano sobre a moralidade. Na abertura da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* lemos que só a boa-vontade pode ser boa sem limitação. Para sê-lo, seria preciso, contudo, que a vontade não se subordinasse a nenhum fim externo, isto é, seria preciso que ela não se convertesse em mero instrumento para a realização de um objetivo diverso dela própria. A vontade absolutamente boa teria de ser incondicionada e dirigida a si própria como seu fim, ou seja, teria de ser vontade de si mesma. Ocorre que o ser humano, ao contrário do ser racional puro (que constitui apenas um plano ideal obtido por dedução transcendental), não é movido por uma vontade *a priori*, incondicionada. Mesmo a melhor de suas ações tenderá a gratificá-lo com orgulho pela própria virtude ou com outras recompensas, isto é, tenderá a produzir fins externos, vinculados às inclinações humanas, às paixões, digamos assim. O bem absoluto só pode ser dado em um nível infenso às condicionalidades e inclinações, nível em que a razão pura prática possa estabelecer a vontade absoluta autônoma. “Autonomia da vontade”, segundo Kant, “é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (Kant, 1980:144). Do ponto de vista da autonomia, portanto, o ser racional está sujeito à sua própria legislação, que, todavia, é universal. “A vontade”, diz-nos Kant, “é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independente de causas estranhas que a *determinem*, assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas.” Adiante, o filósofo nos diz que “o conceito de causalidade traz consigo o de leis” (:149), segundo as quais de causa se passa a efeitos. Sendo causalidade, a vontade também tem sua lei, e a vontade absoluta de seres de pura ra-

ção só pode ter como sua lei a liberdade, caso contrário se submeteria a determinações heterônomas. A liberdade é, portanto, uma idéia da razão, *a priori*, não-verificável ou demonstrável, não-empírica e não-experienciável ao nível fenomênico, mas defensável como condição necessária ao conceito de vontade, sobre que repousa a moralidade. A vontade autônoma sob a lei da liberdade é vontade absoluta, quer dizer, vontade de si mesma, comprometida com o que Kant chamará o “reino dos fins”. Em suas palavras, “a vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma” (:149).

Este parece ser o ponto crucial do argumento kantiano. Aqui, os caminhos se bifurcam: ou a autonomia da vontade implica, conceptualmente, um ser racional absolutamente indeterminado, o que seria uma contradição em termos, ou implica um ser racional determinado absolutamente pela indeterminação que só pode ser a sua, enquanto ser de razão pura, absolutamente desprovido das inclinações que condicionam e, portanto, da humanidade que individualiza e diferencia. Para evitar a contradição, Kant encontra um meio genial de circunscrever a liberdade no plano transcendental da razão prática pura: remete-a, enquanto lei sob a qual necessariamente a vontade tem de ser pensada, para um sujeito que, sendo “ser racional” e não humano, é universal. Ora, a vontade autônoma livre de um ser universal é vontade de si mesma enquanto liberdade de um ser que subsume, como seu conceito puro, enquanto construção transcendental, toda identidade humana concreta, quer dizer, todo entendimento de si fenomênica ou empiricamente condicionado. Em outras palavras, a vontade autônoma livre não pode contrariar seu sujeito, o ser racional em geral, que, sendo universal, delimita o escopo de variação possível da liberdade. A vontade é livre se e somente se aplicar-se universalmente. Por isso o imperativo categórico, que faz a passagem da vontade autônoma para a vontade humana, sob a forma do dever (entendido, seja como exortação, seja como referência ou regulador ideal), se expressa em máximas universalizantes, como “age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, *lei universal da natureza*” (Kant, 1980:130). O homem está “sujeito só à sua própria legislação, embora esta legislação seja *universal*; (ele está) somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas (...) essa vontade (é) legisladora universal” (:138). “Vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa” (:149).

A síntese mais esclarecedora talvez esteja na seguinte passagem: “Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque é *fim em si*

mesmo, faça um princípio *objetivo* da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: a natureza racional existe como fim em si" (:135).

Um fim que atenda plenamente à liberdade e evite a indeterminação absoluta – a qual contrariaria qualquer medida, razão, regularidade, lei, cognoscibilidade – teria de ser um fim em si mesmo, ou seja, um fim necessário para todo o sujeito da vontade livre. Como o sujeito dessa autonomia só pode ser um sujeito ideal, reduzido à sua pura racionalidade, o dilema se resolve, pois a unidade da fonte estabelece os limites da liberdade. A vontade livre do sujeito reduzido à universalidade só pode ser vontade de si mesma enquanto autonomia do *sujeito universal*. A representação desta vontade absolutamente livre corresponde à legislação universal, ou seja, ao conjunto de máximas universalizáveis, as únicas que podem ser fins de quaisquer sujeitos humanos concretos, porque são fins do sujeito universal, o que vale dizer, do ser racional. Por isso se trata de um fim em si mesmo e por isso a liberdade absoluta se confunde com a observância estrita da legislação moral. Verifica-se a superposição ideal legislador–cidadão ou soberano–súdito, que Rousseau identificara à “vontade geral”.

Um procedimento análogo àquele que denominamos *redução universal* pôde compatibilizar liberdade, vontade autônoma e eficiente com racionalidade, legislação, regularidade. A sociedade se torna, então, objeto do entendimento, no sentido kantiano, por apenas duas vias: considerada em suas dimensões moral e natural. Moralmente, a sociedade não seria mais que a realização tentativa e aproximativa da autonomia do ser racional, cuja lei é dada idealmente no plano transcendental. Considerada em sua dimensão natural, a sociedade seria um agregado de agentes movidos por inclinações, paixões ou apetites, regulados por leis naturais como os seres irracionais.

A moralidade construída pela dedução transcendental kantiana é o inverso do estado de natureza. Apesar das diferenças conceituais notáveis, não é menos notável a analogia com a estratégia do contrato. Não à toa Kant admirava Rousseau e este deve tanto a Hobbes. O estado de natureza hobbesiano se refere a um múltiplo irreduzível, a singularidades inconciliáveis e beligerantes, rebeldes a se subordinarem a uma lei unívoca ou a um *logos* unificador, que fosse capaz de convertê-las em particularidade de um universal regular e cognoscível univocamente. Kant propõe uma solução análoga ao contrato hobbesiano em um nível conceptual bastante distinto, é claro: determina um ponto de vista a partir do qual a liberdade selvagem, o múltiplo rebelde e aparentemente

irredutível que constitui o estado pré-social⁶ se subordina à lei da razão, graças ao procedimento homólogo ao de Hobbes, ao do jogo e às operações pressupostas na reciprocidade experimentada pelo etnógrafo: refiro-me à *redução universal*. Não é à toa que um dos mais importantes filósofos contratualistas contemporâneos, John Rawls, discípulo indireto de Hobbes, se reconheça explicitamente kantiano.

Creio ter demonstrado que é razoável afirmar que o contrato está para as paixões, assim como a moralidade está para a liberdade: a paixão suprema (pela vida) é atendida através do sacrifício das paixões, em benefício da razão, base do pacto, assim como a liberdade absoluta precisa, para se afirmar, da renúncia às inclinações. Nos dois casos, os homens concretos, individuais, cedem lugar, por uma operação especulativa, ao ser racional que é sujeito universal, estabelecido em um plano de idealidade transcendental.

*A moralidade como dimensão constitutiva e fundante da antropologia:
pistas para reflexão*

Na antropologia, neste caso plenamente sintonizada com o quadro intelectual agonístico que herdamos, a vertente interpretativa ou hermenêutica tem se oposto aos discursos do método, cultores das idéias claras e distintas, das proposições científicas, dos conceitos que resgatam ou constroem a unidade do homem, consagrando sua fidelidade ao título mesmo da disciplina. A linguagem hermenêutica acentua as particularidades irredutíveis. Inspira-se no romantismo, para o qual a essência humana seria dada pelo pertencimento (Berlin, 1981) a uma sociedade específica, a uma cultura única. A essência humana não poderia ser, neste caso, senão sua singularidade, a qual demandaria, por consequência, um saber local, um conhecimento relativo.

Pretendi demonstrar sumariamente, com a brevidade necessária, que as aporias responsáveis, pelo menos em parte, pela diáspora teórica da antropologia (e, em certo sentido, das ciências humanas de um modo geral), poderiam merecer um tratamento diverso, a partir do qual ter-se-ia acesso ao avesso dos choques intelectuais inconciliáveis. O avesso do antagonismo teórico é a convergência que se verifica no reconhecimento, por vezes indireto, da centralidade da prática etnográfica. Nenhuma antropologia é possível sem depoimentos, descrições, testemunhos. Salvo casos excepcionais, a tradição da disciplina

6. Quadro equivalente à barbárie pré-representacional descrita por Adorno e Horkheimer (1985).

requer alguma modalidade de observação participante, mesmo que realizada por outrem. A obtenção de informações primárias não pode prescindir de alguma modalidade de interação, qualquer que seja a estratégia segundo a qual se a conceba, planeje e experimente, e qualquer que seja a teoria de fundo que oriente métodos e técnicas específicos, a serem utilizados no que se convencionou chamar trabalho de campo. A interação tem a forma de uma associação, cuja dinâmica é análoga à socialização secundária artificialmente orientada, isto é, dependente, não só da socialização primária, como também de determinações teóricas particulares. Tal associação conserva e modifica alguns princípios que organizam e propiciam a aquisição da linguagem, processo nuclear da socialização primária e indissociável dos jogos identificatórios, de profundas raízes e implicações psicológicas. Um desses princípios – aquele denominado pela Dra. Claudia Lemos reciprocidade – o etnógrafo tenderá a destacar e a focalizar como estratégia básica da comutação semântica, que seus esforços de tradução–compreensão tentarão realizar.

Tudo se torna extremamente interessante, a meu juízo, quando nos damos conta da possibilidade de deslocar-se para o lugar do *outro* (e ver *daí*, sentir *daí*, compreender *daí*, *com ele*), ou seja, quando descobrimos que a reciprocidade constitui um mecanismo fundamental do jogo e do contrato, modo privilegiado da conceptualização moderna da gênese da ordem. Estabelecidas essas homologias, podemos identificar um movimento comum sob a vigência da reciprocidade, nos três tipos estudados (isto é, na associação etnográfica, no jogo e no contrato). Escolhemos a fórmula *redução universal* para descrever este movimento ideal comum (atenção: o movimento é ideal, não é preciso que o aceitemos como real).

Identificando o movimento, revelamos suas conexões com a construção transcendental de um sujeito universal para a vontade livre, sendo esta o único suporte absoluto para a moralidade, segundo Kant. A construção do sujeito universal para a vontade autônoma, graças à dedução que distingue o ser racional do ser humano, garante a circunscrição necessária da liberdade, para que ela, sem perder sua natureza ideal absoluta, não colida com a exigência de lei posta pelo conceito de razão e com a exigência de determinação posta pela razão do conceito (ou seja, sem lei não há razão, nem ordem cognoscível; não há entendimento, nem seu objeto).

Aos colegas estruturalistas eu dirigiria a seguinte interrogação: o que são a sintaxe de uma linguagem, a gramática de um jogo ou o código de uma cultura, senão as leis que, apreendidas por um sujeito qualquer, servem para qualquer

um em circunstância semelhante, pelo menos ao nível da construção? Certamente, a prática sugere outra gama de questões.

Reformulando a pergunta: como é possível estabelecer a analogia 'totêmica' entre ordens de diferenças, enquanto antropólogo, sem a postulação da apreensão originária ou de um sujeito transcendental, ponto zero que propicia exatamente a redução universal? Explico-me: o estruturalismo dirá, por exemplo, que uma ave A se oporá a uma ave B, assim como um clã X se oporá a um clã V. O 'assim como', operador da analogia entre as oposições, é um comutador lógico. A medida comum ou *ratio* é articuladora do sistema. *Sob que sujeito se põe a unidade sobre a qual as diferenças significativas emergem?* Talvez seja discutível, portanto, o diagnóstico de Paul Ricoeur, segundo o qual o pensamento de Lévi-Strauss seria próximo a um kantismo *sem* sujeito transcendental. O que seriam, afinal, O SISTEMA, A CULTURA, A ESTRUTURA, a forma universal do espírito humano?

Aos colegas que se orientam pela hermenêutica, fundando-a, como Gadamer (1984), ontológica e não epistemologicamente, eu perguntaria: o ser de sentido e linguagem que somos, imersos inexoravelmente em redes intersubjetivas e mundos de pressuposições, pode ter acesso à significação sem percorrer a cadeia dialógica, transitando idealmente até o lugar do *outro*, de modo a que se reconheça a si mesmo como outro-para-outro e assuma, radicalmente, sua condição dialógica? Certamente, não. A reciprocidade e, com ela, a *redução universal* constituem necessariamente a representação do ponto zero (*arché e telos*), em função do que a circulação comunicacional (autoconstitutiva e formadora do mundo-da-vida) se torna possível.

Dirijo, então, aos colegas de ambas as posições intelectuais, expressivas de nossas antagonicas tradições, uma indagação que contém uma sugestão: não seria razoável estabelecer uma analogia entre a reciprocidade radical, com o que se define a moralidade kantiana, e o movimento mais elementar de toda a aventura antropológica, que, para conhecer e/ou compreender, propõe uma prática associativa centrada no princípio da reciprocidade? Parece-me que sim, que efetivamente há analogia entre a estrutura da moralidade segundo Kant e o lançar-se para o *outro* do etnógrafo, e pôr-se ideal no lugar do pesquisado (o etnógrafo quer, antes de mais nada, ouvir o que o outro diz de onde ele fala), falando de seu lugar e em seu lugar, *idealmente*. O símile 'antropológico' do imperativo categórico faria a passagem do domínio de idealidade transcendental para o domínio empírico (da razão pura – prática – para o homem condicionado e heterônomo) por via da seguinte proposição (de valor moral e heurístico): para compreender, *no limite*, o etnógrafo deve pensar como se o princípio desse

pensar se pudesse tornar a (ou como se esse princípio correspondesse à) lei universal por que se rege o pensar na sociedade em questão. Talvez por isso, mesmo os antropólogos cultores da ciência e dedicados à confecção de métodos rigorosos, como Dan Sperber (1982), escorregam no lugar comum e concedem à banalidade do chavão, quando se referem ao procedimento hermenêutico primário do etnógrafo. Sperber fala em "empatia". O lugar comum, ao fim e ao cabo, talvez seja perfeitamente adequado, se me permitem o jogo de palavras, porque o lugar do outro só pode ser pensável como uma posição ideal em um deslocamento interpretativo–imaginativo e, por isso, só pode ser um lugar comum (comum a mim e, na suposição ideal, ao outro)⁷. É deste lugar comum que o etnógrafo pode falar como hermeneuta, para então observar, descrever, produzir informações comparáveis e codificáveis. O lançar-se ao mundo e ser aí com os outros, alterando-se, representa uma ousadia criativa e perigosa do espírito. Mesmo que o objetivo final seja o conhecimento, a natureza íntima desse processo é moral, mesmo que sua dinâmica seja sempre também psicológica. O sujeito da moralidade se lança ou se situa no lugar do outro abstrato, isto é, no lugar do sujeito universal (o "ser racional", obtido, em Kant, por dedução transcendental). Por analogia, pode-se dizer que o etnógrafo se lança à posição do *outro*, ao lugar comum que corresponde ao sujeito universal.

Espero que já não soe tão absurda, idealista e impertinente nossa proposta: se a argumentação é aceitável, não é despropositado indagar sobre a hipótese de que a antropologia seja sobretudo um empreendimento moral, independentemente dos juízos epistemológicos ou ético-políticos que possamos fazer sobre o conhecimento produzido em seu nome. O avesso do quadro aporético e agonístico, com cuja análise iniciei a exposição – e que, aliás, não o nega, apenas o relativiza – aponta para uma comunhão tão fundamental quanto surpreendente. Para concluir esta unidade, lançaria aos leitores uma última pergunta: como a natureza da antropologia – se a observarmos privilegiando o duplo movimento de *redução universal* que lhe é constitutivo, seja no nível da associação etnográfica ou da construção primária do campo significativamente relevante e pertinente, seja no nível da elaboração antropológica analítico-discursiva – não pode ser pensada sem que se reconheça sua dimensão moral (o que, vale sublinhar, não compromete a antropologia com doutrinarismos moralizantes ou com quaisquer éticas substantivas), haveria sentido em desgarrá-la

7. Acentue-se a diferença radical entre o "pôr-se no lugar do outro" como *telos* regulatório ou pressuposição ideal (*arché*) e o psicologismo da empatia, tão criticado por Gadamer (1984).

de sua tradição humanista, essencialmente moderna, erigida sob o signo da crítica?

Desafios da pós-modernidade

Aparentemente, nossa paisagem cultural é uma *bricolage* pós-moderna: fragmentação dos saberes, atomização das estruturas societárias, pulverização perturbadora das identidades, apatia política, ruína das utopias, desmontagem das cosmologias, desconstrução das idealizações fundamentalistas, crise da representação, relativização e ceticismo teóricos. Na antropologia, a atual autofagia metateórica reflete esse quadro e sobre ele como que se revela nem melhor nem pior que o cenário em que se produz – sombrio para alguns, instigante e positivo para outros. Um discurso sobre o *outro*, qualquer que seja o grau do desafio representado por sua distância cultural, nesse contexto – plurívoco e contraditório, por excelência –, traz sempre a marca de um processo genético específico, de relações e estratégias particulares, elas próprias sujeitas a apropriações diversas, de acordo com cortes constitutivos distintos. O risco, agora, não é a interferência da subjetividade do autor, porque não há mais autoria; ou de seus interesses de classe, porque as radicações sociológicas são múltiplas e diferenciadamente conectadas com as estratégias discursivas e os dispositivos institucionais em que emergem. Não há sequer sentido falar em ameaça à objetividade, entendida segundo o padrão moderno, nem se apela mais à razão ideal-reguladora, pois se abandonou o regime da crítica. Desejo, processos, fluxos conectam ou segmentam e pragmaticamente atuam: discursos são apenas outras práticas, outros territórios. O risco, na pós-modernidade, o que vale dizer, depois do dilúvio babélico, passou a guiar-se pelo princípio da *redução universal*, ou seja, pela ambição universalista e moral-comunicativa da antropologia. A pós-modernidade, nessa chave superlativa, torna a antropologia tradicional um projeto completamente obsoleto. É claro que, desse ponto de vista, as figuras do contrato, da moralidade crítico-racionalista, da virtual universalidade comunicativa, do sujeito, da idealidade transcendental, da emancipação humana pelo esclarecimento são ancestrais arcaicos, curiosidades arqueológicas.

Se, por outro lado, interpretarmos a pós-modernidade como apenas uma versão de nossa presente experiência histórica e particularmente como uma visão inspirada nas tradições românticas, definiremos a pós-modernidade como um fenômeno essencialmente moderno, ainda que dotado de especificidades e expressivo dos intensos conflitos culturais que caracterizam o que se convencionou denominar modernidade⁸. Prefiro interpretar desta forma a chamada pós-

8. Desenvolvo este ponto em Soares, 1988.

modernidade. Afinal, modernidade não significa apenas esclarecimento, racionalização, crítica, laicização ou secularização do pensamento, perspectiva histórica, desenvolvimento acelerado da ciência, da tecnologia e das forças produtivas, expansão econômica, afirmação de nacionalidades e integração societária segundo padrões e escalas supranacionais, constituição de Estados liberais e ativismo político-revolucionário, estimulado por escatologias políticas não-religiosas (ou não prioritariamente religiosas, ou ainda, não auto-conscientes de sua religiosidade), diferenciação e autonomização de níveis em que se desdobram as práticas humanas institucionalizadas. A modernidade também incorpora tradições antagônicas ao esclarecimento e seus corolários histórico-culturais e se alimenta das tensões aparentemente insuperáveis provocadas por tais contradições. Como pensar a modernidade negligenciando as incansáveis batalhas dos pensadores românticos contra o otimismo por vezes ingênuo e a autoconfiança por vezes equívoca e autocomplacente dos iluministas?

Se, portanto, o fenômeno moderno é bem mais complexo e multívoco do que fazem crer as leituras simplificadoras e unilaterais, pode-se ousar dizer que talvez não seja preciso lançar mão do rótulo 'pós-modernidade' para identificar aspectos ou momentos perfeitamente compatíveis com o complexo contraditório da modernidade.

Nesse sentido, considerando-se o caráter ainda moderno de nossos dilemas e de nossas mais graves crises, poder-se-ia concluir que a antropologia continua a ser um empreendimento pertinente e legítimo, assim como são pertinentes e legítimas as tensões geradas pelas tentativas, realizadas especialmente pelos antropólogos que se querem pós-modernos, de auto-reflexão crítica. A legitimidade da antropologia não seria, conseqüentemente, contraditada por sua crise radical. Pelo contrário, vivê-la intensamente acentuaria sua *pertinência* cultural, no duplo sentido da palavra: demonstrando que ela participa integralmente dos desafios da cultura em que é produzida e que se tem revelado um instrumento rico para experimentações especulativas e para esforços renovados, não apenas de conhecimento das outras tradições, mas também de autoconhecimento.

A antropologia me parece a um só tempo cúmplice e antagonista do chamado pós-modernismo, na medida em que, mesmo se antepondo, em vários níveis, ambos são frutos de nossa (plural e contraditória) tradição moderna – não sendo, a pós-modernidade, a meu ver, mais que uma versão, uma interpretação de certos desdobramentos da própria modernidade. O etnógrafo mais radicalmente sintonizado com a causticidade relativizante estabelece, tanto as *condições pragmáticas* de comunicação intercultural ou intracultural – mobilizando

recursos formais, materiais, psicológicos, etc., no processo de associação –, quanto as *condições ideais* para a relativa redução dos mal-entendidos, para dizê-lo conforme seu gosto negativo. O antropólogo, portanto, mesmo o que não se dedica diretamente ao trabalho de campo propriamente etnográfico, tal como definido pela tradição da disciplina, incorpora em sua elaboração o movimento que denominei *redução universal* – estruturalmente análogo ao princípio da moralidade – e que se atualiza, seja enquanto experiência da reciprocidade vivida no processo de socialização secundária dirigida, seja enquanto pressuposição transcendental, no processo hermenêutico inevitavelmente presente, ao menos em primeira instância, em todo discurso antropológico, independentemente de sua orientação teórica ou filiação acadêmica.

Minha indagação a propósito da conveniência e possibilidade de desgarrar a antropologia da tradição humanista, crítica e moderna em que se formou, longe de pretender – relativa ou reacionariamente – defender a bastilha do saber, ameaçada de profanação subversiva, deseja lançar luz sobre uma dimensão fundamental do discurso antropológico. A antropologia pós-moderna ou qualquer que seja seu nome, enquanto preservar a perspectiva comunicativa subsumida por seu título universalista original – mesmo que de um modo novo, em outro contexto e com outro formato –, carregará consigo o essencial do legado moderno, particularmente a analogia básica com a estrutura da moralidade, entendida nos termos racionalistas da crítica transcendental.

A analogia que identificamos – aliás, é importante assinalar, seguindo pistas há muito perseguidas por Karl-Otto Apel (1980) e Jürgen Habermas (1984, 1989), entre outros – entre a universalização moral kantiana, a reciprocidade (estruturante das condições formais e psicológicas da comunicação, segundo pesquisas psicolinguísticas desenvolvidas pela Dra. Claudia Lemos e sua equipe, no IEL–UNICAMP) e a *redução universal* duplamente pressuposta na hermenêutica antropológica (em seus momentos prático-associativo e analítico-discursivo), sugere que o modelo verificado na aquisição da linguagem pode nos servir como figuração primitiva do modelo transcendental kantiano da razão prática (moral) – guardadas as distinções consideráveis, é óbvio –, por sua vez um arranjo antecipatório e ainda fortemente etnocêntrico (especialmente nos conteúdos morais substantivos derivados, que não nos caberia aqui discutir) desse exercício contemporâneo da moralidade crítica, que se convencionou denominar antropologia.

Antropologia e o ideal kantiano de moralidade

Esse texto merece mil e uma reservas, tal a especificidade do recorte. Em primeiro lugar, porque a própria filosofia moral de Kant dificilmente resiste aos desafios que nós, hoje, das ciências sociais, poderíamos lançar-lhe. E não há aí motivo para surpresas, nem se trata de arrogância. Afinal, duzentos anos não passam em vão. Por outro lado, as analogias aqui sugeridas selecionam aspectos e os combinam, numa *bricolage* interdisciplinar que se diria facilmente arbitrária, não fora a íntima conexão que o *puzzle* formado estabelece, *a posteriori*, entre os fragmentos. Ainda assim, o quadro produzido, sem excluir tantas outras ordens de significação obviamente verdadeiras, talvez tenha o mérito de, sob o risco de anacronismo, recolocar, uma vez mais, perguntas relevantes, apesar de negligenciadas, sobre a antropologia e a moralidade.

Resta-nos mostrar em que sentido preciso a própria prática antropológica se relaciona com o ideal de moralidade kantiano, para além das analogias estruturais ou formais que identificamos ao longo do ensaio.

Há maus antropólogos, certamente; mas não há antropólogos 'maus'. É muito curioso observar que, ao menos segundo a imagem corrente, nas narrativas modernas sobre a antropologia, o antropólogo dificilmente se deixa desviar das normas morais do grupo que estuda e com o qual convive por algum tempo, a menos que a transgressão seja requerida por membros do grupo ou pelo próprio grupo, em circunstâncias especiais. O antropólogo é o homem 'com qualidades', o virtuoso por excelência, o exemplar mais próximo do ideal expresso pelo imperativo categórico kantiano – evidentemente traído e relativizado, isto é, interpretado à luz dos padrões culturais em questão. Mesmo que odeie ou despreze os homens e mulheres da sociedade que estuda, o antropólogo 'no campo' age com a prudência, a dignidade honorável de um homem orientado por um regime estrito de moralidade.

É claro que suas motivações são em boa parte heterônomas, para empregar o vocabulário kantiano, isto é, são determinadas por condicionantes extrínsecos à sua vontade de perseguir de modo mais absoluto possível o ideal moral. Quem já teve alguma experiência desse tipo se reconhecerá facilmente no ator que avalia com muita cautela, ao agir, expectativas, exigências e respostas de sua platéia. Manter relações cordiais e de confiança são, afinal, normalmente condições para o êxito do trabalho etnográfico. Não obstante, a meu ver, o quadro é bem mais complicado, porque a instrumentalização das relações, além de não ser completamente realizável, requer um grau de fluência comunicativa que só se obtém com um controle relativo dos próprios critérios de interpretação

nas condições da comunicação e no mundo moral em sua pureza cosmológica quase formal – se verificam no jogo, nos rituais especializados em focalizar as consciências sobre alvos que as desindividualizam, em momentos agudos de crise associados, por exemplo, a conversões religiosas. Conseqüentemente, a prática antropológica guarda certa homologia com alguns aspectos importantes desses processos¹².

Interpretar uma cultura e formular seus princípios equivale a (no entendimento, digamos assim) pôr-se no lugar do sujeito, a partir do qual se desvela a unidade do objeto como ordem cognoscível. Conviver como etnógrafo com um grupo corresponde a pôr-se neste mesmo lugar e agir em conformidade com este sujeito especulativamente pressuposto, investindo-se do juízo moral (o valor é indissociável do significado visado pelo etnógrafo) da comunidade estudada – vale dizer, a agir de acordo com a moralidade, em termos os mais próximos possíveis do ideal.

A passagem direta entre os níveis do entendimento e do agir está baseada na concepção de que o aprendizado da linguagem cultural-moral é indissociável de sua prática – assim como saber jogar o jogo é jogá-lo, conforme ensinou Wittgenstein. As condições do aprendizado e do entendimento são, também aqui, condições da prática. Repousa af a homologia – tantas vezes mencionada neste ensaio – entre a reciprocidade vivida pelo etnógrafo em campo e o movimento de redução universal a que se submete o sujeito do entendimento antropológico, digamos assim, em seu nível de realização analítico-discursiva.

A virtude do antropólogo desempenhando seu ofício – considerando-se, nunca é demais insistir, modelos específicos do fazer antropológico e da moralidade – corresponde perfeitamente à idéia kantiana de que o bem se realiza completamente com o estabelecimento do reino dos fins (irrealizável por sujei-

12. Esse raciocínio não tem a pretensão de desqualificar, mas de redimensionar, o plano de realidade em que a *praxis* antropológica se envolve em estratégias no interior do campo intelectual e/ou do campo político, e muito menos o plano em que se situam os fenômenos psicológicos, para os quais a generalidade moral, em si mesma, não é questão pertinente. Minha intenção é trazer à luz um plano específico que se revela a partir de determinado recorte da problemática. Um plano dificilmente reconhecido, talvez pela angustiada culpa que, por motivos razoáveis ou simplesmente paranóicos, herdamos de nossa tradição colonizadora. A disponibilidade para detectar momentos de realização ideal talvez nos ajude a encarar com menos pessimismo e negatividade o legado da modernidade ocidental ou, ao menos, para moderar nosso ceticismo. O Ocidente, afinal, não gerou apenas monstros, disciplinas, poderes, silêncios, genocídios e exclusões. Há também grandes sonhos generosos e patrimônios culturais notáveis. A antropologia compartilha essa miséria e essa beleza.

e, portanto, de juízo valorativo. Esse controle, mesmo precário, por sua vez, impõe o deslocamento ideal do sujeito para uma posição transitiva (deslocamento correspondente ao processo que designamos redução universal), de onde se torna plausível a postulação da comensurabilidade das ordens simbólico-axiológicas vigentes em culturas diferentes⁹. E sabemos que esta postulação é uma condição indispensável à verificação positiva – ainda que tentativa – de sua possibilidade, pois a dialética hermenêutica reduz e elabora as incompreensões recíprocas acionando a linguagem sob o acicate teleológico representado pelo estabelecimento de uma metalinguagem, que supõe a dialogia e, portanto, funciona como *aposta* no sentido, independentemente de outras garantias e eventuais resultados desconcertantes¹⁰.

O antropólogo agirá e pensará referido ao *ponto zero*, do qual a universalização interna à cultura visada se torna viável (sempre idealmente), ou seja, referido a si mesmo mediado pelo juízo normativo geral (de que seu próprio juízo se apropria como pode). Esta mediação instaura a dialética própria à reflexividade antropológica. Isso equivale dizer que o antropólogo tem de se saber e experimentar, em certo nível, como *qualquer um* daquele universo humano, porque tem de se pôr sob o juízo dos valores comunitários.

O nativo da cultura investigada mais difícil ou raramente estabelecerá com tal prioridade e intensidade (consciente) sua referência à generalidade da perspectiva moral¹¹. O privilégio de um foco tão prioritário e intencionalmente intenso decorre do interesse primário, vivido pelo antropólogo, na comunicação (obviamente o que digo sobre o nativo vale para o próprio antropólogo enquanto cidadão). Diria mesmo, para ser mais preciso, que se trata de um interesse na metacomunicação, o que deixa ainda mais neutralizados, na penumbra, os inevitáveis interesses específicos, que instrumentalizam parcialmente a comunicação. Suspensão de interesses e atenção concentrada na metacomunicação – isto é,

9. Tal postulação é sempre ideal, porque é sob o domínio do plano regulador de idealidade transcendental que o sujeito real pode pensar-se como sujeito sob o qual se põe a unidade a que visa como objeto.

10. Exploro esta tese nos dois ensaios citados. Permito-me aqui este resumo quase cifrado, porque uma exposição detalhada equivaleria a outro ensaio.

11. Parece-me válido falar em generalidade da perspectiva moral, mesmo que esta não seja individualizante e igualitária – como aquela na qual pensava Kant ao formular sua filosofia, em si mesma uma expressão da ideologia da emancipação individual, típica do esclarecimento –, pois qualquer hierarquia pode ser pensada como uma organização segundo princípios, cuja ordem se põe, como unidade visada, sob o regime de um sujeito ideal.

tos empíricos, subordinados às suas 'inclinações naturais'), no qual vige a boa-vontade como o móvel por excelência da ação, cuja máxima é universalizável, vontade segundo a qual os outros co-participam do lugar-sujeito, na liberdade incondicionada que autonomiza a ação moral. Os seres humanos empíricos não são instrumentalizados, não são reduzidos a meios, quando a comunicação em si mesma é visada, quando a reciprocidade, a substitutibilidade dos sujeitos ou a generalidade da norma são diretamente visadas. Quando a universalização, núcleo regente da moralidade, para Kant, orienta a prática, o reino dos fins se atualiza, ainda que seja no mesmo terreno de idealidade em que se radica a regulação normativa orientadora.

Visar a metacomunicação parece corresponder à máxima aproximação de que é capaz o homem, enquanto ser empírico – neste caso representado pelo antropólogo –, do ideal kantiano de moralidade racional-universalizante, de fundas raízes nas grandes tradições religiosas ocidentais – mesmo as formidáveis rupturas empreendidas por Kant não negam esta filiação.

Se alguma luz nossas analogias puderem lançar sobre o próprio pensamento de Kant, será certamente para revelar que talvez esteja aí pressuposto que a máxima realização moral do ser humano se dê justamente na prática do conhecimento, no uso da razão voltado para o entendimento, particularmente quando seu objeto é o próprio processo dialógico (inter-humano), isto é, a comunicação. A razão como prática (de sociabilidade) seria, assim, o fim da razão prático-moral: quão mais voltada para a intersubjetividade em si mesma, mais próxima da realização do imperativo categórico ou até de sua abolição, por – idealmente – desnecessário.

Pôr-se em condições de, no agir, seguir padrões simbólico-valorativos enquanto atividade de conhecimento, orientando-se comunicativamente segundo um visar racional metacomunicativo, parece ser uma modalidade de aproximação, na prática, do ideal kantiano de moralidade. Nesse caso, o antropólogo, sem muitas vezes o saber e apenas para traí-lo em seguida, parece ocupar o lugar de personagem capaz de encarnar, em certos momentos de sua *praxis*, o ideal de virtude de sua cultura. Antes de produzir saber, tem o privilégio de poder viver o mais puro valor da razão.

As utopias que nos faltam talvez encontrem na mítica antropologia uma fonte fecunda de ficções generosas. E, para romper o encanto dessa mítica antropologia, valeria a pena ouvir o brado cáustico do extraordinário pensador que foi Paul De Man, em sua crítica fina e demolidora (1989) à ideologização do dialogismo, particularmente em sua versão popularizada por Bakhtin. A demolição alcança o projeto habermasiano e o transcendentalismo de Apel; sobretudo

questiona o legado kantiano. A antropologia tem de incluir, portanto, entre suas tarefas de fim de século, repensar-se radicalmente, redefinindo sua identidade além do horizonte transcendentalista, o qual, conforme tentei demonstrar, parece ter sido sua fonte e seu campo fundamental de afirmação e desenvolvimento. Este texto termina, como se percebe, num anticlímax: trata-se, agora, de escrever antropologia e moralidade, além do (e em contraste com o) horizonte da crítica ou na tensão com que se defronta o próprio projeto da modernidade¹³.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. 1985. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- APEL, K-O. 1980. *Towards a Transformation of Philosophy*. Londres e Boston: Routledge & Kegan Paul.
- ARENDT, H. 1981. *A Condição Humana*. São Paulo: EDUSP/Forense Universitária.
- BERLIN, I. 1981. "Vico e Herder". In *Quatro Ensaios Sobre a Liberdade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- DE MAN, P. 1989. *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FINK, E. 1986. *Le Jeu Comme Symbole du Monde*. Paris: Éditions de Minuit.
- GADAMER, H-G. 1984. *Truth and Method*. Nova Iorque: Crossroad.
- _____. 1986. *The Relevance of the Beautiful*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HABERMAS, J. 1964. *The Theory of Communicative Action*, vol. I. Boston: Beacon Press.
- _____. 1989. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HOBBS, T. 1964. *Leviathan*. Nova Iorque: Washington Square Press.
- HUIZINGA, J. 1980. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva.
- KANT, I. 1980. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. In *Kant*, vol. II. São Paulo: Abril.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1962a. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- _____. 1962b. *Le Totémisme Aujourd'hui*. Paris: PUF.
- MEAD, G. H. 1972. *Espírito, Persona y Sociedad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- RAWLS, J. 1973. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- ROUSSEAU, J. J. 1973. "Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens e O contrato social". In *Rousseau*. São Paulo: Abril.
- SOARES, L. E. 1988. "Hermenêutica e ciências humanas". In *Revista de Estudos Históricos* 1. Rio de Janeiro/São Paulo: CPDOC-FGV/Vértice.

13. O ensaio explorando a contramão deste artigo está redigido e será brevemente publicado sob o título "Diáspora e reconciliação".

Antropologia e moralidade sob o signo da crítica

- _____. 1990. "Luz baixa sob neblina: relativismo, interpretação, antropologia". *Dados*, 33 (1). Rio de Janeiro/São Paulo: IUPERJ/Vértice.
- SPERBER, D. 1982. *Le Savoir des Anthropologues*. Paris: Hermann.
- TURNER, V. 1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. 1974a. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. 1974b. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes.
- VAN GENNEP, A. 1969. *Les Rites de Passage*. Paris: Mouton.

A 'Troca de Mulheres': Destino ou Opção?

JOSEFINA PIMENTA LOBATO
Universidade Federal de Minas Gerais

Introdução

O objetivo deste trabalho é repensar o lugar e a participação efetiva da mulher no estabelecimento das relações de parentesco, tomando como ponto de partida a concepção de Lévi-Strauss de que o parentesco se institui e se perpetua pela "troca de mulheres"¹.

Essa reflexão pode parecer, à primeira vista, desvinculada das questões atualmente em voga, como alguma coisa ligada muito mais ao passado e às sociedades 'primitivas' do que ao presente. Acredito, no entanto, que a discussão do papel da mulher no estabelecimento das relações de parentesco está intimamente relacionada à luta desencadeada pelas feministas pela 'igualdade sexual'², na medida em que esta pressupõe não apenas a liberação, para ambos os sexos, de qualquer tipo de controle sobre a sexualidade³, mas também a

-
1. Não se deve confundir a concepção de Lévi-Strauss, desenvolvida em *As estruturas elementares do parentesco*, de que o parentesco se funda na e através da aliança, que é uma teoria geral, na medida em que se aplica a todos os sistemas de parentesco conhecidos, com sua forma restrita, a teoria das estruturas elementares, denominada por Dumont (1971) de teoria da aliança matrimonial. Esta última aplica-se somente àquelas sociedades nas quais as relações de aliança são predeterminadas pelo sistema de parentesco, isto é, àquelas sociedades que "prescrevem o casamento com um certo tipo de parente".
 2. Uma das formas de interpretar essa 'igualdade sexual' é aquela que a vê como o direito por parte das mulheres de imitarem o comportamento sexual dos homens, que é tomado como modelo. O aparecimento de homens exercendo a prostituição, por exemplo, denota que houve, por parte de certas pessoas, um caminhar nesse sentido. As feministas, no entanto, em grande parte, entendem por 'igualdade sexual' a liberação, para ambos os sexos, dos seus papéis sexuais tradicionais.
 3. Nesse sentido, há uma afinidade entre o movimento feminista e o homossexual, que faz o mesmo tipo de contestação. Gayle Rubin, por exemplo, afirma que: "o movimento feminista deve sonhar com algo mais do que a eliminação da opressão da mulher. Ele deve sonhar

conquista por parte da mulher de seu corpo e da reprodução que se processa nele.

Com efeito, a luta pela 'liberação sexual', assim entendida, insere-se no cerne mesmo de uma das problemáticas centrais do parentesco: a da organização das relações entre os sexos, tendo em vista a procriação e o cuidado com a prole. Sendo assim, uma revisão crítica do papel da mulher no estabelecimento das relações de parentesco pode ser vista como o primeiro passo de uma análise mais ampla, que tenha como objetivo investigar as implicações que a liberação da mulher dos controles tradicionais, a que estava submetida a sua sexualidade, pode trazer à vida familiar, onde se dá a reprodução⁴, às relações de parentesco, que a organizam, e a própria reprodução da sociedade como um todo.

Um outro motivo para se pensar que este trabalho trata de uma temática desvinculada das questões atualmente em voga deve-se ao fato de ele tomar, como ponto de partida, a concepção de que o parentesco se institui e se perpetua pela 'troca de mulheres'. Isso ocorre, não só porque muita coisa já foi escrita sobre o parentesco, após a publicação de *As estruturas elementares*, em 1949, mas também porque não há um consenso, no interior da reflexão antropológica, quanto ao valor conceitual e operativo desse conceito.

Parece-me, no entanto, que as inúmeras críticas que foram feitas a *As estruturas elementares do parentesco*⁵ atestam muito mais o vigor teórico da 'troca de mulheres' do que sua fragilidade. Primeiro, porque nessas críticas, geralmente, não se questiona que o fenômeno fundamental, resultante da proibição do incesto, seja a troca de mulheres entre homens; depois porque a maior parte das críticas à teoria das estruturas elementares fazem-se concomitantemente à sua apropriação, mesmo que em sentido restrito em casos particulares.

com a eliminação da sexualidade obrigatória e dos papéis sexuais. O sonho que eu acho mais premente é o de uma sociedade andrógina e sem gênero (embora não sem sexo), na qual a anatomia sexual seja irrelevante para a escolha de quem você é, o que você faz, e com quem você faz amor" (1975:204; minha tradução).

4. A concepção de família, em que se privilegia sua referência aos grupos responsáveis pela reprodução, compostos por pessoas ligadas entre si por laços de parentesco, justifica-se pelo fato de que "em todas as sociedades humanas, as crianças nascem e são incorporadas em grupos formados por parentes e afins, que são os responsáveis imediatos e diretos pelos cuidados de que elas necessitam" (Durham, 1983:26).
5. Os autores, a que nos referimos são, entre outros: Needham (1975), Leach (1974), Meillasoux (1976), Godelier (1977), Terray (1979), Marie (1978), Dumont (1971) e Maybury-Lewis (1975).

A 'troca de mulheres': destino ou opção?

A 'troca de mulheres' como destino

De acordo com Lévi-Strauss, "uma estrutura de parentesco, por mais simples que seja, não pode se restringir à família biológica", isto é, a um casal e seus filhos⁶. Ela deve incluir, desde o início, a relação entre os parceiros da troca matrimonial⁷, entre o doador (representado pelo tio materno) e o receptor (o marido), pois é ela que fornece o eixo em torno do qual as outras relações se constituem.

Essa estrutura se compõe, portanto, de um marido, uma mulher, uma criança e um representante de grupo, do qual o primeiro recebeu a segunda.

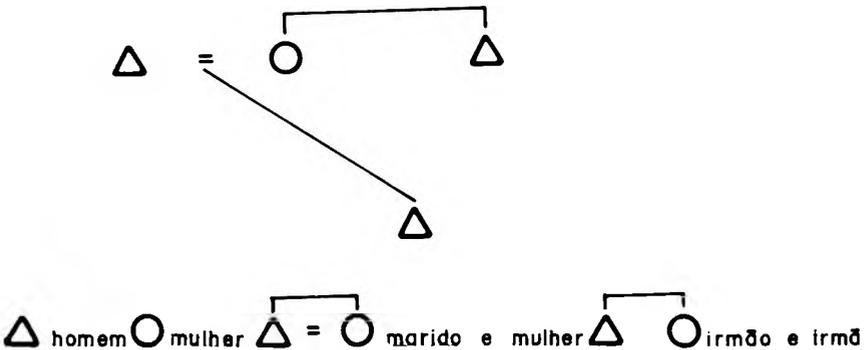


FIG. 1

Tal concepção de parentesco e casamento leva-nos a pensar na razão pela qual a relação entre os parceiros da 'troca matrimonial' constitui o eixo em torno do qual se constrói a estrutura do parentesco, ou seja, leva-nos a pensar porque o parentesco se funda na e através da aliança. Para Lévi-Strauss, isso

6. Radcliffe-Brown (1974:15), por exemplo, para quem "o parentesco resulta do reconhecimento de um relacionamento social entre pais e filhos", a "unidade básica do parentesco" é a família elementar (o casal e seus filhos).

7. Quando Lévi-Strauss fala em "troca de mulheres" ele está se referindo a um tipo específico de troca, a feita por meio dos dons recíprocos, que não é facilmente perceptível como tal, já que o dom, como o próprio nome indica, tem a aparência de algo dado sem expectativa de retorno. Coube a Mauss (1972), mostrar que o dar implica receber e o receber, retribuir e assim sucessivamente; o que aparentemente é um dom gratuito, na realidade, dá início a uma operação de troca.

"resulta de um fato praticamente universal nas sociedades humanas: para que um homem obtenha uma esposa, é preciso que esta lhe seja direta ou indiretamente cedida por um outro homem" (1976a:90-1). Mas, por que isso? Devido à proibição do incesto, responde Lévi-Strauss. Esta, ao estabelecer que "nem o estado de fraternidade, nem o de paternidade podem ser invocados para reivindicar uma esposa" (1976b:82), torna todos os homens possuidores de mulheres, que não podem usar, e cujo uso é de fundamental importância para os outros, obrigando-os, assim, a trocá-las entre si e a se tornar iguais na competição⁸ por elas:

A proibição do incesto tem logicamente em primeiro lugar por finalidade 'imobilizar' as mulheres no seio da família a fim de que a divisão delas, ou a competição em torno delas seja feita no grupo e sob o controle do grupo, e não em regime privado (1976b:85).

A aceitação de tais considerações nos induz a formular uma outra questão: por que as mulheres podem ser consideradas como um valor de uso fundamental, cuja obtenção é disputada entre homens?⁹ É preciso lembrar, no entanto, que essa questão sobre o 'valor da mulher'¹⁰, isto é, sobre seu caráter de bem essencial à vida do grupo, é uma questão marginal em *As estruturas elementares do parentesco*; ela aparece somente como substrato à explicação da proibição do incesto (1976b:72-91). A partir do momento em que fica demonstrado que a proibição do incesto só é instaurada para garantir e fundar a troca de mulheres entre homens, as mulheres adquirem um valor suplementar. A troca feita por meio dos dons recíprocos tem por si mesma um valor social: fornece um meio de ligar os homens entre si, de cimentar e exprimir a aliança. Desse ponto de vista, as mulheres são tratadas como signos, dos quais se abusa

-
8. É interessante observar que, também em Freud (1974:169-72), a instituição da proibição do incesto está intimamente relacionada à disputa entre os homens em torno da obtenção de mulheres.
 9. O duplo sentido da palavra mulher, tanto em francês quanto em português, pode nos levar a pensar que é o acesso sexual às mulheres que está sendo disputado, enquanto que, na realidade, o que está em questão é a obtenção de esposas.
 10. Quando Lévi-Strauss fala em "valor da mulher", está se referindo ao seu caráter de bem essencial à vida do grupo, à sua utilidade para o homem, ou, de acordo com a terminologia marxista, ao seu valor-de-uso. Não lhe interessa determinar seu valor-de-troca. Para ele, uma mulher é sempre trocada por outra mulher: "Leach parece atribuir-me a absurda idéia que na sociedade Katchin as mulheres são trocadas por bens. Nunca disse nada dessa espécie. É claro que, como em qualquer outro sistema social, as mulheres são trocadas por mulheres" (1976b:285).

A 'troca de mulheres': destino ou opção?

quando não se lhes dá o emprego próprio dos signos, que é serem comunicados; e as proibições e prescrições matrimoniais das estruturas elementares, que constituem o objeto primordial de sua reflexão teórica, ganham sua inteligibilidade quando se as considera como um meio de garantir, pela circulação das mulheres, a integração das 'famílias biológicas' no grupo social. Sendo assim, o fato de as razões propostas para justificar o 'valor' da mulher serem ou não satisfatórias não tem nenhuma influência na construção de sua teoria.

A ênfase que será dada à questão do 'valor' da mulher neste trabalho reflete, portanto, uma problemática que, apesar de ter sido inspirada na teoria de parentesco, construída por Lévi-Strauss em *As estruturas elementares do parentesco*, extrapola-a. Se procurarmos as razões apresentadas para justificar a consideração da mulher como um 'valor', veremos que estas aparecem, inicialmente, como estando ligadas às funções econômicas da esposa nas sociedades 'primitivas'.

Analisando a diferença entre a situação do homem solteiro e a do casado, nessas sociedades, Lévi-Strauss mostra-nos que, do ponto de vista da 'satisfação sexual', a situação de ambos se equipara. As sociedades 'primitivas', mais ainda que a nossa, propiciam aos homens a possibilidade de obter essa satisfação fora das relações matrimoniais:

...quase em toda a parte a extrema liberdade das relações pré-maritais permitiria aos adolescentes conseguir facilmente uma esposa, se a função de esposa se limitasse às satisfações sexuais (1976b:78).

Já do ponto de vista econômico, não se pode dizer o mesmo. Devido à divisão de trabalho entre os sexos, a subsistência para um homem solteiro torna-se quase impossível. A visão de um jovem índio numa aldeia do Brasil Central, sombrio, mal cuidado, magro e no estado de mais completa abjeção, que tinha como causa de tais malefícios unicamente o fato de ser solteiro, "tal era com efeito a única razão dessa aparente maldição" (1976b:79), causou a Lévi-Strauss profunda impressão. E não era somente a vítima direta (o solteiro) que ficava colocada em uma situação insuportável; seus parentes se viam também em uma situação difícil.

Entretanto, o que se evidencia nas argumentações utilizadas para justificar o 'valor' da mulher, como esposa, nas sociedades 'primitivas', é a importância do casamento para ambos, pois o que é demonstrado é a dependência recíproca do homem e da mulher para a obtenção dos instrumentos necessários às tarefas cotidianas e de uma alimentação completa e regular. Por conseguinte, desse ponto de vista, seria tão importante para a mulher obter um marido,

quanto para este obter uma mulher, e o destino da solteira, que não foi levado em consideração, em momento algum, seria tão trágico quanto o do solteiro¹¹.

Em decorrência, é lícito supor que, apesar de Lévi-Strauss afirmar que a "primeira etapa de nossa análise foi justamente destinada a colocar em relevo este caráter de bem fundamental representado pela mulher na sociedade primitiva, e explicar as razões deste fato" (1976b:105), as justificativas apresentadas não nos permitem compreender o motivo pelo qual a mulher, nessas sociedades, é considerada como um 'valor essencial'. Além disso, mesmo se permitissem, restaria ainda saber se em outras sociedades, em que a fabricação de objetos necessários às tarefas cotidianas e uma alimentação completa e regular não dependem da sociedade conjugal, a mulher teria também esse caráter de bem fundamental.

Na verdade, para ele, o 'valor' da mulher, que não se limita às sociedades 'primitivas', é muito mais um postulado do que alguma coisa que precisa necessariamente ser demonstrada. Algumas vezes é dito que a apreensão da mulher como valor é "um ato de consciência, primitivo e indivisível" (1976b:179) ou que é uma atitude "psicológica suficientemente documentada" (1976b:172), outras vezes, são citados certos aforismos do Oriente: "Para um homem sem mulher não há paraíso no céu nem paraíso na terra... Se a mulher não tivesse sido criada não haveria nem sol nem lua, não haveria agricultura nem fogo" (1976b:80).

Entretanto, se pensarmos que o que está sendo dado, na relação de troca que constitui o casamento, não são apenas os direitos sexuais e econômicos sobre a mulher, mas principalmente o direito à sua progênie, é lícito supor que esse 'valor' pode estar relacionado à assimetria da relação entre os sexos no que se refere à procriação.

Essa idéia, apesar de não ter sido formulada por Lévi-Strauss, é, de certa forma, sugerida por ele, quando nos mostra que entre os Katchin o que está sendo 'comprado' pelo 'preço da noiva' não são seus serviços sexuais ou eco-

11. Em um artigo escrito posteriormente, Lévi-Strauss (1986:85-6) reconhece que a divisão de trabalho segundo os sexos nada mais é do que um dispositivo *para tornar os sexos mutuamente dependentes por razões econômicas e sociais*, estabelecendo assim, de maneira clara, que o casamento é melhor que o celibato. "...se as razões naturais que puderam explicar a divisão sexual do trabalho não parecem desempenhar um papel decisivo (pelo menos mal abandonamos a base sólida da especialização biológica das mulheres na produção de filhos), como explicar então a sua existência?... a divisão sexual do trabalho não é mais do que um dispositivo para instituir um estado recíproco de dependência entre os sexos".

A 'troca de mulheres': destino ou opção?

nômicos, mas, sim, o direito à sua progênie (1976b:305), e quando afirma que o prêmio (*l'engeu*) de toda aliança matrimonial são os filhos (1984:240)¹².

Com efeito, devido às diferenças biológicas entre o homem e a mulher no processo procriativo, a paternidade é de natureza diferente da maternidade. Enquanto a relação mãe/filho, isto é, a relação entre a mulher e a criança que ela dá à luz, é imediata, a relação pai/filho é sempre mediata. Ela só pode ser estabelecida através do reconhecimento de que a criança, que uma mulher dá à luz, é filha do homem que reivindica este direito, seja ele ou não o progenitor¹³.

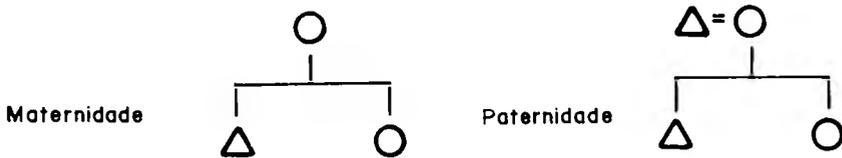


FIG. 2

12. É interessante observar que ente os Tiv da Nigéria existiam, antes da vinda dos europeus, dois tipos de casamento por 'compra'. Por meio de um deles, o marido e sua linhagem agnática obtinham o direito *in geneticem* (direito de filiar os filhos da mulher) e o direito *in uxorem* (direito sexual, social e econômico sobre a própria mulher). Por meio do outro, lhes era dado somente o direito *in uxorem*. Neste caso, para adquirir o direito de filiação sobre os filhos da esposa, era preciso que se efetuassem pagamentos adicionais aos 'guardiães' da mulher. Esses pagamentos, contudo, eram apenas pelos filhos e não pelos direitos *in geneticem* sobre a mulher, que só podiam ser adquiridos mediante a troca de direitos equivalentes sobre outra mulher (Bohannan, 1981:193).
13. A palavra pai, em nossa linguagem, por englobar em um mesmo termo o *pater* (o pai legal) e o genitor, nos induz a pensar que a paternidade sempre e em toda a parte provém do reconhecimento social de uma relação fisiológica, a existente entre um homem e a prole por ele gerada, e que, em conseqüência, o desconhecimento do papel biológico exercido pelo homem na concepção significa o desconhecimento da paternidade. Para uma crítica a essa noção de paternidade ver Carol Delaney (1986). Além disso, é preciso lembrar que é somente pelo nascimento, um ato público, e não pela concepção, uma pressuposição por inferência, que a identidade social de um recém-nascido se estabelece. O que temos como prova de nossa identidade, por exemplo, é uma certidão de nascimento e não de concepção.

Tal fato, evidentemente, independe das crenças vigentes sobre o papel do homem e da mulher no processo procriativo¹⁴. Mesmo quando se considera a mãe, aquela que deu à luz a criança, apenas como o 'receptáculo do sêmen', a relação de paternidade continua sendo mediada por ela, que, neste caso, mesmo não sendo procriadora, é, assim como a terra para a semente, o meio necessário para que a criança se desenvolva. Essa assimetria¹⁵ da relação de maternidade/paternidade, aparentemente tão óbvia, não aparece, contudo, nos gráficos que as representam. Por meio deles, tem-se a impressão de que essas duas relações são simétricas, pois ambas se ligam diretamente à relação conjugal.

-
14. Em algumas sociedades, acredita-se, assim como entre nós, que a criança é gerada tanto pelo homem quanto pela mulher. Em outras, só o homem pode ser considerado como genitor, o papel da mulher se restringe ao de 'receptáculo do sêmen' e, em outras, que não as anteriores, a mulher seria a autora única e exclusiva do corpo do filho. Vejamos algumas dessas concepções: "Segundo as idéias Krahó... tanto o homem quanto a mulher contribuem com substâncias que formam o organismo do novo ser humano. Tais substâncias são oriundas dos alimentos que os genitores ingerem. Todo homem que tiver relações sexuais com uma mulher grávida contribui para a formação do organismo do filho que ela traz no ventre. Desse modo, o indivíduo só pode ter uma genitora, mas pode ter mais de um genitor" (Melatti, 1970:142).
"Os Suyá acreditam que um feto é formado gradualmente pela acumulação do sêmen de um homem, no útero de uma mulher. A mulher é apenas considerada como receptáculo do sêmen" (Seeger, 1980: 117).
"A idéia segundo a qual a mulher seria autora única e exclusiva do corpo de seu filho, não cabendo ao homem participação nenhuma na formação do mesmo, é o fator mais importante dentro do sistema legal dos trobriandeses. Suas concepções sobre o processo da procriação, corroborados por certas crenças mitológicas e animistas, sustentam, sem qualquer sombra de dúvida ou reserva, que o filho é feito da mesma substância que sua mãe, não havendo entre pai e filho vínculos físicos de espécie alguma" (Malinowski, 1982:31). Essa observação de Malinowski em relação aos trobriandeses está no centro de uma polêmica na antropologia social britânica em torno da chamada "paternidade sociológica". Ver Leach (1983) e Carol Delaney (1986).
15. Bachofen, em *O direito materno*, procura demonstrar que na pré-história da humanidade, devido à promiscuidade sexual reinante nessa época, as mulheres como mães, por serem os únicos progenitores conhecidos, gozaram de grande poder e de uma posição social elevada. Só posteriormente, com a instituição da monogamia e o conseqüente estabelecimento da paternidade, é que o poder da mulher começou a declinar (cf. Engels, 1981). Esta concepção de Bachofen, que do ponto de vista histórico não pôde ser mantida, põe em evidência a assimetria da relação entre os sexos que estamos procurando ressaltar. Ela reflete também uma concepção de paternidade característica de nossa cultura, onde há uma identidade do pai com o progenitor e onde, por conseqüente, a inexistência de um acarreta necessariamente a inexistência do outro.

A 'troca de mulheres': destino ou opção?

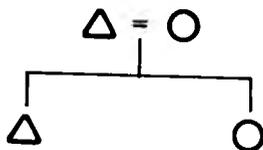


FIG. 3

É preciso observar, entretanto, que essa forma simétrica de representar graficamente a relação de paternidade/maternidade traduz uma situação de fato. Com efeito, a exigência do casamento como pré-requisito para a legitimação da prole de uma mulher, ao reduzir a relação mãe/filhos a uma relação 'natural', meramente biológica, que só tem sentido social quando mediada pelo homem que a legitima, anula a assimetria, anteriormente referida, entre a relação pai/filhos e mãe/filhos, tornando essas relações simétricas e os dois sexos, sob esse prisma, mutuamente dependentes. A relação pai/filhos continua sendo mediada pela mãe por uma imposição biológica e a relação mãe/filhos passa a ser mediada pelo pai, por uma imposição social¹⁶.

Vê-se, assim, que, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que se evidencia o 'valor' da mulher, comprova-se a sua subordinação e a de seus filhos ao homem. Somente ele pode dar à criança por nascer um estatuto e uma posição social determinada no grupo social. Até os trobriandeses, que negam a participação do homem no processo procriativo, consideram o casamento como um pré-requisito para a legitimação da prole de uma mulher. Entre eles, uma moça não-casada, apesar de poder ter tantas relações sexuais quantas desejar, não deve ter filhos, pois seria desonroso para ela e para sua família. A existência de filhos 'sem pai', de filhos 'nascidos de moças não-casadas', como eles dizem, é cuidadosamente escondida. Geralmente, essas crianças são adotadas por um casal parente, uma vez que, para serem reconhecidas como membros efetivos

16. A maior parte das definições de casamento enfatizam esse fato: "Casamento é um complexo de normas sociais que sancionam as relações sexuais entre um homem e uma mulher e que os liga por um sistema de obrigações e direitos mútuos; por meio desta união, os filhos que a mulher dá à luz são reconhecidos como a progenitura legítima de ambos os pais" (Augé, 1975:41, grifos meus).

"Pois não é o intercuro sexual que constitui o casamento, tanto na Europa como entre povos selvagens. O casamento é um arranjo pelo qual é dada ao filho uma posição legiti-

da sociedade, com um nome de uma posição social determinada, é preciso que elas tenham um 'pai'. A filiação a um determinado grupo de parentesco é definida pelo fato do nascimento, mas de um nascimento que se realiza após o casamento (Malinowski, 1982:205-6).

Talvez seja por isso que a maternidade é freqüentemente encarada de uma forma ambígua. Simone de Beauvoir, por exemplo, ao analisar os mitos sobre a mulher, observa que “é como mãe que a mulher é temível; é na maternidade que é preciso transfigurá-la e escravizá-la... Desde que foi escravizada como mãe, é primeiramente como mãe que será querida e respeitada” (1970:214-5). Uma outra forma de encarar essa ambigüidade, com relação à maternidade, é mostrada por Godelier (1980:27), ao sugerir que a supervalorização de tudo que é feito pelo homem, em detrimento do que é feito pela mulher, está ligada a um conjunto de representações destinadas a compensar os homens pelo fato de eles não porem vidas novas no mundo¹⁷.

A 'troca de mulheres', uma opção?

A redução da relação mãe/filhos a uma relação 'natural', que cabe ao homem tornar 'cultural'¹⁸, tem sido contestada atualmente por algumas mulheres,

ma na sociedade, determinada pela paternidade e/ou maternidade no sentido social” (Radcliffe-Brown e Forde, 1974:16).

“Casamento é uma união entre um homem e uma mulher de tal forma que as *crianças nascidas da mulher sejam reconhecidas como descendentes legítimos de ambos*.” Esta é a definição de *Notes and Queries*, citada por Leach (1974: 162, grifos meus).

17. Para uma análise de rituais que expressam a inveja do útero, ver Mary Douglas (1975:65-71).
18. Dessa perspectiva, minha posição difere da de Durham (1983:21). Para ela, “a universalidade do casamento como pré-requisito para a procriação destrói a naturalidade das relações entre mãe e seus filhos”: já no meu entender, ela a toma 'natural' na medida em que lhe nega um sentido social.
Para Moscovici (1975:213) “a sociedade do parentesco logo se manifesta como sociedade de paternidade... Faltando ela, os filhos perdem os seus direitos; a sociedade os estigmatiza com o nome significativo de filhos naturais. O pai faz os filhos, e sem pai não existem filhos socialmente falando”.
Segundo Ortigues e Ortigues (1973:379-81), o laço mãe/filhos é da ordem da natureza, já o laço pai/filhos – o lugar do pai – é marcado por aquilo que é de outra ordem que a vida: pelo reconhecimento. Por meio deste a mulher é religada à sua progenitura. Uma relação de filiação é assim definida pelo fato do nascimento e pelos signos do reconhecimento. Para isso, não é preciso um genitor macho – em Trobriand, por exemplo, o papel do ge-

A 'troca de mulheres': destino ou opção?

que pretendem dar ao laço mãe/filhos um sentido social, independente da mediação do homem¹⁹.

O advogado e professor Segismundo Gontijo, especialista em direito da família, em um artigo publicado no *Estado de Minas*, dá-nos seu depoimento pessoal a respeito dessa mudança que vem ocorrendo no mundo moderno.

Durante vinte anos de profissão, no campo da paternidade eu somente recebia consultas de mulheres lacrimosas e decepcionadas com a deslealdade dos homens que teriam fugido à responsabilidade de assumir a paternidade de filhos que seriam frutos de romance frustrado e que se negavam a admitir o fato. De uns três anos para cá, venho catalogando, perplexo, consultas ao contrário: de jovens senhores lacrimosos que pretendem reivindicar seu direito à paternidade que suas ex-namoras e ex-noivas não aceitam admitir, por não desejarem partilhar com aqueles 'pais' a posse dos filhos de seus romances. Não querem nem pensar em aceitar que filhos delas sejam registrados em nome daqueles pais, para que esses não comecem a impor direitos de visitas, de escolha de colégios, etc. Tudo porque independentes financeiramente, elas dispõem qualquer pensão alimentícia para aquelas crianças... (Gontijo, 1982:2).

Tal contestação, característica do mundo atual – pela primeira vez na história da humanidade, a mulher reivindica o direito de ter um filho só dela – põe em evidência o que até então estava camuflado: a dependência do homem com relação à mulher para o estabelecimento de um laço de paternidade com os filhos delas, sejam eles seus filhos biológicos ou não.

Até há bem pouco tempo, o que aparecia, freqüentemente, na literatura e nos meios de comunicação de modo geral, era o drama da mãe solteira, seduzida e depois abandonada, e o do filho 'natural', tido como bastardo e assim dis-

nitro é negado. Esta seria a definição da animalidade e não do que é próprio à humanidade. A referência ao pai vai do simbólico ao real, do lugar marcado (o pai simbólico) ao lugar ocupado (o pai real).

19. Ao analisar a reformulação do modelo familiar, provocado pela emergência do movimento feminista, Durham (1983:37) mostra-nos que: "São diversas as tentativas de solucionar o problema da reprodução mantendo-se a mais ampla liberdade sexual e igualdade entre os sexos. Uma das mais radicais consiste na proposta de abolir integralmente o vínculo conjugal, negando a qualquer homem o direito (e a responsabilidade) sobre a prole da mulher. Exige-se, em contrapartida, uma assistência estatal através de creches e outras instituições que liberem a mulher para o mercado de trabalho. O aspecto contraditório desta proposta é que recria uma absoluta desigualdade entre os sexos, eximindo (ou excluindo) totalmente os homens de um papel social na reprodução, que passa a ser responsabilidade exclusiva das mulheres, sob o controle de sua vontade individual. As relações entre homens e mulheres tenderiam assim a se estabelecer apenas em função de atrações momentâneas, desde que nenhuma tarefa comum, nenhuma complementariedade necessária, seria imposta socialmente.

criminado. Por um processo ideológico de inversão, o que se enfatizava era a dependência da mulher com relação ao homem, que recusava reconhecer a paternidade dos filhos por ele gerados e não a dependência deste com relação a ela. Isso resultava, evidentemente, do fato de ser simplesmente impensável e impraticável nesse contexto histórico a mulher ousar recusar ao homem que a fecundou, ou a outro qualquer, a possibilidade de reconhecer a criança nela gerada²⁰.

Também no interior da reflexão antropológica sobre o parentesco, essa dependência não tem sido enfatizada. Isso se deve, sem a menor dúvida, ao fato de que a análise cultural é atravessada pelo poder e pela histórica de um modo que os autores não podem controlar. Em consequência, não só os estudos de parentesco já feitos, como os que estão sendo realizados agora, sofrem a influência do momento histórico vivido pelo investigador. As mudanças que têm ocorrido no relacionamento entre o homem e a mulher no mundo moderno, em grande parte motivadas pelo surgimento do individualismo²¹, assim como sua crescente emancipação econômica e social, trazem à luz questões que não eram facilmente perceptíveis em outros momentos históricos.

Dessa nova perspectiva, a 'troca matrimonial', como um instrumento analítico e conceitual para o estudo dos sistemas de parentesco, aparece como um dispositivo por meio do qual a dependência unilateral do homem com relação à mulher, para a obtenção do direito à sua progênie, transforma-se em uma dependência recíproca entre homens, que obtêm esse direito um do outro.

Sendo assim, pode-se presumir que o parentesco se estabelece sempre *entre* homens e por *meio* das mulheres e *nunca* diretamente *entre* mulheres, pois, para os homens de uma linhagem darem aos de outra o direito à progênie de uma mulher, como ocorre nos sistemas patrilineares, ou retê-lo, como nos matrilineares, é preciso, primeiro, negar às mulheres esse direito.

20. A existência de famílias matrifocais, nas camadas mais pobres das grandes cidades, não invalida as afirmativas anteriores. A pesquisa realizada por Woortmann (1987) em Salvador mostra-nos que, mesmo naquelas situações em que a matrifocalidade é um fenômeno antigo, pode-se dizer secular, e em que a presença de um marido-pai não é considerada como necessária, de um ponto de vista social ou 'moral', tanto a matrifocalidade quanto a ideologia que a legitima resultam de uma adaptação estratégica a uma situação de pobreza e marginalidade e não de uma *opção* de vida. Assim que o homem se torna um 'homem de recursos', ele adquire um *status* dominante e retorna-se ao modelo tradicional de família.

21. Para uma análise do individualismo, característico do mundo moderno, como um fenômeno excepcional na história da humanidade, ver Dumont (1985). Dessa perspectiva, o feminismo é um desdobramento do individualismo (Franchetto et al., 1981).

A 'troca de mulheres': destino ou opção?

Tal suposição, no que se refere aos sistemas matrilineares, confirma-se pelo fato de não existir nenhuma sociedade conhecida que tenha um sistema de parentesco realmente matrilinear, isto é, que seja a imagem simétrica e invertida dos patrilineares. Embora seja comum dar-se uma aparência de simetria entre esses dois sistemas, dizendo-se que, em um, a filiação²² se faz de pai para filho e, no outro, de mãe para filha, quando se especifica mais detalhadamente o funcionamento de um sistema matrilinear, vê-se que é o laço entre o tio (o irmão da mãe) e o sobrinho, e não o entre mãe/filha, que tem as mesmas funções do pai/filho nos patrilineares.

Se a patrilinearidade se estabelece... entre 'pai' e filhos da esposa, a matrilinearidade não se estabelece entre a mãe e os seus filhos (isso seria um sistema matriarcal), mas entre o irmão da mãe e os filhos desta. (E é só devido ao fato de não existirem sociedades conhecidas praticando a filiação mãe/filha que esta linguagem não é susceptível de equívoco.) (Meillassoux, 1976:48.)

Quanto aos sistemas patrilineares, a mediação da mulher na transmissão do parentesco não tem sido completamente ignorada. Gluckman (1974:250-52), por exemplo, reconhece que, entre os Zulu, ocorre uma espécie de paradoxo, que já havia sido observado por Evans-Pritchard entre os Nuer: a filiação patrilinear é 'fixada pela mediação da mãe', ou seja, todos os filhos de uma mulher, por quem foi dado o 'gado de casamento', pertencem à patrilinearidade do doador, que ganha a qualidade de *pater* destes filhos, mesmo se ele morre ou se ela o abandona.

O que estamos tentando demonstrar neste trabalho, entretanto, é que essa mediação ocorre em qualquer sistema. Inclusive no dos Lozi, em que "o casamento não restringe o poder procriador da mulher a uma única linha", seja porque o pagamento do 'preço da noiva' não dá ao marido o direito à paternidade de todos os filhos de sua mulher, mas apenas dos que ele for o genitor, seja porque, em certas circunstâncias, se considera também a linha matrilinear, na delimitação do parentesco (Gluckman, 1974:273). Devido à assimetria, anteriormente referida, o laço pai/filhos, como *pater* ou genitor, é sempre mediado pela mulher, que pode 'produzir' apenas para uma determinada linha ou para várias. Por conseguinte, pode-se dizer que, tanto nos sistemas patrilineares, quanto nos chamados matrilineares, a filiação *entre* homens se faz por *meio* das mulheres.

22. O uso do termo filiação para designar o princípio que governa a transmissão do parentesco, corrente na antropologia francesa, corresponde, aproximadamente, ao uso do termo *descent* pelos ingleses (Augé, 1975:21).

Nos sistemas patrilineares, o laço de filiação entre pai e filho se faz por *meio* da mulher do primeiro. Nestes sistemas, ficam excluídos do grupo de parentesco a que pertencem o pai e os filhos, o irmão da mãe e, em alguns casos raros como, por exemplo, o da sociedade romana antiga (Coulanges, 1981), a irmã do pai, ao se casar. Nestes casos, a obtenção por parte do homem do direito de incorporar à sua parentela a unidade matricêntrica, composta por sua mulher e seus filhos, exclui o direito de incorporar sua irmã e os filhos dela. Na maior parte das sociedades patrilineares, entretanto, a irmã do pai continua a pertencer à patrilinhagem paterna, mesmo depois de casada, e somente seus filhos é que são excluídos dela.

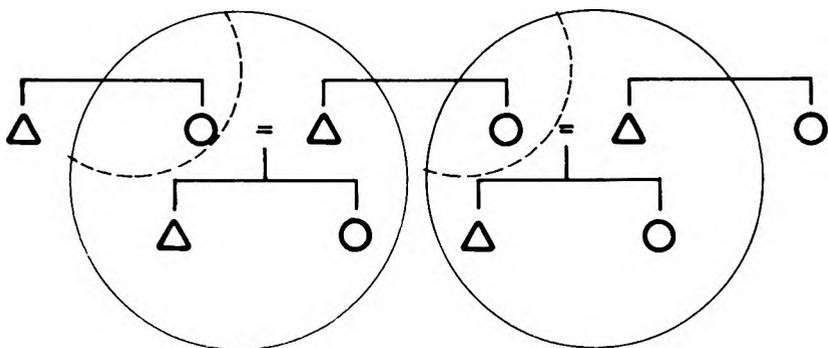


FIG 4

A linha pontilhada serve para indicar que a incorporação da mulher casada à linhagem do marido e a forma como esta se faz variam de sociedade para sociedade.

Nos sistemas chamados de matrilineares, o laço de filiação *entre* o tio e o sobrinho se faz por *meio* da irmã do primeiro. Neles ficam excluídos do grupo de parentesco, a que pertencem o tio e o sobrinho, o marido da irmã, isto é, o *pai*, e a mulher do tio, uma vez que a obtenção, por parte do homem, do direito de incorporar à sua parentela a unidade matricêntrica composta pela sua irmã e os filhos dela, exclui o direito de incorporar sua mulher e seus filhos.

A 'troca de mulheres': destino ou opção?

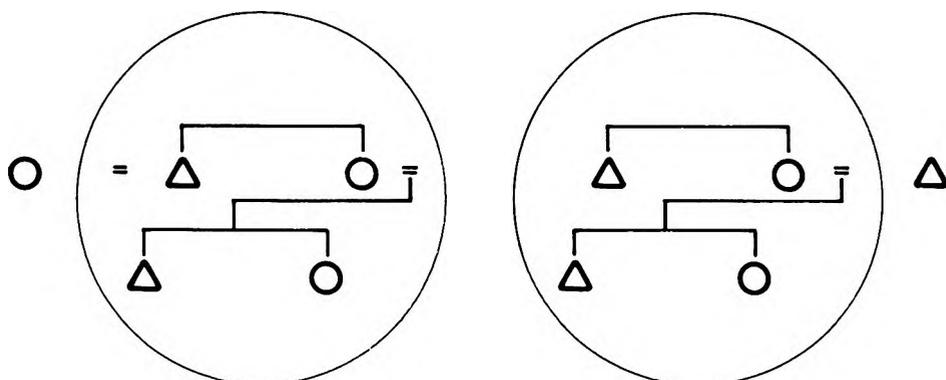


FIG. 5

Entre os ilhéus de Trobriand, por exemplo, que são matrilineares, a herança, a posição social, a atribuição do título de chefe, os cargos hereditários e a magia, que são transmitidos pelo parentesco²³, passam de um homem aos filhos de sua irmã (Malinowski, 1982:31). As mulheres são apenas as mediadoras dessa transmissão que se faz entre homens. A pretensa matrilinearidade dos sistemas 'matrilineares' provém talvez da nossa dificuldade em reconhecer a existência de um sistema de parentesco no qual as relações de paternidade/maternidade são preteridas em favor da relação tio/sobrinho.

O mesmo se aplica aos sistemas bilineares. Entre os Yakö da Nigéria, onde as terras cultiváveis são transmitidas pela filiação patrilinear e o gado e o dinheiro, pela matrilinear, não é a relação pai/filho, mãe/filha que conduz esta transmissão, mas sim a relação pai/filho, tio/sobrinho. Um homem transmite aos seus filhos as terras cultivadas; o gado e o dinheiro vão para os filhos de sua irmã (Forde, 1974).

Ao colocarmos em evidência a dependência dos homens com relação às mulheres, para estabelecer um vínculo de parentesco com os membros das outras gerações, seja como pai, seja como tio, e mostrarmos que isso não as liberou socialmente, estamos reafirmando, por um outro caminho, uma idéia ex-

23. Os laços de parentesco só têm sentido social quando conduzem direitos e deveres recíprocos. A quebra de um laço de parentesco implica a negação desses direitos. Da mesma forma, o reconhecimento de um laço de parentesco implica a afirmação desses direitos.

pressa por Simone de Beauvoir (1970:15): a de que o desejo de posteridade, que coloca o macho na dependência da fêmea, não deu às mulheres um poder sobre os homens, nem lhes serviu para sua liberação. Ao mesmo tempo, estamos afirmando que, paradoxalmente, esse poder que elas têm sobre os homens é uma das razões de sua subordinação.

O 'desejo de posteridade', na perspectiva deste trabalho, não deve ser procurado em razões puramente psicológicas, mas sim sociológicas. Sua maior ou menor intensidade está intimamente relacionada ao papel desempenhado pelas relações de parentesco no contexto social em que o indivíduo está inserido. Entre famílias nobres, por exemplo, em que a conservação do título e dos privilégios depende do nascimento de um herdeiro, ou entre os camponeses, que dependem da mão-de-obra familiar para aumentar sua produção, o 'desejo de posteridade' tem uma intensidade bem maior que na classe média dos grandes centros urbanos modernos. Além disso, a instituição do levirato, por si só, demonstra que 'o desejo de posteridade' vai muito além de um simples desejo. Por meio dela, um homem, mesmo depois de morto, continua 'gerando' filhos para a sua linhagem.

Dessa forma, ao reconhecermos, assim como Gayle Rubin (1975), que Lévi-Strauss constrói uma teoria implícita da opressão da mulher, ao demonstrar que a essência do parentesco, que é a forma empírica do *sex-gender system*, repousa na 'troca de mulheres' entre homens, a nossa leitura de Lévi-Strauss, que se pretende 'sintomal', tal como a de Rubin, já que faz ver o que o próprio texto "diz não o dizendo e que não diz, ao dizer" (Althusser, 1979:21), nos conduziu por caminhos diferentes. Além disso, para ela, o movimento feminista deve sonhar com algo mais do que eliminar a opressão da mulher; ele deve sonhar com uma sociedade na qual a anatomia sexual seja irrelevante para definir papéis sociais, isto é, para determinar o que se é, o que se faz, e com quem se faz amor.

Já no meu entender, a anatomia sexual não é irrelevante na constituição das relações entre os sexos. Somente em sociedades imaginárias, como na criada por Huxley em *Admirável mundo novo* (1980), onde a reprodução biológica é feita nos laboratórios do Estado e onde os laços genealógicos não têm nenhuma função, é que o homem e a mulher poderiam desempenhar os papéis que bem lhes aproovessem. Apesar de estarmos vivendo em uma época histórica em que o progresso tecnológico nessa área permite a inseminação artificial e o 'bebê de proveta', ainda estamos bem longe do 'admirável mundo novo'.

Assim posta a questão, torna-se evidente que o oposto da 'troca de mulheres' não é a troca de homens, mas sim a sua redução a um papel meramente

A 'troca de mulheres': destino ou opção?

fecundador. As mulheres, que mantêm com seus filhos uma relação imediata, para atingir o mesmo objetivo, ou seja, para obter o direito à progênie gerada em seu útero por um homem²⁴, caso não lhes fosse interdito procriar fora do casamento, não precisariam disputar homens e muito menos possuí-los. Bartar-lhes-ia seduzi-los. Talvez seja por isso que o poder de sedução da mulher tenha sido freqüentemente tratado como um perigo para os homens²⁵.

É claro que essa situação é meramente hipotética, pois não existe nenhuma sociedade conhecida, na qual o papel do homem, na produção da vida, tenha sido reduzido ao de fecundador da mulher. A existência dessas sociedades, no entanto, tem sido considerada como possível, por vários povos que as descrevem em seus mitos.

Segundo a mitologia grega, existia uma sociedade, situada nas encostas do Cáucaso, constituída somente por mulheres, as amazonas, onde os homens só eram admitidos uma vez por ano, quando estas se uniam aos gargarianos, seus vizinhos. Das crianças concebidas nessa época eram conservadas apenas as meninas. Os meninos eram entregues aos pais ou mortos (Guimarães, 1972).

Da mesma forma, os trobriandeses acreditavam que algumas ilhas, localizadas em uma região relativamente próxima às de Trobriand, denominada Kaytalagi, eram habitadas só por mulheres que, devido à violência de suas paixões, representavam imenso perigo aos náufragos desventurados que lhes caíssem em mãos (Malinowski, 1978:172).

Essas sociedades mitológicas, que transformam os homens em 'zangões', parecem exprimir o medo por parte destes da auto-suficiência da mulher, que, uma vez fecundada, poderia bastar-se a si própria econômica e socialmente. Elas evidenciam também que as relações entre os sexos, por não serem reversíveis, não podem ser invertidas. Seria impossível conceber, mesmo mitologicamente, uma sociedade composta somente por homens, pois esta seria estéril. Ela não se reproduziria no tempo. Para isso seria preciso que os homens obtivessem, de alguma forma, não só o acesso sexual às mulheres, mas a sua 'posse', o domínio sobre elas e seus filhos.

Se analisarmos, sob esse prisma, um fato que vem ocorrendo nas sociedades desenvolvidas, o da recusa por parte de algumas mulheres de serem

24. Um fato que deve ser levado em consideração, nessas reflexões, é que a concepção, ao contrário do nascimento, além de não ser um ato público, só é comprovável por inferência.

25. A sedução de Adão por Eva teve como consequência nada menos que a expulsão do Paraíso.

'trocadas', isto é, de serem dadas em casamento²⁶, veremos que elas têm oscilado entre duas alternativas: não terem filhos, ou serem mães solteiras, assumindo, integralmente, a responsabilidade para com sua prole.

A primeira alternativa, caso se torne freqüente, pode trazer sérias consequências à reprodução dessas sociedades. As campanhas realizadas na França, por exemplo, para estimular as mulheres a terem filhos, têm por objetivo evitar que a população diminua além do que seria considerado desejável. Já a segunda alternativa, ao reduzir a contribuição do homem na procriação a um papel meramente fecundador, subverte mas não iguala as relações entre os sexos²⁷.

Obviamente, essas duas alternativas só se tornaram viáveis quando a crescente eliminação da divisão do trabalho entre os sexos, na esfera produtiva, permitiu à mulher adquirir um grau de autonomia econômica, prestígio e autoridade, impensáveis até há pouco tempo.

Tudo indica, portanto, que o objetivo da divisão do trabalho entre os sexos tem sido não só de "instituir um estado de dependência recíproca entre os sexos" (Lévi-Strauss, 1986:86), mas, principalmente, de impedir a independência das mulheres fecundas.

A idéia de que na dominação masculina "o que é colocado em primeiro lugar é o controle pelos homens das mulheres fecundas, da fecundidade feminina", aparece, segundo Godelier, nas formas de pensamento simbólico, que a legitimam, e no fato de que, geralmente, "as mulheres que participam de alguma

26. "Ainda na Idade Média, o direito galês distinguia duas formas de casamento, *rod* ou *cendl*, por 'dom da parentela', e *lladrut*, 'roubado, secreto, furtivo'; um, cessão da mulher pela família, outro, dom da mulher por ela própria" (Lévi-Strauss, 1976b:517).

27. A crescente participação do marido na gestação e no parto da mulher pode estar relacionada ao desejo de reafirmar sua posição de pai cada vez mais precária no mundo moderno. Mary Douglas, por exemplo, observando esse novo tipo de relacionamento entre marido e mulher no mundo atual, assim como a crença de que a presença do pai é essencial para a saúde mental dos filhos, faz uma analogia entre esse costume moderno e o ritual da *couvade*, característico de certas sociedades tribais. No seu entender, a *couvade* emerge em contextos sociais em que o marido se sente inseguro em relação aos laços que o prendem à mulher: "em uma Inglaterra do futuro em que os laços matrimoniais fossem muito mais frágeis, poder-se-ia prever os entendidos (*pundits*) imaginando perigos físicos para a criança ainda por nascer que provavelmente poderiam ser evitados pelo repouso (*lying-in*) do pai. Já se nota uma nova ênfase no papel de pai no resguardo (*lying-in*) da mãe e uma nova responsabilidade pela saúde mental de seus filhos, uma ênfase que eu acredito estar aumentando devido à maior facilidade com que as pessoas se divorciam" (1975:67, minha tradução).

A 'troca de mulheres': destino ou opção?

forma do *status* dos homens são aquelas que não têm mais a função de reprodução" (Godelier, 1980:21-2).

A constatação de que, em todas as sociedades conhecidas, as relações entre os sexos, tendo em vista a procriação e o cuidado com a prole, implicam a subordinação da mulher e de sua progenitura ao homem, não significa que essa relação não possa se dar de uma outra forma e nem que essa outra forma reduza o papel do homem, nesse processo, ao de fecundador da mulher.

O que se tornou evidente, nas argumentações anteriores, é que a conquista da igualdade entre os sexos não depende apenas do desejo, ou da recusa, por parte do homem ou da mulher, de estabelecer uma relação de igualdade, mas de uma luta política, que se trava, em grande parte, dentro do marco das possibilidades abertas pelo papel de cada um deles na produção e reprodução da vida.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis. 1979. De *O Capital* à Filosofia de Marx. In *Ler O Capital* (L. Althusser et al., orgs.), Rio de Janeiro: Zahar, vol. (1): 11-74.
- AUGÉ, Marc. org. 1975. *Os Domínios do Parentesco*. São Paulo: Martins Fontes.
- BEAUVOIR, Simone. 1970. *O Segundo Sexo; Fatos e Mitos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- BOHANNAN, Paul J. 1981. "El Impacto de la Moneda en una Economía Africana de Subsistencia". In *Antropología Económica; Estudios Etnográficos* (J. R. Llobera, org.). Barcelona: Anagrama, pp. 189-200.
- COULANGES, Fustel. 1981. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes.
- DELANEY, Carol. 1986. The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate. *Man* 21(3): 495-513.
- DOUGLAS, Mary. 1975. *Implicit Meanings; Essays in Anthropology*. Londre: Routledge & Kegan Paul.
- DUMONT, Louis. 1971. *Introduction à Deux Théories d'Anthropologie Sociale: Groupes de Filiation e Alliance de Mariage*. Paris: Mouton.
- _____. 1985. *O Individualismo; Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DURHAM, Eunice R. 1983. "Família e Reprodução Humana". In *Perspectivas Antropológicas da Mulher 3* (B. Franchetto, org.). Rio de Janeiro: Zahar, pp. 13-44.
- ENGELS, Friedrich. 1981. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- FORDE, Daryll. 1974. "Dupla Filiação entre os Yakó". In *Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento* (A. R. Radcliffe-Brown e Daryll Forde, org.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 383-437.
- FRANCHETTO, Bruna. 1981. "Antropologia e Feminismo". In *Perspectivas Antropológicas da Mulher 1* (B. Franchetto, org.). Rio de Janeiro: Zahar, pp. 11-47.

- FREUD, Sigmund. 1974. *Totem e Tabu e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: Imago.
- GLUCKMAN, Max. 1974. "Parentesco e casamento entre os Lozi da Rodésia do Norte e os Zulu de Natal". In *Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento* (A. R. Radcliffe-Brown e Daryll Forde, orgs.), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 225-279.
- GODELIER, Maurice. 1977. *Horizon, Trajets Marxistes en Anthropologie*. Paris: François Maspero.
- _____. 1980. As Relações Homem/Mulher, o Problema da Dominação Masculina. *Encontros com a Civilização Brasileira* 26:9-29, Rio de Janeiro.
- GONTIJO, Segismundo S. 1982. Este Surpreendente Mundo Novo (ou Louco?). *Estado de Minas*. Belo Horizonte: 12 set. Caderno Feminino – 2, Direito da Mulher.
- GUIMARÃES, Ruth. 1972. *Dicionário de Mitologia Grega*. São Paulo: Cultrix.
- HUXLEY, Aldous. 1980. *Admirável Mundo Novo*. São Paulo: Abril.
- LEACH, Edmund R. 1974. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 1983. Nascimento Virgem. In *Edmund Leach* (Roberto da Matta, org.), São Paulo: Ática, pp. 116-38.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976a. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 1976b. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1984. *Paroles Donnés*. Paris: Plon.
- _____. 1986. *O Olhar Distanciado*. São Paulo: Martins Fontes.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- _____. 1982. *A Vida Sexual dos Selvagens*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A.
- MARIE, Alain. 1978. "Relações de Parentesco e Relações de Produção nas Sociedades de Linhagem". In *A Antropologia Econômica* (François Pouillon, org.), São Paulo: Martins Fontes, pp. 151-202.
- MAUSS, Marcel. 1974. "Ensaio Sobre a Dádiva; Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas". In *Sociologia e Antropologia*, vol. 2. São Paulo: EDU/EDUSP, pp. 37-184.
- MAYBURY-LEWIS, David H. P. 1975. "Sistemas Matrimoniais Prescritivos". In Apêndice, *Introduction a Dos Teorias de la Antropologia Social* (Louis Dumont). Barcelona: Anagrama, pp. 255-277.
- MEILLASSOUX, Claude. 1976. *Mulheres, Celeiros e Capitais*. Porto: Afrontamento.
- MELATTI, Julio Cezar. 1970. "Nominadores e Genitores". In *Leituras de Etnologia Brasileira*. (Egon Shaden, org.), São Paulo, Companhia Editora Nacional, pp. 139-48.
- MOSCOVICI, Serge. 1975. *Sociedade Contra Natureza*. Petrópolis: Vozes.
- NEEDHAM, Rodney. 1975. "Análisis Formal del Matrimonio Prescritivo entre Primos Cruzados Patrilaterales". In Apêndice, *Introduction a Dos Teorias de la Antropologia Social* (Louis Dumont). Barcelona: Anagrama, pp. 224-245.
- ORTIGUES, Marie-Cecile e Edmond ORTIGUES. 1973. *Oedipe Africain*. Paris: Plon.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. e DARYLL FORDE. 1974. *Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- RUBIN, Gayle. 1975. "The Traffic in Women; Notes on the Political Economy of Sex". In *Towards an Anthropology of Women*. (Rayna Reiter, org.), New York: Monthly Review Press, pp. 157-233.

A 'troca de mulheres': destino ou opção?

SEEGER, Anthony. 1980. *Os Índios e Nós*. Rio de Janeiro: Campus.

TERRAY, Emmanuel. 1979. *O Marxismo Diante das Sociedades Primitivas*. Rio de Janeiro, Graal.

WOORTMANN, Klaas. 1987. *A Família das Mulheres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

CRÍTICA

Da Lógica à etnografia da Ciência

MARIZA G. S. PERIANO
Universidade de Brasília

A carreira intelectual de Roberto Cardoso de Oliveira teve início na filosofia, matéria na qual se licenciou, com especial interesse em lógica da ciência. Entre seus professores, foi Gilles Gaston Granger aquele que maior influência teve na sua formação, estimulando-o a passar um período dedicando-se a uma determinada ciência, para melhor trabalhar a filosofia, especialmente o ramo da 'filosofia da ciência'. Seguiu-se, assim, o exemplo biográfico de Jean Piaget, o lógico-filósofo interessado em epistemologia e que havia feito o seu percurso dentro da psicologia. Piaget, já se reconhecia na época, havia prestado grandes contribuições tanto à psicologia propriamente dita, quanto à filosofia. No caso de Roberto Cardoso de Oliveira, a escolha recaiu nas ciências sociais, opção que tomou no início dos anos 50, depois de assistir a cursos que o entusiasmaram com Florestan Fernandes e Roger Bastide, na Universidade de São Paulo.

Para quem tem em perspectiva este início da carreira acadêmica de Roberto Cardoso, o seu livro recente, *Sobre o pensamento antropológico**, pode parecer a realização de um sonho de jovem, além de ilustrar uma das maneiras pelas quais são produzidos os antropólogos no Brasil. De início, a impressão que se tem desta coletânea de artigos, escritos de 1979 a 1987, todos procurando pensar a antropologia, é que o círculo ter-se-ia fechado: depois de uma experiência na antropologia, o autor volta a pensar a ciência na sua 'transmissão disciplinada', isto é, pela via das disciplinas. Coincidentemente, o último artigo – chamado de 'Postfácio' – parece ter tido como inspiração uma conferência realizada por seu antigo mestre, o próprio Gaston Granger, no Centro de Lógica, Epistemologia e História de Ciência da UNICAMP.

* CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro/Brasília: Tempo Brasileiro/MCT–CNPq, 1988, 201 p.

Na verdade, as coisas não são tão simples. Em 1978, o autor já dizia que, embora namorasse sistematicamente a filosofia, não tinha nenhuma pretensão de fazer filosofia. E completava: “E se eu fizer alguma epistemologia hoje, vai ser diferente da que se fazia há vinte anos atrás.”¹

É neste espírito, de observar a tentativa de volta à filosofia de alguém que não só passou pela antropologia, mas tornou-se antropólogo, que procurarei comentar o livro em dois aspectos interligados: o seu significado no contexto das reflexões sobre a antropologia e o seu lugar na trajetória antropológica de Roberto Cardoso. Antes, porém, um rápido apanhado do livro, com a proposta de uma releitura particular.

Sobre o pensamento antropológico é dividido em duas partes: a primeira, constituída de quatro artigos, discute a formação da disciplina. O primeiro artigo, ‘Tempo e Tradição’, vê a antropologia como parte do saber ocidental do tipo instaurado no Iluminismo. Nele o autor pretende elaborar uma ‘matriz disciplinar’ na qual, através de um par de coordenadas, distingue quatro paradigmas. As coordenadas são as de ‘tempo’ – sincronia e diacronia –, que se cruzam com as coordenadas da ‘tradição’ – intelectualista e empirista –, de forma a produzir os quatro paradigmas: racionalista (exemplificado pela ‘Escola Francesa de Sociologia’); estrutural-funcionalista, exemplificado pela ‘Escola Britânica de Antropologia’; culturalista, como a ‘Escola Histórico-Cultural’ e, finalmente, o paradigma hermenêutico, adotado pela ‘Antropologia Interpretativa’ (:16). Estes paradigmas ou escolas, ressalta o autor, não são excludentes, e a maioria dos antropólogos transita, consciente e criticamente, entre eles.

Estabelecida a ‘matriz disciplinar’, os três capítulos seguintes da primeira parte tratam, especificamente, de cada um dos campos destacados: para falar do racionalismo, Roberto Cardoso discute as “categorias do entendimento” em Hamelin, Durkheim, Lévy-Bruhl e Marcel Mauss; a categoria da “causalidade” permite que o autor se debruce sobre a vertente “estrutural-funcionalista” de Stuart Mill a Rivers e Radcliffe-Brown. As categorias da “ordem” e da “(des)ordem”, por sua vez, o levam a debater a vertente interpretativa ou pós-moderna na antropologia (respectivamente, capítulos 2, 3 e 4). A escola boasiana surge aqui e acolá na discussão geral das matrizes.

Na segunda parte, o tema é a disciplina no Brasil ou, como explicita o subtítulo, a disciplina na “periferia”. Trata-se de três artigos, originalmente apresentados como conferências, dos quais o autor dedica o primeiro a aplicar a

1. Observação anotada de entrevista de Roberto Cardoso de Oliveira, quando preparava minha tese de doutorado, em dezembro de 1978 (Peirano, 1981).

'matriz disciplinar' elaborada para o período formativo da antropologia ao Brasil. Neste caso, as coordenadas utilizadas anteriormente sofrem um reajuste: agora, as 'tradições' se referem a duas vertentes, a 'Etnologia Indígena' e a 'Antropologia da Sociedade Nacional', e as categorias passam a distinguir-se entre 'cultura' e 'estrutura' gerando, desta maneira, uma matriz que contém as seguintes fases históricas no período 1920-50: cultural-funcionalismo, culturalismo histórico, estrutural-funcionalismo e sociologismo funcionalista. Nela são acomodados autores como Curt Nimuendaju, Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Charles Wagley, Florestan Fernandes e Donald Pierson, em períodos históricos designados como 'heróico', 'carismático', além de um período 'burocrático', já pós-1950. A ausência modesta do próprio autor, que teve papel proeminente na institucionalização e consolidação dos programas de pós-graduação, traz problemas que veremos a seguir (ver Peirano, 1981, capítulo IV; Ramos, 1990).

No capítulo seguinte, Roberto Cardoso dá o depoimento de sua vivência de trinta anos de Associação Brasileira de Antropologia, deixando registrada uma parcela da história da institucionalização dos antropólogos no Brasil. Finalmente, o terceiro capítulo defende a idéia de que a antropologia deve ser diferenciada de acordo com os diversos tipos de 'periferia' nos quais a disciplina se desenvolve. Tipos diversos de periferia seriam, por exemplo, as antigas nações européias, porém satelitizadas pelas antropologias metropolitanas, as civilizações letradas asiáticas, e as 'novas nações'. Sugerindo que é insuficiente, para caracterizar as antropologias da América Latina, por exemplo, pensar-se apenas em termos da inserção do pensamento antropológico em ideologias de construção nacional, o autor propõe a apreensão de uma 'estilística' da antropologia (ou das antropologias) como caminho para a explicação das diferentes 'variações dialetais' da disciplina (:156).

* * *

Estas duas partes constituem o corpo principal do livro. A elas se segue um Posfácio (capítulo 8) sobre a vocação metadisciplinar da etnografia da ciência e dois apêndices – uma resenha e uma conferência sobre a relação entre o estruturalismo e a hermenêutica – que fecham o livro. Mas, é neste fechamento que o leitor mais atento fica surpreso: é no chamado Posfácio que detectamos o verdadeiro pulo-do-gato do autor. É aqui que Roberto Cardoso mostra a visão mais original e a contribuição mais singular para esta área um pouco nebulosa da história/sociologia/epistemologia da ciência. E é aqui também que vemos, não o filósofo que procurou a antropologia como disciplina exemplar, mas o an-

tropólogo que se inspira na filosofia para construir sua visão da 'etnografia da ciência'. Exatamente quando o autor assume suas origens na filosofia, paradoxalmente é este o momento em que ele mais surge como antropólogo, apresentando ao mestre Gaston Granger uma proposta, não historiográfica, mas etnográfica.

Explicitando melhor: no chamado 'Posfácio', Roberto Cardoso parece debater com várias abordagens – epistemologia, história da ciência, filosofia, lógica da ciência, historiografia. Já antes, no corpo do livro, esta multiplicidade surgiu com frequência em afirmações como, por exemplo, aquela que explicita que “a causalidade é um tema tradicional na filosofia, na epistemologia e na história da ciência” (:49) e, no entanto, neste contexto o autor define que, para ele, “a abordagem da questão da causalidade será feita *de dentro* da antropologia social” (:49). Outra observação no mesmo tom: “Estamos certos de que não pararão dúvidas a respeito do escopo antropológico de nossas indagações sobre a disciplina, malgrado a presença no texto de autores devotados ao campo da epistemologia” (:50). É também sintomática a afirmação: “O que temos procurado tem sido simplesmente tangenciar as filosofias eventualmente presentes nas diferentes tradições de saber” (:50). Igualmente interessante é notar que, à procura de paradigmas e matrizes disciplinares, Roberto Cardoso não deixa de se perguntar, em certos momentos, se estes paradigmas não serão os nossos mitos (:15). O autor não elabora o tema, mas parece sugerir a possibilidade de que, por exemplo, o 'estrutural-funcionalismo', o 'culturalismo histórico' e outros *ismos*, possam vir a ser os mitos dos antropólogos. Entre o estudo de mitos e de filosofias, o autor parece ficar com os primeiros e faz, no capítulo 7, a pergunta pertinente: “Não seria a abordagem etnográfica a mais adequada para darmos conta das especificidades de nossas antropologias?” (:156) A resposta, que esclarece a posição do autor, está no 'Posfácio'.

Nele, Roberto Cardoso de Oliveira toma como referência, de um lado, a postura de Gilles Gaston Granger, para quem a história da ciência não pode prescindir de uma dimensão metadisciplinar: enquanto metaciência, a história da ciência se preocupa com a estrutura interna do sistema de conceitos. A estrutura externa constituir-se-ia pelos fatos sociológicos, a interna, pelos epistemológicos. Os últimos convergem na metaciência. De outro lado, Roberto Cardoso contempla a proposta de Geertz, quando este concebe os intelectuais como “nativos” organizados em comunidades e partilhando de modos específicos de “estar no mundo” (:163). Para Geertz, assim como havia sido para Granger, a etnografia do pensamento moderno é um empreendimento múltiplo:

neste caso, histórico, sociológico, comparativo, interpretativo, que pensa o pensamento como um “artefato cultural” (:163).

Quando se inspira em Granger, enfatizando a ciência como categoria dada, Roberto Cardoso é o filósofo; quando segue as pistas de Geertz, é antropólogo: preocupado com a descrição e interpretação do produto do pensamento moderno, ele não dispensa a empiria. Sua solução combina as duas posturas do seguinte modo: ele quer fazer uma etnografia da ciência, imaginada “como uma sorte de desdobramento da Etnografia do Pensamento Moderno mencionada por Geertz e como uma transposição para espaços culturais (o que não quer dizer não-históricos) da História da Ciência de que fala Granger” (:163). Ao recuperar a noção de cultura, como em Geertz, a etnografia da ciência, assim concebida, não precisa privilegiar a externalidade e pode se manter, parcialmente, como epistemologia. Esta postura distingue a ‘etnografia da ciência’ da ‘sociologia da ciência’, quer na vertente clássica de Merton, quer na visão moderna de Kuhn, ou, ainda, nos trabalhos como os de S. B. Barnes e Pierre Bourdieu (embora possa assimilá-los).

Incorporando as tensões inerentes à matriz disciplinar, o que é característico da ‘etnografia da ciência’ está no envolvimento total do pesquisador na prática da disciplina investigada. Esta postura, como vimos, já influenciava Roberto Cardoso no início de sua carreira, via Piaget e Granger. A novidade atual está no fato de que o pesquisador deve se tornar, como o etnógrafo no campo, um ‘falante’ da linguagem científica veiculada pelos ‘nativos’ da comunidade da disciplina, explicitando-se, assim, um compromisso duplo: com a empiria e com o componente cultural do discurso científico.

Lido assim como ‘conclusão’, mais que como ‘posfácio’, o livro de Roberto Cardoso de Oliveira assume uma dimensão mais completa e mais complexa. Do epistemólogo que procurou a antropologia como disciplina empírica, hoje temos mais o antropólogo que se inspira na epistemologia: as categorias devem ser nativas, a empiria precisa ser respeitada, o pesquisador deve se tornar ‘falante’, a dimensão cultural não pode ser relegada. Os vieses do filósofo, naturalmente, não desaparecem por completo: aquele que cunhou o conceito de ‘fricção interétnica’ e o elaborou teoricamente surpreende o leitor ao distinguir categorias como ‘Antropologia Indígena’ e ‘Antropologia da Sociedade Nacional’ (:114). Afinal, o conceito de ‘fricção interétnica’ foi ele próprio o resultado teórico da dificuldade e/ou impossibilidade de se viver esta distinção por parte dos an-

tropólogos brasileiros, constituindo-se, talvez, no conceito mais genuinamente 'nativo' que a antropologia já produziu no Brasil. Da mesma forma, a aceitação dos rótulos das 'escolas', quer a 'Britânica', a 'Histórico-Cultural', a 'Francesa de Sociologia', etc., sem os contextos sociopolíticos que os produziram e legitimaram e sem os momentos históricos que os geraram ou rejeitaram, pode ser questionada. Não se trata de fazer uma 'sociologia da antropologia', mas de incluir as próprias dimensões históricas como internas à explicação. Se, por outro lado, uma matriz serve como modelo para interpretação, ela também congela o tempo e impossibilita questionar-se por que o estrutural-funcionalismo seguiu o racionalismo e a hermenêutica o estrutural-funcionalismo e não, por exemplo, o inverso. Ironicamente, uma matriz pode incluir o tempo como categoria ou coordenada, mas é, ela mesma, atemporal. O autor enfatiza que as escolas convivem na obra de diferentes antropólogos, mas reconhece um movimento (histórico?) dos paradigmas na sua matriz disciplinar (:22), o que perturba a sincronidade do esquema estruturalista. Finalmente, o reconhecimento dos *ismos* como nossos mitos (:24) fica a esperar maior e necessária elaboração.

A proposta final, no sentido de uma etnografia da ciência, no entanto, resolve muitas destas questões, já que abre espaço para que, por etnografia, se inclua também historiografia e, por ciência, possa se questionar o significado deste termo na designação de um certo tipo de pensamento moderno. Concebendo a etnografia da ciência como abordagem multidisciplinar, mas comprometida com a empiria e com a noção antropológica de cultura, vemos cumprir-se a previsão de Roberto Cardoso quando, há dez anos atrás, reconheceu o encantamento que a filosofia ainda despertava nele, mas vislumbrava que, caso voltasse a trabalhar nesta área, seria para realizar algo de inovador.

Institucionalizadas na década de 30, vinte anos depois as ciências sociais começaram a produzir balanços de suas realizações. É assim que temos, por exemplo, os artigos já clássicos de Florestan Fernandes (1957, 1958), Baldus (1949, 1954), Schaden (1952), Candido (1958). O livro *Sobre o pensamento antropológico*, no entanto, não se insere nesta linha. O momento é outro: embora contenha depoimentos sobre episódios e vivências do autor na sua experiência de construir e solidificar teórica e institucionalmente a antropologia no Brasil – estilo que os autores da década de 50 não seguiam e que, por si só, já tornaria o livro novidade – a ambição do autor é maior e se insere, mais apropriadamente, na reflexão recente da disciplina em vários países. Depois de

questionar o pensamento do 'outro', a antropologia volta a olhar para o 'nosso' pensamento e, desta perspectiva, o livro dialoga com a proposta de Geertz, para quem "agora somos todos nativos", e com a pergunta referente à possibilidade de se pensar em várias antropologias, no plural, incorporando, desta maneira, tradições de países chamados "periféricos" (por exemplo, Fahim, 1982 e Thomas & Hannerz, 1983, citados pelo autor). (É interessante notar que, na primeira parte do livro, Roberto Cardoso fala a linguagem dos países do 'centro', discutindo o período de formação da disciplina; na segunda parte, coloca-se na 'periferia' para dar depoimentos e propor uma etnografia das antropologias não-centrais. Neste exemplo, podemos inferir que talvez a assimilação do 'Ocidente' pelo Oriente não seja privilégio dos indianos, como aponta Ashis Nandy, mas ocorra, com diversos matizes, sempre que a identidade do tipo centro/periferia se manifesta.)

O movimento que se observa nos anos 80 corresponde, para alguns, a uma descrença na credibilidade do saber antropológico ou, pelo menos, no seu questionamento (Marcus & Fischer, 1986; Clifford & Marcus, 1986), e enfoca, especialmente, a legitimidade da antropologia como discurso. No Brasil, a preocupação com a disciplina também ocorre, mas vale notar que não é pela retórica que a antropologia é questionada: aqui, nesta década, encontramos preocupações explicitamente historiográficas (Corrêa, 1982, 1987, 1988), trabalhos bibliográficos exaustivos (Melatti, 1982, 1984 e Hartmann, 1984) e tentativas de se pensar antropológicamente a disciplina (Peirano, 1981; esforços comparativos em Peirano, 1987, 1988). O livro de Roberto Cardoso de Oliveira preenche, neste contexto, o espaço reservado ao questionamento ao mesmo tempo antropológico e epistemológico; metadisciplinar, nas palavras do autor.

É hora, então, de se pensar a disciplina mas, até neste empreendimento, o 'estilo' do que fazemos não passa despercebido. Roberto Cardoso de Oliveira, filósofo por formação, aprendeu com Forestan Fernandes a importância do questionamento teórico e, com Darcy Ribeiro, o significado do 'problema brasileiro'. Com esta bagagem, por vários anos foram as sociedades indígenas que apareceram como ponto de referência que denunciava, muitas vezes graças ao contato, a natureza da sociedade brasileira (Cardoso de Oliveira, 1960, 1962, 1964, 1965, 1968). O caminho posterior, do retorno às suas origens intelectuais, passou pela análise da identidade étnica, quando o autor redirecionou os estudos sobre relações interétnicas para o plano de análise da ideologia e das estruturas de pensamento (Cardoso de Oliveira, 1976). *Sobre o pensamento antropológico* surge como um certo retorno, mas a 'estilística' do autor só pode ser devidamente apreciada se se levar em conta a sua carreira intelectual e, por implicação, o desenvolvimento do pensamento sociológico no Brasil.

BIBLIOGRAFIA

- BALDUS, Herbert. 1949. Etno-Sociologia Brasileira. *Revista do Museu Paulista* N. S. 3:405-411.
- _____. 1954. *Bibliografia Comentada da Etnologia Brasileira*. São Paulo: Comissão IV Centenário.
- CANDIDO, Antonio. 1958. Informação sobre a Sociologia em São Paulo. *Ensaios Paulistas*. São Paulo: Anhembi.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1960. *O Processo de Assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Série Livros I).
- _____. 1962. Estudo de Áreas de Fricção Interétnica. *América Latina* 5 (3).
- _____. 1963. Aculturação e 'Fricção' Interétnica. *América Latina* 6: 33-45.
- _____. 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- _____. 1965. Totemismo Tukuna? *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, 20(1): 5-22.
- _____. 1968. *Urbanização e Tribalismo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- _____. 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: MCT/CNPq.
- CLIFFORD, James e George MARCUS (orgs.). 1986. *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Los Angeles: University of Califórnia Press.
- CORRÊA, Mariza. 1982. As Ilusões da Liberdade: a Escola de Nina Rodrigues. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, Ms.
- _____. 1987. (org.). *História da Antropologia no Brasil (1930-1960). Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson*. São Paulo: Vértice.
- _____. 1988. Traficantes do Excêntrico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 3(6): 79-98.
- FAHIM, Hussein (org.). 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Carolina do Norte: Carolina Academic Press.
- FERNANDES, Florestan. 1957. Desenvolvimento Histórico-Social da Sociologia no Brasil. *Anhembi*: 470-481.
- _____. 1958. *A Etnologia e a Sociologia no Brasil*. São Paulo: Anhembi.
- GEERTZ, Clifford. 1983. *Local Knowledge*. Nova Iorque: Basic Books.
- HARTMANN, Thekla. 1984. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, III. Berlim: Kietrich Reimer Verlag.
- MARCUS, George e Michael FISCHER. 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: Chicago University Press.
- MELATTI, Julio Cezar. 1982. A Etnologia das Populações Indígenas do Brasil nas Duas Últimas Décadas. *Anuário Antropológico/80*: 253-257.
- _____. 1984. A Antropologia no Brasil: um Roteiro. *BIB (Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais)* 17: 3-52.
- PEIRANO, Mariza G. S. 1981. The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case. Tese de doutorado. Harvard University.
- _____. 1987. A Índia das Aldeias e a Índia das Castas. *Dados. Revista de Ciências Sociais* 30(1): 109-122.

Da lógica à etnografia da ciência

- _____. 1988. Are you Catholic? Relato de Viagem, Reflexões Teóricas e Perplexidades Éticas. *Dados. Revista de Ciências Sociais* 31(2): 219-242.
- RAMOS, Alcida. 1990. Ethnology in Brazilian Style. *Cultural Anthropology*, vol 5(4): 452-472.
- SCHADEN, Egon. 1952. O Estudo do Índio Brasileiro – Ontem e Hoje. *Revista de História* 12: 385-402.
- THOMAS, G. e HANNERZ, U. (orgs.). 1983. *The Shaping of National Anthropologies*. Ethnos 43 (Número especial).

Tradições, Inovações e Criatividade: a Análise Comparativa de Cosmologias vistas como processo

ARACY LOPES DA SILVA
Universidade de São Paulo

Certos temas, pela posição central que ocupam na reflexão antropológica, apresentam-se recorrentemente como desafios que novas teorias buscam enfrentar. Há no ar – e em alguns textos em especial – um renovado interesse pela questão da variação cultural e sua condição de produção no espaço e no tempo. É este o tema do último livro de Fredrik Barth*, que examino aqui com referências às idéias de Aram Yengoyan (1979 e 1988) e Marshall Sahlins (1985) como contrapontos.

As preocupações recentes com o tema privilegiam dois problemas teóricos: a relação entre o passado e o presente, tal como pensada e expressa por cosmologias específicas, e a questão da reprodução/recriação de mitos e ritos de sociedades espacialmente próximas, como mecanismos de produção de variação cultural entre elas. Questões teóricas de fundo são as relações entre: estrutura e evento; rito, mito e história; criatividade e interpretação individuais como contribuição à produção de inovações coletivamente apropriadas. E, embora tal discussão se baseie em materiais etnográficos de áreas geograficamente distantes, os problemas e as sugestões metodológicas e teóricas que contém encontram pontos de convergência com temas de interesse recente da etnologia sul-americana.

Em termos metodológicos, o tema da variação cultural vem sendo trabalhado através de comparações em níveis microrregionais (sociedades do interior da Nova Guiné, no caso do estudo de Barth; as das áreas desérticas da Austrália Central, por Yengoyan) e com base em uma etnografia detalhada. Barth adota a perspectiva da produção dos mecanismos capazes de explicar

* BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

diferenças e especificidades culturais entre sociedades vizinhas e culturalmente próximas, construindo sua explicação no plano da interação social tal como vivenciada, ao longo do tempo, em contextos empiricamente reconhecíveis. Yengoyan (1979), por outro lado, trata do processo através de uma teoria – definida pelo autor como dialética – segundo a qual atesta a existência de fatores que constroem a cultura de tal modo que há sempre algumas esferas culturais específicas que são dominantes em cada sociedade, em decorrência de mecanismos integrativos orgânicos (os limites materiais impostos pelo ambiente e pela economia) ou lógicos (as “expectativas dos atores e seu reconhecimento da consistência, adequação e significação (*meaningfulness*)” dos fatos socioculturais e suas inovações, 1979:326). A explicação aqui é construída mais no nível estrutural que no da interação social contextualizada. As condições sociais para o exercício da criatividade tornam-se, assim, para ambos os autores, uma questão relevante, já que fator de inovação no plano da cultura.

Tradição, evento e variação

Para Barth, o objetivo final é contribuir para o desenvolvimento de uma “antropologia comparativa do conhecimento” através do exame de sociedades razoavelmente homogêneas quanto à tecnologia, subsistência-economia, línguas, tipo físico, cultura material, mas que apresentam grande variação quanto a práticas e crenças religiosas. Barth elabora sua teoria tomando por base o caso das comunidades montanhesas Ok, do interior da Nova Guiné. No desenrolar de sua apresentação, são fundamentais: o conceito de *tradição*, que indica o “veio conglomerado de idéias e símbolos de diversas comunidades geneticamente relacionadas e que se mantêm em comunicação”; e o de *subtradição*, que se refere “às idéias consideradas como verdadeiras pelos membros de uma comunidade local ou de um único grupo lingüístico” (1987:1). Barth retoma, assim, a reflexão clássica sobre as relações entre a ‘grande’ e a ‘pequena’ tradições.

A teoria proposta é definida por Barth como gerativa e contrária às anteriores (tidas como teorias “da ordem” para o autor), as quais definem crenças e práticas como sistema lógico, tipológico ou empírico. Sua proposta busca responder outro tipo de questões: como o conhecimento se produz e se distribui? Através de que processos do conhecimento são produzidas as inovações? Que *eventos* possibilitam a criação e a mudança? Questões como estas procuram a história da produção e da inovação do conhecimento e levam à consideração da mudança histórica e das condições da reprodução sociocultural.

Para respondê-las, Barth concentra-se na análise de rituais de iniciação Ok e, em constante referência à etnografia, propõe um modelo explicativo dos mecanismos através dos quais a variação se produz. Uma formulação muito abreviada do modelo diria que um conhecimento esotérico, 'secreto', é guardado na mente de certos indivíduos (especialistas) por longos períodos, onde fica sob os seus cuidados, entre realizações consecutivas de um mesmo ritual. Este lapso de tempo favorece a elaboração e a recriação, a reformulação (*reshaping*) do conteúdo e da forma daquele conhecimento, de acordo com a visão própria de cada especialista. Cada nova *performance* de um mesmo ritual é necessariamente inovada porque é resultado tanto de um envolvimento profundo entre o indivíduo especializado e o conhecimento secreto que possui, quanto da posição de autoridade do especialista em relação aos iniciandos e da comunicação que se estabelece entre estes dois pólos. O momento da realização de um ritual é o momento da exibição pública do conhecimento e isso é feito *para* a platéia e *com* ela.

Há, segundo Barth, "uma conversa intermitente entre os especialistas do ritual e seu público", cuja história modela a forma e o conteúdo das tradições. Não se trata de examinar as *performances* em si, como alvo prioritário da análise. Barth enfoca, num plano teórico, o modo pelo qual se dá a interação no ritual. Seu objetivo é indicar de que modo "um modelo dos processos envolvidos naquela história podem gerar o espectro específico de formas empíricas constatadas na região..." (1987:30). As relações entre mito e rito são aqui repensadas. Barth vê as iniciações como o momento mesmo em que as comunidades humanas exercitam e expressam sua criatividade; são, também, o momento em que se consolidam inovações no plano das tradições de conhecimento.

Cada uma das *performances* dos rituais de iniciação seria, então, para Barth, um *evento*. Segundo o meu entendimento, é a concepção de Sahlins que está presente no uso que Barth faz desta noção: os eventos não são constituídos por si mesmos, como algo objetivamente dado. Um fenômeno qualquer pode ou não ser alçado à condição de evento de acordo com a interpretação que recebe: "Somente ao ser apropriado pelo e através do esquema cultural é que recebe *significação* histórica [...] uma *relação* entre um acontecimento e uma estrutura (ou estruturas): uma apropriação do fenômeno-em-si-mesmo como valor significativo, de onde decorre sua eficácia histórica específica" (Sahlins, 1985:xiv).

As diferentes subtradições são, para Barth, transformações umas das outras. Mas o autor, distanciando-se da abordagem estruturalista, não se satisfaz em atestá-las apenas como transformações lógicas, obtidas por inversões ou

outros procedimentos; quer chegar à “identificação do principal mecanismo empírico da mudança”. A variação, em escala regional, seria, então, o resultado de três tipos possíveis de mudança, ocorridos ao longo do tempo, em escala local: a) “alterações graduais no leque de conotações de símbolos sagrados”; b) diferenças gradualmente estabelecidas na atribuição de ênfase ou “saliência dos vários metaníveis de significação dos símbolos sagrados” e c) “elaboração ou redução gradual do campo de esquemas lógicos específicos na cosmologia” (Barth, 1987:31).

Ao ilustrar a primeira fonte de variação (a), Barth estuda as passagens de significado de símbolos específicos ou esquemas conceituais de uma sociedade para outra no contexto dos ritos de iniciação, retomando, assim, a problemática da difusão cultural (voltarei a isto adiante). Ao demonstrar a segunda (b), utiliza-se de exemplos relativos ao tratamento e expressão da sexualidade nos rituais, em que “símbolos padronizados e dados como culturalmente válidos são usados como veículos para temas e fantasias individuais substitutivos” (:38). Ou seja: conforme o tema, bastam certas insinuações muito leves para que um significado implícito seja transmitido ao público e passe a fazer parte da direção que o ritual toma e dos significados que podem passar a prevalecer em *performances* posteriores. Isso conduzirá a uma diferenciação em relação aos ritos de outros povos vizinhos e será uma marca própria daquela sociedade específica: “metatemas implícitos e proibidos podem, assim, se estabelecer e se desenvolver; a partir daí, podem se articular e ser explicitados até que, finalmente, tornam-se reconhecidos como os temas essenciais do ritual em questão” (:38). Esse processo, segundo Barth, é via de regra, inconsciente (da parte do especialista que o deflagra) e diz respeito a temas geralmente reprimidos, como a sexualidade.

O estudo das possibilidades da mudança: a criatividade das performances versus os fatores que constroem a ordem sociocultural

Faço aqui alguma digressão, adequada para a discussão das idéias de Barth, antes de examinar o modo pelo qual trabalha o terceiro mecanismo da inovação (*letra c* – acima).

Barth desenvolve idéias que o aproximam de Yengoyan (1979) e de certos pressupostos das análises sobre as sociedades Jê do Brasil Central produzidas principalmente desde o fim da década de 60 ao começo da de 80. Barth trabalha implicitamente com a idéia de um *continuum*, ao comparar as comunidades Ok: faz um estudo de como se dá a passagem, em termos tanto lógicos

como etnográficos, de uma cosmologia para a outra; como se dá a sua transformação através de vivências e eventos empiricamente definidos.

Sua contribuição teórica, neste ponto, deve-se ao emprego da noção de processo como eixo da explicação (e como eixo da introdução objetiva de inovações em realidades sócio-culturais empiricamente dadas), ausente como fator articulador dos estudos sobre os Jê (cf. Seeger, 1982 e Lopes da Silva, 1986). Nestes últimos, procurava-se a construção de um modelo explicativo que ressaltasse, em termos lógicos, a ordenação de configurações sociológicas etnograficamente atestadas, guardando-se as especificidades das sociedades particulares.

Pensava-se, assim, por exemplo, nos domínios predominantes na vida social e na cultura de cada uma (relações e facciosismo político entre os Xavante, vida ritual entre os Timbira, oposição complementar entre classes de idade entre os Kayapó) e num *continuum* que integrasse, em termos teóricos, as variações e permitisse a compreensão de semelhanças e diferenças entre os vários arranjos sociológicos entre os Jê (a meu ver, por exemplo, a sociedade Suyá significa a instância empírica da passagem lógica entre os modelos das sociedades Akwe-Xavante e Kayapó). Já na década de oitenta, quando a atenção da etnologia no Brasil focalizou preferencialmente as sociedades Tupi, colocou-se novamente aos pesquisadores o desafio da localização dos planos privilegiados para a compreensão destas sociedades em seus próprios termos. A experiência acumulada com os estudos entre os Jê e o contraste com os Tupi levou à definição da estrutura social como plano primeiro através do qual a vida social e a cultura dos Jê pode ser captada, compreendida, analisada. Por seu lado, dentre os Tupi, a cosmologia constituiria esse plano privilegiado, onde a sociedade e a cultura se articulam, lugar de onde se pode compreender os sentidos criados e atribuídos pelos povos Tupi. Esta concepção muito sugestiva foi formulada inicialmente por Viveiros de Castro (1986) e adotada amplamente por outros pesquisadores de sociedades Tupi.

Muito resta a fazer ainda, neste sentido, com relação aos dados culturais das sociedades Jê. No entanto, o que se fez – numa época, aliás, em que a presença das idéias de Lévi-Strauss fazia-se sentir com muita força entre nós – talvez estivesse mais próximo da visão de Yengoyan (1979), em um texto não muito recente mas, segundo creio, pouco divulgado no Brasil. De acordo com sua “teoria das compressões” (*a theory of constraints*), há, em cada cultura, certas esferas que são centrais, em torno das quais se articulam as demais. São esferas pervasivas, dominantes, que se sobrepõem às demais e dão à cultura a sua especificidade e identidade.

Entre os elementos que constroem uma cultura específica, de um lado, e a criatividade – que dá lugar à inovação e à variação – há, para Yengoyan, uma relação dialética. Assim, ao tratar dos mitos, diz:

Os aspectos criativos e compressores do mito aborígene representam uma dialética que se resolve quer por meio da extensão completa do mito sobre todas as esferas da cultura [...], quer pela criação de novas formas de comportamento e de pensamento (padrão menos comum [na Austrália]) (Yengoyan, 1979:327).

Yengoyan trabalha com três conceitos centrais: o de dialética, o de compressões lógicas e orgânicas e o de integração. O uso que faz destes termos, inspirado em trabalhos de orientação marxista, fica evidente no seguinte trecho:

Uma teoria dialética da compressão pressupõe que cada cultura enfatize esferas culturais específicas que podem advir tanto de mecanismos integradores orgânicos quanto lógicos. Nessa análise dialética, nós nos preocupamos com a determinação da dominância no tecido sociocultural [...]. Em alguns casos, uma forma cultural pode se sobrepôr a outras estruturas mas, na maioria das vezes, parece que as compressões brotam de esferas diversas da cultura, comprimem e restringem a evolução de práticas específicas. Ao mesmo tempo, o jogo entre as compressões no domínio social pode determinar respostas culturais criativas, específicas, em sua forma, à cultura (em questão). Ao desenvolver a teoria cultural além dos confines de uma cultura específica, procuramos demarcar as condições nas quais formas socioculturais específicas podem ocorrer (Yengoyan, 1979:328).

Uma mesma questão perpassa os trabalhos aqui examinados de Barth, Yengoyan e Sahlins. Todos eles querem compreender como convivem e se articulam as limitações e as possibilidades da inovação cultural e do exercício da criatividade na sociedade. Pode-se dizer, em resumo, que Barth responde a questão através da relação indivíduo e sociedade, conhecimento e ritual, etc., enfatizando a modificação do conhecimento vigente ao longo do tempo através da participação social nos rituais de iniciação; Yengoyan, aqui seguindo uma orientação marxista, enfatiza as estruturas de determinação: a criatividade é possível enquanto resultado do jogo entre os fatores que constroem tanto a sociedade e a cultura quanto suas possibilidades respectivas de desenvolvimento e elaboração. Tais fatores definem que esferas da vida social e da cultura serão dominantes em cada caso; Sahlins – cujo trabalho George Marcus (1988), num artigo em que examina a relação da estética e da retórica do discurso teórico com a narrativa etnográfica nos textos antropológicos, define como constituindo uma “história estruturalista” – vê as transformações estruturais como possíveis graças ao mecanismo de atribuição de sentido à experiência, isto é, graças à capacidade de captar-se significativamente a experiência histórica.

Com este resumo em vista, retomemos Barth e seu estudo sobre os mecanismos que geram, ao longo do tempo, a variação cultural entre sociedades que compartilham uma mesma tradição. A terceira modalidade de variação (c), que faltava ainda comentar, é relativa à “elaboração ou redução gradual do campo de esquemas lógicos específicos na cosmologia” (1987:31). Isto ocorre, segundo o autor, pelo desenvolvimento de certas concepções presentes na tradição até o ponto em que novas implicações ou dimensões são formuladas pelos membros de uma subtradição. Isso ocorre como produto involuntário do esforço por descobrir formas novas e mais eficazes de comunicar aos novatos os segredos que são do conhecimento do especialista.

Inspirando-se em Stanner (1960, também autor de algumas das idéias centrais desenvolvidas por Yengoyan), Barth fala em “concepções não verbalizadas” (*wordless conceptions*), presentes em ritos e mitos de sociedades orais, como as australianas. Estas são definidas por Stanner como tendo uma “religião voltada para problemas metafísicos” que muitas vezes não têm formulação verbal explícita.

Em casos como esse, para assegurar a possibilidade da análise comparativa, cabe ao pesquisador “encontrar as palavras que captem o caráter genuíno e o conhecimento que tais concepções revelam, de modo a torná-las comparáveis entre si, com vistas à referência, clareza, abrangência e grau de abstração” (1987:31). Isto só pode ser feito tomando-se em consideração todo o contexto de vida ao qual pertencem e não apenas o contexto ritual.

O exemplo com o qual Barth ilustra esta terceira modalidade possível de variação refere-se à “visão ou teoria da história tal como conceptualizada em algumas subtradições Ok” (Barth, 1987:47). Depois de comparar a teoria da história de três povos montanheseiros de Ok, conclui que são “três construções possíveis a partir de uma mesma base de problemas existenciais, embora exibam abrangência e graus de abstração diversos” (Barth, 1987:50).

As concepções são potencialmente passíveis de elaboração e desenvolvimento em linhas diversas de raciocínio e o são, de fato, gradual e desapercebidamente. Isto ocorre pela ação de indivíduos específicos e em ocasiões especiais, importantes porque são os meios através dos quais essas idéias que estão implícitas e sob uma forma difusa na coletividade tomam forma definida e têm manifestação. Pode haver, então, um adensamento de significação, quando uma idéia ou esquema vai ‘inchando’ com o acréscimo de mais e mais fatos, interpretações, sentidos. Como consequência, haverá variação na tradição – patrimônio coletivo – dando lugar ao surgimento de subtradições (localizadas) e especificidades culturais: “em cada subtradição, alguns critérios du-

radouros, consistentes, parecem de fato operar, donde a pressão para que o culto busque e lute para construir uma visão cosmológica que tenha certa coerência e força” (1987:54).

Sahlins explica a possibilidade do que chama de “transformação estrutural” (1985:vii) pela presença de contingências históricas que desafiam conceitos e sentidos convencionais: “A cultura é, portanto, um jogo que se joga com a natureza e no curso do qual, intencionalmente ou não (...) as antigas palavras que ainda estão nos lábios de todos adquirem conotações muito distantes de seus significados originais” (:ix). Barth concentra-se na explicação dos mecanismos que tornam possível esse processo.

Ao lidar com os processos de criação dos novos sentidos, Sahlins os define como históricos e os conceitua como “a reavaliação funcional das categorias”. A criatividade, fator desta reavaliação, é, tanto para Barth quanto para Sahlins, exercitada na relação indivíduo/sociedade. Embora Marcus, ao comentar os trabalhos recentes de Sahlins, afirme que o autor busca superar as dicotomias com que as ciências sociais ocidentais convencionalmente operam, incluindo a do indivíduo/sociedade, e embora tal objetivo seja bastante explícito na obra de Sahlins, a superação não é plenamente incorporada à análise. Parece ser este o caso, aqui. “Significados estão, em última análise, sujeitos a riscos *subjetivos* na medida em que as pessoas, por serem socialmente capacitadas, deixam de ser escravas de seus conceitos e tornam-se senhores deles” (Sahlins, 1985:x). Mas, se Barth quer compreender o processo em si e a inovação no nível da cultura, Sahlins parece ainda priorizar a permanência das estruturas afirmando que o tornar-se senhor de seus conceitos não é livre de limitações: “o sistema antigo é projetado em suas novas formas”, já que a realidade empírica não é relevante enquanto tal, mas é julgada relevante segundo critérios culturais preexistentes (:x).

Ao considerar, porém, as relações entre o símbolo e a realidade empírica, Sahlins afirma que há situações em que “o sistema simbólico é altamente empírico” (1985:xiii), na medida em que as categorias convencionais são continuamente contrapostas aos fatos e aos riscos oferecidos pela vivência cotidiana. Estes, por sua vez, para sua compreensão ou classificação satisfatórias, exigiriam recriação ou inovação ao nível do sistema simbólico. Na visão de Barth, a experiência da comunicação social – dado da realidade empírica – tem um peso decisivo como fator de mudança. Enquanto Sahlins pensa a renovação cultural como produto do jogo entre estrutura e evento com ênfase explicativa no primeiro termo, Barth analisa processos culturais no plano da realidade empírica em fluxo no espaço e no tempo, construindo sua explicação ao identificar que tipos

de eventos sociais são especialmente capazes de gerar alterações nas tradições “grandes” ou “pequenas”.

Examinando as relações entre cultura e história, Sahlins (1985) afirma que a cultura é historicamente reproduzida ou alterada pela ação social de acordo com a identidade que haja entre as contingências históricas e os esquemas culturais pré-existentes.

Definindo estrutura como “as relações simbólicas da ordem cultural”, afirma-a como um “objeto histórico”. A convergência entre história e cultura dá-se na ação e a questão central, para Sahlins, “é a existência e a dupla interação entre a ordem cultural enquanto constituída na sociedade e enquanto vivida pelas pessoas: estrutura convencional e estrutura na ação, virtual e real (...). Na ação, os significados [convencionais] estão sempre em risco” (Sahlins, 1985: ix). A atualidade das idéias de Weber fica claramente demonstrada nestas afirmações.

Sahlins formula o conceito de “estrutura da conjuntura” como recurso teórico para superar a fórmula convencional (e, na opinião do autor, insuficiente), segundo a qual o que existe é “a contingência dos eventos [e] a recorrência das estruturas”. O conceito refere-se à “realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, tal como expressa na ação interessada dos agentes históricos, inclusive a microsociologia de sua interação” (Sahlins, 1985:xiii-xiv).

O mesmo autor estabelece uma

“distinção típico-ideal relativa aos modos pelos quais as estruturas se manifestam na ordem cultural e ao longo da história [...] as ordens *performativas* tendem a se assimilar às circunstâncias contingentes; enquanto que as *prescritivas* assimilam as circunstâncias a si mesmas – através de uma espécie de negação de seu caráter contingente ou eventual [...]. No modo prescritivo, nada é novo ou, pelo menos, os acontecimentos são avaliados por sua semelhança ao sistema tal como constituído” (1985:xi ss.).

Estas estruturas são definidas como tipos ideais e podem ser encontradas numa mesma sociedade: certas áreas da vida social serão mais receptivas à ação da história, ao passo que outras serão mais fechadas, mais ‘frias’. A “teoria das compressões” de Yengoyan (1979) tentava solucionar o mesmo problema e parece ter privilegiado a perspectiva das “estruturas prescritivas” (segundo os termos posteriormente formulados por Sahlins). Nos mesmos termos, é possível dizer-se que Barth enfatiza as “estruturas performativas” como fator básico que movimenta os processos sociais que levam à inovação e à variação nas tradições culturais.

*Coerência, difusão e diferenciação como fatores de variação:
análises comparativas em escala microrregional*

Quais os parâmetros das inovações? Como são definidos os critérios do que é aceitável e do que é inadmissível, em cada caso? Para pensar questões como estas os autores em questão reportam-se à noção de coerência interna das tradições e aos processos de difusão cultural. Com isto, chegam ao problema metodológico de como realizar análises comparativas e à proposta teórica destas análises como solução para o esclarecimento das questões que os inquietam.

Yengoyan (1988), em seu estudo sobre as relações entre mito, língua e ontologia junto aos Pitjantatjara da Austrália Central, enfatiza a posição central ocupada pela produção da coerência pelos sistemas de pensamento em sociedades orais. Tal coerência tem, segundo Yengoyan (1988), três aspectos relevantes. O primeiro deles refere-se à "lógica eterna", capaz de explicar como, numa cultura específica, tempo e espaço são tratados em termos de passado e presente; como o passado mais remoto (o mito) se mantém no presente e quais as suas possibilidades no futuro. A narrativa – o mito – enfatiza a idéia da *continuidade*, desde o passado até o presente: é isto o que o tempo de verbo usado nos mitos australianos – o imperfeito – revela. Um outro tempo de verbo, nas línguas australianas, liga o presente ao futuro mais distante. É o aspecto temporal da coerência.

A centralidade do mito se torna muito evidente quando se reconhece que ele é geralmente formulado no tempo imperfeito [dos verbos] e, assim, não é relegado ao passado. Todo mito é vivo e tem lugar na realidade presente. O uso do imperfeito permite a discussão do mito pelos aborígenes como se [os acontecimentos ali narrados] tivessem acabado de ocorrer. Ainda assim, ao mesmo tempo, o mito dá sentido à conduta, constringendo-a e podendo contrapor-se a certos tipos de pensamento e de atividade (Yengoyan, 1979:327).

Um segundo aspecto é a 'lógica ontológica', relativa à natureza e às propriedades do ser, tal como definidas culturalmente. Mitos e ritos mostram, basicamente, como a vida é considerada. Um terceiro aspecto da coerência é a 'complexidade'. Sociedades podem apresentar graus diversos de complexidade. As que apresentam grande elaboração em seus mitos, ritos, sistemas de parentesco apresentam conteúdos com variação interna e uma riqueza de detalhes bastante grandes, qualquer que seja a linguagem em que se expõem: língua, ritual, instituições sociais, etc. Yengoyan propõe análises comparativas no nível microrregional como o procedimento adequado.

Para Barth, a *coerência* que caracteriza uma tradição cosmológica específica (local) “será, assim, intuitiva, aglutinadora e variável em sua essência (*nature*) e não lógica e dedutiva” (Barth, 1987:79). Quando se trata de variações entre grupos locais, deve-se buscar um padrão ao mesmo tempo “determinado por dados empíricos” e “explicável em termos processuais” (:80).

Isso se faz, diz Barth, seguindo-se o procedimento por ele adotado, que começa por “focalizar eventos interativos, construir minha descrição de tais eventos enquanto modelo de um processo, para, então, considerar se os resultados das operações recorrentes de tal processo são aqueles padrões agregados que as etnografias revelam” (Barth, 1987:83). Por outro lado, esta seqüência pode, segundo o autor, ser invertida e “ir da descoberta de um padrão numa manifestação cultural ou numa forma institucionalizada à busca de um processo que poderia gerar este mesmo padrão” (Barth, 1987:83). A cosmologia é vista, então, como uma tradição viva de conhecimento.

Ao tratar da variação da tradição (definida, como já sabemos, como patrimônio comum a várias sociedades cultural e geograficamente próximas), criada por diferenças nas subtradições em comunicação, conclui pela constatação da ação de um “mecanismo composto de difusão, desenvolvimento e diferenciação” (Barth, 1987:54).

Ao fazê-lo, aproxima-se, talvez despercebidamente (se a aproximação é intencional, ela não é explicitada), da teoria de Boas: mostra que a inovação não se dá apenas internamente a um grupo social, através da relação especialista/público, fantasias individuais/acervo cultural subconsciente da coletividade, mas também se dá pela incorporação de instituições de povos vizinhos com que um grupo em questão tenha contacto. Isto, a meu ver, explica o acréscimo de certas práticas, mas não necessariamente as razões da incorporação ou da substituição das práticas e crenças tradicionais.

Yengoyan (1988) dedica também a sua atenção ao tema da difusão. Para ele, são três as atitudes possíveis diante da difusão: a) uma sociedade ou grupo local específico adota um fenômeno cultural de outro grupo sem submetê-lo a alterações: a identidade entre ambos os grupos é, a longo prazo, subvertida; b) os fenômenos adotados são alterados pela sociedade que os incorpora, segundo seus próprios critérios (este seria o processo típico na Austrália Central, no que diz respeito aos mitos); c) não há adoção ou incorporação alguma.

Para Yengoyan (seguindo, aliás, o Lévi-Strauss de *Raça e história*), no nível local, difusão e proximidade criam inversão, para que as sociedades se oponham e diferenciem. A tendência dominante seria a de tomar por empréstimo bens culturais que apresentam maior complexidade. Haveria, portanto, um

elemento de desafio nos critérios que levam à difusão/incorporação. E, ao re-trabalhar o material proveniente de outras culturas, cada grupo local o faria de acordo com o 'processo cultural' dominante, ou seja, a inversão.

Voltemos a Barth, que dá exemplos de inovações que são permanentemente incorporadas, por difusão, a algumas sociedades e apenas provisoriamente a outras. Sua explicação: "...sugiro que os temas e idiomas básicos [de inovações apenas temporariamente incorporadas, em um exemplo específico] conflitavam em demasia com conceitos e sensibilidades locais para que fossem integrados com sucesso à vida ritual do lugar" (Barth, 1987:53). Isto nos conduz à consideração da coerência como fator que facilita ou impede a difusão. Conduz-nos também, pela semelhança, mais uma vez a Boas e, aqui, parece se colocar o desafio: em que termos seria possível tratar-se criativamente – para usar um termo tão presente nesta discussão – dessa problemática?

Barth responde esta questão ao definir os requisitos de um modelo adequado de qualquer '*processo social*': a) é preciso que o modelo dê conta das *atividades* tanto *individuais* quanto *coletivas*; e b) que identifique *elos causais* (e não apenas correlações ou isomorfismos) entre 'formas de ritual e formas de sociedade'. Há que se verificar os processos que geram proliferação e diversificação de esquemas cosmológicos, ou seja, examinar as relações recíprocas entre o indivíduo e a 'organização social do conhecimento cosmológico'; e, ainda, entre a criatividade e a tradição. Aqui, os temas centrais da reflexão de Barth são dois: as idéias e as práticas religiosas conformam aspectos importantes da organização social; mas, também, a existência de situações com um grau 'espetacular' de elaboração do mito é vista como resultado de certos aspectos da organização social.

Nos capítulos finais do livro, Barth busca "definir o tema dos constructos cosmológicos Ok – que fenômenos do cosmos recebem atenção sistemática?" e "caracterizar os tipos de compreensão e *insight* produzidos nesta tradição de conhecimento" (Barth, 1987:65). A cosmologia Ok, segundo o autor, tem por tema central a natureza, pensada, principalmente, através da idéia de fertilidade: suas fontes, as formas de vida do ambiente das montanhas Ok e suas inter-relações místicas, a matança resultante das caçadas, os rituais propiciatórios. Os "cosmólogos das montanhas Ok" (categoria empregada por Barth para expressar seu pressuposto de equiparação destes com teóricos e analistas da cultura ocidental) "constroem um modelo dos sistemas complexos e ocultos das substâncias que circulam nas formas de vida, uma espécie de fisiologia abrangente ou de *alquimia das forças da vida* que animam o mundo à sua volta"

(Barth, 1987:66-7). Ao deter-se na explicação do *como* isto é produzido, o autor recorre ao conceito de metáfora.

Metáfora, símbolo e realidade empírica: a produção dos significados

Barth caracteriza os constructos cosmológicos pelo termo genérico de *metáfora* e se pergunta: que generalizações são feitas e como? Através de que tipos de conexão entre os dados, as idéias, os conceitos? Define a tarefa do estudioso de uma tradição de conhecimento como sendo a de “mapear estas generalizações e as conexões pretendidas *junto com* as constrições impostas pela práxis e pelas convenções em termos das quais o conhecimento é aplicado de modo a fornecer um quadro fiel do uso conceitual de metáforas e modelos” (Barth, 1987:67-9).

Sahlins detém-se no estudo das relações entre cosmologia e processo. Para fazê-lo, retoma e contrapõe os conceitos de estrutura de Saussure (que enfatiza a sincronia entre relações mutuamente contrastivas) e de Hocart (que revela o “caráter temporal da estrutura”, ou seja, a diacronia). É a concepção de Hocart que inspira Marshall Sahlins e que lhe permite pensar a cosmologia como processo:

em sua representação mais abstrata, que é a cosmologia, as categorias [culturais] são postas em movimento; elas se revelam, ao longo do tempo, através de um esquema global de promoção da vida (*life-giving*) ou de reprodução cultural e natural. A estrutura tem uma diacronia, que consiste nas relações mutantes entre categorias amplas ou, como prefiro dizer, há na estrutura uma ‘vida cultural das formas elementares’ (Sahlins, 1985:xv).

Trata-se, diz o autor, de um revelar-se que é gerativo, pois “os conceitos básicos passam por estágios sucessivos de combinação e recombinação e, neste percurso, produzem termos inéditos e termos sintéticos” (:xv).

Os três autores cujas idéias são aqui contrapostas buscam compreender como são produzidos e recriados os significados. Para Barth, nascem de associações ou identidades (entre elementos A e B, por exemplo) e disjunções específicas. Inspirado em Freud e Noy, estabelece um paralelo entre as quatro operações inconscientes do indivíduo – condensação, deslocamento, associação primária e simbolização – e “o modo pelo qual as representações cosmológicas Ok são construídas” (Barth, 1987:73).

Em uma afirmação que parece expressar com recursos teóricos mais adequados o que Lévy-Bruhl já indicara, Barth fala sobre o maior ou menor grau de tolerância que as culturas têm para com a fantasia. Expressando, através de

conceitos da psicanálise, as concepções dos montanheses de Ok, diz Barth que, para estes, a fantasia não é “uma falha categórica do pensamento lógico mas uma aproximação maior das operações dos processos primários [inconscientes] e secundários [raciocínio lógico], aproximação esta que caracteriza o seu [de Ok] estilo cognitivo” (:73).

Há, portanto, uma relação íntima entre a subjetividade dos sujeitos (veja-se também Sahlins, 1985:xiii, citado acima) e a produção/reprodução das tradições cosmológicas. Isto, diz Barth, é muito difícil de ser compreendido por uma “interpretação abstrata, estreita, apenas ‘cerebral’” (:73), numa crítica às concepções de Lévi-Strauss.

Para Yengoyan, a produção dos significados está associada à definição de cultura como processo de aprendizado. Tal aprendizado não se dá em abstrato, pois “os indivíduos concebem seu universo [...] através de realidades concretas pertinentes à vida, às crises, à mudança” (Yengoyan, 1979:326). Mas a ênfase, em seu modelo, é colocada sobre o pólo da sociedade, que constrange tanto as manifestações individuais quanto o próprio desenvolvimento de certas áreas da vida social. Assim, “todo processo social e artístico é conduzido dentro de um quadro definido por *constraints* orgânicos e lógicos variáveis” (1979:326). A interação entre os dois conjuntos de fatores que constroem a ordem e os processos sociais é, em si mesma, também variável: “Não só as qualidades interativas de relações orgânicas e lógicas são altamente variáveis de cultura para cultura, como também cada cultura tende a enfatizar esferas diferentes, uma das quais pode ‘encobrir’ totalmente as outras esferas da vida cultural. Essa esfera dominante pode se expressar tanto no campo lógico como no orgânico, mas de modo algum pode-se supor que qualquer conjunto destes fatores seja apenas um ‘reflexo’ do outro” (1979:327).

Barth (1987: capítulo 10) afirma que tradições culturais de povos diversos são “diversamente constituídas” e se pergunta quais seriam “as dimensões da análise” capazes, ao mesmo tempo, de explicar a natureza da proeza Ok – “sua visão de mundo, o tipo de compreensão que provê e o caráter de sua produtividade” – e as diferenças que há entre esta e outras tradições do conhecimento. Responde propondo uma “topologia para a construção de uma antropologia do conhecimento”, em que o investigador tomaria em consideração: a organização social, os meios materiais pelos quais a comunicação se estabelece, o padrão dos “conteúdos da tradição, em termos de distribuição, tipos de coerência e rumos tomados pela mudança marginal” (1987:74). Quanto à coerência, questiona o pressuposto – a seu ver geralmente aceito sem discussão – de que o padrão e o grau de integração próprios à visão de mundo individual é do

mesmo tipo e cobre exaustivamente o mesmo campo que a visão de mundo que prevalece na cultura de um grupo local.

Ao pensar sobre as conexões entre a organização social e os conteúdos da tradição Ok, Barth revela que seu conceito de “tradição” coloca, implicitamente, a questão da *distribuição* do conhecimento pelos membros de uma sociedade ou grupo local. Com isto, quer enfatizar uma ‘estrutura da cultura’ que coexistiria com uma ‘estrutura da sociedade’. As questões do autor dizem respeito à ‘reprodução da tradição’, o que exige atenção às *consequências* dos eventos em termos da comunicação entre o especialista e sua platéia.

As platéias, nas sociedades de pequena escala, caracterizam-se por sua heterogeneidade, e este fato permite que muitas sejam as compreensões possíveis. A criatividade, portanto, não está *no indivíduo* (o especialista, neste caso); brota de sua relação com os circunstantes. O objetivo de Barth é dar conta deste contexto social de comunicação, os eventos, as consequências, por meio de um relato (e não da interpretação de um produto cultural pronto). Por isso, o foco no *processo*.

Tanto Sahlins como Barth, preocupados como estão com os processos históricos nos quais ocorrem inovações de sentido nas cosmologias, dão às noções de *ação* e de *situação social* peso considerável em suas análises respectivas.

Enquanto Barth procura analisar a produção da variação considerando a relação indivíduo (especialista) e coletividade (platéia, iniciandos), o conceito de “estrutura da conjuntura” é formulado por Sahlins como recurso teórico capaz de “evitar o perigo... de ver-se o processo simbólico simplesmente como uma versão elegante da velha oposição entre indivíduo e sociedade” (1985:xiv). Barth retoma a oposição para retrabalhá-la, na definição do que ele propõe como uma nova antropologia, uma antropologia do conhecimento, em que a produção da mudança e da variação nas tradições culturais ocupa lugar de destaque. Para Sahlins, a “compreensão geral da mudança cultural” pode ser obtida graças à “noção de práxis enquanto sociologia situacional do sentido (*meaning*)... descrição da exposição – e reavaliação funcional -- dos sentidos na ação” (Sahlins, 1985:xiv).

Para Barth, o significado não está apenas na forma de uma expressão cultural: “o significado só pode ser interpretado quando está localizado numa organização social e numa práxis de comunicação” (Barth, 1987:85). Contrariamente às análises estruturalistas, a ênfase desta análise está mais “no contexto da situação social, justaposição e práxis” do que no “contexto de um sistema lógico abstrato” (:85). Não se trata, porém, de uma análise de *performances*

específicas, com ênfase nos aspectos lingüísticos dos eventos. Pelo contrário: é no nível de um modelo teórico que Barth dá conta das interrelações entre estes fatores da variação.

Barth trabalha com as relações entre indivíduo/sociedade e expressão particular/representação coletiva, evitando, porém, uma rígida dicotomização entre 'símbolos privados' e 'representações coletivas'. Estimulado por Obeyesekere (1981), usa os conceitos de *subjetificação*, *externalização* e *culture-in-the-making*.

Não basta à antropologia o estudo das idéias cosmológicas, representações coletivas ou formas culturais: é preciso colocá-las em um contexto mais amplo, de modo a "registrar a práxis de um modo de vida e perguntar o que as pessoas fazem no mundo que habitam" (Barth, 1987:87).

O campo de pesquisas que propõe, e que denomina antropologia do conhecimento, deve "abranger três esferas, cada uma delas abarcando a anterior, a saber: conceitos e representações nativas; o mundo, tal como constituído por aqueles conceitos; e o mundo real do qual esta construção social e cultural faz parte" (:87). Teoria e método na antropologia podem "aperfeiçoar nossa capacidade de ver e pensar como as tradições culturais cumprem a tarefa de compreender o mundo" (Barth, 1987:88).

Com relação a estas questões, os três autores convergem para um mesmo ponto. Em 1979, ao propor o que anunciava como uma nova teoria, Yengoyan escrevia: "construções simbólicas não são concepções vagas, com pouca ou nenhuma referência à realidade. São, ao contrário, partes essenciais da formação da realidade cotidiana" (Yengoyan, 1979:325). Várias das obras mais recentes de Sahlins reafirmam o mesmo ponto.

Ambos os autores (Yengoyan e Sahlins), ao fazê-lo, e na época em que o fizeram, formulavam críticas a concepções correntes nascidas da orientação marxista e da insistência na determinação da ordem simbólica pela razão prática, como se sabe. Barth responde, principalmente, à análise estrutural do mito e da cosmologia.

Barth, Yengoyan e Sahlins têm, assim, uma preocupação comum: a relação entre as cosmologias e a produção de significados simbólicos, de um lado, e, de outro, a vivência histórica e social (que é apreendida, em cada um dos modelos, através de conceitos e dimensões diversas: comunicação, ação, situação social, evento, fatores orgânicos que constroem a ordem social). Todos os modelos partem do reconhecimento da base material e social na produção da cultura.

Tradições, inovações e criatividade:

Enquanto Barth procura conceitos e procedimentos que lhe permitam captar e compreender o processo de mudança e inovação na reprodução da cosmologia, Yengoyan atesta a força moralizadora dos mitos e “uma relação muito próxima entre a cosmologia e as regras de conduta tal como se manifestam na ação” (Yengoyan, 1979:329). Para este autor,

“estrutura, enquanto expressão do mito, é de importância suprema; assim, mudanças de conduta são sempre retrabalhadas para apoiarem a estrutura [...]. Em muitas sociedades não-ocidentais encontra-se uma acomodação estreita entre moralidade, estrutura cosmológica e as regras que governam e geram o comportamento” (:329).

A relação entre estrutura e evento é pensada por Yengoyan, portanto, como relação dialética entre uma cosmologia moralizante e persistente (a estrutura) e os “atributos comportamentais de uma sociedade” (os eventos) (Yengoyan, 1979:328). Assim, a esfera da estrutura domina o ‘comportamento’ ou seja, os eventos são ‘retrabalhados’ ou interpretados sob a ótica da estrutura. Yengoyan procura, portanto, a reafirmação da ordem; Barth, a irrupção da desordem, da quebra com o instituído, da variação e das novas tradições.

Aparentemente próximas, as teorias dos *constraints* e da produção das subtradições privilegiam questões diversas (ou ‘opostas’?) como centrais para o entendimento da cosmologia. Yengoyan, de acordo com uma tradição marxista, quer descobrir esferas de determinação e dominância no tecido socio-cultural; Barth busca identificar mecanismos concretos através dos quais variações no conhecimento são produzidas ao longo do tempo. Sahlins, como Barth, recorre a uma etnografia ampla, que considera a dimensão social da produção das inovações nos processos culturais mas para afirmar a perspectiva da história estrutural. Isto ocorre, nas palavras de Marcus, porque

em lugar de dicotomias lineares inertes, o estruturalismo busca encontrar lógicas culturais flexíveis, princípios subjacentes que podem explicar o jogo das dicotomias que estão constante e simultaneamente *in play*, sendo geradas e revistas pelos atores humanos. Daí a tese central de Sahlins segundo a qual estruturas estão sempre sendo tanto reproduzidas quanto transformadas (Marcus, 1988: 71).

Conclusão

Na análise da variação cultural, portanto, Barth dirige sua atenção para as tradições de conhecimento e as condições de sua transmissão ao longo do tempo, na busca da compreensão de como são geradas novas idéias, ênfases, concepções. Estudar as condições da produção da variação a nível local, por

meio dos mecanismos através dos quais se dá a 'difusão, desenvolvimento e diferenciação' do conhecimento, é o percurso escolhido por Barth para compreender como se verifica a geração de variações em níveis sociológicos mais abrangentes. Trabalha no plano de um 'modelo de processo' em que os dados empíricos são fundamentais pois determinam padrões a serem explicados em termos processuais. E o núcleo do processo é a interação social através da qual a comunicação é estabelecida.

A oposição clássica entre indivíduo e sociedade é então retomada na análise de Barth no contexto dos rituais, em que a figura do 'cosmólogo' é identificada à do artista: catalisador e meio para a expressão de idéias, perspectivas e ênfases reconhecidas e referendadas nos momentos públicos dos rituais porque latentes na sociedade. Por isso, explica ele, há capacidade de criação, de geração de novidades que, por processos cumulativos, redundam, a médio e longo prazos, na introdução de variação nas cosmologias respectivas de sociedades relacionadas, dando-lhes suas marcas distintivas.

Ao mesmo tempo em que a importância das percepções e linhas individuais de raciocínio é ressaltada, a análise de Barth privilegia igualmente o contexto amplo da vida social, a ser necessariamente considerado para que se chegue à compreensão do que são as tradições de conhecimento, quais as inovações geradas e como isto ocorre. Tem-se, então, a proposta de um estudo em que história, organização e comunicação sociais estão presentes numa análise articulada das cosmologias e que se expande além das fronteiras de um único grupo local para configurar-se como análise comparativa em contexto microrregional. A consideração do contexto social amplo é básica para a compreensão das generalizações e das conexões que são estabelecidas entre os elementos que compõem o conhecimento e que devem ser estudadas "junto com as limitações (*constraints*) impostas pela práxis e pelas convenções segundo as quais tal conhecimento é aplicado de modo a fornecer um quadro preciso do uso conceitual que se faz de metáforas e modelos" pelo imaginário (1987:68-9, grifo no original). As afirmações proferidas em linguagem cosmológica não podem ser descontextualizadas pela análise. Deve-se abordar o material perguntando "como o sentido é construído e atribuído, como as teias [de significação] são tecidas, ao invés de [perguntar-se], simplesmente, qual a forma do edifício assim construído" (1987:69).

As preocupações de Yengoyan com a incorporação da base material na produção da configuração geral de uma sociedade e suas possibilidades de desenvolvimento e transformação em termos culturais e com o problema metodológico da análise comparativa de sociedades culturalmente próximas encon-

tram-se também presentes na proposta teórica de Barth, portanto. Esta, porém, constrói-se a partir de recursos que tradicionalmente identificam a antropologia como a descrição etnográfica. Os problemas com que Sahlins vem se defrontando nos últimos anos – a relação entre evento e estrutura, a possibilidade da transformação ou da continuidade estrutural, entre outros – são abordados por Barth no plano de um modelo que quer dar conta dos processos através dos quais as transformações efetivamente se realizam. Seu modelo evita conscientemente as grandes generalizações e um nível de abstração em que os dados da realidade empírica deixam de ser determinantes, para deter-se numa questão que, aos olhos de Sahlins, deve ser superada: neste caso, a dicotomia clássica entre indivíduo e sociedade, que ocupa lugar central no esquema explicativo de Barth. Evitando tanto os apelos do marxismo quanto do estruturalismo, Barth propõe uma teoria que exige uma pesquisa de campo continuada, ao longo dos anos, o antropólogo testemunhando a vivência dos processos. Um tipo de pesquisa muito familiar aos pesquisadores brasileiros, eu diria.

BIBLIOGRAFIA

- BARTH, Fredrik. 1987. *Cosmologies in the Making: a Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOPES DA SILVA, Aracy. 1986. *Nomes e Amigos: Da Prática Xavante a uma Reflexão sobre os Jê*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Coleção Antropologia, vol. 6).
- MARCUS, George. 1988. Parody and the Parodic in Polynesian Cultural History. *Cultural Anthropology* 3 (1): 68-76.
- OBEYESEKERE, G. 1981. *Medusa's Hair*. Chicago: University of Chicago Press.
- SAHLINS, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- SEEGER, Anthony. 1982. Sociedades Dialéticas. As Sociedades Jê e os seus Antropólogos. *Anuário Antropológico/80*: 305-312.
- STANNER, W. E. H. 1960. "Sacramentalism, Rite and Myth". On Aboriginal Religion II. *Oceania*, 30(4): 245-278.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté. Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar.
- YENGOYAN, Aram. 1979. "Cultural Forms and a Theory of Constraints". In *The Imagination of Reality: Essays in Southeast Asian Coherence Systems* (A. L. Becker e A. Yengoyan, orgs.). New Jersey: Abbe Publishing Company, pp. 325-330.
- _____. 1988. "Language, Myth and Ontology in Aboriginal Australia: the Pitjantjatjara of Central Australia". Anthropology Department Seminar, Harvard University.

Arte, Contos e Mito: Estudos Sobre o Popular

MARIA LAURA V. C. CAVALCANTI
Instituto Nacional do Folclore/RJ

A área de estudos sobre folclore, intrinsecamente interdisciplinar, sempre manteve com a antropologia estreitas relações, quer de cordialidade quer de um certo estranhamento mútuo. A idéia de se fazer uma resenha sobre alguns dos trabalhos editados através do Prêmio Sílvio Romero de monografias sobre folclore e cultura popular brasileiros, do Instituto Nacional do Folclore/Fundação Nacional de Arte, para o *Anuário Antropológico*, situa-se, pois, nesse diálogo. É também uma oportunidade de refletir sobre o que tem sido premiado por um concurso de monografias sobre folclore, coordenado por uma antropóloga, e cujas comissões julgadoras compõem-se de antropólogos, folcloristas, estudiosos de literatura, especialistas em educação popular, entre outros. O Concurso Sílvio Romero e suas edições existem desde 1959, promovidos pela então Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Assumi sua coordenação em 1984. De lá para cá, foram editados também *Beiradeiros do Baixo-Açu* (Prêmio 1986), de Nazira Abib Vargas, editado em 1987; *O recado das festas* (Prêmio 1987), de Sérgio Alves Teixeira, e *Tradições populares na belle époque carioca*, de Mônica Pimenta Velloso (menção honrosa de 1987), ambos editados em 1988. Editaram-se também nesse meio tempo *Repente e cordel: literatura popular em versos na Amazônia*, de Vicente Salles (Prêmio 1981) e *Alimentação e folclore*, de Mário Souto Maior (Prêmio 1979). As edições das monografias premiadas encontram-se hoje atualizadas. Talvez valesse a pena fazer-se um exame crítico do conjunto.

Selecionei para este comentário três livros: *Balão no céu, alegria na terra*, de Sandra Maria Corrêa de Sá Carneiro (Cadernos de Folclore nº 35, editado em 1985. Menção Honrosa-84); *Conto popular e comunidade narrativa*, de Francisco Assis de Souza Lima (Prêmio Sílvio Romero, 1984, editado em 1985); *Mito e poesia popular*, de Lêda Tâmega Ribeiro (Prêmio de 1985, editado em 1987).

Um primeiro ponto a ressaltar é que os três são produtos de dissertações de mestrado. O *Balão no céu* foi originalmente dissertação apresentada no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. *Conto popular*, uma dissertação de psicologia social, apresentada à USP; *Mito e poesia popular*, dissertação apresentada ao Departamento de Letras da Universidade de Brasília. Comento a seguir cada um deles individualmente, retomando no final o seu conjunto.

A obra *Balão no céu, alegria na terra* propõe-se a analisar a 'arte dos balões' como expressão cultural que prolifera na cidade do Rio de Janeiro desde 1960, tendo como base um tipo de organização social particular: as turmas ou equipes de baloeiros. No exame da arte dos balões, das redes de relações sociais e das representações a elas associadas, a autora constrói sua hipótese central com base nas formulações de Clifford Geertz, qual seja: o entendimento da arte do balão como um dos meios através do qual determinados indivíduos e/ou grupos expressam sua participação em um sistema de relações simbólicas.

O balão é um elemento tradicional dos festejos juninos. Encontra-se aqui a única referência à área de estudos de folclore. A autora aponta, nos estudos sobre festas juninas, a ausência de preocupação com o significado dessas festas para aqueles que as vivenciam, e que a análise 'contextualizadora' proposta vem suprir. Expressa-se aqui um dos motes da abordagem antropológica: a ênfase na perspectiva nativa, o resgate do sujeito do discurso chamado, dessa maneira, a participar, através das lentes do 'outro', do resultado interpretativo desse encontro.

Oriundo dessa tradição popular, onde ocupa o lugar de mediador entre o leigo e o santo, levando a este último recados e pedidos, o balão sofre, nos últimos anos, nos subúrbios da zona norte carioca, uma evolução que o torna em certa medida independente desse contexto de origem. Cria, por assim dizer, um universo próprio, onde a idéia de 'arte' e a formação de turmas de baloeiros são centrais. Os balões assumem grandes dimensões. Motivos, formatos, decorações se inovam. Com o aumento do tamanho, surge no final da década de 1950 a 'armação', ou a cangalha de fogos, que exige um papel mais resistente, requerendo um aprimoramento da técnica e acarretando a ênfase na sua dimensão de 'arte'. Rompendo com o ciclo das festas juninas, o balão passa a ser solto em outras festividades, em comemorações de nascimento e mesmo luto. O próprio fato de o lançamento ser mais freqüente no mês de junho deve-se, segundo seus produtores, aos ventos fracos, característicos da época, que propiciam melhores condições para a soltura.

A noção de arte é uma das categorias chaves nesse universo, constituindo, ao que tudo indica, um dos critérios próprios aos grupos de baloeiros na construção de hierarquias internas de prestígio. As turmas distinguem, para começar, o *baloeiro* do *balãozeiro*, este último, o fabricante de 'Maria Preta', balão confeccionado sem técnica e sem segurança. O universo do baloeiro caracteriza-se por um processo de aprendizagem decorrente de uma longa prática de transmissão oral no seio familiar. Nele a figura dominante, aparentemente, é a do artista, aquele que dispõe de técnica e habilidade para fazer o balão com 'arte', aquele que "tem uma idéia e transporta ela para o papel", "...o cara que conseguir fazer aquilo demonstrou ali uma arte [...]" (:37).

As turmas de baloeiros organizam-se em torno de um processo centrado em três momentos:

1) *a confecção*, que leva de dois a seis meses, em que os participantes encontram-se à noite e nos fins de semana, e envolve a constituição de liderança, compromissos e alianças espontâneas na rede de parentesco, amizade e vizinhança aí reafirmadas; 2) *o lançamento*, momento ritual privilegiado, desprovido como os demais de qualquer contrapartida financeira, em que estão em jogo sentimentos de vitória e derrota, quando a dimensão emocional do projeto dos baloeiros atinge seu clímax. Como diz um dos informantes da autora: "Fazer balão é ciência, soltá-lo, sabedoria"; 3) *a captura*, o último momento, opõe-se ao da confecção que, organizado em torno da 'arte', enfatiza a solidariedade, a amizade, os compromissos internos ao grupo e as suas alianças. As razões explícitas da valorização da captura são a possibilidade de uso do material, o relançamento do balão, a diminuição dos riscos de incêndio e, para alguns, a emoção e o prazer. Pegar um balão também requer 'arte'. A autora enfatiza a competição e a disputa aí reveladas entre as turmas, o lado 'obscuro' do processo: "Agora, as pessoas não estão mais reunidas para criar, 'falar de amor', e sim dispostas até a 'lutar' para conseguir seus objetivos" (:52). Há referências a grupos que saem armados. Existe, contudo, aqui também, um código de colaboração entre estes: muitas vezes, um balão capturado é devolvido ao grupo que o confeccionou, ou os dois participam juntos de seu relançamento.

Finalmente, o último capítulo propõe que se veja o balão como uma expressão do *ethos* e da visão de mundo de grupos da zona norte da cidade do Rio de Janeiro. Um ponto importante é a não-internalização, por parte destes, das acusações feitas pela sociedade abrangente à prática do balão. Ao contrário, enfatiza-se a sua relação com uma tradição popular que valoriza a arte, o compromisso com a comunidade. A análise da autora caminha junto com essa visão dos grupos sobre si mesmos. Trata-se de um universo relacional domina-

do pelo grupo e pela família: as possibilidades de individuação ocorrem nas redes de relação afengendradas. O universo do balão, propiciando alianças entre pessoas de diferentes camadas, credos, partidos, representa “uma das dimensões, presentes na sociedade moderna, que é mais enfatizada nas sociedades mais tradicionais: a valorização das relações sociais, das alianças em detrimento da importância do indivíduo” (:77). Para os baloeiros representa “o modo de vida autêntico carioca” em oposição à “interferência estrangeira” que caracterizaria o modo de vida cosmopolita da zona sul.

O trabalho demonstra a contribuição do enfoque antropológico acerca de um assunto que tem como base um tema clássico do folclore – os festejos juninos. Pergunto-me se nessa história do desenvolvimento do balão que nos é narrada, isto é, a da sua progressiva independência com relação aos festejos juninos, não está em jogo um processo de ‘modernização’ de determinadas camadas dos subúrbios cariocas. O texto não indaga propriamente sobre isso, mas do pequeno balão, mediador dos pedidos do indivíduo para o santo, dentro de um universo de representações dominado pela religião, que chama a atenção por sua laicização. O grande balão parece guardar daquele universo o seu potencial simbólico de mediação, de elemento de troca – agora entre grupos da zona norte e a cidade como um todo – de seus fabricantes a seus admiradores que o vêem passeando solene e livre nas noites límpidas de junho: “É através de sua ‘arte’ que os baloeiros podem retribuir e compartilhar da mesma emoção e prazer estético (principalmente visual) que o balão oferece, ao dar um show para todo o bairro e a cidade” (:76). Fica a curiosidade, dado o lugar central que a categoria ‘arte’ ocupa no universo do balão, de um aprofundamento de seus sentidos na reflexão que sobre ela essa prática realiza.

O *Conto popular e comunidade narrativa* tenciona, como o título indica, examinar o conto popular no contexto da relação estabelecida entre contador e público, através de “um levantamento sistemático de contadores, repertório, histórias de vida, exame da prática de contar e da atualidade da memória no Cariri cearense”.

Um primeiro ponto a destacar é o seu relacionamento com a área de estudos de folclore. Diversamente do que ocorre com frequência nos estudos antropológicos que, quando a mencionam o fazem sentido de marcar uma diferença, de contrapor-se, a postura aqui é a de identificação de interlocutores que participam, de alguma maneira, de uma mesma tradição de estudos. Na breve introdução à bibliografia teórica sobre conto popular, o autor comenta:

Três marcos se destacam nas figuras de Sílvia Romero, Luís da Câmara Cascudo e Théo Brandão, cuja obra só parcialmente encontra-se editada. A primazia e o mé-

Arte, contos e mito: estudos sobre o popular

rito de coletores é comum aos três, destacando-se o terceiro por sua melhor instrumentação e pela introdução sistemática, no Brasil, do método instituído por Aarne Thompson (:20).

O foco da análise é um universo de 37 contadores e dos contos identificados regionalmente como histórias de Trancoso. Contador é aquele que é reconhecido pela comunidade como tal e seu ofício, no Cariri, é uma atividade não-remunerada, embora exija um fazer artesanal – empenho, técnica, estilo, singularidade e talento na repetição.

A postura teórica, sintetizada no conceito de comunidade narrativa, enfatiza o ato de contar como “um processo de transmissão da memória popular no qual contador e público são objeto e sujeito mutuamente, ativos e necessários” (:26). E ainda:

A personalidade do narrador se afirma e se alarga na hora de contar [...]. Não falará o conto se não houver um meio que o solicita. Se é para este meio que se dirige, só falará bem, enquanto integrar sua experiência cotidiana, religando-a às fronteiras da grande memória: a memória da tradição (:55).

A história de Trancoso, portanto, é “lazer, e é arte, mas antes de tudo é um fazer dentro da própria vida. Dá-se e circula como um objeto sem preço, um bem comum, um valor de estimação” (:54).

O universo do popular, por sua vez, é circunscrito ao “seio de uma classe subalterna, o que, evidentemente, não implica que a prática e a memória do conto não fluam através de diferentes estratos sociais” (:54).

A meu ver, um dos problemas que o livro, com todo seu interesse, apresenta é a fragmentação das questões abordadas ao longo do texto: são indicadas aqui, mencionadas acolá, retomadas mais adiante, mais desenvolvidas em alguns pontos. É o que ocorre com o que me parecem ser os dois eixos centrais da argumentação: 1) o da definição e do tratamento do campo narrativo das histórias de Trancoso que constituem o objeto empírico da análise; 2) o da questão da memória popular e toda a discussão de um processo de transformação social aí envolvido, que remete, em alguma medida, à noção de ‘comunidade’. Retirei, portanto, dos diferentes itens e capítulos, os trechos que compõem o que chamei acima de eixos, e alinhavo com eles o desenrolar deste comentário.

1) A delimitação do corpus

O autor inicia a definição de seu campo narrativo com a citação de um informante que diz: “História de Trancoso, geralmente é uma espécie só. Não se

pode acreditar nela toda. Envolve encantamento, reinado, o herói, e envolve também, por exemplo, a incumbência de uma viagem" (:57). Refere-se ao livro *Contos e histórias de proveito e exemplo*, de Gonçalo Fernandes Trancoso, natural de Trancoso, Portugal, autor do século XVI, cujas obras gozaram de intensa popularidade naquele século e nos dois seguintes. Sua circulação no Brasil é inegável, três de suas narrativas integram o *corpus* levantado no Cariri. Embora raros informantes conhecessem o livro ("Eu penso que este nome, História de Trancoso, vem dos antigos", p. 76), no universo das histórias de Trancoso registra-se, de qualquer modo, a presença de fontes escritas, versões de episódios das *Mil e uma noites* (outro nome local atribuído a estas histórias) e a presença dos folhetos de cordel.

Mas, se os caririenses identificam o tipo de narrativa como "relato que não é certo", não se trata, evidentemente, de uma mentira qualquer. Alguns requisitos o tornam imediatamente reconhecível: além da dimensão ficcional, há a característica de generalidade, "contraposta à especificidade dos casos em sua referência de acontecimento".

Na prática, a seleção do repertório, explicita o autor, "norteou-se sobretudo por referências fornecidas pelos contadores, que, no próprio ato de nomear as narrativas como 'de Trancoso' garantiram sua especificidade enquanto gênero" (:81). Dentre as formas reconhecidas como tais pela comunidade, incluem-se, então, os contos maravilhosos (sua terça parte), narrativas de cunho exemplar, facécias e contos de mentiras, o ciclo da morte e do demônio logrado, entre outros. Do conjunto de 182 contos recolhidos, o livro traz 27 em anexo, no intuito de "exemplificar a força narrativa e reapontar o imaginário e a visão de mundo do homem caririense" (:119). Esse conjunto, contudo, "embora remetendo ao dado da adaptação exemplar, as marcas ou traços particularizadores de uma produção do conto popular no Cariri, não constituem, necessariamente, exclusividade desta região" (:95-6); inscreve-se no repertório comum ao Nordeste.

2) "O tempo traz, o tempo leva"

Uma das propostas do trabalho é o levantamento da atualidade da prática 'do contar histórias' e a determinação do contexto dessa prática. Esse intuito, porém, parece esbarrar com a realidade adversa, pois, já no início do livro, o autor destaca o fato de que todos os contadores mencionam a realidade contraposta de um 'outro tempo', "em que contar histórias tinha lugar e vez..." Este ponto é mais detidamente examinado no item sobre o lugar do conto na economia de diversão.

Na região estudada, o autor constata a perda do hábito e mesmo o desaparecimento na cidade dos momentos propícios de transmissão, fato que revela a alteração no modo de vida como um todo dessas populações. A confirmação dessa inexistência, em confronto com uma demanda existente no passado, remete a alterações significativas quanto ao uso do tempo, uma vez que a interação contador/público requer “um tempo livre, propiciatório, qualitativo” (:68). No lamento do tempo que passou, na afirmação do “tempo de agora” como “de muita desonestidade”, o autor aponta no passado “o valor de uma disponibilidade e de uma franquia presentes nas relações, nas quais as pessoas não se subordinam à marcação controlada e rígida de expedientes e relógios”. O assunto remete a ‘questões de antropologia e história’ e, embora sem aprofundá-las, o autor tece algumas considerações interessantes:

Esse ‘sistema novo’ que substitui o tempo passado é também desejável: as pessoas não estão tanto sob o ‘jugo dos ricos’, sem direito de escolha sobre onde trabalhar, entre outras coisas. Há TV a granel. E, como indica o autor, “isto remete a outro ângulo da problemática, indicando uma função preenchida pelo conto, função que não está ausente ou não deixou de ser requerida, mas que encontra em outros canais alguma forma de satisfação”. Ressalta, nesse ponto, uma seqüência de registros depreendidos da experiência de um informante em que se alinham no tempo as histórias de Trancoso, o verso de feira, os romances, as fotonovelas, as novelas de rádio e a novela de televisão (:73).

O livro deixa, assim, a indagação de “quanto os valores da sociedade de consumo – onde o advento dos meios de comunicação de massa substitui a troca efetiva de experiências representada no ato do contar – poderão interferir no ritmo e na noção de necessidades próprias àquele mundo” (:74).

O comentário mais interessante e relativizador, contudo, se faz ao final dessa digressão, quando o autor comenta que,

apesar do registro da carência de herdeiros da memória do conto e de sua prática, extrapolando a arte para além do âmbito estrito do conto, no seio dessa gente, se preza a narrativa, fato observável na forma discursiva, fluente e movimentada com que os informantes em geral ritmam os seus relatos (:74).

O exame empreendido no capítulo final utiliza três histórias tomadas como exemplares de três grupos de narrativas. Reino do Vale Verde, Maria Galinheira e Maria Borrallheira – apontando os elementos particularizadores de uma fala regional, indicando algumas coordenadas do universo em que se pauta esta memória. Aparecem aqui a hospitalidade, a solidariedade, admoestações sobre os vícios capitais, o ciúme, o comportamento feminino. E, afinal, as conclusões:

No seio da comunidade narrativa, a circulação do conto popular é suporte de uma fala formadora e universalizante, uma vez que incide sobre valores angulares re-transportados ao cotidiano regional, em sintonia com a experiência da tradição. Para que esta transmissão se sustente faz-se necessário que garantias mínimas de sociabilidade se verifiquem (:116).

Com a ressalva de que é pequeno o meu conhecimento sobre os estudos da chamada literatura oral, parece-me que o livro realiza apenas parcialmente os objetivos propostos (vide primeiro parágrafo). Permanece como que a meio caminho entre uma análise formalista, o exame dos enredos coletados a partir do preenchimento de funções 'proppianas' dos personagens, sua classificação segundo a nomenclatura proposta por Aarne Thompson e uma exploração efetiva do meio em que o conto se conta – a comunidade narrativa. O problema parece-me residir nesse ponto. O conceito de comunidade narrativa, apresentado como central, define, é certo, uma abordagem que enfatiza a interação contador/público e, por conseqüência, o meio social onde essa interação se dá. Seu potencial analítico é, contudo, pouco explorado, seja por razões metodológicas, seja pelo fato de o autor se deparar com a realidade de uma memória em estado latente, onde inexistente a interação contador/público tão valorizada outrora. É paradoxal, mas parece que estamos diante de uma comunidade não-narrativa. De qualquer modo, mesmo que esta não narre mais, faz falta a demarcação mais clara da 'comunidade' concreta em jogo.

O livro realiza, efetivamente, e de modo interessante, um levantamento e uma discussão da memória latente de um universo social que sustentou um dia as ditas narrativas e a indicação de algumas questões relacionadas à transformação subjacente.

Mito e poesia popular é um ensaio extremamente bem escrito que discorre sobre a presença do mito da idade de ouro na literatura de cordel nordestina. O livro nasce da "surpresa de encontrar na boca do povo motivos milenares, tradicionalmente retomados pela literatura culta no correr da História", e o percurso que ele nos chama a acompanhar é o de um delicado deslumbramento diante da grandeza do imaginário popular.

A primeira parte repassa, de modo conciso, as principais interpretações do mito propostas, sobretudo, a partir do século XIX quando se iniciam os estudos de base científica sobre o assunto. Max Muller, Tylor, Frazer, Malinowski, Radcliffe-Brown, Freud, Jung e, mais detidamente, Lévi-Strauss e Peter Munz. Este último oferece, com mais ênfase na dimensão histórica do mito, uma alternativa à interpretação estruturalista e, segundo a autora, "impõe-se praticamente como autoridade absoluta sobre o assunto" (:17). Não se trata, contudo, de definir um

instrumental teórico para uma análise a ser desenvolvida, mas, simplesmente, de mapear esse campo de discussão no intento de chegar a uma definição 'mais ampla' e 'menos imperfeita'. Aqui, como nos demais momentos em que se explicitam interpretações, o autor eleito é Mircea Eliade:

O mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma criação (:19).

O leitor acompanhará, então, a presença do mito da idade de ouro, relato que localiza a perfeição e plenitude num tempo inicial, ao longo da história humana. Difundido pelas sociedades arcaicas e tradicionais, o mito se desenvolveu também entre os babilônios, os hebreus e os gregos. É contado por Hesíodo e depois por Virgílio e Ovídio. É a esses dois últimos que o mundo ocidental deve a popularidade que a mitologia greco-latina e o mito em questão alcançariam no curso dos séculos.

A lenda do Paraíso Terrestre, a versão espacial do mito da idade de ouro, já aparecia na Antiguidade. Essa lenda domina o imaginário europeu na expansão marítima dos séculos XV e XVI. O próprio mito do bom selvagem que se amplia nos séculos XVI, XVII e XVIII é um prolongamento do mito da idade de ouro. Autores como Montaigne, Ronsard, Rousseau, Torquato Tasso, Camões, Cervantes, o cantarão. O mito teria, assim, chegado ao Brasil através dos conquistadores portugueses. E, talvez devido ao fato de ter sido o Nordeste o núcleo inicial da colonização no século XVI, época em que o mito gozava de grande popularidade, é hoje encontrado lá "numa forma mais próxima das versões quinhentistas, trazendo ainda ressonâncias de Virgílio e Ovídio, dos poemas homéricos, da tradição bíblica, das lendas das Ilhas Afortunadas" (:42).

O capítulo II aborda a desconfortável oposição entre o culto e o popular em literatura. De todos os autores trazidos à discussão – Croce, Karl Vossler, Edmundo de Chasca, J. Tynianov (:55-59) – a autora enfatiza dois pontos: a) a distinção poesia erudita/poesia popular não pode fundar-se em conceitos de valor: são ambas arte, cujos limites não são rígidos, que podem distinguir-se [Vossler] por diferentes "atitudes anímicas", que devem avaliar-se por diferentes critérios [Chasca]; b) seu estudo é fundamental para a compreensão do processo literário [Wellerk]. A poesia popular, contudo, possui uma especificidade. Nesse sentido, um primeiro ponto de exame é o papel do poeta popular.

Para o romantismo, movimento ao qual devemos a valorização da poesia popular como criação literária, o poeta não teria uma ação individual e cons-

ciente na produção poética, uma vez que se tratava de uma obra coletiva, expressão direta e genuína da alma do povo. O século XX vem reconhecer a importância do criador individual. Contudo, o fato de a transmissão da poesia popular enfatizar a oralidade torna-a mais impessoal. Esse sentimento “leva o poeta a não se preocupar em preservar sua obra dos remanejamentos que possa sofrer ao difundi-la através do tempo”. Cita Menéndez Pidal que traz o exemplo de um poeta medieval, convidando “Qualquier omme que lo oya, si bien trobar sopiere, puede más añadir y enmendar lo que quisiere” (:61). Essa atitude não exclui, contudo, o reconhecimento da autoria. A autora refere-se nesse ponto aos problemas de direitos autorais suscitados entre poetas nordestinos. Esse sentimento, entretanto, seria recente e relaciona-se ao aparecimento do individualismo moderno.

O anonimato seria, portanto, o mais característico da poesia popular:

o sentimento do autor é escasso ou quase nulo. As obras são refundidas e recriadas com elementos de fontes diversas, como acontece com os poemas da chamada *Bibliothèque Bleue*, a *littérature de colportage* que, como se sabe, situa-se na mesma linha da nossa literatura de cordel (:62).

Se, efetivamente, o sentimento de autoria é coisa recente na literatura do popular, eis aí um belo tema para uma investigação antropológica dos processos de transformação deste universo. Mas, ‘sentimento de autor’ é uma coisa e ‘existência de autor’, outra. A condição de ‘portador de tradição’ não faz do poeta um depositário de fórmulas. O caráter coletivo da poesia popular está simplesmente no seu cunho social e na especificidade do fato de destinar-se a um auditório diante do qual será recitada ou cantada. Os laços entre o poeta e o seu público são estreitos. A autora conclui:

Da relação do poeta com seu público resulta a “tensão poética” de que fala Menéndez Pidal: o poeta fala a seus ouvintes e ao mesmo tempo torna-se sensível aos seus gostos e preferências, ajustando o seu próprio gosto ao tom daqueles que ouvem. Isso vai levá-lo a remanejar as suas composições, podendo aqui, acrescentando ali, mudando o que for preciso mudar. Daí porque, se a individualidade do poeta popular está por trás da criação da obra, não se pode deixar de levar em conta, ao estudar literatura popular, tanto o artista consciente de sua arte – aquele cuja “lira poética sempre vive ainada” – quanto os poetas refundidores – os que “bien trobar sopieron” – como ainda o público ao qual o seu cantar se destina. Dessa “triple tension artistica entre poeta original, juglares refundidores y oyentes” [Chasca] nascem as obras tradicionais que não podem ser ignoradas pela crítica estética (:69).

O pequeno item sobre ‘A interação poesia popular–poesia culta’ ilustra a continuidade existente entre essas duas formas literárias. Todo o século XVI é pontilhado por esse fluxo. Veja-se o seguinte trecho, exemplar:

Arte, contos e mito: estudos sobre o popular

No Renascimento, os poetas cultos, atraídos pelas manifestações da cultura popular, criaram a 'escola popularizante'. Numa primeira etapa – 1475-1580 – “los poetas incorporaron a su literatura las canciones populares”; mais tarde – 1580-1650 –, aqueles poetas ‘trabajaron y recrearon esos elementos folkloricos hasta fundar una nueva escuela poética’ [Magis]. Esta nova escola renovou os procedimentos expressivos, o tom poético, dando forma definitiva a muitas construções métricas. Mas essa poesia assim trabalhada e melhorada pelos poetas cultos voltou ao povo e fez-se folclórica de novo (...). Nesse cruzamento de estilos poéticos, os novos cantos populares, impregnando-se de cultismo, apresentaram uma nítida tendência ao conceptismo – contribuição da poesia de cancionero. Como consequência, a lírica popular moderna conservou muitos traços da poesia culta e confirmou, além disso, algumas tendências já iniciadas na escola popularizante (:69-70).

Na literatura popular nordestina essa interação tem sido intensa:

De um lado, prosadores e poetas nordestinos têm ido beber abundantemente na fonte da cultura popular da região, particularmente a partir de Gilberto Freyre e do chamado Movimento Regionalista; de outro lado, a própria literatura popular em verso tem-se inspirado na literatura culta, e muitas obras em prosa já foram 'versejadas' como aconteceu com *Iracema*, *A escrava Isaura*, *Quo vadis*, segundo observa Câmara Cascudo (:72).

José Lins do Rêgo, Jorge Amado, Ariano Suassuna são exemplos dessa identidade entre literatura popular e culta. Finalmente, o capítulo discute a relação da literatura popular nordestina com o cantar dos poetas medievais.

A autora ressalta o caráter eminentemente narrativo da literatura de cordel que a alinharia como herdeira da tradição medieval, mas não a dos trovadores provençais, cuja poesia eminentemente subjetiva se caracteriza pela glorificação da mulher conforme rigoroso código poético. Suas raízes estariam mais ao norte, nas canções de gesta dos trovadores da Normandia, Flandres, Picardia, que cantam os feitos heróicos, as guerras, as lutas entre cristãos e mouros.

A autora rastreia, bem ao gosto difusionista, hipóteses relativas às origens da poesia popular nordestina. Uma primeira confere lugar de destaque à transmissão oral. Os jograis de poesia narrativa já estão em atividade na península Ibérica antes de 1243, cantando os temas da reconquista antiislâmica. As canções de gesta encontram-se no centro de um ativo intercâmbio estabelecido entre espanhóis e franceses do qual, certamente, participaram também os jograis galaico-portugueses. A lenda carolíngia e a própria literatura de cordel teriam aqui chegado “por meio da mais autêntica transmissão oral: o canto dos poetas das ruas e das praças, os jograis de todos os tempos” (:86).

Uma segunda hipótese destaca o papel da literatura culta: “As formas literárias populares que nos chegaram foram oriundas de transformações que sofreram, a partir de 1350, os poemas narrativos com a decadência dos jograis de

gesta, cuja produção se tornou inferior” (:84). Seu repertório ter-se-ia refundido nos romances – poemas mais curtos transmitidos de boca em boca. Até o século XVII, o romance oral goza de grande popularidade entre os literatos, caindo depois num certo esquecimento, para despertar novamente o interesse dos estudiosos no romantismo. A partir de 1900, descobrem-se e publicam-se romances encontrados em várias províncias castelhanas. Os assuntos carolíngios, que constituem o tema dos mais volumosos folhetos da literatura de cordel no Brasil, teriam chegado aqui sob essa nova forma (:86) (ver a menção de Câmara Cascudo à *existência*, no interior do Nordeste, de velhas edições portuguesas da lenda de Carlos Magno).

A autora ressalta também a presença dos contos na literatura de cordel e, em especial, os do gênero maravilhoso, dentre os quais se encontra o ‘ciclo das histórias utópicas’ relativo aos folhetos que tratam do ‘país das maravilhas’ ou de ‘São Saruê’ – nada mais nada menos que a versão nordestina do mito da idade de ouro.

O termo São Saruê é conhecido no Nordeste há muito tempo. Há uma antiga lenda no vale do Cariri, segundo a qual a época da fartura e felicidade dos tempos primordiais teve fim com a chegada do colonizador; esse paraíso seria recuperado no final dos tempos. Manuel Camilo dos Santos, um dos poetas de São Saruê que pesquisou o assunto afirma: “Portanto São Saruê não foi palavra criada por mim (...). Foi apenas disseminada por mim, e foi inventada pela população sabedoria humana, para simbolizar um lugar farturoso, a bonança extraordinária, a supersafra. Lugar superabundante, bonançoso, bom e feliz” (:126).

Essa busca de origem é, contudo, relativizada: o que conta, afinal, é “o sentido que o poema assume no seio da comunidade em que é criado e para a qual é criado, enquanto obra literária [...]”. E um sentido profundo do mito residiria no contexto de carência do nordestino. Aproximamo-nos aqui das clássicas teses que vêem nas produções simbólicas mecanismos de compensação de carências de outras ordens da realidade. Mas a autora parece ir mais longe quando concentra sua atenção na criação poética propriamente dita. Afinal, como diz Eliade, citada em nota (:139): “O mundo do imaginário não é irreal.” O fato da criação é expressamente referido no poema de Camilo, que canta:

Doutor mestre pensamento
me disse um dia: – você
Camilo vá visitar
o país de ‘São Saruê’
pois é o lugar melhor
que nesse mundo se vê.

No vôo do pensamento, expressa-se a consciência de uma ruptura com o universo da experiência cotidiana, através da inteligência, da compreensão das coisas secretas, das verdades metafísicas. É a possibilidade da transcendência e da liberdade – uma alternativa fornecida pela faculdade criadora da linguagem poética. E nesse ponto o poeta apresenta toda sua estatura.

Não há no livro análises exaustivas, não há também, coisa cara aos antropólogos, contextos sociológicos precisos. Não é essa, em momento algum, sua intenção. Um outro cenário, contudo, se ilumina indicando questões a meu ver centrais, como a do intercâmbio entre as formas eruditas e populares de arte, ao longo da história. As especulações relativas à transmissão e às origens da poesia popular nordestina, se examinadas sem o viés crítico que as banuiu praticamente da discussão antropológica das últimas décadas, fazem saltar aos olhos essa ordem de questões. A presença do mito da idade de ouro no verso do poeta nordestino nos põe, certamente, diante do desafio que as permanências e reinterpretções que cruzam fronteiras espaciais e temporais trazem aos estudiosos da cultura. O livro reluz um brilho suave, que vem da elegância discreta (e apaixonada) com que situa a poesia popular nordestina em meio aos temas da criação e da arte literárias.

Os livros comentados ressaltam a diversidade das possibilidades de leitura no universo do 'popular'. O termo, aliás, parece ser, sobretudo, um referencial para a partida. Seu papel numa possível definição é imediatamente esmaecido pelo instrumental metodológico e teórico com que cada disciplina circunscreve efetivamente o tema eleito. Uma vez alcançado esse ponto, o melhor a fazer parece ser deixar-se guiar por onde e até onde o assunto nos leva. Numa área onde os caminhos são tantos, parece-me fundamental, para quem trilha aqueles indicados pela antropologia, estar atento ao que se passa a seu redor.

A Construção de Trabalhadores

SIMONI LAHUD GUEDES
Universidade Federal Fluminense

Classe trabalhadora, cultura e juventude

No denso e complexo espaço de debates sobre a 'cultura operária'¹ e, por esta via, no espaço ainda mais estruturante, do ponto de vista teórico, da discussão acerca da relação entre unidades sociais mais ou menos discretas, representações sociais e ideologias, situa-se o trabalho de Willis* (ver 1978). De fato, na aparente simplicidade da questão inicial – por que jovens de classe trabalhadora 'optam' por empregos, globalmente desvalorizados, de trabalhadores manuais – estão embutidas algumas das mais importantes questões que norteiam este campo de estudos. É importante que seja anotado, desde o início, que o caráter de 'opção' pode ser considerado, na medida em que há, para os jovens pesquisados, uma oferta da formação profissional num outro mercado de trabalho. Para responder a esta pergunta, Willis enfrenta questões difíceis como as da identidade de classe e divisão interna da classe trabalhadora, discute o papel e o lugar do cultural e do ideológico em relação às condições infra-estruturais, analisa as relações entre ideologia dominante, resistência à dominação e suas limitações, relaciona o conceito de força de trabalho, o de cultura e o de classes sociais a suas realizações institucionais, no que inclui o tema das continuidades e descontinuidades entre uma *working class culture* e suas 'subculturas', contribui teoricamente para o estudo das relações entre formas culturais e reprodução social, forjando mesmo alguns novos termos com pretensões conceituais que precisariam ser avaliados. Além disso, sob uma outra via, discute também o valor e as limitações do trabalho etnográfico.

* WILLIS, Paul. *Learning to labour. How working class kids gets working class jogs*. Hampshire: Gower Publishing Company, x + 204 p. 1881.

1. Norteiei-me, para uma visão geral deste campo, por Duarte (1986, cap. IV) e Lopes (1982).

Por outro lado, sendo a etnografia acerca de um grupo de *jovens* de classe trabalhadora a via de entrada para a discussão destas questões, há todo um outro campo que vem se cruzar com o primeiro na análise de Willis. Na verdade, registra-se uma extensa literatura, embora de peso teórico muito irregular, oriunda de diversas disciplinas, que enfoca a *juventude* como temática básica. Sociólogos, antropólogos, psicólogos, psiquiatras e outros têm produzido pesquisas e teorizado sobre os *jovens* em diversas sociedades e culturas, devendo-se também anotar a prolixidade de trabalhos com intenção pedagógica e intervencionista, em que os *jovens* aparecem mais como problema social do que como problema sociológico. Murdock & McCron (1976) delineiam este campo, chamando a atenção para o que denominam o 'esvaziamento da classe' na maioria destes estudos (:10). Até recentemente, os estudos sobre *jovens* nas sociedades industriais modernas, no contexto urbano, assumiam a categoria *jovem* como autodefinidora, deixando-a pairar num limbo social, apontando para uma identificação de classe, e, algumas vezes, partindo do pressuposto de que se há *jovens* em todas as classes sociais, os efeitos específicos da situação e posição sociais seriam neutralizados por aspectos comuns (por exemplo, conflito de gerações e formas específicas de lazer – um certo tipo de música e dança, esportes, etc.). Murdock e McCron observam que, em anos recentes, inicia-se, na Inglaterra ao menos, um processo que denominam como de "redescoberta da classe social" nos estudos sobre *jovens* (:24 e seg.). O curioso, a meu ver, é que tal 'redescoberta' vai se dar, num primeiro momento, justamente naqueles setores mais ligados a uma preocupação intervencionista, a saber, a sociologia da educação e o estudo dos desviantes. O trabalho de Willis, apesar de inequivocamente incorporar as preocupações teóricas mais atuais sobre classes sociais, deve também ser inscrito nesse processo, pois deita raízes numa renovação da problemática da sociologia educacional na Inglaterra. Sem nenhuma dúvida, grande parte de seu diálogo tem como interlocutores os agentes ligados à política educacional inglesa dos anos recentes. Todo o livro é perpassado pelo debate entre "conservadores" e "progressistas" nesta política, e o capítulo final registra uma série de recomendações visando a incorporação de suas conclusões para o que denomina o "nível prático-político" e, em especial, para as áreas de orientação vocacional e educação de *jovens* "descontentes" da classe trabalhadora (1981:185 e seg.). Não considero, absolutamente, que tal preocupação represente uma limitação para o trabalho de Willis. Apenas faço o registro para que seja possível situar mais adequadamente a obra em suas várias dimensões.

A construção de trabalhadores

A renovação da problemática sobre os *ovens*, via classe social, tem também, muito provavelmente, como um de seus referenciais os questionamentos da antropologia de um modo geral. Na sua crítica ao processo etnocêntrico de naturalização de categorias sociais ocidentais e dominantes, tais como as de *jovem* e *velho*, a antropologia contribui para uma visão mais sofisticada e relativizada das continuidades e descontinuidades no interior de uma mesma sociedade e entre sociedades diferentes. Um bom exemplo deste tipo de contribuição genérica da reflexão antropológica pode ser detectado na minuciosa análise de Thévenot (1979) acerca das categorias utilizadas pelas estatísticas oficiais francesas. Desmontando os critérios não-explicitados, naturalizadores e ensofrecedores na classificação das faixas etárias, observa que:

Apenas um nominalismo ingênuo pode, baseando-se nas categorias que o estatístico construiu para referenciar os jovens, supor que elas traduzam estados comuns a todos e que, mesmo não sendo atingidos na mesma idade, constituem as etapas inevitáveis, idênticas, de seu envelhecimento. O simples exame da repartição entre as diferentes referências de jovens da mesma idade segundo seu meio social faz ressaltar, com efeito, diferenças sensíveis entre os cursos de vida (Thévenot, 1979:5-6).

Dentre os vários fios que, como se vê, podem ser tomados a partir do trabalho de Willis, um me interessa particularmente e que é, aliás, central em sua argumentação. Trata-se da força e persistência de um determinado *ethos* masculino na cultura da classe trabalhadora como um todo, detectado nas pesquisas de Willis no que chama de *counter-school culture*, seu objeto empírico mais extenso na obra de 1981, e que apresenta relevantes continuidades com o que chama de *shopfloor culture*². Há, sem dúvida, outros temas fundamentais nesta cultura tal como é delineada por Willis, como, por exemplo, a ênfase no grupo informal, que aponta para a não-penetração de ideologias individualistas mais características de estratos superiores. É necessário remontar, em seus aspectos mais destacados, o conjunto desta cultura para que se perceba, com

2. É interessante comparar os termos utilizados em inglês e a versão francesa destes conceitos, presente no artigo de 1978 que não sei se traduzido, pois não há indicação, ou se escrito em francês pelo próprio Willis. *Counter-school culture* tem tradução quase literal como *culture anti-école*; *shopfloor culture* traduz-se por *culture d'atelier*, de difícil expressão em português, tanto na versão inglesa, quanto francesa. Para mim, algo aproximado a 'cultura de oficina'. Já *working class culture* transforma-se, como já é de praxe, na *culture ouvrière*, o que aponta algumas das dificuldades deste campo, visto que abarcam um aspecto bastante diferente. Seria o caso de se pensar no que isso influi na reflexão dos autores de uma e outra língua.

clareza, o modo como um determinado *ethos* masculino a atravessa como ponto nodal, enfiando uma série de significados, às vezes não perceptíveis à primeira vista.

A cultura antiescola

O livro *Learning to labour* de Paul Willis é fruto de pesquisa financiada pelo Social Sciences Research Council, realizada de 1972 a 1975, sobre a fase de transição da escola para o trabalho na vida de garotos de classe trabalhadora na Inglaterra. A principal fonte de dados provém de estudos de caso com estes jovens, freqüentando o último ano de estudos obrigatórios³, tendo sido realizados também cinco estudos comparativos⁴. A escola situa-se numa cidade inglesa 'tipicamente industrial'. O estudo principal centrou-se num grupo de doze jovens, originários da classe trabalhadora, ligados entre si por laços de amizade e identificados como "não-conformistas" (*membership of some kind of an oppositional culture in a working class school*) (:4). Este grupo foi objeto de estudo intensivo: observação participante na escola, em torno dela e nas atividades de lazer, discussões de grupo gravadas, entrevistas informais. Foram também longamente entrevistados seus pais, professores e orientadores vocacionais que vieram à escola no período da pesquisa. Além disso, todos os doze garotos e mais três do grupo comparativo foram acompanhados em seus primeiros seis meses de trabalho⁵, entrevistando-se, inclusive, todas as pessoas envolvidas com eles neste domínio.

A evidente qualidade do trabalho etnográfico de Willis não é, certamente, o menor de seus méritos. A abordagem qualitativa da antropologia tem encontrado alguma dificuldade em relacionar domínios sociais que se encontram fisicamente separados nas cidades modernas. Willis consegue evitar o risco que

-
3. Segundo informação de Willis (1978, n. 1), a escolaridade obrigatória na Inglaterra estendeu-se, a partir de setembro de 1972, até os dezesseis anos. Este fato, inclusive, gerou um grande debate nacional.
 4. Foram realizados estudos comparativos no mesmo período com seis outros grupos de garotos: (a) "conformistas" no mesmo ano, na mesma escola; (b) "conformistas" numa escola próxima, secundária, mista (moças e rapazes), de classe trabalhadora; (c) "não-conformistas", de classe trabalhadora, em escola exclusivamente masculina; (d) um grupo similar na área metropolitana em que se encontra a cidade; (e) "não-conformista" numa escola de alto status (1981:5).
 5. Willis realizou duas formas de observação participante: colocou-se como aluno na escola, acompanhando o grupo em suas atividades, e trabalhou por curtos períodos com cada um dos rapazes quando obtiveram emprego.

A construção de trabalhadores

correm os trabalhos montados sobre recortes institucionais, como o que fez inicialmente, de recair numa espécie de funcionalismo não-desejado, na medida em que, limitados ao espaço escolhido para a análise, permitem que este apareça como determinante exclusivo dos dados obtidos. Não há dúvida de que é a orientação teórica que torna possíveis trabalhos de um ou outro tipo. Porém, sob um ponto de vista técnico, a solução empírica de Willis é muito sugestiva para as investigações no meio urbano. Um aspecto também fundamental do trabalho de campo é que, embora trabalhando mais intensamente com um grupo relativamente pequeno de pessoas (a par de sua amostra total, incluindo os grupos comparativos, ser muito mais extensa), o recorte da amostra é feito com um *grupo* inter-relacionado e não com indivíduos isolados. Esta perspectiva acrescenta enorme significação aos dados, em termos da própria identidade social da classe trabalhadora. Enfim, há ainda um outro ponto, acerca da etnografia, que gostaria de registrar. Há uma importante reflexão sobre as limitações do que chama *the ethnography of visible forms* e todos os métodos que se baseiam exclusivamente na verbalização (:121-22; também 137: nota 1). Limitando-se a este tipo de dados, o investigador se arrisca a perder de vista grande parte do processo cultural, sendo envolvido por uma variedade de formas que, mesmo tendo seu valor, dão acesso apenas parcial à maioria dos significados mais fundamentais.

A partir deste estudo, é possível ao autor montar os elementos do que denomina *counter-school culture*, como parte da *working class culture*. Willis concebe uma cultura de classe do seguinte modo:

...esta cultura de classe não é um padrão neutro, uma categoria *mental*... Compreende experiências, relacionamentos e conjuntos de tipos sistemáticos de relacionamento que não somente estabelecem 'escolhas' e 'decisões' particulares, em épocas determinadas, mas também estruturam, de fato e através da experiência, como estas 'escolhas' ocorrem e são definidas (:1; grifo no original).

E, num outro momento, numa definição mais global, que remete ao não-citado Thompson (1987), Willis situa as culturas de classe no contexto de suas lutas específicas, valorizando um fundo de experiências comuns que são trocadas em *n* situações concretas e funcionam como um 'arsenal' disponível para as novas situações, mesmo que, aparentemente, sua lógica não tenha aplicação direta, mas contenha similaridades estruturais, nem sempre facilmente perceptíveis pelo olhar externo⁶.

6. Na verdade, se a concepção de Willis se alimenta, por um lado, da noção central de Thompson, a classe construindo-se no seu próprio processo de luta, não deixa também de re-

As culturas de classe são criadas especificamente em determinadas condições concretas e através de oposições particulares. Elas surgem através de lutas definidas, ao longo do tempo, com outros grupos, instituições e tendências. As manifestações particulares da cultura surgem em circunstâncias particulares, com sua própria forma de organização e desenvolvimento de temas familiares. Os temas são *compartilhados* entre manifestações particulares porque todas as situações do mesmo nível, numa sociedade de classes, partilham propriedades estruturais básicas similares e as pessoas de classe trabalhadora enfrentam, nessas situações, problemas semelhantes e estão sujeitas a construções ideológicas semelhantes. Além disso, a cultura de classe é sustentada por teias maciças de agrupamentos informais e incontáveis trocas de experiências, de modo que os temas e idéias centrais podem se desenvolver e influir em situações práticas onde sua lógica direta pode não ser a mais apropriada. Um conjunto de estilos, significados e possibilidades são continuamente reproduzidos e estão sempre disponíveis para aqueles que escapam de algum modo das explicações oficiais e formalizadas sobre sua posição e procuram interpretações mais realistas da sua dominação ou uma forma mais realista de se relacionar com ela. Como estes temas são debatidos e recriados em cenários concretos, eles são reproduzidos e reforçados e, posteriormente, tornam-se recursos disponíveis para outras situações estruturalmente semelhantes (:59, grifo no original).

Todo o trabalho de Willis vai ser construído dentro desta perspectiva de cultura de classe. Aqui, é fundamental a concepção de que temas e significados específicos, cujo conjunto compõe a cultura de classe, são construídos no interior de processos concretos e determinados de oposição, particulares, sem dúvida, mas que, por remeterem a condições estruturais básicas e similares, são socializados com certa facilidade, por intermédio dos grupos informais, agrupando-se na experiência comum como parte do estoque total disponível pela classe. Atente-se para a correlação entre esta concepção e a visão da etnografia que professa Willis, apresentada antes.

Dentro dessa visão mais ampla, a chamada *counter-school culture* envolve tanto categorias mentais como formas de comportamento, incorporando às experiências intra-escolares as práticas familiares, de vizinhança e a interpretação dos mídia. Trata-se de um modo peculiar a um grupo, de totalizar os diferentes domínios sociais e instituições em que está envolvido direta ou indiretamente, expressando tal totalização no espaço escolar.

A montagem que é feita por Willis da “cultura antiescola”, expressada pelo grupo analisado, situa-se em torno de dois eixos fundamentais. O primeiro destes eixos que, em conjunto, dão sentido a uma série de práticas é, de certo

meter ao conceito de *habitus* como construído por Bourdieu (1972), enquanto “principe de génération et de structuration de pratiques et représentations” (:175).

A construção de trabalhadores

modo, um princípio genérico que perpassa todo o comportamento destes jovens na escola: 'oposição à autoridade e rejeição do conformista'. "A dimensão mais básica, óbvia e explícita da 'cultura antiescola' é uma arraigada oposição geral e personalizada à 'autoridade' (:11).

A importância atribuída a este princípio de oposição pode ser constatada na própria categoria construída pelo autor para nomear o grupo que o incorpora imediata e claramente. Esta oposição expressa-se empiricamente sob diversas formas: inversão dos valores usuais em jogo no mundo escolar em relação aos professores (deferência, diligência, respeito); rejeição e sentimento de superioridade em relação aos jovens 'conformistas' (*ear'oles*); escolha de determinadas indumentárias 'chocantes', utilização do fumo e do álcool. Willis fornece ricas indicações dos diferentes modos através dos quais, como signos variados da insubordinação, os *lads* a todo momento expressam seu desacordo fundamental do princípio de autoridade que, mesmo nas ideologias pretensamente 'progressistas' das escolas, norteia as relações em seu interior.

O segundo eixo sobre o qual se sustenta esta cultura é a sua construção no interior de um *grupo informal*⁷. Não há possibilidade de atualização de suas características definidoras em outros formatos sociais, mais fechados. A sustentação desta cultura pressupõe, pois, a sustentação do grupo informal.

O grupo informal é a unidade básica desta cultura, a fonte elementar e fundamental de sua resistência. (...)

A essência de ser 'um dos *lads*' está no grupo. É impossível formar uma cultura distinta sozinho. Você não pode criar divertimento, atmosfera e uma identidade social por si mesma (:23).

A essência do grupo informal jaz, de certo modo, no primeiro eixo apontado, já que sua característica mais identificadora e constitutiva seria, justamente, a negação da regra e do formal, através da permanente criação e recriação de significados oposicionais para evitar a penetração da regra, sustentando sua condição de distinção em relação ao grupo dominante.

No interior do grupo informal são construídos os diversos comportamentos e representações que identificam o próprio grupo e se constituem em modos específicos de apropriação do mundo, em especial, do mundo escolar. Contudo, a construção destes comportamentos distintos, peculiares ao mundo escolar,

7. Este peso do grupo informal é extremamente semelhante ao que é observado por Foote-White (1973), no grupo que estudou na década de trinta, nos Estados Unidos. Há, inclusive, uma reprodução quase literal da distinção entre os *corner boys* (*lads*) e os *college boys* (*ear'oles*). Seria bastante interessante comparar mais de perto as duas etnografias.

no interior do grupo, obedece a uma lógica que ultrapassa a escola. Como vimos em páginas anteriores, a concepção de Willis sobre “cultura de classe” permite compreender a “cultura antiescola” como uma das atualizações possíveis dos princípios que norteiam a “cultura da classe trabalhadora”. As formas específicas através das quais esta cultura de classe aparece no comportamento dos *lads* no interior da escola guardam uma relação estreita com o modo como os trabalhadores se comportam em seu ambiente de trabalho, construindo aí o que é denominado *shopfloor culture*.

Na escola, o grupo informal constrói as condições, as possibilidades e as ocasiões que permitem aos indivíduos comportar-se de modo mais livre em relação às regras que presidem sua estruturação. Vagar por espaços não permitidos em horários não permitidos, sonogando-se à rígida delimitação espaço-temporal da escola é, em si, signo de reapropriação, de identificação, de liberdade: é escapar ao controle da regra e da autoridade. Registra-se também todo um tipo de humor peculiar que, sendo caracteristicamente irreverente e oposicional, utiliza os professores como alvo predileto e, secundariamente, os ‘conformistas’. É necessário evitar o tédio a qualquer preço. Há, inclusive, um certo tipo de violência, um gosto da provocação, da intimidação, da luta.

Há uma alegria em lutar, em provocar lutas através da intimidação, em falar sobre lutas e sobre as táticas de toda situação de luta. Muitos valores centrais importantes são expressos através das lutas. Orgulho masculino, exibição dramática, a solidariedade do grupo, a importância do pensamento claro, rápido e não supermoralizado, reaparecem várias vezes (:34).

De um modo mais genérico, o clima de violência, com sua conotação de masculinidade, espalha-se por toda a cultura. A fisicalidade de todas as interações, as exibições em frente às garotas, as demonstrações de superioridade, a ridicularização dos conformistas, tudo é tomado da gramática da situação de luta real. É difícil simular tal estilo, exceto para quem experimentou violência real (:36).

Como se vê, uma certa concepção de masculinidade centrada numa corporalidade agressiva deve ser constantemente expressa por meios reais e simbólicos. Os alvos prediletos não poderiam deixar de ser os ‘conformistas’ e a platéia escolhida, as garotas. Aliás, complementando esta equação *masculinidade = força física*, está o que Willis denomina “sexismo”, uma das diversões internas a esta cultura. Há uma concepção diferencial, rigidamente demarcada, sobre homens e mulheres. E um senso de superioridade masculina que impõe às mulheres a exigência paradoxal de “ser sexualmente atraente sem ser sexualmente experiente”. Experiência e iniciativa sexual são requisitos masculinos, corolários de sua agressividade, jamais femininos. Uma outra divisão interna, muito pouco explorada no trabalho, é referente ao racismo.

A construção de trabalhadores

A elaboração destes diversos eixos de hierarquização (sexual, racial e outros) tem, na percepção que apresentam dos professores, um ponto interessante e bastante significativo. Embora aqueles ocupem, no mundo escolar, o espaço do dominador contra o qual cabe lutar, no desenrolar do processo, extraem do foco mais central da cultura da classe trabalhadora uma diferença na qual se julgam em superioridade. Na medida em que vários dos *lads* já trabalham, num mercado típico de sua classe, vêem-se como superiores aos seus mestres por conhecerem o 'mundo real' (o mundo real da classe trabalhadora), por terem experiências de vida desconhecidas pelos professores que, nunca tendo saído da escola, nada sabem da 'vida real'. A continuidade que a vida profissional dos professores tem em relação ao seu espaço de formação é, possivelmente, um dos elementos que possibilitam tal interpretação. Um outro, certamente, relaciona-se à concepção básica, em termos de classe trabalhadora, do que é *efetivamente* trabalho. Voltarei a este ponto adiante.

Grande parte do trabalho é dedicada à comparação entre a *counter-school culture* e a *shopfloor culture*, demonstrando a presença dos mesmos elementos: ênfase no *ethos* masculino, uma forma de resistência baseada no controle informal do processo de trabalho que tem grande semelhança com a apropriação do tempo e do espaço escolar pelos *lads*, valorização do grupo informal, também sustentador e construtor da cultura, valorização do saber prático contra o saber teórico, distinção entre 'nós' e 'eles', sexismo, racismo e o mesmo tipo de humor, destacando-se o que Willis denomina *physical humour*.

Estas brincadeiras são vigorosas, ásperas, algumas vezes cruéis e, freqüentemente, giram em torno de princípios fundamentais da cultura tais como perturbação da produção ou subversão do *status* e da autoridade do chefe (: 55).

O ethos masculino: força e resistência

O trabalho manual está associado à superioridade social da masculinidade e o trabalho mental é inferioridade social da feminilidade. Em particular, o trabalho manual está imbuído de um tom e natureza masculinos que o tornam positivamente expressivo de algo mais do que seu foco intrínseco no trabalho (:148).

O forte acento masculino perceptível nas formas culturais analisadas, atuações concretas da cultura da classe trabalhadora, é vivido por um viés específico – o da *força* – que, afinal, é o mesmo operador utilizado na avaliação do *trabalho*. Esta correlação – *trabalho manual = superioridade masculina* – permite a Willis agrupar outros significados e comportamentos. Por meio desta as-

sociação vão também ser pensadas algumas das questões teóricas e os processos que chama de diferenciação, integração, penetração e limitação⁸.

A centralidade do *ethos* masculino na cultura da classe trabalhadora tem sido anotada por muitos investigadores. Em especial, quando se analisa a família, repetem-se à exaustão as observações sobre o caráter real e simbólico do papel de *provedor* do grupo doméstico que delega ao homem, *chefe de família*, deferência e respeito por parte dos outros membros. Mesmo quando outros membros da família estão inseridos no mercado formal ou informal de trabalho, o 'verdadeiro trabalhador' é o homem, que define e identifica a própria classe⁹, enquanto o trabalho da esposa e o dos filhos são desqualificados como 'ajuda'.

Deste modo, nas análises centradas na família, temos a constância da observação de uma ênfase positiva na centralidade cultural em torno do papel reservado ao homem. O exemplo já tornado clássico destas análises é o trabalho de Hoggart (1973), mas há uma infinidade de outros que poderiam ser citados. Sob esta perspectiva, a família torna-se o lugar da dominação masculina, principalmente simbólica, eventualmente concreta, expressando-se pela via da manutenção física do conjunto dos membros (*provedor*), via pela qual se ergue sua dominação moral e seus direitos diferenciais em relação aos outros membros do grupo. Esses direitos são variáveis, desde aquele de despender religiosamente algo de seu parco salário em cigarros (Hoggart, 1973), passando pelo direito à melhor porção dos alimentos, até a possibilidade de uma certa liberdade em aventuras extraconjugais, desde que não comprometam seu papel de *provedor* em relação à sua família (Macedo, 1979:27). A relação é imediata entre as obrigações masculinas e seus direitos diferenciais, quase compensatórios, tendo em vista a percepção generalizada das dificuldades inerentes ao seu papel. O espaço doméstico configura-se, portanto, como o espaço no qual os ho-

-
8. *Diferenciação* é o processo pelo qual as típicas mudanças esperadas pelo paradigma institucional formal são reinterpretadas, separadas e discriminadas com relação aos interesses da classe trabalhadora, seus sentimentos e significados. *Integração* é o oposto de diferenciação (:62-3). *Penetração* designa impulsos dentro da forma cultural em direção à penetração das condições de existência de seus membros e sua posição no todo social, mas de um modo que não é centrado, essencialista ou individualista. *Limitação* designa bloqueios, desvios ou efeitos ideológicos que confundem ou impedem o pleno desenvolvimento e expressão destes impulsos (:119).
 9. Esta possibilidade globalizante do *ethos* masculino tem sido observada por alguns autores, entre eles Duarte em seus trabalhos com pescadores de Jurujuba: "...o homem detém o monopólio da representação para fora da identidade conjunta da unidade doméstica. O modelo apresenta múltiplas repercussões, a principal das quais faz associar as identidades de homem e de trabalhador" (1987:196).

A construção de trabalhadores

mens devem realizar seus direitos de dominação, a partir de uma superioridade naturalizada pela divisão sexual de papéis. O grupo familiar configura-se, também, de certo modo, como uma 'comunidade de substância', tal como os Jê, visto que é a *força do corpo masculino*, transmutada em trabalho e salário que proverá a *substância*, a manutenção *física* da família.

Contudo, nas análises centradas na produção, este *corpo* do trabalhador aparece numa posição diferente. Geralmente, neste contexto, é do *corpo dominado* no interior do processo de produção de que se fala. Este corpo, cujo desgaste visível ao longo dos anos é a mais objetiva medida de que dispõe o trabalhador para calcular a expropriação que sofre ao longo de sua vida, é objeto de extensos e, às vezes, emocionados discursos, que relacionam imediatamente o desgaste físico ao trabalho duro e extenuante. Recolhi, em trabalhos em Nova Iguaçu, muitos depoimentos de operários sobre o tema. O permanente tema do desgaste físico, do cansaço genérico e das mutilações dos acidentes de trabalho dão concretude à dominação, sendo marcas indeléveis da utilização do corpo do trabalhador como qualquer outra mercadoria.

Entretanto, a análise de Willis recupera todo um outro lado desta fisicalidade característica da cultura de classe trabalhadora. De fato, o trabalho duro e pesado não apenas consome um corpo, mas constrói uma identidade. É muito interessante a permeabilidade que se pode obter, nesta análise, entre o espaço da família, da vizinhança, do grupo de amigos, da escola e do trabalho. A corporalidade, enquanto força física, enquanto resistência, enquanto positividade, é um dos mais centrais significados que perpassam estas áreas, constituindo-se em tema da cultura da classe. Trata-se de um corpo forte, eventualmente violento, sempre em prontidão para a luta, superior aos corpos femininos, dos conformistas e dos trabalhadores 'mentais'. Desta superioridade, que encobre uma oposição, é facilmente dedutível a possibilidade do intercâmbio lógico entre as categorias inferiorizadas. Deste modo, são igualados às mulheres, acusados de 'efeminados' os conformistas e aqueles que se dedicam a trabalhos intelectuais.

A superioridade masculina traduzida em *força física* tem concretude e visibilidade para estas pessoas, o que permite responder à questão inicial colocada por Willis. O trabalho manual, mesmo que desvalorizado globalmente, recebe aqui um sinal positivo, como marca da virilidade, da força e da tenacidade do corpo do homem. Fala-se, assim, de uma resistência muito concreta: resistência do corpo às mais duras tarefas e perigos, diante das quais as mulheres e os 'efeminados' sucumbiriam.

É justamente entre os jovens de classe trabalhadora que tal concepção encontra maior eco. Central à cultura da classe, ela persiste entre os mais experientes, sendo percebida também com força na *shopfloor culture*; mas tem seu momento de maior intensidade no início da vida profissional. Se tal fato é compreensível em face do vigor da juventude ainda não desgastada profissionalmente, não deixa de ser também um paradoxo, como levanta Willis (:107), que o auge dessa positividade, dessa confiança ocorram justamente no momento em que estão sendo feitas as opções mais decisivas e irrevogáveis de suas vidas. Em momentos posteriores, quando se observam algumas relativizações, já está construído um determinado tipo de trabalhador.

A socialização das experiências no interior da classe trabalhadora através da família e dos grupos informais produz uma outra concepção que vai atuar no mesmo sentido, corroborando a falta de desejo de optar por trabalhos não-manuais. De acordo com as vivências que são transmitidas e internalizadas por estes jovens, não há diferença significativa entre os diversos empregos (:99 e seg.). A situação de submissão no trabalho não muda, o processo é sempre o mesmo. Não importa a natureza intrínseca da tarefa, o trabalho em si é duro e desagradável, justificando-se pela necessidade de obter salário. Já que o trabalho é transformado na homogeneidade da moeda, não persistem diferenças entre os diversos empregos, a não ser os diferentes salários que proporcionam. Também não se tem a expectativa de obter qualquer tipo de satisfação no trabalho (:104) e, por isso, opera-se uma divisão entre o *inner self*, o eu interior, e o que é necessário empregar no trabalho. As fontes de satisfação estão alhures:

Status e identidade são construídos informalmente no grupo e provêm dos recursos da cultura da classe trabalhadora, especialmente de seus temas de masculinidade e resistência – campo social que tornou parte de seus *selves* verdadeiramente ativa e realizadora – do modo como crescem e tomam forma na escola e não devido a um envolvimento detalhado em tarefas no trabalho (:102).

Nessa perspectiva, são imunes, quando na escola, às 'ofertas' de diferentes formações profissionais, rejeitando-as em bloco. Há um certo fatalismo derivado da internalização da vivência de sua classe: não há diferenças valorizáveis no que é oferecido. Do mesmo modo, apresentam certa resistência ao trabalho mental, abstrato. Incorporam as experiências de um 'mundo real' dos trabalhadores, onde julgam mover-se melhor que os conformistas, e constroem

A construção de trabalhadores

concepções e corpos adequados a tais perspectivas¹⁰. Vivem num mundo que é, como o viveu Hoggart, concreto e pessoal.

BIBLIOGRAFIA

- BALAZS, G. e J. P. FAGUER. 1979. Jeunes à Tout Faire et Pétit Patronat en Déclin. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 26/27: 49-55.
- BOURDIEU, P. 1972. *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Paris: Librairie Droz.
- DUARTE, L. F. 1986. *Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas*. Rio de Janeiro/ Brasília: Zahar/CNPq.
- _____. 1987. "Identidade Social e Padrões de Agressividade Verbal em um Grupo de Trabalhadores Urbanos". In *Cultura & Identidade Operária. Aspectos da Cultura da Classe Trabalhadora* (José Sérgio Leite Lopes, org.). Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero. pp. 171-201.
- FOOTE-WHITE, W. 1973. *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago: University of Chicago Press.
- HOGGART, R. 1973. *As Utilizações da Cultura*. Lisboa: Presença.
- LOPES, J. S. 1982. "Apresentação". *Comunicação n° 7*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.
- MACEDO, C. C. 1979. *A Reprodução da Desigualdade. O Projeto de Vida Familiar de um Grupo Operário*. São Paulo: HUCITEC.
- MURDOCK, G. e R. McCRON. 1976. "Youth and Class: the Career of a Confusion". In *Working Class Youth Culture* (Mugham & Pearson, org.). Londres: Routledge & Kegan Paul.
- PIALOUX, M. 1979. "Jeunesse sans Avenir et Travail Intérimaire". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 26/27: 19-47.
- THÉVENOT, L. 1979. "Une Jeunesse Difficile: Les Fonctions Sociales du Flou et de la Rigueur dans les Classements". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 26/27: 3-18.
- THOMPSON, E. P. 1987. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- WILLIS, P. 1978. L'École des Ouvriers. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 24: 51-61.

10. De fato, conforme o demonstram os trabalhos de Pialoux (1979) e o de Balazs e Faguer (1979), há uma percepção "verdadeira" do que seja o mercado de trabalho para os jovens de classe trabalhadora. Não há, de fato, demanda de profissionais, mas de "interinos" e "jovens para fazer tudo". Assinala Pialoux: "Le considérations que ressortissent à la vieille morale professionnelle, celle du 'métier', disparaissent du discours des travailleurs. Le 'bluff' (sur les diplômes, sur les compétences réelles) est une pratique courante et dont personne ne conteste vraiment la légitimité" (1979:37). Na mesma linha, Balazs & Faguer vão demonstrar que o que os "pequenos patrões" vão buscar nos jovens é justamente a capacidade física de trabalho, não competência profissional. Assim, como também o demonstra Willis, com a noção de trabalho abstrato indiferenciado sob o capitalismo, os *lads* têm toda razão.

A Trama da Dominação e da Resistência na Tecelagem dos Conflitos de Classe

GUSTAVO LINS RIBEIRO
Universidade de Brasília

Existem vários estilos de escrever sobre uma obra. Contudo, possivelmente são dois os parâmetros mais comuns e que, com maior ou menor intensidade, se interpenetram de acordo com a autoria: aquele do elogio ilimitado, em contraposição àquele da crítica ferrenha. No texto que se segue, tentei escapar destes extremos, procurando ao mesmo tempo reconhecer as contribuições e a complexidade de *A tecelagem dos conflitos de classe**, tanto quanto apontar para caminhos que aparentemente poderiam enriquecer mais ainda as discussões de José Sérgio Leite Lopes.

Imobilização da força de trabalho e o sistema fábrica/vila operária

Mais uma vez, Leite Lopes nos conduz pelos caminhos detalhados de uma etnografia rigorosa e minuciosa neste seu último livro, resultante de tese de doutoramento apresentada ao Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Já com *O vapor do diabo* (1976), sua tese de mestrado para a mesma instituição, Leite Lopes havia marcado claramente seu lugar como teórico e esmerado etnógrafo da vida industrial. *O vapor do diabo* foi recebido como obra de antropólogo maduro do qual, com certeza, novas e importantes contribuições viriam. Estava claro um estilo onde as filigranas etnográficas dialogavam inseparavelmente com uma sólida visão teórica.

Com efeito, no prosseguir de sua carreira, José Sérgio continuou trabalhando sobre o operariado no Nordeste brasileiro, especificamente em Pernambuco. Em 1979, Leite Lopes enveredou por uma trilha que conduziria aos

* LEITE LOPES, José Sérgio. *A tecelagem dos conflitos de classe na cidade das chaminés*. São Paulo/Brasília: Marco Zero/Editora Universidade de Brasília, 1988, 623 p.

seus trabalhos subseqüentes e que terminou por desembocar em *A tecelagem dos conflitos de classe*. No percurso, José Sérgio ao mesmo tempo que adquiriu uma erudição indiscutível sobre a literatura relativa ao estudo da classe operária, em especial no que diz respeito à chamada “questão da habitação”, nos brindou com uma sofisticada contribuição para o entendimento das formas de *imobilização da força de trabalho* através da confecção e exploração sistemática da noção de *sistema fábrica–vila operária* (Leite Lopes, 1979).

O estudo da ‘imobilização da força de trabalho’ é relevante não apenas para aqueles cientistas sociais que se preocupam com o surgimento das formas de exploração típicas do capitalismo. Num plano mais genérico, a imobilização da força de trabalho pode ser relacionada com a necessária sedentarização de populações humanas para o desempenho de atividades estáveis e sustentadas no tempo em lugares determinados. Aqui, a ‘imobilização’ claramente se contrapõe à existência de populações nômades com suas lógicas internas pertinentes seja à apropriação de recursos naturais em diferentes ecossistemas, seja à mediatização, via comércio, de diferentes sistemas econômicos¹. A ‘imobilização’ também se contrapõe à existência de populações sedentárias, porém não vinculadas a sistemas integrados de mercado. Entretanto, uma especificidade da sedentarização e concentração populacional promovida pelo capitalismo é a criação de um proletariado vinculado à indústria.

Num sentido amplo, a discussão sobre ‘imobilização da força de trabalho’ pode ser entendida, por um lado, como um subcampo da vasta literatura sobre processos migratórios – em especial no que diz respeito à proletarianização e criação de *sistemas de trabalho migrante* (a este respeito veja-se Burawoy, 1976; Balán, 1980) – e, por outro lado, como parte da literatura sobre subordinação e disciplinarização da força de trabalho vinculada a sistemas industriais. Em Leite Lopes, estas questões são ricamente consideradas, ao mesmo tempo

1. Isto não quer dizer que economias como a capitalista, por exemplo, não tenham espaço para populações nômades subordinadas claramente aos seus interesses como aquelas chamadas por Marx de “proletariado nômade”, de “infantaria ligeira do capital”, ou ainda de “coluna móvel da pestilência”, ao referir-se a trabalhadores vinculados a grandes projetos realizados no século XIX (sobretudo ferrovias). A este respeito veja-se Leite Lopes (1988) “Anexo 1”. Em meu trabalho sobre a Hidrelétrica Binacional de Yacyretá (Ribeiro, 1988), obra em execução sobre o rio Paraná na fronteira da Argentina com o Paraguai, para interpretar um caso do que pode ser designado genericamente de “nomadismo industrial”, elaborei a concepção de “circuito migratório dos grandes projetos” para dar conta da existência de trabalhadores migrantes, os *bichos-de-obra*, associados à execução destes empreendimentos.

A trama da dominação e da resistência na tecelagem dos conflitos de classe

em que se vê a possibilidade de explorar o potencial desta discussão para se entender o surgimento de sistemas regionais.

A noção central que propicia a consideração da complexidade de todas estas questões é aquela de *sistema fábrica com vila operária*. A criação de uma vila operária anexa a uma grande unidade produtiva industrial, localizada em área 'isolada' ou rural, é uma solução clássica para a criação de uma força de trabalho disciplinada e permanentemente vinculada às necessidades produtivas de uma fábrica. No entanto, a vila operária promove não apenas o estabelecimento da relação capitalista/proletário, mas também uma forma de subordinação específica onde os interesses da esfera produtiva invadem claramente todas as outras esferas da vida cotidiana do trabalhador, submetendo a ele e a seu grupo doméstico, através da moradia, às necessidades da fábrica (Leite Lopes, 1979). Além disso, com a persistência do sistema, a vila operária tende ao 'transbordamento' – pelo surgimento de uma população prestadora de serviços e um amplo mercado de trabalho – transformando-se progressivamente em núcleo urbano. Daí o impacto do sistema fábrica/vila operária na criação de sistemas regionais específicos.

A imobilização da força de trabalho através da moradia está também presente, seja temporária ou permanentemente, na mineração, na indústria da construção civil (grandes projetos de infra-estrutura) e petrolífera. Todas estas atividades têm impactos evidentes na criação de núcleos urbanos e sistemas regionais, como o que acontece, por exemplo, com a formação dos sistemas regionais do Texas, nos Estados Unidos, da Patagônia, na Argentina, quando se trata da indústria petrolífera, e da Amazônia, no Brasil, quando se trata de grandes projetos. As célebres *company towns* – outra forma clássica de imobilização da força de trabalho – foram em grande medida responsáveis pela criação de vários sistemas regionais nos Estados Unidos².

O exemplo detalhadamente estudado por Leite Lopes é a relação mantida entre uma grande indústria têxtil – a Companhia de Tecidos Paulista (CTP) – e a sua vila operária que acaba por se transformar na cidade de Paulista, parte, hoje, da área metropolitana de Recife, Pernambuco. O trabalho de José Sérgio Leite Lopes permite uma leitura multifacetada com incursões e implicações diversas em diferentes temáticas. O autor representa na atualidade referência obrigatória dentro de um subcampo da antropologia que na América Latina vem sendo rotulado de antropologia da classe operária e que nos Estados Unidos se

2. A este respeito ver, por exemplo, Olien e Olien (1982), Becker (1986), Rofman (1973) e Allen (1966).

denomina de antropologia do trabalho. Não sem razão, sua obra tem servido de fonte de inspiração dentro e fora do Brasil³. O seu último livro é uma confirmação dessa tendência.

A tecelagem dos conflitos de classe na cidade das chaminés

Na sua última obra, Leite Lopes, através do exame da trajetória da relação entre a Companhia de Tecidos Paulista (CTP) e seu enorme operariado imobilizado através da moradia, um 'caso particular do possível', mostra tanto o auge de um sistema fábrica/vila operária com suas contradições internas quanto seu declínio causado pelos conflitos internos à elite pernambucana, pelas lutas sindicais do operariado e pelo transbordamento do sistema num distrito industrial do grande Recife. Dificilmente poderia haver um caso mais exemplar do que o de Paulista. De fato, a CTP, uma das maiores indústrias do setor têxtil brasileiro, era proprietária de uma vasta área de Pernambuco que a partir do núcleo fábrica/vila operária se transformaria em município com sede 'encravada' num território privado, onde a companhia desempenhava seu 'governo local de fato'.

Em *A tecelagem dos conflitos de classe* o objetivo de Leite Lopes é:

estudar, através da análise detalhada de um grupo operário determinado, submetido a relações de dominação peculiares, *um padrão mais geral, uma forma de dominação específica, a das fábricas com vila operária*. Mais ainda, pretende-se empreender o estudo detalhado da constituição, diante dessa forma de dominação, da *identidade própria de um grupo operário determinado*, a partir do qual pode-se levar adiante comparações, através de regularidades e de discrepâncias especificadoras, com a experiência de outros grupos operários brasileiros ou de diferentes países (:15, grifos meus).

Baseado em análise de material jornalístico, discursos de informantes, relatórios anuais da CTP e atas de Sindicato, Leite Lopes cobre minuciosamente um vasto período histórico – das primeiras décadas do século até o presente (a pesquisa foi desenvolvida entre 1976 e 1983). No decorrer da sua análise, perscruta desde as formas mais capilares de subordinação da força de trabalho, típicas do “tempo do trabalho para todos”, aos conflitos “intraguetes” da indústria têxtil nacional, passando pelas contradições conjunturais entre o poder

3. Nas minhas pesquisas (Ribeiro, 1980, 1988) o trabalho de Leite Lopes foi central para compreender a relação acampamento/grande projeto (altamente análoga àquela entre fábrica e vila operária) e para a discussão sobre o “circuito migratório dos grandes projetos”. Federico Neiburg (1988), utilizando-se da noção de sistema fábrica/vila operária, estudou, na Argentina, a relação entre uma grande indústria de cimento e sua vila operária.

A trama da dominação e da resistência na tecelagem dos conflitos de classe

político estadual (durante a Revolução de 30, por exemplo) e os poderosos Lundgren, família de origem sueca proprietária da Companhia e senhora do “feudo” de Paulista (no jargão da imprensa comunista pernambucana). Assim, vemos desde o exercício clientelístico do poder durante a época do coronel Frederico Lundgren (que morreu em 1946) até a crescente politização da luta operária através do sindicato, sobretudo em conjunturas específicas no pós-guerra, e em greves durante a década de 50 e no começo dos anos 60. Nesta trajetória, é interessante notar a mudança das alianças políticas dos operários: dos políticos vinculados à Revolução de Trinta, Agamenon Magalhães, por exemplo, ao PSD, PCB (mais acentuadamente na década de 40) e a entidades católicas como a Liga Operária Católica, LOC (em especial nos fins da década de 50 e começos da década de 60).

Nessa análise paradigmática da evolução de um sistema fábrica/vila operária, as transformações se sucedem e são interpretadas ora conectadas a fatores endógenos, ora a fatores exógenos, numa clara demonstração de que, no estudo da mudança social, o poder explicativo da antropologia reside fortemente na compreensão do jogo permanente entre a realidade local e a supralocal.

Assim, somos introduzidos no “tempo do trabalho para todos”, período idealizado do passado dessa população operária que coincide com o auge do sistema Paulista, quando a administração autárquica dos recursos materiais e humanos era exercida em sua plenitude. De fato, o que dizer de uma época onde grande parte dos membros dos grupos domésticos operários que residiam nas casas da CTP trabalhava para a companhia, ao mesmo tempo que tinha acesso a uma pequena roça, a uma feira administrada e com preços controlados pela CTP, auxílio funerário, lenha, água, eletricidade, até tecidos para os períodos de luto e de alegria como durante o carnaval? Além disto, o coronel Frederico Lundgren, um dos proprietários da companhia, exercia o seu controle sobre o operariado através de uma fórmula – alquimia de patrimonialismo, clientelismo e concepções gerencialistas utópico-burguesas – que até o presente lhe vale referências positivas por parte dos trabalhadores.

Paralelamente, a CTP mantinha o seu corpo de vigias, sua milícia interna, arbitrária e violenta. Os trabalhadores eram aliciados e recrutados por seus agentes no ‘interior’, passavam por rituais de ‘teatralização da dominação’ comandados pessoalmente pelo coronel Lundgren (que de sua ‘casa-grande’ distribua benesses e punições), e eram encaminhados no sentido de se tornarem trabalhadores modelares que viviam em casas da companhia, orgulhosa de suas residências higiênicas.

De fato, o sistema fábrica/vila operária atuando em sua plenitude é uma forma de dominação pertencente ao passado de Paulista e vista como legítima por parte dos informantes de José Sérgio, em contraste com um presente ilegítimo. Esta é uma das questões centrais para o autor que procura solucionar este aparente dilema – um passado onde a subordinação era maior, mas que é avaliado positivamente – para compreender a ‘idealização do passado’ e a ‘incorporação da dominação’.

Incorporando a dominação e idealizando o passado

A idealização do passado e a incorporação de uma forma de dominação específica formam o eixo central do ‘Livro I’ de *A tecelagem dos conflitos de classe*⁴. Sem dúvida, aqui se encontram os melhores momentos do livro como um todo, talvez porque José Sérgio – apesar de manter o seu inconfundível estilo etnográfico minucioso – lide mais frequentemente com categorizações elaboradas para sintetizar e interpretar seus dados. Com efeito, além da análise de uma trajetória exemplar de um sistema fábrica/vila operária, algo que ao nível teórico já havia sido resolvido, em boa medida, num trabalho anterior (Leite Lopes, 1979), o leitor encontrará discussões sobre a “cultura fabril” (noção inspirada nos trabalhos de Willis, 1978, 1981), a “teatralização da dominação” (seguindo concepção de E. P. Thompson, 1976) e, na esteira de Michel Foucault (1975), a incipiente construção de uma noção que valeria maior aprofundamento: a “microfísica da resistência”⁵. De fato, ao categorizar, o autor explicita as contribuições que vão mais além do ‘caso particular do possível’.

No entanto, no que diz respeito à incorporação da dominação, se, por um lado, encontramos uma fonte de riqueza interpretativa, por outro, defrontamos com um aspecto central de uma polêmica contemporânea. Leite Lopes, justamente por sua esmerada historiografia etnográfica, descreve uma realidade mais complexa do que sugere a discussão sobre incorporação da dominação. Com efeito, o que está em jogo aqui são visões clássicas do marxismo – ao

4. *A tecelagem dos conflitos de classe* está dividido em dois livros num mesmo tomo. O ‘Livro I’ denomina-se *O “sistema Paulista”: a especificidade de uma forma de dominação do padrão “fábrica com vila operária”*. O ‘Livro II’ chama-se *As contradições do “sistema Paulista”*.

5. Estas discussões são parte do capítulo 2: “O ‘Tempo do trabalho para todos do Coronel Frederico’ e a constituição de uma ‘Cultura fabril’ pelos operários”. Veja em especial p. 80 e seguintes. Retomarei adiante a questão de como seria positivo o aprofundamento destas categorizações.

A trama da dominação e da resistência na tecelagem dos conflitos de classe

qual José Sérgio francamente se filia sendo, sem dúvida, um dos seus maiores intérpretes na antropologia brasileira – a respeito da alienação, da “falsa consciência” e do lugar histórico do proletariado enquanto força política transformadora da realidade social. Como explicar que uma população em processo de “obreirização” (como diz o autor) assuma um lugar subordinado na hierarquia social e no futuro avalie seu passado como melhor do que o presente? Esta questão, diga-se de passagem, aponta para uma discussão recorrente na antropologia que – ousemos – é, em menor ou maior medida, penetrada pelo modelo romântico que identifica formas não-capitalistas com formas mais humanas⁶.

Explorar mais intensamente perspectivas como a weberiana que aponta para o incremento de “racionalidade” nas formas de dominação (Weber, 1977:170-241) poderia enriquecer a interpretação do caso de Paulista. A passagem de uma dominação tradicional para uma outra legal-burocrática, com a incorporação progressiva de modelos ‘técnico-científicos’ de gerenciamento da força de trabalho, implica, necessariamente, num rearranjo das percepções que os agentes sociais possuem da legitimidade das relações de trabalho. Sem dúvida, recorrer a concepções abrangentes como “idealização do passado” não soluciona a questão, já que a idealização parece ser não somente uma forma de incorporação da dominação, mas também um discurso sobre o passado para mudar as condições do presente. Leite Lopes está ciente da complexidade desta questão com a qual seu livro dialoga em diferentes momentos:

... é fundamentalmente sobre este período [os anos 30 e 40] que incide a referência e a ‘idealização do passado’ dos trabalhadores, é lá que está situada a interiorização da dominação – dominação interiorizada esta que é utilizada para ilegitimar os aspectos assumidos pela dominação em períodos subseqüentes. Aqui aparecem, por sinal, *as características paradoxais* desta dominação interiorizada, que se solidifica e se consolida como interiorização em período posterior à vigência desta modalidade específica de dominação, elaborando-se por comparação, contraste e oposição a novas modalidades assumidas por uma dominação mais permanente. Assim, a partir do início dos anos 50, configura-se claramente para os diferentes grupos sociais de Paulista o fim do modelo do ‘trabalho para todos’: o desmantelamento deste modelo é um objetivo colocado pela CTP como meta para os anos seguintes, enquanto que para os operários inicia-se um processo de ilegitimação da dominação... (:280, grifos meus).

6. Veja-se a este respeito, por exemplo, o livro de Michael Taussig (1980), e os argumentos de Daniel Gross (1983) sobre a idealização operada por Taussig em relação à dominação Inca contraposta à dominação capitalista. Por outro lado, Maurice Godelier (1977) mostra como formas de dominação relativas a um “modo de produção” diferente podem ser utilizadas funcionalmente em outros contextos sóciopolítico-econômicos e culturais.

O “tempo do trabalho para todos”, definido parcialmente em contraste com a incerteza de empregos no mercado de trabalho presente, não apenas se confunde com o auge do sistema Paulista e sua administração autárquica de recursos materiais e humanos, mas também com a atuação visível – e destacada por José Sérgio – do coronel Frederico Lundgren frente às relações de trabalho na fábrica e frente à distribuição dos recursos extra processo-produtivo relativos à vida na vila operária. A natureza da relação próxima patrão/operariado, assim como sua eficácia – seja mediatizada pela “teatralização da dominação”, relações patrão–cliente ou manipulação populista – não pode ser de todo compreendida se abordada como “paternalismo da companhia” (Tilly, 1985).

Esta discussão é central para se entender certas formas de gerenciamento da força de trabalho passadas ou presentes. Algumas pesquisas sobre a classe operária freqüentemente se surpreendem com tratamentos ‘paternalistas’, inclusive por parte de empresas com concepções administrativas modernas implementadas por sofisticados departamentos de pessoal⁷. Atribuir a uma pragmática administrativo-sociológica, ou de inspiração político-econômica, todas as características e eficácias de formas de dominação (que, em última instância, redundariam numa identificável contabilidade da exploração da força de trabalho), pode implicar um afastamento de áreas onde a antropologia tem trabalhado produtivamente: aquela do entendimento das redes de relações sociais e de suas possíveis manipulações em contextos sociais diferentes, tanto quanto aquela do entendimento dos fatos sociais como totalidades que podem ser guiadas por uma ou outra determinante maior, mas cujos poros são preenchidos por uma série de conteúdos não necessariamente ligados à pragmática do controle e da exploração.

Nesta discussão sobre dominação estamos, ao mesmo tempo, explorando terreno semelhante àquele relativo ao que se entende por resistência, concep-

7. A atuação do ator social que detém o poder na relação deve ser sempre considerada. Frederico Lundgren, por exemplo, tinha suas próprias características de personalidade ao exercer um papel próximo ao operariado de Paulista. Seu irmão, Arthur Lundgren, não é objeto de “idealização do passado” (:80). O caso da apropriação da imagem de Frederico Lundgren no presente é análogo àquele feito pelo operariado “pioneiro” da construção de Brasília, da figura de Juscelino Kubitschek que visitava o canteiro de obras da construção da nova capital e posava para retratos com picaretas na mão (Ribeiro, 1980). Em pesquisa na Argentina (Ribeiro, 1988), defrontei-me com o tratamento “paternalista” de uma poderosa empreiteira italiana com relação a seus trabalhadores qualificados. Essa empreiteira providenciou espontaneamente o tratamento de coração de um mestre-de-obras, mandando-o para Houston, nos Estados Unidos. Federico Neiburg, em seu estudo de uma grande fábrica de cimento argentina, encontrou o mesmo tipo de atitude (comunicação pessoal).

ção tão abrangente que freqüentemente designa desde comportamentos individuais não-organizados até movimentos com objetivos políticos claramente definidos (a este respeito veja-se Eric Wolf, em Ribeiro, 1985, e Ong, 1987). Noutro viés, também aqui nos aproximamos de uma das facetas da discussão sobre *ideologia* quando, ainda na tradição de considerá-la como forma de ocultamento, se enfatizava exclusivamente seu poder de subordinar os agentes sociais a interesses que não lhes pertenciam. No entanto, a posição mais avançada parece ser aquela que considera que “as ideologias não apenas subordinam as pessoas a uma ordem dada. Elas também as qualificam para a ação social consciente, incluindo ações de mudança gradual ou revolucionária”. Além disto, sugere-se ser “mais acurado e frutífero ver as ideologias não como propriedades, como idéias possuídas, mas como *processos sociais*” (Therborn, 1980:vii, grifos no original).

A rápida menção à questão da resistência e da ideologia era necessária para considerar que ‘dominação’ não pode ser vista apenas de maneira totalizante, nem tampouco como via de mão única, pois que os sistemas sociais não necessariamente estão orientados para um único e determinado fim, nem podem ser vividos ou mesmo ‘manipulados’ numa única direção. Se assim fosse, as formas de dominação seriam de eficácia perfeita e perdurariam a despeito de suas contradições e das lutas daqueles que a elas se encontram subordinados. Evidentemente, este tipo de colocação não implica desconhecer a assimetria de poder existente em diversos tipos de relações sociais, em especial naquela historicamente construída entre o proletariado e os capitalistas. Ao contrário, na esteira da própria complexidade da trajetória do sistema Paulista descrita brilhantemente por José Sérgio, procura-se discutir uma concepção que dê conta dos contextos, conjunturas e atores sociais diferenciados através dos quais as relações de poder são exercidas.

Um aspecto da descrição da trajetória do sistema Paulista é ilustrativo das contradições que nos preocupam. Como parte da administração autárquica do seu território com fábrica e vila operária, a CTP fornecia água e energia em sua propriedade. Essa distribuição refletia a hierarquia da fábrica assim como relações clientelistas internas ao sistema fábrica/vila operária. No decorrer de greves nos anos 50, como a de setembro de 1952 e a de agosto de 1956, quando o poder do ‘governo local de fato’ da CTP tinha sido diminuído pelo sindicalismo atuante e pela presença de um poder público estadual e municipal, a distribuição de água e energia, ainda controlada pela companhia, foi cortada pelos trabalhadores grevistas:

Sem luz e água, todas as atividades da cidade param com a greve (...). O Comendador Arthur Lundgren em pessoa comparece ao sindicato dos operários para pedir ao presidente Birino que, em nome do fornecimento de água para a maternidade da CTP, providenciasse a volta do funcionamento da usina elétrica. (...) A visita ao sindicato – esta entidade tão combatida desde 1932, e formalmente desconhecida pela CTP, quando não se acha sob estrita intervenção ministerial – do Comendador Arthur, em carne e osso, este patrão não tão dotado de talento quanto seu falecido irmão Frederico, no trato com os operários, investe-se assim numa teatralização do enfraquecimento da dominação. O inesperado da inversão do privilégio na vila operária decorrente do corte de luz e água aos *chalets* dos gerentes e chefes e à *casa-grande* dos patrões, assim como a negativa sindical personalizada ao pedido patronal, parecem atrair a simpatia da população local (Leite Lopes, 1988:408, 409, grifos no original. Veja também : 423).

Olhar para as relações de dominação como *processo social* e como algo que “subordina” e “qualifica” (para nos apropriarmos metaforicamente da citação de Therborn) de acordo com os contextos e as relações de força, permitiria evadir o buraco negro da questão da idealização do passado e o da ‘incorporação da dominação’ como algo onde os interesses do operariado desaparecem sob o manto de fetiches manipulados pelo patrão. Sem dúvida, um importante fator em jogo é o acesso diferenciado ao poder. É claro que o ‘patrão’ parte de uma posição vantajosa por ser manipulador dos meios de produção, enquanto que o operariado tem que se transformar em coletivo político para contrabalançar o poder patronal em contextos em sua maioria marcados por alianças as mais diversas, sejam estas realizadas internamente ao bloco dos ‘patrões’ e seus gerentes, sejam realizadas externamente com diferentes forças políticas, inclusive aquelas cooptadas por vários meios dentro do próprio operariado. As alianças operárias tampouco são estáticas e unívocas – como o trabalho de Leite Lopes deixa tão claro ao mostrar as mudanças de interlocutores e aliados dos sindicalistas de Paulista – variando entre vínculos com comunistas, pesseistas e Igreja Católica, de acordo com a conjuntura.

Cotidiano, microfísica da resistência e cultura fabril

Não há dúvida de que o cotidiano dos trabalhadores e suas lutas são exaustivamente considerados em *A tecelagem dos conflitos de classe*. Contudo, fica-nos o desejo de ver categorias como ‘cultura fabril’ e, especialmente, ‘microfísica da resistência’, mais exploradas e ampliadas em seu poder heurístico. Talvez assim fôssemos conduzidos a contribuições teóricas que, além de explicitamente transcenderem o caso do sistema Paulista, serviriam de fio condutor para o entendimento das mudanças das respostas operárias às condi-

A trama da dominação e da resistência na tecelagem dos conflitos de classe

ções e relações de trabalho, e para o entendimento dos reflexos dos cambiantes contextos sociológicos e políticos sobre a 'cultura' do operariado. José Sérgio menciona brevemente os autores Willis e Foucault que inspiram sua (re)apropriação criativa das categorias mencionadas, apostando nas entrelinhas do seu próprio texto e das fontes utilizadas na sua interpretação. 'Microfísica da resistência' apontaria para formas de sociabilidade próprias a uma 'cultura fabril' (*shop-floor culture*, na terminologia de Willis), construídas e recriadas pelos próprios operários dentro do cotidiano fabril, em contraposição à organização hierárquica e disciplinar definida pelos controladores da produção:

A convivência da fábrica com a rebeldia à fábrica, com a não adequação e a não interiorização imediata das regras do jogo fabril pelos trabalhadores... criavam condições para uma "microfísica da resistência" que se exerce desde a reação e a respostas ao despotismo da hierarquia da administração fabril, até a reinterpretação e reambientação criativas das duras condições de trabalho na fábrica (:81).

É na dialética da incorporação da disciplina fabril e suas ideologias associadas *versus* as formas de sociabilidade construídas nos poros da subordinação ao trabalho da fábrica que se expressam as contradições não apenas discursivas mas também políticas entre patrões e operários. O choque das concepções de trabalho e de 'economia moral' que têm operários e patrões passa a ser radicalizado com a introdução de novas ideologias gerencialistas que, com sua racionalidade, cortam a legitimidade do sistema Paulista e embarcam num projeto de 'modernização' onde os aspectos visivelmente clientelistas das relações de trabalho passam a ter seu espaço cada vez mais diminuído:

Arma-se assim, no início dos anos 50, um confronto entre a *companhia* por um lado e os operários por outro, em torno de diferentes concepções de trabalho e de organização da produção: à 'cultura fabril' dos operários ... favorecida e apoiada na própria 'moral do trabalho', produzida e inculcada pela *companhia* e reinterpretada pelos produtores diretos no interior da fábrica, opõe-se uma reorientação 'gerencialista' da CTP no sentido de uma reorganização do processo produtivo, implicando a expulsão da força de trabalho e o aumento da intensidade de seu uso remanescente (:280).

Como indica José Sérgio, neste movimento, um alvo da nova perspectiva da CTP é a "cultura fabril dos trabalhadores comuns" e não o sindicato (:282, 286). Possivelmente, então, privilegiar como foco a *cultura fabril* e a *microfísica da resistência* consolidaria definitivamente a perspectiva dos 'trabalhadores comuns' como ponto de elaboração da análise, atenuando a necessidade de trazer para o primeiro plano tão destacadamente a interpretação dos interlocutores/representantes clássicos do operariado, como os operários militantes, os

sindicatos, partidos políticos e instituições como a Igreja Católica. A relação operariado/seus representantes poderia, desta forma, ser problematizada e sua variabilidade, por exemplo, constituída em objeto de análise.

Identidade, interlocutores e segmentação étnica

Evidentemente, a consideração das visões dos interlocutores/representantes do operariado, além de necessária, casa-se com o interesse de Leite Lopes de estudar a identidade do grupo operário, já que elas são centrais para compreender a constituição do operariado do sistema Paulista. Neste sentido, também seria interessante contar – sobretudo na análise do ‘tempo de trabalho para todos’ – com uma abordagem mais diferenciada da visão do mundo da elite da CTP, especialmente dos seus proprietários, os Lundgren, e das suas diferentes concepções de administração da força de trabalho e do processo produtivo (inclusive formas utópicas de gerenciamento). A investigação das redes sociais, alianças e concepções desta família de migrantes europeus que montou um dos mais poderosos impérios da indústria têxtil brasileira poderia – além de contribuir para o campo, crescente na literatura internacional, do estudo antropológico de elites – elucidar e iluminar uma série de características do sistema Paulista, especialmente quando capitaneado pelo coronel Frederico Lundgren. José Sérgio faz menções a “utopias burguesas” (:131-132). Poder traçar conexões dos Lundgren com teorias sobre administração da força de trabalho em voga na Europa resultaria, potencialmente, em entender a gênese do sistema Paulista dentro de um campo definido pela migração de modelos de gerenciamento que terminam por resultar em formas híbridas ‘adaptadas’ às realidades locais⁸. Além disto, poderia resultar numa maior compreensão desta forma de dominação específica, pois que, para entender o exercício da dominação, a perspectiva do dominador é tão importante quanto a do dominado.

Leite Lopes mostra-nos com clareza as contradições existentes internamente à elite pernambucana vinculada à indústria têxtil, tanto quanto os conflitos ‘intragueses’ entre a CTP e indústrias do Sul do Brasil. No entanto, sobre as relações dos Lundgren com o sistema mundial, são feitas apenas alusões a

8. Evidentemente que, apesar de não explorar mais detalhadamente esta vertente, José Sérgio, por sua familiaridade com a literatura e por sua própria produção sobre imobilização da força de trabalho, a considera explicitamente: “A fábrica com vila operária ela própria, forma recorrente de industrialização na época, [é] legitimada por sua experiência internacional que acompanha o próprio processo histórico de industrialização aureolada por projetos e experiências que a naturalizam como uma utopia burguesa consagrada...” (:141).

A trama da dominação e da resistência na tecelagem dos conflitos de classe

comentários durante a Segunda Guerra Mundial de que os Lundgren teriam alianças com a Alemanha nazista (:473). Estamos aqui diante do que talvez seja algo mais geral em termos de abordagens antropológicas no Brasil: a não consideração das relações existentes entre as dinâmicas nacionais e as internacionais. O fato mesmo de se tratar de uma família estrangeira já nos leva a pensar em possíveis relações entre uma elite (burguesia) regional nordestina e frações da burguesia industrial internacional.

Está claro que o fato de os capitalistas de Paulista serem de origem europeia não era irrelevante. Em vários momentos, há indicações da importância da questão étnica tanto no cotidiano de Paulista quanto durante períodos de conflito. Não apenas os proprietários da CTP eram de origem estrangeira, mas também parte considerável dos seus gerentes que gozavam de privilégios. Em Paulista (que, segundo os dados do Censo de 1940, era a maior concentração de alemães em Pernambuco, logo após Recife, cf.: 473), a presença de estrangeiros informou a construção de discursos políticos operários e não-operários, sobretudo, como seria de se esperar, em contextos associados a argumentos nacionalistas:

...Paulista nunca deixou de ser uma espécie de feudo ou feitoria de dois ou três dinamarqueses, que exploravam o trabalhador brasileiro como o senhor medieval explorava o servo da gleba, ou o colono luso, o Índio e o negro africano (Leite Lopes, 1988:212, citando Pimenta, 1949).

Trabalhamos só para enriquecer os Lundgren e engordar os alemães que elles mandam buscar na Europa, ganhando às nossas custas num dia, o que não ganhamos numa semana! (*Norte Proletário*, 2/2/1932, citado por Leite Lopes, 1988:219).

Em diversos conflitos, a questão étnica é envolvida, sendo os “estrangeiros” alvo da ação operária com invasão de residências e ameaças de agressões físicas (:241, 244, 245):

Coisa gozada aconteceu quando os operários saíram em passeata da fábrica para o sindicato à procura do Presidente [do sindicato]. No caminho, encontraram um alemão. Prendemos o cabra, e as mulheres diziam ‘dá nele que este é um dos que dirigem a exploração dos operários’. (...) Ele tremia, e dizia que não tinha a ver com a fábrica, mas com o Clube de Tênis. Foi solto (Carta de José Alves, *Folha do Povo*, 13/1/1952), citada por Leite Lopes, 1988:391)⁹.

Aqui, recorrer à noção de “segmentação étnica” do mercado de trabalho (Wolf, 1982), permitiria cruzar identidade étnica com o poder diferenciado advindo de posições hierárquicas internas à fábrica. A exemplo do que ocorre em

9. Para outras passagens envolvendo ‘brasileiros’ versus ‘estrangeiros’ veja: 348, 358.

situações encontráveis em grandes projetos (Ribeiro, 1988), a pequena quantidade de estrangeiros presentes num determinado mercado de trabalho adquire alta importância sociológica quando comparada com o poder por eles exercido enquanto planejadores e controladores da produção.

Declínio do sistema Paulista

É no 'Livro II', *As contradições do sistema Paulista*, que vemos o sistema em processo de transformação/declínio, até chegar o momento em que o poder da fábrica encarnado na manipulação autárquica dos seus bens, em especial da vila operária, acaba por ser radicalmente modificado. Isto ocorre no bojo de mudanças sociológicas diversas que incluem um projeto de 'modernização' poupador de mão-de-obra formulado pela CTP já no final da década de 40, mas que só encontra o meio mais propício para se desenvolver no contexto da repressão ao sindicalismo atuante e das políticas de incentivos desenvolvimentistas desencadeadas pela Sudene no período após o Golpe de 64. No contexto autoritário do regime militar, trava-se uma 'luta contra os operários estabilizados' na qual, apesar desta categoria ser alvo preferencial da 'modernização poupadora de mão-de-obra', vários deles acabam por ganhar suas indenizações na Justiça do Trabalho. Muitos dos 'estabilizados' recebem moradias na vila operária como forma de indenização. É a pá-de-cal no sistema Paulista. Em 1976-1977, metade da vila era de propriedade dos operários (:120). Além disto, o próprio transbordamento do sistema fábrica/vila operária transforma Paulista em um distrito industrial incapaz de ser controlado autarquicamente por uma só companhia. Este processo é exposto por Leite Lopes na descrição da luta pela "libertação da cidade" travada por segmentos operários e da elite política pernambucana no sentido da criação de uma cidade livre do poder dos Lundgren.

A análise de Leite Lopes provê uma compreensão exaustiva sobre o conflito de classes, o cotidiano e formas associativas dos trabalhadores têxteis e sobre a repressão de que eles foram alvo, tanto por parte da administração da companhia – especialmente via seu corpo de vigias e manipulação da vila operária – quanto por parte do Estado. Dificilmente podemos contar, em outros trabalhos sobre o operariado brasileiro, com uma análise e uma descrição tão exemplares quanto a realizada por Leite Lopes¹⁰.

10. Na trilha do já indicado por outro comentar de *A tecelagem dos conflitos de classe* (Lima, 1989:85-86), pode-se considerar que a erudição e o detalhamento do autor não seriam em nada prejudicados caso o livro tivesse sofrido uma revisão que certamente diminuiria redundâncias desnecessárias.

A trama da dominação e da resistência na tecelagem dos conflitos de classe

A riqueza do trabalho de José Sérgio não se exaure aí, mas difunde-se por diversos tópicos. Seu livro é também uma história político-econômica da indústria têxtil, assim como expressa numa empresa da magnitude da Companhia de Tecidos Paulista. Através da consideração permanente da relação elite pernambucana/poder nacional, o leitor tem igualmente acesso a uma história regional ou a uma análise da economia política de segmentos sociais do Estado de Pernambuco. Tem-se conhecimento, por exemplo, de importantes facetas da história da Revolução de 30 naquele Estado nordestino e dos rearranjos das relações de classe por ela provocados, o mesmo acontecendo com respeito ao Golpe de 64. Ao mesmo tempo que somos claramente informados dos conflitos entre as indústrias têxteis do Sul e aquelas do Nordeste, o somos quanto à atuação do PCB e da Ação Católica em Pernambuco. Não resta dúvida de que, com o seu último livro, José Sérgio Leite Lopes, mais uma vez, trouxe à luz a trama da vida social, tornando-se, ele mesmo, e à maneira típica do antropólogo, também um tecelão.

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, James B. 1966. *The Company Town in the American West*. Norman: University of Oklahoma Press.
- BALAN, Jorge. 1980. Migraciones Temporárias y Mercado de Trabajo Rural en América Latina. *Estudios Cedes* 3 (3). Buenos Aires.
- BECKER, Bertha. 1986. Signification Actuelle de la Frontière: Une Interprétation Géopolitique à partir du Cas de l'Amazonie Brésilienne. *Cahiers de Sciences Humaines* 22(3-4): 297-317.
- BURAWOY, Michael. 1976. The Functions and Reproduction of Migrant Labor: Comparative Material from Southern Africa and the United States. *American Journal of Sociology* 5: 1050-1087.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*. Paris: Gallimard.
- GOLDELIER, Maurice. 1977. "De la Non Correspondance entre Formes et Contenus des Rapports Sociaux. Nouvelle Reflexion sur l'exemple des Incas". In *Horizons, Trajets Marxistes en Anthropologie*. Paris: François Maspero. pp. 242-257.
- GROSS, Daniel R. 1983. Fetishism and Functionalism: the Political Economy of Capitalist Development in Latin America. *Comparative Studies in Society and History* 25: 694-702.
- LEITE LOPES, José Sérgio. 1976. *O Vapor do Diabo. O Trabalho dos Operários do Açúcar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. 1979. Fábrica e Vila Operária: Considerações sobre uma Forma de Servidão Burguesa. In *Mudança Social no Nordeste. A Reprodução da Subordinação* (J. S. Leite Lopes et al.), Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 41-98.
- _____. 1988. *A Tecelagem dos Conflitos de Classe na Cidade das Chaminés*. São Paulo/Brasília: Marco Zero/Editora Universidade de Brasília em co-edição com o MCT/CNPq.

- LIMA, Jacob Carlos. 1989. Dominação Fabril e Identidade Operária. *Política e Trabalho* 7: 83-86.
- NEIBURG, Federico. 1988. *Fábrica y Villa Obrera: Historia Social y Antropología de los Obreros del Cemento*. (2 vols.). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Coleção "Biblioteca Política Argentina".
- OLIEN, Roger M. & Diana D. OLIEN. 1982. *Oil Booms. Social Change in Five Texas Towns*. Lincoln/Londres: University of Nebraska Press.
- ONG, Aiwa. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malasia*. Nova Iorque: State University of New York Press.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 1980. *O Capital da Esperança: Brasília, um Estudo sobre uma Grande Obra da Construção Civil*. Tese de Mestrado, Universidade de Brasília.
- _____. 1985. Para Uma Antropologia Mundial: Eric Wolf e os "Povos sem História". *Anuário Antropológico/83*:257-269.
- _____. 1988. *Developing the Moonland: the Yacretá Hydroelectric High Dam and Economic Expansion in Argentina*. Tese de Doutorado, City University of New York.
- ROFMAN, Alejandro B. & Lufs A. ROMERO. 1973. *Sistema Socioeconómico e Estructura Regional en la Argentina*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- TAUSSIG, Michael. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- TILLY, Louise. 1985. Coping with Company Paternalism: Family Strategies of Coal Miners in Nineteenth-Century France. *Theory and Society* 14: 403-417.
- THERBORN, Goran. 1980. *The Ideology of Power and the Power of Ideology*. Londres: Verso Editions/New Left Books.
- THOMPSON, E. P. 1976. Modes de Domination et Révolutions en Angleterre. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 2/3: 133-151.
- WEBER, Max. 1977. Los Tipos de Dominación. In *Economía y Sociedad* (3ª edição em espanhol). México: Fondo de Cultura Económica.
- WILLIS, Paul. 1978. L'école des ouvriers. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 24: 50-61.
- _____. 1981. *Learning to Labour*. Hampshire: Gower Publishing Co. Ltd.
- WOLF, Eric. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

