

DUAS

conferências

Gilberto Velho
Otávio Velho

...pararam a fila, e o médium saiu do transe, amparado
...sua própria médium entr
...as tais as m... de... is, co... no sab... s, ao... rir um eve
... as... n... e... s... cess...
... as... intera... es
... a... ano... do
... algo... crucial.
... parece... mais... im
... mente anormal estava ocorren... Havia uma certa surpre
... n evidente respeito. De... n... a... mudan... ou... percorria
... do. Sem... di... ten... do... par... m... pa... lig... sar na fil
... de que poderíamos encontrar indivíduos céticos, indifer
... esta é uma das principais características d
... de... diferentes
... mundo (VER
... grupo com uma ação coletiva organizada, sustentada em c
... em um ambiente... ex... armente... metropolitano, com... toc
... bicas, inclusive de relativo anonimato (ver SIMMEL, G., 1902, PARK, R., 1916, e VELHO,
... 8), produziu-se um interesse, um... o... que
... categorias... sociais... nitidamente
... diferenciadas. O... a... identificação... de... uma
... são cultural do episódio é a... rede... de... signifi
... de uma... rede... de... signifi
... "web of meanings" (GEERTZ, 1973). Para as pessoas que
... "recebendo um preto velho" era compreendida
... como já observei, houve consenso na identificação da entidade. As técnicas do corpo, a apresentação, o modo de fala
... guagem, conhecido pelos que ali se reuniam. Convém registrar que não é comum a ocorrência deste tipo de situação
... r... a... b... a... h
... descem habitualmente em terreiros e em lugares e momentos especiais, ritualiza
... passagem de... ano... nas... pra
... algo de atípico naquela incorporação. O indivíduo só, fora do terreiro e do ritual, entrou em transe recebendo um "pre
... aberração desde que parecia ser um fenômeno conhecido, embora não banal, para aquele
... egas antropólogos, estudiosos do assunto, assim como
... certa... forma, confirmaram... o
... episódio. A... possessão, em
... ritual. No entanto, pode... orrer que uma entidade se incorpore fora de um terreiro e dos momentos previstos. Soube
... am essa possibilidade. A... idê... básica... e... que... o... controle
... é sempre um... tanto... precário
... inevitavelmente, uma

DUAS

conferências

Gilberto Velho
Otávio Velho

Câmara de Estudos Avançados
Forum de Ciência e Cultura

UFAJ



EDITORA

Rio de Janeiro
1992

Copyright © 1992 by Editora UFRJ

Ficha Catalográfica elaborada pela Divisão de
Processamento Técnico - SIBI/UFRJ

V 437

Velho, Gilberto

Duas Conferências/ Gilberto Velho e Otávio
Velho, - Rio de Janeiro: Câmara de Estudos
Avançados/FCC/UFRJ, 1992.

88 p.

1. Antropologia Social. I. Velho, Otávio.

II. Título

CDD 306

Forum de Ciência e Cultura/UFRJ
Av. Pasteur, 250 - 2º andar - Rio de Janeiro
CEP: 22306 - 240
Tel.: 295 1595 / Fax: 295 1346

Aos nossos pais

Sumário

Apresentação	9
<i>Luiz Pinguelli Rosa</i>	
Unidade e fragmentação em sociedades complexas	13
<i>Gilberto Velho</i>	
Antropologia e a questão da representação	47
<i>Otávio Velho</i>	

Conferências proferidas por ocasião do concurso, realizado nos dias 9 e 10 de setembro de 1992, para as duas vagas de professor Titular de Antropologia Social do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, perante banca presidida pelo Professor Emérito da UFRJ, Luiz de Castro Faria, e composta pelos Professores Drs. Titulares Maria Heloisa Fenelon Costa, do Museu Nacional da UFRJ, Roberto Cardoso de Oliveira, da UNICAMP, Roque de Barros Laraia (Emérito), da UnB, e Maria Manuela Carneiro da Cunha, da USP.

Apresentação

Os textos que se seguem, de Gilberto Velho e de Otávio Velho, são conferências proferidas por ocasião do concurso para professor titular de Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ, em 1992.

Em *Unidade e fragmentação em sociedades complexas*, Gilberto Velho aborda questões do cotidiano narrando uma experiência vivida numa rua de Copacabana, o caso do "preto velho", característico do ritual de umbanda. Por este caminho leva o leitor a penetrar nas

duas conferências

questões mais profundas de que se ocupam os antropólogos estudiosos da vida urbana, procedendo com esmerado rigor formal. São particularmente motivadoras as considerações que o autor desenvolve em torno da citação a Robert Park, sociólogo norte-americano do início do século, segundo o qual há na grande cidade "mundos que se tocam mas não se penetram", demarcados por "fronteiras étnicas, sociológicas e culturais".

Em *Antropologia e a questão da representação*, Otávio Velho parte do problema da natureza do conhecimento antropológico e da sua relação com outros campos de estudo. Com equilibrada erudição no texto transparecem as preocupações do autor, a começar pelo seu trabalho de orientador, influenciando jovens alunos, e sua exposição à crítica dos seus pares através da produção acadêmica e do convívio universitário. Sua abordagem revela a pluralidade de métodos e paradigmas científicos, tratados criticamente no polêmico livro de Thomas Kuhn citado no texto.

Foi esta dupla qualidade - o rigor formal, típico da ciência, e a abrangência humanista, de interesse geral - que nos levou à decisão de fazer esta experiência editorial, no âmbito do Forum.

apresentação

A leitura dos dois textos envolve aspectos formais e teóricos de interesse de estudantes, professores e pesquisadores da área de Antropologia e de Ciências Sociais. Entretanto seu conteúdo profundamente atual a torna acessível aos leitores leigos com sensibilidade e curiosidade intelectual.

Luiz Pinguelli Rosa

*Unidade e
fragmentação em
sociedades complexas*

Gilberto Velho

Início esta conferência narrando um episódio que me parece exemplar e útil para uma reflexão sobre o estudo das sociedades complexas. No caso, especificamente, estarei voltado para a contribuição de uma análise antropológica para um melhor conhecimento da sociedade brasileira.

Eram cerca de dezessete horas na av. Nossa Senhora de Copacabana, Posto Seis, perto da esquina da rua Francisco Sá, Copacabana, Zona Sul do Rio de Janeiro.

O episódio se passa no final da década de setenta, agosto de 1978, exatamente. Era um dia de semana. Estava caminhando em direção a Ipanema. Notei um ajuntamento de pessoas. A primeira hipótese foi de algum acidente ou de alguém passando mal. À medida que fui me aproximando, o ajuntamento começou a tomar forma. Notei uma espécie de fila sendo organizada. No seu início, vi um senhor negro, forte, de uns sessenta e poucos anos, cabeça branca, com trajes modestos, sentado em um pequeno banco. Naquele momento, a fila tinha entre quinze e vinte pessoas, homens e mulheres, jovens, pessoas de meia-idade e mais velhas, brancos, negros e pardos. Procurei me informar. Um soldado da Polícia Militar ajudava a organizar a fila. Entabulei conversa com um senhor de terno, quarentão. Na sua frente estavam duas empregadas domésticas. Vi senhoras de "classe média" vestidas com um certo apuro, funcionários de um banco que encerrava o expediente, motoristas e trocadores de um ponto de ônibus próximo. Alguns colegas rondavam a fila até que duas adolescentes nos seus quinze anos acabaram por aproximarem-se. Eram, portanto, indivíduos de distintas categorias sociais que reuniam-se para participar ou "observar participando" de um evento específico. Com o que vi e com as

informações obtidas, rapidamente, ficou delineado o que estava se passando. O senhor, foco das atenções, estava caminhando só e, aparentemente sem maiores preâmbulos, teria incorporado um "preto velho". Portanto, um espírito, uma entidade de umbanda, "desceu", tomando conta do médium/"cavalo". A partir daquele momento, este senhor estava **possuído**. Temporariamente, o dono do corpo passava a ser um espírito, reconhecido e identificado pelas pessoas em volta como um "preto velho"¹. Nesta situação, poderia até haver alguma redundância devido ao tipo físico do médium: um senhor negro, sexagenário, de cabeça branca. Isto não é regra geral. Um "preto velho" pode incorporar em homens, mulheres, brancos, negros, pardos, pessoas mais velhas ou mais novas². O fato de haver, no caso em pauta, esta "coincidência" servia, talvez, como elemento de reforço da identidade do espírito. Não sei se alguém poderia ter pensado que ali estava o próprio "preto velho", não apenas como espírito possessor mas corporificado. O fato é que o modo de falar, o corpo meio encurvado e torto, toda a técnica de apresentação, de postura e, de certa forma, de construção do personagem, anunciavam a presença de um "preto velho" incorporado³. Os consulentes aproximavam-se em ordem, respeitosamente, e em voz

mais baixa apresentavam suas questões e problemas ao "preto velho" que os atendia, dando conselhos e orientação. A fila aumentou. Muitos curiosos foram se aproximando. A essa altura, duas senhoras e um senhor estavam desempenhando o papel de "filhos de santo", fiéis mais graduados assistindo a entidade e organizando a situação. Definiam seus contornos e limites. Assim é, que depois de cerca de uma hora de consulta decidiram encerrá-la. Murmuraram palavras ininteligíveis para quem não estava perto, pararam a fila, e o médium saiu do transe, amparado e ajudado. Em poucos minutos, a fila se desfez, as pessoas se dispersaram e o próprio médium entrou em um ônibus e foi embora sozinho.

Quando um antropólogo faz uma etnografia, uma de suas tarefas mais difíceis, como sabemos, ao narrar um evento, é transmitir o **clima**, o **tom**, do que está descrevendo. A sucessão dos fatos no tempo, o número de participantes, a reconstituição das interações são etapas fundamentais, mas, quase sempre, fica-se com a sensação e/ou o sentimento de que falta algo crucial. No caso, o que me parece mais importante é tentar transmitir a idéia de que, para as

pessoas envolvidas, nada particularmente anormal estava ocorrendo. Havia uma certa surpresa, curiosidade, graus diferentes de familiaridade, mas observei, sobretudo, um forte interesse combinado com evidente respeito. Certamente, na multidão que percorria a avenida Copacabana estavam pessoas que não se preocuparam ou não notaram o que estava se passando. Sem dúvida, nem todos pararam para ingressar na fila da consulta. Portanto, não só não afirmo que todos os passantes fossem umbandistas, como estou certo de que poderíamos encontrar indivíduos céticos, indiferentes, ou mesmo hostis àquela manifestação. Como discutirei no decorrer deste trabalho, esta é uma das principais características das sociedades complexas - a coexistência de diferentes estilos de vida e visões de mundo (VER VELHO, G., 1981, cap. I). No entanto, neste caso, ficou bem nítido que foi formado um grupo com uma ação coletiva organizada, sustentada em crenças e valores compartilhados. Ou seja, em um ambiente exemplarmente metropolitano, com todas as características clássicas, inclusive de relativo anonimato (ver SIMMEL, G., 1902, PARK, R. 1916, e VELHO, G. e MACHADO DA SILVA, L.A., 1978), produziu-se um interesse, um foco de atenção que congregou indivíduos e categorias sociais nitidamente distintas

e diferenciadas. O mais relevante para a dimensão cultural do episódio é a identificação de uma **linguagem**, expressão de uma **rede de significados** nos termos de Geertz - "*web of meanings*" (GEERTZ, 1973). Para as pessoas que se aproximaram ou mesmo para as que passavam sem se deter, a informação de que alguém estava "recebendo um preto velho" era compreendida e assimilada. Por outro lado, como já observei, houve consenso na identificação da entidade. As técnicas do corpo, a apresentação, o modo de falar, a postura etc, constituíam um outro tipo de linguagem, conhecido pelos que ali se reuniam. Convém registrar que não é comum a ocorrência deste tipo de situação no meio da rua, no horário de trabalho. As entidades descem habitualmente em terreiros e em lugares e momentos especiais, ritualizados, como nas festas de passagem de ano nas praias. Havia, por conseguinte, algo de atípico naquela incorporação. O indivíduo só, fora do terreiro e do ritual, entrou em transe recebendo um "preto velho". Como disse, no início, não era uma aberração desde que parecia ser um fenômeno conhecido, embora não banal, para aquele universo. Conversei depois com colegas antropólogos, estudiosos do assunto, assim como umbandistas, que, de certa forma, confirmaram o inusitado

do episódio. A possessão, em princípio, se dá dentro do ritual. No entanto, pode ocorrer que uma entidade se incorpore fora de um terreiro e dos momentos previstos. Soube de outros episódios semelhantes que ilustram essa possibilidade. A idéia básica é que o controle sobre os espíritos é sempre um tanto precário e que há, inevitavelmente, uma margem de imprevisibilidade na relação com o sobrenatural. Nas sessões, nos terreiros e, fora deles, em momentos e situações especiais há uma certa domesticação dessa relação, com especialistas presentes que devem saber lidar com os espíritos e com a possessão.

Quero dar destaque a duas vertentes do episódio narrado. Sugiro que, através do jogo e da relação entre estas, seja possível perceber mecanismos e características fundamentais da sociedade brasileira, contribuindo também para uma teoria mais geral das sociedades complexas.

Enfatizei a presença e participação de indivíduos de categorias sociais distintas. Convém esmiuçar isto um pouco mais. Mencionei empregadas domésticas e senhoras de "classe média" que, em tese, poderiam ser suas patroas. Certamente não

era a hora de invocar o "você sabe com quem está falando?", nos termos da análise de Roberto da Matta (1979).

A relação hierárquica entre essas categorias desaparecia na fila de consulentes, sem nenhuma precedência explícita, a não ser aquela estabelecida pelo momento de chegada. Isto, aliás, se aplicava a todos os membros da fila. Motoristas e trocadores de ônibus, com seus uniformes maltratados, misturavam-se a bancários de terno e gravata - uns carregando o paletó, outros com a gravata desabotoada etc. Sabemos que podemos distinguir tipos sociais, não só pelos ternos ou qualquer outra indumentária, mas pelo modo de usá-los. De terno e gravata estavam também alguns profissionais liberais. Conversei com um engenheiro, com um advogado e com um professor de geografia de curso secundário. As pessoas mais velhas incluíam alguns aposentados civis e militares. Além dos estudantes uniformizados, estavam presentes outros jovens, como *boys* e moças vestidas com roupas de lojas conhecidas. A diferenciação estabeleceu-se com a atuação dos três indivíduos, já mencionados, que assumiram o papel de *experts*, de conhecedores do ritual. Eram, no mínimo, freqüentadores regulares de terreiros, talvez ocupando

alguma posição na hierarquia religiosa. Não sei se isto foi anunciado ou se, simplesmente, eles se impuseram pela sua atitude e "performance". O fato é que assumiram a liderança da situação, organizando-a, contando com a ajuda, não só do policial militar, como de todos, em uma demonstração insofismável de reconhecimento de sua habilitação. Dialogavam com a entidade, chamavam os consulentes, e acabaram por encerrar o evento no momento que julgaram oportuno. Foi enunciada, de maneira clara, a inconveniência de prolongar as consultas, pois "havia hora pra tudo" e "muita gente já tinha sido atendida". Alguém informou que aquele "preto velho trabalhava" em um terreiro em Madureira - subúrbio do Rio de Janeiro. Não chegou a ser uma operação de *marketing*. Foram comentários discretos, sem distribuição de cartões e endereços. Aparentemente, ninguém ficou sabendo com precisão quem era o médium. Chegou anônimo, recebeu a entidade, deu consulta e depois voltou ao anonimato.

Assinalei, portanto, a densidade de uma situação social, encontro de diferentes indivíduos que circulavam em uma das principais vias da Zona Sul do Rio de Janeiro. Enquanto estiveram juntos, parti-

ciparam do mesmo interesse, tinham um foco comum de atenção e suspenderam, ou adiaram, outras atividades e compromissos. Compartilharam, por algum tempo, de uma **definição comum de realidade**, operaram na mesma **província de significado**, nos termos de Alfred Schutz (1979). Interagiram através de uma **rede de significados**, conforme a definição de Geertz (1973). Atuaram dentro de um sistema compartilhado de crenças e valores. Mesmo admitindo uma certa variação individual, o comportamento e a atitude dos participantes apresentavam notável homogeneidade. Uns estavam mais sérios e quietos. Outros conversavam e se agitavam mais. Como já observei, o tom dominante era respeitoso e atento. Havia o reconhecimento da presença do sobrenatural, com a incorporação de entidade conhecida. A heterogeneidade sob o ponto de vista sociológico, quanto à estratificação social, faixas etárias, distribuição ocupacional, diversidade étnica etc, não obscurecia o fenômeno de uma participação comum naquele contexto religioso, marcado por uma relação particular com os espíritos e, de modo mais amplo, com o sobrenatural. Símbolos compartilhados, linguagem básica comum, gramaticalidade no processo de interação e negociação da realidade, expectativas e desempenhos de papéis

congruentes, tudo isto configurava um quadro do que poderíamos chamar de consistência cultural.

Mas há também um outro nível de análise necessário. Georg Simmel, em seu artigo clássico *A metrópole e a vida mental*, de 1902, chamava a atenção para a especificidade da vida social nos grandes centros urbanos surgidos da Revolução Industrial, da formação dos grandes estados nacionais e de um complexo mercado internacional. A obra de Simmel é vasta e densa, apresentando diferentes ênfases e planos de análise. Um de seus objetivos nesse texto era contrastar um estilo de vida metropolitano com o modo de vida tradicional, rural. A grande cidade - trata-se de artigo que faz noventa anos - caracterizar-se-ia, sobretudo, pela grande quantidade e diversidade de estímulos. Isto geraria um "excesso", provocando uma adaptação no nível individual que definiu como *blasée*. Desenvolver-se-ia uma espécie de capa protetora, uma indiferença, como defesa da ameaça de fragmentação. Simmel, aqui e em outros momentos de sua obra, via na multiplicidade e diferenciação de domínios e níveis de realidade da sociedade moderna um desafio à integridade do indivíduo psicológico. Em outro trabalho importante, *Subjective culture*,

de 1908, analisava o enorme desenvolvimento e crescimento de uma dimensão externa aos indivíduos, que denominou de **cultura objetiva**, em detrimento da riqueza e harmonia internas do que definiu como **cultura subjetiva**. Este desequilíbrio entre estas duas dimensões e/ou culturas seria, também, uma das marcas da modernidade. Pode-se aventar uma possível nostalgia ou idealização do passado por parte de Simmel. Na realidade, estava expressando uma tradição humanista onde as idéias de *bildung* e *self-cultivation* remontavam, pelo menos, a Goethe. Nesta linha de pensamento, a modernidade da metrópole e da sociedade industrial constituiriam, senão impedimento, pelo menos um forte óbice ao desenvolvimento integrado dos indivíduos.

A Antropologia, em geral, e, particularmente, os estudos em meio urbano têm lidado de diversas maneiras com essa problemática. Creio que o caso narrado do "preto velho" em Copacabana pode ajudar nesse sentido a aprofundar nossa reflexão.

De uma multidão, aparentemente de anônimos, de transeuntes de diversos tipos, destaca-se um indivíduo que entra em transe e recebe, incorpora, um espírito conhecido dos terreiros de umbanda. Algumas dezenas de pessoas se detêm e

participam de um ritual improvisado mas não desorganizado. Temos um começo e um fim claramente definidos e marcados. Será que os relógios pararam, nos termos da indagação de Simmel sobre Berlim: o que acontece numa metrópole moderna quando param os relógios? No caso, criou-se um intervalo que não deixou de ser controlado e avaliado. Efetivamente, processou-se uma **negociação da realidade**, não totalmente explicitada, que permitiu que aquela situação se sustentasse por algum tempo. Por outro lado, salientando a outra vertente do acontecimento, enfatize-se o fato de centenas de pessoas passarem por ali, no espaço de uma hora sem se deterem. Quem eram esses outros transeuntes? Pela aparência, de um modo geral, não pareciam diferir dramaticamente daqueles que formaram a fila. Impressionisticamente, poderia arriscar dizendo que entre os consulentes existia uma proporção um pouco maior de pessoas mais modestas e de cor segundo o senso comum, representadas, sobretudo, pelas empregadas domésticas e rodoviários. Estes, repito, ombreavam com homens e mulheres de camadas médias de vários tipos, brancos, educados, com sinais de *status*, que, em certos casos, poderiam até mesmo identificar membros de elites sócioeconômicas. Há várias explicações

para as pessoas não se deterem. Algumas podem não ter tido sua atenção sequer despertada, absortas em suas atividades. Outras talvez não tivessem curiosidade suficientemente forte para desviar-se de seu rumo. Também é possível notar o ajuntamento, perceber o que se passava e, contudo, decidir prosseguir com seus afazeres. Não se pode também descartar reações de medo, rejeição, ou até repugnância.

Poderia apresentar outras possibilidades, mas creio ter ficado já clara a existência de uma margem de reações, opções e alternativas. Certamente, não estava assistindo a um tipo de ritual que congregasse toda ou quase toda a comunidade como em clássicos exemplos tribais (ver, p. ex., BEATTIE, JOHN e MIDDLETON, John, Editores, *Spirit Mediumship and Society in Africa*. 1969, London). Nem era um local sagrado, com identidade definida onde se reunia um grupo de fiéis para uma cerimônia prevista em um calendário. De algum modo, parte dos comportamentos descritos pode estar associada à atitude *blasée*, descrita por Simmel, com os indivíduos se protegendo de um "excesso de estímulos". Mas o que julgo mais significativo é a explicitação de um **campo de possibilidades** próprio à sociedade

complexa moderna. Ali, naquele espaço, naquele período de tempo, cruzaram-se várias trajetórias e trilhas sociológicas e culturais. Assim se, por um lado, identificamos a crença em espíritos e em possessão como um forte fator aglutinador de um universo sociologicamente heterogêneo, por outro, encontramos uma gama de opções, expressão de um espectro de possibilidades, da metrópole brasileira contemporânea.

Creio que a problemática anunciada por Simmel, no início do século, é absolutamente atual, assumindo, no entanto, matizes, nuances e, em última análise, maior complexidade, em função das próprias transformações das sociedades contemporâneas. Outro clássico dos estudos urbanos, Robert E. Park, falava dos "mundos que se tocavam mas não se penetravam" na grande cidade moderna (PARK, 1916). Estes mundos estariam demarcados, às vezes mesmo espacialmente, como nos guetos, mas, em geral, por fronteiras étnicas, sociológicas e culturais. Suas reflexões, inevitavelmente, estavam vinculadas a uma experiência de época sobretudo referida aos grandes centros urbanos norte-americanos dos quais Chicago tornou-se paradigmática. Pesquisas mais recentes, realizadas

principalmente por antropólogos, tenderam a relativizar essas fronteiras sem, contudo, negá-las. Guetos variados, por exemplo, não só continuam existindo, mas multiplicaram-se nas aglomerações urbanas. Os trabalhos de Clyde Mitchell e Epstein, entre outros, na África, e Raymond Firth, Elizabeth Bott, com associados na Inglaterra, a partir dos anos 50, complexificaram nossa discussão. Nos próprios Estados Unidos, sociólogos como William Foote White, Everett Hughes, Howard S. Becker, Herbert J. Gans etc, utilizando métodos qualitativos de trabalho de campo, dentro da tradição da Escola de Chicago, seguindo os próprios passos de Park, também contribuíram para maior sofisticação da abordagem. Antropólogos como Robert Redfield, Horace Miner, Oscar Lewis e Lloyd Warner dialogaram e contribuíram substancialmente para o desenvolvimento do campo e da discussão com suas investigações em cidades tradicionais e modernas. Estes cientistas sociais, estudiosos da sociedade urbana, mostraram, entre outros fatos, a existência de redes de relações - *networks* - que atravessavam o mundo social de modo horizontal e vertical. Ou seja, por mais significativas e inclusivas que pudessem ser categorias como família e parentesco, bairro e vizinhança, origem tribal e/ou étnica, grupos de *status*, estratos e classes sociais,

registravam-se circulação e interação sociais associadas a experiências, combinações e identidades particulares, individualizadas. O mercado e o trabalho, a vida política com suas transformações são, sem dúvida, fatores estimulantes dessas "travessias sociológicas" com maiores ou menores custos individuais e sociais. Atuam recorrente e coercitivamente como forças sobre as quais grupos e pessoas têm pouco ou nenhum controle, temática fundamental dos clássicos das ciências sociais como Marx, Durkheim e Weber. A Revolução Industrial e o processo de urbanização associado constituem exemplo paradigmático desse fenômeno. Mais recentemente, as cidades do terceiro mundo com êxodo rural, migrações, explosão demográfica, pobreza e marginalidade apresentam um quadro flagrante da fragilidade e relativa impotência da esmagadora maioria dos indivíduos e das categorias sociais. Sabendo e considerando tudo isto, procuro mapear e resgatar a possível margem de manobra iniciativa dos agentes sociais envolvidos. Continuo lidando com duas vertentes ou pontos de vista: o da unidade e o da diferenciação. Creio que através dessa dialética, desses deslocamentos e oscilações, podemos analisar, com proveito, características e experiências que, embora não exclusivas,

estão fortemente associadas às metrópoles contemporâneas. O próprio Simmel, em diversas oportunidades, caracterizou a situação do indivíduo na sociedade moderna como ponto de interseção de vários mundos. Logo, sem ignorar a força de coerção de processos sociais abrangentes, volto-me para o nível que Raymond Firth denominou de **organização social**, onde, através da interação entre indivíduos e suas redes de relações, podemos lidar com o fenômeno da negociação da realidade em múltiplos planos (FIRTH, 1951). A própria idéia de negociação implica o reconhecimento da diferença como elemento constitutivo da sociedade. Como sabemos, não só o conflito, mas a troca, a aliança e a interação em geral constituem a própria vida social através da experiência, da produção e do reconhecimento explícito ou implícito de interesses e valores diferentes. O fenômeno da negociação da realidade, que nem sempre se dá como processo consciente, viabiliza-se através da linguagem no seu sentido mais amplo, solidária, produzida e produtora da **rede de significados** de que fala Geertz. Em outras palavras a **cultura**, nos termos de Schutz, enquanto comunicação, não exclui as diferenças mas, pelo contrário, vive delas. Vejo no caso do "preto velho", aqui narrado, uma clara demonstração dessa perspectiva

de análise. A diferenciação sociológica do universo descrito é evidente e simultânea ao entendimento e comunicação estabelecidos. Isto não se dá, do mesmo modo, em qualquer situação social. Em princípio, o acordo é uma possibilidade, e o consenso problemático. Certamente, não se trata de um fluxo de comunicação perpetuamente harmonioso. Vale insistir em uma *démarche* antropológica em que a diferença no nível dos discursos e das representações não está colada às fronteiras sócioeconômicas. Estas têm repercussões e estão associadas ao mundo simbólico que, por sua vez, se manifesta através de linguagem, código e discursos não redutíveis a variáveis externas. Na abordagem fenomenológica de Schutz e no interacionismo de Simmel enfatiza-se a distinção e autonomia de diferentes **mundos e províncias de significado, níveis e dimensões** do real. Por outro lado, Mikhail Bakhtin fala de uma **heteroglossia**, coexistência de diferentes discursos em uma mesma sociedade que, embora relacionados, mantêm suas particularidades (BAKHTIN, 1981). Estas estão, para o pensador russo, vinculadas à estrutura social, mas não de modo mecânico e linear. De alguma forma também ressalta um maior grau de autonomia e lógica próprias ao que chamaríamos de códigos culturais. A existência do

blingüismo explorada também por Peter Burke (1989) indica a possibilidade de membros de uma categoria social particular participarem e acionarem **códigos**, originalmente ligados a categorias sociais diferentes da sua. No caso da Idade Média Ocidental, esses autores chamam a atenção para a coexistência de uma cultura letrada, de corte e/ou aristocrática, com uma cultura popular. Naquele período da história eram, sobretudo, indivíduos das elites que poderiam exercer esse **blingüismo**, pois tinham acesso e participavam dos dois mundos. Enquanto o inverso não se dava, pelas razões da lógica da hierarquia social.

Explorando a hipótese da coexistência de discursos e visões de mundo, como ficaria o "caso do preto velho"? De imediato, fica evidente a importância da história para a investigação antropológica das sociedades complexas. No Brasil, os trabalhos de Laura de Mello e Souza, Luis Mott e João José Reis, assim como anteriormente os de Roger Bastide, demonstram com riqueza de dados a existência de cultos de possessão há quase três séculos, já com indícios de interação entre categorias sociais distintas (ver bibliografia). Ou seja, desde pelo menos o final do século XVII, início do XVIII, pesquisadores identificam rituais

que, conforme observa Luis Mott, são praticamente idênticos a rituais contemporâneos, descritos e analisados por antropólogos (Mott, 1986). O episódio do "preto velho" em Copacabana, em 1978, tem, portanto, uma dimensão histórica de *longue durée*. Em trabalho recente, Marlise Meyer, em interessantíssima pesquisa, estabelece uma relação de continuidade entre a entidade Maria Padilha, uma "pomba gira" da umbanda contemporânea, com figura histórica do século XIV, da corte de Castela, personagem do romanceiro ibérico (ver MEYER, bibliografia). O trabalho, complexo e minucioso, de inspiração guinzburgiana, acompanha as transformações e aparições da personagem histórica/entidade sobrenatural em diferentes momentos da sociedade e cultura lusobrasileira. Hoje, Maria Padilha é uma das "pombas giras" que convivem com os "pretos velhos" nos terreiros de umbanda. A investigação de Meyer permite que possamos acompanhar, no tempo, a constituição de pelo menos parte do universo de crenças, representações e valores de nossa sociedade, heterogênea e diversificada. Assim, o código e o discurso associados à crença em espíritos e à possessão apresentam não apenas uma significativa amplitude sociológica, mas

uma considerável profundidade histórica. Sem dúvida, são as duas faces do mesmo fenômeno. Estar vivo é ser capaz de relacionar-se com os espíritos, seja de antepassados ou de entidades diversas. Esta seria uma das características mais gerais do que poderíamos chamar de cultura na sua acepção mais ampla na sociedade brasileira.

Na situação narrada, encontramos a expressão de código e discurso conhecidos, com evidente poder socializador. Entre outros problemas, coloca-se a questão de sua legitimidade junto à sociedade abrangente. Sabemos das restrições, discriminação e perseguições que sofreram os cultos de transe e possessão, de alguma forma, embora não exclusivamente, vinculados às religiões afro-brasileiras. O próprio material e fontes pesquisados por historiadores e antropólogos é, em grande parte, produto da ação repressiva, inquisitorial e policial que lhes foi movida (ver, p. ex., MAGGIE, 1988). Portanto, até recentemente, tratava-se de atividade, no mínimo, semi-clandestina. Convém lembrar que dentro de uma sociedade complexa, como a brasileira, encontramos não só discursos e códigos diferentes e competitivos, mas, também, em posições

diferenciadas diante do mundo oficial do Estado e, tradicionalmente, da Igreja Católica. Por isso, fica ainda mais evidente a força desse conjunto de crenças que, sustentado por uma tradição subterrânea, apresenta tanto notável continuidade como impressionante crescimento. Hoje, os principais veículos de comunicação do país têm programas, como noticiários e novelas, onde o transe e a possessão aparecem como temas habituais. Mas trata-se de fenômeno recente. Há cerca de vinte anos, por exemplo, um episódio de possessão na televisão provocou forte repúdio de autoridades civis, militares e eclesiásticas, acionando a censura, então instrumento rotineiramente utilizado. É o famoso caso do "Seu Sete da Lira", Exu, que incorporou em uma médium em um programa de entrevista ao vivo. A história do "preto velho" aqui narrada, passa-se sete anos depois, quando ainda predominava uma maior restrição naqueles veículos. Existem outros casos fascinantes como o da "pomba gira" narrado e analisado por Márcia Gonçalves, em sua dissertação (1983), onde fica evidente o caráter tênue e fluido das fronteiras entre o mundo oficial e um, relativamente, subterrâneo. Enfatizo que esta maleabilidade e fluidez é um dos aspectos mais cruciais para um esforço de compreensão das sociedades complexas,

particularmente nas grandes metrópoles. Cria uma possibilidade de jogo de papéis e de identidade, que é uma das marcas mais expressivas de seu estilo de vida. Os limites entre norma, conformismo, transgressão constantemente são colocados em xeque. Todas as noções de normalidade e desvio têm um caráter eminentemente instável e dinâmico (ver VELHO, 1973). Esta multiplicidade de experiências e papéis sublinha a precariedade de qualquer tentativa excessivamente fixista na construção dos mapas socioculturais.

A linguagem, o discurso, o código, as representações e crenças associadas às religiões e cultos de possessão são fundamentais na constituição da sociedade brasileira. O recente crescimento de cultos protestantes, como a Igreja Universal, com a prática disseminada do exorcismo, reforça a percepção da crença em espíritos como fenômeno generalizado. Como vimos, existem fiéis cuja vida está centrada nos cultos e também aqueles passantes curiosos que respeitam, temem e, de alguma forma, acreditam no sobrenatural, em espíritos e na sua participação no mundo da vida cotidiana.

Tomei este exemplo como um caso limite, uma situação social expressiva de

problemática mais ampla da sociedade brasileira e das sociedades complexas em geral. Os indivíduos transitam entre os domínios do trabalho, do lazer, do sagrado etc, com passagens às vezes quase imperceptíveis. Estão na interseção de diferentes mundos, repetindo Simmel. Podem a qualquer momento transitar de um para o outro, em função de um código relevante para suas existências.

A fragmentação das relações e papéis sociais na sociedade moderna demarca domínios distintos, como também mostrou Max Gluckman, contrastando com as relações **multiplex** das sociedades tribais (GLUCKMAN, 1962). Mas o trânsito entre os domínios se dá constantemente, de modo desdramatizado. Os indivíduos vivem múltiplos papéis, em função dos diferentes planos em que se movem, que poderiam parecer incompatíveis sob o ponto de vista de uma ótica linear. Sabemos que é preciso tomar cuidado ao estabelecer contrastes com sociedades tribais e tradicionais para não exagerar em polarizações que possam perder sua eficácia de tipos ou modelos ideais. Nenhuma sociedade é monolítica culturalmente, sempre apresentando planos e dimensões diferenciados em função do seu modo singular de construção da

realidade. No entanto, o caso da sociedade moderna/contemporânea aparece como limite em relação à multiplicidade e fragmentação de papéis e domínios. Schutz compara a fragmentação da sociedade moderna com a unidade do sistema cultural clássico chinês analisado por Granet (SCHUTZ, 1979). Com sua abordagem fenomenológica, Schutz busca dar conta, a partir de nossa sociedade, da questão dos múltiplos domínios e províncias de significado, não só do social em sentido restrito, mas do real socialmente construído, de modo mais abrangente. Com isso, tenta perceber a gramaticalidade das mudanças de papéis e de identidade em diferentes contextos e experiências. Assinala que os indivíduos vivem em diversos planos simultaneamente. Varia o grau de **adesão, commitment, comprometimento**. Sem dúvida, certas situações têm caráter mais totalizante e exclusivista. No caso mencionado, o "preto velho" incorporando-se num terreiro, estaria dentro de um ritual onde os atores, em princípio, apresentam o mesmo *commitment*. Os limites espaciais e temporais configurariam o perfil da situação social, marcando sua dimensão religiosa. Já na rua, em meio ao burburinho urbano, o evento corria paralelo a outras situações, de algum modo, concorrentes.

Assim, na sociedade complexa, particularmente, a coexistência de diferentes mundos constitui a sua própria dinâmica. Essa noção encontramos em vários autores, mas para mim, especialmente importante, em Simmel e Schutz, identifica processos de demarcação entre esferas de atividade e províncias de significado. A continuidade e as transformações da vida social dependem do relacionamento, mais ou menos contraditório e conflituoso, entre esses **mundos** e os códigos a eles associados. Erving Goffman demonstrou, brilhantemente, como os indivíduos vivem, interpretam e atuam no trânsito entre essas diferentes esferas. A noção de construção social da realidade elaborada por Schutz e divulgada, entre outros, por Peter Berger e Thomas Luckmann (1973), é instrumento fundamental para o desenvolvimento dessas reflexões. Por exemplo, retomando o diálogo Simmel e Dumont, pode-se perceber os indivíduos se deslocando entre contextos hierarquizantes/holistas e individualizantes/igualitários. Partilham e acionam esses códigos em situações, momentos e planos diferentes de suas trajetórias. Existe uma relação entre essas ideologias e as províncias de significado socialmente construídas. O individualismo moderno, metropolitano, não exclui, por conseguinte, a vivência e o englobamento por unidades

abrangentes e experiências comunitárias. Permite e sustenta maiores possibilidades de trânsito e circulação, não só em termos sociológicos, mas entre dimensões e esferas simbólicas. Saliente-se que a intensa participação em, por exemplo, rituais comunitários, em algum nível desindividualizantes, com foco numa identidade coletiva, não elimina o nível de escolha, de opção, de um indivíduo/sujeito, lidando com um repertório finito, mas com extenso elenco de combinações.

Procuro, com estas idéias, assinalar pontos chaves para o desenvolvimento de uma antropologia das sociedades complexas. As noções de **campo de possibilidades** e de **projeto** com que venho trabalhando há vários anos, a partir de influências significativas como as dos muitas vezes citados Simmel e Schutz, buscam lidar com a problemática da unidade e fragmentação. **Campo de possibilidades** trata do que é dado com as alternativas construídas do processo sócio-histórico e com o potencial interpretativo do mundo simbólico da cultura. O **projeto** no nível individual lida com a performance, as explorações, o desempenho e as opções, ancoradas a avaliações e definições da realidade. Estas, por sua vez, nos termos de Schutz, são resultado de complexos

processos de negociação e construção que se desenvolvem com e constituem toda a vida social, inextricavelmente vinculados aos códigos culturais e aos processos históricos de *longue durée*.

Por outro lado, a noção schutziana de **províncias de significado finitas**, inspirada em William James, permite-nos perceber os diferentes mundos que constituem uma sociedade em sua singularidade e nas relações de uns com os outros. O trânsito entre essas províncias e mundos é uma das questões cruciais para a compreensão sociológica e antropológica. No caso que relatei, temos um exemplo expressivo dessa problemática com a possessão do médium e com todas as interações sociais resultantes. A mudança do tipo de *attention à la vie*, com a erupção de um fenômeno religioso de transe no mundo do cotidiano, do trabalho ou do lazer, ilustra a dialética de unidade e fragmentação, assim como as tensões e comunicação entre diferentes planos e esferas da realidade. Em uma sociedade em que a crença em espíritos é generalizada fica problemática a definição da **província de significado da vida cotidiana** como realidade suprema, conforme propõe Schutz (op.cit., p. 249), a não ser que se assinale a possibilidade permanente de trânsito e de transições,

através de um código que os viabilize, evitando choques espetaculares e traumáticos. Insisto que não estamos lidando apenas com contextos sociais diferentes, mas com distintos planos e níveis de realidade socialmente construídos. Parece-me que esta percepção é fundamental para uma teoria da cultura mais sofisticada. Faz parte da competência normal de um agente social mover-se entre as províncias de significado e ser capaz de passar, como vimos, do mundo do trabalho para o reino do sagrado. Mas as fronteiras entre essas províncias podem ser mais tênues ou singelas e os trânsitos menos solenes e pomposos. Essa permanente latência implica o que poderíamos chamar de **potencial de metamorfose**, distribuído desigualmente por toda a sociedade. O repertório de papéis sociais não só não está situado em um único plano, mas a sua própria existência está condicionada a essas múltiplas realidades. Com isto, talvez, possamos escapar de falsos problemas ditados por uma visão linear da experiência sociocultural.

Sem dúvida, a noção de metamorfose deve ser usada com o devido cuidado, pois os indivíduos, mesmo nas passagens e trânsito entre domínios e experiências mais

diferenciadas, mantêm, em geral, uma identidade vinculada a grupos de referência e implementada através de mecanismos socializadores básicos contrastivos, como família, etnia, região, vizinhança, religião etc. A tendência à fragmentação não anula totalmente certas âncoras fundamentais que podem ser acionadas em momentos estratégicos. Por outro lado, a fragmentação não deve ser entendida como um esvaecimento literal do indivíduo psicológico. O trânsito entre os diferentes mundos, planos e províncias é possível, justamente, graças à natureza simbólica da construção social da realidade. A utilização de diferentes códigos e discursos relativiza, contextualizando, a noção de *blasé*, desenvolvida por Simmel em 1902. Não é o mesmo indivíduo único que recebe passivamente estímulos múltiplos e diferenciados. O próprio Simmel, através da idéia de **cultura subjetiva**, permite pensar que esta pode ser construída em múltiplos planos. A metamorfose, de que falo, possibilita, através do acionamento de códigos, associados a contextos e domínios específicos - portanto, a universos simbólicos diferenciados - que os indivíduos estejam sendo permanentemente reconstruídos. Assim, eles não se esgotam numa dimensão biológica-psicologizante,

mas se transformam não por volição, mas porque fazem parte, eles próprios, do processo de construção social da realidade.

A complexidade e, por conseguinte, a maior indeterminação da sociedade moderna contemporânea evidenciam com mais nitidez este fenômeno que é da própria natureza do social.

Notas

¹ Na umbanda o "preto velho" é identificado, em princípio, com um antigo escravo, sábio, bondoso e experiente, embora possa também apresentar uma dimensão guerreira de velho africano.

² Assim como uma "pomba gira" pode "descer" e comunicar-se através de médiuns/"cavalos" do sexo/gênero masculino.

³ Sobre umbanda, transe e possessão existe uma bibliografia brasileira conhecida e de boa qualidade. Para a presente discussão ver: MAGGIE, Y. (1975), LAPASSADE, G. e LUZ, M.A. (1972), BIRMAN, P. (1980), GONÇALVES, M. (1983), entre outros. Para uma bibliografia mais geral ver também CRAPANZANO(1973), BEATTIE, J. e MIDDLETON, J. (1969).

Referências Bibliográficas

- BAKHTIN, Mikhail M. *The dialogic imagination: four essays* by M.M.Bakhtin. Austin: University of Texas Press, 1981.
- BEATTIE, John & MIDDLETON, John. Editores, *Spirit mediumship and society in Africa*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BIRMAN, Patrícia. *Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, (dissertação de mestrado),1980.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CRAPANZANO, Vincent. *The Hamadsha: a study in Moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- DA MATTA, Roberto A. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- FIRTH, Raymond. *Elements of social organization*. London: Watts, 1951.
- GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- GLUCKMAN, Max. *Essays on the ritual of social relations*. By Daryll Forde (et al). Manchester: Manchester University Press, 1962.
- GONÇALVES, Márcia. *O caso da pomba gira*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, (dissertação de mestrado), 1983.
- LAPASSADE, George e LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

duas conferências

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

_____. *Medo do feitiço*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, (tese de doutorado), 1988.

MELLO E SOUZA, Laura. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MEYER, Marlise. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Espanha à pomba gira de umbanda*. Rio de Janeiro: Duas Cidades (prelo).

MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso Afro-brasileiro. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo: 31:124-147, 1986.

PARK, Robert. The City: Suggestions for the investigation of human behavior in the urban environment. *American Journal of Sociology*. - XX, p. 577-612, 1916.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu do pasto de Chachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: 8(16):57-82, 1988.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SIMMEL, Georg. *On individuality and social forms*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

_____. *La tragédie de la culture*. Paris: Petite Bibliothèque Rivages, 1988.

VELHO, Gilberto. *A utopia urbana: um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

_____. e MACHADO DA SILVA, Luis Antônio. - Organização social do meio urbano. *Anuário Antropológico*, 1978.

_____. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. *Indivíduo e religião na cultura brasileira*. *Novos Estudos*. CEBRAP, n. 31, outubro, 1991.

Antropologia e a questão da representação

Otávio Velho

Trata-se de um segredo de polichinelo o fato de que, à medida que uma instituição como a nossa se desenvolve, os interesses se diversificam e cada um cria os seus próprios públicos, a comunicação interna entre os seus componentes corre o risco de reduzir-se ao mínimo das rotinas administrativas. Já vimos isso acontecer em outros lugares e, creio, o nosso PPGAS (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) não está imune ao fenômeno. Encaro, portanto, este momento

como uma oportunidade, diante de uma banca que para a nossa satisfação representa brilhantemente a comunidade dos antropólogos brasileiros, de expressar neste espaço institucional algumas idéias que nos últimos tempos têm reorientado o meu trabalho. Gostaria, assim, de estabelecer pontes de comunicação com os colegas, reafirmando na diferença e no âmbito da nossa comunidade o nosso mútuo reconhecimento como interlocutores. Atentando para o fato de que na banalidade o consenso é fácil, a polêmica, porém, pode tornar-se instrumento razoável, à medida que nos aproximamos das questões cruciais.

E é precisamente de um momento de comunicação, embora indireta, que desejo partir.

É também um segredo de polichinelo seguidamente, nas circunstâncias que busquei descrever, a nossa comunicação se dar pela interposição de terceiros. Seja quando nos reunimos para ouvir e debater com um conferencista vindo de fora, seja por ocasião das defesas de teses e dissertações. Nessas últimas circunstâncias, é com grande interesse e,

sempre, grande e raro proveito que escuto atento as arguições dos colegas.

Pois bem. Nessa fornada de dissertações que por questões de prazo tivemos de apressar no começo do ano, o fenômeno se repetiu de forma concentrada. E em duas defesas de dissertações de orientandos meus, ambas muito bem recebidas, ouvi, no entanto, de vários colegas praticamente uma mesma observação, passível de ser sinteticamente resumida como uma certa sensação de falta de maior **localização ou contextualização sociológica**.

Embora - muito pelo contrário - não me parecesse que da minha parte jamais tivesse havido maior incentivo a isso, o fato de a observação ter se repetido me levou, muito pragmaticamente, a me perguntar se haveria aí, de alguma maneira e sem minimizar a autonomia intelectual dos alunos, algum **efeito** da minha orientação. Nem que fosse, apenas, por aquele sutil jogo de afinidades que leva à mútua escolha envolvida no processo de definição de uma relação orientador-orientado.

Essa questão foi para mim muito estimulante. Permitiu uma maior consciência reflexiva sobre os meus rumos e, ao mesmo tempo, uma melhor definição sobre como

prossegui-los. E é um pouco dessas reflexões que gostaria de compartilhar nesta conferência.

O primeiro e mais óbvio movimento foi no sentido de aproximar essa questão do meu interesse nos últimos anos pela noção de **texto**, presente na Antropologia recente sobretudo a partir da obra de Clifford Geertz.

No meu próprio trabalho (e, sem dúvida, também em Geertz) uma influência fundamental havia sido Paul Ricoeur, para o qual, precisamente, essa noção se contrapunha à de contexto. E que sugeria o "modelo do texto" para pensar a ação social significativa.

Num artigo que representou para mim uma virada, intitulado *O cativo da besta-fera* (VELHO, 1987), eu o citava quando afirmava:

Uma ação importante, poderíamos dizer, desenvolve significados que podem ser atualizados ou realizados em situações outras que não aquela em que ocorreu essa ação. Ou seja, o significado de um evento importante vai além, supera, transcende as condições sociais de sua produção e pode ser reatualizado em novos contextos sociais. Sua importância é sua relevância durável e, em alguns casos, sua relevância onitemporal.

Esse terceiro traço possui implicações importantes no que diz respeito às relações entre fenômenos culturais e suas condições sociais. ...Se isso é verdade, essa maneira de superar as suas próprias condições de produção é a chave para o intrigante problema levantado pelo marxismo referente ao estatuto das "superestruturas". A autonomia das superestruturas no que diz respeito a sua relação com suas próprias infra-estruturas tem seu paradigma nas referências não-ostensivas de um texto. Um trabalho não apenas espelha o seu tempo, mas abre um mundo que carrega dentro de si. (RICOEUR, 1984:208)

Não há como negar a influência concreta dessa perspectiva sobre o meu trabalho. Todavia, há certo tempo me perturbou a crítica do teólogo inglês John Milbank (1990: 263-268) a Ricoeur - que, não devemos esquecer, é também teólogo. Para Milbank, a "autonomia" do texto deve ser desnaturalizada, não tratada como suspensão efetiva da vida, da presença ou da referência, mas ela mesma sendo produzida - um efeito ficcional. E que, dessa maneira, o texto não está dado de uma vez por todas, mas pode, ele mesmo, ser objeto de **adições**, nisso consistindo o próprio ato de leitura. O que parece aproximá-lo da noção de **tradição**, tal como Gadamer (1984) a retomou.

Assim, parecemos retornar ao "contexto", que meus colegas reclamavam. Todavia, como se verá, não no sentido de um contexto sociologicamente dado, mas de contextos (diversos) construídos conforme o propósito e a recepção. Nem no sentido de reproduzir as dicotomias ou de imaginar "níveis" ou "instâncias" fundamentais, mas no sentido de substituí-los por uma **única** operação (ativa), em que o significado é apenas sinônimo de movimento e causalção no interior da **narração** (e re-narração) do texto.

Mas posta assim, abruptamente, a questão pode parecer por demais complicada. Creio, portanto, que por ora podemos retomá-la por outro ângulo, que acabará convergindo com essas considerações de uma maneira que talvez ajude a esclarecê-las.

Numa coletânea recentemente traduzida para o português e facilmente acessível intitulada *A nova história cultural* (Hunt, 1992), trata-se das novas tendências da historiografia, entre as quais sobressai a revalorização da narrativa. Num dos artigos, a autora (Patricia O'Brien) analisa o uso feito pelos historiadores da obra de Michel

Foucault, que teria sido relevante sobretudo por seus *insights* locais, sem que na verdade se tenha percebido muitas vezes a sua intenção. E lá diz:

Foucault questionou o próprio princípio implícito em toda a história social: o de que a própria sociedade constitui a realidade a ser estudada. Muitos de nós deixaram-se influenciar por uma ou outra das histórias de Foucault, sem perceber a dimensão de seu rompimento com os modelos sócio-históricos. (O'BRIEN, 1992: 36-37)

E do seu texto podemos inferir que desse ponto de vista as duas características centrais do trabalho de Foucault seriam:

- 1º - Abstenção de procura de uma realidade extrínseca ao discurso;
- 2º - O poder como princípio organizador.

Concentrando-nos por enquanto no primeiro ponto, já pareceria estarmos diante de uma resposta, direta, à questão da localização ou contextualização. Todavia, essa avaliação, por sua vez, pode ser "contextualizada". E perseguida em suas implicações mais amplas, para além do que poderia ser tomado como uma simples opção de pesquisa por parte dum autor individual. Para isso pode ser útil o trabalho de Richard Rorty, um filósofo americano (de certa forma contestador da própria filosofia) que tem sido um interlocutor de

Clifford Geertz numa arena de discussões envolvendo de várias maneiras a Antropologia num amplo debate cultural. Segundo Rorty (1991a), desde Nietzsche (e passando por Foucault) o que estaria em jogo é a própria noção de representação. Ou - para usar o título do seu livro mais conhecido (1979), a idéia de um conhecimento por intermédio de representações acuradas que sejam "espelho da natureza". E que haja uma classe especial de representações passível de ser considerada **fundamento** do conhecimento. Dessa perspectiva, a opção de Foucault revelaria plenamente o seu significado, exemplo privilegiado da operação de uma postura anti-representacionista. Que, aliás, não pretenderia se restringir ao domínio das *Geisteswissenschaften* - como no caso dos herdeiros hermenéuticas de Dilthey, mas reivindicaria, para o conjunto dos domínios do conhecimentos, uma releitura aproximável hodiernamente da visão pós-positivista e pós-empiricista do desenvolvimento científico formalizada por Thomas Kuhn (1970).

Nessas circunstâncias, como fica a Antropologia? É importante levar em conta que esse desenvolvimento associa-se a uma

certa descrença em pretensões exageradas por parte da "teoria" e na possibilidade de generalizações, não sendo possível ignorar o desafio direto que tal postura significa para as ciências sociais. Isso, aliás, já aparece explicitamente no próprio Nietzsche, como tive oportunidade de mostrar em trabalho publicado há alguns anos intitulado *Considerações (in)tempestivas sobre Nietzsche e Weber* (VELHO, 1985). Em Nietzsche a questão é centrada na Sociologia de Herbert Spencer e no que seria a sua tendência a generalizar a partir da única forma social que conhecia - a "moral do rebanho" (NIETZSCHE, 1968). E é curioso reconhecer como em outro pensador do período - William James, o alvo é o mesmo, quase nos mesmos termos, o que é consistente com a sugestão de Rorty de que o pragmatismo anglo-americano desenvolveu paralelamente ao pensamento franco-alemão uma crítica muito próxima à filosofia. E que iria, embora com estilo bem diverso, confluir no "anti-representacionismo". O alvo preferencial de James é, também, justamente Herbert Spencer, cujo método sociológico é ridicularizado a partir da perspectiva da contingência do surgimento de "grandes homens", sua filosofia sendo considerada uma crença metafísica anacrônica (JAMES, 1956a: 232-51).

E não muitos anos depois, outro pragmatista - John Dewey, pensador cuja influência entre nós mereceria exame, reclamaria da "manipulação solene de noções gerais" (DEWEY, 1958: 195) por parte da Sociologia e reivindicaria a necessidade de dar atenção à "reconstituição de situações particulares" (DEWEY, 1958: 190).

No seguimento dessa linha de argumentação - que como eu mesmo indicava no trabalho já citado envolve uma ênfase nas **diferenças** e no primado das perspectivas e de uma relação **ativa** com o conhecimento - deu-se efetivamente, nos últimos anos, importante revalorização da **narrativa**; as mudanças significativas de orientação sendo tratadas, na ausência de qualquer ponto arquimediano independente, basicamente como disputas retóricas. Isso tem levado ao surgimento de um amplo campo de discussão e elaboração, sobretudo no terreno da crítica literária e da história, além da própria filosofia. Embora nem todos os produtos dessa discussão cheguem a questionar até o fim a noção de representação, por vezes detendo-se numa valorização apenas enquanto "forma" da narrativa; ou numa inversão "idealista" (ou "não-realista") do *locus* do suposto fundamento, como

acontece na visão do primado do texto ou de uma linguagem reificada. [Essa última postura, estando bem representada na Antropologia, uma declaração particularmente enfática e prestigiosa nesse sentido sendo a de Lévi-Strauss, nos momentos em que afirma a precedência e a determinação do significante (LÉVI-STRAUSS, 1974: 20).]

De qualquer modo, é esse o campo de discussão que se desenha, ele mesmo significativo para além das importantes diferenças de posição envolvidas. A ponto de não ser possível ignorá-lo. E dentro dele parece razoável perseguir as implicações da suposição de a tendência da época ser no sentido de expor uma crise da representação.

Curiosamente, nessas discussões a Antropologia tem sido relativamente poupada das críticas às ciências sociais. E nem por isso, em geral, temos lhes dado muita atenção. Talvez em face de uma identificação com a Sociologia que abordei no *Memorial* apresentado a esta mesma banca. A minha sugestão é que deveríamos fazê-lo. Assim, eventualmente poderíamos ser levados a alterar alguns aspectos da nossa prática disciplinar. Porém - estou convencido -, antes de mais

nada, reafirmaríamos o significado da Antropologia, ganharíamos, maior clareza sobre isso e contribuiríamos mais positivamente para um debate cultural cada vez mais envolvente.

A primeira coisa a dizer da Antropologia nesse contexto é que se ainda utilizássemos um vocabulário evolucionista, poderíamos propor que fomos beneficiários de um "privilégio do atraso". Com efeito, muito do que numa óptica positivista aparecia (ou aparece, ainda, para alguns) como problemático ou defeituoso na Antropologia, pode ser capitalizado. É o que acontece, por exemplo, com a acusação de "falta de teoria", que, como vimos, pode hoje ser ressignificado. Mas também a falta de "rigor metodológico" ou de "capacidade de generalização" e, enfim, a ênfase na "mera" descrição e nos estudos localizados. Tudo isso é repensável no terreno do primado da narrativa e da contingência. A etnografia (hoje, aliás, significativamente reivindicada por outras disciplinas) constituindo, exatamente, o **nosso** gênero narrativo, a própria importância da Sociologia podendo ser recuperada, ao invés de reificada, mas

enquanto parte do arsenal argumentativo da comunidade de antropólogos; na verdade, aliás, numa versão extremamente *soft* quando avaliada de um ponto de vista estritamente metodológico. Restaria, talvez, a partir dessa perspectiva, refinar com maior reflexividade o nosso entendimento da etnografia. E o entendimento que, em geral, temos do papel da teoria, muito próximo na nossa prática do que Milbank denomina "momentos especulativos", embutidos na própria narrativa nos pontos em que seu desenvolvimento exija uma aposta que não é óbvia.

Na verdade, a proximidade sob certos aspectos é tanta, que talvez por aí se explique - de modo paradoxal - o sucesso de certa maneira limitado da retórica da chamada Antropologia interpretativista e/ou pós-moderna de origem norte-americana, que tanto tem insistido na etnografia como texto. É que de certa forma fica difícil, nos seus melhores momentos, convencer da "novidade" do que está sendo dito. E, por outro lado, fica por vezes a impressão de que se acaba por "teorizar" em demasia, e, mesmo, substantivar categorias que de fato só ganham sentido pleno *in acto*. O que por vezes parece faltar.

Enfim, a sugestão aqui é que as "resistências" a essa orientação, curio-

samente, dão-se mais por um efeito de proximidade que de distância, a maioria dos antropólogos, por assim dizer, preferindo fazer prosa sem sabê-lo.

É de fato complicada a situação, talvez sendo necessário apelar para o bom senso. Mas um bom senso que possivelmente precise ser despertado. A propósito, lembro a resposta que teria sido dada por um mestre Zen quando lhe perguntaram sobre o que acontece após a "iluminação". De início, diz ele, as montanhas são montanhas. Após algum tempo, deixam de ser montanhas. Mas depois, voltam a ser montanhas.

Quem sabe os antropólogos "interpretativistas" não conseguiram sugerir terem de fato dado esse último passo? O que no entanto, nesse caso, não deveria fazer subestimar a importância, apesar dos acidentes de percurso, de trilhar essa trajetória. A importância de se refletir sobre o significado desse **voltar** a ser montanha, que parece trazer alguma responsabilidade adicional. Até no plano ético. E, quiçá, mais liberdade e ironia, sem rompimento da solidariedade que nos une a nossa comunidade.

De certa forma, é como se estivéssemos do lado vencedor no final de uma

guerra fria que os aparentemente mais "atrasados" acabaram ganhando. Mas boa parte do nosso arsenal foi construído em função dessa guerra. Se de fato for razoável vislumbrar o fim da bipolaridade, que efeitos pode-se imaginar isso venha a ter? É claro que se trata basicamente, ainda, de um exercício de imaginação. Mas ao qual os convido.

Creio que a questão do **relativismo** (tradicionalmente associado ao embate com universalismo) pode ser a pedra de toque. Em trabalho anterior, intitulado *Relativizando o Relativismo* (VELHO, 1991), já sugeria que em determinado âmbito a pregação relativista, *faute de combattant* do outro lado, começava a dar a sensação de um arrombar portas abertas; havendo sido incorporada - numa versão substantivada, é bem verdade - a certa cultura da modernidade. Esse fenômeno, de certa forma, obrigando os antropólogos a refinar - ao vê-la espelhada - a sua própria concepção.

Isso pode soar como um diagnóstico apressado, mas a minha argumentação ia na direção de que mesmo fatos e atitudes que aparentemente vão em direção oposta,

poderiam proveitosamente ser pensados como parte de um novo panorama cultural, ao invés de simples relíquias do passado.

Dizia eu então que:

... boa parte das crenças, em sentido amplo, com que lidamos em nossa sociedade e sobretudo em nossa época não possui a solidez suposta nos manuais. Mesmo quando estamos diante de crenças que chamam a atenção pela rigidez e dogmatismo com que se apresentam, isso não deve ser confundido com uma "situação tradicional", antes representando - como no caso dos diversos fundamentalismos (nada tradicionais e em algumas de suas variantes fazendo questão de ser "científicos") - uma formação reativa tributária ela mesma, por uma via paradoxal, da impossibilidade de se manterem imunes às vicissitudes da história concreta. ... E isso tudo compõe um panorama que está longe de um "excesso" de crenças. Pelo contrário, os embates são justamente em torno das condições de possibilidade de constituição (ou não) das crenças (VELHO, 1991: 24).

Em outras palavras, é como se o binômio relativismo-universalismo fosse substituído por uma operação, única: a da **produção de sentido** que busque um efeito de verdade sem nada que a

sustente externamente. Ou, nos termos aqui postos, a da **narração eficaz**. Nada disso significando, evidentemente, a moderação ou negação do relativismo, mas pelo contrário, uma transfiguração a que é levado por sua radicalização. O que é superado é o dualismo em que estava contido; e não havendo mais um absoluto a ser relativizado (como na sua versão moderada), não estamos mais diante de uma "leitura", e sim de uma **ação**.

Mas como se relacionará esse relativismo transfigurado com seu velho adversário, o "etnocentrismo"? Porque o esmaecimento do universalismo não o exclui. Pelo contrário, a reivindicação de privilégios particularistas é, agora, desnudada.

Rorty (1991b) já enfrentou essa questão num texto dedicado a polemizar com Geertz. Mas invocando para o lado da defesa do etnocentrismo o Lévi-Strauss de *Raça e cultura!* O que sugere, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, penetrar a questão entre os próprios antropólogos.

Nos nossos termos, a ênfase na "produção de sentido" sugere também algo na direção da inarredabilidade do etnocentrismo. Não sendo possível produzir um sentido (necessariamente particularista)

em que não se acredite - sob pena, como diz Rorty, de nossas mentes se tornarem tão abertas que nossos cérebros pulem fora; e não existindo a sóbria metaposição (ou um absoluto) em que parecia acreditar o "velho" relativismo - para, afinal, ter o **quê** relativizar -, os direitos do etnocentrismo como que se impõem. A não ser por uma qualificação que farei adiante.

A produção de sentido nos termos aqui postos afasta-nos tanto do niilismo - a grande tentação da filosofia pós-nietzscheana, quanto do cientificismo. E esse é um serviço para o qual a Antropologia está vocacionada, pois que, na verdade, a crença passa a ocupar o centro do quadro. Não a crença de São Tomé, mas a crença em que, não havendo fundamento, não há ferida onde pôr o dedo. A crença no sentido do que **não** se vê; mas - como diria o William James dos ensaios sobre *A vontade de crer* - crença no que se **deseja**, como numa hipótese de trabalho que leva à ação, mas cuja verificação definitiva é sempre diferida (JAMES, 1956b: 95). O que, numa espécie de atualização da *Sola Fides* de Lutero (JAMES, 1956b: 97), é ao mesmo tempo mais forte e mais fraco do que aquilo estereotipadamente se entende por crença.

Lacan (1988) acreditava que a ética consistia em ser fiel ao desejo; aqui, dizemos, trata-se, na mesma direção, da **crença** naquilo que se deseja. O que **não** se confunde e na verdade responde ao utilitarismo niilista - que pareceria a única alternativa prática aos fundamentos -, na medida em que a crença torna-se fator ético como condição de verdade (JAMES, 1956b: 100). Este movimento, aliás, talvez pudesse ser considerado uma **generalização** do que, no terreno da crença por excelência, a religiosidade, já havia sido reconhecido por Hannah Arendt (1972: 131) como sua manifestação moderna, explicitada tanto na **aposta** pascaliana, quanto no **salto** kierkegaardiano em contraste com qualquer escolástica. E se a aproximação com Lacan for razoável, talvez se possa, no prosseguimento da pesquisa sobre o desejo (e sua eticidade), apelar para a noção de **sublimação**, evitando tanto a concepção hidráulica da **repressão** necessária ou a da **allenação**, quanto a **substantivação** que é objeto das objeções de Lacan às concepções tradicionais da ética. Crítica, aliás, que mantém importantes pontos de contato com a de Dewey (1958) - com ênfase na reconstrução contínua e antiessencialista da experiência - à filosofia e particularidade ao utilitarismo.

O **arbitrário** da cultura, portanto, se impõe. Mas a cultura acentuando não o que está dado, e sim o que é produzido, na experiência e na **invenção** da cultura. O antropólogo Roy Wagner tem um belo livro com esse título (1981), sua idéia central podendo ser sintetizada em tom de **blague** na afirmação dele segundo a qual se Deus de fato existe, aí mesmo é que se torna necessário inventá-lo. Pois "a invenção é a forma da nossa experiência e compreensão" (1981: 159). Sendo "todo uso de um elemento simbólico uma extensão **inovativa** (ênfase minha) das associações que adquire em sua integração convencional em outros contextos" (1981: 39).

Em outras palavras, não existiria uma ação ordinária automática ou determinada (1981: 37). Ou - numa aproximação possível com outra discussão, a propósito da qual mencionamos Ricoeur - **não haveria um texto cultural congelado**. O que parece generalizar a idéia que eu expressava no trecho citado acima, de que "boa parte das crenças . . . não possui a solidez suposta nos manuais". E embora eu estivesse me restringindo ao âmbito de uma suposta modernidade - da possibilidade de um cosmopolitismo sem **blaséismo**, por assim dizer, a idéia era ilustrada com um episódio passado em cenário aparentemente pouco

moderno - nas matas do Tocantins, quando uma camponesa me perguntara se o que ela havia me servido era "queijo mesmo".

Parece-me, sem retornar à tentação dos dualismos, que essa tendência, por sua vez, não deve ser tratada em abstrato, as "resistências" do texto cultural certamente variando, quantitativa e qualitativamente, por assim dizer. No limite, mas apenas aí, aproximando-se da idéia da constituição na modernidade de uma sociedade sem princípio fundante, explorada por Marcel Gauchet (1985) - mas agora como que uma sociedade de cultura pragmatista. Porém sem uma mudança de estratégia que leve à incorporação dessa perspectiva - ela mesma, como já indicou Roger Abrahams (1986), culturalmente localizável (o que é inevitável) - é possível que a noção de cultura não se salve das acusações de reificação da parte de etnometodólogos e outros para os quais só é **real** aquilo que é negociado no interior de uma relação. Salvação, no entanto, a meu ver necessária para evitar que a ênfase na contingência recaia no sociologismo por via de uma versão processualista. Alternativamente, pareceria adequado que o próprio contexto não fosse tratado como fundamento, mas como "teia de crenças" (RORTY, 1991c); nas palavras de Roy Wagner (1981: 156), o jogo

e a contradição se tornando mais importantes que a afirmação da cultura como "real". A não ser assim, para além das discussões acadêmicas temo que os antropólogos fiquem desarmados (e vulneráveis) diante das mudanças avassaladoras que de fato vão se dando entre os "nativos" de todo o mundo. Ainda há poucos meses, num jantar com a presidente da Associação Americana de Antropologia, ela me declarava como ficou desolada e absolutamente perplexa ao retornar aos "seus" nativos nas Ilhas Trobriand e descobrir que tinham todos virado pentecostais e "falavam línguas". Ouso dizer que essa perplexidade não pode ser atribuída a algum comportamento inadequado da parte do grupo, mas ao que, parodiando o Nietzsche das considerações intempestivas, poderia ser visto como um **abuso** da cultura por parte do próprio antropólogo.

A propósito, talvez valha a pena mencionar que a idéia de **experiência** e **experimentação**, acentuada não só por Roy Wagner e outros antropólogos, mas pelos clássicos do pragmatismo (porém neles sem, ainda, a ênfase na expressividade), é explicitada no título do que me parece ter sido o último trabalho realizado por Victor Turner - a antologia organizada por ele e

Edward Bruner intitulada *Anthropology of Experience* (1986), publicada após sua morte. Focalizada, segundo Bruner (1986a: 4), na experiência, na pragmática, na prática e na **performance**. [Um dos textos desse volume, aliás, é uma homenagem ao escritor Henry Thoreau (TURNER, 1986), considerado um pragmatista e antropólogo da experiência *avant la lettre*, o que me levou também a homenageá-lo na epígrafe do *Memorial* apresentado a esta banca com uma referência retirada do seu livro "etnográfico" *Walden* ⁽¹⁾, que me sugeriu a possibilidade de um *status* não periférico para o próprio memorial como gênero.]

Bruner, na pena de um antropólogo expressando uma discussão que já havíamos antecipado, diz:

É na performance de uma expressão que re-experimentamos, re-vivemos, re-criamos, re-contamos, re-construímos e re-formamos a nossa cultura. A performance não desprende um significado preexistente que jaz adormecido no texto. Ao contrário, a performance é ela mesma constitutiva. O significado está sempre no presente, no aqui-e-agora, não em manifestações passadas como origens históricas ou as intenções do autor. ... É o que Victor Turner chamava "colocar a experiência em circulação". (1986a: 11/12).

Mesmo quando acreditamos estar confrontados com uma continuidade, é o triunfo da re-experiência. Ou, como diz Roger Abrahams no mesmo livro, trata-se de redefinir a cultura na direção da ênfase numa "tipicalidade" relativa do que acontece vez após vez em situações semelhantes, ao invés dos comportamentos regulados e obrigatórios (ABRAHAMS, 1986: 60).

Há dois exemplos nesse livro que me impressionam particularmente e a cuja leitura há alguns anos venho submetendo os meus alunos:

- a de Renato Rosaldo (ROSALDO, 1986), mostrando como a narração das histórias de caçada dos Ilongot não **espelha** a experiência da caçada; já que os elementos culturais de uma boa narração já constituem e influem na própria caçada, o sentido de **verdade** passando a ser referido não tanto ao que "efetivamente aconteceu" e mais - como, talvez, seja também o caso nas nossas histórias de pescadores - a sua fidelidade às convenções culturais da narrativa e a sua posição no contexto das narrativas já estabelecidas;

- e a do próprio Edward Bruner (BRUNER, 1986b), mostrando a dramática ruptura havida nas narrativas dominantes sobre os índios norte-americanos entre os anos

30 e 70 e que subjaziam e determinavam poderosamente tanto as etnografias dos antropólogos, quanto a própria atitude dos indígenas - na verdade, antropólogos e índios **compartilhando** as mesmas narrativas.

Esse último texto, aliás, eu utilizei no meu artigo *De novo, os valores ?* (1992) - incluído no volume em homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira, organizado por Mariza Corrêa e Roque Laraia, lançado na última reunião da ABA. No caso a intenção foi sugerir - aproximando de considerações feitas por William Sullivan (1983) sobre a historiografia americana que me pareciam ir em direção semelhante - que fizéssemos um esforço em explicitar nossas próprias narrativas, desnaturalizando-as. Trata-se, de qualquer maneira, a meu ver, de um bom exemplo no nosso campo também do que significa o reconhecimento do primado das narrativas e o abandono da perspectiva das representações espelhantes de um "real" externo. Enfim, um bom (quase didático) exemplo não propriamente de um não-realismo, mas de um **realismo da narrativa**, posto que a própria questão - crucial e divergente nas duas - da sobrevivência ou não dos grupos indígenas, a meu ver **não** serve como "teste" neutro de veracidade, já

que mesmo isso depende da própria definição do que seja índio. E essa definição, em ambos os casos, é ela mesma **Interna** às narrativas.

Há outro ponto, porém, onde a Antropologia me parece ter o que contribuir. Outro ângulo, talvez, para abordar questões a que aqui já fizemos referência. Há algum tempo, francamente, vem me incomodando em parte considerável do nosso pensamento de ponta uma certa obsessão pelo **poder** que foi aos poucos penetrando como chave explicativa em todos os domínios. E, sobretudo, numa ciência social por assim dizer "pós-marxista", já que em Marx não só as questões do poder estavam mais restritas ao espaço da "luta de classes" - a qual, por definição, implicava mecanismos e como que num *ethos* de solidariedade como contraface e até condição para essa - mas tudo se apoiava num fundamento, outro.

Abstraindo novas leituras e apropriações, sempre possíveis, creio que Foucault representa bem a culminância dessa tendência, efetivamente atribuindo-lhe, através da noção de micropoder, um estatuto de princípio organizador, tal como

fora mencionado - mas havíamos posto de lado provisoriamente - no início desta conferência. Ou o estatuto do jogo por excelência, que substitui os fundamentos. E a meu ver - como já tive oportunidade de sugerir em meu texto *Considerações (in)tempestivas sobre Nietzsche e Weber* (1985) - essa tendência, que não começou com Foucault, até empobrece a sua suposta inspiração em Nietzsche. Dizia então:

... em Nietzsche, a questão mais ampla diz respeito à potência, em todas as suas sublimações possíveis: por exemplo, na forma de demandas sucessivas por justiça - onde se exerce, preferencialmente, o "poder dos fracos", passando por liberdade, igualdade e ... poder, propriamente. Nem todas podem ser associadas estritamente ao poder, no sentido weberiano de imposição da vontade, mesmo quando se opte por respeitar a distinção entre o poder e potência, ao se traduzir, em Weber, Herrschaft como poder e Macht como potência, e não, como entre outros, na conhecida edição do Fondo de Cultura Económica de Economia e Sociedade, Herrschaft como dominação e Macht como poder (1985: 122).

E lembrava, a propósito, na própria Antropologia a crítica que Raymond Firth fizera ao uso da noção de poder por parte

da Edmund Leach em *Political Systems of Highland Burma*. No próprio prefácio ao livro Firth dizia:

Enfim, alguns dos conceitos do Dr. Leach são de uma ordem especial. ...Eu me refiro a sua tese que a busca do poder constitui a base da escolha social. A Renascença italiana e a nossa própria história recente fornecem bons exemplos para apoiá-lo. E a sua afirmação está de acordo com muitas tendências do pensamento moderno. No entanto, supor a concentração de poder e de status na demanda por estima com o fim de ocupar posições, sugere ou uma restrição indevida do campo da motivação ou uma re- interpretação da noção de poder em termos tão amplos que inclui quase toda ação social. A partir do meu próprio material Tikopia daria apoio ao ponto de vista do Dr. Leach tanto no que diz respeito ao papel do mito quanto no que diz respeito à importância primordial de noções de poder para a ação grupal. Pensaria que o estudo de outros povos polinésios, como os samoanos ou os maori também corroborariam isso. E no entanto sente-se que há algo de enganador numa explicação tão monolítica. Para a operação da vida social nas comunidades polinésias parecer explicável, é preciso dar espaço, empiricamente, para noções de lealdade e

obrigação que rompem os limites estreitos de interesses de poder grupais. E em outros campos etnográficos pareceria que valorações de ordem moral e religiosa irrompem e embaralham os elementos de busca de poder e status (FIRTH, 1970: VII-VIII).

Abstraídos alguns elementos de vocabulário que hoje podem soar obsoletos, creio que as observações de Firth mantêm toda a sua atualidade. E ganham, hoje, renovada relevância - podendo-se acrescentar a ele outros clássicos, como Mauss, para irmos em direção semelhante.

Confesso que nesse ponto fico com os **velhos** antropólogos. [Sem duplo sentido.] Apesar de outro antropólogo nosso conhecido, o foucaultiano Paul Rabinow, na sua contribuição à antologia *Writing Culture*, fechar o círculo polemizando com Richard Rorty justamente em torno disso (RABINOW, 1986). Segundo Rabinow, faltaria a Rorty a categoria de poder (e de sociedade). Nessas circunstâncias, a sua posição não diferiria de uma filosofia lingüística, ao passo que Foucault teria estabelecido satisfatoriamente a relação entre verdade e sistemas de poder, o poder sendo produtor e permeador das relações sociais e da produção de verdade (1986: 239-41). Não concordar com Rabinow, no

entanto, não significa desconhecer que - sem pretender anular as contingências, os marcos culturais ou os limites dos nossos propósitos, a investigação das condições de possibilidade de uma narrativa (e de uma estrutura narrativa) - produzir efeito de verdade talvez constitua, hoje, enquanto momento especulativo, o *filet-mignon* da nossa atividade. Do qual pessoalmente não gostaria de abdicar.

Rorty, como filósofo, efetivamente não dá muitos elementos nessa direção. Onde pode vir a impressão (a meu ver equivocada) de que se trata de mais uma filosofia lingüística. Porém demarca a questão, a natureza instrumental da linguagem sendo claramente posta de modo a superar mesmo as nossas críticas aos "reducionismos", já que não haveria **nenhuma** descrição, distinta do uso que se pretende em cada caso, capaz de dar conta de coisas em si ou de ela mesma, enquanto linguagem, poder ser reificada (RORTY, 1982).

Ao mesmo tempo, Rorty critica Foucault - de modo surpreendentemente próximo aos comentários de Firth sobre Leach feitos mais de 30 anos antes! - justamente em torno da questão do poder, cuja noção "é tão esticada que perde toda força contrastiva e se esvazia" (1991d: 196). E defende o resgate das "redes de poder"

na medida em que sejam necessárias para constituir indivíduos com um senso de responsabilidade moral.

Como ficamos? O primeiro ponto a constatar é que essa tendência a inflar o poder como princípio organizador é, por sua vez, poderosa. Na medida mesma, porém, que é, também, sintomática, versão erudita e tautológica *dum mythos* que nossa sociedade engendra, arbitrariamente. E para além do qual, como sugere Milbank (1990: 64-91), não há explicação sociológica possível; as crenças e as práticas por elas informadas constituindo, elas sim, as formas de poder específicas.

Retornamos, assim, a nossa velha **cultura**, a sua concepção como arbitrária e construída ganhando nova atualidade com o questionamento dos fundamentos, que antes regiam uma estética que a punha, de certa forma, sob suspeição. E a referência a ela talvez constituindo pista melhor para a eficácia das narrativas do que tanto a reificação do jogo do poder, quanto o apelo a um evolucionismo darwinista, tal como feito por Dewey e Rorty.

Podemos descongelar o texto. Podemos como quer Roy Wagner, reaproximar convenção de invenção. Ou, em outras palavras, hábito de conversão - entendida

essa como troca de narrativas. Podemos aceitar que nenhum elemento isolado da tradição é intocável e que essa vai se fazendo por adições e subtrações. Mas talvez não devamos jogar fora a criança junto com a água e possamos duvidar que - como ficou consagrado a partir de Lyotard - com a chamada pós-modernidade, presenciamos necessariamente o fim das metanarrativas. Esse discurso, ele mesmo, acabando por ter características de uma metanarrativa (MILBANK, 1990: 275), cujos limites de eficácia ainda não foram verificados.

Porém, essa recuperação da importância da cultura na verdade vai além. Pois a questão não é só que o poder - ou a política - está contido na cultura. Ou a insistência, como quer Rorty, no papel necessário da política. Mas, também, se o jogo do poder é a única alternativa à representação. Se uma vez assentado tratar-se de **jogo** e do discurso como instrumento, não haverá **outros jogos** a serem jogados. Por exemplo, como Rorty e Dewey sugerem - e a Rabinow deve certamente soar como uma ingenuidade -, que acentuem a conexão do conhecimento com a solidariedade ou a criatividade humanas, ao invés de com o poder e a dominação (RORTY, 1982). Que não suponha

ser a crítica ao fundamento e ao universalismo (inclusive de uma natureza humana ou de um sujeito transcendental) incompatível com um senso de comunidade.

A meu ver a contribuição da Antropologia se evidencia por alguns impasses e limitações comuns a boa parte dos interlocutores nesses debates. Como Milbank (1990: 342) chama a atenção, o fato de se falar em ações e práticas ao invés de significados por si não nos fornece um padrão de compreensão não-ambíguo. Permanece a questão, radical, das diferenças - internas e externas às culturas - e da incomensurabilidade. A inarredabilidade do etnocentrismo pode ser incorporada, mas não como uma solução. Nem - como parece o caso em Rorty, de maneira aparentemente contraditória com sua advocacia de um kuhnianismo ampliado - para minimizar as diferenças. Mas por outro lado, a ênfase na diferença também não precisa implicar numa perspectiva de fragmentação, as disputas retóricas e os encontros culturais - embora sem critério "objetivo" de decisão e longe dos padrões da comunicação desimpedida habermasiana - pondo em confronto o poder persuasivo das narrativas para além de qualquer concepção de mônadas culturais; e não deixando alternativamente de poderem ser

apreciadas (até esteticamente) como parte de um complexo quadro de harmonizações. Mesmo porque, nessa comunicação, devemos voltar a enfrentar, em terreno privilegiado, as questões da ética e da compaixão, da não-política. Tal como Gadamer (1984) com sua fusão de horizontes e, a partir de Willard Quine, Donald Davidson (1986: 197), que erige a **caridade** em pressuposto indispensável à compreensão.

Os estudos antropológicos, por outro lado, podem ajudar a pensar esses possíveis "jogos" outros que não o do poder, da política e da dominação, alvissareiramente anunciados hoje pela generalizada preocupação com as questões da ética, mas que a meu ver não se esgotam nela enquanto **lel**. [A estética, por exemplo, não teria o que dizer para se entender a verdade das histórias llongot de caçadas?]

Durante algum tempo batalhei com essas questões via a idéia que Alfred Schutz (seguindo pista indicada por William James) denominava de províncias finitas de significado (SCHUTZ, 1979). Nisso sendo reforçado por meu interesse pela religião, que me encaminhou à idéia de uma Antropologia da Transcedência (VELHO, 1991). Mantenho o interesse em

seguir essa pista, todavia expurgada de um dualismo herdado de muitos ancestrais ilustres, inclusive Weber, que sugeriria essa "transcedência" como uma espécie de **fuga** ao social. Hoje acentuaria mais a idéia de uma sublimação, de uma transfiguração do ordinário - ele mesmo, no entanto, **não** tendo a solidez dos manuais. Transfiguração no sentido de uma modalidade não política e utilitarista de vida social e comunitária. Talvez na direção apontada por Victor Turner com a noção de *communitas*, contanto que retirada dos limites da liminaridade. Ou na direção de uma ética do desejo, que em Lacan opõe-se justamente à moral do poder (1988: 378). Ou na da **cultura autêntica** de Edward Sapir (1949), cuja ênfase na criatividade aproxima-nos - de modo abertamente valorativo - das noções de cultura que acentuam o elemento de invenção, com a vantagem de não se postular como única. Ou ainda, quem sabe, na da fronteira - móvel - entre **dominium** e **ecclesia** numa sociologia agostiniana onde se pode encenar a lição difícil para os modernos - que entre nós vem sobretudo de Louis Dumont - da distinção entre hierarquia e poder. [E aqui - apesar da tentação - **não** entrarei no assunto da monarquia.] Mas, enfim, um horizonte que de modos diferentes muitos têm indicado.

Creio que a Antropologia - dado inclusive o largo escopo de suas experiências, tal como sugerido por Firth - pode ter um papel significativo nessa questão, que se constitui de certa maneira num debate interno à própria disciplina. O rebatimento, por outro lado, sobre a Antropologia dos efeitos do engajamento nesses debates que possuem forte dimensão pública, também pode ser significativo, estimulando mudanças de estratégia que ampliem por sua vez seus horizontes e arejem seu vocabulário. Até mesmo através do que já foi denominado por Kenneth Burke "incongruências planejadas" (BURKE, 1984: 92). A conversa com a presidente da Associação Americana de Antropologia a que me referi, de fato me impressionou. E me pergunto até que ponto nós também não nos encontramos desarmados e relativamente desatualizados no lidar com os **nossos** nativos. Situação essa que nesse caso possuiria implicações não só no terreno da academia, mas também para o nosso papel público. Indicando, aliás, que essa divisão precisaria ser relativizada e que estaria na hora de lavarmos as nossas becas em público. Até porque, não sendo auto-suficientes e estando no interior de metanarrativas das quais não somos os principais produtores, o **efeito** da nossa ação, ao invés de subproduto, talvez constitua o critério

mais satisfatório para avaliar as nossas idéias. Pois, afinal, já foi dito há muito tempo atrás que é pelos frutos que se conhecerá a árvore.

Notas

⁽¹⁾"I should not talk so much about myself if there were anybody whom I knew as well. Unfortunately, I am confined to this theme by the narrowness of my experience".

Referências Bibliográficas

- ABRAHAMMS, Roger D. Ordinary and extraordinary experience. In: TURNER, Victor W. e BRUNER, Edward - *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.
- ARENDRT, Hannah. O que é Autoridade? *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.
- BRUNER, Edward M. Experience and its expressions. In: TURNER, Victor W. e BRUNER, Edward - *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.
- _____. Ethnography as narrative. In: TURNER, Victor W. e BRUNER, Edward - *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1966.
- BURKE, Kenneth - *Permanence and change*. Berkeley: University of California Press, 3ª ed., 1984.

duas conferências

- DAVIDSON, Donald. - On the very idea of a conceptual scheme. In: DAVIDSON, Donald. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- DEWEY, John. - *A filosofia em reconstrução*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
- FIRTH, Raymond. - Foreword. In: E. R. Leach. *Political systems of Highland Burma*. Londres: The Atholone Press, 1970.
- GADAMER, Hans-Georg. - *Truth and method*. New York: Crossroad Publishing Co., 1984 .
- GAUCHET, Marcel. - *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985.
- HUNT, Lynn. - *A nova história cultural*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992.
- JAMES, William. - Great men and their environment. In: *The will to believe - human immortality*. New York: Dover Publications Inc., 1956.
- _____ - The sentiment of rationality. In: *The will to believe - human immortality*. New York: Dover Publications Inc., 1956.
- KUHN, Thomas S. - *The structure of scientific revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 2ª ed., 1970.
- LACAN, Jacques. - Ética da Psicanálise. In: *O seminário*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988, livro 7.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. - Introdução à Obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: E. P. U. - EDUSP, 1974, v. 1.
- MILBANK, John. - *Theology and social theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1990 .
- NIETZSCHE, Friedrich. - *The will to power*. New York: Vintage Books, 1968.
- O'BRIEN, Patricia. - A história da cultura de Michel Foucault. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992.

Otávio Velho

- RABINOW, Paul. Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology. In: CLIFFORD, J. e MARCUS, E. G. *Writing culture*, Berkeley: University of California Press, 1986.
- RICOEUR, Paul. *Hermeneutics and the human sciences*. New York: Cambridge University Press, Editions de la Maison de Sciences de l'homme, 1984.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: University Press, 1979.
- _____ Method, social science and social hope. In: RORTY, R. *Consequences of pragmatism*. Brighton: The Harvester Press, 1982.
- _____ Introduction: pragmatism and post-nietzschean philosophy. In: *Essays on Heidegger and others*, philosophical papers. Cambridge University Press, 1991, v. 2.
- _____ On ethnocentrism: a reply to Clifford Geertz. *Objectivity, relativism and truth*. Philosophical Papers. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, v. 1.
- _____ Inquiry as recontextualization: an anti-dualist account of interpretation. *Objectivity, relativism and truth*. Philosophical Papers. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, v. 1.
- _____ Moral identity and private autonomy: the case of Michel Foucault. *Essays on Heidegger and others*. Philosophical Papers. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, v. 1.
- ROSALDO, Renato. Ilongot hunting as story and experience. In: TURNER, Victor W. e BRUNER, Edward M. *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.
- SAPIR, Edward. Culture, genuine and spurious. In: MANDELBAUN, David G. *Selected writings of Edward Sapir*. Berkeley: University of California Press, 1949.

duas conferências

- SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1979.
- SULLIVAN, Willian M. Beyond policy science: the social sciences as moral sciences. In: HANN, N.; BELLAH, N.; RABINOW, P.; e SULLIVAN, W. *Social Science as moral inquiry*. New York: Columbia University Press: 1983.
- TURNER, Frederick. Reflexivity as evolution in Thoreau's Walden. In: TURNER, Victor W. e BRUNER, Edward M. *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.
- TURNER, Victor W. e BRUNER, Edward M. *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.
- VELHO, Otávio. Considerações (in)tempestivas sobre Nietzsche e Weber. *Kriterion*, V. 26, n. 74-75, 1986.
- _____. O Cativo da Besta-Fera. *Religião e sociedade*, V. 14, n. 1, 1987.
- _____. Relativizando o relativismo. *Novos Estudos Cebrap*. n. 29, mar. 1991.
- _____. De novo, os valores? In: OLIVEIRA, Roberto C. de. *Homenagem*. IFCH/UNICAMP, 1992.
- WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Coordenação de Produção
Leila Name

Revisão
Josette Babo
Marcelo Torres

Capa
Ana Carreiro

Projeto e Editoração Eletrônica
Editora UFRJ

Capa
Cartão Supremo 250 g/m²
Impressão e Acabamento
Rebouças Reproduções Gráficas