

Alguma antropologia

**Nu** Núcleo de  
**AP** Antropologia  
da Política

Quinta da Boa Vista s/nº – São Cristóvão  
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20940-040  
Tel.: (021) 568 9642 Fax: (021) 254 6695  
E mail: nuap@ax.apc.org

Publicação realizada com recursos do  
Programa de Apoio a Núcleos de Excelência  
Ministério da Ciência e Tecnologia

Responsáveis pela Coleção Antropologia da Política

Moacir G. S. Palmeira  
Mariza G. S. Peirano  
César Barreira  
José Sergio Leite Lopes

MARCIO GOLDMAN

# Alguma antropologia

© Copyright 1999, Marcio Goldman  
Direitos cedidos para esta edição à  
DUMARÁ DISTRIBUIDORA DE PUBLICAÇÕES LTDA.  
Travessa Juraci, 37 – Penha Circular  
21020-220 – Rio de Janeiro, RJ  
Fax: (21) 590 0135  
Telefone: (21) 564 6869

*Revisão*  
Argemiro de Figueiredo

*Capa e Editoração*  
Dilmo Milheiros

Para Ilza Rodrigues, Gilmar, Marinho  
e toda a família

*‘A Liberdade parece com a linha do Equador’*

Willians

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte.  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

---

G572a Goldman, Marcio  
Alguma antropologia/Marcio Goldman. – Rio de Janeiro: Relume  
Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999  
. – (Coleção Antropologia da política; 7)

Inclui bibliografia  
ISBN 85-7316-190-6

1. Antropologia. I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Núcleo de  
Antropologia da Política. II. Título. III. Série.

99-1421 CDD 301  
CDU 316

---

Todos os direitos reservados. A reprodução não-autorizada  
desta publicação, por qualquer meio, seja ela total ou parcial, constitui  
violação da Lei nº 5.988.

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO . . . . .   | 9   |
| CAPÍTULO I   |     |
| Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa . . . . .       | 21  |
| CAPÍTULO II  |     |
| As lentes de Descartes: razão e cultura . . . . .                            | 39  |
| CAPÍTULO III   |     |
| Lévi-Strauss e os sentidos da história . . . . .                             | 55  |
| CAPÍTULO IV  |     |
| Objetivação e subjetivação no último Foucault . . . . .                      | 65  |
| CAPÍTULO V   |     |
| O que fazer com selvagens, bárbaros e civilizados? . . . . .                 | 77  |
| CAPÍTULO VI  |     |
| Como se faz um Grande Divisor? . . . . .                                     | 83  |
| (Com Tânia Stolze Lima)  |     |
| CAPÍTULO VII   |     |
| Antropologia contemporânea, sociedades complexas e outras questões . . . . . | 93  |
| CAPÍTULO VIII  |     |
| Teorias, representações e práticas . . . . .                                 | 123 |
| (Com Ronaldo dos Santos Sant'Anna)   |     |

## CAPÍTULO IX

Por que se perde uma eleição? ..... 145  
 (Com Ana Cláudia Cruz da Silva)

BIBLIOGRAFIA ..... 167

Em *Até o fim do mundo*, Wim Wenders conta a história de uma grande invenção, uma espécie de câmera revolucionária capaz de gravar imagens que poderiam ser vistas por cegos. Tema técnico-científico que é duplicado por um enredo de ordem familiar: é para sua esposa, cega, que o inventor da máquina a produz; é para que a mãe possa rever parentes e amigos há muito não vistos que seu filho viaja por todo o mundo gravando imagens. O retorno do filho fecha o primeiro segmento do filme, introduzindo ao mesmo tempo na trama, ao lado das dimensões técnica e familiar, um terceiro elemento, de ordem “selvagem”: o cientista tem seu laboratório oculto em uma aldeia de aborígenes australianos, que o auxiliam em suas pesquisas. Ao contrário do que se imaginava, as imagens têm um efeito desastroso sobre a mulher cega: cada vez mais triste devido ao caráter tênue de sua “visão”, acaba por morrer, episódio que fecha o segundo segmento do filme. O segmento final gira em torno da transformação da câmera em um artefato capaz de gravar os sonhos; os aborígenes não aceitam essa intromissão em um domínio para eles sagrado e partem; o cientista, seu filho e a namorada que este encontrara em sua viagem têm um único desejo: dormir para sonhar, a fim de que, ao acordar, possam contemplar seus próprios sonhos.... Após a viagem para fora, na direção de um mundo a ser visto por uma cega, uma viagem para dentro, na direção da subjetividade mais íntima. Se a primeira experiência desembocara em uma crise familiar, neurótica e edipiana, as conseqüências da segunda são ainda mais graves: “viciados” em seus próprios sonhos, perdidos nas imagens, os personagens se fecham para o mundo numa espécie de autismo incontrolável. Intervêm neste momento dois elementos até então aparentemente secundários na história: o filho do inventor é levado por seu “irmão de sangue” aborígine para “dormir com” dois xamãs, especialistas em “arrancar o sonho de dentro da alma”. Desperta, assim, para a realidade exterior. Sua namorada é levada pelo ex-marido que a havia seguido; escritor, é a história do filme que vemos que ele escreve, e é ao lê-la que a ex-esposa retorna de seu auto-encerramento.

A oposição entre o exílio nas imagens, exteriores ou interiores, e a criação de sentido é, pois, o grande tema do filme. Mesmo tema explorado por Michel Tournier em *A gota de ouro*. Aqui, um jovem habitante do Saara tem seu destino completamente

transtornado ao ser fotografado por uma turista francesa. Fascinado por antigas crenças no poder da imagem sobre o modelo, parte para o norte em busca de seu retrato. O que o espera na viagem, contudo, é essa obsessão ocidental: imagens, cada vez mais desprovidas de sentido. Em Paris, enfim, Idriss conhece um mestre calígrafo que lhe conta a história da “Rainha Loira”, mulher de rosto tão belo que mesmo muitos anos após sua morte seu retrato é capaz de enfeitiçar um pescador a ponto de fazê-lo esquecer tudo e permanecer contemplando sua imagem. Preocupado com sua sorte, seu filho consulta um sábio que ensina a ele a arte de decifrar o verdadeiro sentido das imagens: justapondo folhas de papel translúcido sobre as quais havia previamente escrito algumas frases, o jovem é capaz de recompor o rosto da rainha – desta vez não opaco e enfeitiçador, mas pleno de sentido, contando a história de uma mulher cuja excessiva beleza havia condenado à infelicidade. Quebrado o encanto da imagem, o pescador recupera a realidade, podendo mesmo contemplar sem perigo o retrato agora transformado em interlocutor.

Em certo sentido, tudo está dito nessas duas histórias, a que começa em Paris, terminando entre os aborígenes australianos com a intervenção do xamanismo e da escrita; a que começa entre os nômades do Saara e termina em Paris, passando por um mestre misto de sábio e calígrafo. E tudo está dito porque essas histórias refletem parte do que hoje parece estar em jogo em nossa sociedade: a falsa viagem para fora ou para dentro conduzindo a um exílio disfarçado em busca de realidades transcendentais ou de subjetividades originárias. Finalmente, o que é ainda mais interessante, nos dois casos essa reflexão sobre nós mesmos e nosso destino atual é conduzida pelo cruzamento de dimensões centrais da nossa cultura – literatura e escrita – com elementos a ela exógenos – aborígene australiano e nômade africano. No filme, xamanismo e literatura são soluções alternativas para o mesmo mal; no romance, escrita e simbolismo se completam para a obtenção de bons resultados.

Se é verdade que a antropologia pode ser a “única ponte entre a civilização ocidental e as civilizações primitivas” (Clastres, 1968: 37), ela certamente deveria ter algo a dizer, e um papel a desempenhar, nesses encontros entre experiências como o xamanismo e a sabedoria tradicional, de um lado, a escrita e a ciência de outro.

\*

Os trabalhos reunidos neste volume testemunham parte de um trajeto iniciado há mais de 20 anos. Sempre tive um certo prazer em imaginar que ao contrário da maior parte das trajetórias intelectuais na academia, a heterodoxia da minha se traduziria por sucessivas mudanças de objeto (e, até certo ponto, de orientação) e por minha incapacidade congênita em tornar-me “especialista” no que quer que seja. Meu primeiro investimento teórico e de pesquisa concentrou-se nos chamados cultos afro-brasileiros, em especial a possessão no candomblé. Em seguida, dediquei-me a um trabalho sobre a

história do pensamento antropológico, mais especificamente sobre Lucien Lévy-Bruhl. Dedico-me hoje a uma investigação de “antropologia política” direcionada para o estudo do processo eleitoral e do voto na sociedade brasileira.

Sempre gostei de pensar, pois, que esses objetos tão diferentes não possuíam, de fato, qualquer tipo de conexão entre si. Entretanto, essa pretensão à heterodoxia não durou muito, e passei a me dar conta, com força cada vez maior, de que uma série de questões que agora se colocam já haviam sido de algum modo antecipadas pelas pesquisas anteriores. Como disse Foucault (1984a: 17), “acreditava-se tomar distância e no entanto fica-se na vertical de si mesmo”. De forma menos pretensiosa, suponho que a permanência de algumas questões aponta para uma certa unidade mais profunda do trabalho antropológico, unidade à qual tendemos, por vezes, a não dar a devida importância.

Assim, o trabalho sobre a possessão no candomblé já levantava as dificuldades que pairam sobre o tema de uma antropologia das chamadas “sociedades complexas”, com todos os problemas que aí se colocam em torno da correlação de fenômenos supostamente locais ou parciais com estruturas tidas como mais gerais. A investigação sobre Lévy-Bruhl, por sua vez, colocava um conjunto de questões mais amplo, abrangendo desde as possíveis formas de abordagem e utilização do pensamento antropológico até os debates, sempre atuais, acerca de temas como a racionalidade, o relativismo, a inserção ético-política da antropologia...

Minha pesquisa sobre as “religiões afro-brasileiras” desenrolou-se entre 1978 e 1984, conduzindo à redação de uma dissertação de mestrado (Goldman, 1984) e alguns outros trabalhos (Goldman, 1985; 1990; Contins e Goldman, 1984). Tratava-se aí, fundamentalmente, de explorar certas dimensões estruturais internas ao sistema de crenças do candomblé, alternativa adotada em função da percepção de que os “cultos afro-brasileiros” vinham sendo estudados há quase um século a partir de duas perspectivas básicas – perspectivas que evidentemente não são excludentes e que, em última instância, dizem respeito a duas perspectivas possíveis frente a toda e qualquer instituição social. Simplificando muito, costuma-se com efeito dizer que é possível encarar os fatos sociais seja do ponto de vista de sua estrutura interna, seja a partir das múltiplas relações que mantêm com o restante da ordem social. Assim, os grupos que compõem as “religiões afro-brasileiras” foram abordados ora segundo as relações que os constituem “de dentro”, ora de acordo com o lugar que ocupariam na estrutura social mais inclusiva, tratando-se então de perceber suas articulações com outros fatos sociais. Essa segunda perspectiva se impôs especialmente a partir da década de 1960, acompanhando a constatação de que, particularmente em uma “sociedade complexa”, a plena compreensão de uma manifestação sociológica qualquer só poderia se dar através da contextualização do fenômeno visado na real posição por ela ocupada frente a outros fatos sociais fundamentais.

O problema é que essa análise “externa” desembocava em uma perspectiva mais

ou menos reducionista que, insistindo na idéia de que os cultos seriam o “reflexo” ou a “expressão” da sociedade abrangente, acabava até mesmo por perder os meios para compreender efetivamente o que viria a ser essa “sociedade”. Em termos muito simplificados: se cada fenômeno social específico é expressão da “sociedade”, esta só pode ser reduzida a um quase nada, ou a um princípio ideal extremamente impreciso – herança durkheimiana da qual a antropologia ainda não se livrou. O fato, parece-me, é que as diferentes esferas da vida social *compõem* a totalidade social, não simplesmente *refletem* ou *exprimem* um todo social concebido, ao menos implicitamente, como anterior a suas manifestações específicas.

No caso particular dos “cultos afro-brasileiros”, há uma questão que permeia seu estudo e que se situa para além das distintas perspectivas adotadas pelos pesquisadores. Seja ao enfatizar aspectos mais “internos” ao culto, seja ao deslocar a questão para suas ligações com fenômenos “exteriores”, os “estudos afro-brasileiros” sempre demonstraram uma preocupação com a intrigante permanência, no interior de uma sociedade que se industrializa e moderniza, das formas de culto que buscavam analisar. Se os primeiros autores que trataram do tema dedicaram uma maior atenção aos aspectos estruturais do culto, isso se deve, ao menos em parte, ao fato de acreditarem que a resposta para a questão da permanência não constituía, em si mesma, um problema. Tratar-se-ia, de seu ponto de vista, de meras “sobrevivências” que a “lenta obra da cultura” deveria extinguir progressivamente.

Desse ponto de vista, os autores mais contemporâneos parecem simplesmente inverter as questões, mais que modificá-las, fazendo, por assim dizer, da necessidade virtude: se o mistério se resumia a compreender a convivência das “religiões africanas no Brasil” com os processos de modernização, e se não é mais possível aplicar conceitos como os de “sobrevivência”, nada melhor do que fazer da própria modernização a causa da permanência – e mesmo do desenvolvimento – destas religiões, tratando de explicá-las como reflexo, direto ou invertido, das estruturas atuais que as sustentariam.

Em suma, parecia-me que a percepção correta de que uma análise estritamente interna era insuficiente para a compreensão de fenômenos integrados em uma sociedade mais ampla, não era acompanhada por um esforço destinado a avaliar o modo pelo qual o fenômeno estudado participava efetivamente desta sociedade, mais do que simplesmente a exprimia ou refletia.

Com esse diagnóstico na cabeça, escrevi o trabalho sobre a possessão de uma perspectiva resolutamente “internalista” e, assim que o concluí, tratei de elaborar um projeto destinado a investigar histórica e sociologicamente a questão da inserção das religiões “afro” na sociedade “brasileira”, projeto que jamais se concretizou. E isso devido a uma série de razões, entre as quais uma espécie de “crise” intelectual pessoal que conduzia a um questionamento incessante, e algo irritante, sobre *o que é e o que faz a antropologia*. Demorou um pouco para que eu percebesse que a verdadeira questão é *o que ela pode ser e pode fazer*.

Essa crise só foi superada com o trabalho sobre Lévy-Bruhl, iniciado de forma um pouco casual e, devo confessar, algo mal intencionada. Foi apenas após dez anos de estudos em antropologia, com um interesse especial pelas questões relativas à história da disciplina, que li pela primeira vez um texto desse autor, provavelmente motivado pelo que considerava uma carência em meu conhecimento acadêmico das teorias antropológicas. Até aí eu o conhecia apenas através de comentadores, tendo me deparado com eles quando trabalhava com os “cultos afro-brasileiros”. Eu me contentava então, certamente, com as “opiniões estabelecidas”. A primeira leitura, bem limitada, alterou muito pouco essa primeira impressão, servindo antes para me garantir que Lévy-Bruhl seria realmente esse símbolo condensado de tudo aquilo que a antropologia não deveria ser. A própria decisão de escrever um trabalho sobre este autor foi tomada nesse clima. Eu imaginava poder efetuar uma crítica radical de tudo aquilo que, explicitamente presente em Lévy-Bruhl, podia em geral funcionar como obstáculo epistemológico para toda a antropologia. A leitura extensiva e intensiva dessa obra logo começou a modificar essa posição. Na medida em que me dava conta de que as coisas poderiam não ser tão simples e nítidas quanto pareciam, resolvi “usar” o autor como uma espécie de instrumento crítico numa polêmica com as principais correntes da antropologia. Ou seja, imaginei mostrar como problemas e defeitos teóricos usualmente detectados e criticados na obra de Lévy-Bruhl podiam ser encontrados em autores pouco suspeitos de qualquer convivência com ele; mostrar como os impasses desse autor seriam, no fundo, os de toda a tradição antropológica. Finalmente, o trabalho assumiu a forma de uma confrontação entre a obra do autor (sistematicamente investigada e mapeada) e o saber antropológico, confronto cuja função era explorar as potencialidades do pensamento de Lévy-Bruhl e, ao mesmo tempo, apontar possíveis alternativas para a antropologia contemporânea (ver Goldman, 1994; 1998).

Esse trabalho sobre Lévy-Bruhl encontrava-se em pleno andamento quando a vitória de Fernando Collor de Mello nas eleições presidenciais de 1989 me fizeram pensar que se a antropologia não fosse capaz de dizer algo importante e interessante sobre acontecimentos dessa natureza ela deveria definitivamente abrir mão de qualquer tentativa de investigar nossa própria sociedade. É claro também que uma questão desse tipo só faz sentido quando não reduzimos o saber antropológico a uma “ciência” e/ou a uma especialidade acadêmica. Ou seja, só faz sentido quando somos realmente *afetados* pelo que a antropologia tem a dizer e, principalmente, por sua forma de encarar as coisas.

Entretanto, foi apenas durante as eleições presidenciais seguintes (em 1994), que a intuição de 1989 pôde começar a tomar a forma de um projeto. Este projeto foi posto em andamento com uma investigação “transversal” das representações construídas sobre o processo eleitoral por diferentes camadas sociais em vários contextos. As eleições municipais de 1996 ofereceram a oportunidade para que esse recorte “transversal” fosse complementado e transformado com investigações realizadas em contextos empíricos específicos (no Estado do Rio de Janeiro e na Bahia), permitindo

o início da substituição dos grandes panoramas pelas complexidades reais. Pois, como vem sendo demonstrado por uma série de pesquisas antropológicas sobre a política em nossa sociedade, a compreensão desse domínio depende do estabelecimento das conexões sempre específicas entre as várias dimensões que compõem “a política” e o restante do contexto social (ver principalmente Goldman e Palmeira, 1996; Palmeira e Goldman, 1996; Barreira e Palmeira, 1998).

\*

Os desenvolvimentos das questões rapidamente evocadas acima encontram-se nos textos aqui reunidos (assim como em Goldman, 1998b; 1999; Neiburg e Goldman, 1998). Ainda que escritos entre 1993 e 1998, eles abarcam, de uma forma ou de outra, os temas que ocuparam meu trajeto pela antropologia – que acaba, assim, assumindo um aspecto não linear bem diferente do que eu mesmo imaginava.

É, pois, apenas retrospectivamente que percebo que o texto sobre “a noção de pessoa”<sup>1</sup> faz uma mediação complicada entre os trabalhos sobre os cultos afro-brasileiros – que se centravam justamente na “construção da pessoa no candomblé” – e aqueles sobre a história do pensamento antropológico e sobre política. Partindo do texto clássico de Mauss a respeito do tema e fazendo um rápido histórico da questão, trata-se aí de explicitar algumas das ambigüidades implicadas por uma das categorias mais utilizadas pela antropologia, e de propor algumas vias alternativas para a recuperação do potencial criativo que a “pessoa” sempre representou na reflexão antropológica. Objetivo cumprido através de uma tentativa de afastar a noção de seu uso puramente ideológico, conectando-a com a dimensão política das práticas sociais.

Os quatro textos que se seguem abordam diretamente o pensamento e a obra de determinados autores: Descartes<sup>2</sup>, Lévi-Strauss<sup>3</sup>, Foucault<sup>4</sup>, Deleuze e Guattari<sup>5</sup>. A diversidade desses autores traduz uma tensão que durante muito tempo perturbou minha reflexão, levando-me a crer que o trabalho propriamente antropológico deveria se concentrar em autores como Lévi-Strauss, por exemplo. Pensadores como Foucault ou, principalmente, Deleuze, poderiam oferecer uma espécie de passatempo intelectual interessante mas não deveriam ser incluídos na pesquisa antropológica – posição que é, sem dúvida, a mais corrente na academia. Foi necessário um certo amadurecimento, bem como a prolongada reflexão sobre um autor (Lévy-Bruhl) excluído das vertentes dominantes da antropologia para que eu me desse realmente conta que esse tipo de recorte nada vale.

O que há de comum nesses quatro textos é o esforço para captar a dimensão “menor” do pensamento de autores muito diferentes. É claro que essa tarefa parece mais fácil com pensadores como Lévy-Bruhl, mas ela é perfeitamente possível com autores como Lévi-Strauss ou mesmo Descartes. Para isso, é preciso sempre lembrar que a distinção deleuziana entre o “maior” e o “menor” não implica nenhum tipo de dualismo

ou, muito menos, maniqueísmo. O “menor” não é um dado, mas o resultado de uma “operação”, de uma “cirurgia”: qualquer autor é simultaneamente maior e menor; ou, antes, toda obra pode ser explorada no que tem de maior ou de menor. O máximo que poderíamos dizer – e isso não é desprovido de importância mas não deve ser superestimado – é que os autores podem ser mais ou menos adequados para usos “menores”.

O texto sobre Lévi-Strauss procura, assim, mostrar, a dimensão subversiva que comporta sua reflexão sobre a história, ponto usualmente deixado de lado ou mal compreendido nas análises sobre o autor. O trabalho sobre Descartes consiste, na verdade, numa tentativa de articulação propriamente antropológica entre seu pensamento e aquele de Montaigne, tentativa realizada sob a luz do pensamento de Lévy-Bruhl. Os textos sobre Foucault e sobre Deleuze e Guattari tentam, mais especificamente, demonstrar a possibilidade e a utilidade de uma recuperação desses autores pela antropologia.

Além disso, esses textos compartilham de uma certa descrença na pertinência dos procedimentos de tipo “comentário”. Como se sabe, esses procedimentos pressupõem, queiramos ou não, um inacabamento dos textos originais, lacunas de que os autores não teriam consciência. Ou, ao contrário, que eles transbordam de tal maneira sua letra que se faz necessária uma intervenção exterior destinada a revelar tudo o que o texto de fato conteria. Em ambos os casos, o comentador se atribui uma posição de exterioridade e de superioridade que prefiro evitar. Trata-se, ao contrário, de tomar o texto como algo pleno, sem falta ou excesso, o que significa tentar estabelecer com ele todo um jogo de articulações muito mais enriquecedor e produtivo. Em suma, ao recusar comentar os textos, abre-se a possibilidade de cruzá-los com o que de melhor existe na tradição antropológica, de modo que se enriqueçam e se reforcem mutuamente.

Os dois textos subseqüentes testemunham de forma mais clara a passagem, ou antes, a articulação entre a história do pensamento antropológico e a antropologia das chamadas sociedades complexas. O primeiro, escrito em colaboração com Tânia Stolze Lima,<sup>6</sup> discute justamente a falsa oposição entre o que seriam dois tipos de antropologia supostamente derivados de uma oposição entre dois tipos de sociedade. O texto sobre as “sociedades complexas” foi escrito em 1994<sup>7</sup> e representou precisamente a síntese de uma série de reflexões a que me dediquei tentando articular a temática da história da antropologia com a investigação empírica de fenômenos centrais nas sociedades chamadas, com presunção, de complexas. Nos dois casos, trata-se, quase, de reafirmar o óbvio: que não existem sociedades simples ou complexas, e que a complexidade não corresponde a propriedades do objeto mas a um certo ponto de vista. O que não significa remeter para uma espécie de “complexidade” generalizada que aboliria não só todas as diferenças mas a si mesma. Ao contrário, as complexidades são sempre *específicas, singulares*, e cada sociedade corresponde a um arranjo particular de elementos e processos gerais. Esse é, suponho, o caminho para ultrapassar as armadilhas da identidade absoluta e do relativismo generalizado, retomando assim, em novas bases a questão antropológica mais clássica. Em lugar de escolher entre o particular

e o universal, trata-se de determinar *singularidades*, entendidas como combinatórias locais (o que não significa diferença absoluta e irredutível) de linhas de força difusas (o que não significa universalidade absoluta).

Os dois últimos textos lidam diretamente com o tema que escolhi para desenvolver esse trabalho de investigação de fenômenos centrais em nossa sociedade: as eleições e o voto. Um, escrito em colaboração com Ronaldo dos Santos Sant'Anna,<sup>8</sup> corresponde à primeiríssima fase de investigação do tema, realizada por ocasião das eleições nacionais de 1994 e à qual me referi acima como uma abordagem “transversal” das representações sobre o voto. Abordagem que cedeu lugar, como vimos, a reflexões apoiadas sobre duas etnografias precisas. A primeira, realizada no Estado do Rio de Janeiro, concentrou-se no esforço para captar como o jogo eleitoral e o voto se descortinavam do ponto de vista de alguém que pretendia obter um cargo eletivo. Acompanhei, assim, com o auxílio de Ana Cláudia Cruz da Silva, toda a trajetória de um candidato à reeleição para a Câmara de Vereadores do município. A partir da análise dessa candidatura, foi possível perceber o caráter crucial dos processos retóricos que envolvem as “explicações” nativas para sua derrota eleitoral. O resultado dessa pesquisa é o artigo, também escrito em colaboração com Ana Cláudia Cruz da Silva, aqui republicado.<sup>9</sup>

As eleições municipais de 1996 também foram o momento do deslocamento do foco empírico das investigações sobre o voto e as eleições para a cidade de Ilhéus. Ao contrário do que ocorreu no Estado do Rio, o trabalho de campo no sul da Bahia voltou-se para o acompanhamento das eleições a partir da perspectiva de um determinado grupo de eleitores. Em 1983, eu havia passado cerca de quatro meses nessa cidade, realizando parte da pesquisa de campo que resultou em minha dissertação de mestrado. Meu trabalho se concentrara no Ewá Tombency, terreiro da nação Angola, que possui uma longa tradição, sustentando-se hoje em uma forte organização familiar, composta pela mãe de santo e quatorze filhos carnaís (e respectivas famílias), que fornece a base de funcionamento de uma unidade que transcende por todos os lados a dimensão exclusivamente religiosa.

Desde então continuei mantendo contatos periódicos em Ilhéus, tendo assim presenciado a fundação do Grupo Cultural Dilazenze, cuja diretoria é quase inteiramente formada por filhos carnaís da mãe de santo do terreiro Ewá Tombency. O Dilazenze faz parte do movimento negro de Ilhéus, e é composto por um grupo de dança afro, um bloco carnavalesco afro e uma banda. No início de 1996, passei um mês na cidade, aproveitando a ocasião para efetuar os primeiros levantamentos sobre “política”. Dei-me conta, assim, do forte envolvimento de parte dos membros do terreiro e do Dilazenze com essa atividade. Ao longo dos meses de setembro e outubro de 1996, acompanhei diretamente as eleições municipais em Ilhéus, concentrando-me justamente no “Movimento Afro-Cultural” da cidade, parte do movimento negro que, em oposição ao que definem como o caráter excessivamente “político” do Movimento Negro Unificado, se autodefine como “cultural”.

Em 1998 e no começo de 1999, realizei cerca de cinco meses de trabalho de campo intensivo em Ilhéus, acompanhando as eleições nacionais e seus desdobramentos na cidade. Ainda que a religião não seja mais meu objeto central, o retorno a Ilhéus me sugeriu uma imagem em espiral de meu trajeto. Os primeiros resultados dessa pesquisa em andamento ainda estão sendo analisados, e é por isso que estão ausentes deste volume, cuja preparação, iniciada justamente em Ilhéus, foi certamente inspirada por esse retorno ao mesmo grupo que eu havia estudado há quinze anos. Pois como todo mundo, meus amigos de Ilhéus não são apenas fiéis do candomblé; eles são também militantes do movimento negro, artistas, eleitores, membros de uma família, de uma vizinhança etc. Eles não me deixaram esquecer, portanto, que os recortes a que submetemos a vida social testemunham apenas nossas próprias incapacidades e limitações, e é a todos eles, na verdade, que dedico esse livro.

Há outros ainda a quem eu gostaria de agradecer: a todos aqueles que, ao longo dos anos em que foram escritos os textos aqui reunidos, foram, advertida ou inadvertidamente, interlocutores de diferente natureza e influências mais ou menos presentes dependendo da época e do tema: Ana Cláudia Cruz da Silva, Ana Paula Ratto de Lima, Clara Lourido, Eduardo Lemgruber, Eduardo Viveiros de Castro, Emerson Giumbelli, Fabíola Rohden, Federico Neiburg, Francisco Portugal, Gabriela Scotto, Ivana Stolze Lima, José Carlos Rodrigues, José Maurício Arruti, Karina Kuschnir, Kátia Maria Pereira de Almeida, Mariza Peirano, Moacir Palmeira, Otávio Velho, Paulo Rodrigues dos Santos, Peter Gow, Ronaldo dos Santos Sant'Anna, Thereza Menezes, Wagner Neves Rocha. Eximo a todos, é claro, de qualquer responsabilidade pelo que se segue, e peço desculpas àqueles que, porventura, eu tenha esquecido de mencionar.

Agradeço ainda aos colegas, alunos e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro), onde trabalho; a todos os colegas e funcionários do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), do qual faço parte; ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), órgão do qual sou pesquisador bolsista; à FINEP, de onde também se origina parte do financiamento que garante minhas pesquisas.

Finalmente, e principalmente, aos do mesmo barco, Tânia Stolze Lima e Ovídio Abreu Filho: porque, de fato, é muito bom “rir das mesmas coisas e não ter que se explicar”.

## Notas

<sup>1</sup>“Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa” foi originalmente publicado em 1996 na *Revista de Antropologia* 39 (1), p. 83-109. Uma primeira versão foi apresentada, com o título “A Noção de Pessoa na Antropologia”, no Seminário *A Religião e a Questão do Sujeito no Ocidente*, organizado pelo Centro João XXIII de Ação Social em Engenheiro Paulo de Frontin, em outubro de 1993. Agradeço a Luiz Fernando Dias Duarte pelo convite para

participar desse seminário.

<sup>2</sup>“As Lentes de Descartes: Razão e Cultura” foi originalmente publicado em 1999 na coletânea *Descartes: a ordem das razões e a ordem das paixões*, organizada por Guilherme Castelo Branco e publicada pela Editora Nau/CCBB, Rio de Janeiro. Uma primeira versão foi apresentada no Colóquio *Descartes: a Ordem das Razões e a Ordem das Paixões*, organizado pelo Centro Cultural Banco do Brasil e UFRJ, no Rio de Janeiro, em abril de 1997. Agradeço a Guilherme Castelo Branco o convite para participar do colóquio.

<sup>3</sup>“Lévi-Strauss e os Sentidos da História” foi apresentado originalmente como comunicação no Seminário *Lévi-Strauss e os 90*, organizado pela Universidade de São Paulo, em São Paulo, em novembro de 1998. Agradeço a Márcio Ferreira da Silva o convite para participar do seminário.

<sup>4</sup>“Objetivação e Subjetivação no ‘Último Foucault’” foi publicado originalmente em *Michel Foucault. Da Arqueologia do Saber à Estética da Existência* (p. 85-104), volume organizado por Guilherme Castelo Branco e Luiz Felipe Baeta Neves, editado pela Editora Nau e Edições CEFIL (Rio de Janeiro, 1998). Uma primeira versão foi apresentada no Seminário *Michel Foucault*, organizado pelo Centro Cultural Banco do Brasil no Rio de Janeiro, em agosto de 1998. Agradeço a Guilherme Castelo Branco o convite para participar do seminário.

<sup>5</sup>“O que Fazer com Selvagens, Bárbaros e Civilizados? Deleuze, Guattari e a Antropologia” foi publicado originalmente nos *Cadernos de Subjetividade* (nº esp. de 1996, p. 180-188). Uma primeira versão, com o título “Gilles Deleuze e a Antropologia”, foi apresentada na Mesa Redonda *Gilles Deleuze: uma Vida Filosófica*, organizada pelo Centro Cultural Banco do Brasil, UERJ e UFRJ, no Rio de Janeiro, em dezembro de 1995. Agradeço a Guilherme Castelo Branco o convite para participar da mesa redonda.

<sup>6</sup>“Como se Faz um Grande Divisor? Etnologia das Sociedades Indígenas e Antropologia das Sociedades Complexas” foi publicado originalmente em *Sexta-Feira 3* (p. 38-45), outubro de 1998. Uma primeira versão, com o título “Como se Faz um Grande Divisor”, foi apresentada como comunicação à Mesa Redonda *Sobre os “Grandes Divisores”: “Etnologia das Sociedades Indígenas” e “Antropologia das Sociedades Complexas”*, na XXI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, realizada em Vitória, em abril de 1998.

<sup>7</sup>Publicado originalmente, com o título “Antropologia Contemporânea, Sociedades Complexas e Outras Questões”, em 1995 no *Anuário Antropológico 93* (p. 113-153), Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

<sup>8</sup>“Elementos para uma Análise Antropológica do Voto” foi publicado no volume organizado por mim e por Moacir Palmeira, *Antropologia, voto e representação política* (p. 13-40), Contracapa, Rio de Janeiro. Uma primeira versão foi publicada em 1995, com o título “Teorias, Representações e Práticas: Elementos para uma Problematização do ‘Voto’”, em *Comunicação e Política 1* (3), p. 139-152. Uma versão oral foi apresentada como comunicação ao Seminário *Antropologia e Eleições*, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro) no Rio de Janeiro, em setembro de 1994.

<sup>9</sup>“Por que se Perde uma Eleição” foi publicado em 1998 no volume organizado por Irllys Barreira e Moacir Palmeira, *Candidatos e candidaturas. Enredos de campanha eleitoral no Brasil* (p. 25-57). Anablume/UFC, São Paulo.

## Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa

“Uma magnífica resposta – mas qual era a pergunta”. Eis como Steven Lukes (1985: 282) abre uma coletânea de ensaios a respeito do texto de Marcel Mauss que baliza praticamente todas as discussões contemporâneas em torno da “noção de pessoa”. De fato, já há algum tempo essa questão parece tão obviamente importante aos antropólogos que costumamos esquecer a enorme quantidade de problemas que se ocultam atrás da aparente simplicidade do tema. Dada a verdadeira proliferação de estudos acerca deste “objeto”, é curioso que Michel Cartry (1973: 15-16) lamente o “estado de abandono” ao qual a antropologia social teria relegado a questão da pessoa depois dos trabalhos pioneiros de Lévy-Bruhl, Mauss e Leenhardt. Abandono cheio de riscos, segundo Cartry, uma vez que a não consideração do problema levaria a deixar de lado um aspecto sempre presente no “pensamento selvagem”, a saber, a “imagem do homem” que este necessariamente comportaria. Além disso, prossegue o autor, ao não investigar sistematicamente essa imagem, os antropólogos perderiam a capacidade de dar conta do modo pelo qual os grupos pensam as relações do homem com a natureza e as instituições sociais, abrindo as portas para a projeção de nossa própria noção de pessoa sobre as outras sociedades. Cometeríamos, assim, o pecado capital da disciplina, o etnocentrismo, aqui travestido de individualismo.

Mas o etnocentrismo tem suas artimanhas e seria possível indagar se a insistência na questão não poderia refletir igualmente uma preocupação especificamente ocidental. Tudo indica que desde as “técnicas de si” na Grécia Antiga até os debates contemporâneos em torno dos dilemas da “identidade” – passando pela experiência cristã e pelas mais variadas formulações filosóficas – o problema da pessoa, ou do indivíduo, jamais deixou de obcecar o Ocidente. E isso a despeito de todas as formas de valoração positivas, negativas, ambíguas ou supostamente neutras que nosso processo de individualização possa ter recebido. Que essa questão seja igualmente central para toda e qualquer sociedade é uma questão em aberto. Se há aqueles, como Cartry, que sustentam a presença universal da “pessoa”, outros (por exemplo, Carneiro da Cunha, 1979: 31) acreditam que a noção não é absolutamente um invariante sociológico, e que às culturas que desenvolveram uma concepção desse tipo pode-riam ser legitimamente

opostas outras, para as quais o fato empírico da existência do indivíduo humano não teria recebido maior elaboração conceitual.

Os objetivos deste trabalho certamente não exigem uma resposta conclusiva a essa questão. Além disso, não se trata evidentemente de buscar propor uma nova conceitualização da “pessoa” ou do que quer que se deseje designar com este termo. O que se pretende aqui é simplesmente elaborar um mapeamento do campo coberto por este debate. De qualquer forma, é claro que nenhum mapa pode se supor ingênuo, e a partir do que apresentarei talvez seja possível avançar uma problematização mais profunda do tema, bem como algumas indicações sobre como poderíamos proceder em relação a ele. Nesse sentido, a primeira constatação é que se a “noção de pessoa” evidentemente varia de sociedade para sociedade, a noção desta noção não parece variar menos de antropólogo para antropólogo. Pessoa, personalidade, *persona*, máscara, papel, indivíduo, individualização, individualismo etc..., são palavras empregadas ora como sinônimos ora como alternativas – ou ainda em oposição umas às outras. Isso provoca uma certa confusão terminológica que não tenho a menor pretensão de ser capaz de resolver, mas que vale a pena de toda forma tentar expor, uma vez que, como diz Paul Veyne (1978: 9), “a indiferença pelo debate sobre palavras se acompanha ordinariamente por uma confusão de idéias sobre a coisa”.

\*

É praticamente uma unanimidade entre os antropólogos situar o início do debate sobre a noção de pessoa em um texto um pouco enigmático de Marcel Mauss, escrito em 1938. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, aquela de ‘eu’*, pretende testar e aplicar a hipótese durkheimiana de uma história social das categorias do espírito humano no nível das concepções acerca da própria individualidade. Trata-se de mostrar como, a partir de um fundo primitivo de indistinção, a noção de pessoa que conhecemos e à qual atribuímos erroneamente existência universal, se destaca lentamente de seu enraizamento social para se constituir em categoria jurídica, moral e mesmo lógica. Do “personagem” primitivo, existente apenas enquanto encarnação de um ancestral, teríamos chegado assim à pessoa moderna, supostamente existente em si mesma – passando pelas etapas da *persona* latina, da pessoa cristã, do eu filosófico e da personalidade psicológica. Num certo sentido, portanto, o estudo é absolutamente durkheimiano. Mais do que isso, parece se esforçar por resolver uma questão um pouco incerta no pensamento do próprio Durkheim. Sua sociologia, como se sabe, postulava que a autonomização progressiva do indivíduo face à totalidade social só poderia ser compreendida como um efeito do desenvolvimento da própria sociedade, que, ao se diferenciar internamente, permitiria a diferenciação concomitante de seus membros. No entanto, esse processo propriamente morfológico deve se fazer acompanhar pela elaboração de uma noção que o realize simultaneamente no plano das representações:

a evolução culmina na elaboração de uma representação racional da pessoa, de caráter monádico e independente (Beillevaire e Bensa, 1984: 539).

Por outro lado, se a análise de Mauss cumpre esse objetivo durkheimiano, num outro sentido, o texto parece escapar dos quadros mais rígidos da escola sociológica francesa. Sob a evolução quase linear da noção de pessoa, o que acaba sendo revelado é a variação das representações sociais em torno do indivíduo humano. É verdade que Mauss tem o cuidado de distinguir o *sentimento*, o *conceito* e a *categoria* de pessoa, fazendo da última um privilégio ocidental. De qualquer forma, a atenção na oscilação dos sentimentos e conceitos não deixa de constituir uma radicalização do projeto mais geral da sociologia durkheimiana. O texto apresenta, portanto, duas vertentes, que poderíamos denominar muito precariamente de evolutiva e de relativista. É difícil, contudo, deixar de concluir que, no espírito de Mauss, a primeira leva a melhor. Tudo se passa como se ele buscasse, através das incontestáveis variações a que a noção de pessoa está submetida ao longo da história e entre as sociedades, o caminho que teria conduzido ao pleno *reconhecimento* de uma essência dada confusamente desde o início – o que constitui, aliás, procedimento recorrente nas análises da escola sociológica francesa.

\*

Apesar de todas as homenagens, *A noção de pessoa...* não é, certamente, o primeiro texto da história da antropologia a abordar essa questão. O próprio Mauss (1929a) já havia tratado do tema quase dez anos antes, por ocasião de um debate em torno do livro de Lévy-Bruhl sobre *A alma primitiva*, publicado em 1927. Livro que pretendia justamente estudar

como os homens que se convencionou chamar primitivos se representam sua própria individualidade (Lévy-Bruhl, 1927, Avant-Propos).

É claro que os princípios gerais adotados por Lévy-Bruhl não podiam permitir que traçasse uma evolução ou uma história no estilo da de Mauss. Para ele, não haveria nenhuma elaboração mais sofisticada a respeito do ser humano enquanto indivíduo nas sociedades primitivas, e o que se poderia apreender em suas representações é que este jamais é pensado independentemente do que o cerca, de suas roupas a seus antepassados reais ou míticos. O indivíduo não passaria de um “lugar de participações”, e, para compreender como chegamos a uma noção da pessoa em si, seria preciso abandonar o postulado de uma lenta evolução ascendente, substituído-o pela hipótese de uma mutação de ordem mental que teria feito com que passássemos a ver seres individuais lá onde os primitivos enxergavam apenas relações e participações totais.

É nesse espírito que, alguns anos mais tarde, Maurice Leenhardt (1947) empreenderá a investigação da *Pessoa e o mito no mundo melanésio*.

Mas é possível recuar mais um pouco. Num trabalho fascinante, Adam Kuper (1988) demonstrou que a elaboração de uma imagem das sociedades ditas primitivas, bem como das “tradicionais”, cumpriu a função política e intelectual de permitir o desenvolvimento de imagens da “sociedade moderna”, de nossa própria cultura. Através de um curioso jogo de espelhos, partia-se de uma concepção mais ou menos implícita da sociedade ocidental, encontrava-se nos primitivos o inverso dessa estrutura, e confirmava-se, assim, nossa originalidade e superioridade. Desse modo, desde 1861, Maine pôde opor o “contratualismo” do Ocidente ao caráter estatutário das sociedades primitivas e tradicionais. À imersão do indivíduo no grupo e nas relações sociais, nossa cultura teria contraposto, a partir do direito romano, a livre associação de *indivíduos*. Lembremos que Mauss situava seu trabalho sobre a pessoa na esfera do direito e da moral e que Maine era um jurista preocupado em provar a inviabilidade da aplicação direta da legislação britânica na Índia: baseada no contratualismo e no utilitarismo, como poderia funcionar em uma sociedade que não saberia reconhecer conceitualmente o indivíduo? *Status* e *Contrato* são efetivamente outros nomes para o que se costuma designar por sociedade e indivíduo. Nesse sentido, haveria ainda muito a dizer sobre o papel da sociedade hindu na constituição e desenvolvimento do pensamento antropológico, bem como sobre os aspectos morais e jurídicos que marcam a emergência deste último.

De qualquer forma, não se trata de negar que o texto de Mauss constitua um marco decisivo dos estudos sobre a pessoa. Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro buscam situá-lo na origem de uma das duas vertentes que distinguem na contribuição antropológica sobre o tema. Seria preciso acrescentar apenas que, como vimos, o próprio trabalho de Mauss apresenta dois aspectos, o evolutivo e o relativista. É certamente no segundo que se pensa quando se afirma o pano de fundo maussiano dos estudos das

noções de pessoa enquanto categorias de pensamento nativas – explícitas ou implícitas – enquanto, portanto, construções culturalmente variáveis (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979: 5).

A inclusão da obra de Louis Dumont nessa vertente só me parece pertinente, contudo, se admitirmos, como tentarei mostrar adiante, que seus trabalhos se ancoram no aspecto evolutivo do texto de Mauss – mais do que no relativista, em todo caso. Antes, porém, cumpre deter-se um pouco nos estudos acerca da variabilidade cultural das noções de pessoa.

Além do já mencionado trabalho de Leenhardt – que aliava à inspiração maussiana princípios tomados a Lévy-Bruhl –, esses estudos parecem ter se desenvolvido especialmente entre os africanistas franceses, a partir da obra de Marcel Griaule, e, numa

perspectiva mais histórica, em torno do pensamento de I. Meyerson. Para Griaule, a pessoa é o

problema central: o estudo de todas as populações da Terra conduz finalmente a um estudo da pessoa. Qualquer que seja a idéia que se faça de uma sociedade, quaisquer que sejam as relações reais ou imaginárias que os indivíduos ou as comunidades sustentem, permanece que a noção de pessoa é central, que está presente em todas as instituições, representações e ritos, e que é mesmo, frequentemente, seu objeto principal (citado em Dieterlen, 1973: 11).

Dado o pressuposto central da etnografia de Griaule – “... a estrutura do social está determinada pelas concepções religiosas (Bastide, 1973: 370) – compreende-se que essa perspectiva tenha conduzido do modo particular através do qual cada sociedade ou grupo social concebe e articula sua noção de pessoa. É curioso observar igualmente que esse tipo de análise se desenvolveu especialmente em relação às sociedades africanas e, no Brasil, a respeito dos chamados cultos afro-brasileiros. Foi apenas bem mais recentemente que se sustentou a necessidade de aplicá-lo a outras culturas, em especial aos grupos indígenas sul-americanos (cf. Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979).

Os trabalhos inspirados por Meyerson, por sua vez, poderiam ser encarados como ocupando uma posição intermediária entre aqueles que buscam analisar a variedade empírica das noções de pessoa e os que tentam enquadrar tais noções em moldes históricos mais ou menos evolutivos:

A pessoa, com efeito, não é um estado simples e uno, um fato primitivo, um dado imediato: ela é mediata, construída, complexa. Não é uma categoria imutável, eterna ao homem: é uma função que se elaborou diferentemente através da história e que continua a se elaborar sob nossos olhos (Meyerson, 1973: 8).

Ora, se a posição do próprio Meyerson parece mais próxima do programa evolutivo traçado por Mauss, a maior parte dos trabalhos que reclamam uma inspiração direta ou indireta em seu pensamento se assemelham mais a uma versão histórica daquilo que Griaule e seus seguidores efetuaram na ordem geográfica e etnográfica (cf. Vernant, 1973, por exemplo).

n\*

Como afirmei acima – e ao contrário do que sustentam diversos comentadores (por exemplo, Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979: 5; Duarte, 1986: 40), inclusive o próprio autor (Dumont, 1979: 24, nota 3ª) –, não creio que a contribuição de Dumont possa ser inscrita sem problemas na vertente do pensamento de Mauss que denominei precariamente de relativista. Sustentar que deriva mais da vertente evolutiva pode, contudo, dar margem a mal-entendidos que cumpre tentar esclarecer. Como se sabe, o

alvo inicial de Dumont é a pretensa universalidade da noção de indivíduo. Para atacá-la, distingue o indivíduo empírico e universal, mas “infra-socio-lógico”, do “indivíduo-valor”, específico a nossa tradição cultural. A questão do indivíduo, ou da pessoa, é assim transposta para a de uma ideologia que a instauraria como valor dominante. De fato, o verdadeiro problema de Dumont não é o “indivíduo”, mas o “individualismo”, essa crença que

a humanidade é constituída de homens, e cada um desses homens é concebido como apresentando, a despeito de sua particularidade e fora dela, a essência da humanidade (Dumont, 1979: 17).

Crença ou *ideologia* a opor ao “holismo”, onde

o acento é posto sobre a sociedade em seu conjunto, como Homem coletivo. O ideal se define pela organização da sociedade em vista de seus fins (e não em vista da felicidade individual); trata-se antes de tudo de ordem, de hierarquia, cada homem particular devendo contribuir em seu lugar para a ordem global e a justiça consistindo em proporcionar as funções sociais em relação ao conjunto (Dumont, 1979: 23).

Do ponto de vista da ideologia – que Dumont define de modo abrangente como “um conjunto mais ou menos social de idéias e valores” (Dumont, 1979: 15, Nota 1ª), sustentando ao mesmo tempo que constitui o objeto privilegiado da análise antropológica (Dumont, 1979: 15) – o individualismo ocidental moderno contrastaria com o holismo tradicional. Tudo se passa então como se Dumont aprofundasse a vertente inaugurada por Mauss, desvendando o caráter especificamente moderno da categoria de pessoa, o “indivíduo-valor” em seus próprios termos. No entanto, como observamos, a posição de Mauss sugere que o processo de emergência da pessoa corresponde ao desenvolvimento de um princípio contido desde o início, de forma implícita, no que poderíamos denominar “formas elementares da individualidade”. Dumont, ao contrário, não se cansa de denunciar o caráter artificialista do individualismo contemporâneo (Dumont, 1979: 23), chegando mesmo a pressupor que longe de termos abolido a hierarquia, como acreditamos, o que fizemos foi simplesmente passar a submeter o todo à parte. A uma impossível supressão do princípio hierárquico, Dumont contrapõe, portanto, uma inversão substantiva que mantém a hierarquia do ponto de vista formal. Além disso, seria possível argumentar que seu trabalho é sincrônico e que suas comparações operam sobre um eixo etnográfico, não histórico, deixando assim de lado todo o caráter evolutivo do texto de Mauss. O problema, por um lado, é que a hipótese de um indivíduo “infra-sociológico” subjacente às diferentes valorações culturais ameaça reintroduzir o essencialismo maussiano, não sendo casual que Dumont se esforce em determinar a existência de um “indivíduo-fora-do-mundo” na Índia. Por outro lado, o

desenvolvimento de seu pensamento na direção da análise da “gênese” do individualismo na sociedade moderna faz suspeitar que esse processo poderia ser interpretado como uma espécie de evolução em retrocesso, conduzindo de um estado em que se reconhece o fato objetivo da preponderância do todo sobre a parte a um outro, onde este princípio seria perigosamente recusado. Se lembrarmos ainda que ao final do texto sobre a pessoa, Mauss – retomando uma antiga preocupação de Durkheim e da escola sociológica francesa – manifesta seus temores em relação aos perigos que uma individualização excessiva poderia representar para a sociedade ocidental, perceberemos que a distância que o separa de Dumont deste ponto de vista é muito menor do que poderia parecer à primeira vista.

Outra possibilidade seria sustentar que as análises de Dumont talvez pudessem ser incorporadas à investigação mais abrangente da noção de pessoa, na perspectiva relativista igualmente inaugurada por Mauss. Para isso, bastaria considerar o individualismo moderno uma certa concepção a respeito da pessoa humana. Concepção estranha, certamente, na medida em que se afastaria de modo singular de praticamente todas as noções de pessoa que os antropólogos descrevem nas sociedades que costumam estudar. De fato, como afirma Lévi-Strauss, ao comparar as representações da identidade existentes em diversas sociedades,

uma curiosa convergência pode ser extraída dessa comparação. A despeito de seu afastamento no espaço e de seus conteúdos culturais heterogêneos, nenhuma das sociedades que constituem uma amostragem fortuita parece ter por adquirida uma identidade substancial: elas a despedaçam em uma multidão de elementos em relação aos quais, para cada cultura, se bem que em termos diferentes, a síntese coloca um problema (Lévi-Strauss, 1977: 11).

Se a quase totalidade das sociedades humanas fragmenta a pessoa em elementos mais ou menos díspares, conectando cada um deles com um transcendental social ou sobrenatural, a especificidade do Ocidente poderia ser localizada na concepção de um ser uno e indiviso, relacionado aos demais seres de natureza idêntica à sua sob o modo da pura exterioridade: um universo composto de “indivíduos”, portanto. Essa exterioridade das relações encontraria sua compensação num desenvolvimento sem igual de uma dimensão de vida interior, moral e psicológica, desconhecida pelas outras culturas. Nesse sentido, o “indivíduo” seria simplesmente a “pessoa” reduzida a sua expressão sociológica mínima e dotada de uma densidade psicológica máxima – uma espécie de grau zero da sociabilidade.

O problema é que, fora de algumas manifestações difusas, presentes em geral de modo vago em certas análises sociológicas em sentido amplo, não é nada fácil localizar com precisão esse suposto “individualismo” do mundo ocidental moderno e contemporâneo. Seja do lado do campo dos saberes – cisão do sujeito na psicanálise,

dualismos filosóficos, epigênese das ciências naturais... – seja nas visões de mundo mais abrangentes – corpo e alma, emoção e inteligência... – o que parece emergir, ao contrário, é uma concepção da pessoa formalmente semelhante àquelas encontradas nas sociedades “primitivas” e “tradicionais”, um ser dividido em elementos cuja “síntese coloca um problema”. É curioso que os antropólogos aceitem a idéia de um individualismo ocidental e, ao mesmo tempo, dediquem todos os seus esforços a encontrar entre nós as representações que não obedecem a esse modelo supostamente dominante. Na verdade, a caracterização de um “indivíduo” enquanto tal só parece surgir com alguma clareza em algumas concepções ocidentais a respeito da sociedade, não da pessoa:

a sociedade é constituída por unidades autônomas iguais, a saber, por indivíduos separados (...) que (...) são mais importantes em última instância que qualquer grupo constituinte mais amplo (MacFarlane, citado em La Fontaine, 1985: 124).

Essa definição do individualismo britânico sugere que o individualismo em geral corresponde muito mais a uma “noção de sociedade” que a uma “noção de pessoa”, derivando antes de uma “etnosociologia” que de uma “etnopsicologia” ou mesmo de uma “etnofilosofia” (cf. Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979: 5). Como sustenta La Fontaine (1985: 136-137), não devemos esquecer que essa concepção nasce e se desenvolve num tipo de sociedade muito particular, o Estado-Nação, e que, portanto,

idéias de sociedade, diferentemente conceptualizadas, e a natureza do conceito de pessoa são assim *interdependentes* (La Fontaine, 1985: 138).

Isso permitiria o abandono de toda forma de evolucionismo, levando a perceber que nossas próprias concepções dependem de uma transformação sociopolítica complexa, não de um processo evolutivo qualquer.

Mas não seria essa, afinal de contas, a verdadeira concepção de Dumont? Ao definir o individualismo como uma ideologia, não seria nesta direção que seu pensamento estaria apontando? Creio que sim, e este é o ponto forte de sua contribuição. O ponto fraco, por outro lado, reside justamente na utilização da noção de ideologia. É verdade, como demonstrou Duarte, que a categoria é definida

num sentido bastante peculiar, que não tem nada em comum com o sentido “negativo” da tradição marxista e que tem uma vocação totalizante ainda maior do que o sentido antropológico habitual de “cultura” (Duarte, 1986: 49).

O problema é que “nunca fica tão claro (...) o que não é ideológico” (Duarte, 1986: 49), o que faz com que o conceito marxista de ideologia seja, na verdade, submetido a uma simples operação de inversão, não de questionamento e superação. Em vez de concebê-lo como um véu ocultando uma realidade mais profunda e verdadeira, Dumont

parece supor que a ideologia é determinante e que o real não passaria de mero resíduo acessível apenas por “subtração” (Dumont, 1979: 58). É essa posição que permite a Beteille (citado em La Fontaine, 1985: 134-135) criticar a associação, crucial para Dumont, entre individualismo e igualitarismo, sustentando que o segundo princípio não passaria de um mecanismo ideal destinado a ocultar a efetiva desigualdade necessariamente produzida em uma sociedade que funciona através da competição dos indivíduos que a compõem.

Essa crítica, contudo, corre o risco de ressuscitar uma concepção de ideologia da qual Dumont pretende muito justamente se afastar. De fato, pensá-la como “véu” ou “câmara escura” é extremamente empobrecedor, na medida em que perdemos de vista sua positividade intrínseca, tornando muito difícil, por exemplo, entender como um “engodo” do tipo do igualitarismo poderia se sustentar contra todos os desmentidos da experiência mais cotidiana. Por outro lado, rebater o “real” sobre o “ideológico” tampouco leva muito longe, já que neste caso seríamos obrigados a admitir que o princípio de igualdade não poderia ser inteiramente aplicado na prática por contradizer alguma condição de possibilidade de existência da ordem social – o que torna difícil compreender como pôde ser inventado e ter se mantido durante tanto tempo. Creio que a solução, se solução há, seria abrir mão definitivamente do par real/ideologia, admitindo uma materialidade generalizada manifesta seja nas “idéias”, seja nas “coisas”. Assim, como sugeriu Michel Foucault (1973), é possível que o princípio de igualdade seja intrinsecamente inaplicável e que sua função consista simplesmente em permitir que um conjunto de procedimentos disciplinares atue sobre homens “iguais”, diferenciando-os politicamente. Mais precisamente, a igualdade já faz parte desses procedimentos ao diluir as antigas hierarquias e permitir uma nova ordem, no duplo sentido da palavra. Benzaquem de Araújo e Viveiros de Castro (1977: 138; 165-167) têm portanto razão ao sustentarem que a preocupação exclusiva de Dumont com os aspectos formais (“ideológicos”) o obriga a excluir a materialidade do indivíduo, relegando-a a um plano “infra-sociológico”. Ora, mais que ninguém, os antropólogos deveriam saber que as culturas investem diretamente os corpos e que toda separação entre o físico, o psíquico e o social não pode passar de pura abstração.

\*

A dicotomização “realidade/ideologia” percorre certamente todo o campo das ciências humanas. No caso específico da antropologia, creio que tendeu a assumir a forma de um antigo debate que sempre dividiu a disciplina, a conhecida oposição entre sociedade e cultura. Como se sabe, a antropologia “cultural” norte-americana inclinou-se a sustentar, desde Boas, uma precedência metodológica e objetiva dos valores e idéias sobre as relações sociais concretas, enquanto a antropologia “social” britânica, desde Radcliffe-Brown, caracterizou-se pela postura inversa. Quase reduzida a efeito

de fatos mentais no primeiro caso, a ordem da sociedade é concebida como produtora de seu epifenômeno ideal, a cultura, no segundo. É verdade que a antropologia francesa, ao menos a partir de certos textos de Mauss, tendeu a permanecer à margem do debate, o que não desautoriza supor que, nesse contexto, a posição de Dumont poderia ser considerada “culturalista”. Dado um referencial empírico objetivo e universal – o indivíduo “infra-sociológico” neste caso –, a antropologia se limitaria a descrever os modos pelos quais as diferentes culturas humanas elaborariam as mais variadas concepções a seu respeito, da pessoa tradicional ao indivíduo moderno. Um dos limites do relativismo que costuma acompanhar a posição culturalista é justamente ter que supor esses referente fixo, absoluto, em torno do qual se processariam variações devidamente limitadas. Assim, mesmo a chamada “escola de cultura e personalidade” – que buscava fechar o fosso entre essas duas noções – deve postular uma realidade humana infra-estrutural, bio-psicológica, que as culturas trabalhariam diferentemente a fim de produzir distintos tipos de personalidade.

A posição da antropologia social britânica frente a essas questões é aparentemente outra. Como mencionei acima, Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979: 5) distinguem duas vertentes na abordagem antropológica da noção de pessoa. A primeira, já analisada, derivada de Mauss, em relação à qual procurei mostrar a possibilidade de subdividi-la em duas orientações distintas. A segunda vertente isolada por esses autores corresponde justamente ao modo pelo qual a questão foi desenvolvida na tradição antropológica britânica. Seu ponto de partida poderia ser localizado na distinção efetuada por Radcliffe-Brown entre o “indivíduo” e a “pessoa” sobre a base de uma diferenciação entre os aspectos biológico e social da existência humana. O primeiro aspecto corresponderia ao “indivíduo”, objeto de estudo de biólogos e psicólogos; o segundo nos colocaria às voltas com a posição ocupada por estes “indivíduos” na rede de relações sociais concretas (a “estrutura social”), que os transformaria em “pessoas”, objeto de estudo da sociologia e da antropologia social. Além do truismo – homem = ser biológico + ser social –, esta posição, claramente aparentada ao “homo duplex” de Durkheim, comporta um outro perigo. Ao fazer coincidir sempre indivíduo biológico e pessoa social (que não passa do indivíduo *mais* as relações), o esquema não permite qualquer flexibilidade na compreensão do modo pelo qual o grupo estudado concebe tanto a realidade individual propriamente dita quanto a efetiva posição das pessoas na trama social. Abandonando assim as “noções” nativas de pessoa e sociedade, acaba por projetar as concepções ocidentais, supondo que a unidade mínima do sistema corresponda invariavelmente a uma entidade individual. É verdade que alguns seguidores de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard em particular, procuraram abandonar essa postura “individualista”, localizando a unidade mínima da estrutura social em grupos mais inclusivos como clãs ou linhagens, não nas pessoas. O problema, já levantado em diversas ocasiões, é que esses “grupos corporados” acabam sendo concebidos à imagem e semelhança dos indivíduos, como verdadeiras “super-pessoas” dotadas de

interesses, necessidades, desejos, direitos e deveres específicos.

Ao lado disso, é evidente que o modelo proposto por Radcliffe-Brown é de ordem abstrata, dizendo respeito à teoria social em sentido amplo e a qualquer sociedade humana empírica, sendo de emprego aparentemente muito difícil na compreensão concreta da diversidade das noções de pessoa apresentadas por diferentes sociedades. Foi Meyer Fortes quem se encarregou da transposição metodológica do modelo. Para isso, foi preciso apenas supor que qualquer grupo humano deva necessariamente engendrar uma concepção social de um dado biológico universal, de tal forma que a objetividade do indivíduo se faz sempre acompanhar por uma noção de pessoa convergente, é claro, com a estrutura social mais abrangente:

Em suma, eu sustentaria que a noção de pessoa no sentido maussiano é intrínseca à própria natureza e estrutura da sociedade humana e ao comportamento social humano em toda parte (Fortes, 1973: 288).

“A sociedade é a fonte da noção de pessoa [personhood]” (Fortes, 1973: 289) e a tarefa do antropólogo consiste em não apenas descrever essa noção mas, sobretudo, em demonstrar sua origem e inserção sociológicas. Estamos de volta ao relativismo e podemos nos dar conta que as vertentes maussiana (em seus dois aspectos) e funcionalista não estão tão afastadas uma da outra como poderíamos esperar. Após postular a existência de uma ordem do indivíduo e de uma da sociedade, trata-se apenas de analisar – de maneiras distintas, certamente – o modo de elaboração do primeiro pela segunda. Nesse sentido, contribuições como as de Malinowski ou do interacionismo simbólico norte-americano parecem consistir em uma simples inversão do esquema, passando a indagar como o indivíduo afeta a sociedade ou reduzindo a última a um conjunto de micro-relações interindividuais.

Michel Cartry parece, portanto, ter razão ao apontar as “três direções de pesquisa” que prevaleceriam nos estudos sobre a noção de pessoa:

Para alguns, o objetivo buscado é restituir tão fiel e completamente quanto possível os sistemas de pensamento ou representações indígenas, extraindo sua coerência interna (...). Para uma outra categoria de pesquisadores, trata-se menos de extrair a coerência de uma doutrina do que analisar como tal ou qual noção ligada à pessoa está compreendida e é utilizada num quadro institucional preciso ou em tal ou qual ponto do sistema das relações sociais. Enfim, para [alguns], a preocupação maior é buscar delimitar atrás dos modelos indígenas uma estrutura inconsciente mais profunda (Cartry, 1973: 23).

Culturalismo, funcionalismo e estruturalismo estariam, assim, perfeitamente representados nos estudos antropológicos sobre a noção de pessoa. Mais do que isso,

é importante observar que para além dos rótulos sempre discutíveis, essas variantes parecem constituir verdadeiras “estruturas elementares” do pensamento antropológico, manifestando-se a respeito dos mais variados temas empíricos. A questão que se coloca é se devemos permanecer nessas estruturas, contentando-nos em operar algumas “bricolages”, ou se seria possível e desejável buscar alternativas a elas.

\*

A antropologia social ou cultural sempre oscilou entre uma ambição totalizadora mais ampla que a das demais ciências sociais e um particularismo dificilmente igualado pelas outras disciplinas do campo. Os três modelos isolados por Cartry assinalam bem essa oscilação. Os estudos sobre as “filosofias” indígenas se caracterizam em geral por apresentar as representações das culturas estudadas como monolíticas e totalizantes, servindo mesmo para definir de modo global a sociedade como um todo. Por outro lado, os modelos de inspiração funcionalista buscam discernir as particularidades que as noções de pessoa apresentariam devido a sua inserção na estrutura social abrangente. Enfim, a ambição de desvendar modelos inconscientes, se levada às últimas conseqüências, realizaria no mais alto grau a vertente universalista do pensamento antropológico. Desse ponto de vista, a dificuldade experimentada por Cartry em apontar estudos propriamente “estruturalistas” sobre a noção de pessoa pode indicar que as categorias efetivamente em ação na prática social dificilmente encontram expressão direta no elevado nível de abstração em que essa perspectiva se coloca. Estaríamos, assim, condenados a optar entre definições culturais amplas e análises sociológicas particularizantes. Opção que não *parece* colocar maiores problemas enquanto lidamos com sociedades tidas como de pequena escala, uma vez que, neste caso, mesmo o diferencialismo funcionalista acabaria por ser capaz de rebater a diversidade das representações, e mesmo dos grupos, sobre uma estrutura social pensada como abrangente.

Nesse sentido, é preciso admitir que o chamado estudo antropológico das sociedades complexas sempre apresentou pelo menos uma virtude: revelar, como numa ampliação, dificuldades já presentes no estudo das sociedades “primitivas”, mas que aí podiam passar mais ou menos despercebidas, seja devido a características intrínsecas dessas sociedades, seja, mais provavelmente, devido à posição especial do observador em relação a elas. No caso específico dos estudos sobre a noção de pessoa, esta propriedade reveladora se manifesta, por um lado, nos problemas encontrados para definir uma concepção global que seria característica do Ocidente ou, em escala apenas um pouco menor, de alguma sociedade nacional moderna. Manifesta-se igualmente, por outro lado, na tentação de fazer proliferar micro-estudos de pequenos grupos constitutivos das grandes sociedades contemporâneas, tomados quase como sucedâneos das pequenas culturas em que o antropólogo costumava efetuar suas observações. Esses trabalhos, em geral, são certamente capazes de elucidar algumas diferenças significativas entre os grupos estudados, mas dificilmente conseguem articular essas diferenças com as

questões mais abrangentes que inevitavelmente se colocam quando nos defrontamos com sociedades de grande magnitude.

É possível, entretanto, que essas oscilações não constituam signos inteiramente negativos e que a alternância entre o inventário minucioso das diferenças e as estruturas globais da sociedade e da natureza humanas possam fornecer uma alternativa para novas investigações. A prática etnográfica da antropologia sempre funcionou como defesa contra os exageros das teorias, métodos e grandes generalizações. Por outro lado, a ambição totalizante dessa disciplina aponta por vezes na direção de uma investigação quase kantiana a respeito das condições de possibilidade da existência humana e social. Nesse sentido, nosso particularismo e nosso universalismo talvez possam se corrigir mutuamente, permitindo uma investigação “crítica” das condições de possibilidade dos fenômenos humanos, investigação que busque essas condições no conjunto de variáveis concretas com as quais estamos sempre lidando, não em um transcendental qualquer. A uma abordagem antropológica em sentido estrito, seria preciso substituir uma analítica histórica e etnográfica. Mauss esteve próximo de fazê-lo e certamente teria sido bem sucedido se não tivesse subordinado a perspectiva histórica a uma antropologia sociologizada:

O mérito mais claro do texto de Mauss é esboçar uma história social da subjetividade. Mas ao término de seu percurso, a pessoa se acha reajustada aos contornos da imagem que se compraz em oferecer, a da completude e da soberania, cauções de uma ordem social destotalizada. Mauss moralista reencontra Durkheim; um temor assombra sua sociologia: que o social se dissolva, que o indivíduo se furte (Beillevaire e Bensa, 1984: 541).

Já observamos que as noções de pessoa são inseparáveis das noções de sociedade. Mas, ao exprimir as coisas nesses termos, ainda podemos ter a falsa impressão de estarmos lidando com substâncias que só variariam secundariamente, na medida em que fossem refletidas por representações diferenciadas. Talvez seja preciso radicalizar essa posição, admitindo que é o próprio par indivíduo/sociedade que consiste em uma especificidade do imaginário ocidental, ou, ao menos, de certas culturas particulares. Mais precisamente, talvez fosse preciso sustentar que a sociedade ocidental tem se dedicado há muito tempo a *produzir* este par enquanto realidade. Não se trata de ideologia, portanto, mas de um conjunto de práticas bem datadas que seria preciso tentar reconstituir. Nesse sentido, aos três modelos isolados por Cartry, deveríamos acrescentar outro, que tem se manifestado especialmente nos estudos históricos, mas do qual a antropologia poderia legítima e proveitosamente se apropriar.

Esses estudos se caracterizam, em primeiro lugar, por um certo nominalismo. Assim, a propósito desse “‘individualismo’ que se invoca tão freqüentemente para explicar, em épocas diferentes, fenômenos diversos”, e sob cuja rubrica costuma-

mos agrupar “realidades completamente diferentes” (Foucault, 1984b: 56), Michel Foucault, ao analisar a sociedade romana, acreditou necessário distinguir ao menos três aspectos:

a atitude individualista, caracterizada pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade, e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual pertence ou às instituições das quais depende; a valorização da vida privada, isto é, a importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao domínio dos interesses patrimoniais; enfim, a intensidade das relações consigo, isto é, das formas através das quais é-se chamado a tomar a si mesmo por objeto de conhecimento e domínio de ação, a fim de se transformar, corrigir, purificar, promover sua salvação. Essas atitudes podem estar ligadas entre si (...). Mas esses vínculos não são nem constantes nem necessários (Foucault, 1984b: 56-57).

Isso significa que dependendo do sentido em que tomemos a palavra, uma sociedade ou um grupo pode aparecer como absolutamente “individualista” ou como renegando a pertinência do “indivíduo”. A terminologia é, portanto, meramente relativa, o que torna inútil tentar encerrar essa posição em uma espécie de paradoxo que consistiria em simplesmente substituir conceitos problemáticos por outros tão ou mais comprometidos que aqueles que se deseja abandonar. A necessidade de um certo nominalismo não exclui, por outro lado, que este esteja submetido a duas condições, a fim de não cair num jogo de palavras que logo se mostraria estéril. Em primeiro lugar, a operação nominalista deve ser acionada incessantemente, todas as vezes que uma substituição conceitual se mostrar efetiva para o refinamento da análise. Em segundo lugar – ponto mais importante –, o nominalismo está limitado apenas pelas necessidades da causa, ou seja, só se detém ao produzir uma inteligibilidade do fenômeno considerada satisfatória pelo analista – o que não implica, evidentemente, que outros não possam prolongar o processo numa espiral infinita.

Nessa direção, Jean-Pierre Vernant (1987: 23-24) foi capaz de demonstrar que a distinção heurística entre “o indivíduo *stricto sensu*”, “o sujeito” e “o eu, a pessoa”, produz um poderoso instrumento metodológico para esclarecer certas questões relativas à cidade grega e à participação dos cidadãos em seus contextos políticos. Do mesmo modo, Paul Veyne (1987: 7) acreditou ser necessário definir o “indivíduo” como “um sujeito, um ser ligado a sua própria identidade pelo conhecimento ou consciência de si” para poder dar conta da hesitação entre obedecer e revoltar-se em certo período da história romana. Essas posições não denotam, creio, um simples particularismo exagerado, mas o pressuposto de que se alguma generalização é possível, esta só pode ser atingida através de um confronto entre diferenças, não por meio de princípios supostamente tão universais que seriam capazes de englobar todas as variações concretas.

É em virtude de considerações desse gênero que o texto de Vernant comporta uma

discreta contestação de uma das principais teses de Dumont, a que afirma a origem “fora-do-mundo” do indivíduo ocidental (Vernant, 1987: 20-21; 36-37). De fato, um dos principais problemas ao se trabalhar com noções como a de ideologia, é a dificuldade em escapar das armadilhas substancialistas e das reificações. Opondo globalmente “holismo” e “individualismo”, Dumont deixa escapar a possibilidade de utilização dessas noções como instrumentos heurísticos destinados a conferir inteligibilidade a um conjunto de fatos muito complexos, convertendo-as em princípios teóricos no interior dos quais se torna possível encaixar o que quer que seja com um mínimo de esforço. Até mesmo o totalitarismo e o nazismo podem, assim, ser reduzidos a simples perturbações de nosso individualismo geral, tornando difícil adivinhar o que poderia escapar de um esquema aparentemente tão poderoso.

Da mesma forma, ao situar a “sociedade brasileira” entre a hierarquia e o individualismo, Roberto DaMatta (1979) termina por acrescentar, contra seus próprios objetivos, um “tipo” àqueles já isolados por Dumont. “Tipo” cujo caráter aparentemente intermediário pode fazer desconfiar de um resíduo evolucionista permeando todo o raciocínio. Uma alternativa é fornecida por Laymert Garcia dos Santos (1982), ao empregar a nomenclatura de DaMatta em um sentido operativo e metodológico, analisando a individualização e a personalização como algumas das práticas políticas que atravessam as relações sociais no Brasil. É claro que outras poderiam ser isoladas e é essa, creio, a tarefa que se coloca para aqueles interessados em prosseguir nesse tipo de trabalho.

\*

Às teorias que buscam captar a *substância* de ideologias englobantes, seria preciso opor, conseqüentemente, uma *análise dos processos* imanentes às *práticas* múltiplas. Esta é, sabe-se, uma posição avançada por Michel Foucault (1984a), ao dedicar-se, já no final da vida, ao estudo do que denominou “formas de subjetivação”, e que, grosso modo, poderíamos também chamar de “noção de pessoa”. Este estudo representa, na verdade, uma conseqüência mais ou menos necessária de suas pesquisas anteriores, das quais, infelizmente, terminou por ser a conclusão precoce. É bastante conhecido o fato de que essas pesquisas se desenvolveram na direção da análise das configurações políticas que objetivaram certas formas de subjetividade ao longo da história recente da sociedade ocidental. “Sujeitos” que se manifestaram em diferentes esferas, dos saberes – “sujeitos do conhecimento” – às mais variadas práticas sociais – loucura, delinqüência, sexualidade... O problema é que as primeiras descrições e análises de Foucault costumavam ser tão cerradas, que provocavam a falsa impressão de não haver saída do campo mapeado, a não ser através de uma espécie de grande recusa que pretenderia reiniciar tudo do zero. Isso produziu o duplo e lamentável efeito de fazer com que alguns simplesmente deixassem de dar atenção a tudo o que provém, por exemplo,

da antropologia, e que outros recusassem, de forma igualmente global, os trabalhos de Foucault, em nome da preservação dessa mesma antropologia. A própria idéia de uma produção de sujeitos sempre pareceu esbarrar no perigo do mecanicismo, ao sugerir que esses sujeitos seriam simples efeitos passivos do funcionamento de mecanismos situados sobre outros planos, cuja natureza jamais temos certeza de conhecer. Os trabalhos sobre as formas de subjetivação pretendem justamente afastar esse fantasma mecanicista. Em lugar de supor que a interioridade seja um puro reflexo de algo supostamente exterior, foi preciso admitir que ela constitui um espaço de elaboração de forças extrínsecas, projetando-se, ao mesmo tempo, para fora.

Creio que essa posição abra um enorme campo para investigações empíricas de grande importância e em relação às quais a antropologia não pode permanecer indiferente. Além da já mencionada distinção entre as diferentes modalidades e acepções do “individualismo”, Foucault (1984a: 33-35) apontou quatro dimensões sobre as quais a análise das formas de subjetivação deveria incidir:

a) a determinação da *matéria* investida (a “substância ética, nas palavras de Foucault): o corpo, a(s) alma(s), a vontade, o desejo...;

b) a investigação da *razão* do investimento (o “modo de subjetivação): aceitação da ordem social abrangente, vontade de distinção, obediência a um princípio tido como universal...;

c) a delimitação do *modo* de investimento (a “elaboração do trabalho ético”): exercícios físicos ou espirituais, formas de autodeciframento, contato com o sobrenatural...;

d) a análise do *objetivo* de todo o processo (a “teleologia do sujeito moral”): integrar-se na ordem social, garantir a salvação, fundir-se com os deuses ou antepassados...;

Percebe-se, portanto, que a condução de uma análise dessa natureza depende de um alargamento do que costumamos denominar “noção de pessoa”. Seria preciso reconhecer que se situar sobre o plano puramente representacional é insuficiente, e que este plano constitui apenas parte do fenômeno, sendo necessária a inclusão das múltiplas esferas relativas às práticas institucionais e individuais.

Se desejarmos permanecer fiéis à tradição antropológica, deveríamos reconhecer que após toda essa discussão, é ainda Marcel Mauss quem nos aguarda no final do caminho. Para admiti-lo, basta reunir ao texto sobre a pessoa suas análises a respeito da “expressão obrigatória dos sentimentos” e das “técnicas corporais”. Recuperaríamos, assim, o plano do “fato social total”, onde físico, psíquico e social não mais podem ser distinguidos, e onde representações e processos empíricos não constituem mais que dimensões ou expressões sempre articuladas das práticas humanas que pretendemos investigar.

## As lentes de Descartes: razão e cultura

Não me parece que a relação de Descartes com os saberes científicos atuais, humanos ou naturais, seja da mesma ordem que aquela que se pode estabelecer entre seu pensamento e a filosofia contemporânea. Nesse sentido, e ainda que estejamos aqui para homenageá-lo, não é precisamente de Descartes que falarei. Em primeiro lugar, evidentemente, porque me faltam a competência e a familiaridade que os filósofos costumam ter em relação a esse pensamento ilusoriamente fácil. Mas, na medida em que essa familiaridade e, portanto, essa competência, podem obviamente ser adquiridas, creio que se trata aqui de algo mais. Trata-se, eu diria, de uma certa falta de empatia que alguém formado na tradição da antropologia social e cultural parece experimentar quando se defronta com a filosofia cartesiana.

De fato, é curioso observar que por mais que os antropólogos tenham se dedicado a procurar ou inventar precursores para sua disciplina – de Heródoto a Comte, passando por Aristóteles, Ibn Khaldun, Montaigne, Montesquieu, Rousseau, Saint-Simon... –, Descartes tenha sido sempre mantido afastado dessa lista. Por quê? Em primeiro lugar, é claro, porque o próprio Descartes, como se sabe, sempre recusou a aplicação de seu método aos assuntos humanos, e foi preciso esperar os iluministas para que a anexação do humano à razão fosse efetuada. Isso não é tudo, porém. De modo mais profundo, creio que a estranheza do pensamento cartesiano para o antropólogo se deve à recusa das idéias “obscuras e confusas”, ou seja, da sensibilidade. Não apenas no sentido que é imperativo pensar apenas através de idéias “claras e distintas” – essa é uma outra história –, mas de que essas idéias só podem apresentar tais qualidades ao se aplicarem a objetos igualmente “claros e distintos”. Ora, a matéria-prima do trabalho antropológico é quase sempre constituída por objetos que, ao menos à primeira vista, parecem apresentar todas as características do “obscuro e confuso”. Trata-se, evidentemente, do que Lévi-Strauss denominou “pensamento selvagem”, essa forma universal de atividade do espírito humano onde sensibilidade e inteligibilidade não fazem dois, e onde o universo é acessível justamente lá – as propriedades que dependem do sujeito, as qualidades “segundas” – onde Descartes negava qualquer possibilidade de acesso legítimo. Como disse o próprio Lévi-Strauss, o cogito cartesiano

permitia ter acesso ao universal, mas com a condição de permanecer psicológico e individual [...]. Descartes, que queria fundar uma física, cortava o Homem da Sociedade (Lévi-Strauss, 1962b: 330).

Isso significa que o cogito permanece acantonado no interior de uma subjetividade que, no entanto, faz parte de uma determinada cultura e dela recebe suas supostas certezas e evidências – o que é evidentemente omitido na operação fundadora.

Mais do que isso, como sustentou Ernest Gellner, para Descartes

a cultura é o inimigo, a cultura é o acúmulo histórico e irregular de crenças acidentais não-questionadas, e a maneira de superá-las é começar de novo, com a *tabula rasa*, limpar a mente de todo preconceito e recomeçar por si (Gellner, 1994: 19-21).

Como também se sabe, o juízo, ligado à vontade, deve negar o obscuro e o confuso, afirmando o claro e o distinto; deve inicialmente afastar o mundo exterior e, dentro de si, descobrir Deus para, só assim, voltar a afirmar um mundo mais verdadeiro daquele que se contornou. Se o pensamento cartesiano envolve necessariamente uma matemática, uma metafísica e uma física, ele não pode envolver uma sociologia e, muito menos, uma etnologia.

No entanto, como escreveu Koyré há muito tempo,

Há três séculos que todos somos, direta ou indiretamente, alimentados pelo pensamento cartesiano, desde que, há três séculos, todo o pensamento filosófico, pelo menos, se orienta e se determina em relação a Descartes (Koyré, 1963: 10).

Ou seja, se o pensamento cartesiano, enquanto filosofia, parece de fato tão afastado da antropologia social e cultural contemporânea, o mesmo não poderia ser dito em hipótese alguma do “cartesianismo” como fato social – entendendo por isso um certo modo de pensar (e mesmo de agir) que nos molda a todos há centenas de anos. Trata-se mesmo de um fato social de um tipo muito especial, aquele que Marcel Mauss designou com o termo “fato de civilização”:

Nem todos os fenômenos sociais [...] são fenômenos de civilização. Há os que são perfeitamente especiais a [uma] sociedade, que a singularizam, a isolam [...]. Mas, mesmo nas sociedades mais isoladas, existe toda uma massa de fenômenos sociais [...] [que] tem uma característica importante: a de serem comuns a um número maior ou menor de sociedades e a um passado mais ou menos longo destas sociedades. Pode-se-lhes reservar o nome de “fenômenos de civilização” (Mauss, 1929b: 477).

Enquanto fato de civilização (qualidade que ele certamente compartilha com algumas outras filosofias como o platonismo ou o hegelianismo, por exemplo), o cartesianismo nos deixou um legado negativo bastante apreciável: a desconfiança em relação à sensibilidade, às idéias supostamente obscuras e confusas, à cultura – desconfiança em relação à *alteridade*, portanto. Por outro lado, seu legado positivo não é menor: afirmação do intelecto, do claro e distinto, do pensamento – da *razão*, conseqüentemente. É justamente essa dialética histórica entre “diferença” e “razão” que eu gostaria de explorar um pouco aqui, remetendo-a para o antigo, e sempre renovado, debate que opõe relativistas e não-relativistas, na antropologia e fora dela.

\*

Além de simplesmente afastá-lo, o que faria Descartes se colocado frente ao obscuro e confuso, frente à alteridade mais radical? Difícil sabê-lo, já que a regra cartesiana ensina apenas que devemos evitar cuidadosamente essas armadilhas que o mundo coloca para o sujeito. Graças, contudo, ao gênio bom de Paulo Leminski podemos ao menos imaginar o que poderia ocorrer em uma tal situação aparentemente imaginária. Lembrando que Descartes pertenceu à guarda pessoal de Maurício de Nassau, Leminski escreveu um “romance-idéia” fascinante, *Catatau*, onde o príncipe, ansioso por povoar a Nova Holanda de sábios, traz o filósofo ao Brasil.

Escrito em primeira pessoa, o romance descreve as peripécias do fundador do nosso racionalismo contemplando atônito a realidade dos trópicos. Contemplando-a e evitando-a: sentado sob uma árvore, fumando uma erva misteriosa, observa a paisagem com uma luneta, esperando um amigo que, imagina, poderá explicar o que acontece diante de seus olhos. As lentes da luneta são trocadas sem cessar, visando ora, por curiosidade, aproximar a realidade exótica, ora, e mais freqüentemente, afastar os seres estranhos e ameaçadores que a povoam. “Quantos vidros, lentes vai querer entre si e os seres?”, indaga-se Descartes enquanto exorciza os índios e os animais que passam na frente de sua luneta. “Duvido se existo, quem sou eu se esse tamanduá existe?” (Leminski, 1989: 18), proclama, refazendo, sob o sol, seu *cogito*.

Leminski sustenta que seu livro pretende mostrar “o fracasso da lógica cartesiana branca no calor” (idem: 208); denunciar o esforço aí contido para “exorcizar a golpes de lógica, tecnologia, mitologia, repressões” (idem: 211) o aparente absurdo que afrontava o europeu; revelar a “inautenticidade” de uma lógica que se supõe neutra, mas que “não é limpa, como pretende a Europa, desde Aristóteles. A lógica deles, aqui, é uma farsa, uma impostura” (idem). Não nos apressemos contudo em considerar *Catatau* um manifesto irracionalista. Trata-se antes de apontar “a eterna inadequação dos instrumentais, em face da irrupção de realidades inéditas” (idem). Não estamos às voltas tampouco com um libelo nacionalista, invocando um Brasil transcendente e irredutível a modelos supostamente importados.

A fábula de Descartes no Brasil tem outro sentido. Aquele a quem se atribui a invenção da lógica e do racionalismo triunfantes, da nossa modernidade mental e tecnológica, se dá conta a duras penas da violência a ser necessariamente exercida para que uma realidade outra se acomode aos moldes preestabelecidos da razão ocidental. Fábula – ou história, uma vez que é óbvio que “Descartes” veio ao “Brasil” e que a razão ocidental se defrontou desde sua constituição histórica primeira com o fantasma da alteridade e da diferença – fábula ou história das exclusões e golpes de força não simplesmente lógicos sem os quais o mundo não se dobraria tão docilmente a certas categorias do pensamento e a certas ações da *praxis*. Nesse sentido, Descartes continua, de certo modo e em toda parte, observando com suas lentes domesticadoras um real que teima em só se deixar subjugar pela força. O que significa dizer que a razão ocidental prossegue em seu trabalho secular de controle e exclusão da alteridade, movimento que não é estranho – ao contrário – àquele executado na mesma direção pelas forças econômicas e políticas até hoje triunfantes.

\*

Em meio a suas “meditações” sob a árvore e com a erva, o Descartes de Leminski ainda se pergunta:

Índio pensa? Gê é gente? [...]. Índios comem gente. Pensamento aqui é susto [...]. Índio pensa? Índio come quem pensa – isso sim (Leminski, 1989: 37-38).

De fato, é muito curioso observar que no pensamento do “verdadeiro” Descartes (aquele que, segundo Leminski, morre de frio na Escandinávia em 1650 – idem: 209), os “índios” estejam estranhamente ausentes. Estranhamente porque, como lembra Pierre Clastres (1976: 122-124), o impacto da descoberta, ou da conquista, da América na Europa foi quase imediato: desde 1503, podiam ser lidos relatos dessa aventura, e já em 1505 o capitão de Gonville levava para a França um jovem tupinambá chamado Essomericq. Conhece-se bem o efeito desses acontecimentos sobre os “Ensaio” de Montaigne, publicados a partir de 1580, e que abordam o Novo Mundo em pelo menos três capítulos: “Dos Canibais” (I, XXX), “Apologia de Raymond Sebond” (II, XII), “Dos Coches” (III, VI). Ora, como sustentou Foucault (1972: 58), “entre Montaigne e Descartes um acontecimento se passou: algo que diz respeito ao advento de uma *ratio*”. O que poderia significar esse “acontecimento” no caso específico dessa supressão dos “canibais” do campo da filosofia?

Os “canibais”, como se sabe, funcionam, na economia geral do texto de Montaigne, como mais um exemplo da impossibilidade da razão atingir *a verdade*: os erros de julgamento a seu respeito, as semelhanças, as equivalências e mesmo a superioridade de alguns de seus costumes frente àqueles de nossos antepassados e aos de nossa própria

sociedade, testemunham, mais uma vez, a necessidade de se abandonar toda pretensão ao definitivo e ao absoluto.

Koyré (1963: 32) demonstrou que para além de Aristóteles e da escolástica, o verdadeiro adversário de Descartes é Montaigne. Adversário e “verdadeiro mestre”, contudo: é seu ceticismo que é preciso superar, mas ele só pode ser superado com a própria arma que oferece, a *dúvida*. Dúvida que não deve mais, no entanto, ser apenas passivamente “sofrida”, conduzindo à renúncia, ao vazio e à derrota; essa dúvida, ao contrário, deve ser “exercida” ativamente, condição para que conduza a uma certeza mais absoluta do que todas e à vitória última da razão (idem: 28; 33).

Poderíamos indagar, por outro lado, qual o preço a ser pago nessa operação de absolutização, ou antes, quais as condições de possibilidade para que essa operação “funcione”. Foi Michel Foucault, creio, o primeiro a colocar a questão nesses termos e a propor uma resposta para ela. Em *História da loucura na Idade Clássica*, Foucault demonstrou que a própria constituição da razão ocidental dependeria de uma partilha, de uma exclusão. A loucura e a desrazão devem ser sumariamente eliminadas por Descartes de sua dúvida metódica para que a razão possa se instalar tranquilamente em toda a sua soberania doravante não contestada (Foucault, 1972: 56-58). Esta operação intelectual é contemporânea de outra, efetuada ao nível das práticas sociais mais concretas: o “grande enclausuramento” efetiva, nos espaços sociais e nas fronteiras empíricas, a mesma partilha que Descartes proclama no plano do pensamento – ou antes, que impõe como condição para o que considera ser o pensamento. Para ele, “a loucura justamente é condição de impossibilidade do pensamento” (idem: 57). Desde este momento, o Ocidente jamais teria conseguido reencontrar a quase indiferença que a Idade Média demonstrava frente à experiência da loucura. Desde então tornou-se possível levantar a questão sempre recalçada, embora jamais eliminada por completo, de “por que não é possível manter-se na diferença da desrazão?” (idem: 372). A loucura recebe nesse momento outro estatuto: absolutamente objetivada na forma de “doença mental”, converte-se em simples tema científico e em pretexto para a constituição de uma “ciência objetiva do homem” (idem: 482). Doravante, “do homem ao homem verdadeiro, o caminho passa pelo homem louco” (idem: 544).

O problema é que esta objetivação e esta alienação não são exclusivas da loucura e de sua transformação histórica em doença mental. Na verdade, esses processos de exclusão, tão ocidentais, se aplicam a um campo muito mais abrangente. É o próprio Foucault quem indica essa dimensão, ao sustentar que a “experiência da loucura” se estabelece sobre um espaço vazio, espaço “da diferença”, já ocupado anteriormente por outras experiências e podendo portanto ser reocupado por novas. É disso que se trata também no caso dos “canibais”: da mesma forma que suprime a loucura – reconhecida por Montaigne como uma possibilidade sempre aberta (idem: 57-58) – para estabelecer a razão, Descartes suprime os “canibais” como meio de estabelecer a universalidade desta.

Em 1968, Pierre Clastres trouxe à luz essa proximidade entre as exclusões da

“Loucura” e dos “Selvagens”, demonstrando que seu parentesco, tema tão caro ao pensamento ocidental durante tanto tempo, não deriva, é claro, de qualquer tipo de homologia estrutural ou funcional entre “loucos” e “primitivos”, mas da recusa que o Ocidente impôs a qualquer diálogo com eles. Isso significa, como já advertia Leminski, que a razão ocidental nunca é pura, que ela só se estabelece a partir da violência, “grosseira ou sutil”, e que para compreender o Ocidente é preciso encarar seu “rosto completo”, sua intolerância constitutiva face ao Outro, sua violência imanente – e não contrária – a seu saber e a seu humanismo ocidentais. A violência é “condição e meio” da razão ocidental e repousa sobre sua incapacidade em reconhecer e aceitar o outro como tal:

Tudo se passa então como se nossa cultura não pudesse se desdobrar a não ser contra aquilo que ela chama desatino [...]. Demente da Europa ou selvagem da América, um e outro se vêem, contra sua vontade, promovidos a um parentesco oriundo de ter o Ocidente recusado a aliança dessas linguagens estranhas (Clastres, 1968: 87-88).

\*

No entanto, de um modo algo paradoxal, Descartes não é, na verdade, tão estranho à antropologia social e cultural quanto sugeri acima. Pois é entre seu racionalismo universalista e o ceticismo particularista de Montaigne que essa disciplina, enquanto saber sobre as outras sociedades, se constituiu. Para atestá-lo, basta observar inicialmente a “reviravolta completa” (Clastres, 1980: 193-194) produzida entre os séculos XVI e XVII, de um lado, e o XVIII, de outro, no que diz respeito ao que fazer com os “selvagens”. Pode-se talvez resumir essa oposição dizendo-se que para os observadores e escritores dos dois primeiros séculos de contato mais intenso com o “outro” um certo ceticismo ainda predomina e que o fundamental em suas observações é o *espanto*: rios, jibóias, abacaxis e tupinambás se misturam nas crônicas, aparecendo como faces de uma mesma realidade estranha e, até certo ponto, inverossímil. E, acima de tudo, os selvagens: quando lemos os cronistas, a fábula de Descartes no Brasil parece cada vez mais histórica.

Nesse contexto, o século XVIII – quando o cartesianismo penetra os saberes sobre o homem, lembremos – irá marcar um ponto de inflexão decisivo, abrindo um espaço do qual é duvidoso que nós próprios tenhamos saído completamente. O iluminismo racionalista não poderia ter permanecido estranho a essas realidades ainda muito recentemente reveladas, nem poderia ter se contentado com os esquemas puramente religiosos dos séculos passados. O antigo “selvagem”, doravante “primitivo”, pode ser não apenas descrito como também julgado e, talvez, explicado; pode servir sobretudo como instrumento de crítica da sociedade ocidental. É justamente aqui que tudo se complica: para exercer essa função de meio de crítica, as sociedades primitivas devem

ser despojadas de sua especificidade para que se permaneça apenas com o substrato especificamente humano, mais aparente nessas sociedades do que na nossa, ainda que igualmente presente em todas elas. Dessa forma, no mesmo golpe, a singularidade, a diferença, o espanto e a possibilidade de que o conhecimento desses “primitivos” pudesse realmente nos comprometer, tudo isso é eliminado. Um dos preços a pagar pela doutrina da unidade do homem é ter que considerar este homem, excluídos alguns desvios e degenerações, como a pura imagem de nós mesmos.

Assim, que a razão cartesiana tenha realmente se defrontado com o Novo Mundo, que tenha se surpreendido com este encontro, tentando “exorcizar a golpes de lógica, tecnologia, mitologia, repressões” o aparente absurdo com o qual se havia posto em relação, tudo isso é bastante claro.

A própria história da antropologia sempre esteve marcada por essas “grandes divisões” elaboradas pelo pensamento ocidental, divisões que serviram como instrumentos ligados sucessivamente às aspirações de conquista (“pagão-cristão”), exploração (“selvagem-civilizado”) e administração (“tradicional-moderno”) das “outras” sociedades. Essas divisões ainda estão bem vivas hoje, especialmente a última – “tradicional-moderno” –, presente em diversos projetos de hegemonia sociopolítica empreendidos nos estados-nação contemporâneos.

A relação dos antropólogos com essas oposições sempre foi ambígua: fundada por elas e, muitas vezes, reforçando-as, a antropologia procurou também ultrapassá-las, seja na direção de um universalismo monista, seja na de um relativismo pluralista. Nascida do encontro de uma civilização intrinsecamente imperialista com as sociedades que sua incontrolável expansão colocava em seu caminho, a antropologia se desenvolveu inicialmente através da invenção de uma imagem dessas sociedades que, invertendo a que fazíamos de nós mesmos, servia para corroborar nossa suposta superioridade e originalidade (cf. Kuper, 1988).

Todavia, apenas constituída essa dicotomia foi abandonada, ao menos de forma relativa, e pudemos passar a estudar, não mais a suposta oposição entre “nós” e “eles”, mas tudo aquilo que parecia se situar do outro lado da fronteira. Tratava-se, então, de demonstrar que algo de “universal” – de “natural”, portanto – permaneceria subjacente a todas as diferenças culturais. Parentesco, religião, política, economia, razão..., tudo isso possuiria um fundamento último que o estudo das outras sociedades poderia auxiliar a descobrir e explicar.

O problema é que esse esforço também produziu seus “efeitos colaterais”. Em lugar de encontrar com facilidade uma natureza humana que nos tranqüilizaria, acabamos revelando o caráter tramado das instituições sociais, sua não necessidade, sua artificialidade última. “Desnaturalização” que também produziu efeitos na compreensão de nossa própria sociedade: em lugar de aceitar como dados os recortes e categorias através dos quais nos pensamos, os antropólogos tenderam a analisar os processos de produção social dessas realidades: nem naturais, nem falsas, elas são propriamente culturais.

Isso significa, como diz Pierre Clastres (1968: 36-38), que a antropologia está enraizada em um “paradoxo”: nascida da “grande partilha”, poderia consistir, contudo, na “única ponte entre a civilização ocidental e as civilizações primitivas”. Ciência e diferença se encontrariam estranhamente nesta disciplina. Não é difícil perceber, entretanto, que esse encontro pode produzir resultados variados. Que a razão ocidental, manipulada neste caso pelo antropólogo, simplesmente digira a razão do outro (o que pode ser feito considerando-a uma forma apenas involuída da primeira ou projetando-a inteiramente para fora do campo do razoável), nada terá sido de fato alterado. A diferença, reduzida a simples aparência ou a mero objeto, não terá servido para nada além de nutrir o apetite, bastante considerável, da nossa própria razão. Estaríamos aqui às voltas com um simples “discurso sobre as civilizações primitivas”.

A questão é se esse “discurso sobre” pode se transformar em um “diálogo com”, diálogo que, é claro, pode também assumir formas distintas. De um lado, a razão ocidental pode se transformar apenas para melhor saciar seu apetite canibal: flexibilizemos nossos esquemas, sofisticemos nossas categorias, e aquilo que parecia tão difícil de ser incorporado poderá ser tranquilamente assimilado por nosso pensamento sem que este corra na realidade um risco muito grande. A outra possibilidade é que esse diálogo realmente nos transforme. Aqui há um risco a correr, o de uma incapacidade de atingir completamente o outro, renúncia mesmo a absorvê-lo em nossas categorias, ainda que transformadas e alargadas. A recompensa, contudo, também pode valer a pena: romper os quadros de um racionalismo sempre estreito, subverter a razão não em nome de seu contrário – o “irracional” – mas na esperança de que um pensamento outro possa ser lentamente construído em um processo do qual participam também parceiros inesperados.

\*

Falei acima do racionalismo universalista cartesiano e do ceticismo particularista de Montaigne. Em relação ao primeiro, talvez fosse preciso lembrar que por mais que Descartes remeta a verdade para o sujeito, na medida em que este é universal, a verdade que se atinge é de caráter absoluto. Por outro lado, hoje talvez fosse melhor qualificar a posição de Montaigne de “relativista”, uma vez que no mundo da globalização, do multiculturalismo e da afirmação das diferenças de todos os tipos a questão do relativismo continua atual. Alguns supõem que essa posição seria uma garantia contra os abusos cometidos em nome do universal. Outros, ao contrário nos advertem que, levado às últimas conseqüências, o relativismo nos conduziria a um perigoso niilismo, podendo fazer, por exemplo, com que admitíssemos que o nazismo é apenas uma experiência cultural entre outras (Rabinow, 1983: 58).

De fato, como evoquei acima, se a natureza e o universal têm uma existência no mínimo problemática, tudo será permitido? Essa é, na verdade, a acusação mais pro-

funda que costuma ser lançada contra as posições relativistas. No caso da antropologia, entretanto, o relativismo nunca foi mais que um *meio* para combater o etnocentrismo, essa tendência generalizada de proceder como se os critérios e valores específicos de um cultura ou grupo possuíssem um alcance e uma validade universais. Etnocentrismo que serviu de fundamento e justificação para todo tipo de violência e genocídio, pois se o universal e a natureza existem, tudo parece permitido....

Além disso, seria preciso reconhecer que por “relativismo” podemos entender coisas muito diferentes. Além da distinção proposta por Ferrater-Mora entre um relativismo “radical” (que pretenderia proscrever as oposições verdadeiro/falso ou bom/mau) e um “moderado” (que se contentaria em situar essas oposições de acordo com “circunstâncias, condições e momentos” objetivos ou subjetivos), devemos distinguir, no caso do relativismo cultural, entre uma vertente “cognitiva” e uma “ética” ou “moral”. Se a primeira significa a recusa em projetar e universalizar conceitos e categorias do conhecimento, a segunda possui um sentido mais ambíguo, já que pode se referir tanto à recusa em aplicar valores morais típicos de nossa sociedade a contextos culturais diferentes, quanto à recusa de nossa pretensa superioridade frente às outras sociedades. As duas coisas podem ocorrer em conjunto, embora isso não seja estritamente necessário: no primeiro caso, o relativismo moral poderia ser considerado como uma simples variante do cognitivo; no segundo, contudo, pode ou não se distinguir bastante deste. Um relativismo radical, cognitivo ou moral no primeiro sentido, afirmando uma diferença realmente substantiva e irreduzível entre formas de conhecimento e sistemas de valores que prevalecem em nossa sociedade e os que predominam em outras, poderia conduzir facilmente à afirmação de uma superioridade absoluta da primeira sobre as segundas – o que é atestado pelo discurso de aparência relativista que sustentou o regime do *apartheid* sul-africano e que reaparece hoje nas justificativas das políticas racistas propostas pela Frente Nacional francesa.

O fato é que o relativismo cultural, desenvolvido no contexto da antropologia cultural norte-americana nas décadas de 1920 e 1930, foi inicialmente concebido apenas como “um conjunto de orientações metodológicas”, e é apenas mais tarde que acabou sendo convertido a uma “doutrina ou posição” (Marcus e Fischer, 1986: 19-25). Não parece haver dúvida de que é justamente com esse caráter que a questão do relativismo virá a ocupar posição central em boa parte dos debates antropológicos contemporâneos, debate no qual um grande número de filósofos e cientistas sociais oriundos de outras tradições teóricas acabará participando.

O desenvolvimento do relativismo-método ao relativismo-princípio esclarece alguns dos impasses que cercam o conceito hoje. Para os primeiros defensores da noção, o relativismo era sobretudo um princípio metodológico que permitia o acesso as outras culturas: o fato de nos abstermos de qualquer julgamento de valor a respeito de sociedades muito diferentes da nossa seria a própria condição de possibilidade da análise objetiva dessas realidades. Isso significa que os problemas epistemológicos

que o relativismo certamente coloca – e que hoje parecem constituir o ponto em torno do qual gira o debate – não são encarados como fundamentais nesse momento. Na verdade, quem parece ter convertido um simples princípio metodológico em doutrina foram justamente os críticos da postura relativista, que insistiram em apontar o que consideravam os paradoxos e impasses intrínsecos a ela – além, é claro, do papel crucial desempenhado por um certo contexto histórico e político muito particular, onde uma forma liberal de pensamento se defrontava com o conservadorismo e o racismo tradicionais da sociedade norte-americana. Não deixa de ser verdade, contudo, que a afirmativa da impenetrabilidade recíproca entre indivíduos situados em culturas diferentes é muito difícil conciliar com o fato de que essa mesma proposição deriva dos estudos daqueles que justamente “penetraram” nesses outros mundos.

Por outro lado, se entendido de uma forma ligeiramente distinta, o princípio do relativismo cultural não deixa de ser a marca de uma virada profunda na história da antropologia e do pensamento ocidental como um todo. Como sustenta Clifford Geertz (1988: 6), o relativismo significa a maior perturbação introduzida pela antropologia na “paz intelectual geral”. Perturbação menos ligada às teorias antropológicas, tão divergentes e contraditórias, que aos estranhos dados que os antropólogos apresentaram ao Ocidente. Não se trata aqui de uma reedição do princípio empirista de Jean Rostand (“As teorias passam. A rã permanece”), mas de lembrar que em inúmeras ocasiões as teorias, antropológicas ou não, têm a função de neutralizar a perturbação introduzida pelos dados. “Costumes, crânios, escavações e léxicos” são assim acomodados em quadros e esquemas que se encarregam logo de esvaziá-los do potencial explosivo que inegavelmente possuem. “Tranqüilizar”, diz ainda Geertz, “tem sido a tarefa dos outros; a nossa tem sido a de inquietar”.

O fato de que o debate em torno do relativismo esteja bem longe de sua conclusão parece indicar que a questão pode estar um pouco deslocada, e que, ao insistir numa discussão virtualmente infinita acerca de seus possíveis benefícios e paradoxos, estejamos nos condenando a caminhar em círculos e a não entrever novas direções. O princípio do relativismo cultural é, sem sombra de dúvida, um instrumento metodológico poderoso. Ocorre que ele talvez seja também um limite que temos que enfrentar e ultrapassar – o que não significa, é claro, uma defesa do “anti-relativismo”, mas uma tentativa de superação do próprio debate, ao menos nos termos em que tem sido tradicionalmente colocado.

Se for possível ultrapassar as armadilhas da identidade absoluta e do relativismo generalizado, a antropologia poderia retomar em novas bases sua questão mais clássica. Em lugar de escolher entre o particular e o universal, tratar-se-ia de determinar *singularidades*, entendidas como combinatórias locais (o que não significa diferença absoluta e irreduzível) de linhas de força difusas (o que não significa universalidade absoluta).

\*

A questão que se coloca é como conciliar o respeito pela diferença e a crítica ao etnocentrismo com o reconhecimento da existência de forças voltadas para a absorção ou supressão das diferenças e para a imposição de valores tidos como superiores ou universais? A defesa genérica da diversidade não é capaz de solucionar o impasse, já que o caso limite do nazismo, por exemplo, demonstra a necessidade de impor uma fronteira para a aceitação e valorização da diferença. Mas a posição simplesmente oposta – defender de modo igualmente genérico um “absoluto” qualquer – ameaça fazer aceitar, ao lado do justo combate contra forças do tipo do nazismo, o esforço para erradicar qualquer forma de diversidade que aparente ou que seja acusada de ameaçar o sistema global – fato para o qual dificilmente se dispõe de indicadores seguros e acima de discussão.

Nesse sentido, o relativismo cultural certamente comporta um paradoxo, mas este é de natureza muito mais política que lógica ou moral: admite-se a diferença todas as vezes em que esta parecer suficientemente compreensiva a ponto de concordar pacificamente com sua dissolução e absorção em um conjunto dominante; caso contrário, pode ser encarada como perigo a ser suprimido. Nesse sentido, talvez seja possível sustentar que depois de se converter de simples princípio metodológico, destinado a possibilitar a compreensão do outro, em postulado teórico, o relativismo atravessou outro limiar, convertendo-se em uma espécie de princípio tático destinado a facilitar uma estratégia global assimilacionista e de supressão da diferença.

Mas a crítica do relativismo não concede automaticamente direitos inalienáveis ao universalismo. Este pode inclusive, numa espécie de golpe de mestre, apoiar-se sobre aquele, sustentando que o Ocidente seria de fato superior às demais culturas justamente por estar aberto a elas e por ser capaz de criticar a si mesmo, em suma, por ser relativista. O homem ocidental

afinal de contas, tenta compreender as outras sociedades. Os outros não. Sua ampla tolerância, sua curiosidade intelectual, e sua disposição para criticar seus próprios procedimentos são suas vantagens iniciais sobre o homem de outras culturas (Wilson, 1970: XII-XIV).

Nesse sentido, e de modo algo paradoxal, é o próprio universalismo que revela o verdadeiro paradoxo do relativismo como uma espécie de “falso liberalismo”, uma vez que sustentar

por princípio todos os sistemas culturais como iguais conduz a uma glorificação de fato apenas do nosso, pois no tribunal dos Valores Humanistas nós somos ao mesmo tempo juiz e parte interessada (Jorion, 1980: 458-459).

Isso significa que relativismo e anti-relativismo, ou universalismo, se defrontam sempre em um cenário fechado onde cada parte tenta encerrar a outra em uma contradição supostamente insuperável. Se o relativismo for verdadeiro, dizem os defensores da segunda posição, ele nos impede de afirmar o que quer que seja acerca das outras culturas – e nesse caso o próprio relativismo extraído da observação dessas outras sociedades seria insustentável. Se for falso, respondem seus adeptos, isso só poderia nos levar a uma situação na qual não poderíamos mais saber se ao falar do “outro” estaríamos na verdade simplesmente falando de uma projeção mais ou menos deturpada de nós mesmos – a hipótese de uma unidade humana jamais tendo conseguido deixar de ser uma forma de petição de princípio. O fato é que se o relativismo nunca foi uma garantia de bons resultados (seja do ponto de vista teórico, seja do ponto de vista político), isso não significa que o anti-relativismo tenha realmente conduzido à constituição da tão prometida teoria geral da natureza humana, além de ter, é claro, servido como justificativa para toda uma série de abusos conceituais e políticos. Na verdade, em vez de colocar o relativismo a serviço do universalismo racionalista, é preciso subordinar a semelhança à diversidade.

Nesse sentido, talvez seja possível sustentar que o debate entre relativismo anti-relativismo é ilusório. Não, certamente, no sentido de que não exista ou seja completamente falso, mas porque pretende nos obrigar, queiramos ou não, a assumir uma de duas posições dentro de um campo predeterminado, campo do qual faz crer não haver saída possível. O problema é que relativismo e anti-relativismo se encontram em seus esforços para reduzir o “outro” ao “mesmo” (Rabinow, 1983: 52). Sem dúvida, no segundo caso essa redução costuma ser bem mais brutal, assumindo geralmente a forma de uma hierarquia na qual o ocidente ocupa a posição superior. É preciso reconhecer, contudo, que o anti-relativismo também se apresenta sob formas mais sofisticadas e aparentemente mais dóceis, que costumam prometer a determinação de uma natureza humana universal que igualaria todos os homens, impedindo assim todo juízo de valor.

Por outro lado, a posição relativista se limita, em grande número de casos, a descrever algumas variações em torno de realidades ou princípios tidos como universais e, conseqüentemente, inquestionáveis (idem: 59). Além disso, como mencionei acima, o relativismo tende a se aproximar perigosamente de uma forma de “niilismo”, no sentido que Nietzsche empresta ao termo, uma tentativa de abolir a possibilidade de qualquer juízo de valor (idem: 52). Para ser mais preciso, o niilismo consiste em afirmar que se o juízo não pode estar fundado de direito em alguma espécie de transcendência, simplesmente não deveria ser proferido, o que conduz a um universo meio cinzento em que todas as coisas são tidas ao mesmo tempo como válidas e como não valendo nada. O relativismo não pode, pois, significar abstenção de julgamento, e a ausência de um fundamento transcendente não pode implicar uma suposta identidade de todos os valores (Overing, 1985: 23-24): moralidade e razão são inseparáveis.

O que é preciso reconhecer é que o relativismo e seu oposto não dizem respeito

apenas à questão da unidade e da diversidade da natureza humana ou à nossa abstrata capacidade de nos comunicarmos com os outros. Trata-se também, e sobretudo, de um problema social e político bastante preciso que para ser devidamente pensado deveria incorporar em seu debate essas variáveis geralmente deixadas de lado.

\*

Nesse caso, o que fazer? Adotar o relativismo e assim, abstando-nos de todo julgamento, contribuir para justificar, ainda que por omissão, qualquer forma cultural? Ou assumir uma postura “engajada” e “crítica”, prontos a condenar, dependendo de nossas preferências, o nazismo, mas também a circuncisão feminina, o uso do véu pelas mulheres muçulmanas, o infanticídio praticado por algumas sociedades tribais ou os dolorosos rituais de iniciação de outras tantas?

A tentação, neste caso – e estamos, de certo modo, de volta a Descartes –, é que a “ciência” – neste caso a antropologia – nos ensine algo e nos diga como agir. Como lembra Roger Bastide (1979: 1-8), existem ao menos dois modelos de relação entre a teoria e a prática: um, que ele denomina “cartesiano”, pretenderia libertar-se da prática para conquistar o saber e assim exercer o poder – modelo que implica uma separação entre ciência (sempre dos meios) e ação (sempre dos fins); outro, “marxista”, suporia que a *praxis* determina a verdade, que o *logos* e o próprio real são constituídos por ela, o que impede qualquer separação entre meios e fins, ciência e ação. A separação “cartesiana” entre ciência e ação, todavia, dificilmente se sustenta por muito tempo, a segunda invadindo a primeira e remetendo para o modelo “marxista”. Mas o problema é que, de fato, não há ciência dos fins (idem: 25-29) e que todas as vezes que os valores entram em cena estes são os do antropólogo enquanto cidadão, ou seja, valores ocidentais, de uma determinada classe, nação, de um certo período histórico etc. A ciência, enquanto tal – permitam-me defender uma posição algo antiquada – não fornece nenhum critério para julgar ou decidir. No entanto, não posso deixar de fazê-lo, e o que aprendi como cientista tem certamente um papel nesses julgamentos e decisões. Ainda assim, consciente ou inconscientemente, sempre seleciono dentre o que aprendi aquilo que utilizarei em meus julgamentos e decisões, e esta seleção só pode ser efetuada, em última instância, por critérios exteriores à ciência.

As posições denominadas de relativistas ou anti-relativistas se assemelham mais a racionalizações secundárias que a respostas dadas a questões realmente fundamentais. Seu pecado comum é imaginar uma diferença genérica e metafísica que tudo englobaria, quando as diferenças se estabelecem em níveis. Por assim dizer, as próprias diferenças diferem, o que significa que o que existe na verdade são modalidades de diferenças a serem metodicamente estabelecidas.

Mais do que isso, como afirmou Paul Veyne (1982: 170; 176), o problema do relativismo, compartilhado aliás com o universalismo, é acreditar demais no *objeto*,

reduzindo a diversidade a um conjunto de opiniões acerca de alguma coisa que seria única. Isso não significa, é claro, uma defesa da posição oposta, o absolutismo, que implica igualmente uma metafísica, ao crer da mesma forma na realidade do objeto – supondo ainda que as diferentes opiniões, que o relativismo pelo menos respeita, nada valeriam. O que Deleuze e Guattari (1974: 220) afirmaram a respeito do debate entre culturalistas e psicanalistas acerca do caráter universal ou não do complexo de Édipo – que seu ponto em comum, a despeito de todas as aparentes divergências, é a “manutenção obstinada de uma perspectiva familialista” – é válido, portanto, para todo o debate entre relativistas e absolutistas.

\*

Mais do que abandonado, o debate em torno do racionalismo e do relativismo deveria ser “radicalizado”, no sentido etimológico do termo, reconhecendo-se que ele é, antes de tudo, uma “obsessão ocidental”. Se a antropologia serviu certamente para desfazer uma série de ilusões acerca da pretensa superioridade ocidental, parece ter-se esquecido de pelo menos uma, que não deixa de ser tão perigosa e fundamental quanto as demais: “somos nós que definimos o que o outro é ou não” (cf. Scholte, 1984: 961-3). Todos os esforços para definir “cientificamente” as bases que demonstrariam a unidade última do homem sempre prometeram muito e realizaram pouco, de forma que poderíamos legitimamente suspeitar que todas as “constantes” que já foram propostas como pretensamente naturais não passam de elementos cultural e ideologicamente engendrados: “o racionalismo acarreta o evolucionismo” (idem: 964).

Do mesmo modo, Paul Veyne (1982: 165) demonstrou que o relativismo costuma andar de mãos dadas com o evolucionismo, uma vez que em geral supõe uma integração progressiva das diferentes visões de mundo numa espécie de “geométral” (idem: 23), que alguns sustentam só ter sido atingido por nossa própria civilização. É necessário, como afirmou Foucault, deixar de jogar o aborrecido jogo do racionalismo *versus* irracionalismo ou, o que é a mesma coisa, do relativismo *versus* anti-relativismo. Porque denunciar a “obsessão racionalista”, não é de forma alguma resignar-se a uma hipotética falta generalizada de sentido, do mesmo modo que deixar de lado o absolutismo ou o relativismo não é contentar-se com um silêncio fácil.

Para terminar, voltemos mais uma vez a Descartes ou, antes, a Montaigne. Sugerir acima, provisoriamente, que o “ceticismo” deste último fosse entendido no sentido do “relativismo” contemporâneo, mas é a operação inversa que deveria ser praticada. Com a condição, certamente, de que este seja um ceticismo radical, ou “total”, como sustentou Foucault (1984: 706-707). Nesse caso, a dúvida deve consistir sobretudo em uma suspensão, mesmo que provisória, do juízo, conduzindo a uma posição que não se limite a duvidar a fim de atingir certezas supostamente mais absolutas e indiscutíveis, mas que reative, incessantemente, uma operação crítica.

Termo que não pretende designar as operações maniqueístas que dizem isto é bom, aquilo é ruim, ou isto é melhor que aquilo – o que nos levaria de volta aos paradoxos de que partimos. “Crítica”, nesse sentido, tampouco significa a adoção de uma espécie de ceticismo paralisante que se contentaria em afirmar uma abstrata impossibilidade de compreensão ou de valoração. Pois a dúvida não está necessariamente ligada à salvação, à destruição ou à renúncia. Ao contrário, duvidar dos absolutos e das falsas naturezas é abrir o caminho para o desvendamento das condições históricas e sociais de possibilidade dos processos através dos quais as coisas aparentemente mais absolutas e naturais foram histórica e socialmente engendradas. E é apenas através desse tipo de operação crítica, creio, que os paradoxos que envolvem o relativismo e o universalismo poderiam ser dissolvidos.

Terminemos invocando Descartes mais uma vez – mas o Descartes de Paulo Leminski. Sentado sob a árvore, fumando e olhando com sua luneta, ele é levado por esse novo mundo tão estranho que suas lentes revelam a proclamar um ideal que deveria ser o de todos os que acreditam que o pensamento é sobretudo uma arma contra o conformismo e a servidão:

Livre enfim das categorias de Aristóteles, por cima de cujo cadáver urge passar, o que não obsta, já que o Filósofo está morto há muitas frases atrás, e só a liturgia que se pratica em volta de uma múmia ainda mantém no Egito as aparências piramidais (Leminski, 1989: 187).

## Lévi-Strauss e os sentidos da história

Em um de seus ensaios sobre a história da biologia, Stephen Jay Gould (1991)<sup>1</sup> segue a pista de uma imagem oferecida com frequência aos leitores de todo o mundo a fim de fazê-los visualizar um desses pequenos antepassados do cavalo contemporâneo. Ele revela, assim, que uma enorme quantidade de autores, na Europa, América, Ásia, e em toda parte, busca esclarecer que o animal em questão possuía, aproximadamente, o tamanho de um cão fox terrier. Intrigado com a aparente invenção independente de uma imagem no final das contas nada óbvia, Gould acaba por descobrir que todas as formulações se originam de um único texto, transmitido de autor para autor, de geração para geração, citado de segunda, terceira ou quarta mãos, sem que ninguém sentisse a menor necessidade de recorrer ao “original” – seja o texto, seja o animal usado como signo. Para ser mais preciso, o que ocorria de fato é que não importava a ninguém saber quem era o criador da imagem, ou mesmo conhecer o que lhe servia de significante.

Neste caso específico, esse processo, que poderíamos denominar de geração e transmissão de uma vulgata, não parece tão grave. Afinal, tudo indica que os animais comparados possuem efetivamente dimensões similares, e parece que nenhum dano real ao conhecimento tenha sido produzido por esse lugar-comum. Mais graves – e, ao mesmo tempo, muito mais interessantes – são os casos em que certas torções estão presentes. Assim, Dominique Merllié (1989: 427) sugeriu que uma série de malentendidos em torno da obra de Lucien Lévy-Bruhl devem-se justamente ao fato de que “todo mundo tendo ‘lido’ Lévy-Bruhl, ninguém tinha necessidade de lê-lo, e a vulgata deformada mantinha-se a si mesma”.

O que é grave em casos desse tipo não é tanto a suposta deturpação em si – sempre questionável –, ou a “ofensa” a determinado autor – nunca muito importante, afinal de contas. O grave é que equívocos desse gênero tendem a reprimir possíveis desenvolvimentos que uma compreensão mais, digamos, “empática” poderia engendrar. Em outros termos, ao adquirir autoridade, a vulgata tende a não ser mais contestada, o que provoca a paralisia do pensamento. O fato de Lévy-Bruhl, por exemplo, ter permanecido durante meio século na penumbra do pensamento antropológico não é nem lamentável em si mesmo, nem moralmente condenável: é empobrecedor por ter nos

privado de alguns instrumentos importantes que poderiam ajudar o desenvolvimento de nossas próprias “*démarches*”.

A menção a Lévy-Bruhl pode parecer meio fora de lugar aqui. Não apenas porque tudo indica que continua a não ser de muito bom tom invocar o “teórico da mentalidade primitiva” em um encontro de antropólogos, mas também porque o autor que hoje aqui homenageamos parece a ele se opor sob todos os aspectos. Não apenas os intelectuais ou teóricos – sobre os quais haveria muito a dizer – mas, para retomar as palavras de Roger Bastide, como o claro se opõe ao obscuro. Figura central da história da antropologia nos últimos cinquenta anos, poder-se-ia imaginar que Claude Lévi-Strauss estaria a salvo se não das leituras apressadas, ao menos daquelas de segunda ou terceira mãos – a salvo da vulgata, portanto.

É evidente que todos sabemos que isso não é verdadeiro, ainda que cada um possa ter seu próprio Lévi-Strauss e discordar de outras leituras. Tomemos, por exemplo, um trecho de um artigo recentemente publicado por Joanna Overing – escolhido não apenas porque é espantosamente claro no que diz respeito às relações do pensamento de Lévi-Strauss com a história, mas também porque, de meu ponto de vista, sua autora faz parte do grupo dos melhores antropólogos em atividade hoje. Após criticar a “versão particularmente interessante da defesa da ‘a-historicidade’” supostamente embutida na distinção entre poder coercitivo e não-coercitivo de Pierre Clastres (Overing, 1995: 107), Overing se dirige ao que poderia ser considerado a fonte dessa versão:

A mais famosa de todas as formulações da a-historicidade dos povos indígenas é a de Lévi-Strauss [...] [que] estabelece sua famosa distinção (muitas vezes entendida de modo equivocado) entre sociedades “quentes” e “frias”. Ao estabelecer este contraste, o autor separa os povos dotados de história dos que não a possuem. Ele argumenta que estes últimos deliberadamente subordinam a história ao sistema e à estrutura, e por causa desta subordinação as sociedades onde eles vivem podem ser chamadas de “frias” [...]. Essa atemporalidade, segundo ele, é um princípio que visa à *eliminação da história* [...] (Overing, 1995: 108).

Logo voltaremos a esse texto. Antes, contudo, eu insistiria ainda na oposição entre Lévi-Strauss e Lévy-Bruhl. Pois esta oposição também é aquela entre um autor indubitavelmente “maior” e um que pelo menos veio a se tornar “menor”. É claro que não estou empregando esses termos em seu sentido valorativo tradicional, mas naquele proposto por Gilles Deleuze. “Maior” e “menor” não são dados ou características “objetivas” de textos e autores; são operações. Não há, pois, nem divisão rígida, nem maniqueísmo (menor = bom; maior = mau). Qualquer autor é simultaneamente maior e menor. Ou antes: toda obra pode ser explorada no que tem de maior ou de menor (cf. Deleuze e Bene, 1979: 97-101).

Ora, penso que entre outras virtudes, a reflexão sobre o lugar da história no pen-

samento de Lévi-Strauss pode permitir, talvez, atingir certas dimensões usualmente tidas como secundárias – ou “menores” – na obra daquele que é indubitavelmente um autor “maior”. Pois o tema da história, em seus múltiplos sentidos, permeia a obra de ponta a ponta, algumas vezes de modo explícito, outras de forma mais discreta. Entre os textos capitais estão, sem dúvida, “História e Etnologia”, de 1949, “Raça e História” (1952), a “Aula Inaugural” (1960), “As Descontinuidades Culturais e o Desenvolvimento Econômico” (1960), as entrevistas com Georges Charbonnier (1961), os dois últimos capítulos de *O pensamento selvagem* (1962), o segundo “História e Etnologia” (publicado nos *Annales* em 1983), “Um Outro Olhar” (1983), “História de Lince” (1991), “Voltas ao Passado” (1998) – além, é claro, de trechos, mais longos ou mais curtos, em praticamente todos os livros do autor. É importante também observar que é justamente nesses textos que a ênfase de Lévi-Strauss incide muito mais sobre a questão da diversidade sociocultural do que sobre a famosa “unidade do espírito humano”.

Assim como ocorre em relação a outros pontos, creio que no que diz respeito à história, Lévi-Strauss retomou e ampliou os efeitos que a experiência da antropologia social ou cultural pode ter sobre o tema, fazendo com que passassem a ser capazes de funcionar como uma crítica de alguns pressupostos muito arraigados na sociedade e no pensamento ocidentais. Pois tudo indica que, ao menos desde o Iluminismo, a história exerça um certo imperialismo entre nós, apoiado sobre a suposta certeza de que a única forma de compreensão dos fatos humanos passa necessariamente pela recuperação do processo que fez com que chegassem a ser como são. Lembremos, de passagem, que Lévi-Strauss esboça uma hipótese para explicar esse fascínio pela história:

E como acreditamos, nós próprios, apreender nosso devir pessoal como uma mudança contínua, parece-nos que o conhecimento histórico vem ao encontro da evidência mais íntima (Lévi-Strauss, 1962: 292).

É claro que ao aproximar a crença na história dessa “ilusão” de uma “suposta continuidade do eu” (idem), Lévi-Strauss já indica o partido que toma.

Mas há mais aqui. Todos sabemos que a própria antropologia se constituiu no final do século XIX em um ambiente marcado justamente por esse imperialismo da história. Como ressaltou Richard Lewontin (1985: 234; 238), o evolucionismo não é bem uma “uma teoria”, mas uma “ideologia”, ou seja, “um modo de organizar o conhecimento do mundo [...], uma visão de mundo, mais geral, que [...] permeou todas as disciplinas nos últimos duzentos anos”. A crítica a esse modelo – que poderíamos chamar “diacrônico” e que não é exclusivo do evolucionismo social, permeando também as teorias da Escola Sociológica Francesa e da antropologia boasiana – se manifestará a partir da década de 20, quando, quase simultaneamente, o funcionalismo britânico e o culturalismo norte-americano colocarão em questão o privilégio do eixo temporal, propondo sua substituição por um modelo sincrônico que deveria ressaltar desconti-

nuidades e especificidades de ordem sobretudo espacial.

Devemos ressaltar, também, que as críticas funcionalista e culturalista ao evolucionismo (e ao privilégio da história, conseqüentemente) são sobretudo de ordem “metodológica”. Ou seja, estão exclusivamente preocupadas com a quase impossibilidade de obter dados históricos confiáveis acerca das sociedades que, em geral, os antropólogos estudam. Ora, a crítica levistraussiana é muito mais ambiciosa. Partindo, certamente, das dificuldades encontradas pelo conhecimento histórico face às sociedades ditas primitivas, Lévi-Strauss não apenas dirige um ataque verdadeiramente epistemológico ao evolucionismo social (em “História e Etnologia”, “Raça e História” e outros textos) como elabora uma crítica mais profunda ao imperialismo da história em geral – crítica que se encontra sobretudo nos dois últimos capítulos de *O pensamento selvagem*.

Com efeito, desde 1949, Lévi-Strauss chamava a atenção para o fato de o debate entre método histórico e método sociológico ter sido transposto para o interior da antropologia praticamente desde o momento em que esta disciplina se constitui como tal (Lévi-Strauss, 1949: 15). E de não ser nada difícil opor, na história do pensamento antropológico, aqueles que ocupam uma posição “historicista” e aqueles que puderam chegar a ser considerados verdadeiros “inimigos da história”.

Sob o pretexto de construir uma restrita defesa da antropologia contra as investidas da história, Lévi-Strauss, na verdade, utiliza a experiência da antropologia para elaborar uma crítica generalizada do imperialismo da história no pensamento ocidental. O primeiro passo é explicitar a polissemia do termo. Como todos sabemos, mas tendemos por vezes a esquecer, por história pode-se entender pelo menos três coisas bem diferentes: a “história dos homens”, ou historicidade (aquela que eles fazem “sem saber), a “história dos historiadores” e a “história dos filósofos”, ou filosofia da história (Lévi-Strauss, 1962: 286)

Os problemas de Lévi-Strauss com a história se resumiriam, aparentemente, ao terceiro sentido do termo, e é contra a idéia de que haveria algum sentido privilegiado na história, e de que esta definiria a própria humanidade dos homens, que o último capítulo de *O pensamento selvagem* foi escrito. No entanto, creio ser preciso ter em mente que é muito difícil para a história dos historiadores livrar-se completamente das tentações da filosofia da história. E é extremamente significativo que algumas das páginas mais importantes de “História e Dialética” sejam consagradas justamente a demonstrar que o conhecimento histórico é tão esquemático quanto outro qualquer; e que, mais do que isso, a antropologia – por buscar adotar uma perspectiva estranha a qualquer sociedade particular e por voltar-se para o inconsciente – tende a produzir um saber mais abrangente que o da história.

Apesar das aparências, é então evidente que Lévi-Strauss sempre soube que o verdadeiro problema reside nas formas de se conceber a história em seu primeiro sentido, ou seja, como história dos homens e como historicidade. A vulgata também sempre o soube, e sob a capa das acusações de inimigo da história (filosofia ou ciência), subjaz

sempre aquela, mais grave, de suposto desconhecimento da própria historicidade. É verdade que o autor sempre buscou refutar tais acusações, mas mesmo essas refutações não nos devem fazer esquecer o essencial: a novidade introduzida por Lévi-Strauss no que diz respeito às formas de se pensar a historicidade.

Em primeiro lugar, essa novidade deriva do fato de que a história começa a ser pensada do ponto de vista da antropologia, ou seja, da diversidade. E ainda que Lévi-Strauss se atenha a algumas poucas, o fato é que, ao menos de direito, podem existir tantas formas de historicidade quanto de parentesco ou de religião. A distinção entre “história fria” e “história quente” desempenha, justamente, a função de demonstrar este ponto.

Introduzidos em 1961, nas entrevistas concedidas na Rádio Francesa a Georges Charbonnier, esses termos se prestaram a todo tipo de mal entendido – como atesta o trecho de Joanna Overing citado no início desta exposição. Desde *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss tratou de se explicar, explicação retomada em 1983, no segundo “História e Etnologia” e em “Um Outro Olhar”, e resumida com perfeição em um artigo recente que busca responder às críticas de dois neo-sartreanos:

Imputar a mim a mesma concepção errônea implica um equívoco sobre o sentido e o alcance da distinção que propus fazer entre “sociedades frias” e “sociedades quentes”. Ela não postula, entre as sociedades, uma diferença de natureza, não as coloca em categorias separadas, mas se refere às atitudes subjetivas que as sociedades adotam frente à história, às maneiras variáveis com que elas a concebem. Algumas acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam ter sido criadas na origem dos tempos. É claro que elas se enganam: tais sociedades não escapam mais da história do que aquelas – como a nossa – a quem não repugna se saber históricas, encontrando na idéia que têm da história o motor de seu desenvolvimento (Lévi-Strauss, 1998: 108).

Comentando a questão em uma entrevista posterior, Lévi-Strauss atribui o mal entendido ao fato de que “ninguém se deu ao trabalho de refletir. Havia uma velha distinção, povos com história e povos sem história, então eles dizem que minha distinção é idêntica a essa” (Viveiros de Castro, 1998: 119).

Temos que reconhecer, contudo, que o caráter objetivo ou subjetivo da oposição entre história fria e quente não é tão simples assim. Em um texto publicado há trinta e cinco anos, Marc Gaboriau sublinhava, na obra de Lévi-Strauss, a existência de dois modelos para pensar a sociedade e, mais especificamente, a questão da história. O primeiro, que Gaboriau denomina “psicanalítico”, mas que poderia chamar de “durkheimiano”,

atribui à sociedade uma espécie de reflexão objetiva que não coincide com a consciência do indivíduo [...]. A sociedade é como um sujeito, reagindo a um exterior, corrigindo suas próprias deficiências (Gaboriau, 1963: 153).

O segundo modelo, que coexiste com o primeiro, trataria a sociedade como “máquina”, os ajustes e reações derivando de seu funcionamento objetivo, não de cons-ciências individuais ou coletivas.

Em suma: é óbvio que Lévi-Strauss não aceita qualquer dicotomia aparentemente objetiva entre sociedades “com história” e “sem história”; por outro lado, as formas de se reagir à temporalidade são ora encaradas como o simples efeito de um determinado tipo de estrutura social, ora como o resultado de uma espécie de vontade coletiva.

Alguns anos antes da introdução da distinção entre história fria e quente, Lévi-Strauss já havia proposto uma outra dicotomia visando demarcar distintas formas de historicidade – proposta que, talvez ainda mais do que a outra, tenha sofrido de uma incompreensão fundamental. Suponho que isso se deva ao fato de “Raça e História” – onde a oposição entre história estacionária e cumulativa é apresentada – ter tido como destino a rubrica de texto “introdutório”. Lido por quase todos no momento de nossos primeiros estudos de antropologia, é raramente revisitado quando nos tornamos capazes de uma reflexão mais séria; preferimos indicá-lo a nossos alunos, o que fecha o círculo e relança a maldição.

Como parte de nossas “introduções à antropologia”, “Raça e História” é quase inteiramente reduzido àquilo que não passa de seu preâmbulo: a crítica ao etnocentrismo e ao “falso evolucionismo” ou “evolucionismo social”. Pouco se atenta, assim, para o fato de que esse texto talvez seja a única proposta de aplicação, no campo das ciências sociais, de um modelo verdadeiramente evolucionista, quer dizer, não a transposição de um lamarkianismo ou de um darwinismo já fora de moda mesmo no domínio das ciências naturais, mas a evocação da possibilidade de um neo-darwinismo sociológico. Ou seja, de uma reflexão inspirada pelas transformações radicais que as descobertas de Mendel provocaram na teoria evolucionista, colocando em seu centro noções como as de acaso, probabilidade, mutação e encadeamento de transformações – justamente aquelas que Lévi-Strauss pretende recuperar para a antropologia.

“Raça e História” procede por etapas. Em um primeiro momento, história cumulativa e história estacionária parecem simples substitutos da oposição com/sem história. Em seguida, somos convidados a reconhecer, com exemplos extraídos da América pré-colombiana, que a cumulatividade não é um privilégio ocidental. Finalmente, a essa relativização “de fato”, segue-se uma relativização “de direito”: a distinção deriva sempre de uma espécie de ilusão de ótica, e se a história da América parece cumulativa, é porque somos capazes de nela recortar e selecionar acontecimentos similares em sentido e orientação àqueles que privilegiamos em nosso próprio devir. Se, como diz Lévi-Strauss, “a história não é, pois, nunca a história, mas a história-para”, pode-se dizer, com mais razão ainda, que a história da América é cumulativa “para nós”. Em outros termos, se a distinção entre história fria e quente é de ordem “subjéctiva”, aquela entre história estacionária e cumulativa o é em um grau ainda mais elevado:

Todas as vezes que somos levados a qualificar uma cultura humana de inerte ou de estacionária, devemos, pois, nos perguntar se este imobilismo aparente não resulta da nossa ignorância sobre os seus verdadeiros interesses, conscientes ou inconscientes, e se, tendo critérios diferentes dos nossos, esta cultura não é, em relação a nós, vítima da mesma ilusão (Lévi-Strauss, 1952: 73).

Observemos, contudo, que a mesma ambigüidade existente no modelo história fria e quente reaparece no que diz respeito ao par estacionária/cumulativa. Assim como o primeiro pode ser interpretado ou como parte do funcionamento de uma máquina social, ou derivando de algo como uma vontade coletiva, o segundo é interpretado ora como efeito das perspectivas relativas de uma sociedade frente a outra (em uma espécie de relação de intersubjetividade social, portanto), ora como o resultado objetivo do fato de uma cultura se achar isolada ou, ao contrário, de fazer parte de uma “coligação” cultural com outras sociedades:

Neste sentido, podemos dizer que a história cumulativa é a forma característica de história desses superorganismos sociais que os grupos de sociedade constituem, enquanto que a história estacionária – se é que verdadeiramente existe – seria a característica desse gênero de vida inferior que é o das sociedades solitárias (Lévi-Strauss, 1952: 89).

Antes de retomarmos o triplo sentido de “história”, propondo uma outra leitura de seu significado, afastemos, preliminarmente, a aparente contradição entre modelo “psicanalítico” e “mecânico”. Não creio, de fato, que eles se oponham. Poderíamos sustentar, talvez, que trata-se dois modos alternativos de descrição dos mesmos fenômenos, mas isso seria fraco demais, ainda que correto. Melhor dizer que termos como desejo ou vontade não remetem necessariamente para constantes enraizadas em uma suposta natureza humana ou social dada de antemão; que eles podem ser compreendidos como efeitos subjetivos de funcionamentos que se dão sobre um plano de intersubjetividade primeira, e que se manifestam igualmente a nível do sociológico propriamente dito. A “vontade” de uma sociedade resistir à história é o correlato – nem causa, nem consequência – de uma maquinaria social que funciona dificultando o trabalho da história.

Acredito ser possível, agora, tentar reunificar o campo semântico, apenas na aparência disperso, dos três sentidos de história. Parece-me que ao recortar o campo desse modo, Lévi-Strauss está fazendo algo bem mais profundo do que simplesmente lembrar que a passagem do tempo é inevitável, que os historiadores tratam de mapear e organizar os fenômenos decorrentes desse fato, e que a filosofia da história é apenas uma duvidosa forma de autoconsciência das sociedades ocidentais.

Parece-me, com efeito, que o tripé é hierarquizado. As distintas historicidades peculiares a cada sociedade ou cultura constituem a forma particular através da qual

elas reagem ao fato inelutável de que estão no tempo ou no devir. Nesse sentido, tanto a “história dos historiadores” quanto a “filosofia da história” fazem parte constitutiva de nossa forma particular de historicidade, ou, ao menos, daquela dominante no Ocidente há muitos séculos. O que significa simplesmente dizer que da nossa forma de reagir à temporalidade faz parte um certo tipo de reflexão sobre ela. Talvez aqui resida um dos sentidos da aproximação entre mito e história, ou da hipótese de que a história funciona, entre nós, como nosso mito. Muito mais que uma mera “relativização” do saber científico, trata-se aqui de revelar que diferentes tipos de historicidade estão articulados com diferentes tipos de reflexão acerca delas, os quais, por sua vez, fazem parte do tipo de historicidade sobre o qual refletem.

A história, como forma de saber e/ou autoconsciência, é, então, característica dessas sociedades que “interiorizam resolutamente o movimento progressivo histórico, para dele fazer o motor de seu desenvolvimento” (Lévi-Strauss, 1962: 268). Poderíamos, pois, dizer que fazemos parte de uma sociedade que é, acima de tudo, “a favor da história”, ainda que aqui ou ali possa a ela reagir. Se isso for verdadeiro, não seria demais considerar que também existem sociedades “contra a história”, aquelas que buscam, “graças às instituições que se dão, anular, de forma quase automática, o efeito que os fatores históricos poderiam ter sobre seu equilíbrio e sua continuidade” (idem).

Ora, “contra a história” é uma expressão que deve, evidentemente, ser entendida no mesmo sentido em que Pierre Clastres fala de “sociedades contra o Estado”. Ou seja: não como simples ausência ou privação, mas como um princípio ativo – o que afasta de imediato toda ameaça de etnocentrismo. Mais do que isso, creio que é possível imaginar que boa parte dos protestos contra os que, supostamente, recusam às outras sociedades as bênçãos da história, deriva de uma espécie de etnocentrismo elevado à segunda potência. Pois, afinal, quem disse que para haver dignidade humana é preciso que a história, tal qual a conhecemos, esteja presente? E que não se imagine, tampouco, que a distinção entre essas duas atitudes em face da história caracterizariam dois grupos ou tipos de sociedades. Ainda que sempre em uma relação de subordinação, atitudes distintas estão simultaneamente presentes em qualquer sociedade humana.

Joanna Overing tem, pois, ao menos o mérito de ter intuído corretamente a aproximação entre Clastres e Lévi-Strauss. Porque não seria difícil mostrar que além de estar apoiado sobre dados etnográficos precisos aos quais ninguém dava muita atenção, o modelo de Clastres deriva justamente de uma profunda reflexão sobre esses textos “menores” de Lévi-Strauss. Afinal, como demonstrou François Châtelet, qualquer que seja o sentido que se queira emprestar ao termo “história”, esta é parte essencial dessas sociedades que, há muito tempo, escolheram o partido do Estado. E o próprio Lévi-Strauss o lembrava quando, na entrevista a Charbonnier empregava uma belíssima metáfora e chamava a atenção para o fato de que as sociedades de “história fria” funcionam como “relógios”, ou seja, em equilíbrio e sem grandes desigualdades – sem poder coercitivo, diria Clastres. Aquelas que conhecem a “história quente”, ao

contrário, são como “máquinas a vapor”, gerando uma enorme quantidade de energia e acelerando o tempo às custas das crescentes desigualdades entre os homens que todos conhecemos – sobretudo hoje, quando o sonho saintsimoniano de Lévi-Strauss, de uma sociedade que deixaria o “governo dos homens” para dedicar-se à “administração das coisas”, parece cada dia mais distante, substituído por uma verdadeira e terrível “administração dos homens”.

Ainda que isso possa parecer um tanto paradoxal, creio que ao distinguir e separar a historicidade em si dos discursos que, sob o pretexto de reconhecê-la plenamente, fazem o possível para eliminá-la, Lévi-Strauss abriu o caminho para uma reflexão histórica afastada das armadilhas de todos os evolucionismos e de todas as ideologias celebratórias. Livre das falsas totalidades e das filosofias da história, a historicidade pode reaparecer na forma do acontecimento e do devir, e a história retomar seus direitos como reflexão crítica.

Eu arriscaria, pois, dizer que alguns dos desenvolvimentos contemporâneos usualmente tidos como absolutamente estranhos ao pensamento de Lévi-Strauss encontraram nele o ponto de apoio a partir do qual puderam se lançar – e é principalmente na obra de Michel Foucault que penso aqui.<sup>2</sup>

Se fosse preciso atenuar um pouco a estranheza sugerida pela idéia de que Lévi-Strauss poderia ser situado nas origens de alguns dos quase-historicismos contemporâneos, eu citaria apenas o testemunho de um autor pouquíssimo suspeito de complacência para com visões anti-históricas ou mesmo para com o chamado “estruturalismo” – essa figura de mídia que nunca ninguém soube exatamente o que é. É justamente através de uma longuíssima citação, reunindo trechos extraídos do último capítulo de *O pensamento selvagem*, que Paul Veyne (1978: 23-24) proclama com todas as letras o fato de que “tudo é histórico”, e de que, portanto, “a História”, no singular e com maiúscula, “não existe”. É justamente a partir dessa demonstração que seu livro *Como se escreve a História* busca revelar a viabilidade de um modelo inteiramente historicista para o exercício da disciplina histórica. Em um momento em que todos os tipos de tolices em torno do “progresso” e da “modernidade” são repetidos até mesmo por alguns antropólogos, essa lição de Lévi-Strauss não deveria ser esquecida.

É difícil, para mim, achar as palavras adequadas para agradecer ao convite para participar desta homenagem absolutamente necessária. Eu gostaria, então, de terminar com uma nota de admiração, palavra que deve ser entendida quase que em seu sentido etimológico, o de uma aproximação que não exclui a distância, bem como na acepção de espanto e assombro – condição de todo trabalho intelectual. Há anos atrás, foi a leitura da obra de Claude Lévi-Strauss que me convenceu que, no campo das ciências sociais, era a antropologia que poderia me abrir o tipo de reflexão que eu desejava. Reflexão crítica, capaz de abordar as questões mais abrangentes sem perder o contato com a experiência mais vivida. Um dos maiores valores dessa aventura intelectual foi justamente o de ter me modificado profundamente, fazendo, assim, com que eu me

afastasse progressiva e parcialmente das idéias de seu inspirador. O que, é claro, não tem a menor importância. Como diz Paul Veyne, a quem eu gostaria de citar mais uma vez para terminar,

é mais importante ter idéias do que conhecer a verdade; é por isso que as grandes obras [...], mesmo quando refutadas, se mantêm significativas e clássicas [...]. A verdade não é o mais elevado dos valores do conhecimento (Veyne, 1976: 42).

### Notas

<sup>1</sup> Agradeço a Peter Gow por ter me revelado a existência desse texto. Agradeço também, de modo mais geral, a Tânia Stolze Lima por uma série de sugestões acerca de pontos específicos do texto.

<sup>2</sup> Conta-se que provocado pelos irmãos Campos – que observavam que sua obra parecia se deter em um limiar situado aquém das transformações mais contemporâneas da poesia – João Cabral de Melo Neto teria dito que imaginava seu trabalho como um trampolim: a extremidade bem flexível a fim de possibilitar os saltos, mas a base necessariamente muito firme.

## Objetivação e subjetivação no último Foucault

Publicados pouco antes da morte de seu autor, o segundo e o terceiro volumes da *História da sexualidade* de Michel Foucault não deixaram de provocar a reflexão e a polêmica. Característica que não é uma novidade, na medida em que conhecemos o impacto de todos os seus livros anteriores. Temas perturbadores, perspectivas originais, polêmicas acesas, ruptura com posições tradicionais bem estabelecidas... tudo isso sempre foi a marca registrada do trabalho de Foucault. Suas duas últimas obras, entretanto, aliam a esse perfil um desvio bastante acentuado em face de um plano anteriormente apresentado, bem como um recuo histórico de cerca de quase dois mil anos em relação ao período que o autor costumava estudar.

Desse modo, a introdução do tema do sujeito ou da subjetivação, e de sua análise centrada na Grécia e Roma antigas, despertaram toda uma série de comentários provenientes tanto de adversários confessos de Foucault quanto daqueles de quem, por estarem mais próximos do autor, poder-se-ia esperar posições mais afinadas com seu pensamento. Alguns pareceram se regozijar com a suposta constatação de que, finalmente, Foucault teria concedido a importância e o lugar devidos ao sujeito, ao homem, à liberdade... Do outro lado, pensadores como François Ewald (1984) sustentaram, paradoxalmente, a mesma posição, ao celebrar o abandono dos “espaços fechados da reclusão” em benefício da “liberdade grega”. E mesmo Paul Veyne (1986) sugere que o interesse de Foucault pela moral grega seria tributário de uma intenção de utilizar na atualidade, se não essa moral como um todo – o que alguns chegaram a sugerir –, ao menos um de seus aspectos: a construção da própria vida como “obra de arte” (as melhores discussões sobre a obra de Foucault como um todo são, sem dúvida, Veyne, 1978 e Deleuze, 1986).

Face a esses malentendidos – e levando em consideração que, infelizmente, o pensamento de Foucault não parece ocupar hoje o centro da reflexão contemporânea – creio que situar convenientemente “O Uso dos Prazeres” e “O Cuidado de Si” no contexto geral de sua obra constitui uma etapa preliminar indispensável no trabalho de sua justa compreensão. Tarefa que, certamente, poderia ser efetuada de dois modos: buscando recolocar o conteúdo das análises sobre a ética pagã em relação com o conteúdo

específico das demais pesquisas de Foucault – loucura, delinquência, sexualidade... –, ou procurando situar sua *intenção* no quadro das preocupações anteriores e mais abrangentes do autor. É exatamente este último ponto que pretendo aqui desenvolver, certo de que este é um exercício preliminar indispensável para que, em outro momento, se torne possível recolocar o conteúdo desses livros no contexto geral da obra de Foucault, bem como dar conta das análises específicas aí contidas.

Optei aqui por uma exposição razoavelmente livre, evitando as citações e o acúmulo de referências bibliográficas, a fim de tentar, fundamentalmente, dar conta das duas questões acima levantadas: em primeiro lugar, por que a temática do sujeito? Em segundo, por que a antiguidade greco-latina? Por que, enfim, esse duplo desvio, ao mesmo tempo temático e cronológico? Para responder a essas interrogações tentarei inicialmente esclarecer os principais tópicos que, de meu ponto de vista, caracterizam a *intenção* geral que orienta o trabalho de Michel Foucault como um todo. A saber: como é escolhido o objeto da investigação; quais os meios acionados para analisá-lo; quais os objetivos que uma tal análise visa atingir. Esclarecidos esses pontos, tentarei projetar as respostas encontradas sobre as obras acerca da moral antiga a fim de possibilitar uma interpretação mais adequada.

\*

Loucura, medicina, ciências humanas, prisão, sexualidade, subjetividade. A primeira questão é tentar esclarecer o princípio de seleção de objetos aparentemente tão heteróclitos. Poder-se-ia talvez, parafraseando Deleuze (Deleuze e Bene, 1979), dizer que Foucault não traz propriamente mais temas para um cenário analítico já bastante povoado. Ou, ao menos, que os novos temas que aí surgem decorrem de uma verdadeira amputação de velhos problemas e objetos. Assim como Carmelo Bene reescreve textos clássicos do teatro amputando alguns de seus personagens, Foucault começa por extrair do campo de suas preocupações imediatas alguns dos personagens mais famosos da história e da filosofia. E, assim como Bene, Foucault escolhe os personagens a excluir de acordo com sua importância: amputa-se justamente os mais importantes, os personagens “maiores”, como diz Deleuze. Como no teatro, a exclusão dos personagens centrais permite o desenvolvimento dos pequenos papéis, antes esmagados pelo peso dos principais. Assistimos, desse modo, nas análises históricas de Foucault, a proliferação de um certo número de novos conceitos, correlatos de realidades que, anteriormente invisíveis – já que obscurecidas por grandes idéias luminosas como a Ciência, o Poder, o Estado, o Sujeito, a Moral –, são trazidas à luz. No lugar dessas “grandes” noções, aparecem os saberes e os poderes, as epistemes e os corpos, as formas de subjetivação e a ética.

Foucault também escreve, portanto, seus “manifestos de menos”. Quando se trata, por exemplo, de investigar a psiquiatria, a medicina ou as ciências humanas, é preciso

excluir de antemão o famigerado par “ciência/ideologia”, recusando-se a classificação a priori deste ou daquele discurso em uma ou outra dessas rubricas. Melhor analisá-los em sua totalidade sincrônica e em suas transformações diacrônicas, buscando encontrar o solo profundo em que se enraizam. Este é o coração da “arqueologia do saber”. Mas, quando se trata de dar conta da delinquência e da prisão, da sexualidade e da psicanálise, é preciso recusar inicialmente a monotonia de um poder que se exerceria sempre e exclusivamente de forma repressiva e ligada aos aparelhos de Estado, para fazer aparecer uma teia de micro-relações de força que apresentam efeitos locais e pontuais. E é essa a “genealogia do poder”. Em suma: é imperativo amputar o majoritário para que as virtualidades minoritárias possam ser trabalhadas e mesmo percebidas.

Ora, nada mais majoritário no pensamento ocidental – e nas práticas ocidentais – do que o *sujeito*. Na verdade, é esta a categoria que sustenta tanto a oposição entre ciência e ideologia (na forma do “sujeito do conhecimento”) quanto a “hipótese repressiva” acerca da natureza das relações de poder (aqui, um sujeito, individual ou coletivo, é suposto *deter* o poder). De um ponto de vista mais geral, é pois esse imperialismo do sujeito que deve ser posto abaixo. Para fazê-lo, nada melhor do que inverter os termos, convertendo esse sujeito pseudofundador em um objeto cuja constituição histórica pode e deve ser investigada. É esse, sem dúvida, o projeto maior da obra de Foucault: uma história crítica do sujeito moderno, que comporta três capítulos: a do sujeito de conhecimento, a do sujeito das relações de poder e a do sujeito do desejo (cf. Foucault, 1983a).

Mas se essa é a questão mais geral, é preciso explicitar o princípio básico que comanda, na obra de Foucault, a escolha do objeto imediato da análise. Em outros termos, por que a loucura e não o homossexualismo? Ou, por que a prisão e não a escola? Foucault é bastante claro a respeito deste ponto (cf. Foucault, 1984c). Em primeiro lugar, é preciso compreender que a escolha do objeto não pode ser comandada por uma teoria qualquer, já que esta exige sempre uma objetivação dada anteriormente, ao menos de forma virtual; ou seja, exige uma escolha prévia do objeto. Que não se imagine, contudo, que essa recusa em colocar uma teoria na frente da análise seja signo de uma forma qualquer de empirismo ingênuo. Se a teoria é dispensável, o mesmo não ocorre com uma *conceptualização* prévia do problema a ser tratado. Uma tal conceptualização – e essa é a chave da questão que investigamos – se faz sempre a partir de questões práticas colocadas contemporaneamente. Ou, para ser mais preciso, a seleção do objeto imediato de análise é efetuada em função de certas lutas travadas atualmente: a do louco, do preso, das minorias sexuais... É deste ponto de vista, e só deste, que a seleção pode ser efetuada. Onde estão tais lutas? Em toda parte. Como escreveu Guimarães Rosa – ou, antes, o filósofo guerreiro de *Grande sertão*, com quem Foucault tem tantas semelhanças –, “viver é muito perigoso”. “Tudo é perigoso”, dirá Foucault, e é preciso saber escolher os principais perigos e combatê-los, no campo que se ocupa, com as armas de que se dispõe (cf. Foucault, 1983b).

*História do sujeito, história do presente*: não se trata aqui, pois, da análise de perí-

odos, como fazem os historiadores, ou de estudos de instituições, como costumam fazer os sociólogos (cf. Foucault, 1980). Na medida em que essas instituições, bem como a própria temporalidade, não constituem mais do que objetivações possíveis, é preciso substituir seu estudo por aquele dos *problemas*, escrevendo-se assim uma *história das problematizações*, “das diferentes maneiras pelas quais o ser se constitui como podendo e devendo ser pensado” (Foucault, 1984a). História que se desdobra em uma série de “anti-histórias” – no sentido em que Lévi-Strauss propôs a expressão – que, devido à sua própria existência e rigor, desmontam as pretensões de objetividade absoluta de qualquer análise histórica específica. É bem em um tal contexto que se esclarecem as diferenças, tantas vezes apontadas como mal compreendidas, entre a história foucauldiana e a história dos historiadores: ênfase nas descontinuidades, diferentes recortes temporais, utilização de autores “menores”, não pretensão à exaustividade...

Diríamos, pois, que Foucault, não pretende produzir *retratos* das épocas que estuda, porque ele justamente não estuda épocas, mas problemas, e aquelas só aparecem à luz destes. Mas não se trata tampouco do abandono do figurativo na direção do alto, das estruturas e das abstrações – Foucault, nunca será demais repetir, não sendo em nenhuma hipótese o “estruturalista” que alguns ainda se comprazem em ver nele. Trata-se de permanecer no concreto, mas em um concreto ainda mais real do que aquele sugerido pelas narrações ou ilustrações que o figurativo supõe: se o suplício de Damians ou o espetáculo das disciplinas surgem repentina e brutalmente aos leitores não é porque sejam *representados*, mas porque é a relação que mantemos com esses fatos que se encontra *apresentada*. O estilo de Foucault não é nem figurativo nem abstrato: é *figural*, no sentido em que Deleuze (1981) utiliza a expressão para qualificar a pintura de Francis Bacon.

A partir de um tal conjunto de pressupostos, como proceder? Quais os meios mobilizados para as análises: partir das questões do presente, das lutas contemporâneas, selecionar um “bom” objeto e então dissolvê-lo, eis como se faz. Partir das grandes evidências, das coisas mais “naturais”, e proceder à sua desmontagem, ao esclarecimento de seu caráter de *constructos* históricos, à descoberta de suas condições históricas de possibilidade. A evidência da loucura, a evidência da prisão, a do sexo, do sujeito: desmontar os dispositivos históricos que os engendraram, fornecendo-lhes simultaneamente essa aparência de natureza, de “objeto” justamente (cf. Veyne, 1978).

Arqueologia e genealogia constituem, pois, respectivamente, análises das formas da problematização e das práticas objetivadoras. A arqueologia incide primordialmente – mas não exclusivamente, uma vez que uma pura descrição de um campo de relações de poder é perfeitamente legítima – sobre os saberes; a genealogia analisa as relações de poder, mas pode também incidir sobre a gênese dos saberes. Nesse sentido, todo novo “objeto” de estudo – o sujeito ou a ética, por exemplo – é passível de um tratamento ao mesmo tempo arqueológico e genealógico, cada um apreendendo um nível do fenômeno em questão (cf. Foucault, 1971).

Partir dos “falsos objetos” e “acontecimentalizá-los”; reduzi-los a *singularidades* que se dissolvem em uma multidão de proveniências históricas e de emergências socio-políticas. Toda singularidade remete, pois, a uma multiplicidade causal, e as objetivações históricas são *raras*, como diz Paul Veyne: seu caráter de necessidade aparente é um efeito *a posteriori* do conjunto de práticas que as produziu. Tudo, enfim, poderia ser diferente, e não há “necessidade” que não seja mera contingência objetivada. A análise histórica busca, justamente, captar o aleatório que casualmente conduziu à produção de um resultado específico que, contudo, parece necessário.

É preciso algum cuidado nesse ponto. Não se trata aqui, é óbvio, de buscar as raízes pretensamente mais objetivas daquilo que não passaria de simples epifenômeno ideológico – o que nos colocaria no reino da pura necessidade. Na verdade, cada fragmento de história é produzido pela totalidade restante, e não existe nem ideologia nem nível determinante do real. Nada de “teoria versus prática”, mas *práticas* discursivas e *práticas* não discursivas, em um constante jogo de correlações, oposições e transformações sem determinação em última instância. Aqui se coloca uma das questões mais fundamentais do pensamento de Foucault, especialmente de seus dois últimos livros: a das relações entre códigos de comportamento (que são práticas discursivas) e comportamentos “efetivos” (práticas não discursivas), que, de fato, permeia toda a obra de Foucault e que abordaremos adiante.

Os métodos arqueológico e genealógico (se é que podemos chamá-los de método) se caracterizam por operar uma síntese entre o que Foucault (1976b) denomina “saber erudito” e “saberes dominados”. Estes últimos consistem tanto nos saberes desenvolvidos nas lutas locais (saber do enfermo contra o médico, do aluno contra o professor...), quanto determinados conteúdos históricos concretos que as formalizações teóricas tendem a mascarar. Nos dois casos, a função do saber erudito deveria ser a de buscar e resgatar os saberes dominados. É para isso que se faz essencial a exclusão prévia das grandes teorias que obscureciam tais saberes, o que nos conduz de volta ao tema do “manifesto de menos”. Além disso, deve-se sempre ter em mente que o objetivo último desse procedimento é recuperar os saberes dominados tendo em vista sua potencialização para as lutas contemporâneas.

Trata-se, portanto, de uma inversão fundamental de nossas práticas acadêmicas mais usuais: a investigação da própria desqualificação a que os saberes dominados, no duplo sentido do termo, foram submetidos. Adivinha-se aqui a importância, agora política, da amputação do majoritário de que falamos acima. A *história do sujeito*, que é também *história do presente*, desdobra-se desse modo em uma *história da verdade* (plano arqueológico) ou em uma *história política da verdade* (plano genealógico), que visa analisar as condições históricas e políticas para que um discurso, uma vez proferido, seja tomado como verdadeiro ou falso: política do verdadeiro. Em resumo, e nas palavras do próprio autor, o que se pretende em última instância é escrever a “ontologia histórica de nós mesmos” através de uma “história das experiências”, entendidas como

resultantes do cruzamento de “campos de saber”, “tipos de normatividade” e – terceira dimensão que abordaremos a seguir – “formas de subjetividade” (cf. Foucault, 1984a).

Quais os objetivos visados por essas análises arqueológicas e genealógicas de objetos criticamente selecionados? O objetivo central, evidentemente, é político, no sentido em que se trata sempre de participar das lutas em função das quais os temas foram selecionados e as análises levadas a cabo. No entanto, “participar” deve aqui ser entendido corretamente: não se trata de oferecer alternativas para os resultados visados pelos combates, mas instrumentos para seu desenrolar. Foucault não indica o que se deve ou não fazer ou desejar, mas procura contribuir para aqueles que estão fazendo ou buscando algo. E isso de uma dupla maneira: em primeiro lugar, tornando criticável aquilo que parecia escapar a qualquer tentativa de crítica. Essa objetivação crítica é obtida justamente através do efeito de historicização e acontecimentalização acima evocado. Nada havendo de natural ou eterno no mundo humano, tudo é objeto de uma crítica possível. Entende-se assim o que Foucault quer dizer ao definir seu trabalho como uma tentativa de, tornando um processo histórico, uma instituição, uma disciplina, inteligíveis, torná-los simultaneamente criticáveis. Demonstrar, por exemplo, o caráter não meramente repressivo dos poderes é abrir a possibilidade de crítica mesmo lá onde a repressão não aparece. Desse modo, pode-se dizer que o efeito de inteligibilidade produzido pela análise é obtido através de uma historicização radical do objeto que abre ao mesmo tempo as portas para sua crítica possível (cf. Foucault, 1980).

A segunda forma de contribuição e de participação nos combates e lutas contemporâneas é mais paradoxal. Trata-se de problematizar as próprias lutas, constatando que estas só podem ser tão históricas quanto os alvos que visam. Ao invés de supor um choque entre uma natureza essencialmente boa e um mau artifício, cumpre reconhecer a historicidade do embate como um todo: as oposições, mas também as correlações, os enfrentamentos, mas também os pontos de apoio recíprocos. Necessidade, por conseguinte, de uma inventividade constante do lado das resistências para fazer face à maleabilidade do “outro lado”, que busca incessantemente capturá-las, convertendo os possíveis obstáculos em instrumentos de sua ação. Esse é, por exemplo, o sentido exato das objeções contra a “hipótese repressiva”, que, limitando sua análise do poder a suas estratégias coercitivas e repressivas, cai nas armadilhas preparadas por este mesmo poder e acaba participando daquilo que pretende denunciar e combater.

Finalmente, a forma de participação nessas lutas atuais implica sempre um certo distanciamento em face da conjuntura, uma certa passagem pela alteridade e pela diferença, que fundamenta não só o trabalho analítico como a participação política. O passado histórico não constitui, deste modo, nem simples realidade dada de antemão – objeto de uma explicação possível –, nem pano de fundo com função explicativa para o presente. Trata-se, antes, de fazer o passado entrar em um complexo jogo como o presente, jogo onde a semelhança e a diferença se alternam e se opõem; trata-se de mostrar, por um lado, que os problemas falsamente naturais de hoje podem não apenas

ter recebido diferentes soluções no passado, como, frequentemente, nem chegar a ter existido. Prova radical de que tratamos sempre com construções históricas, não com dados “naturais”. Por outro lado, procura-se desse modo sugerir que o futuro pode ter tão pouco a ver com nosso presente quanto este tem a ver com o passado, ou seja, que está simultaneamente em continuidade e em ruptura conosco. A possibilidade de nos pensarmos de forma distinta depende, portanto, de uma passagem pelo diferente naquilo que ele tem de diferente e de irredutível em relação a nós. Não se trata, e Foucault não cansou de repetir, de incrementarmos nossa autocerteza através do outro, mas justamente de derivarmos com seu auxílio.

Percebe-se, assim, se procurarmos resumir o que foi dito até agora, qual é o ponto de vista mais geral a partir do qual Foucault procura falar. Trata-se de constituir uma “ontologia histórica de nós mesmos”. Se essa ontologia está assentada em um processo radical de historicização; se se trata de participar das questões e das lutas do presente (situando-se contudo simultaneamente aquém e além dele); se se trata de alinhar-se com aqueles que buscam uma transformação (ainda que o fundamento de uma tal transformação esteja apenas nela mesma); se se trata, enfim, de tudo isso, podemos sugerir que é na idéia, acima evocada, de uma *raridade* dos fatos humanos que podemos talvez encontrar o solo mais profundo em que se enraíza o trabalho de Foucault. Pois se tudo o que existe é *raro*, se tudo poderia ser radicalmente diferente do que é, e – ponto decisivo – se os homens sabem disso de uma forma ou de outra, trata-se de analisar as sociedades e os processos históricos justamente a partir desse espaço de transformação, fratura e mudança sempre possíveis. Atrás do louco, do prisioneiro, do homossexual, imanente a suas lutas concretas e bem datadas, subjaz sempre uma espécie de potência que só pode se atualizar em transformações e lutas específicas. Essa força, a que Foucault mais alude do que nomeia, aparece em um texto sobre o iluminismo (Foucault, 1984d) como “vontade de revolução”, e, em um mais antigo acerca do Irã, como *sublevação* (Foucault, 1979). E é deste ponto de vista – dessa *vertigem* que se abre entre o mesmo e o outro, como dizia Roland Barthes (1961) – que toda a obra de Foucault foi escrita, e é somente a partir daí que ela pode ser devidamente compreendida.

\*

Nesse sentido, uma boa interpretação dos dois últimos livros de Foucault deveria ser efetuada justamente a partir dessas exigências gerais que seu trabalho como um todo coloca. Sabe-se que o tema geral da *História da sexualidade* permaneceu basicamente o mesmo que o anunciado em *A vontade de saber*: a constituição da experiência da sexualidade no século XIX. Foucault parece ter sentido, contudo, a necessidade de dar conta também dos aspectos mais “individualizados” ligados a esse processo, o que o conduziu à hipótese de que o sujeito da experiência da sexualidade é um caso particular do “sujeito do desejo”, e que a história deste último mergulha fundo no passado oci-

dental, devendo seus começos serem buscados nas civilizações grega e romana antigas.

Em outros termos, as questões a colocar aos dois últimos livros de Foucault são aquelas mesmas que se buscou isolar acima: em função de que lutas esses livros foram escritos? Que “falso” objeto natural é aqui acontecimentalizado? Como é efetuada, neste caso, esse processo de historicização radical? Que amputação do majoritário é praticada e quais as novas virtualidades que se desenvolvem? Como participam esses livros das lutas em função das quais teriam sido escritos? Que instrumentos de combate fornecem a elas? Que tipo de transformação possível vislumbram?

À primeira, e sem dúvida mais fundamental dessas questões, Foucault (1985) responde explicitamente. Ter-se-iam desenvolvido nos últimos anos algumas lutas que, ainda que também dirigidas contra os processos de dominação política e exploração econômica (como a maior parte das lutas do passado), passaram a dar uma ênfase especial à recusa de certas formas de subjetivação que se buscava impor aos indivíduos e grupos. Lutas de minorias que, paradoxalmente, reivindicavam ao mesmo tempo suas especificidades enquanto minorias (homossexuais, mulheres, minorias étnicas...) e recusavam ser tratados de forma discriminadora. Ou seja, e nos termos de Foucault, tratava-se aí tanto de recusar a individualização a que os poderes procuravam submeter essas minorias quanto de resistir a sua dissolução em algum tipo de globalidade mal definida. Essas lutas enfrentam dessa maneira uma dificuldade enraizada em seu próprio caráter paradoxal: a que modelo recorrer para conduzir e organizar esses combates? Existiriam, eventualmente, formas de auto-reconhecimento e de subjetivação desvinculadas dos mecanismos de poder? A tendência a utilizar modelos científicos ou pseudocientíficos (especialmente psicanalíticos) mostrou-se rapidamente uma arma ambígua, na medida em que se voltava contra os próprios movimentos.

Ora, neste processo, uma categoria passou rapidamente a centralizar os debates que se travavam em torno dessas lutas. Trata-se, é claro, da noção de *desejo*, definida ora de acordo com vertentes mais “psicanalíticas” – constituindo supostamente a estrutura fundamental do ser humano, fundado na falta e na lei –, ora segundo um modelo “micropolítico” mais ou menos relacionado às idéias de Deleuze e Guattari – tratar-se-ia, então, de um desejo fundamentalmente ligado à positividade e à produção. Para além das diferenças evidentes entre os dois sentidos da noção, creio que Foucault sentia a permanência de uma referência naturalizante fazendo do desejo uma realidade dada, seja como estrutura, seja como processo primeiro situado além ou aquém de todas as repressões e recalques. O problema é que *A vontade de saber*, excessivamente voltado para a crítica da “hipótese repressiva” e para os discursos sobre o sexo, havia deixado de lado essas duas vertentes que, em maior ou menor grau ainda naturalistas, faziam do sexo apenas um caso particular, não privilegiado, do desejo. Desse modo, é exatamente este “objeto natural”, o *desejo*, que será agora analisado e historicizado por Foucault: “genealogia do homem de desejo”.

O problema começa justamente aqui. Os recortes utilizados nas obras anteriores, da

*História da loucura a A vontade do saber* – grosso modo: Renascimento/Idade Clássica/Era Moderna – mostravam-se inúteis no presente caso. Lembremos que o primeiro plano da *História da sexualidade* marcava o início da pesquisa com o cristianismo, momento em que a temática da sexualidade teria começado a se constituir no Ocidente. Ora, se o novo tema, o desejo, aparece já constituído no cristianismo, a genealogia – como estudo das “proveniências e emergências” dos pretensos objetos naturais – exigia que a investigação partisse de um momento em que o “objeto” não estava ainda dado como tal. Aquém do cristianismo, é então na experiência greco-latina que a pesquisa deveria se iniciar. Além disso, é preciso observar que o cristianismo encontra-se não apenas na origem de *um* movimento essencial para a constituição de nosso mundo, mas de *dois*: o estabelecimento de uma certa experiência de si assentada sobre a noção do desejo, e a constituição de um novo tipo de poder, que Foucault denominará “poder pastoral”. O primeiro plano da *História da sexualidade* confundia esses dois processos, tendo sido preciso separá-los. “O Uso dos Prazeres” e “O Cuidado de Si”, que deveriam ser completados por “As Confissões da Carne”, tentam justamente dar conta do primeiro movimento. As pesquisas que Foucault conduzia, na época de sua morte, sobre o liberalismo e a governamentalidade deveriam, por sua vez, esclarecer o segundo processo – e o espetáculo do mundo contemporâneo só pode nos fazer lamentar que essas pesquisas não tivessem tido tempo de se desenvolver para desembocar em uma perspectiva crítica e alternativa de que alguns de nós sentem tanta falta hoje.

De todo modo, a passagem para a Grécia e Roma determina, por seu turno, uma série de transformações importantes. Em primeiro lugar, trata-se, como sempre, de evitar os autores maiores ou, em um caso como este – em que praticamente só temos acesso a autores maiores –, de utilizá-los como autores menores, buscando em textos já tão explorados aspectos e facetas que teriam escapado aos especialistas (cf. Wolff, 1984). Além disso, a análise desse momento histórico revela que aí o desejo não constitui objeto de uma problematização isolada que valeria por si mesma, aparecendo, ao contrário, nos quadros de uma reflexão acerca das relações entre um certo código de comportamentos – em tese, válido para toda a sociedade – e um tipo de comportamento efetivo permitindo a alguns indivíduos se destacar da massa da população. Nem de código, nem de comportamento moral, é de *ética*, como constituição de um certo tipo de indivíduo ou individualidade, que se trata aqui. Ao estudar a constituição histórica do sujeito, é pois o próprio sujeito trans-histórico, sede do desejo, que Foucault amputa de suas análises, substituindo-o pelo estudo das formas de subjetivação ligadas à ética.

É importante notar igualmente que aqui reencontramos uma das questões constantes e centrais do pensamento de Foucault. Presente desde *História da loucura* (na forma do confronto entre a percepção da loucura e sua dedução teórica na Idade Clássica) até *Vigiar e punir* (onde o nascimento das ciências humanas é visto como decorrente da necessidade de adequar uma certa prática punitiva a uma codificação legal heterogênea), ela recebe agora uma solução definitiva: é preciso passar pela experiência

de si para compreender o agenciamento complexo entre um código de comportamento e um comportamento efetivo.

Percebe-se, assim, que se as formas de subjetivação constituem, em um primeiro momento, uma realidade empírica a ser investigada pelos “métodos” da arqueologia (análise das “formas de problematização” da ética antiga) e da genealogia (estudo das “técnicas em si”), isso não é tudo. Através de uma inversão crucial que fundamenta todo o trabalho e que é básica para a compreensão de sua conexão com o presente, essa relação consigo acaba se revelando como uma terceira dimensão constitutiva de toda e qualquer experiência histórica, bem como de qualquer forma de subjetividade – ao lado dos campos de saber e das relações de poder. Em outros termos, creio ser possível sustentar que em seus últimos trabalhos Foucault encara de frente um desafio que permeava toda sua obra: a elaboração de uma *história do sujeito* realmente completa. Pois a incompletude anterior dessa história pode ser atribuída à tentativa de deduzir a experiência do sujeito inteiramente dos fenômenos de saber (o “Homem”) ou de poder (o “Indivíduo”).

Chegamos, assim, ao ponto fundamental, o das relações deste “último Foucault”, como disse Paul Veyne, com as lutas contemporâneas a partir das quais esses livros teriam sido escritos. É aqui, creio, que foram gerados os principais malentendidos, cometidos de todos os lados como vimos, a propósito de “O Uso dos Prazeres” e de “O Cuidado de Si”. Pois parece-me de uma inutilidade absoluta tentar buscar aquilo que Foucault gostaria de “aproveitar” da ética pagã, ainda que reduzindo esse legado a um único elemento. Pouco importa mesmo, tratando-se de um pensador que se esforçou tanto por separar idiosincrasias pessoais e trabalho teórico-político, que Foucault admirasse pessoalmente o “fazer de sua vida uma obra de arte” que ele encontrou entre os gregos, e sobre o qual os comentadores insistem tanto. Não é aí, em suas preferências e em sua vida pessoal, que Foucault nos convidava a buscar lições: é preciso, como ele sempre insistiu, evitar o fantasma do “autor”.

A lição de Grécia e Roma é, eu diria, puramente formal. Trata-se de mundos onde a relação consigo e os poderes estavam dissociados; onde a reflexão sobre o indivíduo estava ao menos parcialmente desvinculada de toda pretensão cientificizante; onde a proposta ética era formulada como facultativa; onde o indivíduo não se via constringido a se reconhecer como sujeito, mas devia produzir-se como tal. O que a experiência histórica greco-latina revela é, pois, a possibilidade intemporal de processos de individualização ou subjetivação que não passem pelos poderes e pelos saberes constituídos. E foi preciso, talvez, retornar à Grécia e à Roma para que pudéssemos nos livrar da ilusão de que essas sínteses são inevitáveis e naturais, a distância e a proximidade dessas civilizações em relação a nós permitindo uma tal liberação. Foi preciso, talvez, essa passagem pelo outro para que pudéssemos perceber que também nós somos potencialmente capazes de produzir uma experiência em que os elementos citados estejam separados. Uma tal experiência não seria – quem sabe? – nem melhor

nem pior do que a atual, mas seria *nova*. O que significa simplesmente que não será, em hipótese alguma, um símile das experiências grega e latina, e que sua força reside justamente em sua novidade radical.

Que o mundo greco-latino mostre com mais nitidez que o nosso – efeito de seu afastamento mesmo – o caráter produzido da individualidade e da subjetividade (e produzido não somente por relações de poder-saber mas também por um certo tipo de relação para consigo) não significa que possa ou deva haver um retorno, ainda que parcial, a ele. O valor dessa lição é exatamente o mesmo, nem mais nem menos, daquele ensinado pelos suplicios, onde o caráter produzido da verdade aparece com clareza; ou mesmo da experiência renascentista da loucura, onde o valor trágico dessa condição vem à superfície: não lição a ser retomada ao pé da letra, nas revelação de possibilidades permanentemente abertas para as experiências humanas.

## O que fazer com selvagens, bárbaros e civilizados?

Na bela estória contada por Michel Tournier em *A gota de ouro*, o jovem pastor Idriss, depois de fotografado por uma turista, decide finalmente abandonar o Saara e partir para a França em busca de sua imagem capturada – imagem que ele jamais recuperará. No entanto, ao longo de toda a viagem, o inferno de imagens que a civilização ocidental é capaz de produzir não deixará de persegui-lo incessantemente. Logo nos limites do deserto, Idriss entra inadvertidamente em um museu, onde assiste, entre atônito e aterrorizado, um guia turístico apontar e descrever, como representantes quase extintos de um passado remoto, seres, objetos, costumes e pessoas, que, até alguns dias antes, se confundiam com sua própria vida. A lembrança deste episódio obriga a recolocar uma pergunta algo banal, mas nem por isso menos pertinente: a antropologia – enquanto relação com a alteridade – estaria, afinal de contas, irremediavelmente condenada a não passar disso, um museu de pseudo-antiguidades ou curiosidades, um imenso “Saara empalhado”, para usar a expressão de Tournier?

Escrevo, pois, “como antropólogo”, tentando observar como o que Deleuze denominou eventualmente de aliança estabelecida com a etnologia ou antropologia social poderia contribuir para afastar não apenas esta forma de pensamento, mas todos nós, dessa armadilha. É preciso atenção, contudo: “escrever como antropólogo” é como “falar em primeira pessoa”, no sentido em que Deleuze e Guattari usam a expressão. Não se trata de esconder-se atrás de uma suposta essência, ou ciência, a fim de evitar os problemas centrais, mas de oferecer um espaço onde diversas linhas de força possam se cruzar, fecundando-se mutuamente de forma produtiva.

Encerrar-se em uma suposta essência ou ciência seria ainda mais absurdo ao falarmos de um dos autores dos dois *Capitalismo e esquizofrenia*, onde, sob o nome de história universal ou de pragmática, aquilo que denominamos ordinariamente psicologia, psicanálise, antropologia, filosofia, economia, política... se misturam incessantemente. Além disso, o que há de melhor na antropologia consiste, evidentemente, em uma modalidade de reflexão acerca de uma questão muito mais geral, a da diferença – e é justamente a partir daí que a mencionada aliança se estabeleceu, inicialmente em *O anti-Édipo*, depois em *Mil platôs*.

Que o primeiro desses livros seja ainda hoje freqüentemente reduzido a um trabalho de crítica puramente negativa parece derivar, ao mesmo tempo, de seu título, da função tática que devia desempenhar no início da década de 1970 – opondo-se ao discurso que parecia então ocupar uma posição soberana – e de uma certa tendência destes nossos últimos “anos de inverno”, como os designou Guattari, em evitar as referências aos movimentos coletivos, preferindo um subjetivismo descarnado e um esteticismo estéril. A verdade é que *O anti-Édipo* é muito mais sobre “capitalismo e esquizofrenia” do que contra o que quer que seja, e, para abordar seu tema central, dedica seu maior capítulo aos “Selvagens, Bárbaros, Civilizados”, apresentando uma história universal inspirada em Marx e corrigida pelas lições da história real. Elaborando uma visão retrospectiva, contingente, singular, irônica, crítica e descontinuista (Deleuze e Guattari, 1974: 177-178), *O anti-Édipo* retoma, continua, crítica e corrige, um século depois, as análises de *O capital*, desenvolvendo o que Donzelot designou como um “hiper-marxismo” (Donzelot, 1976: 167).

Em poucas palavras, de que se trata? Primeiro, da recusa de três falsas oposições: indivíduo e sociedade (ou desejo e *socius*), infra e super estrutura (ou produção e representação), forma e conteúdo (ou significação e funcionamento). Em seguida, de determinar os movimentos de codificação, sobrecodificação e descodificação que fazem a história, bem como de analisar seu funcionamento concreto: os Selvagens e a codificação de todos os fluxos, os Bárbaros e a sobrecodificação através do Estado e do Significante, os Civilizados e a descodificação axiomatizada através do Capital.

Além da aparente fixação no Édipo, outro problema do primeiro *Capitalismo e esquizofrenia* é que não é muito difícil, apesar do que dizem os autores, interpretar a história universal aí narrada em chave evolucionista. Corre-se o risco de, perdendo a ironia do título do terceiro capítulo do livro, imaginar que selvageria, barbárie e civilização são fases sucessivas da história. Quase dez anos depois, *Mil platôs* tratará de corrigir esses possíveis equívocos através de um estreitamento analítico. Inicialmente, nada de Édipo, nem sob forma negativa. Em segundo lugar, o esquema ternário da história universal é substituído por uma análise dos diferentes regimes de signos operantes nas sociedades humanas. Esta análise – que mesmo em seu nível “abstrato” não consiste em um inventário fechado e finito desses regimes – busca sempre as imprevisíveis sínteses que estes produzem ao se articularem empiricamente para constituir as “semióticas concretas”. “Esquizoanálise”, ou “anti-semiótica”, que, perguntando-se como ultrapassar a linguagem, toma os regimes de signos como práticas ou pragmáticas distintas mas em permanente interpenetração (Deleuze e Guattari, 1980: 140-141), fazendo com o que Donzelot afirmou a respeito de *O anti-Édipo* se torne ainda mais verdadeiro no que se refere a *Mil platôs*: “tudo está em tudo e reciprocamente” (Donzelot 1976: 155).

Neste livro, a antropologia aparece novamente, em especial na forma de uma “homenagem à memória de Pierre Clastres” (Deleuze e Guattari, 1980: 441 ss.) – que faz eco, de alguma forma, ao que o próprio Clastres afirmara por ocasião do lançamen-

to de *O anti-Édipo*: que Deleuze e Guattari colocam aos antropólogos “verdadeiras questões, questões que obrigam a refletir”; que “sabem o que fazer com os Selvagens”; que “escrevem a respeito dos Selvagens e dos Bárbaros o que até agora os etnólogos não tinham escrito”, e que “os etnólogos deveriam se sentir em *O anti-Édipo* como em sua casa” (Clastres in Carrilho, 1976: 75). Tudo isso aponta, creio, para a intuição de uma aliança que poderia contribuir para arrancar o pensamento antropológico do fantasma que vimos espreitá-lo – e não apenas a ele: degenerar em uma espécie de antiquarismo ou exotismo, limitando-se a mostrar, sempre à distância, experiências vivas que aparentemente não serviriam para nada além da satisfação de nossos impulsos de colecionadores ou de nossa vontade de ciência. Como dizem Deleuze e Guattari,

Nossas sociedades apresentam um gosto muito forte por todos os códigos, os códigos estrangeiros ou exóticos, mas é um gosto destrutivo e mortuário. Se decodificar quer dizer compreender um código e traduzi-lo, é mais por destruí-lo enquanto código, por atribuir-lhe uma função arcaica, folclórica ou residual, que a psicanálise e a etnologia são duas disciplinas apreciadas em nossas sociedades modernas (Deleuze e Guattari, 1974: 311).<sup>1</sup>

Esboçemos, então, uma saída para a armadilha, invocando um especialista em casos complicados. No prefácio à *Antologia do conto húngaro*, organizada e traduzida por Paulo Rónai, Guimarães Rosa observa, acerca da tradução do amigo, que

Sente-se o mestre, *Magister*. Saudável é notar-se que ele não pende para a sua língua natal, não imbui de modos-de-afeto seus textos, que nem mostram sedimentos da de lá; não magiariza. Antes, é um abrasileiramento radical, um brasileiroismo generalizado, em gama comum, clara, o que dá o tom. A mim, confesso-o, talvez um pouquinho, quem sabe, até agradasse também a tratção num arranjo mais temperado à húngara, centrado no seio húngaro, a versão estreitada, de vice-vez, contravernacular, mais metafrásica, luvarmente translácia, sacudindo em suspensão vestígios exóticos, o especioso de traços húngarianos, húngarinos – o ressaibo e o vinco – como o tókai, que às vezes deixa um sobregosto de asfalto. Mesmo à custa de, ou – franco e melhor falando – mesmo para haver um pouco de fecundante corrupção das nossas formas idiomáticas de escrever. Mas, não bagatelizemos. Até porque a maioria honesta pensará o contrário (Guimarães Rosa, 1956: XXV-XXVI).<sup>2</sup>

A idéia de Rosa, portanto, é que longe de se ver ameaçada pela traição que inevitavelmente comporta, a tradução deveria saber se beneficiar desta situação. A boa tradução seria aquela capaz de “trair” seu próprio idioma, no sentido de contaminá-lo com uma “fecundante corrupção”, corrompendo sua língua através do uso daquela que deve ser traduzida. Ora, se levamos em conta que o trabalho antropológico é freqüentemente

assimilado a uma forma de tradução cultural, o modelo de Rosa poderia ser legitimamente ampliado: expandir e aprofundar uma língua através de outra, estrangeira, pode significar também expandir e aprofundar uma experiência cultural através de outra, igualmente estrangeira. Nesse sentido, o que os antropólogos fazem, ou poderiam fazer, é praticar uma “fecundante corrupção”, expandindo e enriquecendo nossa própria cultura ao trazer à luz variáveis que certamente estão presentes aqui, mas que quase não aparecem, seja porque estão ocultas ou reprimidas, seja porque nos encontramos em uma posição que não nos permite enxergá-las. Trata-se, pois, de explicitar essas variáveis através das experiências que temos com outras culturas.

Tudo isso lembra, sem dúvida, o chamado estruturalismo, mas de uma forma algo modificada. Como se sabe, o modelo estruturalista se opõe diretamente à idéia evolucionista de que haveria, ao longo da história humana, um lento processo de totalização, que culminaria na moderna sociedade ocidental. Ao pressuposto de uma “totalização real” (ligado ao tema, recentemente de volta à moda, de um “fim da história”), o estruturalismo substitui a noção de uma “totalidade virtual”, cujas atualizações são sempre meramente parciais: os “universais” estruturais não se encontram em parte alguma enquanto tal, ou seja, jamais se atualizam como universais, mas como atualizações parciais localmente moduladas (ver Gaboriau, 1963). Isso significa que as estruturas universais só podem ser captadas a partir de uma experiência científica capaz de atingir níveis cada vez mais gerais de estruturação. Em outros termos, estruturas não manifestas diretamente em nenhum idioma podem emergir quando se os coloca em relação. O ponto central do estruturalismo, entretanto, é que o interesse deste confronto é apenas cognitivo, uma vez que estruturas não atualizadas em um idioma equivalem simplesmente a algo não realizado, a uma espécie de inexistente, portanto.

Em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari propõem uma perspectiva diferente, com a introdução do conceito de “virtual-real”, que se opõe justamente à dupla noção estruturalista de virtualidade e atualização (Deleuze e Guattari, 1980: 126; passim). Falar em “virtual-real” significa supor que o que não está manifestamente atualizado continua a existir de alguma forma, ou antes, continua a funcionar de algum modo, sendo possível, portanto, recolocar a variável em jogo. Certas noções centrais desse livro – como as de variação contínua, ser estrangeiro em sua própria língua, “gagueira”... – dizem respeito justamente à possibilidade de fazer intervir variáveis que não estão imediatamente dadas, que não são precisamente “atuais”, mas que, como “virtuais-reais”, podem ser acionadas e agenciadas. Em outros termos, a explicitação das variáveis ausentes em nossa cultura através da experiência com outras pode não se reduzir a um exercício puramente epistemológico, sendo capaz de fazer com que algumas dessas experiências outras possam funcionar, de algum modo, também entre nós.

Esperando que “a maioria honesta não pense o contrário”, eu gostaria de retornar ao pensamento de Pierre Clastres, de quem falamos acima. O que poderia significar sua idéia central, sustentando que as sociedades primitivas não seriam simplesmente

sociedades sem Estado, como propõem tradicionalmente todas as formas de evolucionismo? O primeiro ponto a observar é o fato de a posição de Clastres ser, inicialmente, uma crítica a qualquer etnocentrismo que pretenda definir as outras sociedades a partir da nossa – neste caso específico, a partir do Estado, instituição aparentemente fundamental em nossa própria sociedade. Para Clastres, ao contrário, e como se sabe, as sociedades primitivas não são “sem Estado”, mas “contra o Estado”, dotadas de mecanismos positivos que impediriam a emergência desta instituição – “mecanismos coletivos de inibição”, como os denominam Deleuze e Guattari (1980: 444).

Existiriam, portanto, dois tipos de sociedade, aquelas com Estado e aquelas contra o Estado, o que poderia levar a crer que Clastres acabaria defendendo a existência de uma heterogeneidade absoluta, de uma distância radical entre essas dois tipos de formação social. Paradoxalmente, contudo, a verdadeira obsessão de Clastres sempre foi a emergência do Estado, ou seja, a passagem entre os dois tipos sociais, o que levanta uma dificuldade particular: como o Estado poderia aparecer se a máquina primitiva se encontra toda voltada para o bloqueio de sua emergência, para a codificação de todos os fluxos? Poderíamos pois suspeitar, e muitos já o fizeram, de que se trata, aqui ainda, de uma certa forma de etnocentrismo, voltado para as sociedades primitivas a partir de uma questão exclusivamente nossa. Em outros termos, poderíamos indagar o que, afinal de contas, os primitivos têm a ver com o Estado, seja contra ele, seja a seu favor. Não seria esta questão especificamente nossa, e sua projeção para outras sociedades um procedimento duvidoso? Na verdade, isto é parcialmente verdadeiro, mas no sentido de que Clastres parece ter abdicado intencionalmente da pretensão ao acesso absolutamente desinteressado às outras sociedades. A questão investigada é certamente colocada por nossa própria sociedade: como suportamos o Estado? Como é possível que alguém ordene e outros obedeçam? Como não se espantar com o que La Boétie denominava “servidão voluntária”? Como tudo isso pôde ter surgido? A partir dessa perspectiva, as sociedades primitivas passarão a funcionar como uma espécie de revelador fotográfico, fazendo aparecer com mais nitidez algo que só se mostrava a nós de forma excessivamente tênue.

O problema é que é preciso ainda um passo suplementar, e é por isso que, em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari esboçam uma crítica à hipótese de Clastres, ou, para ser mais preciso, à limitação que ele mesmo a ela impôs (Deleuze e Guattari, 1980: 443-446). Uma vez que só é possível ser contra algo que de algum modo está presente, somos obrigados a admitir que, ao falar de sociedades contra o Estado, estamos nos referindo a certos mecanismos do Estado que funcionam no interior destas sociedades, ainda que elas não conheçam o Estado propriamente dito. O problema é que não podemos admitir que, com a emergência do Estado, tudo se passasse como se o contra-Estado simplesmente deixasse de existir. Nesse caso, só teríamos acesso a esse contra-Estado ao nos debruçarmos sobre estas outras sociedades como se fossem sobrevivências em vias de desaparecimento, colocando-as, desta forma, ainda à distância. A fim de superar esse

resíduo cientificista e etnocêntrico, Deleuze e Guattari sustentarão que o contra-Estado continua funcionando entre nós, mostrando que, dos bandos de rua às organizações multinacionais, passando por certas formas de ação política e de pensamento, também nós estamos às voltas com máquinas contra-Estado, máquinas que, no entanto – já que virtuais-reais entre nós –, só revelam sua natureza e seu funcionamento a partir dessa espécie de diálogo perturbador estabelecido com as sociedades falsamente chamadas de primitivas, aquelas em que o contra-Estado é dominante.

Nada de museus, antiquários ou realidades empalhadas, portanto: a revelação desse virtual-real, desses mecanismos contra-Estado existentes em nossa própria sociedade, através da análise das sociedades ditas primitivas, é apenas um caso exemplar dessas fecundantes corrupções que podemos praticar sobre nós mesmos, da possibilidade de, através do outro e com o outro, aprofundarmos nosso autoquestionamento e promovermos nossa própria transformação.

### Notas

<sup>1</sup> É preciso observar ainda que, para Deleuze e Guattari, os etnólogos, quando comparados aos psicanalistas, teriam ao menos a vantagem de não se limitarem ao campo da *significação*, buscando analisar, mesmo quando tratam de símbolos, o *funcionamento* dos mecanismos que estudam (Deleuze e Guattari, 1974: 227-9).

<sup>2</sup> É curioso observar que muito anos mais tarde um antropólogo tenha aparentemente reinventado a posição de Rosa a respeito da tradução (cf. Asad, 1986).

## Como se faz um Grande Divisor?

Marcio Goldman e Tânia Stolze Lima

Dada sua natureza e intenção, este texto – apresentado na Mesa Redonda “Sobre os Grandes Divisores: ‘Etnologia das Sociedades Indígenas’ e ‘Antropologia das Sociedades Complexas’”, realizada na XXI Reunião Brasileira de Antropologia, em Vitória (1998) – exige um breve esclarecimento preliminar. Com ele pretendemos sobretudo levantar algumas questões cujos elementos, parece-nos, encontram-se disseminados pela antropologia contemporânea. Esses elementos acham-se tão naturalizados que, em geral, não são sequer explicitados, ou, quando o são, não se costuma imaginar que seja necessário justificá-los.

A própria idéia de realizar a Mesa partiu de um sentimento compartilhado pelos autores deste texto (um dos quais desenvolve suas pesquisas em uma sociedade “indígena” e o outro não) com antropólogos que trabalham em diferentes sociedades.<sup>1</sup> Todos sentimos que uma espécie de fosso ameaça separar os estudiosos das sociedades indígenas (os “etnólogos”, como se costuma dizer) daqueles que pesquisam as chamadas “sociedades complexas”. E ainda que atribuindo diferentes valores a este fato, acreditamos igualmente que essa separação tão prejudicial talvez encontrasse uma de suas fontes na antiga tendência do pensamento antropológico em opor “nós” e “eles” – oposição que, há alguns anos, Jack Goody batizou com o nome de “Great Divide”, e que aqui traduzimos livremente ora por “grande divisor”, ora por “partilha”.

Este texto não pretende, portanto, construir uma análise detalhada de cada um dos pontos que levanta, o que nos levaria longe demais, exigindo, na verdade, todo um livro. Pretendemos, antes, que ele seja uma espécie de “manifesto”, no sentido de que se trata de lembrar aos antropólogos que alguns procedimentos recorrentes em nossa disciplina estão longe de ser óbvios e desprovidos de problemas. O que tentamos fazer foi isolar esses procedimentos, ilustrando-os com exemplos específicos.

É evidente que a questão dos grandes divisores envolve virtualmente a totalidade do saber antropológico e que aqui não temos qualquer pretensão à exaustividade. Não estamos preocupados com autores, mas com operações: saber se todos os autores evocados empregam as mesmas operações ou se todas as operações estão presentes em cada um dos autores é, para nós, secundário. Gostaríamos apenas de explicitar

que nossa reflexão se “apoiou”, de uma forma ou de outra, principalmente na leitura de alguns textos de Roland Barthes, Pierre Clastres, Gilles Deleuze, Louis Dumont, Michel Foucault, Ernest Gellner, Jack Goody, Félix Guattari, Robin Horton, Adam Kuper, Bruno Latour e Claude Lévi-Strauss.<sup>2</sup>

\*

Começar lembrando que, ao menos hoje, somos todos contra os grandes divisores pode soar banal. No entanto, o que significa isso? Como e em que medida se é contra? Porque se a antropologia como um todo é contra a Grande Divisão, as razões e as dimensões desta oposição não são de modo algum consensuais. No limite, pode-se ser contra e realizar um trabalho a favor. É isso o que pode acontecer quando nos posicionamos contra a imagem de uma humanidade dividida entre nós e eles, seja lá o que isso queira dizer, e tratamos de substituí-la por uma oposição, aparentemente muito mais adequada, entre oral e escrita, por exemplo. Para se traçar uma partilha, não é preciso que os objetos sejam como os dois enormes conjuntos “nós” e “eles”, os ocidentais e os outros. Com objetos relativamente menores como oral e escrita, ou ainda mais específicos, como as noções de tempo linear e tempo cíclico, também se pode fazer uma partilha. Do mesmo modo, acreditamos que, em princípio, não é impossível confrontar conjuntos como “nós” e “eles” sem produzir uma partilha. Isso é apenas difícil, porque difícil é a própria opção de não pensar em termos de grandes divisores.

A partilha é como o racismo. O fato de sermos contra, de sequer vermos pertinência na noção de raças humanas, nem assegura que o racismo não exista nem que algo em nossa conduta não possa exprimi-lo. É preciso admitir que a partilha é uma realidade de fato, produzida por uma longa e sangrenta história, e que não poderia ser estudada adequadamente sem se levar em conta os discursos que a própria antropologia produziu. Pois essa realidade inclui, pensamos, a antropologia. Não que ela esteja irremediavelmente dividida entre uma antropologia dos “índios” e uma das sociedades “complexas ou nacionais”. Mas no sentido de que a partilha é o espaço que habitamos, a fronteira que transgredimos e um certo tipo de linha que traçamos. Ela é a própria condição do projeto antropológico e de seu exercício; que seja sua conse-qüência é algo que nos cabe evitar.

Aqui teremos de proceder, contudo, como se uma coisa fosse a partilha como realidade sociopolítica, e outra os estudos antropológicos que se dedicam a refletir sobre o que essa realidade recorta. Nossa atenção estará voltada sobretudo para estudos que parecem trair a intenção inicial do autor, levando-o a construir o que seriam os verdadeiros fundamentos etnográficos e teóricos da grande divisão, a traçar a partilha supostamente justa. É como se nos dissessem: estamos completamente enganados se pensamos que somos superiores a eles; o que realmente acontece é que a escrita é superior ao oral, apenas isso. Ou então: uma crença pode ser melhor do que outra sem

que por isso as pessoas que as professam sejam melhores ou piores. Isso nos esclarece sobre a falsa modéstia que envolve os grandes divisores na antropologia contemporânea: a grandeza da escrita e da ciência, esses dois grandes totens da partilha, não significa nossa grandeza. Adiantamos que a modalidade atual mais proeminente da partilha é a hierarquização das produções humanas desarticulada da hierarquização dos humanos. Como se para bom entendedor não bastasse meia palavra.

Tentemos, pois, mostrar como se faz um grande divisor. Veremos que se trata de um mecanismo relativamente simples de produção de assimetrias que realiza uma série de operações.

## 1. Identificação

Em geral, a grande divisão exige uma identificação primeira a fim de estabelecer uma base de comparação, ou melhor, uma suposta garantia de comensurabilidade. Os adivinhos africanos e os cientistas ocidentais apresentariam, por exemplo, uma semelhança fundamental, a de aplicarem uma teoria para explicar e resolver praticamente situações inquietantes (Horton). Ora, teoria ou explicação querem dizer coisas muito diferentes nos dois casos, mas isso pouco importa. Sempre impressionista e analógica, a identificação apela à nossa complacência: para provar a identidade profunda de dois conjuntos bastaria designá-los com o mesmo nome.

A operação de identificação só pode funcionar, é claro, a partir de uma concepção prévia dos elementos a identificar como “unidades”. Isso revela que o problema dos grandes divisores não se encontra apenas nas assimetrias que produzem, mas na concepção substancialista daquilo que se separa. Além disso, o “lado de cá” da oposição (“nós”, “a escrita”, “a ciência”...) aparece sempre de forma excessivamente singularizada; o “lado de lá” (“eles”, “o oral”, “a divinação”...) passa por um processo de empobrecimento ou laminação. Toda a sua heterogeneidade e densidade são eliminadas em benefício de uma concepção unidimensional da diferença.

Ora, pensamos que é preciso admitir que não existe uma diferença genérica e invariável (simples contraface da identidade), mas modalidades de diferença que diferem entre si. Não basta afirmar que somos diferentes dos outros como eles são diferentes entre si; seria preciso estabelecer, caso a caso, a modalidade de diferença com a qual nos defrontamos. Em suma, pensamos que a questão “o que, em geral, nos aproxima e/ou distingue dos outros” é inadequada e não deveria ser formulada.

## 2. Sinédoque

A segunda operação consiste em fazer com que um conjunto seja representado por alguns de seus elementos, escolhidos entre aqueles que se opõem de maneira mais

aguda aos elementos escolhidos para representar outro conjunto. Por exemplo, afirma-se que nas tradições orais a palavra participa da realidade, enquanto nas tradições escritas ela se situa como coisa à parte. Com efeito, existem inúmeras evidências etnográficas que sugerem a neutralização, em contextos bastante específicos, da distinção entre signo e coisa. Mas isso não significa que as pessoas confundam palavras e coisas. Pelo contrário, revela justamente a existência de uma diversidade interna às relações entre signo e coisa. Que as modalidades de relação sejam contextuais, variando no interior de uma mesma sociedade e – por que não? – nas experiências de um mesmo sujeito, nada disso importa ao grande divisor.

Em suma, os termos colocados em oposição são tratados como unidades e construídos a partir de um procedimento que toma a “parte” (algo que efetivamente ocorre em determinados contextos e momentos) pelo “todo”. O que pode, além do mais, conduzir a um paralogismo extremamente perigoso: a confusão entre correlação e causalidade.

Assim, é indiscutível que a ciência contemporânea exija a escrita – e o trabalho etnográfico de Bruno Latour o prova, ao revelar como, concretamente, se dá esta relação. No entanto, sustentar que a invenção da escrita é condição para o surgimento do pensamento científico consiste justamente em operar uma partilha e introduzir um paradoxo: se a escrita surgiu há 4.000 anos, o que fez com que a ciência tivesse que esperar 3.500 para se constituir? O fato de a ciência utilizar a escrita como meio privilegiado de registro e acumulação de dados e teorias não faz com que esta seja a própria essência da escrita – que poderia, desse modo, ser oposta à da oralidade, definida como forma fluida e excessivamente mutável.<sup>3</sup>

A escrita assume assim o aspecto de uma atividade todo-poderosa, técnica capaz de produzir nada mais nada menos que a “domesticação” do pensamento humano. Ao fazê-lo, envia simultaneamente o pensamento dos “outros” – ou seja, daqueles que a desconhecem – para as fronteiras da natureza, restabelecendo em um nível “superior” um naturalismo do qual acreditávamos haver nos livrado. Porque pode-se perfeitamente distinguir com cuidado o “pensamento selvagem” daquele “dos selvagens” e simultaneamente fazer com que o segundo esteja, de forma algo misteriosa, mais próximo do primeiro do que o “nosso”.

### 3. Desproporção

Em terceiro lugar, o grande divisor opera com escalas heterogêneas, nunca assumidas como tais. Essa heterogeneidade pode ser de ordem temporal: resultados obtidos em uma investigação da história da ciência são contrapostos a resultados da observação etnográfica dos sistemas de divinação. Ora, essa diferença entre a perspectiva sincrônica da etnografia e a perspectiva diacrônica da história da ciência condena de imediato a comparação. Ou seja, é evidente que é o método etnográfico que determina o caráter

“fechado” de sistemas como a divinação; mas tudo se passa como se esse “fechamento” fosse uma propriedade inerente a esses sistemas, em oposição ao caráter “aberto” da ciência – que só aparece como tal porque investigada de uma perspectiva diacrônica. O resultado desta comparação entre realidades tão desproporcionais parece deduzir-se logicamente, não obstante sua coincidência com os nossos mais profundos preconceitos: a ciência se aproxima progressivamente da verdade, enquanto o sistema divinatório se situa a uma intransponível distância dela.

Quanto ao mais, os arquivos etnográficos indicam efetivamente o que são e como funcionam diversos sistemas divinatórios. Em contrapartida, o que é a “ciência”? Do mesmo modo, as sociedades “tradicionais” costumam ser efetivamente descritas; as “modernas” lhes são opostas a partir de um “tipo ideal” construído com elementos recolhidos de várias partes. Em suma: será que podemos utilizar resultados que não foram obtidos pelo método etnográfico – como aqueles fornecidos por epistemologias ou mesmo por ideologias – como realidades equiparáveis aos objetos etnograficamente construídos? Não estaríamos, nesse caso, simplesmente ampliando um dos pecados essenciais do evolucionismo social, a comparação descontextualizada. Se quase 100 anos de antropologia foram suficientes para que não mais agíssemos assim com as sociedades “primitivas”, o mesmo não poderia ser dito em relação às “civilizadas”: invocamos a escrita ou a ciência como objetos desvinculados dos contextos concretos em que funcionam.

Observe-se ainda que operação de desproporção se revela também quando se opõem unidades que pertencem a planos completamente distintos. Pode ser verdadeiro que a “igualdade” e o “individualismo” correspondam a ideologias muito explícitas na sociedade norte-americana; qualquer análise etnográfica razoável revelaria, contudo, que esses ideais não funcionam de modo tão tranquilo no nível das relações sociais efetivas. Por outro lado, uma etnografia de certas dimensões da vida social brasileira pode revelar seu caráter “hierárquico” e “personalista”. No entanto, dificilmente encontraríamos uma formulação ideológica clara e bem aceita defendendo esses princípios e valores. Assim, ao opor o “igualitarismo norte-americano” e a “hierarquia brasileira” não estaríamos, na verdade, traçando uma divisão entre elementos situados sobre planos radicalmente distintos.

### 4. Projeção

A quarta operação do grande divisor é a projeção. A partilha oral e escrita implica assimetrias como presença ou ausência de estímulo à criação; ignorância ou reconhecimento do indivíduo; saber contextualizado ou descontextualizado (isto é, abstrato); a palavra participa da realidade ou é uma coisa à parte, o discurso é personalizado e circunstancial ou despersonalizado e intemporal, presença ou ausência de contradição. Ora, todos sabemos que não é difícil inventariar mil textos escritos sem criatividade,

personalizados, circunstanciais e cheios de contradição. Ou, mil falas orais que exprimem criatividade, coerência e utilização dos recursos lingüísticos adequados para despersonalizar e descontextualizar o discurso, projetando-o em um tempo eternitário.

A partilha oral e escrita é a transposição para um domínio de outra ordem de grandeza (o conjunto da humanidade) de discriminações que operamos no nosso dia a dia e que têm suas raízes em nossos sistemas de valores. No entanto, feita a transposição tudo se passa como se as discriminações perdessem, como que por encanto, suas raízes valorativas.

Além disso, permanece uma questão capital: por que as sociedades “sem escrita” são chamadas a fornecer os materiais necessários para o estudo da relação entre oral e escrita? Que sejam sem escrita, não significa apenas e justamente que suas tradições são alheias a esta divisão? Por comodidade, podemos designá-las como tradições orais, mas pedir-lhes que ilustrem o mundo do oral em oposição ao da escrita parece-nos um procedimento vicioso. Sem dúvida, é importante estudar essa relação, mas dever-se-ia procurá-la onde ela realmente existe.

A conversão de uma distinção interna a nossa história em uma oposição entre tradições históricas diferentes consiste também em uma operação de ocultamento. Tudo se passa como se, com a invenção da escrita, uma sociedade simplesmente adquirisse uma nova dimensão e uma potência inteiramente nova, sem qualquer alteração da dimensão do oral. Como se a potência (política ou cognitiva) da escrita fosse inerente a ela. Nós nos perguntaríamos, antes, de onde vem essa potência? Que tipo de pilhagem se efetuou e se efetua, por intermédio da escrita, nas dimensões da palavra viva? Enfim, nós nos perguntaríamos se a pobreza ou impotência cognitiva da oral não é o resultado dessa pilhagem.

## 5. Juízo de relação como atributo do objeto

A quinta operação consiste na transformação de um juízo de relação em um atributo do objeto, como se o fato de ser verdadeira uma proposição como “Paulo é maior do que Pedro” justificasse tomar o “maior do que Pedro” ou o “menor do que Paulo” como atributos de cada um. Esse colapso entre metodologia e ontologia, para falar como Sahlins, é capital.

Não há dúvida que conferimos uma certa inteligibilidade aos materiais etnográficos indianos, por exemplo, quando contrastamos a grande ênfase na hierarquia e no grupo que se nos revela ao contemplarmos esses materiais de um ponto de vista que parece enfatizar a igualdade e o indivíduo. O problema surge quando nos esquecemos do caráter relacional e metodológico desse juízo, e tomamos o diferencial como atributo do objeto que investigamos. Resulta que a “ausência do indivíduo” suscita a idéia de uma sociedade onipotente, onde as pessoas estão condenadas a uma infinita repetição, ou então é a sociedade que aparece como um quase nada, puro espaço aberto para as

interações, desejos e cálculos individuais – o que nos remete ao paradoxo da complexidade que abordaremos adiante.

A etnologia também oferece exemplos de como a comparação entre dois ou mais grupos de sociedades engendra abstrações que, em seguida, podem ser tomadas como atributos dessas sociedades. Comparadas com as sociedades jê, que são caracterizadas por diversos níveis de organização dualista, inúmeras sociedades amazônicas aparecem como amorfas, ou como sociedades que expulsam a diferença para o exterior. Não é preciso mais do que um passo para tomar o amorfismo como uma propriedade dessas sociedades, ou para conferir à expulsão da diferença o estatuto de objeto etnográfico.

Como modelos desse gênero nunca se adaptam bem aos materiais etnográficos, é preciso imaginar algo como um “retorno do recalçado”: ora o indivíduo irrompe, ameaçadora ou marginalmente, no seio da sociedade; ora a totalidade reaparece, corrompida ou derrisória, entre os indivíduos. Como se “sociedade”, “indivíduo”... fossem coisas em si cuja eliminação só pode ser ideológica e parcial, e não noções e artifícios metodologicamente construídos para conferir alguma inteligibilidade ao que investigamos.

## 6. Sobrecodificação

As cinco operações que identificamos (identificação, sinédoque, desproporção, projeção e transformação de um juízo de relação em atributo), aplicadas isoladamente, não constituem um grande divisor. Para isso, é preciso o concurso de uma operação adicional, de sobrecodificação, que subordina ou comanda as outras. Cabe-lhe compor a “síndrome”, segundo a expressão de Horton, articular os feixes de oposições, batizando-os com os grandes significantes que esmagam a diversidade efetiva que corta por dentro e por fora os grupos humanos. Essa operação gera igualmente uma espécie de plasticidade que ora permite situar-se sobre um plano de abstração muito elevado (“nós/eles”...), ora sustentar que as oposições que se postula são muito concretas (“EUA/Brasil”, “África/Amazônia”...) – passando-se de um pólo a outro através de uma série de intermediários como “complexo/simples”, “moderno/tradicional”, “escrita/oralidade”, “estrutura/amorfismo”, e assim por diante.

A sobrecodificação das diferenças é a transformação da diversidade cultural em oposição, em uma forma bem particular de oposição, aquela que Trubetzkoy qualificou de “privativa”: uma particularidade comum que está ausente ou presente. O estilo contemporâneo de fazer a partilha se distingue, pois, do evolucionismo – que postulava sobretudo “oposições graduais” (uma particularidade comum que varia em grau). É que se evita a possibilidade de mediações entre os termos, e tudo se passa como se a evolução da humanidade cujo ápice era representado pelo nós (Ocidente, escrita, ciência ou igualdade) tivesse se historicizado, quando, na verdade, se substituiu uma teleologia otimista por um fatalismo histórico. Nossa superioridade não passa de um mero acidente.<sup>4</sup>

\*

Para concluir – provisoriamente, é claro – gostaríamos de abordar duas questões. A primeira, clássica, é até que ponto a antropologia estaria irremediavelmente comprometida com a partilha. Não acreditamos nisso. Pensamos, antes, que a antropologia apenas oferece um terreno adequado para o desenvolvimento dos grandes divisores. E sugeriríamos a existência de uma analogia entre a relação destes com a antropologia e aquela que, nas sociedades capitalistas, os mitos estabelecem com a linguagem. Segundo Roland Barthes, esses mitos são uma espécie de vírus que, incorporando os próprios recursos da linguagem, nela provoca uma hemorragia do sentido. Também os grandes divisores se apropriam dos recursos da antropologia, produzindo, por seu intermédio mesmo, uma laminação etnográfica. E assim como a linguagem só pode abrigar esses mitos porque apresenta “predisposições”, a antropologia abriga dispositivos que apresentam riscos.

Em primeiro lugar, a distinção entre etnografia (ou “descrição”) e antropologia (ou “teoria”). Seria preciso abandonar definitivamente preconceitos que supõem que quanto maior a amplitude da realidade coberta por um conceito, mais “científico” ele é, ou que a produção de conceitos passe necessariamente pela perda etnográfica. Seria preciso admitir que a etnografia não é um simples meio para a antropologia, uma vez que isso só lhe dá ares de ciência ao preço de uma perda etnográfica, ao preço de generalizações mais ou menos fáceis e vazias.

Em segundo lugar, comparação e generalização produzem fenômenos empobrecidos que passam, facilmente, por “constantes”, gerando o impressionismo de segunda categoria que é uma das condições e um dos resultados dos grandes divisores. É daí que resultam, simultaneamente, os universais e as partilhas: sempre haverá algo em “nós” que não pode ser dissolvido na natureza humana; nunca haverá nada entre “eles” que pareça suficientemente específico para não se apagar na identidade de todos eles. É no mesmo lance em que nós mesmos incorporamos essa identidade empobrecida e empobrecida (feita de coisas unidimensionalizadas como “reciprocidade”, “hierarquia” ou “oralidade”), que nos distinguimos deles (os que ignoram a mercadoria, o indivíduo, a escrita ou a ciência).

A segunda questão diz respeito, é claro, à “etnologia das sociedades indígenas” e à “antropologia das sociedades complexas” – e ao futuro. O pluralismo que sustentamos aqui não implica, evidentemente, a eliminação das comparações. É preciso, contudo, que elas estejam submetidas a duas condições. A primeira, sobre a qual Lévi-Strauss há muito tempo já chamava a atenção, é não supor que é a comparação que funda a generalização. Ao contrário, é somente no aprofundamento da riqueza das singularidades que o projeto comparativo pode ganhar um sentido. Em segundo lugar, o pluralismo estimula as comparações, mas exige que o confronto seja efetuado entre

práticas e concepções reais e precisas, isoladas a partir do estudo etnográfico minucioso de *qualquer sociedade*.

Essa é, cremos, a condição para o cumprimento da mais interessante das promessas que nos fazem quando começamos a estudar antropologia: a reconversão de nosso olhar, a possibilidade de atingir pontos de vista outros através de outros pontos de vista. Nesse sentido, pensamos que esta *Mesa* representa um passo prévio na direção de uma colaboração *substantiva* entre pesquisadores que desejam escapar tanto dos limites impostos pelas falsas partilhas sociais e disciplinares, quanto daqueles suscitados pela tendência bem real de compartimentalização do saber.

Gostaríamos, assim, de terminar com essa espécie de paradoxo que há em torno da distinção entre antropologia das sociedades complexas e a outra antropologia. Quando se diz sociedade complexa, muitas vezes o que realmente se designa é o que escolhemos não estudar: o pano de fundo de onde destacamos um objeto que é no fundo muito simples, mas cuja simplicidade resulta apenas de nossa própria opção por nos determos sobre uma única de suas dimensões. Assim, com grande frequência, os estudos etnográficos em sociedades autodenominadas complexas ou modernas implicam objetos etnográficos bastante simples quando comparados com certos objetos etnográficos pertencentes às sociedades que está fora de moda chamar de simples.<sup>5</sup> Considerando-se isso, a questão é se a complexidade das sociedades assim designadas é algo mais do que a consequência da maneira como se faz etnografia (incluindo-se o trabalho de campo). Por si mesmas, as sociedades não são nem simples nem complexas, mas nossas análises podem construir realidades uni ou multidimensionais.

## Notas

<sup>1</sup> Mencionaríamos, sobretudo, Eduardo Viveiros de Castro, Mariza Peirano e Federico Neiburg. O primeiro foi um dos idealizadores da Mesa, não podendo dela participar em virtude do fato de não se encontrar no país. Os dois últimos aceitaram gentilmente compor a Mesa e nela apresentaram suas comunicações.

<sup>2</sup> Lévi-Strauss ocupa uma posição ambígua no contexto deste trabalho. Ainda que alguns de seus textos possam caminhar na direção do reforço das partilhas, pensamos que esta é a ocasião para prestarmos, no ano de seu nonagésimo aniversário, uma homenagem ao pensador que, *para nós*, torna possível esta tentativa de reflexão sobre os grandes divisores e sobre a diferença.

<sup>3</sup> Como se vê, discordamos de Latour quanto ao significado da obra de Goody.

<sup>4</sup> Lembraríamos que Trubetzkoy também isolou as “oposições equipolentes”, constituídas por relações diferenciais entre termos que não possuem nenhuma particularidade comum, exceto o fato de pertencerem ao mesmo universo. Por que a antropologia não encontraria aqui um modo adequado de manejar suas comparações?

<sup>5</sup> Não conhecemos nenhuma boa etnografia da noção de indivíduo que atinja o grau de complexidade da noção de pessoa em sociedades diversas. Quem sabe, a complexidade seja uma

ilusão do mesmo tipo daquela envolvida na distinção aberto/fechado que se aplicou à ciência ocidental e à divinação africana.

## Antropologia contemporânea, sociedades complexas e outras questões

Que antropólogo poderia levar realmente a sério uma suposta “antropologia das sociedades primitivas” (ou “simples”, ou como se quiser denominá-las)? Sabe-se que as primeiras críticas ao emprego dessas categorias remontam ao final do século passado, com as obras de Boas e Durkheim, constituindo hoje um dos poucos aspectos quase consensuais da disciplina. Parece, contudo, que falar em sociedades “complexas” ou “modernas” não levanta tantos problemas, o que é evidentemente um contrasenso se admitirmos a impossibilidade ou a inadequação do uso de termos como “simples” ou “primitivo”. Essa ausência de problematização só pode derivar na verdade do fato de tendermos a esquecer como a própria noção de “sociedade primitiva” foi construída. Como demonstrou Adam Kuper num trabalho fascinante, a elaboração de uma imagem das sociedades ditas primitivas, bem como das “tradicionais”, cumpriu a função política e intelectual de permitir o desenvolvimento de imagens da “sociedade moderna”, “complexa”, de nossa própria cultura enfim (Kuper, 1988). A análise de Kuper permite igualmente uma melhor compreensão de alguns problemas mais específicos que parecem comprometer os estudos antropológicos das sociedades complexas. Se a noção de sociedade primitiva foi constituída, implícita ou inconscientemente, como projeção invertida da nossa, e se a função latente dessa projeção foi a de objetivar ou ratificar uma certa imagem de nós mesmos, isso significa que para os primeiros antropólogos a contribuição da antropologia para a análise das sociedades complexas deveria ser apenas parcial e indireta. Conhecendo aquilo que não somos – ou ao menos que deixamos de ser –, estaríamos simplesmente delimitando um campo a ser coberto por outras disciplinas, como a sociologia, a ciência política ou a economia. O problema é que as coisas raramente se passam com linearidade e os antropólogos jamais chegaram a aceitar completamente que sua disciplina se limitasse a ser uma “ciência das sociedades primitivas”. O fato é que a investigação intensiva desse tipo de sociedade logo trouxe à luz fenômenos e princípios que, de uma forma ou de outra, eram igualmente detectáveis no interior da sociedade à qual pertencia o próprio observador. Se, como afirma ainda Kuper (idem: 231-235), ao longo da história da antropologia a sociedade primitiva passou de “protótipo” a “tipo ideal” e deste a “modelo”, essa passagem implicou igualmente na tentativa de averiguar se entre as variáveis encontradas no

modelo não haveria algumas redundantes, presentes num grande número de sociedades distintas, inclusive e principalmente na nossa. Deste ponto de vista, não há nada a estranhar no fato de que desde a década de 1920 antropólogos com experiência de campo intensiva em sociedades primitivas tenham passado a se dedicar ao estudo das sociedades complexas.

Ao lado deste ponto, é preciso observar que o caráter de “modelo” atribuído às sociedades primitivas não deixa de ser extremamente ambivalente. Kuper utiliza o termo pensando certamente em algo como um “modelo reduzido”, laboratório natural onde princípios gerais e mesmo universais poderiam ser isolados. Acabamos de observar, contudo, que se trata também de um modelo no sentido de exemplo de um tipo de investigação que poderia ser estendido a sociedades de outra natureza. Mas trata-se igualmente de um modelo empregado como molde para recortar o universo a ser investigado. Isso se traduz diretamente na tendência dos antropólogos buscarem no interior das sociedades complexas de larga escala unidades mais ou menos equivalentes àquelas que estavam acostumados a estudar. Pequenas cidades, comunidades, subgrupos, subculturas, minorias etc..., passaram a fornecer a matéria-prima com a qual o antropólogo interessado nas sociedades complexas deveria lidar. A tentativa de recortar verdadeiras “tribos” no interior de um conjunto muito vasto talvez seja uma das principais tendências – ou tentações – da chamada antropologia das sociedades complexas (cf. Perlongher, 1993: 139).<sup>1</sup>

Por outro lado, uma das características da investigação antropológica mais tradicional sempre foi o esforço para atingir uma abordagem totalizadora, capaz de restituir o conjunto do universo social para além de seus recortes aparentes ou heurísticamente introduzidos. Se as sociedades primitivas funcionaram como modelos concretos impulsionando os antropólogos na direção de unidades empíricas semelhantes a elas, funcionaram também como modelos abstratos levando os pesquisadores a se indagar a respeito de uma possível configuração total discernível atrás da aparente heterogeneidade e fragmentação de qualquer sociedade. Aos “micro-estudos” de subgrupos no interior de sociedades de larga escala responderam, portanto, as “macro-análises” das características globais de culturas complexas. Essa dicotomia dos estudos antropológicos das sociedades complexas é responsável, creio, por uma série de ambigüidades que parecem marcar seu desenvolvimento e mesmo seu estado atual.

Nesse sentido, é preciso inicialmente constatar que a relação entre unidade e fragmentação não se coloca, ao menos de imediato, nos mesmos termos quando se trata das sociedades “primitivas” ou das “complexas”. No primeiro caso, o problema que sempre obcecou os antropólogos – convencidos de que alguma espécie de “solidariedade mecânica” regia a (in)diferenciação grupal e individual nessas sociedades – foi encontrar um princípio de unidade institucional que integrasse os vários aspectos ou níveis das sociedades deste tipo. O tema durkheimiano de que cada instituição social seria a expressão parcial de um todo social transcendente, ou o princípio funcionalista

de que cada sub-sistema social seria a atualização de necessidades so-ciais fundamentais, são apenas dois exemplos de uma tendência muito mais generalizada. No caso das “sociedades complexas”, o problema parece ter sempre sido outro, a saber, como dar conta da integração da multiplicidade de grupos aparentemente heterogêneos que constituem este tipo de sociedade. Pelo menos dois tipos de abordagem podem aqui ser discernidos. Por um lado, uma perspectiva “internalista” que, fazendo abstração da inserção do grupo estudado em um conjunto mais amplo, busca esgotar o conjunto de suas articulações interiores. Por outro, uma tentativa de explicar o grupo visado como uma espécie de efeito de forças que o ultrapassariam por todos os lados.

Estamos às voltas aqui, é claro, com tipos mais ou menos ideais de abordagem teórica, os trabalhos concretos situando-se usualmente entre esses dois extremos. De qualquer forma, a ênfase na perspectiva “internalista” conduz à afirmação de uma (relativa) independência do grupo estudado em face de constrangimentos tidos como “externos”, enquanto as abordagens mais decididamente “externalistas” acabam quase sempre por sugerir uma quase teoria do reflexo, onde as unidades mais restritas tendem a ser encaradas simplesmente como projeções do conjunto abrangente. Além disso, é importante observar que a dicotomia “interno/externo” parece corresponder diretamente à oposição “micro/macro” que marca igualmente, como vimos, os estudos antropológicos das sociedades complexas, de modo que a análise *microscópica* e *interna* dos grupos em sua suposta *autonomia* se opõe à abordagem *macroscópica* e *externa* de uma sociedade abrangente da qual os grupos seriam o *reflexo*.

Ora, se parece óbvio que as análises do primeiro tipo são insuficientes para dar conta de sociedades de larga escala, os trabalhos apoiados sobre a segunda perspectiva tampouco deixam de levantar uma série de problemas. O mais importante, creio, reside no fato de que ao insistir na idéia de que instituições ou grupos específicos seriam o “reflexo” ou a “expressão” da sociedade abrangente, estes trabalhos acabam por perder os meios de compreender efetivamente o que viria a ser esta sociedade. Em termos muito simplificados, a questão poderia ser colocada do seguinte modo: se cada fenômeno social específico é expressão da “sociedade”, esta só pode ser reduzida a um quase nada, ou a um princípio ideal extremamente impreciso. Essa é uma herança durkheimiana da qual a antropologia ainda não se livrou e que se torna especialmente problemática quando enfocamos sociedades como a nossa, já que o fato é que as diferentes esferas da vida social *compõem* a totalidade social – e não simplesmente *refletem* ou *exprimem* um todo social concebido, ao menos implicitamente, como anterior a suas manifestações específicas. É claro também que esta situação reflete neste campo específico um conhecido dilema que sempre marcou a pesquisa antropológica. Dividida entre o postulado de uma unidade do homem, que pretende enunciar e esclarecer, e a realidade da diversidade cultural que lhe fornece a matéria-prima de suas investigações, a antropologia parece ter sempre oscilado entre uma ambição totalizadora mais ampla do que a das demais ciências sociais e um particularismo cuja minúcia dificilmente encontra paralelo nas

outras investigações sobre o fenômeno humano. Parece-me, contudo, que longe de ver nessa alternância entre o inventário minucioso das diferenças e as concepções mais abrangentes acerca da sociedade e da natureza humanas um problema ou um paradoxo, é preciso, antes, admitir que é aí que reside a originalidade da contribuição da antropologia para problemas que, na verdade, são extremamente gerais.

Há ainda muito a dizer, é claro, a respeito desse conjunto de questões, ambigüidades e dificuldades. Antes de fazê-lo, contudo, é necessário discutir muito mais detalhadamente as várias vertentes da contribuição antropológica para o estudo das sociedades complexas. Para isso acredito ser preciso adotar uma estratégia diferente de uma abordagem direta que suporia necessariamente, por um lado, a existência inquestionável de um campo denominado “antropologia das sociedades complexas”, e, por outro, a possibilidade de periodizar a história da antropologia como um todo em função da determinação de momentos decisivos para seu interesse por este tipo de sociedade. Devido aos motivos já alinhados, o primeiro ponto – a existência de um tipo específico de conhecimento antropológico acerca de um tipo particular de sociedade – fica em suspenso até o final da discussão. O segundo – a periodização – exige uma tomada de posição a priori que, espero, o desenvolvimento do trabalho irá legitimar. Meu pressuposto é que a antropologia, implícita ou explicitamente, sempre manteve uma relação teórica privilegiada com as chamadas sociedades complexas ou, para ser mais preciso, com a sociedade na qual teve origem como campo de conhecimento. Ou seja, que mesmo nas investigações aparentemente mais afastadas de toda preocupação com a sociedade ocidental, uma certa concepção deste universo está sempre presente e que esta concepção influi de algum modo na pesquisa desenvolvida e nas teorias construídas.

É bem verdade que uma certa tradição pretende estabelecer uma data para o surgimento desse interesse antropológico pelas “sociedades complexas”, data que pode variar de acordo com os recortes do historiador. Não é contudo de possíveis discordâncias cronológicas que se trata aqui. Tudo indica, ao contrário, que esse interesse seja contemporâneo da própria constituição da antropologia como campo de conhecimento. Parece difícil sustentar que bem ou mal, explícita ou implicitamente, um antropólogo, ainda quando preocupado com “nativos” muito distantes ou com a elaboração de teorias muito gerais, não possua alguma concepção acerca de sua própria sociedade e – o que é o mais importante – que essa concepção não afete de algum modo sua própria investigação particular e/ou suas teorias mais ou menos globais.

É claro também que com o retrocesso dos modelos primitivistas ou historicistas – que pretendem que o presente dos “outros” possa esclarecer nosso passado e, às vezes, nosso futuro – as chamadas sociedades complexas passaram a se constituir em objeto direto de pesquisas e teorias antropológicas. É justamente aí que os problemas começam pois é no mínimo duvidoso que tenhamos nos livrado dos modelos que guiavam nosso pensamento e que tenhamos, de fato, sido capazes de elaborar uma via de acesso diferente para o conhecimento e a problematização de nossa própria sociedade. Nesse

sentido, a “antropologia das sociedades complexas” parece ser, ao mesmo tempo, a origem, o destino e a prova da investigação antropológica. Oriunda de uma preocupação evolucionista com nossos começos, a antropologia só pode se renovar se for capaz de renovar-nos, levando ainda mais longe o que sempre pretendeu fazer com os “outros”: apresentar as diferenças que nos permeiam e contribuir assim para que sejamos capazes de nos estranhar e, conseqüentemente, de nos problematizar e questionar.

\*

No interior deste quadro e das premissas rapidamente esboçadas não é difícil perceber que o interesse pelas chamadas sociedades complexas remonta à própria constituição da antropologia, prosseguindo ao longo de toda a história da disciplina. Grosso modo, acredito ser possível sustentar que três grandes modelos marcaram o desenvolvimento do pensamento antropológico.

Em primeiro lugar, um modelo diacrônico, que permeia certamente as teorias dos evolucionistas sociais, mas também as da Escola Sociológica Francesa e as de Boas e parte seus alunos. Modelo igualmente presente na “pré-história” da antropologia – com o Iluminismo do século XVIII – e em correntes menos influentes da história da disciplina, como os difusionismos germânico e britânico. Em todos esses casos, para além das inúmeras e conhecidas diferenças e oposições entre as escolas e os autores, o *tempo* é a variável fundamental, o modelo a ser construído supondo um escalonamento micro ou macro-histórico dos fenômenos estudados de forma a restabelecer uma cadeia causal e encontrar a explicação do conseqüente pelo antecedente. Autores como Tylor, Durkheim, Boas, ou os iluministas e difusionistas, discordam certamente a respeito de um sem número de questões, inclusive acerca da escala temporal a ser utilizada e dos critérios exigidos para sua manipulação. Todos, contudo, parecem estar de acordo com o fato de que a verdadeira explicação dos fenômenos sociais ou culturais deveria necessariamente passar por algum tipo de reconstituição histórica.

Desta perspectiva, é na década de 1920 que se pode situar uma primeira ruptura nos modelos da antropologia social e cultural. O funcionalismo britânico e o culturalismo norte-americano quase simultaneamente passarão a colocar em questão o privilégio do eixo temporal, propondo sua substituição por um modelo que deveria ressaltar descontinuidades e especificidades de ordem sobretudo espacial. Esse modelo sincrônico será, como se sabe, responsável pela ênfase na pesquisa de campo como único meio de coleta de dados e na objetivação dos conceitos de sociedade e cultura como os verdadeiros temas da investigação antropológica.

Uma segunda ruptura poderia ser estabelecida no final da década de 1940, ruptura que se produz especialmente no interior da antropologia francesa que, até então, com uma ou outra exceção, havia se mostrado particularmente fiel à versão durkheimiana do modelo diacrônico. A obra de Claude Lévi-Strauss, com sua recusa em acantonar

a pesquisa antropológica em unidades temporais ou espaciais empiricamente dadas, constitui certamente o marco decisivo desse terceiro modelo.<sup>2</sup> Trata-se aqui do que poderíamos denominar, talvez, um modelo “acrônico”, uma vez que, como se sabe, o objetivo *derradeiro* da investigação consistiria no isolamento de certas estruturas mentais invariantes que permeariam todas as sociedades e culturas em todas as épocas e lugares.

Finalmente, creio que a década de 1980 testemunhou uma nova ruptura na história da antropologia, caracterizável superficialmente por aquilo que Stephen Tyler denomina “pós-modernismo” antropológico (Tyler, 1986) ou que Ardener considera o fim dos “ismos” – das “escolas” – em antropologia (Ardener, 1985: 56; Overing, 1985: 6), ou ainda que Sherry Ortner pensa ser uma nova antropologia baseada na ação ou na práxis (Ortner, 1984: 127). Todos esses diagnósticos ressaltam como traço geral desse novo modelo uma recusa das grandes teorias e dos grandes esquemas que teriam dominado o pensamento antropológico até este momento, recusa esta efetuada em nome do privilégio dos discursos efetivos, das relações concretas ou das práticas. Creio que se trata, igualmente, de um ponto de vista mais profundo, de uma recusa apenas mais ou menos consciente dos três grandes modelos que construíram as antropologias clássica e moderna. O modo específico pelo qual a antropologia contemporânea pretende escapar simultaneamente destes modelos é uma questão que deverá ser tratada no final deste trabalho. Por ora, é preciso acrescentar que este desenvolvimento, longe de constituir um privilégio da antropologia, resulta antes de um movimento muito mais geral na história das idéias, sua manifestação no pensamento antropológico derivando principalmente de uma releitura da tradição e dos objetivos da disciplina em função de algumas influências exercidas sobre ele a partir da década de 1970 pela filosofia, história, crítica literária etc....

\*

Como demonstrou Héléne Clastres, é justamente a devoção prestada pelos iluministas à história enquanto única dimensão explicativa que, paradoxalmente, impediu a constituição da antropologia social ou cultural ainda no século XVIII. Situando os antigos “selvagens” nos começos do processo histórico, os iluministas perdiam no mesmo golpe a possibilidade de explicá-los: toda explicação sendo histórica e os “primitivos” não tendo, por definição, história, nada poderia ser dito em termos explicativos de suas sociedades, cuja investigação serviria apenas, portanto, como meio de explicação daquelas que delas teriam se originado (Clastres, 1980: 205-208) – ponto que demonstra que por trás da aparente preocupação com os primitivos é apenas sua própria sociedade que verdadeiramente interessa aos iluministas.

Ainda de acordo com H. Clastres, se o evolucionismo social pode ser considerado efetivamente a primeira corrente de pensamento antropológico isso se deve não a uma

recusa, mas a uma espécie de radicalização do projeto iluminista. Bastava supor que os “primitivos contemporâneos” não se confundiam inteiramente com os primeiros homens para que um certo passado lhes fosse concedido, dotando-os conseqüentemente de uma dimensão histórica que os tornava simultaneamente explicáveis através dos conhecidos recursos da “história conjectural” (idem). De qualquer forma, o caráter fundamental do conceito evolucionista de “sobrevivência” demonstra bem que a verdadeira questão dos autores vitorianos é sua própria sociedade. O estudo das culturas primitivas forneceria não apenas a chave histórica para a compreensão de nosso presente, como também, e principalmente, os meios para detectar o que restaria ainda aqui de passado, possibilitando assim contribuir no processo de eliminação desses vestígios.<sup>3</sup>

O quase-positivismo de Durkheim explicitará de modo muito mais claro esse privilégio da sociedade ocidental, ao considerar como diletante e virtualmente supérflua a investigação de outras sociedades quando não subordinada à compreensão da nossa e às necessidades de uma reforma moral. Mesmo em seus textos mais tardios, Durkheim jamais deixou de se pensar como um sociólogo na tradição comteana, ou seja, como um cientista que pretende contribuir para o conhecimento de sua própria sociedade tendo em vista uma possível intervenção corretiva futura. A crise ocidental, os perigos do individualismo, a necessidade de uma nova moral e de uma outra religião, sempre foram seus temas centrais. A diferença em relação a Comte reside apenas no fato de que para Durkheim a verdadeira explicação deveria ser de ordem causal, a mesma que o positivismo ortodoxo recusa como ainda “metafísica”. De qualquer modo, do ponto de vista durkheimiano, explicação causal significa explicação histórica, o que obriga a situar os fenômenos “primitivos” no centro das preocupações, uma vez que a abordagem dos fatos sociais mais “complexos” dependeria justamente da análise desses fenômenos “elementares”.

No contexto dos modelos diacrônicos, a obra de Boas introduz um ligeiro deslocamento. Ao contrário de iluministas e evolucionistas, e de modo muito mais profundo que Durkheim, Boas supõe ser necessário distinguir radicalmente pesquisa científica e participação política. Como mostrou Adam Kuper, há uma tendência na história da antropologia para que as questões mais diretamente políticas sejam abandonadas na medida em que a disciplina se academiza, substituindo as grandes questões de outrora por problemas específicos da corporação (Kuper, 1988: 9).<sup>4</sup> Neste processo de profissionalização acadêmica da antropologia, Boas parece marcar uma etapa decisiva, restringindo o objetivo da disciplina à investigação minuciosa das sociedades primitivas, sem dedicar quase nenhuma atenção a sua própria sociedade ou às sociedades complexas em geral.

O problema é que na verdade, como demonstrou Roger Bastide, existem dois modelos de relação entre teoria e prática: um, “cartesiano”, que pretende libertar-se da prática para conquistar o saber e assim exercer o poder – modelo que implica uma separação entre ciência (sempre dos meios) e ação (sempre dos fins); outro, “marxis-

ta”, que supõe que a *praxis* determine a verdade, que o *logos* e o próprio real sejam constituídos por ela, o que impede qualquer separação entre meios e fins, ciência e ação (Bastide, 1979: 1-8). Ora, o primeiro modelo corresponde claramente à “concepção liberal de ciência” (idem: 136) que Boas pretende adotar, defendendo a democracia principalmente na medida em que possibilita a liberdade necessária para a pesquisa científica crítica. Desta perspectiva, o relativismo cultural só poderia constituir um puro princípio metodológico permitindo o acesso neutro ao “outro. A separação “cartesiana” entre ciência e ação, entretanto, dificilmente se sustenta por muito tempo, a segunda invadindo a primeira e remetendo para o modelo “marxista”. É natural, portanto, como mostraram Marcus e Fischer, que o relativismo tenha rapidamente deixado de ser concebido apenas como “um conjunto de orientações metodológicas”, convertendo-se em uma “doutrina, ou posição” com fortes implicações e dificuldades políticas e morais (Marcus e Fischer, 1986: 19-25). Portanto, não há nada a estranhar no fato de terem sido alunos de Boas os antropólogos que desenvolveram os maiores esforços para aplicar teórica e praticamente o conhecimento antropológico nas sociedades complexas ou, mais particularmente, na sociedade ocidental. De qualquer forma, Boas parece inaugurar um momento da história da antropologia no qual a relação entre teoria e ação passa a ser concebida como de exterioridade, ou seja, no qual as teorias desenvolvidas pelos antropólogos são colocadas à disposição dos agentes tendo em vista facilitar sua ação. Os debates internos à disciplina passam a assumir um caráter cada vez mais acadêmico e o máximo de tarefa prática que um antropólogo deveria assumir é a “assessoria” de projetos efetivamente postos em prática por outrem. Os adeptos do modelo sincrônico adotarão quase invariavelmente esse tipo de postura.

Do chamado culturalismo se falará com detalhes adiante, mas em relação ao funcionalismo britânico é possível adiantar que esta corrente parece ter levado a seu mais alto grau o processo de profissionalização e academização do saber antropológico, sendo que este é o momento em que a antropologia esteve mais próxima de se converter efetivamente em uma pura “ciência das sociedades primitivas”. Ainda assim, é preciso observar que a ênfase na adaptação funcional, na unidade e harmonia das sociedades humanas, não poderia deixar de ecoar na compreensão das sociedades complexas. É natural, portanto, que o funcionalismo tenha se tornado rapidamente uma das orientações dominantes do pensamento sociológico estrito, sobretudo daquele preocupado com a possibilidade de ação corretiva sobre processos sociais tidos como “anormais” ou “patológicos”. Além disso, como mostrou Bastide, pelo menos a vertente malinowskiana do funcionalismo deriva em parte das necessidades administrativas da colonização, em especial da *indirect rule* britânica. A teoria das necessidades engrenaria melhor com a prática do que o funcionalismo sistemático de Radcliffe-Brown porque corresponde a um esforço para manter as funções de uma instituição mesmo quando esta é suprimida, através da criação de outra que seria funcionalmente equivalente à desaparecida, ou seja, que desempenharia a mesma função de satisfação de uma necessidade qualquer

(Bastide, 1979: 16-19). Instituições tradicionais destruídas pela colonização poderiam assim ter preservadas algumas de suas funções básicas.

Vale a pena igualmente assinalar de passagem que a despeito de suas diferenças intrínsecas os modelos diacrônico e sincrônico não são absolutamente estranhos um ao outro. Como demonstrou Lewontin, o uso do conceito de *adaptação* revela um outro plano onde tais modelos convergiriam. Conceito-chave do evolucionismo biológico ou social, esta noção aparecerá igualmente nos funcionalismos de todos os tipos (adaptação à natureza ou à sociedade enquanto tal) e no culturalismo, com sua hipótese de que cada cultura seria uma espécie de resposta adaptativa diferenciada a questões básicas da existência humana, universalmente colocadas portanto para todas as sociedades (Lewontin, 1985: 217-218).

O pensamento de Lévi-Strauss, por seu turno, sintetiza de modo peculiar esse conjunto de questões e ambigüidades que tem marcado a história da antropologia. Por um lado, trata-se inequivocamente da radicalização do projeto cientificista da disciplina. Reconhecendo a impossibilidade de certeza no conhecimento do outro, Lévi-Strauss converte o esforço para atingir esse conhecimento sempre inadequado em meio de um saber mais abrangente e seguro de si, saber sobre o homem enquanto tal, devolvendo de algum modo a antropologia à sua etimologia original.<sup>5</sup> O célebre esquema “etnografia-etnologia-antropologia”, que representaria as três etapas sucessivas e necessária do conhecimento antropológico, revela bem essa pretensão de um saber global sobre o homem. Por outro lado, existe toda uma parte da obra de Lévi-Strauss – em geral subestimada nas apreciações sobre o autor – que trata de questões como a história, as diferenças culturais, a especificidade da sociedade ocidental, e que parece apontar em outra direção. Trata-se aqui mais das reflexões de um moralista que busca no século XVIII suas fontes do que a de um cientista tentando corrigir e ampliar as certezas do XIX. Em outros termos, Lévi-Strauss, como Boas, jamais se furtou ao debate acerca de sua própria sociedade, tratando contudo de manter essa participação cuidadosamente separada do que considera ser sua verdadeira contribuição científica.

Se por antropologia contemporânea entendermos o que foi acima assim caracterizado rapidamente, devemos reconhecer neste movimento a introdução de uma série de questionamentos e problematizações no panorama que acaba de ser muito rapidamente esboçado. É claro, como já foi dito inúmeras vezes, que a antropologia não constitui um saber “paradigmático” no qual escolas se sucederiam hegemonicamente ao longo da história. Isso significa que a existência, hoje em dia, de defensores dos modelos acrônico, sincrônico e mesmo diacrônico não constitui objeção ao quadro aqui traçado. Em outros termos, isso quer dizer simplesmente que por “antropologia contemporânea” entendo – e aqui há evidentemente um juízo de valor inteiramente assumido – os esforços para desenvolver o pensamento antropológico numa direção distinta daquela explorada até quase a exaustão pelos modelos clássicos e modernos. Deste ponto de vista, pode-se sustentar que uma das características gerais desse movimento contempo-

râneo é tentar levar às últimas conseqüências nosso inevitável envolvimento pessoal e sociopolítico com o “outro” e com o conhecimento a seu respeito. Tarefa que pode ser desenvolvida de várias maneiras e em inúmeras direções: explorando os efeitos que o observador e sua sociedade exercem na observação de campo e no relato etnográfico que dela deve derivar (no caso da antropologia interpretativa norte-americana – cf., por exemplo, Clifford e Marcus, 1986); analisando o modo pelo qual nossa própria história e nosso contexto social atual infletem nossos conceitos e sua aplicação às outras sociedades (em alguns trabalhos britânicos contemporâneos – cf. Asad, 1983 e 1986, entre outros); mostrando como as formas de organização social e política, ou os modos de pensamento, das outras sociedades são capazes de abalar algumas das certezas mais incrustadas no senso comum e no pensamento erudito do Ocidente (como nos trabalhos de Pierre Clastres acerca do primeiro ponto – Clastres, 1974; Clastres, 1980 – ou de Marcel Detienne sobre o segundo – Detienne, 1979; Detienne, 1981a; Detienne, 1981b).

\*

É difícil, portanto, imaginar que uma pesquisa antropológica qualquer não diga direta ou indiretamente respeito à sociedade do observador – ainda que no limite essa relação se reduza a apenas mais uma elaboração de nossa secular vontade de saber. A tradição antropológica, contudo, costuma se esforçar por estabelecer algum tipo de fronteira entre o estudo das sociedades “simples” e o das “complexas”, bem como alguma forma de datação que assinalaria o início e as principais etapas de desenvolvimento do interesse pelo segundo tipo de sociedade.

Escrevendo em 1961, Eisenstadt acreditou poder estabelecer uma tipologia dos “estudos antropológicos das sociedades complexas”. Quatro categorias de trabalhos marcariam, de seu ponto de vista, este domínio do saber antropológico. Em primeiro lugar, os estudos de pequenas comunidades enclavadas em sociedades de larga escala e com ela relacionadas. A seguir, a pesquisa a respeito de grupos institucionalizados funcionando no interior de sociedades complexas – pesquisa que pode enfatizar seja a estrutura interna desses grupos, seja suas relações globais com a sociedade abrangente, seja a conexão específica dos grupos inclusivos com sistemas mais fundamentais para o funcionamento da sociedade como um todo. Em terceiro lugar, teríamos as tentativas de análise da “estrutura ‘total’ de sociedades relativamente complexas, mas não modernas”. Enfim, um quarto tipo, mais ou menos impreciso, cortaria as outras modalidades de pesquisa, incluindo os estudos de situações complexas de mudança e/ou contato, bem como a investigação das relações interpessoais ou intergrupais em certos contextos da sociedade complexa moderna – como a indústria, por exemplo (cf. Eisenstadt, 1961: 204). Eisenstadt sugere ainda que essas quatro modalidades de investigação antropológica das sociedades complexas refletiriam diretamente os principais tipos de abordagem predominantes na antropologia em geral. Como ressaltam

diversos comentadores do texto (idem: 210-219), a atenção do autor incide exclusivamente na antropologia britânica, deixando significativamente de lado a contribuição norte-americana, que é, ao mesmo tempo, anterior, de outra natureza e mais ampla que a inglesa, como veremos a seguir.

Ainda no contexto da antropologia britânica, o seminário organizado em 1963 a respeito da “antropologia social das sociedades complexas” parece dar razão a Eisenstadt, oferecendo simultaneamente um quadro das principais preocupações inglesas acerca dessas sociedades. O tema dominante em todas as intervenções é o que Frankenberg denomina “problema da síntese”, ou seja, como “fazer a micro-sociologia (...) relevante para a macro-sociologia” (Frankenberg, 1968: 148). Em outros termos, pode-se dizer que todos os participantes do seminário tendem a reconhecer que o objeto da antropologia em geral seriam unidades de pequena escala e que ao se dedicar a sociedades de maior magnitude esta disciplina deveria apenas cumprir a missão de contribuir para sua compreensão através da investigação de pequenos grupos, comunidades ou redes de relações que nela ainda persistiriam. Como formula com precisão Burton Benedict, a antropologia deveria sempre estudar a “*smallness*”: seja sociedades de pequena escala, seja pequenos grupos no interior de sociedades mais amplas (Benedict, 1968: 23-24).

Outra maneira de formular esta posição é apresentada no mesmo seminário por Eric Wolf, completamente afinado aqui com a tendência dominante dos estudos antropológicos britânicos acerca das sociedades complexas. De seu ponto de vista, o objeto da investigação antropológica dessas sociedades só poderia consistir nas organizações “suplementares” ou “informais”, situadas nos interstícios dos sistemas mais centrais e fundamentais para esse tipo de sociedade. Essa proposta, evidentemente, sonha com uma importante contribuição que esses estudos de pequena escala poderiam oferecer às análises mais abrangentes, mas Wolf não é capaz de adiantar nada de substantivo nessa direção, seguro certamente de que o trabalho de síntese caberia a pesquisadores treinados em outras tradições disciplinares (Wolf, 1968: 1-2). Como diz ainda Frankenberg, citando Freedman, a “falácia antropológica por excelência” seria tentar atingir a sociedade abrangente através do simples estudo indutivo de pequenos grupos” (Frankenberg, 1968: 124).

Esta maneira de abordar as sociedades complexas dominante na antropologia britânica – mas não exclusiva dela, é claro – constitui um efeito simultâneo das posições teóricas adotadas por esta tradição antropológica e da relação efetiva que as pesquisas empíricas mantinham com seu objeto de estudo e com o contexto global em que eram desenvolvidas. Do primeiro ponto de vista, a ênfase funcionalista na análise de sociedades de pequena escala – ou de sociedades maiores consideradas como resultado da simples justaposição de pequenos grupos idênticos entre si, como na África (cf. Benedict, 1968: 23-24) – mais ou menos independentes; na “estrutura social” pensada como agregado de relações interpessoais ou intergrupais – com o conseqüente centramento dos trabalhos nas relações ego-centradas e nos grupos corporados; na unidade, homo-

geneidade e harmonia dessas sociedades, quebradas apenas por fenômenos tidos como mais ou menos anômalos, como o “contato” e a “mudança social”, não poderia deixar de se refletir nos trabalhos especificamente dedicados às sociedades complexas. Os “pequenos grupos” poderão, assim, aparecer como sucedâneo das “pequenas sociedades”; as redes de relações interpessoais “informais” como equivalentes às relações sociais “primitivas”; os mecanismos de associação e controle como representando a relativa estabilidade das sociedades de pequena escala; a relação dos grupos inclusivos com a sociedade abrangente como uma versão da integração funcional dos sub-sistemas sociais ou dos grupos constitutivos da sociedade total. É claro que deste ponto de vista a antropologia deveria renunciar à autonomia epistemológica que detinha ao tratar das sociedades primitivas, contentando-se em se converter numa espécie de “ciência auxiliar” no caso das sociedades complexas.

Por outro lado, os acontecimentos históricos não parecem ter se preocupado muito em obedecer aos postulados funcionalistas de equilíbrio, independência e homeostase. A rápida transformação das populações africanas – o abalo de suas instituições tradicionais e o processo de urbanização – obrigou os antropólogos a perseguirem de alguma forma seus objetos tradicionais na direção do processo de “modernização”. Desse modo, a “antropologia urbana”, especialização sempre imbricada com a antropologia das sociedades complexas, se desenvolveu na Inglaterra a partir da década de 1950 seguindo o fluxo de migrantes africanos na direção das cidades coloniais.<sup>6</sup> E talvez seja esta a razão que levou Eisenstadt a não se referir explicitamente aos estudos antropológicos sobre a sociedade ocidental em sua apreciação da antropologia das sociedades complexas.

Em todas as direções mapeadas acima, o desenvolvimento das ciências sociais nos Estados Unidos, da antropologia cultural em particular, parece inteiramente distinto da situação britânica. Após Boas, com sua enfática separação entre ciência e ação, a maioria dos antropólogos norte-americanos passou a assumir uma suposta necessidade de vincular de algum modo essas duas dimensões. Até a Segunda Guerra Mundial, essa vinculação assumiu, entretanto, a forma de uma relação externa, semelhante ao que ocorria na antropologia inglesa – ainda que os americanos tenham sempre sido mais contundentes na afirmação de que a pesquisa antropológica deveria servir para esclarecer e orientar a ação prática e política. De qualquer forma, como afirma Bastide, a antropologia cultural, bem como outros desenvolvimentos no interior das ciências sociais norte-americanas, tendeu a apresentar um caráter “curativo”, preocupando-se com o “diagnóstico” de situações sociais tidas como mais ou menos problemáticas. O estudo de sociedades indígenas já há muito transtornadas pelo violento choque com a cultura dominante, bem como a investigação de processos de mudança dotados de alta velocidade, como a imigração e a urbanização, contribuíram para fazer do antropólogo americano um “*trouble shooter*”, segundo a expressão de Clyde Kluckhohn citada por Bastide (Bastide, 1979: 20-21).

Assim, se é usual situar o marco inicial do interesse antropológico pelas sociedades

complexas nos trabalhos de sociologia ou antropologia urbanas levados a cabo a partir da década de 1920 pela chamada Escola de Chicago e por antropólogos com experiência de campo em sociedades primitivas como Lloyd Warner (cf. Friedl e Chrisman, 1975: 1-3; Gulik, 1973: 980-981; Partridge e Eddy, 1978: 13-17; Press e Smith, 1980: 1-6), é preciso reconhecer, como ressalta Gutwirth, que estes trabalhos estão desde o início marcados pelo interesse em dar conta dos problemas relacionados com a recente instalação de imigrantes nos guetos de Chicago (cf. Gutwirth, 1987: 1-3). A extensão das técnicas da chamada escola de cultura e personalidade na direção das sociedades complexas, por sua vez, está diretamente vinculada com o interesse em descobrir se os “distúrbios da adolescência entre os jovens norte-americanos (...) tinham causas fisiológicas ou sociológicas” (Bastide, 1974: 168), visando evidentemente uma intervenção nas estruturas pedagógicas mais amplas. Como diz Margaret Mead – sem dúvida a principal representante deste movimento de inserção da teoria da cultura e personalidade na sociedade americana –, após seis estudos a respeito de sociedades primitivas, ela estava pronta a retornar para casa “convencida que a próxima tarefa era aplicar o que sabemos, da melhor forma que pudéssemos, aos problemas de nossa própria sociedade” (Mead, 1965: 3).

Ora, esse tipo de preocupação levou a antropologia cultural norte-americana a assumir posições ambíguas a respeito da sociedade em que estava inserida, bem como acerca da questão da relação entre esta sociedade como um todo e os grupos que a compõem (cf. Jackson, 1986: 95; Stocking Jr., 1986: 5-7). Por um lado, uma ênfase relativista tendia a valorizar as diferenças e os direitos dos subgrupos e, conseqüentemente, a questionar certos padrões dominantes da sociedade abrangente. Aqui se inscrevem sem dúvida, entre outras, noções como as de “cultura espúria” de Sapir, a crítica da “intolerância” de Ruth Benedict e o elogio da diversidade esboçado por Margaret Mead (cf. Handler, 1986: 149-152). Por outro lado, tratava-se de enfatizar a homogeneidade e unidade da sociedade abrangente, fazendo simultaneamente apelo à idéia de uma intervenção corretiva que evitasse os extremos a que pode chegar esse ideal de unidade e esse esforço de homogeneização. Deste ponto de vista, a antropologia passa a ser encarada mais como uma “engenharia social”, como sustentava Ruth Benedict, do que como “crítica cultural”. A conseqüência desta posição é evidentemente a adoção de uma postura muito mais simpática em relação à sociedade na qual se vive: “sempre gostei de minha própria cultura – assim como gosto de meu próprio nome e de ser uma mulher” (Mead, 1965: XI).

O desenvolvimento da antropologia cultural norte-americana tende a indicar que sua vertente assimilacionista se afirmou com mais força que a pluralista, que permaneceu mais como princípio abstrato e declaração de intenções do que como posição eficaz. Como indica Bastide, o triunfo da teoria da aculturação desenvolvimentista no próprio contexto do culturalismo testemunha bem este processo (Bastide, 1979: 14-16). Do mesmo modo, o estabelecimento de uma “antropologia aplicada”, resolutamente apoia-

do por Margaret Mead entre outros, confirmam este diagnóstico (cf. Eddy e Partridge, 1978). Assim, se é verdade que a ambigüidade entre “romantismo” e “pragmatismo” já se encontrava encravada na antropologia americana desde Boas (cf. Stocking Jr., 1976: 30-33), é incontestável que a disputa será resolvida a favor da segunda posição com a eclosão da Segunda Guerra Mundial e a participação dos antropólogos no esforço de guerra. Esta é uma longa e importante história ainda por ser devidamente contada, sendo que este não é evidentemente o lugar para fazê-lo. Contentar-me-ei, portanto, com as observações necessárias para o desenvolvimento deste trabalho.

Desde 1939, Margaret Mead busca se juntar aos movimentos relacionados com a guerra ainda por eclodir, escrevendo uma carta à esposa do presidente norte-americano onde defende a necessidade de uma análise psico-sociológica dos alemães, do nazismo e do próprio Hitler, tendo em vista, diz ela, levá-los a não provocar o início dos conflitos (cf. Yans-McLaughlin, 1986: 194-195). Com a inviabilização da substituição do “apaziguamento territorial pelo psicológico” (idem: 195) preconizada por Mead, a participação dos antropólogos na guerra se tornará realmente efetiva. Em 1940, a própria Margaret Mead se envolverá com o “Comitê para o Moral Nacional”, grupo privado voltado para a mobilização das ciências e dos cientistas para a guerra. É neste contexto que Mead passará a desenvolver o que denominou “estudos de cultura à distância”, destinados a analisar os povos envolvidos no conflito (idem: 195-196). Logo após Pearl Harbor, Gorer escreve um artigo sobre o “caráter nacional japonês” e, em 1942, um memorando para o Comitê fazendo recomendações a respeito de um possível futuro acordo de paz com os japoneses (Partridge e Eddy, 1978: 29). No final de 1942, algumas revoltas nos campos de internamento de nipo-americanos levam o governo a convocar antropólogos a fim de esclarecer “aspectos culturais do comportamento japonês” (idem: 29-30). O ponto culminante deste processo é, sem dúvida, a elaboração de *O crisântemo e a espada* de Ruth Benedict, escrito originalmente como relatório para o Serviço de Informação de Guerra americano e desenvolvido, sem que a autora jamais tivesse pisado o Japão, através de uma combinação de análise da literatura e da pesquisa com imigrantes japoneses internados nos campos de reclusão (cf. Benedict, 1972: 7-8). Além disso, sabe-se que investigações da mesma natureza foram conduzidas a propósito de praticamente todas as populações envolvidas na guerra, proliferando nesta época os estudos sobre o “caráter nacional” alemão, italiano, polonês, etc.... É interessante igualmente observar que alguns anos após o final da guerra, em 1949, Gorer publicará uma extensa análise do “caráter nacional russo”, o que serve para demonstrar que o esfriamento do conflito não impediu a continuação deste tipo de abordagem antropológica.<sup>7</sup>

Há um outro lado nessa preocupação antropológica com as sociedades atingidas pela guerra, a saber, o interesse pela própria cultura norte-americana. Ainda em 1942, Margaret Mead publica *And Keep Your Powder Dry*, livro cujo objetivo é apenas parcialmente revelado por seu subtítulo, *An Anthropologist Looks at America*. Mais

que uma simples análise antropológica dos Estados Unidos, trata-se da “contribuição de um cientista social para vencer a guerra e estabelecer uma paz justa e duradoura” (Mead, 1965: XI). Esta observação, escrita para a edição aumentada de 1965, serve para demonstrar que embora motivados mais diretamente pela situação de guerra, os objetivos da autora não haviam se alterado substancialmente com o fim do conflito. Em suas próprias palavras, seu problema central persistia sendo “a relevância do estudo dos povos primitivos para nossa compreensão de nosso próprio comportamento habitual e nossas tentativas de modificá-lo” (idem: XXVII). É claro que a situação extrema representada pela Segunda Guerra, com a ameaça nazista, só podia ter radicalizado a vertente intervencionista e “partisan” (idem: XI) do culturalismo norte-americano. Como sustenta Yans-McLaughlin (1986: 205-206), o perigo totalitário teria levado Mead a moderar sua análise da América como sociedade plural e internamente diferenciada, fazendo com que afirmasse os valores supremos de uma unidade democraticamente estabelecida. A democracia passa, portanto, de modo mais ou menos paradoxal, a ser encarada como valor último e universal – e isso em nome do fato de ser o único sistema capaz de respeitar a diversidade e a pluralidade. Essa “teoria de guerra da cultura democrática” (idem: 208) não se esgotará, contudo, com o fim do conflito, ainda que a Bomba Atômica e os novos conflitos mundiais levem Mead a voltar a realçar as diferenças internas que permeariam a sociedade norte-americana (cf. Yans-McLaughlin, 1986: 214 e Mead, 1965: XI).

Em suma, a vertente norte-americana da antropologia das sociedades complexas aponta, por um lado, ao contrário dos estudos britânicos, na direção de análises macroscópicas de grande envergadura destinadas a restituir o “padrão” global das sociedades modernas. Por outro lado, esta vertente realça um dos paradoxos deste tipo de investigação. Como conciliar o respeito pela diferença e a crítica ao etnocentrismo específicos da tradição antropológica com a existência de sociedades aparentemente voltadas para a absorção ou supressão das diferenças e para a imposição de alguns valores tidos como superiores ou universais? A defesa genérica da diversidade não é capaz de solucionar o impasse, já que, por exemplo, o caso limite do nazismo havia demonstrado a necessidade de impor uma fronteira para a aceitação e valorização da diferença. Mas a posição simplesmente oposta – defender de modo igualmente genérico a democracia em sua manifestação norte-americana – ameaça fazer aceitar, ao lado do justo combate contra forças do tipo do nazismo, o esforço para erradicar qualquer forma de diversidade que aparente ou que seja acusada de ameaçar o sistema global – fato para o qual dificilmente se dispõe de indicadores seguros e acima de discussão. Como sugeriu Bastide, o relativismo cultural comporta certamente um paradoxo, mas este é de natureza muito mais política que lógica: admite-se a diferença todas as vezes em que esta parecer suficientemente compreensiva a ponto de concordar pacificamente com sua dissolução e absorção em um conjunto dominante; caso contrário, pode ser encarada como perigo a ser suprimido (cf. Bastide, 1979: 12-16). Nesse sentido, tal-

vez seja possível ir além das constatações de Marcus e Fischer acerca do relativismo cultural: se este inicialmente tendeu de fato, como vimos, a se constituir em simples princípio metodológico destinado a possibilitar a compreensão do outro, tendo apenas posteriormente se convertido em postulado teórico, pode-se sustentar que ainda veio a atravessar outro limiar, convertendo-se em uma espécie de princípio tático destinado a facilitar uma estratégia global assimilacionista e de supressão da diferença.

Um terceiro caso do interesse antropológico pelas sociedades complexas é representado pela antropologia francesa, que tendeu a se desenvolver de forma distinta da vertente britânica tanto quanto da norte-americana. Parte dessa especificidade poderia ser atribuída, creio, à tradicional continuidade entre sociologia e antropologia na França, desde Durkheim e Mauss até bem recentemente. As preocupações globalizantes dos autores ligados à Escola Sociológica Francesa não puderam deixar de marcar, portanto, as tentativas de abordagem propriamente antropológica das sociedades complexas – a não ser pelo fato de uma reação contra os grandes modelos da Escola, bem como contra suas preocupações tidas como ainda filosóficas ou moralizantes, ter se esboçado. De fato, após a Segunda Guerra Mundial, os antropólogos franceses ora se rebelaram abertamente contra seus mestres (como diz Lévi-Strauss de si mesmo em alguma parte dos *Tristes trópicos*), ora buscaram simplesmente restringir o alcance de suas investigações, definindo como *etnologia* seu trabalho e buscando se concentrar exclusivamente nas sociedades ditas primitivas. Isso explicaria, ao menos em parte, a virtual ausência de contribuições francesas para a antropologia das sociedades complexas pelo menos até o final da década de 1950.

Duas linhas de investigação se estabelecem a partir deste momento. A primeira em ordem cronológica deriva das pesquisas de Georges Balandier na África (cf. Gutwirth, 1987: 2), pesquisas que embora definidas como “sociológicas” se aproximam bastante, em termos de seus interesses gerais, das investigações britânicas desenvolvidas na mesma época neste continente. Por mais diferentes teórica e metodologicamente que essas análises possam ser, trata-se nos dois casos de dar conta dos processos de mudança social e urbanização impostos pelos colonizadores europeus às sociedades africanas.

Por outro lado, os trabalhos específicos de Louis Dumont a respeito do sistema de castas na Índia (cf. Dumont, 1978) rapidamente assumiram o caráter de uma investigação global da sociedade indiana e, em seguida, de modelo para a compreensão da sociedade ocidental (cf. Dumont, 1977). Nesse sentido, a obra de Dumont parece se aproximar bastante em alguns planos dos trabalhos antropológicos norte-americanos a respeito das sociedades complexas. De fato, num certo sentido, a posição de Dumont poderia ser considerada “culturalista”: dado um referencial empírico objetivo e universal – o indivíduo “infra-sociológico” em seu caso – a antropologia se limitaria a descrever os modos pelos quais as diferentes culturas humanas elaborariam as mais variadas concepções ideológicas a seu respeito. Tudo se passa então de modo análogo à chamada “escola de cultura e personalidade”, que postulava uma realidade humana

infra-estrutural e bio-psicológica que as culturas trabalhariam diferentemente a fim de produzir distintos tipos de personalidade.

É apenas mais recentemente, a partir da década de 1970, que uma etnologia urbana se estabelece na França (cf. Gutwirth, 1987: 1-2). Aparentemente preocupada com o estudo de grupos específicos (categorias profissionais, imigrantes, minorias...), esta vertente apresenta, não obstante, um traço distintivo ao buscar, por um lado, não perder o contato com questões mais abrangente e, por outro, desenvolver uma reflexão metodológica mais profunda que a elaborada na tradição anglo-saxônica (cf. Belmont, 1987; Delaporte, 1986 e 1987; Gutwirth, 1987; Lenclud, 1986; Pétonnet, 1987; Testart, 1986). Duas grandes questões interligadas parecem articular este debate francês acerca da antropologia das sociedades complexas. Em primeiro lugar, uma interrogação a respeito, se não da possibilidade, ao menos da conveniência da aplicação dos métodos antropológicos na investigação deste tipo de sociedade. Em segundo, uma questão mais concreta, dizendo respeito aos meios efetivamente necessários para empregar o método antropológico tradicional na investigação das sociedades complexas.

Testart, por exemplo, se inclina na direção do privilégio das sociedades primitivas, acreditando que a ênfase nas complexas comportaria o perigo do “abandono do objeto tradicional da antropologia”, mais adequado, pensa o autor, para os objetivos da disciplina (Testart, 1986: 148-150). Por outro lado, alguns autores acreditam que este debate refletiria apenas a dificuldade, ou mesmo a impossibilidade, de definir com precisão e sem etnocentrismo o que poderia ser uma sociedade *complexa*. Como afirma Nicole Belmont, não existe “no mundo uma única sociedade simples” (Belmont, 1987: V), o que significa, é claro, que todas são igualmente complexas, fazendo com que o conceito perca todo poder distintivo. Além disso, mesmo supondo, para as necessidades da causa, a possibilidade de falar em sociedades simples, limitar a elas a pesquisa antropológica bem poderia representar uma espécie de “evolucionismo metodológico” em nada melhor que o teórico (Lenclud, 1986: 160). Deste ponto de vista, caberia ao antropólogo das sociedades complexas (simples designação para se referir, no fundo, a nossa própria sociedade) apenas efetuar as pequenas modificações necessárias em seu método tradicional para dedicar-se à pesquisa de seu novo objeto. Este debate metodológico, ao qual ainda retornaremos, levanta, portanto, questões teóricas fundamentais.

\*

Alguns antropólogos tendem a desconfiar da antropologia das sociedades complexas em virtude de sua suposta tendência para generalizações amplas e apressadas, sem o minucioso trabalho de campo que caracterizaria a etnologia tradicional. Os sociólogos e cientistas políticos, ao contrário, temem que o particularismo excessivo que imaginam marcar a antropologia em geral acabe por invadir o estudo das sociedades nas quais se especializaram. De fato, acabamos de observar que a existência de uma tensão entre

particularismo e universalismo permeia a tradição antropológica, sendo possível, assim, que as duas avaliações opostas tenham ambas uma certa dose de razão. O problema é que as melhores soluções apresentadas para esse dilema aparente da antropologia não são as que apontam com exclusividade em uma ou outra direção, nem mesmo as que buscam simplesmente adicionar as duas dimensões como se constituíssem efetivamente camadas distintas. Nesse contexto, é significativo que muito recentemente um cientista político, preocupado com a possível má influência “idiográfica” que a antropologia estaria exercendo sobre as demais ciências sociais no Brasil, tenha dirigido críticas mais ou menos agudas ao “particularismo” dos antropólogos (Reis, 1991: 28-29; 40-41). E não deixa de ser igualmente curioso que para responder a tais críticas, uma antropóloga tenha sentido a necessidade de lembrar o viés universalista supostamente dominante na tradição antropológica (Peirano, 1991: 44-45).

A verdade é que este tipo de crítica – e de resposta – não é nada recente. Em 1948 – durante o apogeu dos estudos culturalistas sobre as sociedades complexas, portanto – um sociólogo norte-americano dedicou um pequeno artigo ao mapeamento das “limitações dos métodos antropológicos em sociologia” (Bierstedt, 1948). Essas limitações, acredita o autor, derivariam de algumas “diferenças profundas entre as sociedades primitivas e as civilizadas [que] restringem a eficácia dos métodos antropológicos quando aplicados às últimas” (idem: 22). As “diferenças profundas” com sua conseqüente influência no plano metodológico seriam, fundamentalmente, em número de cinco:

1. “As sociedades civilizadas possuem escrita [*are literate* ]”, o que obrigaria a investigação a se dirigir para o material escrito, mais central neste caso do que os depoimentos orais com qual os antropólogos costumariam se contentar (idem: 22; 23-24).
2. “As sociedades civilizadas” “possuem histórias”, o que faria com que os métodos sincrônicos da antropologia se mostrassem especialmente inadequados para sua justa compreensão (idem: 22; 24-25).
3. Essas sociedades “são suscetíveis de análise causal compreensiva em termos históricos”, análise que os antropólogos dificilmente estariam interessados em desenvolver (idem: 22; 25-26).
4. “Sua diversidade e variedade culturais são incomparavelmente grandes”, o que resistiria aos esquemas antropológicos elaborados para sociedades uniformes e homogêneas (idem: 22; 26).
5. “Suas relações com outras sociedades são constantes e difusas no tempo e no espaço”, o que desmontaria as tentativas antropológicas de analisá-las como totalidades fechadas (idem: 22; 26-28).

Em suma, *escrita, história, magnitude, diversidade e abertura*, seriam as características centrais distinguindo as sociedades “civilizadas” das “primitivas”. Características que deveriam fazer com que seu estudo fosse desenvolvido a partir da pesquisa de documentos, da análise causal, de métodos quantitativos e através do mapeamento de amplas redes de relações, intercâmbios e contatos. Desse modo, pode-se concluir com facilidade que “os métodos antropológicos em geral são destinados a responder questões cuja significação sociológica é limitada quando o objeto de investigação é a sociedade civilizada (idem: 22). Na verdade, o quadro desenhado por Bierstedt é tão esquemático que a defesa apresentada por Kluckhohn (em Bierstedt, 1948: 30) não tem qualquer dificuldade seja em denunciar o exagero e o etnocentrismo da distinção entre tipos de sociedade proposta pelo autor, seja em demonstrar que os antropólogos sabem utilizar, e utilizam efetivamente quando necessário, todos os métodos listados por ele como específicos da sociologia. De qualquer forma, ao menos algumas das questões colocadas por Bierstedt não deveriam deixar de merecer uma maior atenção por parte dos antropólogos: a falta de conexão dos estudos de grupos específicos no interior das sociedades complexas com questões mais abrangentes, e um possível “ceticismo a respeito das informações que os antropólogos nos forneceram sobre as sociedades sem escrita” quando nos deparamos com certas afirmações antropológicas a respeito de nossa própria sociedade (idem: 30).<sup>8</sup>

O já citado artigo de Eisenstadt é sem dúvida bem mais compreensivo com os “estudos antropológicos das sociedades complexas”. Ainda assim, além de, como vimos, limitar o alcance desses estudos a aspectos informais dessas sociedades, o autor não se furta a algumas observações críticas de caráter mais geral. Os “limites dos métodos antropológicos” quando aplicados às sociedades complexas (Eisenstadt, 1961: 201) derivariam, também de seu ponto de vista, das diferenças específicas entre este tipo de sociedade e as “primitivas”: dotadas de uma ordem de grandeza muito superior a estas, as sociedades complexas exigiriam para serem devidamente compreendidas o detalhado mapeamento das conexões dos fenômenos e grupos informais com estruturas muito mais abrangentes (idem: 204-205). Isso significa que o papel da antropologia das sociedades complexas deveria se limitar ao plano descritivo, deixando o trabalho de análise e síntese em outras mãos (idem: 208-209). De qualquer forma, Eisenstadt não deixa de ter certa razão ao apontar para o fato de que os próprios antropólogos, ao tentarem formulações mais amplas acerca das sociedades complexas, “tendem a empregar a nomenclatura sociológica usual, em geral sem tentar nenhuma abordagem crítica desta nomenclatura” (idem: 209). As respostas oferecidas por uma série de antropólogos ao artigo de Eisenstadt (idem: 210-219) voltam a insistir na impossibilidade de distinção precisa entre sociedades “simples” e “complexas”, reafirmando a contribuição antropológica para a compreensão das últimas, mas deixando significativamente de oferecer exemplos substantivos dessa contribuição, bem como mantendo, ainda que implicitamente,

uma certa dicotomia entre as sociedades primitivas e a nossa.

\*

Essa rápida excursão através de alguns problemas levantados pela aplicação das teorias e métodos antropológicos às chamadas sociedades complexas – excursão que me esforcei por tornar tão sintética quanto possível – revela, creio, uma série de questões recorrentes e fundamentais. De um modo ou de outro, todas as contribuições enfocadas remetem para quatro pontos evidentemente interconectados. Do mais concreto ao mais geral, seriam eles:

1. Como aplicar o método tradicional da antropologia no estudos das sociedades complexas – entendendo-se por método tanto as técnicas de investigação quanto os modelos destinados a articular os resultados desta investigação?
2. Como conciliar a abordagem microscópica característica da antropologia tradicional com a perspectiva macroscópica exigida pelo estudo de sociedades de grande escala, perspectiva que não deixa de caracterizar igualmente a antropologia tradicional quando esta se esforça por restituir o “todo social” ou a “totalidade cultural”?
3. Como definir com precisão o que viria a ser uma sociedade *complexa*, sem cair na ilusão etnocêntrica que se contentaria em conceber uma tal realidade em oposição a algo como “sociedades simples” ou “sociedades primitivas”?
4. Como conceber a natureza e o papel de uma “antropologia das sociedades complexas”, o que não pode deixar de levantar a questão da natureza e papel do conhecimento antropológico em geral? – ponto mais abstrato para o qual remetem todas as questões anteriores.

Esta última questão tem sido evidentemente discutida ao longo de toda a história do pensamento antropológico. Como lembra Thornton (1988: 289), a antropologia já foi definida como “ciência do reformador” (Tylor), “ciência natural da sociedade” (Radcliffe-Brown), “história” (Kroeber, Evans-Pritchard) e, eu acrescentaria, como “tradução cultural” (Evans-Pritchard), “semiologia” (Lévi-Strauss), “psicologia” (Sperber, Lévi-Strauss), “ciência interpretativa” (Geertz), “crítica cultural” (Marcus e Fischer), entre outras definições. Por mais diferentes que essas concepções possam ser, parece-me que a grande tensão subjacente a este debate se estabelece entre as tentativas de isolamento de invariantes ou leis gerais – conhecimento que poderia ou não ser aplicado a posteriori – e os esforços para mapear diferenças ou singularidades – que igualmente podem ou não ser aplicados na prática. Não que este debate se trave entre as “boas” e “más” correntes ou os “bons” e “maus” autores, de qualquer lado que sejam alinhados

aliás. Trata-se de uma tensão que permeia, no limite, cada texto antropológico.

Nesse sentido, uma das características do modelo contemporâneo de antropologia de que se falou acima, é, sem dúvida, uma reação mais radical às ambições científicas que têm marcado a história da disciplina. Correndo o risco de um certo exagero, eu diria que a antropologia contemporânea tende a assumir seu caráter de *história*, mas na acepção forte do termo tal qual estabelecida por Paul Veyne. Do ponto de vista deste autor, *história* não designa um gênero ou parte do conhecimento científico geral, voltado para a descoberta de algumas leis específicas, mas um esforço profundo para atingir os processos de “objetivação” que engendram, em cada época e em cada sociedade, os “objetos” aparentemente naturais que os cientistas sociais costumam tomar como dados a trabalhar (Veyne, 1982: 151; 154). Isso significa que Veyne não pretende opor a história às demais ciências sociais, nem estas como um todo às ciências exatas ou naturais. De seu ponto de vista, só existiria na verdade um tipo de ciência: exatas, naturais, humanas ou sociais, trata-se sempre de “praxiologias formalizadas” e abstratas, cuja intenção de atingir um alto grau de precisão obriga a renunciar a uma imensa gama de variáveis concretas. Distinta deste modo de conhecimento, a “história” se dedica ao “sublunar”, ao vivido, e de direito, embora não de fato, não lhe é permitido deixar de lado qualquer aspecto da realidade abordada (idem: 80-88; 117-128). Tudo é sempre um “fato total”, e “na realidade, a teoria do fato total quer dizer, simplesmente, que nossas categorias tradicionais mutilam a realidade” (idem: 29). Em suma:

existem, pois, duas soluções extremas em presença de um evento: ou explicá-lo como um fato concreto, fazê-lo “compreender”, ou só explicar certos aspectos escolhidos, porém explicá-los cientificamente; em resumo, explicar muito, porém mal, ou explicar pouca coisa, porém muito bem (idem: 87).

É nesse sentido que sociologia, antropologia, geografia, tudo o que se designa usualmente por “ciências sociais” ou “ciências humanas”, são história. *História*, ou *histórias*, neste sentido é um termo que dispensa qualquer referência privilegiada à variável *tempo* e, portanto, ao modelo diacrônico característico não apenas da antropologia clássica como da quase totalidade do pensamento ocidental entre o século XVIII e o início do XX. Concebida desta forma, a história perde portanto toda conexão exclusiva com o “período” – “mito favorito” do historiador. diz Veyne (1976a: 25). Isso não significa, contudo, um simples triunfo do modelo sincrônico; ao contrário, o “lugar” (um dos mitos favoritos do antropólogo, eu diria) deixa igualmente de ser a referência determinante de toda investigação (cf. Veyne, 1982: 144). Para ser mais preciso, eu diria que essa interfecundação abre o caminho para a superação dos modelos clássicos e modernos que vimos demarcar a história da antropologia. É bem verdade que o modelo psicológico e acrônico de Lévi-Strauss já havia introduzido um primeiro descentramento ao subverter o privilégio concedido ao tempo e/ou ao espaço. O problema é que do

ponto de vista de Lévi-Strauss, a superação dos modelos diacrônicos e sincrônicos exige uma espécie de eternidade atópica a partir da qual todos os acontecimentos datados e localizados poderiam ser tratado como emanção de processos transcendentais. O movimento contemporâneo radicalizará este descentramento, abandonando as pretensões científicas que ainda marcam o pensamento de Lévi-Strauss: não se trata mais de encaminhar-se na direção do eterno e do universal, mas do *específico* (idem: 38-39). É neste sentido que a antropologia, como “história”, pode se dedicar ao estudo de *tramas* em que o tempo e o espaço não são imprescindíveis, mas “somente um meio em que tramas históricas se desenvolvem em liberdade” (idem: 42). Tudo se passa então, por um lado, como se uma dimensão geográfica invadisse a histórica, substituindo os monótonos relatos evolutivos lineares por um jogo de migrações e deslocamentos capaz de aceitar os acasos e as novidades. Por outro lado, contudo, foi igualmente necessário que o plano histórico contaminasse o geográfico, fazendo com que este passasse a ser concebido de um modo dinâmico onde a mudança e a transformação tomam o lugar das ilusões de estabilidade e fixidez.

Sendo assim, tal qual ocorre com a história, não pode existir algo como “a antropologia”, somente antropologias *de* alguma coisa e *em* algum local e período (idem: 23-24). Conhece-se certamente o célebre debate em torno da antropologia dita “urbana”: seria esta uma antropologia “da cidade” ou simplesmente uma pesquisa antropológica desenvolvida “na cidade”? Os próprios termos da questão parecem mal colocados, uma vez que, por um lado, o objeto de uma investigação antropológica particular não pode se confundir, como acabamos de ver, com o lugar ou o período em que esta é elaborada ou sobre o qual incide: os “objetos” são sempre processos, tramas, “objetivações”. Isso não significa, contudo, que qualquer coisa possa ser pesquisada em qualquer contexto. Desde Mauss sabemos que existem “casos privilegiados”, ou seja, períodos e lugares que oferecem um meio mais adequado para o desenvolvimento, ou ao menos para o esclarecimento, de determinadas tramas. Não é casual, portanto, que o princípio de reciprocidade tenha sido desvendado a partir da investigação das sociedades “primitivas”, e que a noção de “região moral” tenha emergido com os estudos urbanos da Escola de Chicago (cf. Perlongher, 1993: 141-142).

Mas isso não significa tampouco o abandono da vertente universalista do pensamento antropológico. Significa apenas que os universais estão sempre do lado dos processos de objetivação, não de pretensos objetos naturais de qualquer espécie. É por essa razão que o debate entre abordagens microscópicas e macroscópicas pode assumir outras dimensões. O “macro” não é um somatório, nem mesmo um produto simples, de inúmeros “micro” justapostos; o “micro”, por sua vez, não é um “macro” reduzidos a dimensões que imaginamos mais fáceis de controlar e esclarecer, o que permite falar em “reflexo” ou “manifestação”. Na verdade, a passagem do “macro” ao “micro” corresponde a uma efetiva mudança de nível, de modo que, como em física, as variáveis que operam em um plano não são as mesmas que funcionam no outro. Mais

do que isso, o “micro” é o plano dos processos de objetivação que fazem aparecer e que sustentam os “objetos” que encontramos no nível macroscópico.

A partir dessas premissas, percebe-se que no contexto das várias disciplinas que passam por essa transformação contemporânea uma das grandes possibilidades da antropologia é contribuir decisivamente para o mapeamento desse plano microscópico – e isso devido, é claro, ao fato de ter se especializado ao longo de sua história nesse tipo de investigação.<sup>9</sup> Esta contribuição não pode, entretanto, como adverte Bastide (1979: 139), assumir a forma de uma simples “miniaturização” ou “parcelização” da realidade abrangente, que, por definição, se torne incapaz de atingir os níveis superiores. Trata-se na verdade de um processo de “molecularização” consciente do fato de que se algum tipo de totalidade existe só pode se localizar no plano de objetivação, não no objetivado (cf. Deleuze e Guattari, 1980: 253-283; *passim*). Esta passagem ao plano molecular significa igualmente o abandono do privilégio das representações. Sabe-se que esta noção tem atravessado toda a história da antropologia, seja sob a forma de uma tentativa de análise “semântica” do universo representacional (correspondência com a realidade empírica, reflexo da estrutura social etc...), seja nos esforços para desenvolver uma verdadeira “sintaxe” da lógica das representações (no estruturalismo levistraussiano particularmente). Trata-se agora de abrir o campo para uma “pragmática”, entendida como investigação global das práticas que envolvem as representações e os agentes que as sustentam (idem: 173-176).<sup>10</sup>

Outra característica do modelo contemporâneo de antropologia é ainda o abandono definitivo do que Françoise Paul-Lévi denomina “ideologia primitivista”, esta aproximação entre “selvagens” e “primitivos” que nos dá a esperança de chegar a conhecer nosso passado mais remoto através do estudo de sociedades bem vivas cujo modo de vida seria muito próximo do de nossos antepassados mais distantes (Paul-Lévi, 1986: 314-316). Na verdade, os “primitivos” não dizem nada sobre nosso passado e é nosso presente que poderia ser parcialmente esclarecido através deles, na medida em que processos mais facilmente localizáveis e inteligíveis no estudo de suas sociedades podem continuar a existir entre nós de modo mais implícito ou oculto (e o inverso seria igualmente verdadeiro, é claro). É assim que as descobertas de Pierre Clastres a respeito dos mecanismos de controle da emergência do Estado nas sociedades indígenas sul-americanas possibilitaram a Deleuze e Guattari a determinação da existência de processos semelhantes funcionando mesmo no interior de sociedades dotadas de poder estatal (cf. Clastres, 1974 e Clastres, 1980; Deleuze e Guattari, 1980: 441-446).

Se por um lado, como vimos, este modelo permite o reconhecimento de universais – desde que concebidos como processos situados no nível molecular e não como entidades do plano molar – por outro possibilita igualmente uma apreensão mais sofisticada da questão das diferenças específicas. Porque o fato de um processo ser universal não significa, é claro, que todos o sejam; mais que isso, o arranjo específico destes processos objetivará sempre realidades distintas. Tudo se passa um pouco como no estruturalis-

mo, a diferença residindo no fato de que o objetivo aqui visado não é a determinação de uma lógica potencialmente universal, mas de uma “gramática casual”, “imersa”, “incongruente” (Veyne, 1982: 161). Não existe uma diferença genérica e metafísica que englobaria tudo; nem mesmo uma “lógica da diferença”, compreendida como conjunto de relações invariantes presidindo a organização de elementos distintos em conjuntos igualmente variáveis e onde a diferença só pode surgir articulada por um aparato de ordem lógica universal (cf. Benoist, em Lévi-Strauss, 1977: 324-5). A diferença se estabelece em níveis e, por assim dizer, ela própria difere – o que significa que o que existe na verdade são modalidades de diferença a serem metodicamente estabelecidas. Além disso, essa diferença não é algo apenas exterior a nós; ela nos recorta simultaneamente por dentro, revelando sempre uma potência interior a nós mesmos, não uma virtualidade meramente não atualizada e que, deste modo, é como se não existisse.<sup>11</sup>

Essa discussão permite recolocar a questão das “sociedades complexas”, ou antes, a da especificidade da sociedade ocidental. Tudo indica que há muito tempo os antropólogos vêm se esforçando por negar essa especificidade. Fruto do combate ao etnocentrismo e ao evolucionismo, essa negação não deixa de ser compreensível e importante, na medida em que enfrenta alguns preconceitos muito arraigados em nosso senso comum, bem como algumas ideologias legitimadoras do expansionismo ocidental. O problema é que existe um perigo embutido neste esforço: perder de vista nossa própria especificidade e, portanto, os meios de compreendê-la – e de criticá-la se for o caso. Assim, é significativo que boa parte da produção antropológica contemporânea a respeito das “sociedades complexas” se limite a reinvidicar, também para nós, uma “cultura” (cf., por exemplo, Sahlins, 1976: cap. 4, *La Pensée Bourgeoise – A sociedade ocidental como cultura*), deixando de investigar a originalidade, a diferença específica que o mundo ocidental constitui. Um exemplo significativo poderia ser o belo livro de Todorov sobre a “conquista da América”, onde esta é interpretada como um caso especial – do ponto de vista metodológico – da nossa relação com as outras culturas. Segundo o autor, a vitória européia só poderia ser atribuída a uma certa particularidade do “código” cultural asteca, apoiado na premissa de que os signos derivariam do mundo, não dos homens, impedindo-os portanto de utilizá-los como “arma destinada a manipular outrem”, privilégio do modo pelo qual o Ocidente manipularia os códigos semiológicos (Todorov, 1982: 95). O problema, como indicam Deleuze e Guattari, é que é possível que o esquema geral da codificação – o modelo semiótico ou semiológico – não seja fundamental e determinante para toda e qualquer sociedade, em especial para a nossa própria. Segundo estes autores, nossa cultura operaria na verdade a partir de “uma axiomática social que se opõe aos códigos em todos os aspectos” (Deleuze e Guattari, 1976: 316),<sup>12</sup> o que revelaria ao mesmo tempo uma especificidade de nossa cultura e as razões de seu poder destrutivo.

A partir dessas indicações, ainda que sumárias, pode-se tentar recolocar a questão do que viria a ser uma “sociedade complexa”, e a resposta não pode deixar de ser um

tanto óbvia. Por um lado, como já foi dito, é claro que não existem sociedades simples, e basta meditar um pouco sobre qualquer cultura para que sua complexidade específica venha à luz. Complexidade *específica*, uma vez que por “sociedade” ou “cultura” devemos entender apenas o arranjo particular de processos e forças que podem estar presentes em muitas partes, ou até mesmo em todas; arranjo cujos limites são dados exclusivamente pela posição do observador e pelas necessidades da pesquisa. O termo “sociedades complexas” deve, portanto, ter o mesmo destino do de “sociedades primitivas”, entendido sempre entre aspas, como se diz, e remetendo simplesmente para o contexto em relação ao qual o observador deve buscar um certo afastamento. Para usar uma expressão de Yves Delaporte, eu diria que o termo ganha algum sentido quando a “distância” entre sujeito e objeto de conhecimento deve ser substituída por um esforço de “distanciamento” (Delaporte, 1987: 241-242).<sup>13</sup> Ou, como diz Nicole Belmont, todas as vezes que a distância etnológica deixa de ser “espacial” ou “temporal” para se tornar “moral” (Belmont, 1987: V). Nesse sentido, a antropologia das sociedades complexas é efetivamente o correlato – causa e efeito simultaneamente – de uma “crise do modo de tomada de distância”, levantando a questão crucial de “como pensar a modernidade, a evolução, o progresso quando se renuncia ao socorro da ideologia primitivista?” (Paul-Lévi, 1986: 318).

\*

“A objeto novo, métodos novos” (Delaporte, 1987: 229):

1. Os estudos de “longa duração” efetuados em “comunidades” restritas através da “observação contínua”, tendem a ser substituídos por pesquisas de “longuíssima duração” desenvolvidas em “sociedades” de larga escala mediante “observação intermitente” (idem: 241-242).
2. A observação participante adquire seu verdadeiro sentido, na medida em que na etnologia tradicional tendia a ser confundida com a simples “observação direta” (idem: 242).
3. A observação direta e contínua se converte em “observação flutuante”, semelhante à “escuta flutuante” do psicanalista: o observador está sempre em situação de pesquisa, sua atenção podendo ser exigida a qualquer instante (Gutwirth, 1987: 10. Ver também Belmont, 1987: VI, onde a autora ressalta a homologia entre a figura do “olhar” na antropologia e da “escuta” em psicanálise).

Em outros termos, e um tanto ironicamente, trata-se no fundo de continuar a fazer o que sempre costumamos procurar fazer quando investigamos nossa própria sociedade. A única advertência é para o fato de que deveríamos estar especialmente atentos para

dois conjuntos de questões que nosso trabalho inevitavelmente envolve.

Em primeiro lugar, não esquecer que a tradição de sua disciplina permite ao antropólogo ter acesso a certas dimensões não muito claras de sua própria sociedade, seja porque evitadas pela investigação teórica usual, seja porque excluída pelas práticas sociais dominantes, seja em virtude das duas razões. É aqui que se insere o que denominei acima passagem ao molecular realizável pela antropologia das sociedades complexas, passagem que não se confunde com as investigações “microscópicas” habituais nem com uma suposta concentração nos aspectos “informais” dessas sociedades. O plano molecular pode certamente ser atingido a partir de qualquer objeto molar, o que não exclui que a escolha do objeto empírico seja fundamental para os propósitos analíticos. A noção de “informal”, por sua vez, deveria ser substituída pela de “implícito”, no sentido proposto por Paul Veyne. Embora as tramas de que trata o historiador ou o antropólogo não guardem nada de oculto, secreto ou inconsciente no sentido forte do termo, seu próprio caráter de trama faz com que não sejam imediatamente evidentes, ao contrário do que parece ocorrer com as situações molares que as tramas objetivam. Cumpre, portanto, “explicar” essas tramas, não no sentido de estabelecer leis ou causas como nas ciências propriamente ditas, mas no sentido mais vulgar de “explicitar” a trama, de resumi-la de modo adequado para que uma certa compreensão seja atingida (cf. Veyne, 1982: 51-54). Barnes e Epstein (em Eisenstadt, 1961: 210-211) têm razão ao criticarem Eisenstadt por opor descrição e análise na antropologia em geral e na antropologia das sociedades complexas em particular. Ao contrário do que ocorre no esquema levistraussiano, a “etnografia”, como descrição analítica e explicitadora das tramas, engloba imediatamente toda a “etnologia” e toda a “antropologia” que se pode almejar.

Além disso, deveríamos reconhecer mais enfaticamente que, por um lado, os estudos sobre as sociedades primitivas “contribuíram para recolocar a imagem sociológica das sociedades modernas” (Mandelbaum, em Eisenstadt, 1961: 214), e que, por outro, a análise dessas últimas sociedades não deixou de produzir efeitos na etnologia mais tradicional (Eisenstadt, 1961: 210). Mais do que isso, tudo indica que é preciso admitir que o estudo antropológico das sociedades complexas sempre teve a virtude de revelar, no sentido fotográfico do termo, uma série de dificuldades e equívocos já presentes nos trabalhos sobre as sociedades primitivas, mas que aí poderiam passar mais ou menos despercebidos seja em virtude de características intrínsecas desse tipo de sociedade, seja, mais provavelmente, devido à posição específica do observador em relação a elas. A antropologia das sociedades complexas contribuiu para colocar em questão, entre outras, premissas como a unidade e harmonia das sociedades, a possibilidade de caracterização de totalidades sociais autônomas, a homogeneidade global dos membros de uma sociedade etc.... Poderíamos, pois, inverter críticas como as de Bierstedt: em lugar de supor que o modelo tradicional da antropologia seria inadequado

para a compreensão das sociedades “civilizadas”, poderíamos sustentar que a análise antropológica destas sociedades contribuiu para revelar a inadequação de certos traços do modelo aplicado meio cegamente às outras sociedades.<sup>14</sup> Como diz Slamet-Velsink (em Eisenstadt, 1961: 216), “a abordagem da antropologia social (...) tem sérias limitações, que sempre estiveram presentes mas que estão se tornando mais evidentes e problemáticas em face de sociedades complexas e/ou em rápida transformação”.

\*

Nossa última questão é difícil e diz respeito à escolha do objeto empírico da investigação, devendo ser tratada separadamente e de modo apenas indicativo. Um dos efeitos do estudo da sociedade à qual pertencemos é, sem dúvida, radicalizar os problemas do relativismo e da neutralidade científica. O primeiro não poderia desembocar em um perigoso niilismo, fazendo com que admitíssemos, por exemplo, que o nazismo é apenas uma experiência cultural entre outras (cf. Rabinow, 1983: 58)? E a neutralidade não nos obrigaria a estudar sem avaliações e “preconceitos” os grupos dominantes tanto quanto os “desvantajados” (Gulik, 1973: 1021)? O problema, como ressaltou Joanna Overing, é que relativismo não pode significar abstenção de julgamento e que a ausência de qualquer fundamento transcendente não pode implicar uma suposta identidade de todos os valores, em niilismo portanto (Overing, 1985: 23-24). Moralidade e razão são inseparáveis, e, kantianamente, eu sustentaria mesmo que a primeira subordina a segunda. Não, é claro, no sentido de que a pesquisa não deva ser “neutra”, “objetiva” e “relativista”, mas admitindo que estes traços são igualmente valores e que enquanto tal podem estar a serviço de um valor superior, valor que Overing denomina com precisão “autoconsciência” (idem: 23) e ao qual eu me limitaria a acrescentar o adjetivo “crítica”.

Nesse sentido, a definição de antropologia como “crítica cultural” proposta por Marcus e Fischer parece bastante adequada. A única objeção ficaria por conta do fato de que o caminho traçado por esses autores para esta crítica – “justaposição transcultural” que, alinhando valores tidos como naturais por nossa própria sociedade com o resultado da investigação de outras culturas, produziria um saudável efeito de “desfamiliarização” (Marcus e Fischer, 1986: 137-138) – me parece excessivamente ingênuo e abstrato. Penso, ao contrário, que a investigação direta de determinados sistemas de nossa própria sociedade, devidamente instruída por um olhar treinado por mais de cem anos de observação fina de outras culturas, poderia produzir melhores resultados. Para fazê-lo, contudo, a escolha do objeto constitui uma dimensão fundamental.

Vimos acima como Paul Veyne demonstra o caráter total da investigação histórica: se “tudo é histórico” e se, portanto, “a História” não existe, mas apenas “histórias de” (Veyne, 1982: 23), a questão que imediatamente se coloca é a da determinação dos objetos de tais histórias. Nesse sentido, Veyne recorda a tese weberiana de que

a história seria “relação de valores” (idem: 36), mas contesta a possibilidade de uma definição unívoca do que seria realmente importante considerar histórico. *Tudo* seria de fato histórico e as escolhas do historiador seriam motivadas exclusivamente por seu interesse, profissional ou não. Creio, contudo, ser necessário acrescentar aqui uma dimensão mais decididamente política ao esquema de Veyne, devolvendo a Weber a razão desde que se admita que o “interesse” não é uma propriedade unívoca de uma “civilização” (a nossa), mas uma variável determinada por uma tomada de posição. Em outros termos, tratar-se-ia de uma escolha política, mas no sentido preciso atribuído ao termo por Michel Foucault: a determinação do objeto deveria passar por uma espécie de diagnóstico do presente, procedendo em função do mapeamento e seleção de questões e lutas contemporâneas. Como se sabe, o trabalho do próprio Foucault em torno da loucura, da prisão, da sexualidade e das formas de subjetivação caminhou sempre nessa direção (cf. especialmente Foucault, 1984 – Introdução – e Foucault, 1985). Se admitirmos que essas questões e lutas devam ser encaradas como sintomas de processos fundamentais – ou seja, como pistas a seguir, não como oposições definitivas em relação às quais seria preciso alinhar-se de modo simplista – devemos reconhecer que este modelo abre a possibilidade de uma “antropologia das sociedades complexas” capaz de questionar criticamente tanto o campo teórico em que está inserida quanto a sociedade na qual se desenvolve.

## Notas

<sup>1</sup> Como me apontou Otávio Velho, o fato de alguns grupos no interior das sociedades complexas utilizarem justamente a categoria de “tribo” para demarcar suas fronteiras pode levantar um problema efetivo para o estudo das representações grupais mas não serve para negar a artificialidade de recortes empíricos que levem excessivamente a sério essas fronteiras traçadas ou imaginadas pelos próprios grupos.

<sup>2</sup> “Já é tempo, para a etnologia, de livrar-se da ilusão criada de todos os modos pelos funcionalistas, que tomam os limites práticos onde os encerra o gênero de estudos que preconizam por propriedades absolutas dos objetos aos quais os aplicam. O fato de um etnólogo acantonar-se durante um ou dois anos em uma pequena unidade social, bando ou aldeia, esforçando-se para apreendê-la como totalidade, não é razão para crer que em outros níveis, distintos daquele em que a necessidade ou a oportunidade o colocam, essa unidade não se dissolva em graus diversos em conjuntos que permanecem frequentemente insuspeitados” (Lévi-Strauss, 1971: 545).

<sup>3</sup> Conhece-se certamente a última frase de *Primitive Culture* de Tylor: “Assim, ao mesmo tempo ativa no auxílio do progresso e na remoção dos atrasos, a ciência da cultura é essencialmente uma ciência do reformador” (Tylor, 1871, vol. II: 453). Como diz Marcel Detienne, o antropólogo seria “um homem de fronteiras”, capaz de “reconhecer o selvagem em nós”; o problema é que freqüentemente ele o faz “a fim de extirpar uma coisa estrangeira, de amputar uma excrescência” (Detienne, 1981a: 45-46).

<sup>4</sup> Como observa Yans-McLaughlin, Boas desconfiava de qualquer possibilidade de envolvimento

político direto por parte dos antropólogos. Com a emergência do nazismo e a Segunda Guerra Mundial essa posição se complica mas a resposta de Boas é imaginar o abandono da carreira antropológica para se dedicar, como cidadão, a combater o nazismo (Yans-McLaughlin, 1986: 187).

<sup>5</sup> “Esse é o procedimento do etnógrafo quando se dedica ao campo, pois – por mais escrupuloso e objetivo que queira ser – não é jamais ele mesmo, nem o outro, que encontra ao final de sua pesquisa. No máximo pode pretender, pela aplicação de si ao outro, extrair o que Mauss denominava fatos de funcionamento geral (...)” (Lévi-Strauss 1960a: 17).

<sup>6</sup> “Ao mesmo tempo, antropólogos que haviam estudado sociedades tribais ‘primitivas’ estavam se deslocando para as cidades. Na medida em que as políticas coloniais passavam da exploração dos recursos naturais para a exploração do trabalho humano, habitantes de aldeias eram atraídos para longe de suas casas pelos processos econômicos e pelo fascínio da cidade” (Friedl e Chrisman, 1975: 8). Cf. também Mitchell, 1968.

<sup>7</sup> Talvez a melhor apresentação de conjunto, bem como uma das críticas mais perspicazes, da teoria do caráter nacional ainda seja Leite 1969.

<sup>8</sup> “‘Quanto mais os antropólogos escrevem sobre os Estados Unidos’, resmungou Bernard De Voto quando foi publicado *And Keep Your Powder Dry* de Margaret Mead, ‘menos acreditamos no que dizem sobre Samoa’” (Geertz, 1983: 9).

<sup>9</sup> “O fato de a antropologia social já ter sido transformada pela *experiência da multiplicidade* no mundo faz dela incidentalmente um dos ramos do conhecimento mais preparados para experimentar as enormes mudanças conceituais envolvidas no colapso do modernismo no Ocidente...” (Overing, 1985: 6).

<sup>10</sup> Para uma discussão a respeito da atualidade da questão do pragmatismo para a antropologia – bem como para uma série de outros pontos correlatos aos aqui discutidos –, ver Velho, 1992.

<sup>11</sup> É o que Deleuze e Guattari denominam “virtual-real” (Deleuze e Guattari, 1980: 126): o fato de que virtualidades não atualizadas numa cultura continuam à disposição de seus membros para uso e manipulação. Ou, em termos antropológicos, o que Goodenough considera ser a natureza intrinsecamente “multicultural” de todas as sociedades humanas: “os antropólogos tradicionalmente agiram com o pressuposto que muitas sociedades não são multiculturais, que para cada sociedade há uma cultura” (Goodenough, 1978: 80), quando na verdade, “todos os seres humanos (...) vivem naquilo que para eles é um mundo multicultural no qual conhecem diferentes conjuntos de outros para quem atribuições culturais diferentes devem ser feitas e diferentes contextos nos quais culturas diferentes que conhecem devem ser operativas” (idem: 82-3).

<sup>12</sup> A discussão das noções de “código”, “codificação”, “axiomática” e “decodificação”, se encontra em Deleuze e Guattari, 1976: 311-34. Grosso modo, a “codificação” implica um rígido controle dos “fluxos” que atravessam o corpo social. Em um vocabulário estruturalista, dir-se-ia que os “acontecimentos” são continuamente postos em estrutura, até o momento em que esse ajuste se torna impossível e a própria estrutura acaba sendo rompida. Essa “decodificação” sobrevém em geral, embora não necessariamente, quando do contato com o mundo ocidental. Este, por outro lado, ainda que não desconheça os códigos, funcionaria apoiado em um sistema mais fluido, que permite a contínua incorporação de fluxos, que, mesmo sendo aparentemente estranhos e ameaçadores, são convertidos em outros tantos elementos de sua “axiomática” global. Para Deleuze e Guattari, a sociedade ocidental, o “capitalismo”, funcionaria, sobretudo, a partir de um modelo de destruição e incorporação, mais que de tradução e codificação.

<sup>13</sup> “Efeito de distanciamento: no teatro, efeito pelo qual o ator se dissocia de seu personagem” (Delaporte, 1987: 242).

<sup>14</sup> Bem como, é claro, para revelar a inadequação de algumas visões “científicas” de nossa própria sociedade.

## Teorias, representações e práticas

*Marcio Goldman e Ronaldo dos Santos Sant’Anna*

Este trabalho consiste em uma primeira elaboração do material empírico e teórico de uma pesquisa iniciada muito recentemente a respeito das eleições brasileiras de 1994. Trata-se, portanto, de uma tentativa inicial de discutir a possibilidade de uma abordagem do processo eleitoral e do voto a partir de uma perspectiva apoiada sobre alguns pressupostos da antropologia social ou cultural. Para isso, tentamos evitar encarar o processo eleitoral como “sistema”, plano mais conveniente para abordagens de caráter mais formal que a que se pretende adotar aqui. Na verdade, não se trata sequer de uma tentativa de análise de *eleições*, com seus movimentos partidários e de massa, mais suscetíveis talvez de um tratamento inspirado na ciência política e em métodos quantitativos. Diríamos antes que nosso propósito é a investigação do *voto* em sua densidade de escolha individual e agenciamento coletivo. Em outros termos, trata-se de mapear o conjunto de forças e processos globais que fazem com que as escolhas políticas caminhem nesta ou naquela direção. Questão eminentemente antropológica, na medida em que a fusão dos planos individual e coletivo, bem como do conjunto das instituições sociais, aponta decisivamente para seu caráter de *fato total*.

Entre outras contribuições, esta abordagem especificamente antropológica poderia colaborar para a superação de algumas dificuldades que parecem permear os trabalhos mais tradicionais da sociologia e da ciência política acerca do voto e das eleições. É, pois, em um sentido inteiramente construtivo que tentamos analisar criticamente, e de modo bastante rápido, algumas das principais vertentes desses trabalhos. Nosso objetivo consiste simplesmente em isolar os traços centrais dessas abordagens para, num segundo momento, confrontá-los com o material empírico de que dispomos tendo em vista extrair algumas conclusões de caráter certamente parcial e provisório.

\*

Mesmo uma primeira abordagem destes trabalhos mais tradicionais e representativos de análise do processo eleitoral é capaz de delimitar as temáticas centrais que os atravessam. Destinados a tentar entender as motivações explicativas do fun-

cionamento dos partidos políticos e sua adequação aos problemas da representação, parecem descuidar-se de um dos lados fundamentais desse conjunto de questões: o comportamento efetivo dos eleitores. Esta literatura tende, pois, a negligenciar as múltiplas motivações presentes em escolhas políticas particulares, optando aparentemente por um silêncio cuidadoso a respeito das lógicas efetivamente em ação no voto. Tudo se passa como se estivéssemos às voltas com um esforço destinado a evitar uma possível relativização das únicas forças tidas a priori como fundamentais no processo: partidos políticos e grandes conjuntos sociais como classes ou segmentos.

Escrevendo no final da década de 1980 sobre a literatura a respeito do processo partidário eleitoral brasileiro, Antônio Lavareda lamenta a ausência de uma “pintura adequada do estado do conhecimento nesse terreno – um registro dos pontos consensuais, das questões em disputa e das lacunas existentes” (Lavareda, 1991: 22). Não é nosso objetivo, evidentemente, pretender superar esta ausência. Se analisamos rapidamente aqui algumas das principais contribuições nesta área é no intuito exclusivo de estabelecer um “diálogo” não apenas com as idéias aí elaboradas, ou destas idéias com os dados empíricos (como sugere também Lavareda), como também, e principalmente, entre as produções acadêmicas e aquilo que os agentes sociais concretos têm a dizer a respeito dessas questões.

Adotando parcialmente o recorte proposto pelo próprio Lavareda (idem: 26-28), é possível perceber que os autores que tratam da “disputa partidária eleitoral” – concentrando-se, como já foi adiantado, muito mais no papel dos partidos do que na mecânica do voto – se dividem, grosso modo, entre acentuar o caráter precário, não representativo e pouco promissor dos partidos políticos brasileiros (tese da “desestruturação do sistema partidário eleitoral”, nos termos de Lavareda), e defender, ao contrário, o papel fundamental que estes partidos desempenhariam no processo político nacional (e aqui incluímos na mesma categoria as teses dos “formato”, do “realinhamento” e da “consolidação”, distinguidas por Lavareda).

Nesse sentido, aquele que é talvez o primeiro trabalho brasileiro inteiramente dedicado à questão eleitoral (Nunes Leal, 1949), procura tratar o tema a partir de uma perspectiva relativamente exterior aos partidos enquanto tais, enfatizando, como se sabe, o fenômeno “coronelista”. Através de uma análise que percorre a história brasileira do Império às eleições de 1946, Nunes Leal observa as conseqüências políticas da participação eleitoral dos setores diretamente envolvidos na estrutura socioeconômica geradora do coronelismo, marcada pela concentração de renda e propriedade territorial. Trata-se acima de tudo, para o autor, de verificar como essa estrutura marcaria as motivações dos atores sociais no momento do voto.

Dependente da existência de um sistema representativo desenvolvido e de uma certa participação política, o coronelismo repousaria contudo sobre uma “contradição”, na medida em que não pode motivar os eleitores a externarem suas preferências de modo “adequado”. Os trabalhadores rurais, subordinados integralmente aos favores de seus

chefes políticos, votariam de acordo com a vontade destes. A “consciência política” e os “interesses de classe” são deixados de lado, fazendo com que o voto se dê de modo falseado e incapaz de atender os interesses reais dos eleitores envolvidos no processo. Desta estrutura resultaria o baixíssimo interesse da maioria do eleitorado em exercer sua vontade através do voto caso este não estivesse revestido de obrigatoriedade. A questão central é, portanto, muito clara: como exigir independência ou racionalidade da parte de indivíduos que só podem manifestar as preferências recomendadas por seus chefes? O direito à representação geraria assim uma total indiferença naqueles que mais deveria seduzir. Percebe-se, pois, que este esquema busca vincular diretamente a participação política à economia, uma vez que os eleitores incapazes de votar “adequadamente” são os mais carentes do ponto de vista econômico. E é precisamente por sofrerem esta carência e um total abandono econômico que faltaria a estes eleitores o “esclarecimento” político capaz de objetivar seus efetivos interesses.<sup>1</sup>

Por outro lado, os condutores do processo coronelista (fazendeiros e chefes locais), são responsáveis pelas despesas eleitorais, cadastramento dos votantes e apuração dos votos. Dependentes do poder público, procurariam inibir radicalmente qualquer tentativa de oposição política. Neste contexto, o voto, longe de se constituir em exercício de vontades, surgiria antes como dádiva oferecida pelo poder, orientado necessariamente em determinada direção e absolutamente distante de qualquer alternativa de oposição. O eleitor não selecionaria, pois, livremente seus candidatos; ratificaria apenas preferências ditadas em seu nome.

Outra questão fundamental para Nunes Leal diz respeito à permanência ou superação deste modelo. Ainda que enfrentando tentativas de alteração da legislação eleitoral objetivando conferir uma maior representatividade do processo político, ou mesmo a luta travada por certas correntes para modificar a organização rural brasileira, o coronelismo continuaria demonstrando sua vitalidade. Ao sustentar uma rigorosa vinculação entre economia e política, o autor se vê obrigado a concluir que a manutenção da estrutura agrária asseguraria, propostas de reordenamento *político* à parte, a continuidade de uma orientação “inadequada”, “atrasada” e “inconsciente” para o voto, orientação claramente condenada por ele.

Duas décadas após o trabalho de Nunes Leal, Gláucio Soares voltará a tentar vincular o comportamento político (seja em termos da constituição partidária, seja na motivação dos eleitores) à estrutura socioeconômica (Soares, 1973). Analisando eleições para o legislativo e executivo a partir de 1946, o autor relaciona a identificação do eleitor com os partidos a indicadores de nível de industrialização, grau de alfabetização e renda per capita, rebatendo estas variáveis na noção central de classe social.

Utilizando um referencial explicitamente marxista, Soares se encaminha na direção de uma vinculação entre agenda política e posição socioeconômica dos atores envolvidos no processo. Assim, sua tese inicial sustenta que a extensão dos direitos de cidadania, responsável pela maior participação política de setores populacionais urbano-industriais,

teria feito com que estes setores passassem a apoiar partidos “de massa”. O vínculo entre infra-estrutura socioeconômica e comportamento político é assim analisado através da influência de vetores como classe social e grau de alfabetização no crescimento destes partidos. A racionalidade do processo parece extremamente simples: eleitores dotados de maior grau de instrução tenderiam a apresentar uma clareza mais ampla em suas demandas e na conseqüente escolha dos partidos capazes de defendê-las eficazmente. Se a maior parte do contingente de votos for formada por eleitores deste tipo, o crescimento dos partidos “progressistas” e o declínio dos “conservadores” se seguiria necessariamente. O voto não dependeria, pois, estrito senso, de uma escolha pessoal exercida por cada eleitor individualmente, mas de um comportamento determinado pela posição por ele ocupada na estrutura socioeconômica.<sup>2</sup>

Essa análise submete a previsibilidade do comportamento eleitoral à inserção social dos agentes, as motivações para o voto reduzindo-se a um elenco definido e previsível de possibilidades que caracterizaria os votos como “corretos” e “racionais” ou não. O modelo é, pois, o do eleitor informado por um único tipo de “ideologia” capaz de fornecer a base fundamental para um possível enraizamento partidário.

Se as abordagens de Nunes Leal e Soares se caracterizam por um esforço para relacionar política e sociedade, talvez seja possível sustentar que – desde seu título – *Estado e partidos políticos no Brasil*, de Maria do Carmo Campello de Souza, deslocará o foco da questão para uma esfera propriamente política, analisando o relacionamento entre Estado e sistema partidário no Brasil no período que vai de 1930 a 1964 (Souza, 1976). Utilizando como unidades de análise eleições para o legislativo e executivo, bem como a constituição burocrática do Estado e discursos de líderes políticos, a autora discute as teses relacionadas à suposta falta de institucionalização (em termos de legitimidade e adequação) dos partidos políticos brasileiros durante este período.

Recusando-se a aceitar a condenação de nosso sistema partidário veiculada por estas teses, Souza procurará verificar os efeitos do condicionamento estatal sobre este sistema. Assumindo o desempenho de funções que deveriam caber aos partidos, o Estado brasileiro teria contribuído para sua “secundarização” e impossibilitado seu enraizamento mais profundo junto ao eleitorado. A ausência de atribuições “governativas”, somada ao padrão ideológico dominante – caracterizado por uma visão dos partidos que os consideraria desarmonizadores – e à ingerência estatal na criação das estruturas partidárias compõem o cenário que a autora pretende analisar.<sup>3</sup>

Contrariando as interpretações “negativistas”, Souza defende a tese do “realinhamento” partidário: entre 1945 e 1964, os partidos políticos brasileiros teriam dado claros sinais de vida e obtido um consistente apoio entre o eleitorado. As modificações observadas nas preferências eleitorais nos anos 60 demonstrariam a capacidade de sedução destes partidos junto aos eleitores. Nesse sentido, a ruptura, promovida por via estatal, do processo eleitoral como fator de progressivo enraizamento do sistema partidário poderia explicar a interrupção deste mecanismo. Em suma, as reflexões da

autora buscam demonstrar que os partidos brasileiros, ainda que cerceados em suas atribuições mais importantes, teriam sido capazes de dar mostras de sua importância e adequação para a vida política do país.

Já na década de 1980, Olavo Brasil de Lima Jr. prosseguirá o questionamento das “leituras pessimistas” de nossa vida partidária (Lima Jr., 1983). Ao analisar o funcionamento do sistema partidário brasileiro entre 1945 e 1964, o autor tentará demonstrar como este sistema teria, na verdade, desempenhado a contento seus atributos ideais.

A tese inicial ataca a ausência de atenção por parte da literatura especializada aos distintos aspectos do funcionamento dos partidos. Criticando a ênfase em estudos específicos de um único partido e/ou eleição, Lima Jr. se propõe captar a interação entre a atuação partidária nos níveis estadual e federal. Além disso, outra crítica fundamental é dirigida contra as visões “sociológicas” a respeito dos partidos, fazendo com que a perspectiva adotada pelo autor se distancie dos estudos preocupados com a discussão da relação entre partidos e clivagens socioeconômicas. Adota-se, conseqüentemente, uma postura “internalista”, segundo a qual os partidos existiriam em vista de *um* único objetivo: obter apoio eleitoral, ou seja, votos. O esforço reside, pois, em tentar entender os partidos não a partir de seus vínculos com a estrutura social ou mesmo com o sistema político como um todo, mas do ponto de vista de seu funcionamento intrínseco, tido como independente e autônomo.<sup>4</sup>

Deste modo, o suposto “amorfismo” e a pretensa oscilação ideológica dos partidos políticos brasileiros poderiam ser compreendidos a partir do conceito de “racionalidade política contextual”: se o objetivo partidário é exclusivamente e sempre obter votos, a orientação de suas práticas deverá variar no tempo e no espaço. Qualquer partido, por conseguinte, “conservador” ou “progressista”, tende a demonstrar uma capacidade adaptativa que o distancia de toda forma de “racionalidade política invariante”. A questão crucial passa a ser a da “nacionalização” dos partidos como um todo, não a da ascensão e declínio alternativos que poderia caracterizar uma fraqueza do sistema como um todo.

É também com dados relativos ao período 1945-1964 que Wanderley Guilherme dos Santos buscará analisar a recorrente questão acerca da autenticidade e representatividade de nosso sistema partidário, bem como os possíveis motivos de seu declínio a partir da segunda metade da década de 1960 (Santos, 1987). Discordando dos que insistem em ver nos partidos os responsáveis por nossa instabilidade política, o autor proporrá algumas alternativas.

De seu ponto de vista, os partidos do período analisado, ao terem obtido seus mandatos sem violação do arcabouço legal, teriam assegurado sua vinculação junto aos eleitores e, sobretudo, teriam passado a corresponder efetivamente às preferências por eles manifestas no momento do voto – o que apontaria na direção de sua autenticidade e representatividade. Quanto à questão das altas taxas de “alienação eleitoral” (falta de adesão dos eleitores aos partidos) do período, Santos supõe simplesmente ser o próprio aprimoramento da vida partidária, mantidas as características positivas acima

mencionadas, o meio para torná-las insignificantes.<sup>5</sup>

A responsabilidade da crise do sistema político e partidário a partir de 1964 é, portanto, retirada dos partidos. Seu enfraquecimento, por sua vez é atribuído a defeitos da legislação eleitoral que permitiam a existência de partidos e candidatos pouco ou nada representativos através de alianças eleitorais e da possibilidade de exercício de uma mandato conquistado através de uma legenda ao abrigo de outra. Este processo teria produzido junto ao eleitor o sentimento de uma certa “inutilidade” do sistema político. Em suma, os partidos teriam sido prejudicados em suas tarefas-ideais que, sem interferências exógenas danosas, teriam sido cumpridas satisfatoriamente.

Enfim, já quase na década de 1990, o trabalho de Antônio Lavareda, além de analisar as principais teses referentes ao sistema partidário brasileiro, propõe uma hipótese supostamente alternativa às interpretações anteriores (Lavareda, 1991). Concentrando-se, mais uma vez, no período que vai de 1945 a 1964, sua investigação de eleições para o legislativo e executivo tentará estabelecer o grau de identificação dos eleitores com os partidos através de pesquisas de opinião desenvolvidas pelo IBOPE.

Estabelecendo esta identificação como um fato bem consolidado, o autor poderá concluir que ainda que enfrentando algumas dificuldades (“personalização” da política, restrições legais, pouco tempo de vida partidária...), o sistema como um todo teria realmente conseguido se enraizar junto ao eleitorado. Este enraizamento, verificado nas pesquisas de opinião, abre o caminho para a tese central de Lavareda: ao cumprir adequadamente suas funções (canalização da participação política e rotinização das escolhas eleitorais) e deter o monopólio da representação política, os partidos brasileiros estariam experimentando um processo de “consolidação” – processo que, por sua vez, só poderia vir a reforçar suas ligações com os eleitores.<sup>6</sup>

\*

Encarando esta literatura a partir de uma perspectiva mais exterior, tenderíamos inicialmente a sublinhar mais uma vez a absoluta preponderância dos “partidos” em detrimento do “voto”. Para sermos mais precisos, a evolução dos trabalhos acerca destes temas entre 1950 e 1990 parece apontar na direção de um privilégio cada vez mais acentuado de uma visão “internalista” a respeito dos partidos políticos brasileiros.

Assim, se para Nunes Leal os partidos nada representam, a não ser a tradução deformada de uma situação socioeconômica injusta, Gláucio Soares já introduzirá um primeiro deslocamento, ressaltando o fato – apenas apontado por Nunes Leal – de que esta situação faz parte de um processo em curso e que o “esclarecimento” progressivo da população poderia produzir partidos fortes e representativos. Souza e Santos deslocarão ainda mais a ênfase para a estrutura partidária, atribuindo não aos partidos mas ao Estado ou à legislação, respectivamente, a responsabilidade pelo mau funcionamento do sistema. Lima Jr. explicitará claramente este movimento, ao recusar

as visões “sociológicas” e abandonar de bom grado a questão das motivações do voto para se concentrar no que crê ser a questão verdadeiramente central do ponto de vista dos partidos: como conquistar o poder. Finalmente, sob a aparência de um retorno ao problema específico do voto, Lavareda fechará o processo na medida em que supõe que as motivações do eleitor seriam inteiramente redutíveis a sua identificação com um determinado partido político. Em suma, de uma perspectiva centrada na explicação do voto através da localização socioeconômica do eleitor, passa-se progressivamente a uma posição em que a escolha eleitoral é atribuída a uma identificação partidária.

Isso não significa, é claro, que a questão da motivação do voto não esteja presente, ainda que de forma implícita, em todas as formulações analisadas. Nas visões mais “sociológicas” de Nunes Leal e Soares, a explicação desta motivação é evidente: vota-se de acordo com sua posição ou interesse de classe. Quando isto, como de costume, não ocorre, atribui-se a “falha” à ausência de motivação ideológica derivada de uma espécie de subdesenvolvimento econômico ou político. Mas mesmo as perspectivas mais decididamente “políticas” não podem evitar algum tipo de hipótese a respeito do voto. Assim, não é difícil perceber que para Souza a escolha eleitoral só poderia depender da capacidade dos partidos desempenharem funções em geral equivocadamente encampadas pelo Estado brasileiro. Da mesma forma, Santos parece sugerir que o voto caminha na direção dos partidos que atendem e respeitam as reivindicações dos eleitores. A postura inteiramente “internalista” de Lima Jr., por sua vez, indica que são os próprios partidos os responsáveis pelo voto, na medida de sua capacidade de convencer o eleitor de que, uma vez no poder, serão capazes de satisfazê-lo de alguma forma. No trabalho de Lavareda, como vimos, este modo de colocar a questão assume toda a sua clareza: o voto depende de uma adesão e de uma lealdade por parte dos eleitores, adesão e lealdade estas apenas possíveis na medida em que o próprio sistema partidário se “consolida”.

\*

É preciso reconhecer, em primeiro lugar, que esta progressiva valorização dos partidos políticos brasileiros como centrais e, ao menos potencialmente, legítimos e representativos, depende de um condicionamento histórico preciso. Elaborada pouco após o processo de redemocratização de 1945, a posição de Nunes Leal parece ainda ecoar o questionamento do sistema partidário desenvolvido teórica e praticamente a partir de 1930 e culminando com o Estado Novo. Escrevendo a partir da segunda metade da década de 1960, os demais autores dispõem da experiência partidária que se desenrola entre 1945 e 1964, período no qual, lembremos, se concentram todas as abordagens enfocadas. Além disso, esta produção teórica se desenvolve no contexto do regime militar de 1964 que, como se sabe, procurou promover novamente a desvalorização dos partidos. Tentando atribuir a estes uma posição central no processo

político e advogando sua absoluta necessidade para o funcionamento da democracia, a literatura produzida a partir da década de 1970 estava certamente participando de uma luta contra o fechamento do espaço institucional.

Por outro lado, é possível indagar, de um ponto de vista menos histórico, se essa supervalorização dos partidos não representa igualmente o efeito de algumas premissas teóricas e éticas, constituindo-se, ao mesmo tempo, em responsável pela desvalorização de outras variáveis que fazem parte do processo analisado. A crítica cada vez mais incisiva às visões “sociológicas” e a progressiva adoção de uma perspectiva “internalista” apontam claramente nesta direção. Além disso, é possível constatar que este modelo sobrevive ao fim do regime militar e é constantemente acionado para dar conta tanto da nova estrutura partidária que então se estabelece quanto das eleições ocorridas a partir deste momento.

Assim, diversos trabalhos a respeito das eleições presidenciais de 1989, tendem a enfatizar exatamente os elementos isolados acima nas abordagens teóricas mais gerais. É claro que ao tratar de um fenômeno empírico e vendo-se obrigados a dar conta do resultado concreto de uma eleição muito próxima, torna-se mais difícil para estes trabalhos deixar de lado a questão do voto e da motivação do eleitor. Esta motivação, contudo, tende a ser imediatamente rebatida, de uma forma ou de outra, sobre o sistema partidário ou sobre a grande política em geral.

As interpretações agora em jogo parecem se dividir entre as que apontam na preferência por Collor e Lula um caráter de “protesto”, de “voto contra”, de recusa a “tudo isso que aí está” – derivado da incapacidade governamental em atender às demandas da população (cf., por exemplo, Boschi, 1989a, 1989b, 1989c e 1989d; Diniz, 1989a, 1989b, 1989c e 1989d) –, as que atribuem esta bipolarização ao fato de que em democracias não cristalizadas um forte elemento emocional se acrescentaria ou substituiria a pura escolha racional do candidato (Carvalho, 1989), e as que sustentam a existência de uma certa despolitização do eleitorado decorrente da falta de informações fruto, por sua vez, de uma manipulação efetuada pelas elites dominantes (Soares, 1989a e 1989b).

Em outros termos, parece-nos que tanto as abordagens gerais quanto as mais específicas concordam, por diferentes razões, em conferir um caráter mais ou menos enigmático ao voto do eleitor brasileiro. Por que votaria ele, na maior parte dos casos, contra seus interesses mais evidentes? As respostas a esta questão oscilam entre uma suposta *irracionalidade* do eleitor e o fato de ele não dispor das informações necessárias para decidir de forma *correta*. É claro que raramente as coisas são colocadas em termos tão crus: a “irracionalidade” tende a surgir como “racionalidade diferente” e a falta de informação como resultado de uma “manipulação” exercida pelas elites.

Mas “conferir um caráter mais ou menos enigmático ao voto” não é, em si, um problema. O enigma só se torna perturbador para uma perspectiva com pretensões explicativas e que deseja estabelecer algum tipo de relação causal entre o voto e sua motivação. A dificuldade aqui resulta do fato de que os trabalhos rapidamente analisados

acima pretendem justamente adotar esta postura explicativa e causalista. Ao fazê-lo, são obrigados a supor que as motivações do eleitor são redutíveis a uma única variável e a introduzir algum elemento falseador capaz de dar conta dos votos “incorretos” (ou seja, aqueles que se processaram de um modo não previsto pelo analista). Do nosso ponto de vista, ao contrário, trata-se não de *explicar* o voto e as eleições, mas de tentar encontrar uma certa *inteligibilidade* das tramas que envolvem estes fenômenos.

Simplificando bastante, acreditamos ser possível discernir quatro níveis de problemas nas abordagens consideradas:

1. Tendem a ser “negativas”, no sentido de que a explicação para as questões levantadas – basicamente, por que o eleitor vota de uma determinada maneira – são em geral encontradas na *falta* de algum elemento tido a priori como essencial: racionalidade, informação, tradição e organização partidárias, eficiência governamental etc....
2. Tendem a ser “ideológicas”, no sentido de se concentrarem no nível das representações, sem dar conta dos mecanismos mais fundamentais que as sustentam. Assim, afirmar que o eleitor é iludido ou que a informação é manipulada pode ou não ser verdadeiro, o que não acrescenta nada à compreensão dos mecanismos de iludir e ser iludido, assim como aos de manipulação e aceitação das informações manipuladas.
3. Tendem a limitar o alcance da “política” ao domínio mais institucionalizado do Estado e dos partidos, perdendo de vista todas as tramas micro-políticas que se desenvolvem nas várias dimensões da sociedade, inclusive no Estado e nos partidos de forma diferente daquela com que estamos habituados.
4. Enfim, traço que talvez sobredetermine os demais, tendem a se contentar com uma perspectiva macroscópica: tanto os objetos da análise – partidos, instituições... – quanto seus pressupostos – racionalidade, ideologia... – situam-se neste nível. Além de perder de vista fenômenos fundamentais, a consequência desta postura é, diga-se de passagem, uma excessiva confiança nos métodos ditos quantitativos.<sup>7</sup>

\*

Neste contexto, o que poderia significar uma abordagem antropológica das eleições e do voto? Não se trata, certamente, de um estudo meramente suplementar, ou mesmo complementar, àquele desenvolvido há muito tempo pela filosofia e ciência políticas. A idéia de uma “divisão do trabalho” entre essas disciplinas, onde as últimas abordariam as grandes questões deixando aos antropólogos a tarefa de analisar o que foi por elas deixado de lado, o “marginal”, foi devidamente posta em questão por Moacir Palmeira:

Acredito que, se a “sociologização” da abordagem do comportamento eleitoral não se limitar a uma simples – mesmo que ampla – “contextualização” de ações individuais concebidas em termos lógicos e conseguir perceber como as estruturas sociais e simbólicas não apenas circunscrevem aquelas ações, mas atravessam diferentes unidades sociais, indivíduos ou não, inculcando-lhes significado, uma parte dos obstáculos identificados pelo debate terá sido removida (Palmeira, 1992: 30).

Na verdade, é a oposição entre abordagem microscópica e macroscópica que parece determinar o modo como este debate tende a ser colocado: os antropólogos estudam o “micro” e outras ciências humanas se preocupam em dar conta do “macro”. O problema é que este “macro” não se reduz a um somatório, nem mesmo a um produto simples, de inúmeros “micro” justapostos; do mesmo modo, o “micro” não é um “macro” reduzido a dimensões que imaginamos mais fáceis de controlar e esclarecer. A passagem do “macro” ao “micro” corresponde a uma efetiva mudança de nível, de modo que, como em física, as variáveis que operam em um plano não são as mesmas que funcionam no outro. Neste sentido, uma das grandes possibilidades da antropologia é contribuir decisivamente para o mapeamento desse plano microscópico – e isso devido, é claro, ao fato de ter se especializado ao longo de sua história nesse tipo de investigação. Esta contribuição não pode, entretanto, como adverte Bastide (Bastide, 1979: 139), assumir a forma de uma simples “miniaturização” ou “parcelização” da realidade abrangente, que, por definição, se torne incapaz de atingir os níveis superiores. Trata-se na verdade de um processo de “molecularização”, ou seja, do desvendamento de processos fundamentais que atuam, como na microfísica, nos grandes e pequenos objetos (cf. Deleuze e Guattari, 1980: 253-283; *passim*).

\*

Tendo em vista demonstrar, ainda que de modo impressionista dado o estágio inicial de nossa investigação, como podem funcionar empiricamente as críticas e pressupostos acima levantados – e que só o foram, lembremos, visando abrir caminho para o trabalho concreto –, gostaríamos de indicar algumas pistas que os resultados preliminares da pesquisa que estamos conduzindo desde o início deste ano parecem já levantar. Nesta primeira fase, nosso trabalho tem se concentrado em entrevistas abertas com informantes selecionados de modo mais ou menos aleatório, amostragem que deverá servir para a melhor definição futura da investigação. Além disso, dado o objeto em questão, é óbvio que um certo tipo de observação participante – uma “participação observante”, para sermos mais precisos – tem igualmente produzido parte dos dados sobre os quais estamos trabalhando.

\*

O primeiro ponto sobre o qual gostaríamos de insistir, diz respeito à suposta “irracionalidade” do eleitor brasileiro. Tudo indica que este traço deriva antes de certas limitações da análise, não de propriedades intrínsecas da lógica acionada no voto. Assim, respondendo recentemente a uma questão colocada pelo jornal *Folha de São Paulo* a três intelectuais – “O Eleitor Brasileiro Sabe Votar?” –, Leôncio Martins Rodrigues tem razão em apontar a falta de especificidade e a ambigüidade da pergunta:

As opções políticas são ditadas por uma mescla de interesses e valores. O que é certo para uns não o é para outros. Não há uma maneira “científica” de votar. O candidato socialista pode ser bom para os socialistas e mau para os liberais. Para estabelecer qual deles seria melhor teríamos que recorrer a outros critérios que, por sua vez, estariam fundados em outros valores e assim por diante (Rodrigues, 1994: 3).

O problema se complica, contudo, quando o mesmo autor supõe ser possível “a avaliação do saber votar” a partir do estabelecimento da “adequação entre os interesses e valores de eleitor e os do candidato escolhido”. Ou seja, “votaria errado o socialista que, por desinformação, votasse no candidato liberal, ou vice-versa”. A dificuldade deste raciocínio reside no fato de que os “interesses e valores” não são simples ou monolíticos, sendo em geral o próprio analista o encarregado de estabelecer algum tipo de hierarquia entre eles. O que torna possível colocar uma questão crucial, como faz Renato Janine Ribeiro ao responder à indagação colocada pela *Folha de São Paulo*:

o que faz com que tantos eleitores, embora a informação esteja a seu dispor, votem sistematicamente contra todas as evidências? (Ribeiro, 1994: 3).

Vejamos, rapidamente, alguns dados de que dispomos. Uma de nossas informantes afirma explicitamente ter votado em determinado candidato para prefeito por ser “Brizola doente”; nas mesmas eleições, acrescenta ela, votou para vereador em um candidato de outro partido devido ao fato de ele “ser do Vasco da Gama e eu gostar muito dele”. Outro informante alega ter votado em Fernando Collor de Mello no primeiro turno das eleições presidenciais de 1989 porque

ele tem aquela coisa de anos 60, todo mundo sabe que ele aprontava aqui no Rio de Janeiro, como todo mundo. Então eu achava ele próximo da gente, só que eu me enganei. Ele era um reacionário de cem anos, como todos os outros.

Indagado a respeito de sua declarada mudança de voto no segundo turno das

mesmas eleições, nosso informante responde afirmando que

minha mãe teve uma intuição de que o Collor era um safado mesmo e então ela me obrigou: “vota no Lula!”.

Isto significa, parece-nos, que vota-se por interesse, afinidade ideológica, adesão partidária, mas também por simpatia, identificação pessoal, torcida de futebol, autoridade materna..., e mais uma infinidade de razões impossíveis de esgotar. A hierarquização dessas variáveis é um processo ao mesmo tempo individual e coletivo, passível talvez de sistematização a posteriori mas que acreditamos quase impenetrável a previsões antecipadas. Não se trata exatamente, portanto, de contradições ou falta de lógica, uma vez que como diz Paul Veyne,

uma experiência muito geral prova, com efeito, que não se sente a contradição que pode haver entre duas idéias quando elas provêm de dois domínios da realidade diferentes e afetam assim partes diferentes de nossa personalidade (Veyne, 1987: 18).

Não existe, pois, irracionalidade, mas dispersão e a verdadeira questão consiste em analisar em cada caso específico como esta dispersão se organiza hierarquicamente em um determinado campo cuja ordem está sempre prestes a se alterar. Conhece-se certamente a máxima segundo a qual as pesquisas eleitorais de opinião não passam de “retratos” estáticos das tendências sempre dinâmicas do voto. Esta formulação esquece apenas que as próprias eleições compartilham desta característica, com a diferença, é claro, de que neste caso o “retrato” é praticamente definitivo para um certo período de tempo.<sup>8</sup>

O correlato dessa pluralidade de motivações envolvidas no ato de votar é a multiplicidade de aspectos que o eleitor seleciona em seus candidatos ao escolhê-los. Referindo-se a um conhecido político brasileiro, uma informante o define como

um grande ladrão que roubou mais que todos os outros políticos. Uma CPI a respeito dele descobriria uma quantidade enorme de irregularidades por ele praticadas.

Ela acrescenta contudo, imediatamente, que

não se pode negar que ele ama a Bahia, que fez muitas obras e melhorou uma série de coisas.

Conclui, então, dizendo que

não fez mais que a obrigação já que roubou demais.

Vota-se, pois, em um ou alguns atributos do candidato, ainda que se reconheça a existência de outros muitas vezes aparentemente contraditórios com aqueles que se privilegiou. Mais uma vez, a hierarquização destes aspectos é um processo complexo e dinâmico efetuado sob a influência de múltiplas variáveis. Este ponto talvez possa esclarecer parcialmente o conhecido tema do candidato que “rouba mas faz”: é possível escolhê-lo porque “faz”; é possível igualmente não escolhê-lo porque “rouba”; e é possível, enfim, oscilar continuamente entre as duas alternativas.

\*

Nosso segundo ponto se refere à “manipulação das informações” por parte da elite ou à “desinformação” da grande massa do eleitorado. Como também demonstrou Veyne, a política envolve necessariamente uma dimensão de subjetividade ou “subjetivação”, dimensão que pode conduzir desde a escolha de um governante devido à “dignidade de sua vida privada” até reivindicações de cidadania e mesmo a verdadeiras revoltas e sublevações populares (cf. Veyne, 1987: 8-9; 17-18).

Uma de nossas informantes justifica seu voto em Fernando Collor nas eleições de 1989 por tê-lo achado

“simpático”, bonito e por falar bem. Eu simpatizava muito com ele.

Quanto a outro candidato, afirma que

achei que Lula era uma pessoa do interior, da roça, pessoa que tem menos estudo.

Indagada, então, acerca da possibilidade de votar em um terceiro candidato, responde que não:

Silvio Santos é muito simpático mas tem muito dinheiro, não iria fazer nada pelos pobres,

categoria na qual se inclui. Enfim, para escapar da contradição apontada no fato de que seu candidato preferido era igualmente muito rico, conclui dizendo que

é verdade, mas a gente simpatizou com ele.

O aparente curto-circuito lógico apenas esconde um processo de identificação e distinção muito claro: identificação com um candidato que supostamente reali-

zava valores tidos como superiores e aos quais a própria informante acredita não ter acesso direto; distinção face a uma massa de “iguais” representada na figura do outro candidato. Mais que resultado de uma manipulação de informações ou de uma desinformação circunstanciais, trata-se portanto de uma manifestação de um processo constante e muito cotidiano de subjetivação, envolvendo relações pessoais e posições sociais – processo que também passa certamente pelo sistema de informações e pela mídia, desde que se os entenda como forças produtoras de subjetividades:

Na eleição eu trabalhava numa casa de gente rica e os garotos diziam de quem ia votar no Lula ou no Brizola que as mulheres eram prostitutas e os homens homossexuais; que o Collor era um homem bonito, estudado e que o Brasil precisava de um presidente jovem, estudado, como o Collor.

Nesse sentido, é importante observar a constante utilização de uma categoria supostamente inclusiva como meio de exclusão e distinção:

o povo não sabe votar, as pessoas votam de qualquer maneira, tem muito voto em branco, as pessoas não deveriam votar em branco, deveriam votar no candidato pelo qual tem simpatia;

o povo esquece rápido, o povo esquece o que passou;

a maioria do povo votou errado, se guiou pela aparência do candidato, porque ele falava melhor;

o povo se deixa enganar pelo discurso, pela mídia, pelo marketing, até pela aparência física dos candidatos.

Isto significa, por um lado, que as críticas relativas ao descuido com o voto ou à manipulação de notícias e à desinformação podem ser incorporadas por aqueles mesmos que se supõe serem suas vítimas ou agentes. Através de um processo infinito de distanciamento e distinção torna-se possível atribuir sempre aos “outros” – políticos ou companheiros – os males do sistema e os resultados considerados inadequados. O próprio eleitor pode deste modo se eximir de qualquer responsabilidade pessoal pelos efeitos da eleição, aparecendo a si mesmo e aos demais como sujeito dotado de consciência crítica, suficientemente afastado dos que decidem de forma equivocada.

\*

Um terceiro conjunto de questões está ligado à quantidade relativamente baixa de votos brancos e nulos em um sistema onde o sufrágio é obrigatório. Nossos informantes,

falando durante um período ainda razoavelmente distante das eleições, se dividem entre a afirmação da importância do ato de votar e a suspeita que esta ação não comporta grandes significados:

Votar não tem a menor importância;

Não tenho candidato nem quero escolher. Já desanimei completamente. Minhas esperanças acabaram completamente. Já na última eleição eu anulei meu voto;

Eu não pretendo votar em ninguém. Os políticos são todos iguais, política não serve para nada. Eu acho que se a maioria não votasse, eles iriam sentir mais, sentir que não estavam brincando com o povo.

Por outro lado:

Eu acho que meu voto é importante, porque em toda eleição eu penso em não votar e acabo votando. Quer dizer que eu acho importante;

Não sei se pelo voto o Brasil pode melhorar, mas é o único caminho. Não vejo outra alternativa. O quê? Rei? Tribo? Não vejo outro caminho;

Mesmo se o voto não fosse obrigatório eu votaria. Acho que é o único caminho, não é? Não tem outro.

Lembrando que é claramente possível oscilar de uma posição à outra, gostaríamos de sugerir de qualquer forma que este tipo de depoimento aponta para uma dimensão de naturalização envolvendo o processo eleitoral, naturalização que implica uma espécie de estratégia que joga com a esperança e o desejo dos agentes sociais. Admite-se, em geral, que o sistema é ruim, que os candidatos são no mínimo fracos, que o resultado das eleições não será jamais satisfatório. Por outro lado, aceita-se este sistema como uma espécie de axioma, como a única via possível para a expressão da vontade. Por pior que sejam as coisas, parece haver sempre uma “última esperança” que tende a tornar-se mais forte na medida em que as eleições se aproximam para culminar no próprio momento do voto:

Na última eleição eu fui com o Brizola, mas nessa... Eleição não é para fazer safadeza. Eu chego lá e voto em branco, mas palavra e besteira eu não escrevo não. Talvez agora eu vá com o Lula porque ele nunca teve o direito. É, eu acho que vou com o Lula.

Na verdade, seria preciso levar em consideração a advertência de Michel Offerlé

que lembra que o sufrágio universal e o voto secreto não são nem um meio natural de organização das sociedades nem um simples produto de uma longa luta vitoriosa que a eles teria conduzido. Trata-se igualmente de processos políticos e históricos complexos, lentamente tramados e cuidadosamente impostos:

O recurso à história do sufrágio permite compreender como foi construída essa disposição para votar (Offerlé, 1993: 149).<sup>9</sup>

Em outros termos, tenderíamos a arriscar a sugestão de que neste ponto, como em vários outros, a concordância implícita de informantes e analistas aponta para a necessidade de um estranhamento e de uma problematização da questão que nos ocupa – tarefa na qual a antropologia pode desempenhar um papel fundamental.

\*

Os pontos levantados, e rapidamente analisados, acima nos levam portanto a apontar a necessidade de introduzir alguns deslocamentos no estudo das eleições e do voto, ampliando a atenção sobre alguns aspectos destes fenômenos em geral deixados de lado:

1. Concentrar-se sobre as multiplicidades envolvidas na questão, seja a pluralidade das motivações para votar – e como votar –, seja a dispersão e hierarquização dos critérios de seleção dos aspectos dos candidatos escolhidos. Trata-se de reconhecer que o voto está envolvido em uma rede de forças que transcende em muito o domínio do que se convencionou denominar “política”. Em outros termos, cumpre, em um certo sentido, “politizar” a política, reconhecendo a existência de um conjunto de processos moleculares subjacente a cada ação ou escolha individual e coletiva. É hora, pois, de deixar de trabalhar com uma concepção apriorística do que seja a política, concepção raramente compartilhada pelos agentes sociais efetivos, o que costuma conduzir a uma espécie de surpresa que acaba por reduzir concepções positivas e específicas a carências e faltas. O reconhecimento de que existem diferentes modos de se pensar e viver o político e de que essas concepções informam de modo específico a prática e as demais representações dos agentes nos parece um passo preliminar para a renovação dos estudos a respeito deste campo, afastando-nos dos fantasmas da “irracionalidade”, sempre invocados ou exorcizados quando não compreendemos bem aquilo de que pretendemos falar.<sup>10</sup>

2. Incluir nas análises sobre o voto a dimensão de subjetividade e subjetivação que apenas um processo duvidoso de abstração pôde excluir delas. Como afirma Veyne, a relação dos indivíduos e grupos com os poderes estabelecidos não é jamais puramente passiva ou de simples opressão:

No perímetro que lhes é deixado pelos poderes sociais, eles estabelecem um arranjo íntimo com seu próprio eu; se este arranjo é ruim, talvez se revoltem, mesmo na ausência de razões sociais (Veyne, 1987: 18).

Por outro lado, é preciso admitir que o acoplamento necessário entre política e subjetividade conduz sempre a resultados variáveis. Como diz ainda Paul Veyne, uma estrita “concepção ética da política” – fazendo da moral e dos bons costumes a principal, senão a única, qualidade do bom governante – pode levar facilmente ao “conservadorismo uma vez que o apoliticismo virtuoso exclui toda idéia de reforma, militância, etc.” (idem: 9-10). Isto significa que reinvidicações políticas efetuadas unicamente a partir de um certo tipo de subjetividade podem vir a se contentar facilmente demais com “frases ou símbolos”, afastando-se de toda consideração objetiva (idem: 15-16). Os resultados da famosa “manipulação” podem, pois, não passar da satisfação efetiva de determinadas demandas que, contudo, situam-se sobre um plano distinto daquele onde esperávamos encontrá-las (mas que os políticos e profissionais da informação costumam saber localizar com precisão).

3. Um ponto mais delicado diz respeito à necessidade de problematizar de modo mais radical o processo eleitoral e até mesmo a chamada democracia representativa como um todo. Que estes não sejam fatos “naturais” é a própria evidência. Que exista uma tentação para analisá-los como se o fossem é algo que pode ser evitado às custas de boas doses de história (cf. Offerlé, 1993)<sup>11</sup> e de “etnologia política” (cf. Veyne, 1984: 58).<sup>12</sup> Que se acredite tratar-se de sistemas mais evoluídos e/ou adaptados às sociedades modernas é uma crença indiscutível enquanto tal mas um pouco difícil de ser compartilhada por um antropólogo. Que nos digam, enfim, que não há nada melhor ou que deveríamos tratar de propor alguma coisa positiva é uma objeção prejudicial que só nos levaria a advogar uma maior atenção aos movimentos coletivos contemporâneos ou não que tentaram escapar deste impasse. De qualquer forma, a análise crítica das eleições e do voto não nos parece poder dispensar um esforço de desnaturalização e estranhamento desses fenômenos.

\*

Denunciando o erro contido no pressuposto do “isolamento do eleitor na cabine”, Stein Rokkan – cientista político interessado justamente no processo eleitoral – afirma que

o impasse dos analistas diante da massa de estatísticas eleitorais disponíveis é um resultado da própria essência do processo democrático: as decisões individuais conscientemente registradas no ato de votar são, necessariamente, computadas como atos anônimos, destacadas de suas motivações originais, perdendo-se nos

agregados oficiais o significado do voto no nível individual (citado em Lavareda, 1991: 121).

Oposição, novamente, entre o individual e o coletivo? Não é exatamente disto que se trata aqui. Como demonstrou André Akoun, a emergência dos métodos ditos quantitativos no século XIX não consiste na simples negação de um certo individualismo voluntarista típico do Iluminismo. Ao contrário, os “agregados oficiais” e as tabelas estatísticas fazem parte constitutiva do individualismo moderno: fundamento de todos os valores enquanto unidade irredutível, o indivíduo “liberado” pelo capitalismo se torna ao mesmo tempo o elemento intercambiável de uma série passível de tratamento estatístico (cf. Akoun, 1974: 103-104).

Por outro lado, sabemos que Michel Foucault já havia demonstrado que o correlato do estabelecimento das liberdades burguesas é o surgimento de um sistema de disciplinas capaz de quadricular e controlar esse espaço doravante aberto (cf. Foucault, 1973). E que a este controle individual logo se acrescentará uma “bio-política” destinada a organizar e gerir as populações (cf. Foucault, 1976). Em outros termos, é preciso reconhecer que o chamado “individualismo” não se reduz a uma simples ideologia (falsificadora ou gloriosa, pouco importa), mas consiste em um sistema de práticas bem preciso, práticas que não deixam de funcionar igualmente no plano dos processos eleitorais e do voto. Como demonstrou Offerlé (1993: 140), há toda uma história da “ortopedia social” e da “domesticação do eleitor”. História complexa que envolve a produção de um “eleitor” que não seja excessivamente passivo mas, ao mesmo tempo, que não se torne por demais ativo:

O eleitor de quem se teme o embrutecimento ou a brutalidade, o excesso de paixão ou o excesso de indiferença, deve ser guiado, enquadrado, controlado (Offerlé, 1993: 139).

Não se trata contudo, é preciso dizê-lo logo, de uma simples imposição vinda de cima para baixo, o que certamente nos reconduziria ao Estado e aos partidos:

A disposição de votar (...) deve ser analisada como uma transação contínua entre empreendedores da política e profanos; como uma relação na qual os profanos estabelecem um certo vínculo com a política (idem: 149).

Se o individualismo não se reduz à pura ideologia, isso não significa que ele deixe de ser o que Veyne denomina um “semi-ideal” (Veyne, 1984: 58). Ou antes, ele é um semi-ideal justamente porque não é puramente ideológico, porque é uma prática imersa numa rede de práticas que estabelecem relações de oposição e composição com ele. Queremos apenas enfatizar com esta observação o que deveria ser um ponto

bastante óbvio:

os eleitores não são esses seres abstratos que os teóricos da democracia farão aparecer (Offerlé, 1993: 151).

Ou seja, que outras variáveis continuam a funcionar e que os indivíduos jamais deixam de estar articulados como outros indivíduos e diferentes grupos.

É claro que esta intrincada rede de relações, forças, combates, idéias..., produz uma série de efeitos igualmente complexos que cumpre analisar detidamente. Por ora, gostaríamos apenas de propor uma aproximação sugerida pelo confronto entre os dados preliminares de nossa investigação, as análises do processo eleitoral brasileiro e as teorias de que rapidamente nos apropriamos. Trata-se de um processo que poderíamos denominar *double bind eleitoral*, e que acreditamos estar no cerne da questão do voto e de suas motivações, bem como do funcionamento das democracias modernas como um todo.

Como se sabe, Bateson definiu o *double bind* como uma situação composta por uma série de “ingredientes” dos quais os mais relevantes para nossos propósitos são:

- a) a presença de “uma injunção primária negativa” que pode assumir as formas “não faça isso e aquilo ou eu o punirei” ou “se você não fizer isso e aquilo eu o punirei”;
- b) “uma injunção secundária conflitante com a primeira em um nível mais abstrato, e como a primeira reforçada por punições ou sinais que ameaçam a sobrevivência”;
- c) “uma injunção negativa terciária proibindo a vítima de escapar do campo” (cf. Bateson, 1972: 206-207).

Trata-se, portanto, de uma “situação na qual não importa o que alguém faça, ele ‘não pode vencer’” (idem: 201). Não seria esta a situação na qual se encontra necessariamente o eleitor? Individualmente, seu voto parece não significar absolutamente nada, perdendo-se “no agregado oficial de estatísticas”. Por outro lado, todos sabem, é-lhes dito incessantemente, que aquele ato singular, repetido de tempos em tempos, é, ou deve ser, a única ocasião em que pode (e deve) manifestar sua vontade, escolhendo livremente os que deverão representá-lo por um prazo determinado. Nos termos de Bateson, teríamos:

a) “injunção primária negativa”: não votar significa punição, seja diretamente por via legal, seja, mais sutilmente, pela própria ausência no momento da escolha de seus representantes. Significa ao mesmo tempo poder ser acusado de alienação ou absentismo;

b) “injunção secundária”: votar significa perder-se na massa de milhões de votos simultaneamente equivalentes e distintos, escolhendo entre candidatos mais ou menos parecidos e mais ou menos diferentes. Significa ao mesmo tempo poder estar sendo enganado, iludido e manipulado.

c) “injunção negativa terciária”: o efeito global do sistema eleitoral – encarado, nas palavras de Rokkan, como “resultado da própria essência do processo democrático” – é sugerir aos participantes a absoluta inexistência de qualquer saída fora das regras estabelecidas por ele, regras cuja rigidez e permanência levantam simultaneamente a suspeita de que sua modificação é impossível.

Que Bateson tenha colocado o *double bind* na base dos mecanismos de produção da esquizofrenia não significa, é claro, que ele não funcione igualmente nas “relações normais” (idem: 209). Não significa tampouco, por outro lado, que essa relação privilegiada com processos de perturbação não nos esclareça um pouco a respeito do emaranhado de teorias, representações, práticas, tramas e conflitos que parecem tão enigmáticos e perturbadores para eleitores e analistas.

\*

Gostaríamos de encerrar este texto em que procuramos embaralhar propositalmente o discurso de informantes e teóricos, de forma um pouco abrupta – este é o ponto em que se encontra nossa investigação –, entregando a palavra final a uma de nossas informantes, capaz talvez de revelar com mais clareza o que procuramos esboçar até aqui:

Não entendo nada de política porque sou gamadona no Leonel Brizola. Eu sou brizolista doente. Não por mim que eu não adquiero nada daquilo que o Brizola dá, mas eu vejo o que ele faz para neto, para sobrinho.... Votei na Cidinha, ela perdeu porque o povo está revoltado com o Brizola por causa da violência, mas o que ele vai fazer?

Eu voto porque é divertido, eu vou com os meus amigos, a gente canta pagode... Aí eu aproveito, se o Brizola é candidato de novo eu voto nele, se o Lula, que era doido para ser presidente, se candidata de novo aí eu voto no Lula, entendeu. Se você me diz: Manuela, vota no meu tio, eu não conheço o seu tio não, mas eu voto nele. Eu já voto sabendo que ele não vai fazer nada, mas pelo menos é uma pessoa conhecida, vocês pediram, eu voto nele. Eu estou votando por votar. Se alguém me pede para votar em algum conhecido, eu voto, se não tem ninguém para votar, eu voto naquele candidato que me dá pena, como o Enéas, eu não estou pensando que ele vai fazer alguma coisa, mas eu estou com pena e voto para ajudar o candidato.

Não votei na Benedita porque não voto em preta! Preto pobre igual a mim eu voto, preto mais ou menos para mim não vale nada. Vou lhe ser franca, não sou muito chegada a negro. Você vai num hospital, a crioula é a chefe do hospital, ela já atende outro negro pobre igual a mim feito bicho. O médico negro passa por nós e nem olha, olha muito os brancos, a gente ele nem olha. Vocês querem uma prova? Qual foi o dia em que Pelé apareceu numa capa de revista com uma

crioula? Negro não vale nada, a raça negra é uma raça desgraçada. Benedita falsificou documentos dos filhos mesmo sem ser prefeita, imagine o que ela faria com a família dela se fosse eleita. Com a Benedita, negro ia sofrer nas mãos dela. Com o Collor sofreu tudo igual, branco e preto. Se roubam a minha casa e eu vou a uma delegacia, o delegado nem me dá atenção, porque eu sou feia, preta e velha, eu tenho é que procurar um traficante que pega uma metralhadora e resolve meu caso. Posso ter esperança num país assim? Acho que vai chegar um dia que uma mulher feito eu, só de passar na porta da delegacia, vai presa.

## Notas

<sup>1</sup>“Completamente analfabeto, ou quase, sem assistência médica, não lendo jornais, nem revistas, nas quais se limita a ver figuras, a não ser em casos esporádicos, tem o padrão na conta de benfeitor. E é dele, na verdade, que recebe os únicos favores que sua obscura existência conhece. Em sua situação, seria ilusório pretender que esse novo pária tivesse consciência de seu direito a uma vida melhor e lutasse por ele com independência cívica. O lógico é o que presenciamos: no plano político, ele luta com o coronel e pelo coronel. Aí estão os votos de cabresto, que resultam, em grande parte, da nossa organização rural” (Nunes Leal, 1949: 25).

<sup>2</sup>“O analfabetismo generalizado incide negativamente sobre a participação política” (Soares, 1973: 173). Ou: “modificações quantitativas substanciais na infra-estrutura econômica, sobretudo no nível de desenvolvimento, podem produzir alterações qualitativas na cultura política, tornando-a ideológica e alicerçada nas classes sociais” (Soares, 1973: 205).

<sup>3</sup>“O peso funcional do sistema partidário será tanto maior quanto menos atuante a organização burocrática do Estado, visto que essa condição prévia facilita a articulação de interesses e clivagens, e a própria institucionalização do conflito, em termos partidários” (Souza, 1976: 31).

<sup>4</sup>“Os trabalhos que estudam modelos gerais têm a visão de que o subdesenvolvimento é o ponto de partida crítico para a compreensão do sistema político do Brasil (...). Tal ênfase, está claro, mostra como a literatura brasileira referente a partidos e sistemas partidários tem, de fato, seguido muito mais uma tradição sociológica do que política” (Lima Jr., 1983: 25).

<sup>5</sup>“Quanto maior for a incerteza de que o desdobramento do processo político se fará de acordo com os resultados eleitorais, tanto maior será o peso da dimensão ‘retorno esperado do voto’, e tanto maior o incentivo à alienação” (Santos, 1987: 45).

<sup>6</sup>“(…) viu-se que na perspectiva do montante de ‘identificação’ dos eleitores com os partidos as observações colaboraram para confirmar, nessa dimensão, a hipótese da ‘Consolidação’ daquele sistema” (Lavareda, 1991: 170).

<sup>7</sup>Como demonstrou Mitchell (Mitchell, 1968: 41-42), as análises quantitativas e os *surveys* podem ser utilizados ou para levantar problemas que precisam de explicação ou para testar hipóteses levantadas por estudos intensivos, o que significa, de qualquer forma, que estão subordinados a este último tipo de trabalho.

<sup>8</sup>Algumas pesquisas de opinião avaliaram que caso as recentes eleições italianas tivessem ocorrido uma semana após sua efetiva realização, a coligação partidária vitoriosa teria sido derrotada.

<sup>9</sup>Agradecemos a José Sérgio Leite Lopes a indicação deste texto capital.

<sup>10</sup> É significativo, deste ponto de vista, que Olavo Brasil de Lima Jr. (1983: 31-33) reduza o alcance da útil noção de “racionalidade política contextual” à ação dos partidos políticos. Seria interessante estendê-la ao comportamento dos eleitores. Ao não fazê-lo, o autor termina implicitamente por reduzir este comportamento a uma “racionalidade política invariante”, redução que ele próprio critica com razão nos trabalhos que tratam do sistema partidário.

<sup>11</sup> “Trata-se aqui de compreender as evidências naturalizadas do presente – o voto universal e secreto – mostrando como a instituição foi ao mesmo tempo construída e ocupada por seus usuários, os eleitores e os candidatos” (Offerlé 1993: 135).

<sup>12</sup> “O que se chama democracia direta foi historicamente uma tentativa de retirar dos notáveis a parte política de sua influência geral, transformando os cidadãos em ativistas. Ao passo que a democracia indireta no Ocidente moderno é um meio de legitimar o poder que profissionais da política exercem sobre uma população passiva (Veyne 1984: 69).

## Por que se perde uma eleição?

*Marcio Goldman e Ana Cláudia Cruz da Silva*

Na edição de 11 de setembro de 1997, a conhecida coluna política ‘Informe JB’ – do diário carioca *Jornal do Brasil* – revelava que as dificuldades encontradas por um senador da República em sua “costura política”, visando a reforma eleitoral em curso, eram por ele atribuídas ao fato de vários de seus interlocutores basearem suas sugestões e demandas em diagnósticos acerca de suas próprias derrotas eleitorais: “um diz que foi derrotado por isso, outro diz que foi por aquilo”. O colunista concluía, então, que “ninguém admite que perdeu porque o adversário foi melhor”.<sup>1</sup>

De fato, a preocupação com as causas ou razões de uma derrota (ou vitória) eleitoral parecem se situar no próprio cerne da atividade dita política. Respondendo a uma entrevista realizada pouco após sua derrota no segundo turno das eleições presidenciais de 1989, Luiz Inácio da Silva afirma que

“estou ainda procurando respostas, razões do porquê perdemos as eleições – eleições que, na minha opinião, estavam ganhas pelo menos até 10 ou 11 de dezembro” (Singer, 1990: 96).<sup>2</sup>

Esse tipo de afirmativa é muito mais que a expressão de uma simples dúvida ou opinião. Qualquer que tenha sido a resposta encontrada, ela certamente serviu para o estabelecimento das estratégias políticas e eleitorais do candidato e de seu partido – o que pode ser atestado pelo rumo seguido pelo PT a partir de 1990.

Isso se confirma no livro escrito por Wladimir Pomar (1990), coordenador nacional da campanha “Lula Presidente” em 1989. A “avaliação da campanha eleitoral presidencial” (“produto de discussões [...] na Comissão Executiva Nacional e [...] no Diretório Nacional”) lista “causas gerais ou estruturais” e “causas particulares ou conjunturais” para a derrota. Entre as primeiras, encontramos o planejamento da candidatura Collor, o apoio da Rede Globo e do empresariado em geral, a desinformação das classes baixas e o conservadorismo da classe média (Pomar, 1990: 119-120). As segundas incluem a falta de preparação para o segundo turno das eleições, as hesitações na propaganda no rádio e na televisão, a falta de um jornal nacional, a “incapacidade em responder

aos vários ataques do adversário”, a falta de nitidez em relação às mudanças na Europa Oriental, distintas dificuldades criadas pelas alianças do PT com o PDT, PCdoB e PSDB, e por peculiaridades da política regional. Um ponto que “merece avaliação a parte e particular”, contudo, é a edição promovida pelo Jornal Nacional do último debate entre os candidatos, considerada parcial, mas que teria sido possibilitada pelo cansaço de Lula, submetido a uma “agenda” sobrecarregada “nas 48 horas que antecederam o evento”. O documento conclui: “que as lições de 89 sirvam para as vitórias de 90” (idem: 121-125).

A lista, como se vê, é heteróclita e algo confusa: além de não deixar muito claro o que caracteriza algumas “causas” como “estruturais” e outras como “conjunturais”, reserva curiosamente as primeiras para ‘explicar’ a vitória de Collor e as segundas para dar conta da derrota de Lula. Mais do que isso, o diagnóstico comporta um problema compartilhado por todas as avaliações de derrotas eleitorais. Nas eleições presidenciais de 1989, Lula obteve cerca de 31 milhões de votos (38% dos eleitores, ou 47% dos votos válidos), o que significa uma diferença de menos de 6% para o vencedor das eleições. Ora, todas as explicações para a derrota procedem através de uma espécie de paralogismo: se, na verdade, elas servem apenas para dar conta dos aproximadamente 5 milhões de votos que separaram os candidatos, são imediatamente convertidas em explicações do resultado global. Não se pode compreender, assim, como 31 milhões de pessoas (sem falar nas que não votaram em nenhum destes candidatos) permaneceram imunes às injunções que conduziram as demais a votarem como votaram. Se isso não chega a ser um problema para as mensurações puramente quantitativas, coloca uma questão de difícil solução para as análises qualitativas.

\*

Evidentemente, essa tendência a buscar *explicações* para os resultados das eleições não se limita aos profissionais da política, atraindo tanto os eleitores comuns quanto os cientistas sociais que se dedicam à análise dos processos eleitorais (os autores deste texto aí incluídos, como veremos adiante). Um de nossos informantes, por exemplo, atribui a derrota de Lula nas eleições presidenciais de 1994 ao fato de ele ter se colocado contra o Plano Real, a ter se candidatado duas vezes para o mesmo cargo, e à sua postura excessivamente crítica. Do mesmo modo, em julho de 1989, José Murilo de Carvalho previa que apenas três candidatos teriam chance de vencer as eleições presidenciais: Lula, Collor e Brizola, na medida em que somente eles seriam capazes de “apelar para o imaginário coletivo” (Carvalho, 1989: 12).

Três atitudes distintas são possíveis frente a essa tendência a buscar explicações para, ou fazer previsões sobre, os resultados eleitorais. A primeira, e mais óbvia, é simplesmente alinhar-se ao lado dos agentes e instâncias que atuam desse modo, e, após recusar alguns e aceitar outros, construir seus próprios modelos explicativos.

Postura ‘objetivista’ própria daqueles que, de uma forma ou de outra, participam do jogo eleitoral – políticos, jornalistas, “marketeiros”, assessores... – ou que por eles são aspirados, aceitando suas premissas e valores – eleitores e alguns cientistas sociais.

Uma segunda possibilidade é debruçar-se não sobre as razões das vitórias e derrotas, mas sobre as posições – opiniões, programas ou teorias – daqueles que as constroem e divulgam. Postura ‘subjetivista’ que teria muito a dizer sobre supostos processos de formação de opinião ou sobre variáveis inerentes ao campo intelectual, mas bem pouco sobre a dinâmica imanente às chamadas democracias representativas. Além disso, corre-se aqui sempre o risco de cair no que Patrick Champagne (1988: 86) denominou, em outro contexto, “armadilha para hermenêutas”: a tentação para produzir elaboradas análises “internas” de discursos – ou encontrar supostas cosmologias muito elaboradas –, que, na verdade, nos ensinam muito pouca coisa sobre os processos efetivamente em ação. Assim como ocorre no caso dos debates políticos estudados por Champagne, os discursos políticos em geral devem ser tomados mais como “analisadores” do campo do que como objetos em si.

Uma terceira perspectiva consistiria, portanto, na análise das lógicas específicas presentes nos próprios processos de construção das explicações dos resultados eleitorais. Não no intuito de demonstrar seus possíveis erros e acertos; nem mesmo com o objetivo de reconduzi-las a seus supostos substratos sociológicos ou políticos; mas, tentando mapear as formas através das quais essas construções constituem aquilo mesmo que pretenderiam somente ‘explicar’. Uma abordagem dessa natureza poderia tomar como objeto desde os grandes diagnósticos elaborados por cientistas sociais especializados até as representações dos eleitores, passando pelas análises jornalísticas, pelas ‘explicações’ dos institutos de pesquisa e marketing, e pelas opiniões dos políticos profissionais. Tratar-se-ia, então, de demonstrar como essas ‘representações coletivas’ funcionam de forma imanente à ação, atuando seja sobre a elaboração de estratégias político-eleitorais, seja sobre os cálculos mais locais que conduzem a votar desta ou daquela maneira.

Deste ponto de vista, é preciso, pois, admitir que retóricas discursivas são, de fato, capazes de produzir efeitos concretos específicos através de sua influência sobre ações particulares. É interessante observar como o relato de Pomar sobre a campanha do PT em 1989 insiste sobre o fato de que “argumentos [...] das elites penetram fundo” nos “nossos”, e como simpatizantes e militantes acabaram acreditando nesses argumentos e modificando o curso de suas próprias ações (Pomar, 1990: 15-17).

Por outro lado, sob pena de cair em uma posição paradoxal, é preciso enfatizar que a relação entre retórica e ação é suficientemente complexa para impedir previsões obscuras e explicações fáceis: eleitores sustentam, por exemplo, que preferem votar em quem “já ganhou” a fim de não “perder o voto”; mas sustentam, também, que se alguém “já ganhou”, sentem-se à vontade para votar em outrem.

Esta é a perspectiva que adotamos neste trabalho. É preciso frisar, contudo, que

seus objetivos são bem limitados. Partimos de um caso específico bastante modesto: a campanha eleitoral de um candidato a vereador em um pequeno município do Estado do Rio de Janeiro. A partir do acompanhamento dessa campanha, procuramos reconstituir um conjunto de discursos, ou retóricas, que ora (antes da votação) garantem que a eleição desse candidato seria mais do que certa, ora (após os resultados eleitorais) ‘explicam’ sua ‘inesperada’ derrota. Nesse sentido, não pretendemos que esta análise seja imediatamente generalizável, na medida em que se trata aqui apenas de contribuir, através de um estudo específico, para a melhor inteligibilidade de um processo absolutamente central nas sociedades contemporâneas. Essa é, cremos, a via mais adequada para o estudo antropológico desse tipo de sociedade.<sup>3</sup>

\*

Antes de iniciar a análise, contudo, devemos reconhecer, como adiantamos acima, que os autores deste texto também poderiam ser incluídos entre aqueles que, de uma forma ou de outra, buscam ‘explicações’ para os resultados eleitorais. Na verdade, o presente trabalho deriva de um projeto de pesquisa mais amplo, coordenado por um de nós (Marcio Goldman), que, em parte, compartilhava algumas das premissas que agora buscamos discutir. Este projeto teve origem justamente – ainda que o trabalho efetivo só tenha sido iniciado cerca de três anos depois – no impacto sentido por ocasião das eleições presidenciais brasileiras de 1989. A perplexidade frente aos resultados finais fez com que a questão ‘por que se votou desta forma’ fosse colocada.<sup>4</sup>

A partir de 1994, o projeto foi posto em andamento, com uma investigação ‘transversal’ das representações construídas sobre o processo eleitoral por diferentes camadas sociais em vários contextos. Ainda que desde o início uma perspectiva causal tenha sido explicitamente deixada de lado,<sup>5</sup> é verdade que em certa medida ainda tratava-se de investigar

o voto em sua densidade de escolha individual e agenciamento coletivo. Em outros termos, [...] de mapear o conjunto de forças e processos globais que fazem com que as escolhas políticas caminhem nesta ou naquela direção (ver Capítulo IX: @@).

As eleições municipais de 1996 ofereceram a oportunidade para que esse recorte ‘transversal’ fosse complementado com investigações realizadas em contextos empíricos específicos (no Estado do Rio de Janeiro e na Bahia), permitindo a substituição dos grandes panoramas pelas complexidades reais. Como já demonstrou Moacir Palmeira (1991; 1992; 1996), as próprias concepções de política variam de acordo com contextos sociais e culturais específicos e, para compreendê-las, é preciso estabelecer a conexão, sempre particular, entre as várias dimensões que compõem ‘a política’. Em

última instância, e em termos muito simples e algo pretensiosos, trata-se de arriscar uma análise de nosso sistema político tão ‘distanciada’ quanto aquela realizada, por exemplo, por Evans-Pritchard entre os Nuer – análise que não se deixe enredar no jogo das substancializações, acrescentando às práticas objetivantes a chancela do cientista ou do especialista. No caso específico do voto, trata-se de desenvolver um discurso que evite sua captura pela rede de interesses envolvidos em qualquer eleição, tarefa que jamais temos a certeza de cumprir plenamente, mas que, não obstante, deve balizar nosso trabalho nesse campo de estudos.

Enquanto o trabalho de campo na Bahia voltou-se para o acompanhamento de um grupo de eleitores durante o período eleitoral de 1996, aquele realizado no Estado do Rio de Janeiro concentrou-se em tentar captar como o jogo eleitoral e o voto se descortinavam do ponto de vista de alguém que pretendia obter um cargo eletivo. Em função de uma série de facilidades – dimensões do município, sua proximidade da capital, a já existência de contatos e relações com os informantes... –, um de nós (Ana Claudia Cruz da Silva) dedicou-se a acompanhar a candidatura de Laudelino Correia dos Santos a uma cadeira de vereador na Câmara Municipal de Santa Bárbara.

Uma observação preliminar: como de costume, os nomes próprios aqui citados são, quase todos, fictícios. O anonimato dos informantes é, como se sabe, um problema tradicional dos estudos antropológicos, e não pode ser resolvido de forma unívoca. Substituir nomes como os de Lula e Collor – ou, no limite, do Estado do Rio de Janeiro e do Brasil – conduziria a uma perda absoluta do contexto em que a análise é efetuada, que deve ser apresentado ao leitor. Além disso, esse procedimento introduziria um artificialismo no qual o estudo etnográfico não pode incorrer. Por outro lado, a utilização indiscriminada dos nomes verdadeiros ameaçaria violar a intimidade daqueles cujo anonimato nos comprometemos a preservar. Decidimos, assim, manter os nomes mais ‘públicos’ – em um sentido mais abrangente, já que em boa medida nossos personagens são quase todos figuras ‘públicas’ – e alterar os daqueles com quem mantivemos contato direto e assumimos o compromisso de anonimato.

No caso particular que analisamos há, contudo, um agravante. Na medida em que, por obrigação profissional, temos que fornecer alguns dados mais ou menos ‘quantitativos’, não seria muito difícil para um leitor especialmente interessado descobrir exatamente de onde e de quem estamos falando. Entre a omissão de informações tecnicamente relevantes e uma transferência parcial de responsabilidades éticas para o leitor, optamos por esta última alternativa.

\*

Santa Bárbara é uma pequena cidade do interior do Estado do Rio de Janeiro, situada a cerca de 100 km da capital. Possui, de acordo com o censo de 1996, perto de 12.500 habitantes (49,2% de homens e 50,8% de mulheres; 39,7% na zona rural e

60,3% na zona urbana). A percentagem de eleitores é aparentemente muito alta: 92,27% da população, ou 11.574 pessoas (contra uma média de 75% nos municípios vizinhos). Esses números são explicados por alguns como resultado de um erro do IBGE, que teria deixado de contabilizar um bairro da cidade – erro que serviu para o aumento de cadeiras na Câmara de 11, em 1992, para 13, em 1996. Outros, contudo, atribuem esses números à concessão de títulos de eleitor aos adolescentes de um reformatório localizado em um distrito do município, que, após serem libertados, dificilmente permanecem na cidade. Enfim, há os que especulam sobre alguma irregularidade nos processos de transferências de títulos, na medida em que há vários processos de crime eleitoral contra pessoas que não conseguiram provar que moram no município.

Nas eleições de 1996, votaram 80,9% dos eleitores. Quatro candidatos concorreram ao cargo de prefeito, e oitenta e sete ao de vereador. Treze candidatos foram eleitos vereadores com os seguintes números: 83,9% de votos nominais, 0,4% de votos para a legenda, 6,9% de votos brancos e 8,8% de votos nulos. A votação dos eleitos, em números absolutos, oscilou entre 140 e 315 votos.

As principais atividades econômicas do município são a indústria (há uma indústria de pequeno porte, empregando cerca de duzentos e cinquenta funcionários, e algumas outras micro-empresas) e a agricultura, mais especificamente o cultivo da banana. Embora a criação de cavalos seja tradicional no município, a pecuária não chega a ser economicamente relevante. O turismo seria uma atividade em vias de expansão, o que se refletiu eleitoralmente no fato de que representantes do setor estavam presentes nas chapas majoritárias ou proporcionais em três das quatro legendas ou coligações que disputavam as eleições. Nos comícios, o turismo era apontado como a atividade econômica que asseguraria um bom futuro para o município, desde que, frisavam os candidatos, os recursos que hoje acabam indo para os municípios vizinhos fossem atraídos para Santa Bárbara através de investimentos públicos na área, o que se convertia em uma constante ‘promessa’ de campanha.

Laudelino – o candidato cuja campanha acompanhamos – trabalha na maior empresa de Santa Bárbara, uma fábrica que emprega cerca de 250 funcionários e possui tradição no mercado de seu principal produto. Ele conta que seu ingresso na fábrica ocorreu quando ainda era muito novo, como *office boy*. Resume sua trajetória dizendo que, com muito trabalho e dedicação, conseguiu “subir”, cursando três faculdades, galgando várias posições, até chegar a ser representante da fábrica na comercialização e compra de produtos – posição apresentada como de extrema confiança. A imagem que transmite, compartilhada por diversas pessoas, é a do garoto pobre que conseguiu “vencer na vida”.

Nosso primeiro contato com Laudelino foi estabelecido por ocasião da campanha para as eleições gerais de 1994, quando ele afirmava trabalhar a favor de dois candidatos a deputado federal (do PPR e do PDT) e de dois a deputado estadual (PMN e PDT) – informação à qual acrescentou o fato de pertencer aos quadros do PFL. Laudelino

se apresentou como alguém que, até dois anos antes, “era completamente apolítico”, mas que, sentindo “a necessidade de participar um pouco”, resolveu “fazer alguma coisa pelo município”, candidatando-se a vereador em 1992, com o apoio da “fábrica” onde trabalha, e conseguindo “ser o mais votado no município” (na verdade, ele foi o segundo mais votado, com 233 votos). Além de relatar seu trabalho como vereador, Laudelino insistiu muito sobre o fato de não ser “aquele experiente político” e, portanto, não possuir seus “vícios”.

É importante acrescentar aqui que uma das razões que nos conduziram a acompanhar esta campanha foi uma certa facilidade de acesso, devida ao fato de um de nós manter relações de amizade com um dos filhos de um dos donos da fábrica – que não possui, contudo, qualquer envolvimento com a mesma. Nas eleições de 1992, ele relatou que um de seus irmãos, principal acionista da empresa, decidira lançar a candidatura de Laudelino para vereador, com a intenção de contar com alguém que pudesse defender os interesses da fábrica no âmbito da política. Foi isso que nos conduziu até ele em 1994, e fez com que, ao sabermos de sua candidatura à reeleição em 1996, decidíssemos reatar o contato.

Nós o fizemos em meados de 1996, indagando se poderíamos acompanhar sua campanha, pedido aceito aparentemente de muito bom grado. Em parte, certamente, devido ao fato de que nossa relação se estabelecia através de seus patrões. Mas também, como ficou demonstrado ao longo da campanha, na esperança de que, como cientistas sociais, pudéssemos ajudá-lo em sua reeleição.

Desde o restabelecimento do contato com Laudelino, percebemos que os quase dois anos em que não o vimos haviam afetado bastante seu modo de se apresentar. O conteúdo de seu discurso e até sua postura corporal – passando pela forma com que lenta e cuidadosamente pronunciava cada palavra – haviam se alterado bastante. O algo desajeitado e cético “político novo” de 1994 parecia ter dado lugar a um político profissional, em quem víamos todos os traços que costumamos atribuir e esperamos encontrar naqueles que se engajam nessa atividade. Um dos sinais dessa mutação ainda em curso era a certeza com que falava de sua reeleição e a segurança com que previa vir a ser o mais votado vereador de Santa Bárbara. Outro sinal, mais relevante, era o papel desempenhado por Laudelino nas articulações visando a campanha de 1996.

Sua proposta inicial era a de uma candidatura majoritária do PFL em coligação com o PDT. No entanto, apenas três dias antes do término do prazo legal para as coligações, o PFL coligou-se com o PSDB, que teria a “cabeça de chapa” enquanto o primeiro ficaria com a candidatura à vice-prefeitura. Além desses partidos, faziam parte da coligação “Por Amor a Santa Bárbara”, o PDT e o PL, com o lançamento de 16 candidatos proporcionais. O Major Jutahy, candidato a prefeito pelo PMDB, também procurara Laudelino para tentar uma coligação. Este, contudo, teria imposto como condição para aceitar a proposta a filiação do Major ao PFL, e não houve acordo nesse sentido.<sup>6</sup> Assim, o PMDB lançou sua chapa majoritária isoladamente, sendo apoiado

pelo PSB, PPS, PV e PSC, que, juntos, lançaram 42 candidatos proporcionais. Além disso, havia outros dois candidatos à prefeitura, um pelo PPB e um pelo PTB (com 16 candidatos a vereador no primeiro caso e 13 no segundo).

Outro episódio é relevante para a compreensão do quadro eleitoral em Santa Bárbara. Ao final da legislatura 1993-1996, o PTR, que havia eleito quatro vereadores, foi extinto. Estes vereadores ficaram, portanto, sem partido, assim como o prefeito, também do PTR. O fim do partido se deu pouco tempo antes do término do prazo legal para que novos filiados pudessem concorrer às eleições de 1996, e os vereadores e o prefeito foram convidados a ingressar no PSDB, com a garantia de seu presidente de que teriam vagas para disputar a reeleição.

No entanto, o PFL impôs como condição para sua coligação com o PSDB a não candidatura desses vereadores e do prefeito, acusados de desonestidade e má administração. Através de seu presidente – Irineu, candidato a prefeito –, o PSDB negociou-lhes as vagas quando já não havia tempo hábil para que pudessem se candidatar por outro partido. Assim, os vereadores saíram do PSDB e passaram a apoiar a candidatura do chefe de gabinete do executivo municipal pelo PTB – também apoiada pelo prefeito que, no entanto, permaneceu no PSDB.

Os vereadores do antigo PTR passaram, então, a ser conhecidos como filiados ao “PCA – Partido da Calça Arriada”. Poucos dias antes das eleições, conseguiram aprovar um projeto que visava reduzir seus danos políticos: o vereador mais votado da cidade seria o presidente da Câmara. Esse projeto havia sido proposto devido à expectativa de que um dos vereadores por eles apoiado seria o mais votado. Tornando-se presidente da Câmara, certamente os alocaria em cargos de assessoria com salários equivalentes aos dos vereadores.

Apesar de afirmarem veementemente a inconstitucionalidade do projeto, vários políticos insistiam, nos comícios, sobre a importância de virem a ser o candidato mais votado da cidade. Isso também ocorreu no último comício da coligação “Por Amor a Santa Bárbara” na principal praça da cidade, quando o presidente do PFL e candidato a vice-prefeito – o Dr. Augusto, um dos patrões de Laudelino na fábrica – fez uma apelo à população para que este fosse o vereador mais votado. Mais do que isso, toda a organização do comício parecia destinada a favorecer sua candidatura. O comício começou com uma banda paulista muito famosa na cidade, e todos os membros da banda vestiam camisetas de Laudelino. No início do show, anunciaram que estavam sendo patrocinados por ele e pelo Dr. Augusto, de forma que o comício parecia mais de Laudelino do que dos candidatos à prefeitura, e, ao mesmo tempo, exibia com clareza o poder econômico dos que apoiavam sua candidatura.

\*

Com o início da pesquisa de campo propriamente dita, um de nós (Ana Claudia

Cruz da Silva) passou a acompanhar Laudelino e pôde começar a perceber a que se atribuía sua futura vitória. O elemento mais recorrente na retórica do candidato e de seus assessores para justificar a certeza da reeleição talvez seja *o trabalho*. Essa categoria surge, contudo, em três registros parcialmente distintos, ainda que, evidentemente, eles terminem por se interpenetrar.

Em primeiro lugar, trata-se, nas palavras de Hélio, seu cabo eleitoral mais importante, do

trabalho de quatro anos desenvolvido por Laudelino na Câmara: comício, placa e papelzinho não dão voto a ninguém, o que dá voto é o trabalho.<sup>7</sup>

Este ‘trabalho de vereador’ incluía fundamentalmente o “*programa do lixo*” e o “*trabalho social*” – ambos apresentados como “*prestações de serviço à comunidade*”.

Os quase quatro anos do “programa do lixo” consistiram na distribuição por toda a cidade de latões de cerca de 200 litros destinados ao depósito de lixo pela população. De um dos lados de cada latão, o nome do vereador/candidato era pintado com tinta branca: “Vereador Laudelino”.<sup>8</sup> E, ainda que os latões fossem obtidos sem qualquer custo na fábrica onde trabalha, Laudelino sempre insistiu em apresentar o “programa” como um “serviço” de grande importância para a comunidade, que ele desenvolvia com “recursos próprios”.

Com o rótulo de “trabalho social”, apresentava-se uma gama mais diversificada de atividades. Como dizia Vera, esposa de Laudelino,

se uma pessoa morre, ele consegue a urna; se alguém está com fome, ele consegue uma cesta básica... Isso é trabalho social.

Laudelino insistia sempre que esses serviços prestados à comunidade – que incluíam também a doação de remédios, o transporte de doentes, a instalação de água corrente, etc. – “saem do meu bolso”. Forma de distinguir-se do que condenava veementemente como “a política do é dando que se recebe”. Ao mesmo tempo, sustentava ser difícil não atuar dessa maneira, uma vez que é “a mentalidade desse povo que nos obriga a agir assim”. Trata-se aqui de uma postura que poderíamos designar como ‘realista’, extremamente comum entre políticos de várias instâncias e matizes: é inevitável agir de acordo com os padrões usuais da política, ainda que não concordemos com eles e os condenemos eticamente. É preciso acrescentar, ainda, que Laudelino admitia dispor de uma “verba especial”, oriunda de deputados estaduais e federais, destinada à distribuição das “bolsas de compra” nas áreas do município tidas como “carentes”.

Além deste ‘trabalho de vereador’, o ‘trabalho de candidato’ também era apontado como uma das razões da futura vitória. Trabalho que consistia, como sempre, na obtenção da adesão de cabos eleitorais e “boqueiros” (de urna) que atuassem durante a

campanha e no dia da eleição, bem como de pessoas que desempenhassem atividades eleitorais mais esporádicas. Hélio, principal cabo eleitoral de Laudelino, se orgulhava de “trabalhar” na política há mais de vinte anos – “em toda eleição algum candidato me chama para trabalhar” – e “nunca ter perdido uma eleição”. Denise, sua esposa, confirmava a declaração, acrescentando que o marido seria candidato a vereador em 2000 caso Laudelino se candidatasse a prefeito.

Na mesma direção, cerca de 80 pessoas teriam sido contratadas para o trabalho de “boca-de-urna” (recebendo de R\$ 20,00 a R\$ 50,00 por dia). No dia da eleição, respondendo a uma observação acerca da pouca quantidade de “boqueiros” vestidos com sua camiseta, Laudelino sugeriu que muitas das pessoas contratadas por outros candidatos estariam, na verdade, trabalhando para ele. Além disso, afirmava contar com cinco Kombis e quatro carros de passeio para o transporte de eleitores dos locais mais distantes para as seções eleitorais. Denise participava dessa atividade a fim de “conversar com as pessoas e garantir o voto ou modificá-lo”.

Outro ‘trabalho de candidato’ – segundo Laudelino, idealizado por ele na campanha de 1992 e, depois, “copiado” – era o “cadastramento eleitoral”. Duplas de “meninas” (ex-alunas de sua esposa) eram contratadas para percorrer domicílios particulares, preenchendo uma ficha com dados sobre os moradores, suas demandas e preferências eleitorais. De acordo com elas, apresentavam sua atividade como uma “pesquisa sobre os problemas do bairro” e só revelavam o verdadeiro caráter de seu trabalho após o preenchimento das fichas, distribuindo propaganda eleitoral de Laudelino e Irineu.<sup>9</sup> O “cadastramento” era explicado pelo candidato ora como uma forma de identificar eleitores a fim de poder dirigir-se a eles pelo nome – o que era considerado importante, uma vez que o eleitor “gosta de ser tratado desse modo” –, ora como estratégia de mapeamento das preferências eleitorais, visando descobrir eleitores “indecisos” e aqueles que, tidos como “voto certo”, declaravam sua decisão de votar em outro candidato. Desse modo, até o final da campanha, eles poderiam ser visitados pelo próprio Laudelino com o objetivo de obter ou modificar seu voto.<sup>10</sup>

Enfim, uma terceira modalidade de “trabalho” era invocada como razão do sucesso de Laudelino: o ‘trabalho na fábrica’, da qual ele é, como vimos, funcionário de confiança. Como também já observamos, ele atribuía em parte seu sucesso na política ao fato de trabalhar na fábrica<sup>11</sup> e ao apoio de seus patrões. Mais do que isso, sustentava por vezes que esse ingresso se devia diretamente a uma decisão dos “donos da fábrica”, interessados em contar com a presença de um vereador na Câmara Municipal. Nas eleições de 1996, acrescentou-se o fato de que o candidato do PSDB à Prefeitura convidara o presidente do PFL local – justamente um dos donos da fábrica – para concorrer ao cargo de vice-prefeito em sua chapa.<sup>12</sup> Desse modo, Laudelino invocava durante a campanha o nome do Dr. Augusto ao mesmo tempo como prova de sua ligação com “a única empregadora do município” e como atestado de fidelidade àqueles que haviam oferecido seu próprio emprego e lançado na vida política.<sup>13</sup> Estes, como

vimos, respondiam no mesmo tom, apelando, por exemplo, para que Laudelino fosse o vereador mais votado da cidade. Os “compromissos” do candidato a vice-prefeito – abrir uma nova fábrica no município, aumentar o nível de emprego... – convertiam-se, desse modo, em “compromissos” do próprio Laudelino. Como alguém tão próximo aos principais empresários da cidade e ao possível futuro vice-prefeito poderia perder uma (re)eleição?

\*

O principal *slogan* da campanha de Laudelino era justamente “Trabalho com Seriedade!”. No entanto, ao ‘trabalho’, nas três acepções simultaneamente imbricadas e distintas expostas acima, se acrescentavam outras razões para a certeza na vitória de Laudelino. Sua “honestidade”: o fato de que só assumiria “compromissos” (ou “prometeria” algo) na certeza de poder cumprir o assumido – qualidade que derivaria, além do caráter do candidato, de ele não ser um “político tradicional”, mas alguém “novo” na política; sua fidelidade: atestada pela lealdade a seus patrões e aos candidatos a cargos majoritários da aliança eleitoral de que fazia parte; sua esposa.

De fato, desde o início de nossa pesquisa, diversos informantes sustentavam que Vera, dona de certas qualidades que pareciam faltar ao próprio Laudelino, era uma personagem essencial em sua carreira política. Extremamente “ativa” durante o mandato e a campanha, era responsável pela propaganda junto aos alunos e seus pais no colégio onde leciona; recebia, em casa, as pessoas que iam fazer pedidos quando Laudelino estava na fábrica; coordenava a distribuição de latões de lixo, registrando em um caderninho vermelho os compromissos firmados pelo e com o candidato; orientava todo o trabalho de cadastramento, recrutando as “pesquisadoras”, examinando as fichas, decidindo onde cada dupla de cadastradoras deveria trabalhar e, por fim, pagando “as meninas”. Além disso, “muito comunicativa” e dotada de “excelente memória”, conversava com todos, dirigindo-se aos eleitores pelo nome.<sup>14</sup>

Todos esses fatores pareciam pois indicar que os 233 votos obtidos em 1992 se multiplicariam. Opinião que, é preciso frisar, não era exclusiva do candidato, seus parentes, aliados, cabos eleitorais, amigos e simpatizantes confessos. Praticamente todos com quem conversamos em Santa Bárbara se mostravam de acordo com o fato de que Laudelino seria reeleito, possivelmente com a maior votação do município. Mesmo a antropóloga que acompanhava sua campanha não nutria maiores dúvidas sobre sua reeleição.

\*

No final do dia 3 de outubro de 1996, os resultados das eleições municipais de Santa Bárbara indicavam que Laudelino havia obtido 154 votos, atingindo a 19ª colo-

cação geral e a 5ª suplência de sua coligação.<sup>15</sup> Ele se tornou, assim, “ganso”, como são chamados os candidatos derrotados em Santa Bárbara. Denominar um candidato “ganso” era extremamente comum durante a campanha e, ainda mais, na apuração dos resultados:

essa chuva que está caindo desde o final da votação é para evitar o choque térmico dos gansos que vão mergulhar na Lagoa Dourada;<sup>16</sup> os candidatos que já entraram [no local da apuração] não devem mais sair porque a correnteza pode levá-los para a Lagoa Dourada.

O termo “ganso” também é aplicado aos cabos eleitorais e a quem declara seu voto em um candidato derrotado. Antes das eleições, Denise contou que estava em dúvida se iria votar em Irineu porque não gostava de “ser ganso”; Hélio garantia que não “ia ser ganso”. Após os resultados, Hélio reclamou, em tom de brincadeira, de estarem espalhando que ele já estava subindo para a Lagoa Dourada, acrescentando, mais seriamente, que se fosse preciso iria duas vezes – uma por seu candidato a vereador e outra pelo candidato a prefeito, já que ambos haviam perdido as eleições – e pularia na Lagoa três vezes ou mais, para evitar que Laudelino, seu amigo, pulasse.

De acordo com nossos informantes, a denominação “ganso” para candidatos derrotados teve origem no governo de um antigo prefeito, muito popular por realizar eventos “estranhos”. Um deles foi incluir uma corrida de gansos nas atividades comemorativas do aniversário da cidade, realizadas pouco antes das eleições municipais daquele ano. Observando que os gansos não conseguiam atingir a linha de chegada porque não corriam para a frente, o prefeito comentava que os candidatos que viessem a ser derrotados teriam corrido como gansos. A associação com a Lagoa Dourada, ponto turístico da cidade, foi imediata.

Como Laudelino pôde tornar-se “ganso”? Como alguém que aparentemente tinha a reeleição garantida pôde ser derrotado de forma tão completa? Lembremos, mais uma vez, que nosso objetivo aqui não é precisamente responder essas questões. Trata-se, antes, de analisar a lógica presente nos discursos nativos que buscaram, de uma forma ou de outra, ‘explicar’ essa inesperada derrota.

Laudelino, dizia Hélio após o resultado das eleições, na verdade havia dedicado muito pouco tempo de trabalho à sua candidatura. Logo no início da campanha, indagado se tiraria licença da fábrica, o candidato teria respondido que tentaria trabalhar apenas meio-expediente durante três dias na semana. Hélio insistia que isso não ocorrera nem mesmo nos últimos dias antes da eleição, e que “ele estava passando mais tempo que o normal na fábrica”.

Essa “falta de tempo” teria impedido o candidato de andar pelas ruas e visitar eleitores indecisos, como era sua intenção no início da campanha, limitando o contato com estes eleitores às ocasiões em que iam à sua casa, ou quando ele ia à casa deles

colocar “plaquinhas de propaganda”, aos comícios, e a seus passeios pela cidade – sempre de carro, o que não era bem visto pelos eleitores.

A falta de ‘trabalho de candidato’ também ficou nítida no dia das eleições. A crença de Laudelino de que boa parte das pessoas vestidas com camisetas de outros candidatos estavam, na verdade, trabalhando para ele, passou a ser interpretada ao contrário por Denise, que os qualificou imediatamente de “traíras”. A traição, aliás, era sua hipótese mais forte para explicar o resultado da eleição: “daria para fazer uma peixada com tanta traíra”. Nesta categoria estariam incluídos não apenas os que foram pagos para fazer boca-de-urna – “eles tinham a obrigação de votar, pelo menos eles” –, como os funcionários da fábrica – “esse pessoal é muito mal-agradecido” –, e pessoas que trabalharam para Laudelino na campanha e foram vistas em outros comícios de outros candidatos.<sup>17</sup>

Ao ser advertido sobre o pouco tempo dedicado à campanha, Laudelino insistia no fato de que sua esposa o ajudava muito. A isso Hélio e Denise passaram a ponderar que a presença excessiva de Vera na campanha talvez fosse outro dos motivos que conduziram à derrota. Como dizia a segunda, “Vera trabalha muito, mas o pessoal quer ver o candidato, não a mulher dele”. Ao que Hélio acrescentava que o correto teria sido Laudelino ficar em casa, “cuidando do trabalho político”, e Vera sair para trabalhar.

Mais do que isso, Hélio supunha que, ao invés de ajudar, na verdade Vera “atrapalhava”, fazendo com que Laudelino perdesse votos. Ela teria provocado diversas situações difíceis ao “cobrar das pessoas”, insistindo de forma excessivamente óbvia que esperava algo em troca do que estavam fazendo, ou haviam feito, por elas. Apenas um incidente específico resultara na perda de votos em uma família de cinco membros: como vereador, Laudelino providenciara o abastecimento de água para algumas casas (que, aliás, ficavam na trajetória da água para sua própria residência). Durante a campanha, Laudelino e Vera pediram aos moradores de uma dessas casas que colocassem uma “plaquinha” de propaganda eleitoral em seu muro. Da placa constavam não apenas o nome Laudelino mas também o do prefeito por ele apoiado. Os moradores não levantaram nenhum problema em relação a Laudelino, mas não aceitaram que o nome do candidato a prefeito fosse exibido em sua casa. Pediram, assim, que a placa fosse cortada; por “fidelidade”, “compromisso”, e “excesso de honestidade” (como disse Hélio), Laudelino se recusou a fazê-lo. Diante do impasse, Vera teria dito que “quando colocamos água para vocês não impusemos nenhuma condição”. De acordo com Hélio, ela revelara assim “que dera algo porque esperava alguma coisa em troca”, erro político primário em sua opinião. Se Laudelino era “uma pessoa muito generosa”, Vera era “mesquinha e pão-dura”, e, segundo a contabilidade de votos feita por Hélio, incidentes semelhantes teriam resultado na perda de pelo menos 20 eleitores (quase 13% dos votos obtidos).

O ‘trabalho na fábrica’, entretanto, não seria responsável pela derrota apenas devido ao tempo que subtraía do ‘trabalho de candidato’. ‘Ser patrão na fábrica’, dizia

Hélio, também significava problemas. Poucos meses antes das eleições, a direção da fábrica havia reduzido em 10% os salários, retirando o pagamento de um adicional por produtividade. Ainda de acordo com Hélio, este corte visava à obtenção de fundos para as campanhas do Dr. Augusto e do próprio Laudelino. Ele acrescentou que em 1992, Laudelino teria conseguido cerca de 160 votos de operários da fábrica e, em 1996, “apenas uns seis”. Além disso, vários informantes concordaram que a “maior” ou “única” empregadora do município é também sua “maior” ou “única” *desempregadora*, o que faria com que, dependendo do contexto, ser identificado como da “fábrica” não fosse inteiramente positivo.

A fidelidade de Laudelino aos donos da fábrica também foi mencionada como um fator que o teria prejudicado diretamente, devido à impopularidade do Dr. Augusto, atribuída ao fato de ele “não andar pela cidade, passando apenas de carro”, e a algumas ações que teria praticado no passado. Do mesmo modo, a fidelidade a Irineu o teria prejudicado, uma vez que este “não é querido por grande parte da população”. Em lugar de preocupar-se, como tantos outros, apenas com sua candidatura, Laudelino a teria prejudicado devido à insistência de mantê-la vinculada a uma chapa majoritária tão impopular. A convocação feita pelo Dr. Augusto para que ele fosse o vereador mais votado não apenas corroborou essa ligação, como foi, evidentemente, mal recebida pelos demais candidatos da coligação.

Outros informantes insistiram sobre a coerção supostamente exercida sobre os operários a fim de garantir seu voto, chegando a obrigá-los a vestir a camiseta de Laudelino – que teria se convertido, assim, no “uniforme da fábrica durante a campanha eleitoral”, como sugeriu alguém que lá trabalhava. O número do título de eleitor e a seção eleitoral de vários empregados também teriam sido anotados. Ao observarmos que era estranho que esse “terrorismo” tivesse sido bem sucedido em 1992, responderam-nos que o “povo está mudando e não aceita mais esse tipo de pressão”.

A “mudança do povo” também era acionada em outros contextos, remetendo a derrota de Laudelino para a “conscientização do eleitor”, que não aceitaria mais o tipo de política por ele praticada:

o povo está começando a tomar consciência do valor de seu voto, e não o vende mais por um saco de cimento. O povo quer mais do que isso, pois sabe quanto o político precisa de seu voto. Por isso, o político precisa demonstrar serviço, coisa que Laudelino não fez. Ele só entregou latão e bolsinha de compras, nada mais.

Assim, a falta de “trabalho de vereador” também é apontada como razão para o fracasso de Laudelino.

Hélio acrescentava ainda razões de ordem estritamente política. Prejudicados pela “rasteira” neles aplicada por Irineu, os vereadores do “Partido da Calça Arriada” teriam prejudicado Laudelino onde puderam, devido à sua adesão à candidatura daquele. Além

disso, o Major Jutahy teria lançado um grande número de “candidatos com 30 ou 40 votos”, que não tinham chances de ganhar, mas que “tiraram muitos votos, de famílias inteiras, que antes eram de Laudelino”.

O fato de que “o povo não sabe votar” foi também um dos argumentos utilizados pelos aliados de Laudelino para explicar sua derrota. Seu filho dizia que só assim conseguia entender como “o melhor vereador da Câmara não conseguiu entrar”; um candidato do PFL, que acabava de saber de sua eleição para vereador, procurou consolar Hélio e Denise sustentando estranhamento que “o povo não sabe votar mesmo, não é?”.

Finalmente, uma das grandes ‘virtudes’ pré-eleitorais de Laudelino foi acionada como ‘explicação’ para sua derrota:

Ele perdeu a eleição, dizia Hélio, porque ainda não é político, é honesto demais, não sabe dizer que vai dar alguma coisa que não pode; tinha que prometer e depois via se podia cumprir. Outros candidatos venceram porque prometeram que iam dar e até davam mesmo. O erro de Laudelino foi querer ser muito honesto, não gostar de fazer política suja.

Em relação ao adicional de produtividade na fábrica, Hélio afirmava que Laudelino e a direção da fábrica deveriam ter prometido um aumento para depois das eleições, em lugar de efetuar um corte salarial.

Trabalho como vereador, trabalho como candidato, atividade profissional, honestidade, fidelidade, capacidade de articulação política, o fato de não ser político, conexões econômica e politicamente poderosas, uma esposa participante... As mesmas ‘razões’ que antes das eleições eram oferecidas para justificar a certeza na vitória de Laudelino (e a forte possibilidade de vir a ser o candidato mais votado do município) passaram a ser invocadas como as ‘causas’ de sua derrota. Entre a previsão da vitória e a certeza da derrota, os agentes envolvidos no processo que estudamos parecem ter efetuado uma verdadeira ‘bricolage’, que recombina as explicações e modifica o valor atribuído a cada uma delas.

\*

Por que se perde uma eleição? Tomando a questão ao pé da letra, só poderíamos dizer, parafraseando Paul Veyne (1978: 213), que uma derrota eleitoral, “como todas as coisas”, encontra suas causas no “resto da história”. Qualquer tentativa de reduzir essa pluralidade causal redundava invariavelmente em operações semelhantes aos clássicos mecanismos de controle do acaso estudados pelos antropólogos – dos quais o mais famoso é, sem dúvida, a bruxaria Azande. Como evocamos no começo desse texto, esse tipo de procedimento, se radicalizado, é capaz mesmo de reduzir uma derrota eleitoral em uma eleição presidencial ao ‘cansaço’: Lula teria perdido as eleições de 1989

porque o último debate eleitoral foi maldosamente editado por meios de comunicação interessados na vitória do outro candidato; essa edição só se tornou possível na medida em que ele, de fato, não se saiu bem no debate; performance explicável, por sua vez, pelo cansaço provocado por uma agenda mal planejada por sua assessoria.

Ao contrário, quando tomada em seus aspectos ‘êmicos’, a questão pode funcionar como um poderoso analisador de um complexo campo de relações que, por simplificação, costumamos designar como ‘políticas’. Não se trata aqui, reiteremos, de ‘análise do discurso’ ou de estudo de ‘representações’, mas da investigação de “*retóricas sociais*”, no sentido que Michael Herzfeld atribui à expressão:

qualquer sistema simbólico utilizado como um instrumento de persuasão – ou, como poderíamos dizer hoje, utilizado para efeitos performáticos [...] (Herzfeld, 1996: 139)

Os processos retóricos estão imbricados na vida social e não são redutíveis a falsas roupagens que vestiriam conteúdos supostamente mais substantivos e interesses mais verdadeiros. A investigação das retóricas sociais deve, pois, tomar o termo em seu sentido forte, ou seja, como atos, lingüísticos ou não, constitutivos e indissociáveis das relações sociopolíticas mais concretas e das subjetividades mais vividas (idem: 139-142).

Nesse sentido, Herzfeld sugere que a análise *antropológica* das retóricas sociais seja conduzida a partir de *key figures*, categorias ou valores tidos como culturalmente legítimos, aptos, portanto, a todo tipo de transformação e manipulação sociológica (Herzfeld, 1992: 73). Seu objetivo evidente é escapar das armadilhas das análises ‘culturalistas’, em sentido lato, que supõem que a determinação de alguns princípios comuns que permeariam o campo estudado seria o objetivo último do trabalho.

No que diz respeito aos estudos antropológicos de processos eleitorais, seria ocioso citar exemplos desse tipo de procedimento: investiga-se cuidadosamente uma situação empírica em geral extremamente diversificada, mapeia-se as diferenças e conflitos que a atravessam de ponta a ponta, para, ao final, encontrar alguma categoria abrangente – “personalismo”, “honra”, “reciprocidade”, etc.<sup>18</sup> – que supostamente dariam sentido à heterogeneidade encontrada, na medida em que seriam compartilhadas por todos os agentes que participam do campo investigado.

No caso aqui analisado, não seria difícil proceder dessa forma, remetendo ‘trabalho’, ‘honestidade’, ‘fidelidade’, ‘relações pessoais’..., a um desses ‘ismos’ que supostamente abrem todas as portas: “personalismo”, “individualismo”, “tradicionalismo” etc. O que nosso caso revela, contudo, é que quando observados de perto – e, ao mesmo tempo, a partir da postura ‘distanciada’ que é a da antropologia –, os processos subjacentes a essas macrocategorias objetivadas são muito mais complexos, diversificados e incertos do que se quer fazer imaginar.

O jogo político constitui um cenário extremamente adequado para essa percepção. Pois tudo parece se passar aqui em dois momentos logicamente distintos. Em primeiro lugar, trata-se de tentar impor os termos em torno dos quais se travarão as lutas e os debates. E é óbvio que categorias ‘culturais’ já objetivadas constituem a matéria-prima desse primeiro embate: que uma eleição gire em torno de debates acerca da modernidade ou da honestidade não é indiferente para seu resultado final. No entanto, às estratégias que visam estabelecer os *elementos* da discussão, seguem-se aquelas que visam fixar o *valor* a ser a eles atribuído: a modernidade pode ser uma bênção ou a ruptura indigna com um passado de honra e glória; a honestidade pode ser uma qualidade indiscutível ou um moralismo intolerante e detestável. E, ainda que o sucesso no primeiro momento signifique, sem dúvida, um grande passo para a vitória, ele não a garante. Basta que os adversários sejam capazes, como se diz, de “apropriar-se de nossas bandeiras”, ou de voltá-las contra nós, para que corramos o sério risco da derrota.<sup>19</sup>

Laudelino parece ter sido bem sucedido na imposição dos temas em torno dos quais havia decidido fazer gravitar sua candidatura. No entanto, ele não obteve tanto sucesso na fixação dos valores a serem atribuídos a esses temas. Seu “trabalho” passou a ser considerado insuficiente, inadequado ou opressor; suas relações pessoais puderam ser lidas como comprometedoras e sua “fidelidade” como suspeita; sua “generosidade” pôde ser traduzida como “interesse”; seus simpatizantes puderam ser considerados “traidores”, e sua esposa uma pessoa cheia de defeitos que o atrapalhava; enfim, o fato de “não ser político”, e mesmo sua “honestidade”, puderam ser interpretadas como obstáculos para seu sucesso.

\*

Se tudo isso corresponde ou não ao que os agentes ‘verdadeiramente’ pensam é uma questão de difícil resposta. Analisando rapidamente as eleições municipais na pequena cidade de Rethemnos, em Creta, Herzfeld (1991: 119-129) se defrontou com um problema similar: até que ponto, pergunta-se, é possível levar a sério as justificativas fornecidas pelos agentes para suas escolhas e comportamentos eleitorais? Questão que remete para um antigo tema do pensamento antropológico, o de como avaliar a adesão efetiva de alguém às *crenças* que explicitamente professa. Invocando o famoso trabalho de Needham (1972) sobre o assunto, Herzfeld se desembaraça da questão com uma rapidez um pouco excessiva: já que é impossível, para o antropólogo, penetrar nos “estados psicológicos interiores” (Herzfeld, 1991: 85; 267, nota 6) dos agentes, ele deve se contentar com a análise de comportamentos empiricamente observáveis.

Ao contrário de Needham – e, até certo ponto, de Herzfeld –, não pensamos que a categoria *crença* deva ou possa ser simplesmente abandonada devido ao fato de, supostamente, não remeter para nada de concreto. Como mostrou Pouillon (1979: 43-45), o termo é altamente polissêmico, designando desde a dúvida (*crer que*) até a confiança

ou a certeza mais absoluta (*crer em*). Isso significa que tudo depende do que queremos dizer quando falamos de *crença*. Se entendermos essa noção no sentido de uma fé inabalável ou de uma certeza total,<sup>20</sup> Needham provavelmente teria razão. Por outro lado, se por *crença* entendemos um conjunto de idéias (e não de percepções – Veyne, 1976b: 499) que conceptualizam o universo e orientam (o que não significa determinar) a ação, o problema assume outro aspecto. Como lembra ainda Veyne (*idem*), as crenças (especialmente as políticas) não são “duras como ferro” e todos tendem a crer “apenas pela metade e de acordo com os momentos”. Abre-se assim a possibilidade de analisar positivamente, de acordo com os contextos e com sua intensidade, diferentes manifestações do que costumamos confundir sob a categoria *crença*.

Se em relação aos fatos sociais em geral é, então, sempre difícil determinar se as razões fornecidas pelos agentes para explicar suas ações são causas efetivas ou racionalizações secundárias, isso se torna ainda mais grave quando nos defrontamos com um fenômeno como o voto. Pois aqui não se trata apenas da dificuldade de saber se o agente agiu como agiu em função das razões que oferece. Sendo ‘secreto’, o voto coloca um problema particular para a análise qualitativa: como ter sequer a certeza de que o agente agiu como diz que agiu? Ou seja, não apenas se votou em determinado candidato pela razões que nos expõe, mas, simplesmente, se de fato votou em quem nos diz que votou.

O máximo que arriscaríamos afirmar é que a possibilidade de participar mais ativamente de uma campanha eleitoral parece condicionada por uma certa crença em suas possibilidades de sucesso, ainda que este possa ser entendido de formas bem diferentes (ganhar a eleição, obter um bom desempenho, lançar as bases de uma futura candidatura para o mesmo cargo ou para outro, conscientizar ou politizar o povo...).<sup>21</sup> A convivência cotidiana com ‘previsões’ e ‘explicações’ de vitória (ou derrota) faz com que, de discursos normativos, estas se convertam aparentemente em proposições positivas. É nesse sentido, talvez, que as pesquisas eleitorais e a mídia, bem como a atividade dos cientistas sociais, podem ser consideradas importantes ou eficazes: não apenas como mecanismos de “imposição de novas crenças” (Champagne, 1988: 97), mas também como mecanismos de conversão de ‘crenças’ em ‘certezas’ e de proposições normativas em positivas.

Como se vê, o problema da “crença” assume outra feição quando deixamos de lado as análises semânticas ou sintáticas das representações e dos discursos. Em lugar de buscar suas possíveis origens em uma realidade social tida como dada ou de tentar analisar sua suposta lógica interna, trata-se de adotar uma perspectiva pragmática, no sentido de uma investigação global das práticas que envolvem as representações e os agentes que as sustentam.

Às tradicionais questões sobre o enraizamento sociológico das categorias ou sobre sua sócio-lógica, devemos substituir a observação e a análise detalhadas dos cálculos, das táticas e das estratégias empregadas pelos agentes sociais. Com a condição, contu-

do, de que não retornemos a concepções individualistas e manipulatórias da realidade social. Como diz Herzfeld (1991: 122; 126-128), qualquer escolha se defronta com uma multiplicidade de interesses e valores, nunca há certezas, qualquer ação pode ser lida como válida ou não, e os cálculos dos agentes devem levar em conta essas possibilidades e esses riscos. Em segundo lugar, os valores envolvidos nesse processo não são apenas ‘materiais’, mas culturais (*idem*: 138; 168-170). Finalmente, as estratégias não se opõem nem excluem o compromisso e a sinceridade (*idem*: 193; 257-258); ao contrário, elas parecem exigir pesados investimentos afetivos.

A concomitância entre afeto, obrigação e cálculo (*idem*: 130) indica que as análises de retórica social não devem ser mal interpretada: os agentes do ‘caso’ que analisamos, e de qualquer outro, não estão simplesmente disfarçando suas verdadeiras intenções e desejos atrás de discursos mais ou menos elaborados; eles estão *inteiramente* envolvidos no processo de que participam.

Denise ficou muito abatida com a derrota de Laudelino. Dizia que, como ocorrera por ocasião de um acidente sofrido por seu filho, ficara novamente “muito decepcionada com o ser humano; não se pode confiar no ser humano”. Hélio tentava consolá-la, dizendo que ela não podia participar da política porque não sabia perder: “a política é um jogo; quando se entra devemos estar preparados para ganhar ou perder, é assim que funciona”. A isso, acrescentava que, ao lado de três vitórias, esta teria sido sua terceira derrota eleitoral, em uma declaração conflitante com o que nos dissera anteriormente, que em vinte anos nunca havia perdido uma eleição. Os donos da fábrica, certamente, articulam novas estratégias para as próximas eleições. Quanto a Laudelino, não conseguimos dele obter qualquer explicação para sua derrota. Logo após os resultados, viajou a trabalho para a Ásia e só retornou dois meses depois. Soubemos através de Hélio e Denise que Vera estava extremamente triste com a derrota, chegando a ficar doente. Laudelino, ao contrário, teria censurado a esposa por sua tristeza: “você sabe que eu tenho o meu emprego e não preciso disso para sobreviver”. Estado de espírito pouco verossímil,<sup>22</sup> se admitirmos que, como qualquer atividade humana, o poder envolve mais do que ganhos econômicos ou mesmo benefícios de ordem estritamente ‘política’. Uma derrota eleitoral não significa apenas perda política ou prova de incapacidade ou incompetência; ela é igualmente o lado negativo do sentimento de que ser eleito é, de uma forma ou de outra, ser querido por um grande número de pessoas. Como diz Paul Veyne (1976b: 380),

o poder é pouca coisa sem o prestígio, pois governar não é somente obter dos outros os resultados que se deseja: poucos homens são tão positivos para se contentar com essa satisfação substancial; deseja-se ainda governar os sentimentos dos quais a obediência exterior é apenas a expressão, reinar sobre os corações.

## Notas

<sup>1</sup> As aspas duplas serão sempre utilizadas, neste texto, como forma de marcar citações e categorias que não as nossas – sejam ‘nativas’ ou de cientistas sociais. Aspas simples serão empregadas para assinalar nossas próprias categorias ou a relativização de algum termo ou expressão. Enfim, o itálico será utilizado como marcador de ênfase.

<sup>2</sup> Na mesma entrevista, a vitória de Fernando Collor de Mello é atribuída “a um trabalho de *marketing* muito bem feito” (Singer, 1990: 102).

<sup>3</sup> Ver Goldman 1995.

<sup>4</sup> Isso não deve, contudo, ser tomado em um sentido puramente idiossincrático. Em antropologia, experiências pessoais podem ser excelentes vias de acesso para determinadas investigações – desde que, é claro, sejamos capazes de torná-las mais gerais e comunicáveis.

<sup>5</sup> “Do nosso ponto de vista [...] trata-se não de *explicar* o voto e as eleições, mas de tentar encontrar uma certa *inteligibilidade* das tramas que envolvem estes fenômenos” (Goldman e Sant’Anna, 1996: 22).

<sup>6</sup> Ao saber dessa história, uma de nossas informantes – eleitora convicta do Major Jutahy, por duas vezes prefeito e tido como político de enorme popularidade – perguntou espantada: “Quem Laudelino pensa que é para que um homem consagrado como o Major se submeta às suas exigências?”.

<sup>7</sup> O que confirma a observação de Palmeira e Heredia (1996: 37-38) sobre o pouco valor dado aos comícios como mecanismos de obtenção de votos. Como sustentava o próprio Laudelino, comícios não trazem votos porque cada candidato leva seu próprio grupo, e “pouquíssimas pessoas vão aos comícios sem um candidato fechado”. É claro que o comício, do ponto de vista dos agentes, desempenha outras funções, especialmente a demonstração de força eleitoral, que, por sua vez, poderia permitir a obtenção de votos.

<sup>8</sup> Passando por um dos latões e notando que a face pintada com seu nome estava voltada para trás, Laudelino observou que deveria pintá-lo mais de uma vez, a fim de que ocupasse todo o contorno dos latões. Isso evitaria que as pessoas escondessem seu nome.

<sup>9</sup> Além de ser um pouco inverossímil que em uma cidade das dimensões de Santa Bárbara o fato de alguém estar trabalhando para algum candidato possa permanecer desconhecido, é preciso observar que as “meninas” preenchiam as fichas com canetas de propaganda de Laudelino. Isso não parecia afetar, contudo, a narrativa que faziam de seu trabalho.

<sup>10</sup> No cabeçalho da ficha, pode-se ler: “Cadastro 1996 – Santa Bárbara”; em seguida, espaços a serem preenchidos por: bairro, rua, número, nome do morador, nome da esposa e nomes dos filhos; um espaço destinado a “outros”; três linhas para “o maior problema de seu bairro”; três linhas para “o que você faria para melhorar seu bairro?”. Finalmente, após a advertência “você responde apenas se desejar”, mais uma questão: “em 3 de outubro você votará?”, seguida de um espaço para “prefeito” e outro para “vereador”. Apesar do formato, a ficha era preenchida diretamente pelas “meninas” que trabalhavam no “cadastramento”. Lendo algumas fichas, Laudelino fazia comentários sobre elas, demonstrando espanto ao descobrir pessoas conhecidas dispostas a votar em outro candidato: “Arranjei um emprego na fábrica para a filha desse cara e ele vai votar em outro?!?”.

<sup>11</sup> “Minha candidatura vem de um trabalho antigo na comunidade através da única empregadora do município” – o que revela que a separação entre os três tipos de “trabalho” é meramente heurística.

<sup>12</sup> Reconstituindo assim a nível municipal, dizia ele, a aliança que governava o país.

<sup>13</sup> Nos “santinhos” de Laudelino, o nome do candidato a vice-prefeito aparecia antes daquele do candidato a prefeito.

<sup>14</sup> Durante a campanha, uma senhora, aparentemente não muito íntima de Vera, a abordou na rua, pedindo que a ajudasse a resolver um problema familiar. Sua filha havia se separado do marido e fora morar com outro homem, deixando o filho com o pai. Ela pedia, então, que Vera conversasse a filha a ser madrinha de casamento do irmão, promovendo assim sua reconciliação com a família. Um dia depois, Vera encontrou a filha e conversou em particular com ela. Pouco depois, encontrou a mãe, a quem relatou a conversa com sua filha, sugerindo uma visita imediata a ela. Extremamente agradecida, a mãe despediu-se afirmando que “depois eu passo na tua casa para a gente conversar e ver o que eu posso fazer por vocês. Tenho muito o que agradecer à senhora”.

<sup>15</sup> Uma tentativa fracassada de recontagem dos votos e notícias, não confirmadas, de irregularidades nas contas de três ou quatro vereadores reeleitos ainda “animaram”, em vão, Laudelino e seus simpatizantes.

<sup>16</sup> Nome de uma lagoa em Santa Bárbara, situada no bairro de mesmo nome.

<sup>17</sup> A própria Denise compareceu ao comício de um candidato a prefeito por uma legenda distinta de Laudelino. Ao ser indagada sobre esse fato, respondeu que o fizera apenas para acompanhar a antropóloga.

<sup>18</sup> A crítica detalhada a essas análises, bem como a discussão das categorias por elas usualmente invocadas, excede os objetivos deste texto e será reservada para um trabalho posterior. Adiante-mos apenas que, de nosso ponto de vista seu erro fundamental é confundir a dimensão empírica da análise – onde categorias como “troca” ou “honra” podem ocupar um lugar fundamental – com o plano transcendental, fazendo de tais categorias uma espécie de ‘*a priori*’ cultural dos processos em estudo (para uma crítica desse tipo de confusão no tocante à noção de “troca”, ver Clastres, 1977: 199).

<sup>19</sup> Assim, o trabalho de Gabriela Scotto (1994) sobre as eleições para prefeito no Rio de Janeiro em 1992 demonstra como César Maia foi capaz de transformar os sentidos e inverter os valores da agenda política que Benedita da Silva tivera sucesso em impor através do trabalho de “representação e apresentação” de sua candidatura.

<sup>20</sup> Tida em geral, aliás, de um ponto de vista exterior, como falsa. Parafraseando Paul Veyne (1983: 103-4), as crenças costumam ser as verdades dos outros.

<sup>21</sup> Como nos contou um cientista político que trabalhou para uma candidatura à prefeitura do Rio de Janeiro em 1992, o fato de essa candidatura ser quase unanimemente considerada inviável, não abalava muito os assessores do candidato, que, até quase o final da campanha, continuaram acreditando em uma inesperada “virada”. Logo após as eleições, diz ele, “passei a não entender como acreditei nisso”.

<sup>22</sup> Os políticos em geral “não pretendem somente se fazer obedecer, mas também se fazer respeitar, tornar-se objeto de amor, de fascinação” (Guattari, 1986: 16).

- AKOUN, André. "A Sociologia". In: François Châtelet (org.). *História da Filosofia 7*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p. 99-124.
- ARDENER, Edwin. "Social Anthropology and the Decline of Modernism". In: Joanna Overing (org.). *Reason and Morality*. London: Tavistock (A.S.A. Monographs 24), 1985, p. 47-70.
- ASAD, Talal. "Anthropological Conceptions of Religion". *Man*, 1983, 18: 237-259.
- \_\_\_\_\_. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology". In: James Clifford e George E. Marcus (orgs.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 141-164.
- BARREIRA, Irllys e PALMEIRA, Moacir (orgs.). *Candidatos e candidaturas. Enredos de campanha eleitoral no Brasil*. São Paulo: Anablume/UFC, 1998.
- BARTHES, Roland. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957.
- \_\_\_\_\_. "De um Lado e do Outro". In: *Crítica e verdade*. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 139-147.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil* (2 vols.). São Paulo: Pioneira, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia e psicanálise*. São Paulo: Melhoramentos/EDUSP, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia aplicada*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. New York: Ballantine Books, 1972.
- BEILLEVAIRE, Patrick e BENSÀ, Alban. "Mauss dans la Tradition Durkheimienne: de l'Individu à la Personne". *Critique*, 1984, XL (445-446): 532-541.
- BELMONT, Nicole. "Préface". In: J. Gutwirth e C. Pétonnet (orgs.). *Chemins de la Ville. Enquêtes Ethnologiques*. Paris: Éditions du CTHS, 1987, p. V-VI.
- BENEDICT, Burton. "Sociological Characteristics of Small Territories and their Implications for Economic Development". In: Michael Banton (org.). *The Social Anthropology of Complex Societies*. London: Tavistock, 1968, p. 23-35.

- BENEDICT, Ruth. *O crisântemo e a espada*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BENZAQUEM DE ARAÚJO, Ricardo e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. "Romeu e Julieta e a Origem do Estado". In: Gilberto Velho (org.). *Arte e sociedade. Ensaios de Sociologia da Arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 130-169.
- BIERSTEDT, Robert. "The Limitations of Anthropological Methods in Sociology". *The American Journal of Sociology*, 1948, 54 (1): 22-30.
- BOSCHI, Renato R. "Indignação Moral, Crise e o Rumor das Eleições". *Cadernos de Conjuntura. Eleições Presidenciais 89*, 1989a, (1), 20: 5-9.
- \_\_\_\_\_. "Neoliberalismo, Estratégia Eleitoral e o Futuro do País". *Cadernos de Conjuntura. Eleições Presidenciais 89*, 1989b, (2), 21: 11-14.
- \_\_\_\_\_. "O Caminho da Negociação". *Eleições Presidenciais 89*, 1989c, (4), 23: 19-20.
- \_\_\_\_\_. "Voto e Alternativa Democrática". *Cadernos de Conjuntura. Eleições Presidenciais 89*, 1989d, (3), 22: 11-14.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "De Amigos Formais e Pessoa: de Companheiros, Espelhos e Identidades". *Boletim do Museu Nacional*, 1979, 32: 31-39.
- CARRILHO, Manuel Maria. *Capitalismo e esquizofrenia. Dossier anti-Édipo*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1976.
- CARTRY, Michel. "Introduction". In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1973, p. 15-31.
- CARVALHO, José Murilo de. "Eleições em Tempo de Cólera". *Cadernos de Conjuntura. Eleições Presidenciais 89*, 1989, (1), 20: 10-15.
- CHAMPAGNE, Patrick. "Le Cercle Politique. Usages Sociaux des Sondages et Nouvel Espace Politique". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 71/72 (Penser la Politique 1), 1988: 72-97.
- CLASTRES, Hélène. "Primitivismo e Ciência do Homem no Século XVIII". *Discurso*, 1980, 13: 187-208.
- CLASTRES, Pierre 1968. "Entre Silence et Dialogue". In: Raymond Bellour e Cathérine Clément (orgs.). *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, 1979, p. 33-38.
- \_\_\_\_\_. *La Société Contre l'État*. Paris: Minuit, 1974.
- \_\_\_\_\_. "Archéologie de la Violence: la Guerre dans les Sociétés Primitives". *Libre*, 1977, 137-173.
- \_\_\_\_\_. *Recherches d'Anthropologie Politique*. Paris: Minuit, 1980.
- \_\_\_\_\_. 1982. "Liberdade, Malencontro, Inominável". In: *Arqueologia da violência. Ensaios de Antropologia Política*. São Paulo: Brasiliense, 1976, p. 112-126.

- CLIFFORD, James e MARCUS, George E. (orgs.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- CONTINS, Márcia e GOLDMAN, Marcio. "O Caso da Pomba-Gira: Religião e Violência. Uma Análise do Jogo Discursivo Entre Umbanda e Sociedade". *Religião e Sociedade* 11, 1984, (1): 103-132.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- DELAPORTE, Yves. "L'Objet et la Méthode. Quelques Réflexions autour d'une Enquête d'Ethnologie Urbaine". *L'Homme (Anthropologie. État des Lieux)*, 1986, 97-98; 164-182.
- \_\_\_\_\_. "De la Distance à la Distanciation. Enquête dans un Milieu Scientifique". In: J. Gutwirth e C. Pétonnet (orgs.). *Chemins de la Ville. Enquêtes Ethnologiques*. Paris: Éditions du CTHS, 1987, p. 229-45.
- DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon. Logique de la Sensation*. Paris: Éditions de la Différence, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *L'Anti-Édipe*. Paris: Minuit, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles e BENE, Carmelo. *Superpositions*. Paris: Minuit, 1979.
- DETIENNE, Marcel. "Repenser la Mythologie". In: Michel Izard e Pierre Smith (orgs.). *La Fonction Symbolique*. Paris: Gallimard, 1979, p. 71-82.
- \_\_\_\_\_. *L'Invention de la Mythologie*. Paris: Gallimard, 1981.
- \_\_\_\_\_. "Une Mythologie sans Illusion". *Le Temps de la Réflexion*, 1981, I: 27-60.
- DIETERLEN, Germaine. "Allocution d'Ouverture". In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1973, p. 9-13.
- DINIZ, Eli. "As Eleições Presidenciais de 1989: um Balanço". *Cadernos de Conjuntura. Eleições Presidenciais 89*, 1989a, (4), 23: 15-18.
- \_\_\_\_\_. "A Candidatura Silvio Santos: Inconsistência das Massas ou Subversão das Elites?". *Cadernos de Conjuntura. Eleições Presidenciais 89*, 1989b, (3), 22: 1-4.
- \_\_\_\_\_. "Crise, Fantasia e Descrença: as Eleições Presidenciais de 1989". *Cadernos de Conjuntura. Eleições Presidenciais 89*, 1989c, (2), 21: 19-22.
- \_\_\_\_\_. "Partidos e Crise Política: as Eleições Presidenciais de 1989". *Cadernos de Conjuntura. Eleições Presidenciais 89*, 1989d, (1), 20: 1-4.
- DONZELOT, Jacques. "Uma Anti-Sociologia". In: Manuel Maria Carrilho (org.). *Capitalismo e esquizofrenia. Dossier anti-Édipo*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1976, p. 152-184.

- DUARTE, Luiz Fernando D. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/CNPq, 1986.
- DUMONT, Louis. *Homo Aequalis. Gênese et Épanouissement de l'Idéologie Économique*. Paris: Gallimard, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard (Tel), 1978.
- EDDY, Elizabeth M. e PARTRIDGE, William L. (orgs.). *Applied Anthropology in America*. New York: Columbia University Press, 1978.
- EISENSTADT, Samuel N. "Anthropological Studies of Complex Societies". *Current Anthropology*, 1961, 2 (3): 201-222.
- EWALD, François. "La Fin d'un Monde". *Magazine Littéraire*, 1984, 207: 30-33.
- FORTES, Meyer. "On the Concept of the Person among the Tallensi". In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1973, p. 283-319.
- FOUCAULT, Michel 1961. *Histoire de la Folie à l'Age Classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la Sexualité 1. La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. "Genealogia e Poder". In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 167-177.
- \_\_\_\_\_. 1971. "Nietzsche, a Genealogia e a História". In: *Microfísica do Poder*, 1979. Rio de Janeiro: Graal, p. 15-37.
- \_\_\_\_\_. 1979. "Inutile de se Soulever?". In: *Dits et Écrits 3*. Paris: Gallimard, 1994. p. 790-794.
- \_\_\_\_\_. 1980 — "La Poussière et le Nuage". In: *Dits et Écrits 4*. Paris: Gallimard, 1994, p. 10-20.
- \_\_\_\_\_. 1982. "Deux Essais sur le Sujet et le Pouvoir". In: Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un Parcours Philosophique*. Paris: Gallimard, 1985, p. 297-321.
- \_\_\_\_\_. 1983a. "A Propos de la Généalogie de l'Éthique: Un Aperçu du Travail en Cours". In: *Dits et Écrits 4*. Paris: Gallimard, 1994, p. 383-411.
- \_\_\_\_\_. 1983b. "Structuralisme et Post-Structuralisme". In: *Dits et Écrits 4*. Paris: Gallimard, 1994, p. 431-457.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la Sexualité 2. L'Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984a.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la Sexualité 3. Le Souci de Soi*. Paris: Gallimard, 1984b.
- \_\_\_\_\_. 1984c. "Le Souci de la Vérité". In: *Dits et Écrits 4*. Paris: Gallimard, 1994, p. 646-649.

- \_\_\_\_\_. 1984d. "Qu'est-ce que les Lumières?". In: *Dits et Écrits 4*. Paris: Gallimard, 1994, p. 562-577.
- \_\_\_\_\_. "What is Enlightenment?". In: Paul Rabinow (org.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984e, p. 32-50.
- \_\_\_\_\_. 1984f. "Le Retour de la Morale". In: *Dits et Écrits 4*. Paris: Gallimard, 1994, p. 696-707.
- FRANKEMBERG, Ronald. "British Community Studies. Problems of Synthesis". In: Michael Banton (org.). *The Social Anthropology of Complex Societies*. London: Tavistock, 1968, p. 123-154.
- FRIEDL, John e CHRISMAN, Noel J. "Introduction". In: John Friedl e Noel J. Chrisman (orgs.). *City Ways. A Selective Reader in Urban Anthropology*. New York/London: Thomas Y. Crowell Company, 1975, p. 1-22.
- GABORIAU, Marc. "Antropologia Estrutural e História". In: Luiz Costa Lima (org.). *O Estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1968, 1963, p. 140-156.
- GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Anti Anti-Relativismo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1988, 3 (8): 5-19.
- GELLNER, Ernest 1994. "O Relativismo "Versus" Verdade Única". In: Antônio Cícero e Walli Salomão (orgs.). *O relativismo enquanto visão do mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994, p. 17-38.
- GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé*. Rio de Janeiro, PPGAS-MN-UFRJ, 1984 (Dissertação de Mestrado).
- \_\_\_\_\_. "A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé". *Religião e Sociedade* 12, 1985, (1): 22-54.
- \_\_\_\_\_. "Candomblé". In Leilah Landin (org.). *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Ed. Grypho/Ed. UFRJ, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Antropologia Contemporânea, Sociedades Complexas e Outras Questões". *Anuário Antropológico*, 1995, 93: 113-153.
- \_\_\_\_\_. "Raison et Différence. A Propos de Lucien Lévy-Bruhl". In: *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 1998a, 23: 1-21.
- \_\_\_\_\_. "The Heart of Anthropology". *Culture & Psychology* 4, 1998b, (2): 259-271.
- \_\_\_\_\_. "Apresentação". In: Godfrey Lienhardt. *Divindade e experiência. A religião dos Dinka*. Edusp, São Paulo, 1999 (no prelo).

- GOLDMAN, Marcio e PALMEIRA, Moacir 1996. "Apresentação". In: Moacir Palmeira e Marcio Goldman (orgs.). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1996, p. 1-12.
- GOODENOUGH, Ward H. "Multiculturalism as the Normal Human Experience". In: Elizabeth M. Eddy e William L. Partridge (orgs.). *Applied Anthropology in America*. New York: Columbia University Press, 1978, p. 80-86.
- GOODY, Jack. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- GOULD, Stephen Jay 1991. "The Case of the Creeping Fox Terrier Clone". In: *Bully For Brontosaurus. Reflections in Natural History*. New York/London: W. W. Norton & Company, 1991, p. 79-93.
- GUATTARI, Félix. *Les Années d'Hiver*. Paris: Barrault, 1986.
- GUIMARÃES ROSA, João. "Prefácio". In: Paulo Rónai, *Antologia do conto húngaro*. Rio de Janeiro: Artenova, 1956, p. XXV-XXVI.
- GULIK, John. "Urban Anthropology". In: John J. Honigmann (org.). *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally College Publishing Company, 1973, p. 979-1029.
- GUTWIRTH, Jacques. "Introduction". In: Jacques Gutwirth e Colette Pétonnet (orgs.). *Chemins de la Ville. Enquêtes Ethnologiques*. Paris: Éditions du CTHS, 1987, p. 1-12.
- HANDLER, Richard 1986. "Vigorous Male and Aspiring Female. Poetry, Personality, and Culture in Edward Sapir and Ruth Benedict". In: George W. Stocking Jr. (org.). *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1986, p. 127-155.
- HERZFELD, Michael. *A Place in History. Social and Monumental Time in a Creatan Town*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Segmentation and Politics in the European Nation-State: Making Sense of Political Events". In: Kirsten Hastrup (org.). *Other Histories*. London: Routledge, 1992, p. 62-81.
- \_\_\_\_\_. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. New York/London: Routledge, 1996.
- HORTON, Robin 1967. "African Traditional Thought and Western Science". In: Brian R. Wilson (org.). *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, 1977, p. 131-171.
- \_\_\_\_\_. "Tradition and Modernity Revisited". In: Martin Hollis e Steven Lukes (orgs.). *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, 1982, p. 201-260.
- JACKSON, Walter. "Melville Herskovits and the Search for Afro-American Culture". In: George W. Stocking Jr. (org.). *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1986, p. 95-126.

- JORION, Paul. "Reprendre a Zéro". *L'Homme (Anthropologie: État des Lieux)*, 1986, 97-98: 335-46.
- KOYRÉ, Alexandre 1963. *Considerações sobre Descartes*. Lisboa: Presença, 1981.
- KUPER, Adam. *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. London: Routledge, 1988.
- LA FONTAINE, J. S. 1985. "Person and Individual: some Anthropological Reflections". In: Michael Carrithers et al, *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 123-140.
- LATOUR, Bruno. *La Vie de Laboratoire: la Production des Faits Scientifiques*. Paris: La Découverte, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Nous n'Avons Jamais Été Modernes. Essai d'Anthropologie Symétrique*. Paris: La Découverte, 1991.
- LAVAREDA, Antônio. *A Democracia nas urnas: O processo partidário-eleitoral brasileiro*. Rio de Janeiro: IUPERJ/Rio Fundo, 1991.
- LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo. La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien*. Paris: Gallimard, 1985.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro. História de uma ideologia*. São Paulo: Pioneira, 1969.
- LEMINSKI, Paulo. *Catatau*. Porto Alegre: Ed. Sulina, 1989.
- LENCLUD, Gérard. "En Être ou ne pas en Être, l'Anthropologie Sociale et les Sociétés Complexes". *L'Homme (Anthropologie: État des Lieux)*, 1986, 97-98: 151-63.
- LEWONTIN, Richard C. "Adaptação". In: *Enciclopédia Einaudi (Vol. 6: Orgânico/Inorgânico. Evolução)*. Lisboa: Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1985, p. 217-233.
- LEWONTIN, Richard C. e LEVINS, Richard. "Evolução". In: *Enciclopédia Einaudi (Vol. 6: Orgânico/Inorgânico. Evolução)*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, p. 234-287.
- LÉVI-STRAUSS, Claude 1945. "L'Analyse Structurale en Linguistique et en Anthropologie". In: *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958, p. 37-62.
- \_\_\_\_\_. 1949. "Introduction: Histoire et Ethnologie". In: *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958, p. 3-33.
- \_\_\_\_\_. *Le Totémisme Aujourd'hui*. Paris: PUF, 1962a.
- \_\_\_\_\_. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962b.
- \_\_\_\_\_. *Mythologiques IV: L'Homme Nu*. Paris: Plon, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon, 1973.

- \_\_\_\_\_. 1952. "Race et Histoire". In: *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon, 1973, p. 377-422.
- \_\_\_\_\_. 1960a. "Le Champ de l'Anthropologie". In: *Anthropologie Structurale Deux*. Paris, 1973: Plon, p. 11-44.
- \_\_\_\_\_. 1960b. "Les Discontinuités Culturelles et le Développement Économique et Social". In: *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon, 1973, p. 365-376.
- \_\_\_\_\_. "Histoire et Ethnologie". *Annales E.S.C.*, 1983, 38 (6): 1217-31.
- \_\_\_\_\_. "Un Autre Regard". *L'Homme*, 1983, 126-128: 9-10.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Voltas ao Passado". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 1998, 4 (2): 107-117.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (org.). *L'Identité*. Paris: Bernard Grasset, 1977.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *L'Âme Primitive*. Paris: Félix Alcan, 1927.
- LIMA JR., Olavo Brasil de. *Partidos políticos brasileiros: a experiência federal e regional, 1945-1964*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- LUKES, Steven. "Conclusion". In: Michael Carrithers et al, *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 282-303.
- MARCUS, George E. e FISCHER, M. J. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- MAUSS, Marcel 1929a. "L'Âme, le Nom et la Personne". *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1929a, XXIX (2): 124-127.
- \_\_\_\_\_. 1929b. "As Civilizações. Elementos e Formas". In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981, p. 475-493.
- \_\_\_\_\_. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1950.
- MEAD, Margaret. *And Keep Your Powder Dry. An Anthropologist Looks at America*. New York: Morrow Quill, 1965.
- MERLLIÉ, Dominique. "Présentation. Le Cas Lévy-Bruhl". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1989, 4: 419-448.
- MEYERSON, Ignace 1973. "Préface". In: *Problèmes de la Personne*. Paris: Mouton, 1973, p. 7-10.
- MITCHELL, James Clyde. "Theoretical Orientations in African Urban Studies". In: Michael Banton (org.). *The Social Anthropology of Complex Societies*. London: Tavistock, p. 123-154.
- NEEDHAM, Rodney. *Belief, Language and Experience*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.

- NEIBURG, Federico e Goldman, Marcio. "Anthropology and Politics in Studies of National Character". *Cultural Anthropology*, 1998, 13 (1): 56-81.
- NUNES LEAL, Victor. *Coronelismo, enxada e voto. O município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Alfa Ômega, 1949.
- OFFERLÉ, Michel. "Le Vote comme Evidence et comme Énigme". *Genèses*, 1993, 12 (Maintenir l'Ordre): 131-151.
- ORTNER, Sherry B. "Theory in Anthropology Since the Sixties". *Comparative Studies of Society and History*, 1984, 26 (1): 126-66.
- OVERING, Joanna. "O Mito como História: um Problema de Tempo, Realidade e Outras Questões". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 1995, 1 (1): 107-140.
- OVERING, Joanna (org.). *Reason and Morality*. London: Tavistock, 1985.
- PALMEIRA, Moacir. "Política, Fação e Compromisso: Alguns Significados do Voto". *Encontro de Ciências Sociais do Nordeste*, Salvador, 1991, 1: 111-130.
- \_\_\_\_\_. "Voto: Racionalidade ou Significado?". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1992, 7 (20): 26-30.
- \_\_\_\_\_. "Política, Fações e Voto". In: Moacir Palmeira e Marcio Goldman (orgs.). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1996, p. 41-56.
- PALMEIRA, Moacir e GOLDMAN, Marcio (orgs.). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1996.
- PALMEIRA, Moacir e HEREDIA, Beatriz. "Os Comícios e a Política de Fações". *Anuário Antropológico*, 1995, 94: 31-94.
- PARTRIDGE, William L. e EDDY, Elizabeth M. "The Development of Applied Anthropology in America". In: William L. Partridge e Elizabeth M. Eddy (orgs.). *Applied Anthropology in America*. New York: Columbia University Press, 1978, p. 3-45.
- PAUL-LÉVI, Françoise. "À la Fondation de la Sociologie: l'Idéologie Primitiviste". *L'Homme (Anthropologie: État des Lieux)*, 1986, 97-98: 299-320.
- PEIRANO, Mariza G. S. "Os Antropólogos e suas Linhagens". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1991, 6 (16): 43-50.
- PERLONGHER, Néstor 1993. "Antropologia das Sociedades Complexas. Identidade e Territorialidade, ou como Estava Vestida Margaret Mead". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1993, 22: 137-144.
- PÉTONNET, Colette. "Variations sur le Bruit Sourd d'un Mouvement Continu". In: J. Gutwirth e C. Pétonnet (orgs.). *Chemins de la Ville. Enquêtes Ethnologiques*. Paris: Éditions du CTHS, 1987, p. 247-58.
- POMAR, Wladimir. *Quase lá. Lula, o susto das elites*. São Paulo: Brasil Urgente, 1990.

- POUILLON, Jean. "Remarques sur le Verbe Croire". In: Michel Izard e Pierre Smith (orgs.). *La Fonction Symbolique*. Paris: Gallimard, 1979, p. 43-51.
- PRESS, Irwin e SMITH, M. Estellie. "Introduction". In: Irwin Press e M. Estellie Smith (orgs.). *Urban Place and Process. Readings in the Anthropology of Cities*. New York/London: MacMillan/Collier, 1980, p. 1-15.
- RABINOW, Paul. "Humanism as Nihilism: the Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology". In: N. Hann, R. Bellah, P. Rabinow e W. Sullivan (orgs.). *Social Science as Moral Inquiry*. New York: Columbia University Press, 1983, p. 52-68.
- REIS, Fábio Wanderley. "O Tabela e a Lupa. Teoria, Método Generalizante e Idiografia no Contexto Brasileiro". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1991, 6 (16): 27-42.
- RIBEIRO, Renato Janine. "Passos pra Frente e pra Trás". *Folha de São Paulo*, 8/1/94: 3, São Paulo.
- RODRIGUES, Leôncio Martins. "Falta de Compromisso nas Urnas". *Folha de São Paulo*, 8/1/94: 3, São Paulo.
- SAHLINS, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Crise e castigo: partidos e gerais na política brasileira*. Rio de Janeiro: Vértice/IUPERJ, 1987.
- SANTOS, Laymert Garcia dos. *Tempo de ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SCHOLTE, Bob. "Reason and Culture: the Universal and the Particular Revisited". *American Anthropologist*, 1984, 86 (4): 960-965.
- SCOTTO, Maria Gabriela. *Representação e apresentação: uma análise da campanha de Benedita da Silva à Prefeitura do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 1994 (Dissertação de Mestrado).
- SEEGER, Anthony; DaMatta, Roberto e Viveiros de Castro, Eduardo. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 1979, 32: 2-19.
- SINGER, Paul (org.). *Sem medo de ser feliz. Cenas de campanha*. São Paulo: Scritta, 1990.
- SOARES, Gláucio Ary Dillon. *Sociedade e política no Brasil (desenvolvimento, classe e política durante a Segunda República)*. São Paulo: Difel, 1973.
- SOARES, Luiz Eduardo. "Outros Desaparecidos e a Nova Anistia". *Cadernos de Conjuntura. Eleições Presidenciais 89*, 1989a, (4), 23: 1-8.
- \_\_\_\_\_. "SOS Democracia: o Golpe Eleitoral e o Sono dos Justos". *Cadernos de Conjuntura. Eleições Presidenciais 89*, 1989b, (3), 22: 5-9.

- SOUZA, Maria do Carmo Campello de. *Estado e partidos políticos no Brasil (1930 a 1964)*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.
- STOCKING Jr., George W. "Ideas and Institutions in American Anthropology: Thoughts Toward a History of the Interwar Period". In: George W. Stocking Jr. (org.). *Selected Papers from the American Anthropologist*, vol. 2. Washington: American Anthropological Association, 1976, p. 1-44.
- \_\_\_\_\_. 1986. "Essays on Culture and Personality". In: George W. Stocking Jr. (org.). *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1976, p. 3-12.
- TESTART, Alain. "L'Objet de l'Anthropologie Sociale". *L'Homme (Anthropologie: État des Lieux)*, 1986, 97-98: 147-50.
- THORNTON, Robert. "The Rethoric of Ethnographic Holism". *Cultural Anthropology*, 1988, 3 (3): 285-303.
- TODOROV, Tzvetan. *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'Autre*. Paris: Seuil, 1982.
- TYLER, Stephen. "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document". In: James Clifford e George E. Marcus (orgs.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 122-140.
- TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture*. London: John Murray, 1871.
- VELHO, Otávio. "Antropologia e a Questão da Representação". In: Gilberto Velho e Otávio Velho, *Duas conferências*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1992, p. 47-86.
- VERNANT, Jean-Pierre. "Aspects de la Personne dans la Religion Grecque". In: Ignace Meyerson (org.). *Problèmes de la Personne*. Paris: Mouton, 1973, p. 23-37.
- \_\_\_\_\_. "L'Individu dans la Cité". In: Paul Veyne, *Sur l'Individu*. Paris: Seuil, 1987, p. 20-37.
- VEYNE, Paul 1976a. *O Inventário da diferenças*. Lisboa: Gradiva, 1989.
- \_\_\_\_\_. 1976b. *Le Pain et le Cirque: Sociologie Historique d'un Pluralisme Politique*. Paris: Plon, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Comment on Écrit l'Histoire*. Paris: Seuil, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Como se escreve a História. Foucault revoluciona a História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Les Grecs Ont-Ils Cru à Leurs Mythes?* Paris: Seuil, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Os Gregos Conheceram a Democracia?". *Diógenes*, 1984, 6: 57-82.
- \_\_\_\_\_. "Le Dernier Foucault et sa Morale". *Critique*, 1986, 471-472: 933-941.
- \_\_\_\_\_. "L'Individu Atteint au Coeur par la Puissance Publique". In: Paul Veyne et al.,

*Sur l'Individu*. Paris: Seuil, 1987, p. 7-19.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e LÉVI-STRAUSS, Claude. "A Antropologia de Cabeça para Baixo. Entrevista com Claude Lévi-Strauss". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 1998, 4 (2): 119-126.

WILSON, Brian R. 1970. "Introduction". In: Brian R. Wilson (org.). *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, 1977, p. VII-XVIII.

WOLF, Eric. "Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies". In: Michael Banton (org.). *The Social Anthropology of Complex Societies*. London: Tavistock, 1968, p. 1-22.

WOLFF, Francis. "A Genealogia da Moral Segundo Michel Foucault". *Folhetim*, 1984, 397: 8-10.

YANS-MCLAUGHLIN, Virginia. "Science, Democracy, and Ethos. Mobilizing Culture and Personality for World War II". In: George W. Stocking Jr. (org.). *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1986, p. 184-217.