

4ª Edição

A Aventura Antropológica

TEORIA e PESQUISA

*Eunice R. Durham
Eder Sader • Maria Célia Paoli
Luiz Fernando Dias Duarte
Ruth C. L. Cardoso • Alba Zaluar
José Guilherme Cantor Magnani
Guita G. Debert*

*Organização de
Ruth Cardoso*



PAZ E TERRA
ANTROPOLOGIA

Eunice R. Durham / Eder Sader / Maria Célia Paoli
Luiz Fernando Dias Duarte / Ruth C. L. Cardoso
Alba Zaluar / José Guilherme Cantor Magnani
Guita G. Debert

A AVENTURA ANTROPOLÓGICA
Teoria e Pesquisa

Organização
Ruth C. L. Cardoso

4ª Edição



PAZ E TERRA

Copyright by
Eunice R. Durham, Maria Célia Paoli, Luiz Fernando Dias Duarte, Ruth C. L. Cardoso, Alba Zaluar, José Guilherme Magnani, Guita G. Debert, 1986

Capa
Isabel Carballo
Revisão
Sonia Maria de Amorim
Suely Bastos

Ficha Catalográfica
(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte do
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ)

A969
A aventura antropológica. Teoria e pesquisa /
Eunice R. Durham... et al.; organizadora
Ruth C. L. Cardoso. — Rio de Janeiro: Paz e
Terra, 1986

1. Antropologia social — Brasil. 2. Sociologia
— Brasil. I. Durham, Eunice Ribeiro. II. Car-
doso, Ruth C. L.

86-0302

CDU — 306
CDU — 302

EDITORA PAZ E TERRA S/A
Rua do Triunfo, 177
Santa Efênia, São Paulo, SP — CEP: 01212-010
Tel.: (011) 3337-8399

E-mail: vendas@pazterra.com.br
Home Page: www.pazterra.com.br

2004

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

ÍNDICE

INTRODUÇÃO, 13.

PARTE I

A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas/Eunice R. Durham, 17

Sobre "classes populares" no pensamento sociológico brasileiro (Notas de leitura sobre acontecimentos recentes)/Eder Sader e Maria Célia Paoli, 39

Classificação e valor na reflexão sobre identidade social/Luiz Fernando Dias Duarte, 69

PARTE II

Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método/Ruth C. L. Cardoso, 95

Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas/Alba Zaluar, 107

Discurso e representação ou De como os *baloma* de Kiriwana podem reencarnar-se nas atuais pesquisas/ José Guilherme Cantor Magnani, 127

Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral/Guita G. Debert, 141

INTRODUÇÃO

Ruth Cardoso

Há alguns anos atrás foi publicado um livro, *A Aventura Sociológica* (*), que abriu o caminho para as reflexões menos convencionais sobre as atividades dos cientistas sociais em seu esforço para explicar nossa sociedade.

Os ensaios desta coletânea procuram também trilhar este caminho.

A nossa *Aventura Antropológica* pode lembrar a visão romântica que cerca os antropólogos, quase sempre confundidos com excêntricos aventureiros que se lançam em estranhas viagens por regiões desconhecidas ou espaços urbanos inabitais. Mas, mesmo rejeitando estas pinceladas românticas, não seria enganoso dizer que a pesquisa é sempre uma aventura nova sobre a qual precisamos refletir. É o que tentamos fazer neste livro.

Atualmente, a produção das Ciências Sociais se concentra em trabalhos que valorizam a pesquisa de campo. Esta orientação é bastante nova e a preferência pelo microestudo de caso parece corresponder a um vago desconforto com as grandes fórmulas baseadas em explicações estruturais que dominavam os meios universitários até meados dos anos 70. E, se esta inspiração antropológica trouxe sangue novo para a pesquisa social, também trouxe novos temas para o debate e novos impasses metodológicos.

Essas foram as razões que levaram o grupo que vinha discutindo “Cultura Popular e Ideologia Política” nas reuniões anuais da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais) a dedicar o encontro de 1984 às discussões metodológicas. Sob a coordenação de Eunice R. Durham e reagindo ao trabalho por ela apresentado, os membros deste grupo procuraram aprofundar alguns problemas de ordem conceitual ou de procedimentos de investigação, relevantes para a reflexão sobre a bibliografia recente.

(*) Nunes, Edson O. (org.). *A Aventura Sociológica — Objetividade, paixão, imprevisto e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

Este livro torna público este debate e tem a pretensão de ampliar a circulação das reflexões feitas, para enriquecê-las com novas contribuições críticas. O assunto é controverso, sem dúvida, mas acredito que seja importante.

Parte I

A PESQUISA ANTROPOLÓGICA COM POPULAÇÕES URBANAS: PROBLEMAS E PERSPECTIVAS

Eunice R. Durham

Seguramente estamos atravessando hoje, no Brasil, um período particularmente fértil e produtivo da investigação antropológica, que se traduz de forma imediata na quantidade e qualidade dos trabalhos publicados. E não se trata apenas de uma produção consumida pelo público especializado — a preservação de um estilo descritivo pouco carregado de termos técnicos, que a antropologia atual herdou da tradição etnográfica, favorece uma receptividade ampla no público criado pela expansão do ensino superior. Essa recente popularidade da antropologia se deve também ao fato de que as pesquisas concentram-se em grande medida em temas de interesse geral imediato — não apenas os costumes exóticos das tribos indígenas (embora esses constituam também uma leitura fascinante), mas muito do que é cotidiano e familiar em nossa sociedade urbana ou que constitui reminiscência de um passado recente: os hábitos e valores dos moradores de Copacabana tanto quanto o modo de vida dos bairros da periferia, das favelas e da população caipira; a umbanda e o pentecostalismo ao lado do catolicismo tradicional e das comunidades de base da Igreja renovada; a família operária e a das camadas médias; os movimentos sociais urbanos e as formas do lazer popular; o feminismo e a sexualidade. Estamos, em suma, produzindo uma nova e intrigante etnografia de nós mesmos.

Esse sucesso da antropologia, um pouco surpreendente para aqueles que estavam acostumados a cultivar uma ciência considerada em geral como menor ou marginal, reflete-se igualmente no decidido aumento do seu prestígio no conjunto das ciências sociais. Com efeito, a antropologia, que antigamente costumava ser vista com certa condescendência pelos outros cientistas sociais, parece ser hoje tratada com muito mais respeito e, às vezes, até com admiração.

Seria, entretanto, um pouco ingênuo considerar que esse novo prestígio se deva exclusivamente à qualidade de nossa produção intelectual e convém considerar mais de perto os fundamentos dessa popularidade.

O caráter tradicionalmente “marginal” da antropologia no Brasil (como no resto do mundo), deveu-se certamente ao fato de que tanto as populações que estudava como os temas que tratava se colocavam à margem das grandes correntes políticas e das forças sociais mais dinâmicas que estavam modelando a sociedade em transformação. A antropologia sempre demonstrou especial interesse pelas minorias despossuídas e dominadas de todos os tipos (índios, negros, camponeses, favelados, desviantes e “pobres” em geral) em detrimento do estudo dos grupos ou classes politicamente dominantes e atuantes. Quanto aos temas, sempre revelou uma afinidade particular por aqueles que eram claramente periféricos à grande arena das lutas políticas: dedicou-se muito mais ao estudo da família, da religião, do folclore, da medicina popular, das festas do que à análise do Estado, dos partidos políticos, dos movimentos sindicais, das relações de classe, do desenvolvimento econômico.

O sucesso recente da antropologia está certamente vinculado ao fato de que, hoje, essas minorias desprivilegiadas emergem como novos atores políticos, organizam movimentos e exigem uma participação na vida nacional da qual estiveram secularmente excluídos. Mais ainda, temas como a religião ou a sexualidade, o papel da mulher na família e a medicina popular parecem ter se politizado de um momento para outro, passando a possuir uma nova importância na compreensão da dinâmica da transformação da sociedade brasileira. Dessa forma, o conhecimento acumulado pela antropologia no tratamento desses temas, assim como sua competência específica no trabalho de campo com essas populações, tornaram-se subitamente relevantes politicamente.

Por outro lado, em virtude mesmo do que parece ser uma nova dinâmica da sociedade brasileira, os esquemas globalizadores com os quais a sociologia e a ciência política produziram, no passado, uma interpretação coerente da sociedade nacional, têm se revelado singularmente inadequados. Nota-se hoje, claramente, nessas disciplinas, uma crise explicativa que está provocando uma revisão crítica muito profunda tanto dos seus pressupostos teóricos e metodológicos quanto da própria concepção da sociedade brasileira que construíram no passado. Nessas circunstâncias, o trabalho alta-

mente descritivo da antropologia, sua capacidade de detectar perspectivas divergentes e interpretações alternativas, apresenta um material provocativo e estimulante para repensar a realidade social.

Mas, se estamos certamente lidando de forma original e criativa com temas que nos parecem, como aos demais, importantes e fascinantes, por outro lado pode-se notar uma certa inconsistência dos resultados, uma multiplicação de pesquisas e de abordagens que não se somam nem se integram, uma certa perplexidade sobre o que fazer com as conclusões parciais e divergentes que estamos acumulando. E, na medida mesma em que as populações e os temas tradicionalmente estudados pela antropologia se politizam, a reflexão antropológica parece singularmente desarmada para entender essa nova posição do seu objeto na sociedade em transformação. Como a sociologia e a ciência política encontram-se também na situação de reverem seus esquemas explicativos da realidade brasileira, não podemos buscar nelas uma linha interpretativa coerente que forneça o quadro geral dentro do qual localizar as pesquisas concretas e limitadas que continuamos a produzir.

Parece portanto ser oportuno, nesse momento, uma reflexão crítica sobre o conjunto da produção antropológica recente no Brasil. E se essas considerações parecem pertinentes para a antropologia em sua totalidade, são ainda mais relevantes para as pesquisas que estão sendo feitas com populações urbanas. É este o campo que pretendo abordar neste trabalho, em detrimento da vasta produção sobre as populações indígenas e a sociedade rural, que estão a exigir o exame por parte de antropólogos mais familiarizados do que eu com esses ramos específicos da antropologia.

Um pouco de história desse tipo de investigação, na forma pela qual se deu no Brasil, pode ser útil para entender mais claramente os problemas atuais.

Com efeito, esse tipo de investigação tem uma longa tradição na antropologia brasileira. E, desde o começo, trata-se menos de uma antropologia da cidade do que de uma antropologia na cidade. Isto é, não se desenvolveu no Brasil uma antropologia urbana propriamente, nos moldes em que foi iniciada pela Escola de Chicago, uma tentativa de compreender o fenômeno urbano em si mesmo. Ao contrário, trata-se de pesquisas que operam com temas, conceitos e métodos da antropologia, mas voltados para o estudo de populações que vivem nas cidades. A cidade é, portanto, antes o lugar da investigação do que seu objeto.

A tradição se inicia já com Nina Rodrigues e seu interesse pelo negro e pelo mestiço, pela marginalidade e criminalidade que incidem sobre uma população urbana pobre e desqualificada. É o conceito de raça o elemento-chave dessa interpretação, fornecendo uma explicação global do conjunto da sociedade brasileira.¹ Ao lado desta antropologia médica, desenvolvem-se os estudos sobre o folclore e, tanto num caso como em outro, as distinções entre rural e urbano são irrelevantes. As populações urbanas são tomadas como legítimo objeto de estudo não enquanto tais, mas como exemplo ou manifestações de fenômenos relevantes para uma interpretação ou simples descrição da sociedade brasileira. Com Arthur Ramos, os mesmos problemas continuam no cerne das preocupações, mas com a gradual substituição das interpretações raciais pelas culturais.

Os trabalhos de Gilberto Freyre operam nesse mesmo campo (rural-urbano de limites pouco relevantes). *Casa Grande & Senzala* justapõe-se a *Sobrados e Mocambos*, dentro de uma tentativa análoga, mas em outra direção, de oferecer uma interpretação coerente da sociedade brasileira dentro de uma perspectiva culturalista. Agora, os componentes raciais estão muito mais firmemente subordinados à elaboração cultural e, sob a dupla filtragem de uma ótica regional e de classe, trata-se de caracterizar a cultura brasileira em seu conjunto.

Em que pese a popularidade e o prestígio de Gilberto Freyre, a antropologia brasileira seguiu, em grande parte, um outro caminho.² Sob a égide do funcionalismo, que combinou, em graus e formas diferentes, o culturalismo americano e o sociologismo britânico, introduziu-se no Brasil uma nova tradição de trabalho de campo que revolucionou profundamente a antropologia brasileira. Os velhos temas foram retomados de uma nova perspectiva. O tradicional estudo do negro se transformou na pesquisa sobre relações raciais. As pesquisas sobre as religiões africanas ganharam novo impulso e nova dignidade. A grande oposição casa grande e senzala, como revelação da cultura brasileira em geral, deu lugar às pesquisas detalhadas sobre o sistema de *plantation*. Introduziram-

1. Sobre esse início, é extremamente importante o trabalho de Marisa Corrêa (1982).

2. Essa tradição globalizante, entretanto, não se perdeu. Tanto Darcy Ribeiro como Roberto Da Matta fizeram e fazem tentativas no sentido de fornecer uma interpretação abrangente dessa cultura brasileira.

se novos problemas, como o da imigração estrangeira no Sul do país. Mas o centro de todo este movimento foi constituído, sem dúvida, pelos estudos de comunidade, que integravam rural e urbano numa totalidade que podia ser concebida como uma projeção da sociedade em seu conjunto. Os estudos de comunidades permitiram um desenvolvimento particularmente fértil da antropologia, que encontrava correspondência muito próxima com a investigação de sociedades primitivas. Investigando esses “pedaços da sociedade”, as comunidades, como se fossem aldeias indígenas, era possível utilizar os métodos de observação participante, documentação censitária, histórias de vida, entrevistas dirigidas, etc., formulando um retrato multidimensional da vida social e integrando o estudo das manifestações culturais à análise de seu substrato social e econômico.

O sucesso desse método fascinou tanto sociólogos como antropólogos, numa época em que a mesma abordagem funcionalista facilitava a aproximação entre as duas disciplinas, explorando as afinidades entre a sociologia durkheimiana e a antropologia social britânica. Nesse momento, teoria, métodos e técnicas de investigação estão completamente integrados e são internamente coerentes.

Convém, dada a importância desse momento no desenvolvimento posterior da antropologia, examinar um pouco melhor os fundamentos dessa coerência.

Tomemos como referência o funcionalismo tal como foi desenvolvido no estudo das sociedades tribais. A análise antropológica consiste em construir sistemas a partir de uma realidade que aparece, de início, como fragmentada. A aparência fragmentada e destituída de significação decorre da exterioridade do observador e a construção de sistemas coerentes pela antropologia deve corresponder a uma integração real, constantemente realizada pelos membros da sociedade portadores da cultura, através de processos que são, o mais das vezes, inconscientes. Esse tipo de investigação pressupõe uma noção de totalidade integrada cuja reconstrução é o objetivo último do pesquisador.

Parte fundamental desse procedimento é a construção, pelo antropólogo, de uma “teoria nativa” da sociedade em questão, através da descoberta e da análise das categorias culturais fundamentais através das quais os nativos operam e reproduzem a sua sociedade. Na antropologia social inglesa (apesar da posição diferente de Malinowski), o suporte básico da armação dos sistemas reside

no conceito de estrutura *social*. A importância relativa das diferentes categorias, assim como sua articulação interna, são estabelecidas através da indagação de sua relevância (sua função) para a manutenção (reprodução) de uma forma societária, um sistema de relações sociais. Nessa abordagem, os fundamentos estruturantes não são buscados nas manifestações propriamente culturais, mas no sistema de relações sociais que a cultura realiza (ou produz ou manifesta). Sociedade e cultura aparecem como conceitos gêmeos e correspondem à forma e ao conteúdo de uma mesma realidade. A investigação é integrativa e multidimensional. O privilegiamento da dimensão societária permite, além do mais, um novo desenvolvimento da abordagem comparativa. Com efeito, os princípios estruturantes detectados nos sistemas de relações sociais são recorrentes em sociedades diversas, distantes geograficamente e de tradição histórica diferente. Desse modo, a abordagem implica um movimento constante entre o particular e o específico, de um lado, o geral e o universal de outro, através de uma comparação entre sociedades diferentes que prescinde de qualquer fundamentação histórica.

O culturalismo americano seguiu outro caminho. O conceito de sociedade não é utilizado como armação estruturante, estando subsumido no conceito de cultura. Mas também aqui, como no funcionalismo britânico, o conceito de cultura não possui nenhuma referência estrutural intrínseca. Os fenômenos culturais se apresentam todos dispersos num mesmo plano, sem critérios de relevância diferencial. O modo de integrar essa realidade dispersa constitui um problema crucial. A forte influência alemã na antropologia americana provocou soluções diversas. De um lado, procurou-se desenvolver a hierarquia dos traços, complexos e áreas culturais, inspirada nos estudos de difusão cultural, que conduziu a um pantanal de classificações empíricas, sem valor generalizante. De outro o historicismo sugeriu a tentativa de uma integração ao nível dos significados, buscando-se padrões ou temas gerais que subsumissem aqueles que podiam ser detectados ao nível da conduta. Tanto no primeiro como no segundo caso, a integração buscada internamente acaba por enfatizar a especificidade e unicidade de cada cultura. Paralelamente, a omissão do conceito de sociedade foi compensada por um interesse crescente pelo indivíduo como suporte e demonstração da integração cultural, provocando uma aproximação com a psicologia e reforçando dessa forma o particularismo da abordagem culturalista.

Nas suas diferentes versões, o funcionalismo, pressupondo uma integração das partes no todo, pressupõe também, inversamente, a presença da totalidade nas partes. Desse modo, sua aplicação aos estudos de comunidade implica ver a unidade estudada como fragmento da totalidade (a sociedade ou cultura), cujos elementos estruturantes ou integrativos são qualitativamente idênticos aos do todo. A comunidade mantém com a sociedade uma relação metonímica e é, por isso, imediatamente relevante para o entendimento da sociedade ou da cultura, embora o conhecimento assim produzido seja, obviamente, considerado incompleto.

No Brasil, a crítica aos estudos de comunidade e ao funcionalismo positivista foi elaborada primordialmente pelos sociólogos e incorporada mais tarde pelos antropólogos. Os argumentos mais diretamente políticos da crítica (e, muitas vezes, os mais simplificados) foram os que encontraram uma receptividade mais ampla. Desse modo, criticou-se amplamente o pressuposto da integração (cultural ou social) e seu efeito inibidor no tratamento do conflito social, sua incapacidade de apreender a mudança e, conseqüentemente, a formulação de uma visão imobilista e por isso mesmo conservadora da realidade social. Mas as questões metodológicas mais fundamentais não foram objeto de uma reflexão generalizada. Essas dizem respeito à relação sujeito-objeto e à natureza do conhecimento. Basicamente, essa crítica põe em questão um conhecimento que está colado às regularidades diretamente observáveis, à relação direta e simples entre observação e generalização, e não implica nenhuma ruptura analítica no sentido de revelar estruturas ou processos imanentes que não se reduzam à manifestação visível dos fenômenos sociais. Aliada aos métodos de investigação etnográficos, esse tipo de investigação tende a confundir o modo pelo qual uma sociedade se representa com a explicação sobre o modo pelo qual ela se constitui e se reproduz. Além do mais, a relação sujeito-objeto ou observador-objeto não é questionada e a construção do investigador é tomada como integralmente correspondente às representações e ao comportamento das coletividades estudadas.

Na sociologia, o abandono do funcionalismo foi resultado de uma adesão cada vez maior ao marxismo. Na antropologia, entretanto, a incorporação da crítica ao funcionalismo não resultou na delimitação de um novo campo metodológico comum.

Com efeito, o marxismo teve uma penetração lenta e difícil na antropologia. Desprovido de uma teoria do simbolismo e volta-

do para problemas macroestruturais das sociedades capitalistas que só são adequadamente captados na dimensão histórica, o marxismo não pode ser transposto de modo imediato para a interpretação dos resultados da investigação empírica limitada, qualitativa, multidimensional que caracteriza o trabalho de campo antropológico. Assim, para os antropólogos que enveredaram pela linha marxista, o problema que se colocava e ainda se coloca é o de integrar um método de pesquisa de campo desenvolvido pelo funcionalismo com uma teoria explicativa que parte de outras premissas e caminha em outra direção. De modo geral, continuou-se a fazer pesquisa como a faziam os funcionalistas, mas tentando encontrar “ganchos” que permitissem interpretar os resultados com conceitos como “modo de produção”, “relações de trabalho” e “luta de classes”. Ora, esses conceitos são anteriores e exteriores às investigações em si, o que acaba produzindo freqüentemente um hibridismo desconcertante: trabalhos estritamente funcionalistas na descrição empírica, precedidos e prolongados por introduções e conclusões formuladas em linguagem marxista. Boa parte das vezes, acaba-se mostrando a *funcionalidade* de certas instituições (como a família) para a acumulação capitalista. Ou investigam-se as representações dos operários para depois discutir o grau de alienação que elas porventura contenham, usando como padrão de medida formulações teóricas que não são postas em questão nem testadas pela pesquisa empírica. A bem da verdade, é importante reconhecer que também os sociólogos freqüentemente incorrem nesse hibridismo estranho.

Os historiadores, que têm um problema semelhante de integrar pesquisas detalhadas e particularistas aos grandes esquemas explicativos do marxismo, resolvem-no mais facilmente que os antropólogos, pois remetem constantemente as investigações parciais a séries históricas que fornecem os parâmetros explicativos. Os antropólogos não possuem parâmetros equivalentes e se vêem forçados a utilizar aqueles fornecidos por outras disciplinas (que dominam mal e não são completamente adequadas às perspectivas do seu trabalho de campo). Produzem assim um conhecimento fragmentado, que as outras ciências sociais podem eventualmente incorporar, validando (ou negando) sua relevância.

Dadas essas dificuldades, apenas algumas investigações que incidem sobre temas e problemas claramente delineados na teoria marxista (como as relações de trabalho, movimento sindical ou lutas camponesas) lograram uma integração mais satisfatória entre teoria e pesquisa.

A outra perspectiva que se abriu para os antropólogos foi a do estruturalismo, que contribuiu imensamente para recolocar a importância da dimensão simbólica da vida social. Trata-se agora, pela primeira vez, de um conceito de estrutura que se coloca no próprio cerne dos fenômenos culturais, pois implica o reconhecimento de uma lógica própria da produção simbólica. Mas também o estruturalismo se orienta em direção diversa daquela que organiza o tradicional trabalho de campo. O rigor formal exigido pelo estruturalismo sacrifica o particularismo, a multidimensionalidade revelados pela pesquisa empírica voltada para grupos atuantes.

Tanto num caso como em outro, as indecisões e os impasses das investigações atuais parecem derivar dessas dificuldades em preservar a riqueza da pesquisa empírica antropológica tradicional, elaborada pelo funcionalismo (e da qual não estamos dispostos a abrir mão), integrando-a em novos esquemas interpretativos não-positivistas. Como a tarefa é extraordinariamente difícil, os antropólogos têm procurado antes contornar do que enfrentar os problemas metodológicos mais espinhosos através de um procedimento que denominarei “deslize semântico”.

Examinando a produção antropológica recente dos investigadores que pesquisam nas cidades, a reflexão anterior parece muito pertinente. Nesses trabalhos, duas tendências aparecem com muita nitidez. De um lado, a valorização dos métodos qualitativos tradicionais de investigação empírica, com ênfase na observação participante. E, de outro, a preocupação com a análise da dimensão simbólica, dentro de uma abordagem basicamente culturalista: o conceito de cultura (depois do ostracismo a que o relegou a antropologia social) volta a ser amplamente utilizado e existe, inclusive, uma recuperação de certos aspectos do culturalismo americano. Mesmo as tentativas de aproximação com o marxismo têm sido feitas preferencialmente através do conceito de *ideologia*, que remete diretamente à dimensão simbólica do comportamento social.

Tomemos a primeira tendência. Nota-se, em primeiro lugar, a predominância dos estudos detalhados de grupos, categorias ou situações sociais delimitados, que incluem número restrito de pessoas e que são vistas “de dentro”, com ampla utilização da observação participante. Com efeito, uma das características mais visíveis e positivas dessa produção recente é justamente a valorização da observação participante e a preocupação com a natureza da relação do pesquisador com a população estudada. Tem crescido substancialmente o número de artigos escritos sobre esta questão e as

monografias são, cada vez mais, precedidas de longas introduções nas quais os autores relatam sua experiência de campo.

Já aqui se nota claramente um desses “deslizamentos” da conceituação e da prática a que me referi anteriormente. Tal como foi formulada inicialmente, a técnica implicava uma ênfase na *observação*, que se queria a mais objetiva possível, e a participação se apresentava como condição necessária dessa observação. Na alteração recente no uso dessa técnica nota-se uma valorização crescente da subjetividade do observador — a experiência, os sentimentos, os conflitos íntimos do pesquisador são amplamente descritos e analisados. Concomitantemente, um esforço consciente de identificação do antropólogo com a população que estuda, privilegiando-se a *participação*.

Na situação de campo tradicional, no trabalho que se desenvolve com sociedades “primitivas”, a participação é antes objetiva do que subjetiva — o pesquisador convive constantemente com a população estudada, permanecendo, entretanto, um estrangeiro (mesmo que bem aceito). A injunção de aprender a língua nativa se prende à necessidade de superar uma exterioridade excessiva. Como o domínio da língua é adquirido gradualmente e raramente chega a ser completo, a comunicação verbal fica freqüentemente subordinada à observação do comportamento manifesto. Na pesquisa que se faz nas cidades, dentro de um universo cultural comum ao investigador e ao objeto da pesquisa, a participação é antes subjetiva do que objetiva. O pesquisador raramente reside com a população que estuda (e, se o faz, é por breves períodos) e não compartilha de suas condições de existência — de sua pobreza, de suas carências, de suas dificuldades concretas em garantir a sobrevivência cotidiana. Mas busca, na interação simbólica, a identificação com os valores e aspirações da população que estuda. A língua não constitui barreira e a comunicação puramente verbal predomina, ofuscando a observação do comportamento manifesto. A pesquisa se concentra na análise de depoimentos, sendo a entrevista o material empírico privilegiado. Privilegiando-se dessa forma os aspectos mais normativos da cultura, a técnica de análise do discurso assume importância crescente.

Uma variante desse tipo de trabalho consiste na análise de movimentos ou situações nos quais o pesquisador está integrado como sujeito, como por exemplo ocorre com o movimento feminista, negro ou homossexual. Nesses casos, as dificuldades em realizar

simultaneamente uma ação transformadora na sociedade e uma análise dessa prática são particularmente agudas.

A questão da identificação subjetiva merece comentários adicionais porque possui outras raízes, que mergulham no terreno político. Com efeito, assistimos hoje a uma politização crescente do nosso universo social que incide duplamente na situação de pesquisa. De um lado, o próprio clima intelectual tem se desenvolvido no sentido de criticar o isolamento acadêmico, proclamando a necessidade de um engajamento político dos cientistas e enfatizando sua responsabilidade social. De outro, são os próprios "objetos de pesquisa" que cobram dos investigadores esse tipo de atuação e de identificação política. Coloca-se, então, de modo muito agudo, a questão do retorno dos resultados: os antropólogos se empenham em descobrir uma aplicação imediata e direta dos resultados de sua pesquisa e, quando não o conseguem, tendem a substituí-la por uma ação junto à população que a beneficie.

Numa formulação sintética e um pouco caricatural, pode-se dizer que estamos passando da observação participante para a participação observante e resvalando para a militância. Se essa transformação da natureza do trabalho de campo apresenta aspectos muito positivos, não deixa de ser verdade que a reflexão teórica e metodológica tem se revelado um tanto omissa quanto aos problemas epistemológicos envolvidos.

Os deslizamentos que se processam no campo conceitual são de outro tipo e estabelecem, com os "desvios" da prática de pesquisa, uma relação algo contraditória.

Quando se examina a produção antropológica recente, em que pese a influência do marxismo, nota-se uma ausência muito reveladora — a do conceito de classe. Não é que a estrutura de classes seja ignorada ou mesmo que o conceito de luta de classes não seja mencionado. Mas o conceito não é utilizado nem como instrumento para a delimitação dos objetos empíricos da investigação nem como recurso interior à análise do material. Os recortes empíricos que os antropólogos tendem a privilegiar isolam grupos ou categorias sociais cuja posição de classe não é nem clara, nem nítida e, as vezes, nem sequer relevante: moradores de Copacabana ou dos subúrbios cariocas, favelados, habitantes da periferia paulistana, Comunidades Eclesiais de Base, freqüentadores de terreiros de umbanda, participantes de movimentos populares, escolas de samba, o público do circo-teatro, mulheres, negros, homossexuais. Apenas em alguns poucos casos, como no das pesquisas que se ocupam

exclusivamente de operários, é que parece haver uma compatibilidade entre o recorte empírico e a problemática das classes (às vezes mais aparente que real). Nos demais casos, a relevância dos resultados para a problemática das classes não é direta, mas depende de uma reflexão teórica que se processa em outro nível e a partir de outros dados. Nessas circunstâncias, o que é mais especificamente relevante é antes a estratificação dos segmentos sociais e a percepção dessa estratificação por parte da população. Por isso mesmo, os termos clássicos da conceituação marxista, como burguesia e proletariado, são substituídos por termos descritivos como “classes populares”, “classes trabalhadoras” ou “camadas médias”. Preserva-se, desse modo, uma *referência* à problemática das classes, sem entretanto enfrentar o problema da relevância específica dos resultados da pesquisa para essa problemática.³

A essa ausência, somam-se outras presenças igualmente significativas. Com efeito, no conjunto da produção antropológica é fácil constatar a predominância de alguns conceitos que parecem se constituir como instrumentos privilegiados: ideologia, identidade, pessoa, indivíduo, individualismo, hierarquia, holismo e, mais raramente, *ethos*. Nota-se claramente nessa listagem a tendência culturalista, com a valorização da dimensão simbólica. Apenas o conceito de hierarquia parece contradizer essa tendência, pois, tradicionalmente ligado ao conceito de *status*, remete diretamente à problemática sociológica da estratificação social. A exceção, entretanto, é apenas aparente, pois o que costuma ser focalizado através do conceito é menos a organização hierárquica da sociedade do que a presença da hierarquia como valor nas representações coletivas, num claro deslizamento da conceituação sociológica para uma conotação culturalista.

Deslizamentos semelhantes, ou pelo menos análogos, parecem ocorrer em alguns outros casos.

Tomemos o conceito de *ideologia*, que possui uma clara insinuação marxista, em cuja tradição aparece como conceito particularmente tenso e carregado. Prende-se, de um lado, à clássica oposição infra-estrutura — superestrutura e à questão da determinação

3. Aliás, esse espinhoso problema não é exclusivo da antropologia. As dificuldades da aplicação do conceito marxista de classe para analisar a intensa e confusa movimentação dos diferentes segmentos da sociedade brasileira são muitos claros também na sociologia. Para uma abordagem mais produtiva desse problema, consulte-se Oliveira, 1984.

em última instância pelo econômico. De outro, remete diretamente à problemática política, à questão da hegemonia e da eficácia das idéias e representações na luta de classes, aos efeitos e processos de ocultamento dos mecanismos de dominação que a ideologia promove.

Na antropologia, o conceito se despolitiza. É frequentemente usado como simples sinônimo de sistemas de idéias e valores, substituindo às vezes visão de mundo, perdendo sua complexidade e desligando-se da problemática teórica que lhe era própria. Raramente é empregado no seu contexto original, o mais das vezes por antropólogos de formação sociológica. Mas sua utilização no sentido simplificado e despolitizado contém uma constante *alusão* à problemática política e à teoria marxista, mesmo quando ela não é utilizada na interpretação dos dados.

A utilização do conceito de *pessoa* se coloca dentro de um campo particularmente derrapante, embora de contexto diverso. No Brasil, o conceito de pessoa tem sido definido de modo bastante claro, na tradição que vai de Mauss a Geertz, como o modo pelo qual as sociedades concebem, definem e constroem sua versão específica do ser humano em sua apresentação individualizada. Toda a antropologia brasileira tende a adotar essa definição mais culturalista de Geertz em oposição à perspectiva sociológica de Radcliffe-Brown, para o qual o conceito tende a se identificar com o de *status*. A pessoa aparece assim como categoria universal e cabe ao antropólogo investigar o modo pelo qual ela é construída diferentemente em cada sociedade.⁴ Mas, concebido desse modo, o conceito pode ser lido ao contrário: menos o modo pelo qual a sociedade constrói sua versão de ser humano e mais como as concepções sobre o ser humano são reveladoras da natureza da cultura daquela sociedade. Nesse caso, a pessoa passa a ser vista como metáfora da sociedade e um grande cuidado precisa ser tomado para evitar um outro deslizamento de sentido (esse, perigoso), que envolve um reducionismo psicologizante, o qual, olhando a pessoa, vê toda a sociedade.

Mas a noção de pessoa envolve outras conexões. A visão culturalista aponta claramente para o fato de que a concepção de indivíduo que permeia o pensamento ocidental moderno não é uma categoria universal, mas uma forma específica de construção da

4. Na antropologia brasileira, o conceito de pessoa começou a ser empregado de modo mais sistemático no estudo das sociedades indígenas, onde teve um aproveitamento bastante frutífero. Ver, nesse sentido, Seeger e outros, 1979.

peessoa. A partir daí é possível fazer uma crítica metodológica geral da abordagem antropológica, perguntando-se em que medida nossa visão de indivíduo (essa forma específica de conceber o ser humano) não introduziu distorções importantes no estudo de outras sociedades, vendo indivíduos (no nosso sentido) onde eles não existiam. Essa seria uma distorção equivalente, embora invertida, das colocações evolucionistas, que recusavam ao primitivo qualquer forma de percepção de sujeitos individuais, uma vez que não encontravam neles o estrito correspondente do individualismo ocidental. O perigo da crítica reside em “ler” no sentido restrito (individualista) qualquer referência ao indivíduo, introduzindo distorções onde elas talvez não existam. Isso ocorre porque o termo indivíduo carrega necessariamente duas conotações. De um lado, ele se refere aos seres humanos individualizados, organismos biológicos que são suportes empíricos da sociedade e que são, obviamente, reconhecidos como tais embora elaborados culturalmente de forma diversa em todas as sociedades. De outro, ele se refere à noção individualista que permeia nossa concepção de pessoa. Amalgamando as duas conotações, estabelece-se um novo deslize conceitual. A oposição indivíduo-pessoa passa a significar a oposição entre individualismo, de um lado, e todas as outras formas de elaboração do ser humano, de outro, especialmente em suas concepções hierárquicas.

Desse modo, o problema do individualismo permeia toda a problemática da pessoa, fazendo com que este conceito seja utilizado de formas não apenas diferentes, mas antagônicas. Convém, portanto, examinar mais detalhadamente a questão do individualismo.

A discussão sobre o individualismo se origina na ciência política, onde surge no contexto da análise da formação do Estado moderno e em conexão com as revoluções burguesas. Está intimamente vinculada à análise do liberalismo político e do liberalismo econômico. Nesse contexto, o campo semântico do individualismo inclui dois outros conceitos, o de igualdade e o de liberdade política, e se coloca no quadro geral do desenvolvimento da cidadania na sociedade de classes. A discussão sobre o individualismo se trava no terreno da história e se refere basicamente a uma ideologia política — diz respeito ao poder, ao Estado, à representação política, aos direitos civis, etc.

Ora, o conceito de individualismo penetrou na antropologia brasileira mais por influência de Louis Dumont do que através da ciência política e antes pela leitura do *Homo Hierarchicus* do que pela do *Homo Aequalis*. No *Homo Hierarchicus* o individualismo é

utilizado para caracterizar a sociedade ocidental moderna como recurso contrastivo que tem por objetivo iluminar a sociedade de castas na Índia. Embora na introdução desse livro Dumont recupere parcialmente (especialmente através da leitura de Tocqueville) o campo semântico do conceito, a verdade é que, para os efeitos da comparação contrastiva, esse campo sofre uma redução. Assim, de todo o conjunto, que compreende individualismo, liberdade política e igualitarismo, privilegia-se o primeiro termo que, por assim dizer, passa a subsumir os demais e omite-se o contexto político e social que lhe dá sua significação própria, tradicionalmente abordado através dos conceitos de democracia e classes sociais. A análise da sociedade hindu, centrada no sistema de castas, expande-se na consideração do holismo, da hierarquia, das formas políticas e da organização econômica, mas o efeito contrastivo é estabelecido apenas no plano propriamente cultural, através da construção da oposição individualismo-hierarquia.

Esse procedimento implica uma outra operação: a comparação entre as duas sociedades, sendo contrastiva, projeta-se para fora da história, numa análise tipológica, podendo desse modo passar a ser utilizada (indevidamente) como oposição universal, válida para a comparação da nossa sociedade com qualquer outra (para as quais outros parâmetros podem ser mais relevantes) e, inclusive, consigo própria.

O que é um procedimento legítimo para esclarecer a natureza da sociedade de castas na Índia, transposto para a análise da sociedade brasileira, significa a opção por um procedimento de investigação muito limitado. Agora, utiliza-se na investigação de uma sociedade ocidental moderna um conceito de individualismo previamente desistoricizado e despoltizado, desligado da problemática da formação das classes e da natureza do Estado moderno que lhe deu origem. O conceito se "culturaliza" e corre-se o risco, ao empregá-lo, de criar uma visão homogênea da sociedade brasileira, na qual se defrontam, de modo uniforme, valores culturais opostos mas equivalentes (individualismo-hierarquia). Através do estranho caminho de recuperar o conceito de individualismo através da sociedade de castas e não da nossa própria história, conseguimos contornar o espinhoso problema do processo de produção de uma heterogeneidade e desigualdade crescentes que são próprias da nova sociedade de classes emergente, com suas novas formas de dominação política.

Vejamos agora um outro conceito, que goza de popularidade

crescente: o de *identidade*. Sua popularização na antropologia brasileira se deu, inicialmente, no contexto da análise das relações interétnicas e através da inspiração de F. Barth. O conceito de identidade étnica, como identidade grupal contrastiva, é construído no contexto das relações e conflitos intergrupais concretos. O levantamento dos grupos em contato é fundamental para a análise, assim como o de todo o processo de enfrentamento, oposição, dominação, submissão, resistência que ocorre simultaneamente no plano simbólico e no plano das relações sociais. Ao contrário do que ocorreu com a oposição contrastiva individualismo-hierarquia, trata-se agora de um contraste que resulta de um processo concreto de confronto e diferenciação.

No contexto das relações interétnicas, o conceito de identidade é muito preciso e delimita um campo de investigação bem estruturado. Mas sua extensão a outros grupos ou categorias sociais frequentemente implica a diluição desse campo, pela diluição de sua dimensão contrastiva concreta. O campo de análise deixa de ser a oposição entre grupos ou categorias que se enfrentam na sociedade e a identidade passa a ser concebida como uma propriedade do grupo, projetado na pessoa. Desse modo, através do deslize semântico, o estudo da identidade se sobrepõe às análises efetuadas com o conceito de pessoa, enfatizando as dimensões psicológicas e culturais em detrimento das políticas.

Analisando esta breve história da utilização de conceitos como classes sociais, ideologia, pessoa, individualismo e identidade na antropologia brasileira atual, chega-se a uma conclusão algo desconcertante. É que, ao mesmo tempo em que os antropólogos se politizam na prática de campo, através de seu engajamento crescente nas lutas travadas pelas populações que estudam, despolitizam os conceitos com os quais operam, retirando-os da matriz histórica na qual foram gerados e projetando-os no campo a-histórico da cultura. Mas escolhem justamente aqueles conceitos que originalmente possuíam uma dimensão política muito clara. No fundo, o que estamos fazendo é operar os conceitos de tal modo que, evitando o tratamento direto da problemática social e política que neles está contida, preservamos uma *alusão* a essa problemática que, afinal de contas, é essencial para a compreensão da realidade brasileira.

Acredito que existe, no próprio método de trabalho de campo,

uma “armadilha positivista”, embutida no processo de identificação subjetiva com as populações estudadas, que promove os deslizes semânticos.

A identificação certamente é necessária porque, sem ela, é impossível apreender “de dentro” as categorias culturais com as quais a população articula sua experiência de vida social e ordena sua prática coletiva — e essa investigação é o fulcro mesmo da abordagem antropológica. Mas essa identificação traz consigo o risco de começarmos a explicar a sociedade através das categorias “nativas”, em vez de explicar essas categorias através da análise antropológica.

Se esse perigo esteve sempre presente na investigação etnográfica, pelo menos nesse caso as categorias recuperadas pelos antropólogos diziam respeito à totalidade da sociedade, uma vez que esta era integralmente acessível à experiência do grupo estudado. Mas no caso da nossa sociedade complexa, com a fragmentação que a caracteriza, o conjunto da sociedade e o movimento que lhe é próprio não podem ser recuperados a partir dos grupos estudados, porque estão fora de seu horizonte de informação e de sua experiência direta. Nesse caso, a deformação introduzida pela “armadilha positivista” se agrava. A sociedade, obscura aos nossos interlocutores, torna-se obscura para o próprio antropólogo.

Nesse caso, os conceitos alusivos parecem resolver o problema. Permite-nos restringir a análise ao nível da experiência dos nossos informantes, insinuando a existência de forças e processos sociais que sabemos estarem em jogo, mas que não conseguimos captar a partir da ótica dos nossos interlocutores.

Sair desse impasse significa dissolver essa visão colada à realidade imediata e à experiência vivida das populações com as quais trabalhamos, não nos contentando com a descrição da forma pela qual os fenômenos se apresentam mas investigando o modo pelo qual são produzidos.

Não se trata obviamente de exigir que cada pesquisa empírica construa o quadro completo ou a teoria acabada da sociedade brasileira. Mas é necessário que em algum lugar da reflexão antropológica esses problemas comecem a ser investigados. Aqui, uma comparação com a história pode ser esclarecedora, pois muito do trabalho do historiador, feito com documentos e arquivos mortos, se assemelha intrinsecamente àquele que o antropólogo realiza com sujeitos vivos. Mas a teoria da história com a qual os pesquisadores trabalham não se confunde jamais com a visão que os homens de determinadas épocas e de certas classes sociais possuíam de seu

lugar nesse processo. E os problemas que os historiadores investigam não são aqueles formulados pelos homens que, anonimamente, fizeram a história.

Nós, ao contrário, presos à observação participante, estamos nos contentando com reconstruir as sombras que essa história projeta na consciência dos homens. É um trabalho importante. Não creio que devamos abdicar de fazê-lo. Mas não é necessário que nos contentemos só com isso.

Os “deslizes semânticos” que foram apontados como uma característica da produção antropológica recente parecem estar indicando a procura de novos caminhos a partir de uma alteração no significado de conceitos tradicionais. Entender esse processo e explicitar essas alterações constituem o início da reflexão mais sistemática sobre os novos rumos que a antropologia está buscando e o primeiro passo no sentido de uma construção teórica mais adequada aos problemas que estamos estudando.

BIBLIOGRAFIA

- AZEVEDO, Thales de. *As ciências sociais na Bahia. Notas para sua história*. Instituto de Ciências Sociais, Universidade da Bahia. Salvador, 1964.
- BARTH, Frederick. "Segmentary opposition and the theory of games: a study of Pathan Organization". *Journal of Royal Anthropological Institute*, 89, part 1, 1959.
- BILAC, Elizabeth Dória. *Família e Trabalho Feminino*. Tese de doutoramento apresentada na FFLCH da USP. São Paulo, 1983, mimeo.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. "Uma incursão pelo lado 'não respeitável' da pesquisa de campo", in RODRIGUES, Leôncio Martins e outros. *Trabalho e Cultura no Brasil*. (Ciências Sociais Hoje, 1), ANPOCS/CNPq, Recife, Brasília, 1981.
- . *A Política dos Outros. Cotidianos dos Mercadores da Periferia e o que Pensam do Poder dos Poderosos*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- CARDOSO, Ruth C. L. "Duas faces de uma experiência", in *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 1, n.º 2, São Paulo, abril de 1982.
- . "Movimentos sociais urbanos: um balanço crítico", in SORJ Bernardo e ALMEIDA, Maria Hermínia T. de (Orgs.). *Sociedade e Política no Brasil pós-64*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- CASTRO, Maria Laura Viveiros de. *O Mundo Invisível. Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. "Ideologia umbandista e integralismo", in Leôncio Martins Rodrigues e outros. *Trabalho e Cultura no Brasil*. (Ciências Sociais Hoje, 1), ANPOCS/CNPq, Recife, Brasília, 1981.
- CORRÊA Marisa. *As Ilusões da Liberdade. A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Tese de doutoramento apresentada na FFLCH da USP. São Paulo, 1982, mimeo.
- COSTA, Esdras Borges. *Cerrado e Retiro. Cidade e Fazenda no alto São Francisco*. Comissão do Vale do São Francisco. Rio de Janeiro, 1960.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros; Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

- DUARTE, Luiz Fernando Dias. "De bairros operários sobre cemitérios de escravos. Um estudo de construção social de identidade". *Comunicação*, n.º 7, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 1982.
- . "Três ensaios sobre pessoa e modernidade", *Boletim do Museu Nacional*, Antropologia, n.º 41, Rio de Janeiro, agosto de 1983.
- DUMONT, Louis. *Homo Aequalis. Génèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris, Gallimard, 1977.
- . *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris, Gallimard, 1966.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. "Movimentos sociais: a construção da cidadania." *Novos Estudos CEBRAP*, n.º 10, São Paulo, outubro 1984, págs. 24-31.
- . "Cultura e ideologia." *Dados Revista de Ciências Sociais*, vol. 27, n.º 1, 1984, págs. 71-92.
- EULÁLIO, Alexandre e outros. *Caminhos Cruzados. Linguagem, Antropologia e Ciências Naturais*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- FERNANDES, Florestan. *Ensaio sobre o Método de Interpretação Funcionalista na Sociologia*, Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, São Paulo, 1953.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1968, 19.ª ed.
- . *Sobrados e mucambos. Declínio do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1968, 4.ª ed.
- GARCIA JR., Afrânio Raul. "O Brasil como Representação", *Comunicação*, n.º 6, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 1981.
- GIANNOTTI, José Arthur. "A sociedade como técnica da razão: um ensaio sobre Durkheim", in *Exercícios da Filosofia, Seleções CEBRAP 2*, São Paulo, CEBRAP/Brasiliense, 1975.
- GODDARD, David. "Antropologia: os limites do funcionalismo", in BLACKBURN, Robin (Org.), *Ideologia na Ciência Social. Ensaio Crítico sobre a Teoria Social*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- HARRIS, Marvin. *Town and country in Brazil*. Nova Iorque, Columbia University Press, 1956.
- LOPES, José Sérgio e outros. *Mudança social no Nordeste: a reprodução da subordinação*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- MACEDO, Carmen Cinira. *A Reprodução da Desigualdade*. São Paulo, Hucitec, 1979.
- MAGNANI, José Guilherme. "Análise de discurso e ideologia", in RODRIGUES, Leôncio Martins e outros. *Trabalho e Cultura no Brasil*. (Ciências Sociais Hoje, 1), ANPOCS/CNPq, Recife, Brasília, 1981.
- . *Festa no pedaço. Cultura e lazer na cidade*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

- MATTA, Roberto da. *Carnaval, malandros e heróis: para uma Sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- . *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1977, 5.^a ed.
- OLIVEIRA, Francisco de. *Classe e Identidade de Classe em Salvador*. São Paulo, 1985, mimeo.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Pioneira, 1976.
- PIERSON, Donald. *Cruz das Almas. A Brazilian village*. Smithsonian Institution, Publication n.º 12. Government Printing Office, Washington, 1961.
- RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1937.
- SANTOS, Carlos Nelson Ferreira dos. *Movimentos urbanos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- . “Habitação — o que é mesmo que pode fazer quem sabe?” in VAL-LADARES, Lícia do Prado (Org.). *Repensando a habitação no Brasil*. Série Retratos Urbanos 3. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- SEEGER, Anthony e outros. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas”, in *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*, n.º 32, Rio de Janeiro, maio de 1979.
- SEYFERTH, Giralda. “Etnicidade e cidadania: algumas considerações sobre as bases étnicas da mobilização política.” *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*. n.º 42, outubro, 1983.
- SILVA, Fernando Altenfelder. *Análise comparativa de alguns aspectos da estrutura social de duas comunidades do Vale do São Francisco*. Curitiba, 1955.
- SILVA, Luiz Antonio Machado da (Org.). *Condições de vida das camadas populares*. Série Retratos Urbanos 6. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura. Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- . “Aliança e casamento na sociedade moderna: separação e amizade em camadas médias urbanas”, in *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*, n.º 39, Rio de Janeiro, agosto de 1983.
- . “Indivíduo e religião na cultura brasileira”, in *Comunicação*, n.º 8, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 1983.
- . “Sistemas cognitivos e sistemas de crenças. Problemas de definição e comparação”, in *Comunicação*, n.º 8, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 1983.
- WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica. Estudo do homem nos trópicos*. São Paulo, Nacional, 1957.
- WILLEMS, Emílio. *Uma vila brasileira. Tradição e transição*. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1961.
- ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta. As organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

SOBRE “CLASSES POPULARES” NO PENSAMENTO SOCIOLÓGICO BRASILEIRO

(Notas de leitura sobre acontecimentos recentes) *

Eder Sader
Maria Célia Paoli

Este trabalho se propõe a um empreendimento aparentemente simples: tentar analisar alguns textos recentes que fazem aparecer os trabalhadores, os operários, os subalternos, os populares, os habitantes de periferias, favelas e subúrbios, os migrantes, os mobilizados em sindicatos e os participantes de movimentos sociais urbanos como um corpo de pessoas e grupos que, *juntos*, formam para o pensamento sociológico uma “categoria”, uma “estrutura” ou uma “prática coletiva” no interior de relações com outros grupos que lhe são antagonônicos.¹ É um problema aparentemente simples porque a produção sociológica sobre estes grupos sociais está aparecendo pontualmente à sua visibilidade pública e à importância que tais grupos adquiriram no cenário político contemporâneo brasileiro. No entanto, ao narrar o que anda acontecendo com os trabalhadores e seus movimentos sociais, parte desta produção sociológica recente parece questionar profundamente o *conceito* de classe social como paradigma teórico instituído e adquirido pelas ciências sociais, e

* Este trabalho faz parte de uma pesquisa coletivamente empreendida por Eder Sader, Maria Célia Paoli e Vera da Silva Telles, sobre a representação dos trabalhadores como classe social na produção das ciências sociais no Brasil. A pesquisa se encontra ainda em andamento. Além do presente texto, foi publicado texto anterior dos três autores: “Pensando a classe operária: os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico”, in *Revista Brasileira de História*, n.º 6, São Paulo, setembro de 1983. Se na elaboração deste texto Vera Telles não participou foi porque o momento a encontrou com outros compromissos.

1. Nós nos limitamos aqui ao pensamento sociológico sobre as “classes populares” urbanas. Os fenômenos aqui tratados parecem ter similitude com o que ocorre nos estudos sobre trabalhadores rurais. Mas, dadas as diferenças entre as duas áreas de conhecimento, seria abusivo tratá-las juntas. Por isso, já no momento de definir esta pesquisa, decidimos restringi-la aos estudos sobre os trabalhadores urbanos, permanecendo num campo que já nos era mais familiar.

isto não apenas no plano da teoria “clássica”, mas também (e sobretudo) no plano de seu uso pela tradição sociológica brasileira. Há algo de notável nestas pesquisas recentes sobre os trabalhadores: ao mesmo tempo em que a narração dos movimentos sociais, das formas de vida, da experiência no trabalho e da sociabilidade dos trabalhadores desvenda a originalidade das suas formas de coletivização e de identidade, postas em jogo na própria formação política da sociedade brasileira, por outro lado os princípios da interpretação se tornam implícitos e o questionamento da conceituação teórica fica pouco enunciado. Isto talvez não tivesse maior importância no plano da teoria sociológica “pura” — até pelo contrário, uma das vantagens do pleno uso da imaginação sociológica é nos livrar das discussões formais e estéreis sobre a “correta aplicação” de uma teoria. Mas o descompasso entre narração e conceituação tem importância por nos revelar uma ruptura no modelo interpretativo da história e da sociedade brasileiras, isto é, uma ruptura no sistema explicativo no qual se alojam as representações sobre a singularidade da dinâmica de classes no Brasil. É esta ruptura interpretativa com determinadas representações adquiridas sobre a sociedade brasileira que pretendemos perscrutar nestas notas.

Algumas observações sobre este trabalho de interpretação de textos são necessárias. Como já foi dito, não procuramos nos textos nenhuma coerência lógica ou científica, nenhum desvio ou heresia, nenhuma fidelidade à teoria. O que procuramos nos textos analisados foi uma representação substantiva, situada e tematizada dos trabalhadores urbanos e de sua presença na sociedade brasileira. Isto significa que a nossa interpretação procurou apreender como os textos analisados fazem aparecer os trabalhadores na sociedade e na história; quais os esquemas de representação que estão atuando na apreensão da especificidade desta história. A tais esquemas de representação atribuímos uma historicidade concreta, no sentido de que a narração *põe em cena* a formação dos trabalhadores e de suas vidas como figuras cuja articulação tem raízes históricas na própria sociedade que se quer conhecer. Como sugere Claude Lefort,² construir figuras e colocá-las em cena forma uma matriz de representação, que produz uma visão de sociedade e é produto de uma elaboração coletiva díspare e articulada. A essa matriz de representação chamamos de *imaginário*, discursos que encenam a formação da sociedade, articulam as figuras de sua história e cons-

2. Cf. C. Lefort, *A Invenção Democrática*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

tantemente repõem as questões da apreensão de sua singularidade. Para nós, este imaginário não é tratado como “ilusão” ou “aparência”, e mais uma vez se insiste que não se trata de desvendar os seus enganos e dissimulações. O conhecimento dos discursos sobre a sociedade e a história (sejam “ideológicos” ou “científicos” ou “verdadeiros” ou “falsos”, a qualquer título) assume importância fundamental porque condiciona o próprio objeto que nomeia, entranhando-se em seu acontecimento. No caso do tema que nos preocupa, e dos textos que dele tratam, este imaginário aparece rompido, isto é, descolado da realidade que quer apreender: a interpretação recente das ciências sociais sobre os trabalhadores urbanos questiona o âmago da determinação e da figuração tradicionais sobre o lugar, os limites e as possibilidades dos trabalhadores e de suas ações na história. Trata-se portanto de um tempo privilegiado para se indagar sobre a sociedade: o descolamento entre representação e prática permite seguir a emergência de novas representações, instituintes de uma outra compreensão da sociedade e de seu campo político.

Para traçar este trajeto de representação que se constrói, hoje, sobre os trabalhadores e os movimentos populares — e também para ter condições de interrogar sobre seu significado — é necessário situar a produção atual dentro da tradição de pensamento historicamente formulada na sociedade brasileira sobre as populações subalternas, com a qual os pesquisadores de hoje querem romper. O mundo armado de significações instituídas sobre o lugar destas populações, a natureza de sua presença e as possibilidades/limites de suas ações formam um imaginário persistente, que reaparece de muitas formas, na medida mesma em que foi um discurso com poder de verdade — isto é, colou-se ao real que nomeou. Nestas notas, portanto, partimos destas primeiras representações sobre os trabalhadores, alojados pelos autores em lugares e tempos determinados, para poder situar o significado das imagens que hoje nomeiam — enfim — do que e de quem se trata.

As representações instituídas

Parece que foi no plano do pensamento político gestado na Primeira República que se construiu, pela primeira vez, uma representação sistemática e substantiva sobre os trabalhadores, os pobres, os dominados desta sociedade — o “povo brasileiro”, enfim, para

usar a própria linguagem dos autores mais célebres do período, como Oliveira Vianna, Azevedo Amaral e Alberto Torres. Articulada pela visão de uma sociedade fragmentada e tendendo à decomposição diante dos imperativos históricos de mudança social, esta representação do “povo” e do “caráter popular” brasileiro inventou uma fórmula que fez eco por todo o pensamento intelectual do século, apesar da crítica que se fez aos seus termos. Em certos aspectos, houve uma continuidade de sua imagem nas interpretações políticas e acadêmicas posteriores, que resistiu inclusive às novas conceituações que se seguiram, aos novos campos simbólicos gerados e à posterior precisão dos instrumentais analíticos de conhecimento. Desse ponto de vista, parece-nos essencial destacar alguns traços que perduraram na figura construída das camadas populares: primeiro, a heterogeneidade de sua composição, que impediria qualquer construção ordenada sobre sua identidade como povo único e singular; segundo, o efeito nefasto que esta heterogeneidade provocaria sobre a capacidade de ação política coletiva popular, exigindo uma intervenção de fora que incorporasse e organizasse este povo disperso; terceiro, a falta crônica de aptidão para a coletivização que este povo sofreria, pois os grupos que o compõem seriam carentes de integração entre si e com o resto da sociedade, portanto, sem vocação para a solidariedade e para a universalidade. Não menos importante é o fato de que estes pensadores acharam a explicação para a falta de homogeneização e identidade popular, bem como para a falta de capacidade de ação política, na forma histórica desigual da sociedade brasileira.

Oliveira Vianna, por exemplo, se viu diante da questão da *diversidade* do povo brasileiro como algo que impossibilitaria, em sua própria existência, a participação social e política popular nos destinos da sociedade. É verdade que as elites eram também diversas, mas estas tinham tido a oportunidade do exercício do poder político e nada tinham feito dela, a não ser a produção nefasta do Estado liberal. Contra este, nada poderia ser feito *a partir* do povo — pois não se tratava de um povo real, com expressão representativa ordenada na sociedade. Tratava-se de grupos fragmentados e dispersos, divididos, sem comunicação interna real e sem um sentido coletivo solidário. Sua *forma* se esgotaria em seu próprio particularismo e localismo; desse modo, cada feição popular, cada costume regional, cada universo cultural acabaria por ter uma história e uma expressão tão própria que impediria a apreensão ordenada de um tipo caracterizável. Esta diversidade dos grupos sociais

populares é interpretada como *imaturidade* diante da urgente necessidade que tem a sociedade brasileira de construir um “ideal coletivo, em torno do qual gravitem as energias nacionais numa polaridade espontânea e consciente”³ — razão pela qual esta construção deveria vir de fora, pela “ação lenta e contínua do Estado”.⁴ Alberto Torres se alarmava ainda mais com a diversidade popular, na medida em que sua ação desagregativa estaria se aprofundando com a imigração estrangeira, com a diferenciação mais acentuada da diversidade cultural regional, com a afirmação do individualismo, com a diversidade das religiões, com a mobilidade espacial e as migrações.⁵

A heterogeneidade no plano da própria sociabilidade tinha, para os autores citados, profundas conseqüências no plano da ação política. Para Oliveira Vianna, as muitas moralidades locais e particulares⁶ impediriam a formação de um espaço público e, mais ainda, a fixação do sentimento das liberdades públicas — sem o qual não haveria uma noção de direitos mais universalizante, inexistindo a “capacidade de luta cívica”.⁷ Para este autor, o sentimento da indignação política popular seria superficial, a ponto de a própria afetividade e vontade não ter chance de se fixar em atos políticos objetivos. Também nessa linha vai Azevedo Amaral, para quem a “energia das massas” apenas produziu “oscilações de pequena amplitude e sem conseqüências sobre a estrutura geral da sociedade”,⁸ pois faltava “homogeneidade étnica” e “uniformidade cultural” para fundamentar o consenso democrático. Não é de estranhar, portanto, que estes autores viram formar-se o “povo autêntico”, isto é, a “burguesia e o proletariado” (Oliveira Vianna) ou a “coletividade nacional popular” (Azevedo Amaral) a partir da ação interventora do Estado getulista.

Também o movimento operário que se desenvolveu na Primeira República não era muito entusiasmado com a classe que tentava

3. Oliveira Vianna, *Populações Meridionais do Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra & UFF, vol. I, p. 259.

4. *Idem*.

5. Alberto Torres, *A Organização Nacional*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1933.

6. Haveria uma “índole do povo” profundamente moral e com qualidades positivas, expressas em códigos de honra regionais, *Op. cit.*, p. 268-9.

7. O. Vianna, *op. cit.*, p. 275 e ss.

8. Azevedo Amaral, *O Brasil na Crise Atual*. São Paulo, Cia Ed. Nacional, 1934, p. 61.

organizar. Inúmeras vezes os anarquistas exasperaram-se com a falta de motivação política dos “operários nativos”, com o “desejo de paz egoísta embalada pela ilusória esperança de um bem individual conquistado com leve esforço”,⁹ com a “não existência de um proletariado verdadeira e propriamente dito”¹⁰ — embora acreditassem firmemente na capacidade espontânea de enfrentamento de classes, mesmo quando ela fosse “inesperada” e “impensada” pelos militantes.¹¹ Os socialistas parecem mais desanimados do que todos perante a imagem de uma classe heterogênea: “(...) uma classe acolhedora de elementos disparatados, de raça e de condição social, que vão do japonês ao homem de cor, do camponês improvisado pedreiro ou outra coisa, ao empregado médio que não encontra ocupação no seu trabalho e se vê obrigado a aceitar um trabalho manual”.¹² Todos lamentavam que as tentativas de organização fossem vistas como “um estorvo às suas (dos trabalhadores) aspirações” e viam os trabalhadores brasileiros como individualistas e desorganizados, além de subordinados por padrões de relacionamento pessoal e local aos seus patrões.¹³ Os comunistas que surgiram no começo dos anos 20 viram “um país sem tradições de luta proletariana. Nossa população operária é essa mescla de raças que se sabe. O analfabetismo, a ignorância integral das massas mantêm-nas longe do contato das correntes contemporâneas de reivindicação social. Mesmo nas grandes cidades (...) se observa esta apatia. Esses são os três fatores que mais concorrem para que seja o ambiente brasileiro desfavorável à organização: ausência de tradição revolucionária, heterogeneidade social e ignorância elementar das massas”.¹⁴ Só não desanimavam porque viam nos padrões de exploração fabril e agrário a geração de contradições que tendiam a homogeneizar a diversidade cultural, racial e profissional dos trabalha-

9. Argo, “O sindicalismo em São Paulo”, *La Scure*, 1910. Reproduzido em P. S. Pinheiro e Michael Hall, *A Classe Operária no Brasil 1889-1930*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1979, vol. I, p. 114-6.

10. Gigi Damiani, “Il movimento sindacalista nel Brasile”. *I paesi nei quali non si deve emigrare*. Milão, 1920. Reproduzido em Pinheiro e Hall, *op. cit.*, p. 234-5.

11. *Idem*, p. 236.

12. Giovanni Scala, “Organizzazione operaia e confusionismo di classe”. *Avanti!*, 1914. Em Pinheiro e Hall, *op. cit.*, p. 224.

13. *Idem*, p. 225.

14. Astrojildo Pereira, “Problemas de reorganização”, *A Plebe*, 1921. Em Pinheiro e Hall, *op. cit.*, p. 254-5.

dores — de modo que “o interesse econômico” deveria constituir a “base homogênea (...) sobre a qual há de repousar toda a organização proletária”.¹⁵

Tudo isso parece muito familiar, e é exatamente por aí que chamamos a atenção para o legado intelectual desta representação, que ultrapassou as questões vindas do tempo e do espaço onde foram suscitadas. Não nos referimos, evidentemente, às fontes teóricas onde o pensamento autoritário ou o pensamento político militante foram buscar inspiração, hoje ultrapassadas (nem tanto, neste último caso?). Referimo-nos a uma imagem de classe enquanto tematização de um sujeito e de suas figuras, e também a uma forma de pensar e perceber as classes populares como objeto, não obstante a transformação histórica do mundo real de relações sociais neste país e a transformação conceitual dos meios deste pensamento.

É deste ponto de vista que o diagnóstico da heterogeneidade cultural, étnica e regional das classes populares é fundamental. Na medida em que as duas vertentes de pensamento citadas se voltavam para perscrutar o caráter da sociedade que se prenunciava, incertamente, nas condições históricas dos anos 20, ambas tinham como ponto de partida de suas reflexões a questão maior da sociedade a partir de um ponto final desejado, fosse este uma nação, fosse este uma revolução. A possibilidade de reflexão sobre as camadas populares, portanto, vem de uma questão que se situa fora delas, fora de suas relações sociais concretas e vividas. É por aí que as práticas culturais vivas e significativas da população aparecem como obstáculos sociais e políticos, pois não apenas representam dispersão e particularismo de forças como, pior ainda, são dinâmicas culturais que não geram política no sentido do processo postulado. Como já o apontou Marilena Chauí,¹⁶ a heterogeneidade aparece então como negatividade, como “falta de” alguma coisa — ou de tudo. Práticas culturais são transformadas em atributos objetivos, pertencentes àquelas pessoas e grupos como propriedades que os definem. Assim, Oliveira Vianna é capaz de falar do homem do sertão, de sua coragem, intrepidez e bravura física; ou então do gaúcho, de sua ação marcial e disposição para a luta; ou então ainda do homem do Centro-Sul, sem tradições de luta e com timidez política — para correlacionar tudo isso à inaptidão para a ação

15. *Idem*, p. 255.

16. Marilena Chauí, “Apontamentos para uma crítica da ação integralista” in *Ideologia e mobilização popular*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

da “verdadeira” classe social, fazendo-se ver como algo que divide e conspira contra a unidade, a coesão e o poder coletivo. A eficácia real do discurso ordenador do Estado (como também a eficácia relativa do discurso ordenador do Partido) foi uma prova de que a questão estava bem posta, como representação de poder: afinal, os trabalhadores passaram a sê-lo a partir da legislação trabalhista e passaram a existir politicamente a partir da legislação sindical, institucionalizando-se através dos canais abertos pelo Estado. Em um sentido bem preciso — como efeito de poder —, o sucesso da ação do Estado produzia a verdade das intuições e teses do pensamento autoritário sobre a fraqueza, a apatia e o particularismo não-político da elaboração cultural das classes populares. Nesse sentido, o poder deste imaginário, exercido agora pelo Estado, tendeu a se tornar a própria realidade e a questão da conotação negativa (econômica, cultural e política) da heterogeneidade das classes populares — diante de uma homogeneidade necessária — iria adentrar pelos meandros do integralismo (anos 30), das reformulações do comunismo (anos 40 e 50), do pensamento nacionalista (ISEB, anos 50) e, finalmente, do aparato conceitual das ciências sociais, quando os pensadores acadêmicos tentaram produzir o seu próprio retrato das classes populares.

Ao que tudo indica, as camadas populares apareceram na academia através da temática da modernização, que exprimia, nos anos 50, a sensação coletiva de uma transição entre uma sociedade pobre, atrasada e desigual para uma sociedade industrializada, urbanizada e universal. O descompasso temporal e espacial da mudança social do país produziu a célebre imagem dos “dois Brasis”,¹⁸ onde uma imensa parte da sociedade brasileira continuaria a se reger por prescrições tradicionais, regionalistas, distribuídas por critérios rígidos de participação familiar, por sexo, por parentesco, por prestígio local; e outra parte desta sociedade já tinha entrado decisivamente na modernidade e nos critérios mais universais de orientação. Embora a rígida divisão dualista fosse atacada por todo o pensamento marxista e também pelo pensamento que queria vincular as duas partes como faces de um mesmo processo de desenvolvimento, a desigualdade interna da feição cultural e econômica do país passou a primeiro plano. A teoria da modernização oferecia, mesmo que criticada, um referencial temático por onde se pensar

18. Imagem de Jacques Lambert, *Os Dois Brasis*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1960.

o impacto do momento histórico e a atmosfera da transição vivida. Entre outras coisas, se fazia necessário repensar o papel de cada agente social na produção e na adaptação aos novos tempos que viriam. Tendo como pano de fundo uma sociedade onde, nas palavras do autor do primeiro estudo sociológico sobre trabalhadores fabris contemporâneos, “se justapõe camadas em vias de desaparecimento, baseadas em condições objetivas e subjetivas do passado, a outras ainda não completamente formadas”,¹⁹ constituiu-se nas ciências sociais um campo de estudos voltado explicitamente para os trabalhadores urbanos e a classe operária. Ao lado da percepção histórica de uma transição, os pesquisadores acadêmicos contavam com o referencial modelar dos países de industrialização clássica, com o instrumental analítico da sociologia industrial americana e, centralmente, com as proposições marxistas sobre a classe operária. Alguns destes autores dialogavam também, implicitamente, com o imaginário das correntes de militância política da época. A pesquisa empírica parecia um teste de tudo isso, e a grande questão não era o conhecimento desta classe ou mesmo a dinâmica entre as classes, mas sim o caráter da sociedade em crise de transição.²⁰ Seu ponto de partida era exatamente a face moderna da heterogeneidade de classe, aparecendo agora na migração rural-urbana, que aumentava e modificava o proletariado até então existente.

Juarez Rubens Brandão Lopes, Alain Touraine, Fernando Henrique Cardoso, Leôncio Martins Rodrigues, José Albertino Rodrigues e Azis Simão foram os autores que construíram a imagem sociológica e política dos trabalhadores brasileiros urbanos e fabris como classe social.²¹ Pesquisando a presença dos trabalhadores na

19. Juarez R. Brandão Lopes, *Sociedade Industrial no Brasil*. São Paulo, Difel, 1964. (Replicação de estudos de 1960), p. 182.

20. Cf. Eder Sader, Maria Célia Paoli e Vera da Silva Telles, “Pensando a classe operária: os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico”, in *Revista Brasileira de História*, n.º 6, São Paulo, set. de 1983. O que se segue é inteiramente baseado neste artigo, que resume um trabalho de pesquisa em andamento sobre a representação dos trabalhadores nas ciências sociais.

21. O estudo pioneiro foi o de Juarez R. B. Lopes, “O ajustamento do trabalhador à indústria: mobilidade social e motivação” (1960) e “Relações industriais em duas comunidades brasileiras” (1961), publicadas depois em seu livro *Sociedade Industrial no Brasil*, *op. cit.* Fernando Henrique Cardoso escreveu “Situação e composição social do proletariado brasileiro” (1961) e publicou no número especial da revista *Sociologie du Travail*, 1961, n.º 4, juntamente com o artigo de Alain Touraine, “Indústria e consciência operária em São Paulo” e o de Azis Simão, “Industrialização e sindicalismo no Brasil”.

fábrica (Juarez B. Lopes e Leôncio M. Rodrigues), revendo a história da formação dos trabalhadores industriais e do movimento operário (Azis Simão e Fernando Henrique), analisando o sindicato e o movimento sindical (Leôncio e Albertino Rodrigues) e pensando a presença dos trabalhadores na sociedade em transição (Alain Touraine), estes autores montaram uma imagem de classe trabalhadora que se tornou paradigmática como representação de um sujeito, cujo traço distintivo é a sua negatividade — isto é, a falta de uma identidade social e política coletiva, a falta de uma coerência e racionalidade a partir de sua posição objetiva no processo de produção, a falta de uma consciência adequada de classe, a falta de uma autonomia mínima de movimentação coletiva solidária. A diversidade interna destes trabalhadores aparece novamente como obstáculo ao reconhecimento de uma classe real, pois nem sequer como modo de vida os grupos sociais têm nitidez em sua feição como classe, *pertencente* ao mundo industrial. Migrantes rurais recém-urbanizados, os trabalhadores se espalham indiferentemente pelo mercado de trabalho urbano e não desenvolvem um sentido profissional como operários. Sua instabilidade profissional revelaria uma orientação individualista e que sonha com a independência de trabalho, portanto, com a própria negação da relação assalariada. Carentes de solidariedade no mundo do trabalho, os trabalhadores só se fixam na cidade e no trabalho assalariado pelos mecanismos alheios ao espaço da produção industrial, como o são a família, o casamento e a moradia. A consciência de mobilidade, impulsionada pela mudança do universo rural para o universo urbano, é o elemento simbólico principal que organiza suas aspirações, e é isso que os identifica afinal: suas adesões a situações sociais passam sobretudo por este filtro e desse modo eles instrumentalizam o emprego industrial, o sindicato, os direitos trabalhistas, a política institucional e a própria cidade com suas oportunidades de consumo.

Enfim, as práticas dos trabalhadores da década de 60 são vistas como atributos que, associados, compõem um retrato muito pouco

Leôncio Martins Rodrigues produziu a forma mais acabada da imagem em questão, em *Conflito Industrial e Sindicalismo no Brasil* (São Paulo, Difel, 1966) e aprimorou-a em *Industrialização e Atitudes Operárias* (São Paulo, Brasiliense, 1970) e *Trabalhadores, Sindicato e Industrialização* (São Paulo, Brasiliense, 1974). José Albertino Rodrigues é autor do clássico *Sindicato e Desenvolvimento no Brasil* (1967) e Azis Simão do também clássico *Sindicato e Estado* (1966).

animador dos trabalhadores como classe. Suas práticas de sociabilidade, trabalho e associação são quase o oposto daquilo que se esperaria *idealmente* como compoendo uma classe operária — e idealmente significa aqui o próprio conceito referenciado, pela pesquisa sociológica, às teorias sobre relações industriais, ao marxismo e à evolução tipológica dos países europeus, em sua trajetória de constituição do capitalismo. Subordinada a tais critérios, a interpretação dos dados empíricos traga todos os processos de dominação concreta, de elaboração cultural e de proletarianização diferencial em seu próprio imaginário, despencando a representação típico-ideal no real. Aqui, a ordem de representações é comandada, mais do que nunca, pelo movimento que objetiviza as práticas sociais dos trabalhadores diante de seu universo, listando os atributos encontrados no real como descrição substantiva que não identifica este coletivo chamado de “classe social” — pelo menos, digna deste nome. Isto *não* significa, de qualquer modo, que a presença dos trabalhadores fosse desconsiderada e anulada em sua presença social e política, como já era tradicional no pensamento intelectual brasileiro desde os pensadores autoritários. Pelo contrário, a sensibilidade à força “virtual” é a marca que distingue os autores acadêmicos dos antigos ensaístas políticos. Se o núcleo da imagem construída por aqueles é também desqualificador das práticas operárias, essa é uma operação animada pelo anseio de uma transformação democrática da sociedade brasileira (prometida pelo ritmo de uma rápida industrialização), o que não ocorria com o pensamento político anterior (muito pelo contrário). Desse modo, os trabalhadores como classe social não são anulados da dinâmica da sociedade, embora estejam aí de modo atrasado, vazio, despreparado, teimoso em sua tradicionalidade e desviando-se do rumo classista.

Esta conotação da presença atrasada e despreparada dos trabalhadores como classe fica patente quando os autores em questão se voltam para a análise da ação dos trabalhadores na dinâmica política da sociedade. Em boa parte, a incapacidade de uma forma de atuação política e coletiva “adequada à situação de classe” (numa expressão de Fernando Henrique, de 1960) aparece na representação acadêmica como derivada do “ser” em transição que é esta classe. Esse “ser” da classe é explicado, por sua vez, pela debilidade da industrialização brasileira, desigual em sua implementação e sem poder homogeneizador das relações sociais industriais. Nesse caso, forma-se um círculo causal de determinações que começa na debi-

lidade do sistema industrial brasileiro em implantar relações claramente capitalistas; que portanto gera uma classe social internamente heterogênea e variada em suas orientações valorativas, alheias de qualquer modo a tudo o que teria a ver com uma condição operária propriamente dita; classe esta que, politicamente, não se coletiviza de forma estável, aderindo fracamente a sindicatos pouco representativos; estes existem mais na órbita do Estado e não têm uma base real que pudesse fundar sua autonomia como espaço de classe; esta intervenção do Estado foi assim poderosa porque o peso da movimentação coletiva operária sempre foi fraco ou derrotado; e este pouco peso do movimento se explica pela heterogeneidade de suas bases, e com isso voltamos à fraqueza da própria industrialização tardia e desigual.²²

A circularidade deste raciocínio, fechando todos os atributos intelectualmente imaginados para a classe na determinação do caráter desigual da sociedade, faz com que, necessariamente, a transformação histórica tenha que vir de um fator externo a ela — e daí aparece o Estado. Não mais um projeto sonhado pelo pensamento, mas uma realidade histórica reconhecida por este pensamento como constituída por si mesma através da crise e do impasse da sociedade brasileira dos anos 30. Este Estado teria processado, em seu próprio âmbito, a rearticulação dos interesses de classe e, nesse movimento, teria se autonomizado diante destes interesses. No exercício de sua atividade, o Estado teria se constituído em algo mais do que um *locus* de poder da classe dominante: segundo a versão dominante do imaginário sociológico e político dos anos 60, o Estado é que torna a classe dominante apta à sua tarefa histórica quando disciplinou as relações entre as classes sociais. Sem esta autonomização do poder estatal, não se poderiam ter produzido os mecanismos internos de acumulação do capital industrial. Nesse caso, em vez de promotoras, as classes em luta e os interesses que representam são *instrumentos* para um grande projeto gestado por um grande sujeito — no limite, classes sociais *como tais* aparecem como criaturas do Estado.²³

22. Cf. Leôncio Martins Rodrigues, trabalhos citados, na nota anterior.

23. Cf., para versão atualizada desta tese, Maria Hermínia Tavares de Almeida, *Estado e Classes Trabalhadoras no Brasil, 1930-1945*. Tese de doutoramento, USP, 1978.

As representações instituintes

A crítica ao paradigma do Estado enquanto campo de constituição das classes existiu variável e parcialmente em trabalhos das décadas de 60 e 70, mas o caminho para uma nova reflexão tem seu ponto de partida no pós-68.²⁴ Este caminho foi e está sendo uma procura longa e penosa de uma outra compreensão para a dinâmica de classes na sociedade brasileira, e sua marca distintiva é, exatamente, a ruptura com a idéia de que a concepção da sociedade decorria da concepção do Estado, devido ao caráter peculiar da formação da sociedade brasileira. Tomamos como referência textos muito distintos mas pensamos que aquilo que estamos chamando de “empreendimento coletivo”, de produção de um novo imaginário, passa, em todos eles, pela idéia de que a dinâmica social pode ser explicada sem que se tome o Estado — ou melhor dito, sua forma histórica de intervenção — como ponto de partida da análise.

A possibilidade desta questão emergir parece ter vindo com os acontecimentos de 1964 e de 68, vividos como derrotas políticas que impuseram o fechamento do Estado à experiência social. Foram experiências de derrotas de projetos de democratização através do Estado (por ocupação interna ou assalto revolucionário), o que quer dizer também que foram vividos como equívocos das interpretações sobre o caráter progressivamente democrático da modernização. Assim, abre-se uma brecha entre uma experiência do real e sua representação instituída e o pensamento se abre para “corrigir o equívoco” e “pensar o novo”. Foi preciso, portanto, que se perdessem as ilusões sobre os benefícios possíveis de uma “boa política” (em substituição a uma “má política”) levada de qualquer modo através do Estado, que iria assim redimir uma sociedade desarticulada, um tanto quanto impolitizável e radicalmente desigual. Em seu lugar os pesquisadores puseram a questão de como uma sociedade diversa e plural pode gerar transformações históricas (em direção à liberdade ou à democracia) — o que significa, da ótica deste texto, abrir um lugar autônomo para sua representação. Os derrotados se voltam para a busca de novos pontos de apoio para uma oposição à ordem vigente. Intelectuais e atores atribuem novos significados a práticas sociais antes obscurecidas pela lógica institucional. O cotidiano, antes opaco espaço da repetição, passa a ser

24. Cf. Paoli, Sades e Telles, *op. cit.*

visto como lugar de luta, onde se produz a dominação e a resistência a ela. Esses novos significados não são pura criação dos intérpretes e nem tampouco atributos de uma realidade que já estivessem nela à espera de serem decifrados. Eles resultam de todo um movimento social, que é também um movimento cultural — onde se cruzam intelectuais e militantes, políticos, jornalistas e pesquisadores, sindicalistas e simples trabalhadores em seus espaços cotidianos — de produção de novos significados que acompanha necessariamente as mudanças na prática social. Diante do Estado repressor e único intérprete da sociedade, os pesquisadores entenderam que não podiam mais adiar uma *concepção política sobre a sociedade*, até então reduzida aos parâmetros do espaço do Estado. Na década de 70 inúmeros estudos reviram a dinâmica da reprodução capitalista a partir dos seus elementos internos, repensaram a questão do Estado e do autoritarismo, reavaliaram a história recente dos mecanismos e canais de participação oferecidos pelo Estado, repensaram a “eterna exclusão” a que foi submetida a classe operária. Como resultado deste movimento, a figura instituída dos trabalhadores descolou-se daqueles que representava, não se confundindo mais com o real. Este é um movimento em pleno andamento até hoje; vacilante e de contornos indefinidos, incompleto, e parcial no conjunto da produção das ciências sociais, onde se enfrenta com as interpretações que procuram refundar — nas novas condições — a imagem das classes populares determinadas pelo Estado.

A ruptura com a figura instituída de “classe atrasada” e “pouco adequada” às suas tarefas históricas teve, pelo menos, quatro fontes distintas enquanto ênfase cognitiva.

A primeira veio de dentro do próprio universo da questão política da classe operária, através sobretudo dos trabalhos de Francisco Weffort, “Participação social e conflito industrial: Contagem e Osasco” (*Cadernos Cebrap*, 1971) e *Sindicatos e Política* (tese de livre-docência, USP, 1975). Encarando a política enquanto ação instituinte de forças sociais em conjunturas concretas onde a história se decide (e não mais enquanto instância da estrutura social), Weffort procura pesquisar o significado criativo das ações dos atores sociais. E é dessa ótica que observa que “o movimento operário não pode ser visto apenas como dependente da história da sociedade mas também como sujeito de sua própria história e, como tal, capaz de influir sobre a sociedade”. O estudo das greves de 68 tornava-se relevante por “colocarem uma séria dúvida

sobre as soluções encontradas naquela época e por sugerirem esboços de *formas alternativas de orientação e organização*.²⁵ Dessa vertente de estudos sobre a constituição de sujeitos políticos no processo mesmo de enfrentamentos que os definem, desdobra-se em seguida toda uma série de trabalhos sobre movimentos sociais urbanos, iniciados por J. A. Moisés que, assim, alarga a própria imagem da classe.²⁶

Uma segunda veio da antropologia, interrogando-se sobre o lugar simbólico por onde a relação de trabalho e conflito poderia ser concebível, pensável e engendrável no próprio vivido dos trabalhadores como classe — e, nessa perspectiva, o trabalho de J. Sérgio Leite Lopes, *O Vapor do Diabo* (Paz e Terra, 1976), foi essencial. Para estudar o processo de trabalho dos operários do açúcar, J. Sérgio L. Lopes examina o modo pelo qual as categorias e práticas que lhes são impostas são por eles reinterpretadas. Encarando a diferenciação que o processo de trabalho produz no grupo operário, ele identifica a resistência operária através dos modos particulares como cada setor vive e percebe suas condições. Ainda no campo da antropologia, abriu-se uma vertente que procurou analisar estratégias de vida elaboradas por famílias operárias. Impulsionada pelo estudo de Eunice Durham, *A Caminho da Cidade* (Perspectiva, 1973), toda uma corrente de pesquisadores se voltou para o “modo de vida” operário enquanto expressão de escolhas culturais, cuja interpretação se chocava com as leituras economicistas sobre a reprodução social.²⁷

O trabalho de Leite Lopes abriu também uma outra via de reelaboração da imagem dos trabalhadores, pelo lado do exame do processo de trabalho. O espaço fabril começa a deixar de ser visto como nebulosa pré-condição, abstrata e sempre igual, da constituição da classe (que se daria nos planos do sindicato, do partido, do

25. F. Weffort, “Participação social e conflito industrial: Contagem e Osasco, *op. cit.*, p. 10 e 11, grifos do autor.

26. J. A. Moisés, *Classes Populares e Protesto Urbano*. Tese de doutoramento, USP, 1979; J. A. Moisés e Verena Alier, “A revolta dos suburbanos ou ‘patrão, o trem atrasou’”, in *Contradições Urbanas e Movimentos Sociais*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

27. Veja-se, por exemplo, os estudos de E. Doria Bilac, *Famílias de Trabalhadores: Estratégias de Sobrevivência*. São Paulo, Símbolo, 1978; e Carmen Macedo, *A Reprodução da Desigualdade*. São Paulo, Hucitec, 1979.

Estado), para ser um espaço de enfrentamento onde se constitui a classe na especificidade de cada condição.²⁸

Finalmente, outra fonte veio dos historiadores que, simultaneamente, argüíram sobre a legitimidade dos temas da história social e política que refletiriam a “memória do vencedor”, e procuraram recontar o passado como movimento vivo de enfrentamento de classes e grupos sociais. E aqui foi fundamental o trabalho de C. Vesentini e E. De Decca, “A revolução do vencedor” (revista *Contraponto*, n.º 1, 1976).²⁹ Esse desvendamento de realidades ofuscadas pelos discursos dos vencedores (e, portanto, a descoberta de realidades mais além da lógica do Estado) foi estimulado pelo trabalho de Marilena Chauí, que explicita os mecanismos pelos quais o discurso do Estado se autoconstitui em sua própria competência, trazendo em seu bojo a desqualificação das práticas e falas populares, de modo que esta realidade não poderia aparecer como questão. As práticas de significação política concreta apareciam já inteiramente comandadas pela representação instituída, por mais crítica que esta quisesse ser. Apontando as armadilhas do imaginário que se institui como história “eficaz”, ela mostra como os processos vividos da classe aparecem pelo filtro da lógica do poder, exatamente para dela desaparecerem, como ineficazes. Veio também de Marilena a explicitação crítica de questões “metodológicas” que fundamentavam o intento das ciências sociais diante deste *objeto* — as classes populares — na história brasileira: a exigência de

28. Na mesma linha temos o livro de Vera Pereira, *O Coração da Fábrica*. São Paulo, Campus, 1979. Por outro lado, pesquisando os conflitos fabris através de uma análise das relações de trabalho, J. Humphrey desenvolve uma pesquisa que resultará no artigo “Operários da indústria automobilística no Brasil: novas tendências no movimento trabalhista”, in *Estudos Cebrap*, n.º 23, 1979, e depois no livro *Controle Capitalista e Luta Operária na Indústria Automobilística Brasileira*. Petrópolis, Vozes, 1982. A fábrica enquanto espaço de luta foi abordada por Celso Frederico em *A Consciência Operária no Brasil*. São Paulo, Ática, 1978 e *A Vanguarda Operária*. São Paulo, Símbolo, 1979, embora no interior de uma interpretação clássica. Já com Amnérís Maroni, em *A Estratégia da Recusa* (São Paulo, Brasiliense, 1982), o espaço fabril, enquanto lugar de conflito, é onde se constituem os sujeitos.

29. Ver também E. De Decca, *O Silêncio dos Vencidos*. São Paulo, Brasiliense, 1981; K. Munakata, “O lugar do movimento operário”, *Anais do IV Encontro Regional do Estado de S. Paulo*, ANPUH, 1980; e *A Legislação Trabalhista no Brasil* (1981). M. Hall, “On widening the scope of Latin American working-class History: some general considerations and a Brazilian case study”, 1984, mimeo.

homogeneizar as imagens esparsas da prática popular para poder caracterizá-las como classe única; a de achar uma fórmula que abrisse todos os segredos de uma estrutura em seus múltiplos níveis, de modo que tudo ficasse visível em uma única ordem; a de dar conta de *todo* o discurso (e apenas daquele) que “vale a pena”; a de dar conta do saber alienado dos outros e, nesse movimento, reafirmar-se a si como saber geral e positivo sobre a sociedade.³⁰

A irrupção grevista de 1978 apareceu como um acontecimento que consagrava as novas interpretações, contrariando o imaginário instituído sobre a classe. Assim, este acontecimento foi visto, nomeado e interpretado por uma grande quantidade de pesquisadores, jornalistas e militantes.³¹ Foi apontado como “um sinal dos tempos”,³² como indicação de uma “profunda subversão na própria definição do campo da política operária”,³³ ou ainda como evidência de que tinha havido “um processo de desmascaramento da ideologia dominante nos últimos anos”.³⁴ A própria vacilação nos termos empregados para a identificação dos fatos aponta para seu impacto como novidade que desafiava as categorias constituídas. Mas alguns traços são reiterados nessa pluralidade de interpretações, e o primeiro deles é o da observação dos trabalhadores enquanto sujeitos dotados de impulsão própria. E esse “fato” foi apontado por oposição tanto aos modelos de interpretação que explicavam as raízes estruturais da subordinação política dos trabalhadores quanto aos projetos de ação política que venceriam essa subordinação através da ação de uma vanguarda revolucionária. Em 1978 os trabalhadores não apareciam subordinados, apesar da ausência de tais vanguardas.

30. Veja-se, de Marilena Chauí, os estudos reunidos no livro *Cultura e Democracia*. São Paulo, Moderna, 1981; e a “Apresentação” ao estudo sobre o integralismo em *Ideologia e Mobilização Popular*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

31. Veja-se, só para ater-nos às revistas publicadas na época, em torno do tema: *Cara a Cara*, n.º 2, 1978, que teve por tema e título principais “Os operários tomam a palavra”; *Cadernos do Presente*, n.º 2, 1978, dedicado às greves de 1968 e de 1978; o número da *História Imediata*, 1979, com o tema “A greve na voz dos trabalhadores”; o *Caderno de Debates*, n.º 7, 1980, com o tema “Por um novo sindicalismo”; e *Escrita|Ensaio*, n.ºs 6 e 7, 1980, também dedicados ao tema.

32. *Cara a Cara*, n.º 2, p. 3.

33. Do prefácio de M. S. Bresciani ao livro de A. Maroni, *A Estratégia da Recusa*, *op. cit.*, p. 10.

34. M. Fortes e outros, “Contribuição para análise das greves de maio/78”, 1979, mimeo.

Mas a irrupção de 1978 não pode ser vista como puro acontecimento que se estatela ante olhos arregalados de observadores perplexos. Pela visibilidade pública e pelas alterações promovidas nas relações sociais, os movimentos de 78 efetivamente criam algo novo, que não estava dado. Com isso têm o efeito de consagrar novas interpretações e imagens que vinham sendo produzidas. Mas seu próprio significado não constitui algum atributo que lhes seja inerente. A emergência de uma nova imagem de classe constitui-se, ela mesma, em elemento de uma realidade que é produzida enquanto representação, no curso de experiências coletivas sob o Estado repressivo dos anos 70. É assim que as rupturas dos anos 70 forjam significados que, após 78, montam um outro campo de identificação dos trabalhadores. E é precisamente porque os acontecimentos de 78 não “falam por si mesmos”, que as novas interpretações, ao mesmo tempo em que identificam os novos acontecimentos (ou melhor: identificam os acontecimentos como novidade), polemizam com representações anteriores. Porque estas também estão presentes nos acontecimentos e disputam o poder de representá-los. Assim, antes que a “verdade” de suas imagens, o que as novas interpretações manifestam é a percepção de uma não-coincidência entre representações vigentes e experiências sociais da realidade.

Tomemos um texto, particularmente expressivo na medida em que, escrito nesse mesmo ano de 1978, anuncia os temas principais das novas interpretações: “O lugar do movimento operário”, de Kazumi Munakata (apresentado ao IV Encontro Regional de História de São Paulo). Ele inicia sua comunicação afirmando que o “acontecimento político mais importante do primeiro semestre deste ano não foi a indicação do general Figueiredo para a Presidência da República e a conseqüente crise do meio militar, nem o surgimento da candidatura dissidente do senador Magalhães Pinto, nem tampouco a articulação da Frente Nacional de Redemocratização. Foi, na realidade, a irrupção do movimento grevista que, iniciada em meio à região do ABC (SP), rapidamente se alastrou pelos grandes centros industriais e urbanos do Estado, envolvendo centenas de milhares de trabalhadores e estendendo-se até os dias de hoje”.³⁵ É significativo, já, que ao assinalar a importância do acontecimento, Kazumi denuncie o modo como ele foi

35. K. Munakata, “O lugar do movimento operário”, *op. cit.*, p. 61.

visto. Enquanto os observadores tinham suas atenções voltadas para as decisões políticas no topo do aparelho estatal, perdiam de vista a emergência de um ator que viria alterar o próprio cenário político. Noticiando as greves nas seções de economia e referidas por separado aos diferentes setores em que se produziam, os meios de comunicação retiravam-lhe o impacto enquanto acontecimento político. Tal abordagem jornalística era caudatária de uma tradição das ciências sociais, de tratamento dos trabalhadores enquanto fator da produção, cujo comportamento seria explicado por determinações estruturais. Enquanto momento vivo da história, Kazumi propunha que ele fosse analisado enquanto luta de classes. Após a crítica das representações instituídas, estarão presentes dois outros temas cruciais: a emergência de ações políticas de fora do sistema político instituído e a referência ao caráter instituinte da prática dos trabalhadores, não mais pensada como decorrência de terminações estruturais.

Esse tratamento dos trabalhadores irá mostrar-se, lenta e progressivamente, como fonte de mudanças das mais radicais. É que, não mais identificados a partir de um lugar na estrutura, passam a ser identificados em suas práticas. Mas nestas, mais do que classes sociais, o que podemos ver são movimentos sociais. O alcance dessa virada aparece com força no livro organizado por P. Singer e V. C. Brant, *São Paulo: O Povo em Movimento*. Numa espécie de apresentação, V.C. Brant assinala que, enquanto grande parte dos estudos procuram explicar a ausência das classes populares na cena política, o livro em questão “trata de sua presença”. Rechaçando os paradigmas existentes sobre classes sociais, eles pretendiam ver como as classes populares emergiram concretamente enquanto movimentos sociais. E aí são levados a acompanhá-las pelos diferentes espaços em que uma questão se coletiviza e na qual se constituem novos atores sociais. Os sindicatos e as fábricas, as comunidades de base e as diversas organizações de bairro, movimentos de mulheres, de negros, partidos políticos. A diversidade aqui não é sinal de uma carência ou obstáculo, mas expressão da forma fragmentária de constituição desses sujeitos. Ao invés de serem desqualificados por sua heterogeneidade, esta é remetida à própria interpretação da relação do Estado com a sociedade, bem expressa na metáfora sobre a abertura política como “reconhecimento generalizado de que a sociedade reorganizou-se à margem das pautas previstas para enquadrá-la. Não se trata de abrir as comportas antes que explodam pela pressão das águas. As represas

tornaram-se vazias, enquanto riachos e enxurradas correm fora dos leitos primitivos. De forma talvez inédita na história brasileira, a centralização extrema do poder (...) resultou num descontrolo (...).³⁶

Não é, pois, por acaso, que o termo “classes populares”, com toda a sua imprecisão, venha se insinuando no lugar do antigo rigor com que se pretendia delimitar as fronteiras de cada classe (lembrem-se as discussões do início dos anos 70 sobre trabalho produtivo e trabalho improdutivo, para fundamentar a análise do proletariado). É que em boa parte dos movimentos sociais, o que seria sua “composição de classe” (referida a uma posição dada na estrutura produtiva) não aparece homogênea ou nítida. A noção de classes populares está aí portanto indicando um problema não resolvido. Mas indica mais que isso: que o esforço de rigor do analista desloca-se do campo da delimitação das fronteiras entre classes, frações, categorias sociais, para o campo da compreensão específica da prática dos atores sociais em movimento.

Mas um segundo desdobramento se anuncia aqui. Os novos atores, descobertos em suas práticas constitutivas, não são qualificados em função de sua capacidade de se inscreverem na lógica instituída.

Assim, procurando desentranhar os alcances políticos das greves de 1980 no ABC, José Álvaro Moisés contrasta o velho sindicalismo (que, sem grandes mobilizações, influenciava decisivamente no sistema político) com o novo (fortemente mobilizador e representativo, mas marginalizado do sistema político). Mas ao fundirem-se as lutas por direitos sociais e econômicos com as lutas por direitos políticos, o movimento operário aparece como novo ator na luta pela democracia. Impulsionando a mobilização pública para impedir que a classe seja “retirada da história”, a estratégia do novo sindicalismo é identificada por Moisés como sendo a criação de um sujeito coletivo.³⁷

Moisés mostra o campo da política alargado pela aparição de um novo sujeito, que emerge de um espaço exterior à institucionalidade estatal. Mas ele se afirma (ou é eliminado) num confronto demarcado pelas instituições do Estado. Já Amnéris Maroni, em

36. V. C. Brant e P. Singer, *São Paulo: O Povo em Movimento*. Petrópolis, Vozes, 1980. p. 25.

37. J. A. Moisés, “Qual é a estratégia do novo sindicalismo?”, in *Alternativas Populares da Democracia*. Petrópolis, Vozes, 1982.

seu *Estratégia da Recusa*, se concentra inteiramente no espaço fabril. A fábrica não é para ela simplesmente um lugar de nascimento de um ator que se afirmaria no âmbito de uma “sociedade política”. A fábrica é mostrada como o próprio cenário de uma luta política. E o que ela acusa é a incapacidade dos discursos instituídos identificarem esses processos nos conflitos fabris, reduzidos a simples redefinições de contratos no interior de uma esfera considerada pré-política. Procurando reconstituir a prática dos operários no momento da luta, Amnérís pretende fazer aflorar essa realidade que não tem lugar na lógica do Estado.

Finalmente, a aparição desse novo ator produz uma alteração radical na relação do pesquisador com o fenômeno narrado. Falando por voz própria, é como se os trabalhadores tivessem se rebelado contra o papel de objeto de interpretações alheias e, portanto, contra a posição dos cientistas enquanto sujeitos que detinham a soberania da explicação. Abandonando o lugar da razão exterior que qualificaria as práticas observadas, os novos pesquisadores têm vacilado entre várias possibilidades, desde a pesquisa participante até a descrição etnológica. É claro que não são poucos os riscos dessa alteração, tendo no limite a pretensão impossível de auto-anulação do próprio pesquisador enquanto sujeito portador de questões e reflexões que o motivam e definem seu próprio impulso de conhecimento.³⁸

O que parece estar saindo como um novo modo de se entender os trabalhadores e os movimentos populares como um conjunto de pessoas e grupos que têm algo em comum é, na verdade, o extraordinário momento de lutas múltiplas que emergiram depois de 78. Os pesquisadores das ciências sociais dos anos 80 se viram diante de um momento político marcado por movimentos vários de luta contra opressões diversas, a maioria de base popular, cuja promessa tirava de cena os atributos de “alienação” e heteronomia tradicionalmente atribuídos aos trabalhadores. Contemporâneos de seu próprio tempo e herdeiros das interrogações que levavam a procurar as práticas operárias em seu próprio campo; a constituir o cotidiano como espaço simbólico de vivência da dominação e de formulação de projetos para quebrá-la; a desconfiar da memória do vencedor e do discurso competente (da própria academia, inclusive); com

38. Veja-se, entre outros, a elaboração metodológica de Celso Frederico sobre a relação que mantém com seu “objeto” de pesquisa, em *A Vanguarda Operária*, *op. cit.*

os olhos postos e os ouvidos atentos para os movimentos mundiais de politização do espaço da fábrica e das esferas de reprodução; e encontrando não objetos, mas sujeitos com escolhas, vontades e representações próprias, os pesquisadores dos anos 80 estão construindo uma imagem de classe múltipla e diferenciada, que no entanto se articula através da noção de enfrentamento coletivo com um poder que também não é único. Encontraram muitas situações de dominação que são experimentadas em sua especificidade por aqueles que nela vivem; aparentemente díspares e desconexas, estas situações no entanto lhes parecem articular um coletivo presente duplamente: 1 — na experiência única com aqueles que se identificam com e em cada uma destas situações e 2 — na elaboração mais geral de todos, reconhecendo algo em comum entre experiências distintas. Isto acontece em fluência, como movimento que se põe coletivamente em luta contra os poderes vigentes, a cada momento redefinindo o campo de lutas e os próprios agentes.

Se fosse para especificar esta representação, seria talvez pelas seguintes linhas:

1. Os pesquisadores trabalham com todas as situações possíveis e encontradas de trabalho urbano, não se restringindo à procura do operariado fabril, embora este continue a ser priorizado; esta ascendência do operariado fabril não se explica, no entanto, por uma escolha teórica, mas pela própria predominância da luta sindical na conjuntura.

2. Todos os trabalhadores são vistos como se expressando em múltiplas dimensões, com formas de vida próprias, com escolhas estratégicas de sobrevivência, com elaborações significativas de seu próprio processo de trabalho. Sua forma de expressão política é também múltipla, não se restringindo aos lugares mais tradicionais de organização, como sindicatos e partidos. Os trabalhadores são também pesquisados nas suas organizações fabris, nas suas formas de luta coletiva pelas melhorias urbanas, no seu protesto popular explosivo ou dirigido. Há aí a recusa de restringir a vida social e a dinâmica política aos espaços organizativos institucionais, não havendo novamente priorização prévia ao acontecimento.

3. Em cada uma destas lutas e em cada acontecimento coletivo, os pesquisadores tendem a ver atores integrais, se fazendo sujeitos através de suas práticas. Não há mais (e nem poderia haver, no interior desta ótica) qualificações bipolares tipo “espontâneo/consciente”, “lutas econômicas/lutas políticas”, “práticas de fôlego curto/amplo” — pelo menos como qualificações prévias. Não há

também, portanto, hierarquias de importância política previamente estabelecidas. Não há mais “consciência” atribuída e portanto não há mais “adequação” ou seu oposto.

4. Com esta noção de atores múltiplos, integrais, cujo coletivo se forma pela articulação das diversas situações de dominação contestadas por seus movimentos, a avaliação do que “as classes populares” são perde o sentido, para se transformar numa avaliação daquilo que os grupos estão enfrentando e estão sendo. Alarga-se portanto a dimensão politizável da vida social e muda a própria noção de política (e de legitimidade, de importância, de eficácia das práticas). Os pesquisadores tentam ver como a política é posta pelos movimentos e, portanto, fora da luta, ela não tem outro referencial.

5. Muda também o que é o “social” e de quem se fala quando se diz “trabalhadores/movimentos coletivos populares”. O “social” não é mais estrutura, mas cotidiano. Os trabalhadores não são mais personificações desta estrutura, nem apenas *objetos* da exploração do capital, nem apenas produtos das instituições políticas, e nem mais pura realidade empírica que o cientista social trataria de classificar, catalogar, registrar. São *sujeitos* que elaboram e produzem representações próprias, de si mesmos: como trabalhadores ou favelados ou mulheres ou operários ou tudo isso, dependendo do movimento de vida coletiva na qual constroem sua experiência. A “matéria-prima” irreduzível da experiência aparece aqui como organizando a identidade e as regras simbólicas que comandam a coletivização.

6. Finalmente, não há identidades constituídas que não se modifiquem na medida da própria coletivização, pois elas se constroem nas lutas e enfrentamentos. Nesse sentido, a “classe” está presente exatamente nesta sua constituição em luta coletiva.

Esses pontos compõem o que poderia ser nosso “tipo ideal” de imagem de classe, construído a partir dos textos lidos. Não sabemos até que ponto os pesquisadores poderiam se identificar aí e é possível que muitos até se espantem com a sugestão de que eles não estão operando com algum instrumental analítico identificável de modo claro no corpo teórico das ciências sociais. Afinal, abdicar de saber sobre “a” classe, “a” realidade brasileira, “o” Estado brasileiro, de explicar “as coisas como são” e “para onde estão indo”, de forma segura, lógica e garantida pela postura de analista credenciado pela teoria sociológica, é retirar, talvez, a própria identidade do cientista social.

Os desafios

Quando quisemos pela primeira vez caracterizar a ruptura instaurada pelas novas elaborações da imagem dos trabalhadores, nós a identificamos na “questão do sujeito, isto é, o estatuto conferido às práticas sociais e políticas dos trabalhadores como dotadas de sentido, peso político e significado histórico na dinâmica da sociedade brasileira”.³⁹ Tal caracterização nos pareceu fundamentada não só porque vários dos novos autores assim se reconheciam, mas principalmente porque ela assinalava um modo de entendimento das classes populares que rompia com a tradição anterior.

A continuidade do nosso estudo nos colocou frente aos problemas postos por essa conceituação para a elaboração do lugar dos trabalhadores na nossa sociedade. E aqui nos colocamos não simplesmente como observadores que examinam os novos autores, mas como participantes desse empreendimento e, portanto, implicados em suas contradições, ambigüidades e desafios. E é nessa condição que agora discutimos problemas que vemos emergir com as novas interpretações.

No conjunto da produção recente nos demos conta que o estatuto de sujeito, conferido às classes populares, pode ser pensado de dois modos claramente diferentes. E como a atribuição do caráter de “sujeito” às classes populares se faz contra as representações instituídas, aquelas diferenças podem ser esclarecidas ao acompanharmos o modo como cada uma das duas vertentes aborda a relação entre representações instituídas e realidades descobertas pelas novas interpretações. Acompanhemos o raciocínio das duas vertentes.⁴⁰

Numa primeira, as representações que afirmam a subordinação dos trabalhadores — seja à lógica do capital, seja à do Estado — são consideradas falsas, constituindo uma ideologia que mascara a realidade. O trabalho do pesquisador consiste na sua desmistifi-

39. Paoli, Sader & Telles, “A representação dos trabalhadores nas ciências sociais”, Projeto de Pesquisa, 1983.

40. Aqui só nos referimos às novas interpretações e não às que buscam refundar, na nova conjuntura histórica, a tradição da representação das classes populares definidas no campo do Estado. Além disso, chamamos a atenção para o fato de não tratar-se aqui de teses assumidas dessa forma por determinados autores, mas antes de tendências que se encontram presentes desigualmente em diferentes trabalhos.

cação, através do ato de dar a palavra aos dominados e descrever suas práticas. Com isso se revelaria a presença de uma resistência das classes populares à sua dominação, e a existência de uma realidade de luta de classes, até então ignorada pelos cientistas sociais. Essa realidade coincidiria com uma explicação clássica da sociedade capitalista, enquanto matriz dos acontecimentos observados. Os pesquisadores operam um movimento que os leva da aparência à essência, que constitui a realidade encoberta dos fenômenos. Desse modo, os atores observados aparecem como manifestações da “classe operária”, que permanece como referência básica. Eles são aparências de um “sujeito” que dá sentido à história e instaura a própria realidade. E por aí perde-se o significado da criação dos atores nos próprios acontecimentos.

Na segunda vertente, as realidades são tantas quantas as representações. Contra a ordenação da realidade pelo discurso dos dominantes, os intérpretes apresentam uma outra realidade, construída através das falas e da narrativa das práticas dos dominados. Sem a pretensão de fundar uma outra matriz explicativa do conjunto da sociedade, os agentes e movimentos analisados não são mais expressões de classes sociais sempre existentes, mas são vistos na irredutibilidade de cada situação. Mas nessa história dos dominados, narrada sem a ordenação dos dominantes, desaparece afinal a própria luta de classes, enquanto campo que produz e reproduz instituições onde estão inscritas a dominação e a resistência a ela. De novo a idéia de um sujeito que instaura sua realidade nos faz perder a dimensão múltipla desta enquanto resultado do encontro e do enfrentamento de diferentes sujeitos. É como se, no momento em que quisessem atribuir um significado instituinte às práticas das classes populares, no interior de uma situação de conhecimento que as negava pela lógica estatal dada como premissa, seus intérpretes tivessem que ignorar esta lógica para poder reconhecer aquelas práticas.

Por isso, talvez é no processo de abertura do Estado para experiências sociais que se coloque o maior desafio para os intérpretes: a percepção do peso da institucionalidade dada na constituição das classes populares, como também o efeito instituinte das práticas destas, num processo onde são indissociáveis os movimentos dos diferentes grupos sociais, dominantes e dominados.

Não se trata, no entanto, de buscar uma nova ordenação da realidade, segundo os registros das instituições sociais, o que devolveria ao Estado sua proeminência abalada. Se há algo que o novo

imaginário já produziu enquanto representação, alargando a própria noção do real, foi a descoberta da multiplicidade de espaços onde se faz a classe; foi a existência de práticas que criam novos lugares sociais; foi a alteração das próprias instituições no curso das experiências coletivas. O próprio Estado, assim, não pode ser entendido fora de suas manifestações concretas e do modo particular como incide sobre cada acontecimento.

Deste e de outros pontos de vista, os problemas são muitos. Mas o desafio e a criatividade no duplo plano do entendimento da realidade e do debate sobre suas certezas teóricas é certamente algo muito bom: tal como as lutas e as classes que estuda, as ciências sociais estão em acontecimento.

Os personagens desta análise são, entre outros, os seguintes autores e textos:

1. Vera da Silva Telles, "Movimentos populares nos anos 70: formas de organização e expressão". Relatórios de pesquisa n.º 1, 2 e 3 (1980, 1982) e também: "Movimentos sociais, novas práticas, novos temas", 1983.
2. Silvio Caccia-Bava, "A luta nos bairros e a luta sindical: a experiência de São Bernardo", CEDEC, 1982; e também "Movimentos reivindicativos na Grande São Paulo: um estudo de caso", 1980.
3. Amnérís Maroni, *A Estratégia da Recusa*. São Paulo, Brasiliense, 1982; e também "A fábrica: espaço de poder", *Desvios*, n.º 2, 1983.
4. Ana Amélia da Silva, *O Trem da Opressão*. Tese de mestrado em Ciências Sociais, USP, 1983.
5. Eder Sader e Vera da S. Telles, "Entre a fábrica e o sindicato: os desafios da oposição sindical metalúrgica em São Paulo", *Desvios*, n.º 1, 1982.
6. Eder Sader, "Remodelando a experiência", 1984, mimeo.
7. Luiz Flávio Rainho, *Os Peões do Grande ABC*. Petrópolis, Vozes, 1980.
8. John Humphrey, *Controle Capitalista e Luta Operária na Indústria Automobilística Brasileira*. Petrópolis, Vozes, 1982.
9. Elisabeth Souza Lobo, Leda Gitahy & Rosa Moyses, "A prática invisível das operárias", 1982, mimeo.
10. Luiz Antonio Machado da Silva, "Estratégias de vida, jornada de trabalho, in *Condições de Vida das Camadas Populares*. Rio de Janeiro, Zahar, 1984.
11. Lúcio Kowarick, "Os caminhos do encontro — reflexões sobre as lutas sociais em São Paulo", CEDEC, 1983, mimeo.
12. Maria Rosilene Barbosa Alvim, "Trabalho infantil e reprodução social", in *Condições de Vida das Camadas Populares*. Rio de Janeiro, Zahar, 1984.
13. José Sergio Leite Lopes, "Fábrica e vila operária: considerações sobre uma forma de servidão burguesa", in L. Lopes e outros, *Mudança Social no Nordeste: Estudos sobre Trabalhadores Urbanos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
14. Laís Abramo, "Greve metalúrgica em São Bernardo: sobre a dignidade do trabalho", CEDEC, 1983, mimeo.
15. Michael Hall, "On widening the scope of Latin American working-class History: some general considerations and a Brazilian case study", 1984, mimeo.
16. Francisco Foot Hardmann, *Nem Pátria, Nem Patrão*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

17. Kazumi Munakata, "O lugar do movimento operário". *Anais do IV Encontro Regional de História de São Paulo*, ANPUH, 1980.
18. Kazumi Munakata, *A Legislação Trabalhista no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
19. Maria Célia Paoli, "Mulheres: o lugar, a imagem, o movimento", in *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, n.º 4. Rio de Janeiro, Zahar, e "Os trabalhadores urbanos na fala dos outros", *Boletim do Museu Nacional*, n.º 7, Rio de Janeiro.
20. José Guilherme C. Magnani, *Festa no Pedaco*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
21. Teresa Caldeira, *A Política dos Outros*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
22. Luiz Fernando D. Duarte, "De bairros operários sobre cemitérios de escravos: um estudo de construção social da identidade". *Boletim do Museu Nacional*, n.º 7, Rio de Janeiro.
23. Yone de Souza Grossi, *Mina de Morro Velho: A Extração do Homem*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
24. Maria Lúcia Montes, "O discurso populista ou caminhos cruzados", in *Populismo e Comunicação*. São Paulo, Cortez, 1981. E também: "O poder e a cultura: novos temas, velhas reflexões", USP, 1981, mimeo.; e *Lazer e Ideologia: A Representação do Social e do Político na Cultura Popular*. Tese de doutoramento, USP, 1983.
25. José Álvaro Moisés, "Protesto urbano e política. O quebra-quebra de 1977", in *Movimentos Sociais, Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos*. ANPOCS, 1983.
26. Tilman Evers, "Os movimentos sociais urbanos e o caso do 'Movimento do custo de Vida'", in *Alternativas Populares da Democracia*. Petrópolis, Vozes, 1982.
27. Irllys Barreira e Paula Stroh, "O movimento dos desempregados nas ruas: uma prática fora de tempo e lugar?", in *Espaço e Debates*, n.º 10.
28. M. Aurélio Garcia, "São Bernardo, a (auto) construção de um movimento operário", in *Desvios*, n.º 1, 1981.

CLASSIFICAÇÃO E VALOR NA REFLEXÃO SOBRE IDENTIDADE SOCIAL

Luiz Fernando Dias Duarte

“Dire que l’opposition droite/gauche renvoie à un tout, c’est dire qu’elle a un aspect hiérarchique, même si à première vue elle ne tombe pas dans le type simple où un terme englobe l’autre et que j’ai appelé ci-dessus ‘opposition hiérarchique’. Nous avons l’habitude d’analyser cette opposition en deux composantes, comme si elle comportait à la base une symétrie de principe, plus générale, et, de plus, une asymétrie de direction qui s’y ajouterait et à laquelle s’attacherait la valeur. C’est une façon, notons-le, de séparer *fait* (la symétrie présumée) et *valeur* (l’additif asymétrique). Concrètement en réalité, droite et gauche *ne sont pas dans le même rapport au tout du corps*. Elles sont ainsi différenciées en valeur en même temps qu’en nature” (Dumont, “La communauté anthropologique et l’idéologie”, in *L’Homme*, XVIII (3-4), 1978, p. 105.

I. A relativa solidão em que permaneceu por muito tempo o texto de Hertz sobre a “preeminência da mão direita”¹ — singular em si mesmo por tantos motivos — acaba de ser ao mesmo tempo rompida e interpretada pela leitura e utilização que dele faz Dumont no quadro de seu esforço de demonstração do sentido analítico da categoria da *hierarquia*. A citação em epígrafe evoca o ponto central dessa utilização: a separação entre o *fato* da *classificação* (pela oposição simétrica ou distintiva) e o *valor* que lhe impõe uma ordenação hierárquica e portanto “assimétrica”.

O que chama a atenção de Dumont em Hertz é como a imbricação instauradora desses dois “componentes” ressalta da demons-

1. R. Hertz, “A preeminência da mão direita”, in *Religião e Sociedade*, n.º 6, Rio de Janeiro, Tempo e Presença, 1980.

tração da universalidade e necessidade da distribuição diferencial do valor no dualismo supostamente simples entre as mãos esquerda e direita. Como diz Hertz, “a supremacia da mão direita é ao mesmo tempo um efeito e uma condição necessária da ordem que governa e mantém o universo”.²

O argumento de Hertz — após o descarte das hipóteses reducionistas fisiológicas — arma-se sobre a tese durkheimiana da supremacia do *sagrado*, tanto em sua forma de expressão da essência do social, quanto em sua forma de oposição ao *profano*.

Parece significativo — e esta é a pista sobre a qual apoiaremos o fio deste trabalho — que Hertz invoque e tematize essa vertente da obra de Durkheim (paradigmaticamente expressa nas *Formas Elementares da Vida Religiosa*) e não a outra aqui instrumentalmente representada pelo texto (em conjunto com Mauss) das *Formas Primitivas de Classificação*. Pois parece justamente possível detectarmos em Durkheim não só a inspiração instauradora da “classificação” e do “valor” como eixos da reflexão sobre a construção social da identidade, *mas também da sua dicotomização*, o que tem considerável importância para a história das idéias antropológicas: de um lado o fato social e universal da “classificação” dissecado nas *Formas Primitivas*; do outro, o valor social expresso pelo “sagrado” e desenvolvido nessa monumental monografia sobre a totalidade (como a qualifica Mauss na apresentação do texto sobre a pessoa) que são as *Formas Elementares da Vida Religiosa*.

A exploração das repercussões e caminhos dessa dicotomização no corpo das idéias antropológicas — que acompanha de perto pistas disseminadas ao longo da obra de Louis Dumont — tem uma intenção eminentemente didática: a de fornecer subsídios para a explicitação das condições heurísticas do uso da categoria de *identidade*, que perpassa o discurso da antropologia de maneira ao mesmo tempo viva e encoberta, central e implícita, ubíqua e ambígua. Sua utilização mais evidente tem ocorrido em espaços segmentados como os da “identidade étnica”, da “identidade nacional” e da “identidade de gênero”, encontrando sobretudo no tocante à “identidade étnica” uma sofisticação bastante notável. Mas ela atravessa na realidade todos os segmentos do saber antropológico (assim como todos os demais saberes sobre o “humano”), inspirando-se nas diferentes conotações de que se cerca tanto nas

2. R. Hertz, *op. cit.*, p. 122, grifo meu.

representações do senso comum quanto na tradição filosófica ocidental. É extremamente significativo da amplitude de questões que essa categoria pode suscitar e aglutinar o simpósio sobre "Identidade", concebido por J. M. Benoist e dirigido por Lévi-Strauss em 1974/75, e que envolve uma discussão interdisciplinar cerrada e estimulante, mas carregada ao mesmo tempo de ambigüidades e tensões.³

O primeiro grande foco sob o qual podemos observar os embaços da *identidade* é o da relação entre "identidade pessoal" e "identidade social". O primeiro termo tem uma preeminência instauradora em nossa cultura, só contra a qual se pôde desenhar o sentido de "identidade social", permanecendo, portanto, de certa forma presente sob o desenho deste segundo termo e impondo-lhe vicissitudes muito peculiares.

Sob este ângulo a questão da *identidade* articula-se com os problemas da dicotomia indivíduo/sociedade e com seus diversos corolários, entre os quais o da moderna partilha entre os saberes "psicológicos" e os saberes "sociológicos" e — sob um certo prisma — entre os reinos das "emoções" e da "razão". Durkheim é aqui mais uma vez fundamental, dada a considerável especificidade de que se cerca em sua obra o estatuto do "indivíduo" face à realidade e extensão dos "fatos sociais".

O segundo foco é o que deriva da definição filosófica do "princípio de identidade", enquanto princípio da não-contradição, paradigmaticamente formulado no postulado de Aristóteles segundo o qual "uma mesma coisa, sob a relação de um único e mesmo tempo não pode ser e não ser" (cf. *Metafísica*, cap. 5, livro XI).⁴ Esse postulado básico da história da razão ocidental encontra na tradição antropológica sua mais inquieta tematização na obra de Lévy-Bruhl, tendo continuidade mais ou menos explícita em toda

3. C. Lévi-Strauss (Org.), *L'Identité*. Paris, Grasset, 1977. Há uma resenha dessa obra disponível entre nós — a de Barbu ("O conceito de identidade na encruzilhada", in *Anuário Antropológico*/78. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1980) — que procura fazer a mediação entre os problemas por ele colocados, algumas de suas dimensões teóricas, e a questão da identidade étnica, sobretudo nos textos de Roberto Cardoso de Oliveira ("Identidade e estrutura social", in *Anuário Antropológico*/78. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1980).

4. Durkheim e Mauss são bem explícitos a respeito da importância do pensamento aristotélico para a concepção moderna da classificação: "Or, on pourrait presque dire que cette conception de la classification ne remonte

reflexão que se centre sobre o problema da “crença” e de sua “racionalidade”. Através de sua teoria “emblemática” do totemismo, Durkheim volta a se apresentar como um marco para a investigação do sentido da *identidade* no pensamento antropológico.

O terceiro grande foco é aquele em torno do qual iniciamos este texto: o da “classificação” e do “valor”. Se o foco da “identidade pessoal/social” nos remetia ao plano mais abrangente das representações da cultura ocidental — ao seu “senso comum”, poderíamos dizer — e se o foco do “princípio da identidade” nos remetia ao plano das especulações filosóficas do Ocidente — à sua “grande tradição”, como também poderíamos dizer — aquele último é o que constitui o corpo mais próprio da antropologia, articulando fórmulas que nascem dentro de sua dinâmica interior, por mais que apoiadas sucessivamente naquelas esferas maiores de pensamento sobre as quais se pôde constituir.

É portanto aqui, mais propriamente do que nunca, que — como dizíamos — é necessário voltar-se sobre Durkheim e sobre a polarizada exploração que ele anima e suscita sobre a “classificação” e o “sagrado”. Quando formulamos porém assim essa proposta, temos de levar em conta que os três focos que apresentamos concêntricos e justapostos imbricam-se intimamente, exigindo que se demonstre sua necessária e profunda articulação.

Tomaremos portanto inicialmente como objeto o modo como se dá essa articulação em Durkheim, usando como fio condutor da hipótese analítica a já citada oposição (ela própria “hierárquica”, porque assimétrica) entre as *Formas Primitivas de Classificação* e as *Formas Elementares da Vida Religiosa*. Acompanharemos em seguida — na medida em que o permitam os limites de um texto circunstancial como é este — a complexa derivação da polaridade “identidade/classificação” versus “identidade/valor” em uma das obras de Mauss. Hertz, Lévy-Bruhl e Lévi-Strauss não poderão merecer infelizmente senão rápidas referências incorporadoras.

Espero vir a desenvolver em outro momento um contraponto a este texto em que observaríamos como os embaraços designados

pas au delà d'Aristote. Aristote est le premier qui ait proclamé l'existence et la réalité des différences spécifiques, démontré que le moyen était cause et qu'il n'y avait pas de passage direct d'un genre à l'autre". E. Durkheim & M. Mauss, "Les formes primitives de classification", in *Oeuvres*. Paris, Minuit, 1968.

na tradição francesa permitem encarar sob novo ângulo outras propostas analíticas relativas à *identidade* tais como a da “identificação” de Radcliffe-Brown, a da “situação-segmentariedade” de Evans-Pritchard e a da “cismogênese” de Bateson. De qualquer modo o interesse central deste exercício é o de fazer atentar para a insuperável necessidade de incorporar à reflexão antropológica as repercussões da teoria da *hierarquia* de Dumont, para uma compreensão efetivamente mais abrangente e heurística da questão da *identidade*.

II. O caráter clássico do texto conjunto de Durkheim e Mauss sobre as formas primitivas de classificação (1903) sustenta-se sobre dois pontos básicos: o da demonstração da qualidade social abstrata da “função classificatória” e da hipótese da origem concretamente “sociológica” (no sentido da morfologia social) de sua construção.

Embora esses dois pontos sejam construídos em íntima conexão, é o primeiro que nos interessa fundamentalmente, na medida em que é o que explicita de maneira mais abstrata os primeiros marcos de uma teoria da *identidade*.

A afirmação do caráter social das “faculdades lógicas” e da “função classificatória” passa pela negação do seu caráter “analítico” ou “sintético *a posteriori*” (tal como voltará a argumentar Mauss no tocante aos fenômenos da crença mágica): “Toute classification implique un ordre hiérarchique dont ni le monde sensible ni notre conscience ne nous offrent le modèle”.⁵ Nem o “mundo sensível” (ou seja, o empiricismo da experiência individual) nem a “nossa consciência” (ou seja, o apriorismo da razão individual), mas sim a experiência e a razão do ser coletivo, do estar em sociedade, do se ordenar sobre as marcas da classificação morfo-social.

Essa “função classificatória” sociologicamente fundada tem três qualidades fundamentais: é um sistema de distinções ou diferenciações (especular à distinção “primitiva” por frátrias), é um sistema hierarquizado e é um sistema que pressupõe uma totalidade.

A qualidade hierárquica da classificação (que se apresenta como verdadeiramente “segunda”, porque posterior à classificação bipartida, “primitiva”) não passa porém de uma reiteração da lógica linear da distinção contrastiva, porque se refere à arborescência de subdivisões inclusivas. Como dizem os autores: “nous n'avons plus affaire à une simple dichotomie des choses en deux genres opposés, mais, dans chaqu'un des genres, à une véritable

5. Durkheim & Mauss, *op. cit.*, p. 18.

inclusion de concepts hierarchisés”.⁶ A qualidade totalizante, por sua vez, tampouco se afasta da linearidade do “quadro classificatório” plano, representando apenas a idéia dos seus limites extremos, da demarcação do seu espaço de atualização. A relação íntima entre essas duas qualidades assim se expressa na p. 84 do mesmo texto: “Et si la totalité des choses est conçue comme un système un, c’est que la société elle même est conçue de la même manière. Elle est un tout ou plutôt elle est le *tout* unique auquel tout est rapporté. Ainsi la hiérarchie logique n’est qu’un autre aspect de la hiérarchie sociale et l’unité de la connaissance n’est autre chose que l’unité même de la collectivité, étendue à l’univers”.

A “função classificatória” assim desenhada pressupõe alguns problemas em relação tanto ao plano da “individualidade” quanto ao plano do “princípio de identidade” (aqueles cuja abrangência tínhamos ressaltado e que constituem o pano de fundo desta argumentação). A articulação entre os dois planos exige uma atenção cuidadosa à argumentação dos autores.

Como havíamos visto, era fundamental para a demonstração do caráter social da classificação o descarte das hipóteses “individualistas” de sua origem.⁷ Afirmada porém sua qualidade ao mesmo tempo *lógica* e *social*, surgem duas questões de fronteira para o seu pleno desempenho: em primeiro lugar o de uma “pré-história” da classificação e, em segundo, o de sua oposição ou justaposição com os “valores”, “sentimentos” e “emoções”. Essa “pré-história” é qualificada como um “estado de indistinção”, um espaço de “confusão fundamental de todas as imagens, de todas as idéias”.⁸ Essa mentalidade originária como que se infiltra sob o reino da “classificação”, perpassando a história das representações coletivas e se apresentando até hoje sob a forma de sobrevivências.⁹ Uma das características dessa “indistinção” que mais avultariam aos olhos ocidentais merece um destaque especial dos autores, vazado em termos que nos parecem bastante preciosos: “Ici l’individu lui-même perd sa personnalité. Entre lui et son âme extérieure, entre lui et son totem, l’indistinction est complète. Sa personnalité et celle de son *fellow-animal* ne font qu’un. L’identification est telle que l’homme prend les caractères de la chose ou/de l’animal dont il est ainsi rapproché”.¹⁰ Veja-se que, no bojo de uma argumentação

6. Durkheim & Mauss, *op. cit.*, p. 24.

7. *Idem*, p. 14.

8. *Idem*, p. 15.

9. *Idem*, p. 15.

10. *Idem*, p. 16.

que rejeitava em abstrato a qualidade instauradora do “indivíduo” e que demonstrava etnograficamente a realidade diferencial de seu recorte face aos moldes em que o concebemos modernamente, o discurso tem que navegar sobre a trilha do pressuposto de uma “individualidade” — de quem se diz perder sua “personalidade” e sofrer “identificações” que borram a própria distinção entre homem e coisa.¹¹

O mesmo embaraço se coloca quando os autores se propõem demonstrar como se arma a representação dessa “organização de idéias”, afirmando que “ces relations logiques sont conçues sous la forme de relations de parenté plus ou moins prochaines par rapport à l’individu”.¹² À medida em que avança a demonstração, faz-se porém necessária uma inversão de termos extremamente significativa: “A parler exactement, ce n’est pas l’individu qui possède par lui-même le sous-totem: c’est au totem principal qu’appartiennent ceux qui lui sont subordonnés. L’individu n’est là qu’un intermédiaire”.¹³

Mais uma vez a demonstração da preeminência da construção plenamente social da identidade se vê obrigada a navegar sobre a trilha do pressuposto de uma “individualidade”.

No tocante à segunda fronteira, a da partilha das “faculdades lógicas” (que se confundem com a “função classificatória”) com o reino dos “valores”, “emoções” e “sentimentos”, volta a aparecer o mesmo quadro descritivo da “pré-história”: aqui, como lá, reinam a “indistinção” e a “confusão”. Como dizem os autores: “L’émotion est chose essentiellement floue et inconsistante”¹⁴ ou, mais precisamente, “les états de nature émotionnelle participent nécessairement du même caractère. On ne peut dire ni où ils commencent, ni où ils finissent; ils se perdent les uns dans les autres, mêlent leurs propriétés de telle sorte qu’on ne peut les catégoriser avec rigueur”.¹⁵

11. A mesma categoria da “identificação” terá um peso fundamental para o que se poderia nomear como uma teoria da identidade social em Radcliffe-Brown, sobretudo nos textos sobre as relações jocosas. Ver Radcliffe-Brown, *Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas*. Petrópolis, Vozes, 1973.

12. Durkheim & Mauss, *op. cit.*, p. 32.

13. *Idem*, p. 33.

14. *Idem*, p. 87.

15. Veja-se como aparece aqui significativamente a categoria da “participação”, uma das inquietas fórmulas de Lévy-Bruhl para o trato do problema da “diferença” face ao pensamento ocidental.

Essa homologia entre a indistinção pré-classificatória (que, como vimos, se infiltrava sob a classificação) e a indistinção para-classificatória (que, como veremos, é a que lhe confere o seu “colorido” especial) não teria maiores repercussões sobre a questão da “individualidade” se os autores não lançassem mão em sua argumentação da homologia entre o “desenvolvimento social” e o “desenvolvimento individual”:¹⁶ “Au reste, cet état mental ne diffère pas très sensiblement de celui qui, maintenant encore, à chaque génération, sert de point de départ au développement individuel. La conscience n’est alors qu’un flot continu de représentations qui se perdent les unes dans les autres, et quand des distinctions commencent à apparaître, elles sont toutes fragmentaires. (...) On voit toute la distance qu’il y a entre ces distinctions et ces groupements rudimentaires, et ce qui constitue vraiment une classification”.¹⁷

Armado sobre tal homologia, o desenvolvimento da “função classificatória” tem que pressupor dois níveis de “individualidade” cuja diferença não é explicitada no texto: o nível de uma “individualidade” infra-social e o nível de uma “individualidade” social específica e finalista que chamarei de “hiper-social”. Ou seja, no primeiro caso, uma “individualidade” “pré-histórica” coletiva e pessoal (filogenética e ontogenética) que se qualifica pela ausência da plenitude das “faculdades lógicas” (expressa na “classificação”) e pelo desencadeamento da indistinção “afetiva”. E, no segundo caso, a “individualidade” moderna, fruto do progresso (coletivo e pessoal) das “faculdades lógicas”, do pleno desenvolvimento da “função classificatória”: um mundo onde não há mais tantas “identificações” e onde não há tantos riscos de se perder a “personalidade”. Sobre essa segunda dimensão da “individualidade”, tão fundamentalmente comprometida com o primado da razão (e do “princípio de identidade”) são claros os autores: “Ainsi l’histoire de la classification scientifique est-elle, en définitive, l’histoire même des étapes au cours desquelles cet élément d’affectivité sociale s’est progressi-

16. A pregnância desse argumento, baseado na teoria haeckeliana da “recapitulação”, é extremamente forte no campo intelectual da passagem do século. Em outro trabalho pude deter-me sobre suas implicações em um texto de Freud. Ver L. F. D. Duarte, “Grupo e singularidade. Uma reflexão antropológica sobre um texto de Freud”, in *Religião e Sociedade*, n.º 11/2, Rio de Janeiro, Tempo e Presença, 1984.

17. Durkheim & Mauss, *op. cit.*, p. 17.

vement affaibli, laissant de plus en plus la place libre à la pensée réfléchie des individus”.¹⁸

Acontece porém que Durkheim e Mauss não descansam sobre essa fórmula, bem ancorada nas marcas de seu campo intelectual, no senso comum acadêmico de seu tempo. Eles estabelecem uma imbricação mais profunda entre o que — da forma como até aqui se apresentou a questão — se poderia resumir na oposição entre uma coluna do indivíduo “infra-social”/emoção/indistinção/contradição e uma coluna do indivíduo “hiper-social”/razão/classificação/identidade.

Na verdade, os autores vão procurar na mesma fonte original da “função classificatória” — a organização social — a fonte dos “estados afetivos”. A família, ou o parentesco, como fato elementar da vida social, que já havia fornecido a linguagem da classificação, é quem vai figurar também como fonte da participação afetiva; retransposta porém do plano da “individualidade” para o plano da “coletividade”, porque já oriunda (parece-me ser este o ponto de argumentação, que é bastante elíptica) de uma relação social, de um estar em grupo: “Nous venons de voir, en effet, qu'ils sont représentés sous la forme de liens familiaux, ou comme des rapports de subordination économique ou politique; c'est donc que les mêmes sentiments qui sont à la base de l'organisation domestique, sociale, etc., ont aussi présidé à cette répartition logique des choses. Celles-ci s'attirent ou s'opposent de la même manière que les hommes sont liés par la parenté ou opposés par la vendetta. Elles se confondent comme les membres d'une même famille se confondent dans une pensée commune”.¹⁹

É o que permitirá que se passe a falar, nessas últimas páginas do texto analisado, de “alma coletiva”, de “afinidades sentimentais” não individuais: “Ce sont donc des états de l'âme collective qui ont donné naissance à ces groupements, et de plus, ces états sont manifestement affectifs. Il y a des affinités sentimentales entre les choses comme entre les individus, et c'est d'après ces affinités qu'elles se classent”.²⁰

A partir desse ponto, desenrola-se todo um novo aspecto das “classificações”, fundado na idéia de sua imbricação com os “senti-

18. *Idem*, p. 88.

19. *Idem*, p. 19.

20. *Idem*, p. 86.

mentos sociais”.²¹ Na medida em que, como dizem os autores, “il est possible de classer autre chose que des concepts et autrement que suivant les lois du pur entendement”,²² a relação que se havia desenhado entre a classificação e a “faculdade lógica” contra a indistinção “primitiva” inverte-se de maneira notável, de tal modo que se possa vir a dizer que “c’est cette valeur émotionnelle des notions qui joue le rôle prépondérant dans la manière dont les idées se rapprochent ou se séparent. C’est elle qui sert de caractère dominateur dans la classification”.²³

Eis-nos portanto confrontados com uma forma muito peculiar de apresentar a questão do *valor*, de definir aquilo que, nos próprios termos dos autores, empresta às classificações seu “colorido especial”. A própria qualificação do *sagrado*, que examinaremos em seguida nas *Formas Elementares da Vida Religiosa*, fica assim resumida a uma questão de “sensibilidade social”: “Des émotions religieuses notamment, non seulement lui communiquent un coloris spécial, mais encore lui attribuent les propriétés les plus essentielles qui la constituent. Les choses sont avant tout sacrées ou profanes, pures ou impures, amies ou ennemies, favorables ou défavorables; c’est dire que leurs caractères les plus fondamentaux ne font qu’exprimer la manière dont elles affectent la sensibilité sociale”.²⁴

A inversão é, como se pode ver, muito forte. Esse “valor emocional” passa a constituir o “caráter dominador na classificação” e é ele que lhe atribui suas propriedades mais essenciais e as características mais fundamentais dos elementos classificados.

Quão próximos estaríamos de uma percepção do caráter fundamental e universal do *valor* (ainda que vazada em termos imprecisos e num modelo insuficiente), se a argumentação não retornasse aos quadros da preeminência da lógica na classificação e não se voltasse a reduzi-la em última instância à coluna do indivíduo hiper-social e do “princípio de identidade”: “Aussi l’histoire de la classification scientifique est-elle, en définitive, l’histoire même des étapes au cours desquelles cet élément d’affectivité sociale s’est progressivement affaibli, laissant de plus en plus la place libre à la pensée réfléchie des individus”.²⁵

21. Esta fórmula mais explícita só aparece no texto de Mauss sobre a magia. Cf. M. Mauss, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, in *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, 1973.

22. Durkheim & Mauss, *op. cit.*, p. 86.

23. *Idem*, p. 87.

24. *Idem*, p. 86.

25. *Idem*, p. 88.

É claro que, mesmo que o texto não estivesse tão comprometido com a demonstração da gênese e funcionamento sociais das operações lógicas (o que exigia naquele contexto uma articulação tão engenhosa quanto cautelosa), pouca consistência teria a pista rapidamente suscitada pelos autores. O conceito de “sentimento social” e a sua conjugação à classificação linear na idéia de uma diferenciação por “valores afetivos” já apontava porém para uma necessidade, já nomeava um lugar vago à reflexão antropológica. Inscrevia mesmo, neste texto tão geneticamente comprometido com o universalismo racionalista, o traço inquietante da Diferença que Mauss quase à mesma época abordava sob a espécie da *magia* e que Durkheim reordenaria alguns anos mais tarde sob a espécie do *sagrado*.

III. A invocação comparativa das *Formas Elementares da Vida Religiosa*²⁶ face ao quadro da identidade pela classificação, expresso no texto anterior, tem uma dupla qualidade didática. Por um lado é — como já disse — a obra paradigmática sobre a questão do *sagrado* e sua preeminência social (que na oposição ao *profano* supõe uma difusão diferencial do *valor*) e, por outro, é um exemplo etnográfico marcante da própria ação inconsciente da “oposição hierárquica” no pensamento de um autor.

Pois o que veremos é que nesse momento privilegiado de exploração da vertente do valor que qualifica diferencialmente o tecido da vida social quadriculado pelas classificações, Durkheim permanece alocando um valor englobante à “classificação” em detrimento do sentido heurístico do “valor”. Ou seja, permanece comprometido com as marcas mais profundas do espaço de pensamento que ele ajudava a subverter: a ideologia individualista e seu desprezo metódico e metodológico pela Diferença.

Na verdade, em um certo sentido, o texto das *Formas Elementares* se encontra portanto em continuidade com o das *Formas Primitivas*, onde, como vimos, o “valor” apenas repontava de maneira ambígua, sob a forma dos “sentimentos sociais”, e permanecia subsumido à preeminência da armação lógica do “princípio de classificação”, em sua fidelidade intrínseca ao “princípio de identidade” e de “não-contradição”.

Por força da estratégia de que lança mão Durkheim para

26. E. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, PUF, 1968.

reenfatizar em torno da categoria da totalidade o postulado central de sua teoria, poder-se-ia mesmo considerar que o texto apresenta um certo retrocesso em relação à percepção do sistema de diferenças nas *Formas Primitivas*, uma vez que lá se tornava indispensável pensar a “distinção” contra o pano de fundo das “indistinções” pré-históricas e afetivas.

A maneira como aparece aqui o valor não é o que permite pensar as diferenças, mas sim o que constitui linear e substantivamente as “identidades”.

A própria oposição entre indivíduos e sociedade, que aparecia subordinadamente nas *Formas Primitivas*, ganha aqui uma dimensão explicitamente estruturante no tema da *double existence* ou *double nature* da condição humana: “En se ramassant presque toute entière dans des moments déterminés du temps, la vie collective pouvait atteindre, en effet, son maximum d'intensité et d'efficacité et, par suite donner à l'homme un sentiment plus vif de la double existence qu'il mène et de la double nature à laquelle il participe”.²⁷

Essa “dupla natureza” expõe-nos a uma seqüência linear de oposições que pode ser traduzida no seguinte quadro de equivalências:

Todo	Sociedade	Sagrado	Ritual	Conceitos
_____:	_____:	_____:	_____:	_____
Parte	Indivíduo	Profano	Cotidiano	Representações sensíveis

A relação fundamental entre “sociedade” e “sagrado” como “totalidade” (“Le concept de totalité n'est que la forme abstraite du concept de société: elle est le tout qui comprend toutes choses, la classe suprême qui renferme toutes les autres classes”²⁸), embora comporte uma tendência de diferenciação articulada pela maior ou menor presença da “sacralidade”, é em si tão abrangente e absorvente que na verdade expulsa para a fronteira do social a “diferença”. Veja-se como na coluna acima se articulam o “indivíduo”, a “vida profana”, o “cotidiano” e as “representações sensíveis”²⁹ todas elas categorias que são menos-sociais por oposição aos seus pares de oposição, ainda que só possam ser nomeadas por referência à preeminência e estatuto instaurador daqueles.

27. *Idem*, p. 314.

28. *Idem*, p. 630.

29. Sobre esta última categoria, *idem*, p. 618.

A partir de um modelo com tais características toda repartição do social repete de algum modo esse monadismo supremo, qualificando-se não pela relação ou distinção com seus “outros”, mas por propriedades substantivas e corporalizantes. Essa questão abarca diversas dimensões: a primeira é a de que se coloca em todos os níveis uma ênfase no *unisson*, ou seja, na totalidade identificatória dos sujeitos (ou ainda aí dos “indivíduos”) com o seu ser coletivo, seja ele o clã, a tribo, a nação, a igreja ou qualquer outro recorte sociológico.

Essa é propriamente a qualidade central do “emblematismo” da teoria durkheimiana do totemismo, que se monta sobre a idéia de que “un sentiment collectif ne peut prendre conscience de soi qu'en se fixant sur un objet matériel; mais et par cela même, il participe de la nature de cet objet et réciproquement”.³⁰ Veja-se de que substancialidade pesada se reveste assim a identidade, fechando-se sobre o caráter linearmente representativo de seus signos. Mesmo quando Durkheim se refere à “distinção”, ele não o faz no sentido da diferença para com o outro, mas ainda no da roupagem emblemática de que se carregam as pequenas totalidades humanas: “La meilleure manière de s'attester à soi-même et d'attester à autrui qu'on fait partie d'un même groupe, c'est de s'imprimer sur le corps une même marque distinctive”.³¹ Não creio que seja impertinente chamar a atenção para a ênfase e reiteração que aí se encontram da categoria do *mesmo*.

Pode-se enfim ressaltar a íntima correlação que mantêm entre si o emblematismo e o *unisson*, sobre o que o autor é aliás bem explícito: “En effet, par elles-mêmes, les consciences individuelles son fermées le unes aux autres; elles ne peuvent communiquer qu'au moyen de signes où viennent se traduire leurs états intérieurs. Pour que le commerce qui s'établit entre elles puisse aboutir à une communion, c'est-à-dire à une fusion de tous les sentiments particuliers en un sentiment commun, il faut donc que les signes qui les manifestent viennent eux-mêmes se fondre en une seule et unique résultante. C'est l'apparition de cette résultante qui avertit les individus qu'ils sont à l'unisson et qui leur fait prendre conscience de leur unité morale. C'est en poussant un même cri, en prononçant une même parole, en exécutant un même geste concer-

30. *Idem*, p. 339.

31. *Idem*, p. 333.

nant un même objet qu'ils se mettent et se sentent d'accord".³² Mais uma vez a *identidade* é uma tematização do Mesmo.

Isso nos permite compreender a necessidade da ênfase nas três características básicas da socialização identificatória expressas nesse texto: a da "ascendência" ou "autoridade", a da "exaltação" ou "ideal" e a da "eficácia". Todas três decorrem da oposição instauradora entre indivíduo e sociedade (com os corolários do quadro de equivalências anteriormente sugerido) e do choque entre os "fins" ou "interesses" de um e do outro termo da oposição: Parce qu'elle a une nature qui lui est propre, différente de notre nature d'individu, elle [a sociedade] poursuit des fins qui lui sont également spéciales: mais, comme elle ne peut les atteindre que par notre intermédiaire, elle exige que, oublieux de nos intérêts, nous nous fassions ses serviteurs et elle nous astreint à toute sorte de gênes, de privations et de sacrifices sans lesquels la vie sociale serait impossible".³³

Dáí decorre assim a teoria da "autoridade moral", "ascendência moral" ou "respeito", que faz prescindir da coerção física a obtenção daquele concurso: "Le respect est l'émotion que nous éprouvons quand nous sentons cette pression intérieure et toute spirituelle se produire en nous".³⁴ Volta-se assim ao recurso a uma "emoção" muito próxima do sentido dos "sentimentos sociais" do outro texto. A característica da "ascendência moral" como "emoção" subjetivamente experimentada funda-se sobre a característica da "exaltação" ou do "ideal" que tem um peso extraordinário no argumento das *Formas Elementares*. Podemos ver repontar essa relação já na seguinte frase: "Il (o imperativo) tient son efficacité de l'intensité de l'état mental dans lequel il est donné. C'est cette intensité qui constitue ce qu'on appelle l'ascendant moral".³⁵ É impossível retrair aqui plenamente o quadro da importância dessa "intensidade" paradigmaticamente expressa em conceitos como os de "exaltação", "concentração", "elevação" e "ideal". Eles se concentram em duas dimensões: a da "exaltação" propriamente dita, que abarca os aspectos mais mecânicos dessa inter-emulação dos sentimentos e que é bem expressa na análise do ritual do *corro-*

32. *Idem*, p. 329-30. Grifos meus.

33. *Idem*, p. 295.

34. *Idem*, p. 296.

35. *Idem*, p. 297.

bori australiano,³⁶ e a da “elevação” e do “ideal”, que acentua a transposição para o plano da vivência “emocional” do sentido da totalidade social projetado nos ideais *sagrados*: “Car la force collective ne nous est pas tout entière extérieure; elle ne nous meut pas du dehors; mais puis que la société ne peut exister que dans les consciences individuelles et par elles, il faut bien qu’elle pénètre et s’organise en nous; elle devient ainsi partie intégrante de notre être et, par cela même, *elle l’élève et le grandit*”.³⁷ Mais lapidariamente podemos ler ainda na conclusão: “Or, cette concentration détermine une *exaltation* de la vie morale qui se traduit par un *ensemble de conceptions idéales* où vient se peindre la vie nouvelle qui s’est ainsi éveillée; elles correspondent à cet afflux de forces psychiques qui se surajoutent alors à celles dont nous disposons pour les tâches quotidiennes de l’existence. *Une société ne peut ni se créer ni se récréer sans, du même coup, créer de l’idéal*. Cette création n’est pas pour elle une sorte d’acte surégatoire, par le quel elle se compléterait, une fois formée; c’est l’acte par lequel elle se fait et se refait périodiquement. (...) Car une société n’est pas simplement constituée par la masse des *individus* qui la composent, par le sol qu’ils occupent, par les choses dont ils se servent, par les mouvements qu’ils accomplissent, mais, avant tout, par *l’idée qu’elle se fait d’elle même*”.³⁸

Sobre a terceira característica, a da “eficácia”, não me deterei, por ser a mais generalizadamente conhecida, como sinal do “funcionalismo” durkheimiano. De qualquer modo, ela aparece literalmente na transcrição da p. 297 há pouco citada, onde se articula de maneira exemplar com a “intensidade” (“exaltação”) e com a “ascendência moral”.

É evidentemente em torno dessa relação entre o “ideal” e o “sagrado” que se concentra o problema do “valor” neste momento da obra de Durkheim (do ponto de vista de sua teorização própria e não daquele outro, segundo e telescópico, a que me referi). Como havia dito, o valor não é nesse sentido uma qualidade abstrata e intrínseca à diferenciação das quadrículas classificatórias, mas sim a substantiva e pesada transposição literal da própria idéia da sociedade sobre seus “indivíduos” componentes e sobre cada um

36. *Idem*, ver p. 307 a 313, mas sobretudo esta última no tocante à “efervescência”.

37. *Idem*, p. 299, grifos meus.

38. *Idem*, p. 603-4, grifos meus.

dos recortes sociológicos individualizados em que se “aglutinam”. Donde a “emblemática” e a “elevação” que procuram dar conta da oposição instauradora entre o indivíduo isolado e inexpressivo e a sociedade totalizante e fornecedora de “ideal”. A forma como o termo “valor” aparece no trecho seguinte me parece exemplificar adequadamente essa interpretação: “Et pourtant, la société le [o homem] conçoit et nous oblige à le concevoir comme investi d’un caractère *sui generis*, qui l’isole, qui tient à distance les empiètements temeraires, qui, en un mot, impose le respect. Cette dignité qui le met hors de pair nous apparaît comme un de ses attributs distinctifs, bien qu’il soit impossible de rien trouver dans la nature empirique de l’homme qui la fonde. Un timbreposte oblitéré peut valoir une fortune; il est évident que cette *valeur* n’est aucunement impliquée dans ses propriétés naturelles (. . .) Mais les représentations collectives attribuent très souvent aux choses auxquelles elles se rapportent des propriétés qui n’y existent sous aucune forme ni à aucun degré. De l’objet le plus vulgaire elles peuvent faire un *être sacré et très puissant*”.³⁹

Aparece nesse trecho de maneira vivaz a última consequência que podemos ressaltar desse modelo analítico: o valor é alguma coisa que sobrevém da natureza ideal para a natureza vulgar. Ele não tem um valor estruturante abstrato e embutido, ele se acrescenta e se superpõe, como aquele “colorido especial” a que se referiam Durkheim e Mauss no modelo das *Formas Primitivas*, além de ter que passar, porque comprometido com a questão de uma “individualidade” infra-social, pela mediação das “emoções” e “sentimentos”.⁴⁰ Apenas para confirmar a clareza de expressão dessa qualidade do valor durkheimiano: “Le caractère sacré que revêt une chose n’est donc pas impliqué dans les propriétés intrinsèques de celle-ci: *il y est surajouté*. Le monde du religieux n’est pas un aspect particulier de la nature empirique; *il y est superposé*”⁴¹.

Uma última consideração é necessária. A idéia de “hierarquia” como distribuição diferencial do valor aparece uma vez, *en passant*; subordinada, porque relativa exclusivamente ao segmento das coisas já sagradas; desapercebida de que seria ela, afinal de contas, que

39. *Idem*, p. 325-6.

40. Há uma crítica impecável desse recurso às “emoções” na explicação sociológica em Lévi-Strauss, *Le Totémisme Aujord’hui*. Paris, PUF, 1969, p. 102-3.

41. Durkheim, *op. cit.*, p. 328. Grifos do autor, que seriam também os meus.

estabeleceria o *sentido*, na determinação do que é sagrado e do que é profano, do que é mais ou menos sagrado ou profano, e do que é sagrado ou profano de um modo ou de outro; enfim, como possibilidade de um sistema de distinções só a partir do qual se poderia compreender as identidades. A frase é exatamente esta: “Et comme il [o animal totêmico] y ressemble naturellement plus que l’homme, il se trouve ainsi d’un rang au-dessus dans la hiérarchie des choses sacrées”.⁴² A idéia que se segue reenfatiza o princípio do *unisson*, da identidade como estreito parentesco e comunhão de essência.

Creio ter tornado assim razoavelmente claro como a tematização do *sagrado* durkheimiano, de que se podia esperar ter representado a solene inauguração da percepção da hierarquia na teoria sociológica, não é senão uma cabal demonstração das dificuldades com que se tinha e tem de enfrentar essa tarefa contra o senso comum da relação “indivíduo/sociedade” e contra o primado intelectual do “princípio de identidade”. O mais notável porém é que essa inauguração vá poder ser encontrada talvez com muito maior justiça em um texto bem anterior de Mauss, contemporâneo das *Formas Primitivas*: o *Esboço de uma Teoria Geral de Magia*. É sobre ele que nos voltaremos em seguida, sobre o texto que ensinou a Lévi-Strauss a sua sucinta e no entanto tão rica contribuição à teoria do “valor” na “Introdução à obra de Marcel Mauss”: a transmutação do *mana* no “significante flutuante”.

IV. É de 1950 o texto dessa “Introdução à obra” com que Lévi-Strauss balizou as modernas possibilidades de leitura da obra de Marcel Mauss.⁴³ A abrangência, profundidade e riqueza de sua análise formam um verdadeiro torvelinho de idéias de que nos interessa particularmente o sopro que carrega a interpretação maussiana da *magia* e do *mana* às suas últimas conseqüências heurísticas. Afloraremos posteriormente, de maneira muito rápida, o curioso estatuto que esse relativamente curto texto em torno da instauração da significação (e, portanto, do “valor”) guarda no conjunto da obra de Lévi-Strauss, localizado exatamente entre a vertente primeira, comprometida com a reformulação sociológica da teoria do parentesco, e a vertente segunda, que — iniciada com *O Totemis-*

42. *Idem*, p. 318.

43. Como já ressaltava Dumont atentamente em uma conferência proferida na Inglaterra em 1952 sobre o pensamento de Mauss. Louis Dumont, “Une science en devenir”, in *Essais sur l’Individualisme*. Paris, Seuil, 1983.

mo Hoje — distende-se sobre a lógica do pensamento humano e, pelo menos até um certo ponto, sobre o nosso designado pólo da “classificação” ou da “função classificatória”, como diziam Durkheim e Mauss.

Tentemos porém verificar de perto a ordenação do texto inspirador de Mauss, observando-o em contraste com dois textos anteriores, neste pequeno exercício em que se procura verificar nas nossas caras raízes o modo como “classificação” e “valor” se mantiveram polarizados; ao mesmo tempo refletindo e reiterando os embaraços de uma percepção mais radical do estatuto da “identidade social”.

Na revisão que empreende Mauss das características dos fenômenos mágicos recorrem as qualificações que pudemos apreciar como contrárias à classificação e sua obediência ao “princípio da identidade”: “ubiquidade”, “contradição”, “indistinção”,⁴⁴ “continuidade”, “confusão de imagens”,⁴⁵ todas resumidas na categoria geral da *simpatia*.

Operando porém cuidadosamente sua demonstração através dos instrumentos analíticos da “contigüidade”, da “semelhança” e da “oposição”, Mauss vem a incorporar esse reino da “confusão” ao da “classificação”: “Nous réduisons donc le système des sympathies et des antipathies à celui des classifications de représentations collectives. Les choses n’agissent pas les unes sur les autres que parce qu’elles sont rangées dans la même classe ou opposées dans le même genre”.⁴⁶ E reitera: “D’autre part, de classe à classe, il doit y avoir des oppositions. La magie n’est d’ailleurs possible que parce qu’elle agit avec des espèces classées. Espèces et classifications sont elles-mêmes des phénomènes collectifs”.⁴⁷ A invocação, logo em seguida, da semelhança desses fenômenos com os da linguagem (reiterada depois explicitamente no tocante ao caráter “inconsciente” dessas representações) completa essa singular aproximação entre a “classificação” e a “diferença”, afastando-se da perspectiva substancialista de Durkheim pela ênfase clara na oposição distintiva que reponta nos dois fragmentos citados, ou pelo menos concedendo às duas dimensões (a da “com-substancialidade”

44. M. Mauss, *op. cit.*, p. 26.

45. *Idem*, p. 55.

46. *Idem*, p. 71.

47. *Idem*, p. 71.

no Mesmo e a da “com-formação” pelo Outro) um estatuto igualmente instaurador.

Essa fórmula é reapresentada mais adiante como preâmbulo a uma proposta analítica de grave preeminência. A propósito da idéia da “potencialidade mágica” diz-nos Mauss que “si illimité que soit ce pouvoir, et si transcendant que soit ce monde, les choses s’y passent cependant suivant des lois, relations nécessaires posées entre les choses, relations de mots et de signes à objets représentés, lois de sympathie en général, lois des propriétés susceptibles d’être codifiées par des classifications semblables à celles qui ont été étudiées dans l’*Année Sociologique*”.⁴⁸

Como o funcionamento dessa classificação em que “força” e “meio” se confundem permanece porém baseado em uma “répresentation singulièrement confuse et tout à fait étrangère à nos entendements d’adultes européens”,⁴⁹ Mauss vai propor uma “psicologia não-intelectualista do homem em coletividade” que pudesse fornecer a compreensão de fenômenos que escapam às “categorias rígidas e abstratas da nossa linguagem e da nossa razão”.⁵⁰

É a partir desse postulado que começa a ser desenvolvida sua interpretação do *mana* como “valor”, que podemos acompanhar em quatro passos sucessivos. O primeiro é, como diz Mauss, ainda bastante descritivo (e quão significativo, visto assim tão *a posteriori*). Ele nos diz que essa “confusão” do *mana* assim se apresenta porque “le *mana* est proprement ce qui fait la valeur des choses et des gens, valeur magique, valeur religieux et même valeur sociale. La position sociale des individus est en raison directe de l’importance de leur *mana*, tout, particulièrement la position dans la société secrète; l’importance et l’inviolabilité des tabous de propriétés dépend du *mana* de l’individu qui les impose. La richesse est censée être l’effet du *mana*; dans certaines îles, le mot de *mana* désigne même l’argent”.⁵¹ É impossível aqui ressaltar cada uma das preciosas características deste pequeno trecho que poderia ter sido integralmente grifado. Procuremos visualizar apenas como um evidente relevo se destaca sobre a “classificação”, como as quadriculas das *Formas Primitivas* ganham a tessitura densa da diferença (e até

48. *Idem*, p. 100.

49. *Idem*, p. 100.

50. *Idem*, p. 101.

51. *Idem*, p. 102.

mesmo já da “hierarquia”), sem que se caia por outro lado no monadismo essencialista do *sagrado* durkheimiano.

Essa interpretação é reiterada mais adiante, com ênfase na dessubstancialização: “Il s’agit toujours, au fond, en magie, de valeurs respectives reconnues par la société. Ces valeurs ne tiennent pas, en réalité, aux généralités intrinsèques des choses et des personnes, mais à la place et au rang qui leur sont attribués par l’opinion publique, souveraine, par ses préjugés”.⁵²

A fórmula da “superposição” do “valor” ao fato já não satisfaz porém a Mauss (embora ainda a tivesse utilizado bem explicitamente pouco antes, ao definir o *mana* como “une chose surajoutée aux choses”⁵³) e essa insuficiência ele a nomeia e ultrapassa da seguinte forma: “Il ne nous suffit donc pas de dire que la qualité de *mana* s’attache à certaines choses en raison de leur position relative dans la société, mais il nous faut dire que l’idée de *mana* n’est rien autre que l’idée de ces valeurs, de ces différences de potentiel”.⁵⁴ Ou ainda, juntando-a agora com o *sagrado* durkheimiano: “La notion de *mana*, comme la notion de sacré, n’est en dernière analyse que l’espèce de catégorie de la pensée collective qui fonde ces jugements, qui impose un classement des choses, sépare les unes, unit les autres, établit des lignes d’influence ou des limites d’isolement”.⁵⁵

Com esta última fórmula completava Mauss um terceiro e expressivo passo, ao demonstrar que o *mana* não só era a própria idéia do “valor” como “fundava os juízos” e “impunha a classificação”, separando e unindo seus elementos.

Vemos assim como a proposta tão sensivelmente formulada por Mauss de uma “psicologia não-intelectualista do homem em coletividade” — que se pode aqui entender como a subversão do “princípio de identidade”, pelo menos no tocante aos fenômenos sociais⁵⁶ — pôde promover uma aproximação entre classificação

52. *Idem*, p. 114.

53. *Idem*, p. 104.

54. *Idem*, p. 114.

55. *Idem*, p. 115.

56. Digo “pelo menos” porque permanecia em Mauss uma oposição entre lógica “social” e lógica “formal-abstrata”: “Il va de soi qu’une pareille notion n’a pas de raison d’être en dehors de la société, qu’elle est absurde au point de vue de la raison pure et qu’elle ne résulte que du fonctionnement de la vie collective”. *Idem*, p. 114.

e valor bastante singular nos quadros da Escola Sociológica Francesa e mesmo no quadro geral da antropologia.

Entre outros limites dessa teoria (dentre os quais avultam os apontados por Lévi-Strauss no texto citado) permanece a grande ambigüidade de Mauss face ao último (ou primeiro, porque mais permeante) daqueles três grandes níveis que havíamos nomeado na apresentação deste trecho: o da “identidade pessoal” e da “individualidade”. É aliás em mediação com ele que aparece, nesse último texto, o que se poderia chamar de o quarto passo da teoria do *mana* como “valor”, embora não constitua senão uma breve e talvez ambígua referência: “Il y a, dans la société, un inépuisable fond de magie diffuse, auquel le magicien lui-même puise et qu’il exploite consciemment. Tout se passe comme si elle formait autour de lui, à distance, une sorte d’immense conclave magique”.⁵⁷

Pode-se considerá-lo como uma mediação, enquanto enfatiza esse excesso de significação que é o próprio do valor que se distribui na trama social e, ao mesmo tempo, enquanto designa a sua aglutinação em um personagem social, cuja “diferença” aí se instaura e se densifica. Não há porém uma relativização radical da representação desse indivíduo sobre quem incide a mais-valia simbólica do *mana*.

A oscilação de Mauss a esse respeito seria em si mesma merecedora de uma cuidadosa exposição, na medida em que ela ainda se expressará em uma obra tão tardia, tão importante e tão diretamente ligada ao assunto como o ensaio sobre a noção de Pessoa.⁵⁸ No texto que examinamos tanto podemos vê-lo opor à construção da qualidade social do mágico (na última referência) a sua *conscience d’individu*, ou supor que os “estados afetivos” ligados à magia resultam do “mélange des sentiments propres de l’individu aux sentiments de toute la société”,⁵⁹ quanto por outro lado referir-se a “cet être théorique qu’est l’individu isolé”⁶⁰ ou afirmar que “l’état de l’individu est, pour nous, toujours conditionné par l’état de la société”.⁶¹ Há, nesse sentido, uma grande continuidade com as fórmulas durkheimianas da oposição indivíduo/sociedade, como

57. *Idem*, p. 131.

58. M. Mauss, “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne, celle de ‘moi’”, in *Sociologie et Anthropologie*, *op. cit.*

59. M. Mauss, “Esquisse . . .”, *op. cit.*, p. 123.

60. *Idem*, p. 122.

61. *Idem*, p. 124.

no tocante aos fenômenos da “excitação social” que havíamos examinado nas *Formas Elementares* e que aqui também são tematizados em torno das “emoções” ou “sentimentos” coletivos.⁶²

Essa percepção do “valor” a que acede Mauss pela via da análise do *mana* permanece porém ainda algo presa à linearidade da classificação, em parte talvez pela permanência dos limites ou contraposição à racionalidade formal e à individualidade.

O texto citado de Hertz sobre a preeminência da mão direita pode ser visto nesse sentido como aportando um novo limiar perceptivo, em que a oposição distintiva se qualifica por uma assimetria instauradora, bem expressa na frase já citada segundo a qual “a supremacia da mão direita é ao mesmo tempo um efeito e uma condição necessária da ordem que governa e mantém o universo”.⁶³ Ele ainda reitera essa idéia bem ao fim do artigo, ao comentar que “as causas sociais que levaram à diferenciação das duas mãos podem ser permanentes”.⁶⁴ É no entanto necessário recordar que, logo em seguida, essa sua percepção da universalidade da assimetria hierárquica cede ao peso das representações equalizantes individualistas, fazendo-o concluir pela possibilidade de abolição dessa distinção, no mundo desmágicizado moderno, onde uma “comunidade liberada e perspicaz” pudesse enfim assegurar-se “um desenvolvimento mais harmonioso do organismo”.⁶⁵ “Liberdade” e “Igualdade” para as mãos, assim como para todos os outros níveis de nossa visão de mundo.

Seria extremamente pertinente para esta argumentação determo-nos sobre a obra de Lévy-Bruhl com a mesma atenção que dedicamos a Durkheim e Mauss, pois toda sua angustiada problemática pode ser encarada como uma tematização radical da vertente do “valor” e da “diferença”, exemplificando nesse sentido os embaraços de sua percepção no pensamento moderno pelo ângulo oposto: o da preeminência do “valor” sobre a “classificação”. O próprio caráter herético de tantas de suas fórmulas espelhariam de maneira exemplar o desgosto da razão individual com a demonstração dramática do impasse da Diferença em sua forma mais inquietante para o pensamento antropológico, aquela que Lévi-Strauss qualificaria como um “risco trágico” na “Introdução à Obra” e a que

62. *Idem*, ver sobretudo p. 125 e ss.

63. R. Hertz, *op. cit.*, p. 122.

64. *Idem*, p. 125.

65. *Idem*, p. 125.

propria como solução a assunção do caráter “inconsciente” e portanto asseguradamente universal da estrutura do pensamento humano.⁶⁶

A atenção à própria contribuição de Lévi-Strauss neste último texto completaria de forma mais harmoniosa nosso exercício, ao apresentar a forma como a pista de Mauss encontrou sua expressão mais radical e explicativa, a da transformação do *mana* em um “valor simbólico zero”, fundada no argumento do excesso de significação que se reparte entre as classificações, fornecendo-lhes seu relevo distintivo: “Dans son effort pour comprendre le monde, l’homme dispose donc toujours d’un surplus de signification (qu’il répartit entre les choses selon des lois de la pensée symbolique qu’il appartient aux ethnologues et aux linguistes d’étudier). Cette distribution d’une ration supplémentaire — si l’on peut s’exprimer ainsi — est absolument nécessaire pour qu’au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de l’exercice de la pensée symbolique”.⁶⁷ Seria igualmente fundamental mostrar como essa admirável redução racionalista do “valor” permanece em boa parte à margem da tematização da “classificação” desenvolvida sobretudo em *O Totemismo Hoje e O Pensamento Selvagem*. O estatuto da dimensão da “individualidade” nesse autor completaria o nosso “grupo de transformações” em torno da classificação e valor na reflexão sobre a “identidade social” na tradição francesa. O capítulo sobre o “Indivíduo como espécie”, da última obra, seria sobretudo interessante por conter bem explicitamente a argumentação que levaria Lévi-Strauss a declarar na sua alocução introdutória ao “Simpósio sobre a Identidade” que: “Elle [a identidade] apparaît comme un indice attendrissant et puéril que nos petites personnes approchent du point où chacune doit renoncer à se prendre pour l’essentiel: fonction instable et non réalité substantielle, lieu et moment, pareillement éphémères, de concours, d’échanges et de conflits auxquels participent seules, et dans une mesure chaque fois infinitésimale, les forces de la nature et de l’histoire suprêmement indifférentes à notre autisme”.⁶⁸

66. C. Lévi-Strauss, “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”, in *Sociologie et Anthropologie*, op. cit., p. XXX.

67. *Idem*, p. XLIX.

68. C. Lévi-Strauss (Org.), *L’Identité*, op. cit., p. 11.

Esta última frase de Lévi-Strauss reflete de maneira clara um dos objetivos de minha argumentação: o de que uma definição verdadeiramente heurística de *identidade social* tem que passar por uma relativização de suas conotações individualistas (“renoncer à se prendre pour l’essentiel (...) nos petites personnes”).

Restaria porém por demonstrar, para além desse ponto, que a própria ideologia individualista é ela mesma um Valor — e um valor inafastável — porque será sempre a partir dela e de seus postulados racionalistas e universalizantes (a procura da Classificação) que poderemos tematizar e interpretar os outros de fora e de dentro de nossa cultura dominante. Esse seria um dos sentidos mais profundos da teoria de Dumont sobre a hierarquia: o de demonstrar que mesmo esta ideologia individualista que a nega não é senão em última instância um seu caso particular e paradoxal. Como ocorre com as representações holistas e hierárquicas “tradicionais”, também as nossas operam com as diferenças procurando uni-las sob a égide de um “valor”. É nossa grande vantagem e nosso instigante enigma que esse valor totalizante seja a própria parte, o próprio “indivíduo”. Vantagem e enigma que constituem o cerne da antropologia: sua condição de emergência e sua garantia de fertilidade. Pois como bem diz Dumont: “Si unir dans la différence est à la fois le but de l’anthropologie et la caractéristique de la hiérarchie, elles sont condamnées à se fréquenter”.⁶⁹

69. L. Dumont, “La communauté...”, *op. cit.*, p. 109.

Parte II

AVENTURAS DE ANTROPÓLOGOS EM CAMPO OU COMO ESCAPAR DAS ARMADILHAS DO MÉTODO

Ruth C. L. Cardoso

A reflexão metodológica no campo das ciências sociais vem tomando um rumo bastante curioso. A discussão sobre o papel do investigador, seu envolvimento e as conseqüências disto para a pesquisa são enfatizadas, ao mesmo tempo que se diminui o espaço do debate propriamente metodológico. Quase tacitamente estamos aceitando o ecletismo como um bom caminho para o conhecimento e qualquer pergunta sobre as limitações impostas por este ou aquele método é impertinente. Um indisfarçado pragmatismo (muitas vezes confundido com politização) dominou as ciências sociais contemporâneas e desqualificou como ocioso o debate sobre os compromissos teóricos que cada método supõe. Concentra-se o interesse na relevância do tema estudado e na forma pela qual o investigador se engaja no estudo. Um pesquisador capaz de uma "boa" interação com as minorias ou grupos populares será sempre um porta-voz de seus anseios e carências, logo, da sua "verdade". O critério para avaliar as pesquisas é principalmente sua capacidade de fotografar a realidade vivida. Sua função é tornar visível aquelas situações de vida que estão escondidas e que, só por virem à luz, são elementos de denúncia do *statu quo*.

Não deixa de ser interessante, para nós antropólogos, esta valorização da observação participante, mesmo que, como escreveu Eunice Durham, ela caminhe para a "participação observante". Entretanto, como tradicionalmente mantemos maiores compromissos com estas técnicas de trabalho, estamos também obrigados a refletir sobre sua utilidade, sem, entretanto, esconder que estamos lisonjeados pela legitimação que recebem (e recebemos) atualmente.

Para tentar esta reflexão, convém pensar sobre o porquê desta ênfase nas análises qualitativas que são vistas como substitutas dos sofisticados métodos quantitativos. Certamente esta oposição qualitativo/quantitativo não corresponde a modos opostos e inconciliáveis de ver a realidade. São modos diversos de resgatar a vida social

e chegar a iluminar aspectos não aparentes e não conscientes para os atores envolvidos. Entretanto, grande parte da comunidade científica esteve mobilizada em torno de uma polêmica que supunha irreduzível esta oposição, porque o modelo positivista dominava a cena e ditava regras.¹

Na América Latina, o positivismo quantitativista não teve muito sucesso. Ficou limitado a alguns grupos acadêmicos que, entretanto, tiveram papel importante como críticos das interpretações globalizantes e nem sempre bem fundamentadas. Mas, ao lado destes centros que garantiam uma competência específica para quantificar, sempre existiram os núcleos de inspiração histórico-estrutural (marxistas ou não), que buscavam compreender as particularidades de nosso continente e para tal elaboravam modelos de explicação globalizantes. E, convém ressaltar, estes dois modos de fazer ciência produziram resultados importantes e inovadores.

Mas os anos 60 foram de crise intelectual e de crítica às formas convencionais de conhecer e, quando estas posturas imigraram para o Sul do Equador, produziram efeitos bastante particulares.

Um bom exemplo destes efeitos é o desenvolvimento que tiveram os estudos sobre mercado marginal de mão-de-obra e periferias urbanas. Eles dominaram a cena intelectual por muitos anos, o que se deve ao fato inegável de que as colocações teóricas sobre a marginalidade urbana foram extremamente importantes e criativas e, quando incorporaram o referencial marxista, forneceram uma interpretação muito sugestiva das sociedades dependentes. Entretanto, o desenvolvimento teórico da teoria da marginalidade contribuiu cada vez menos para o conhecimento dos fenômenos concretos e da verdadeira feição das metrópoles latino-americanas. As previsões políticas, decorrentes das análises de inspiração marxista e que procuravam novos suportes para a transformação revolucionária, chegaram a um impasse por não conseguirem explicar os comportamentos concretos. É neste momento que as discussões sobre a função do exército industrial de reserva ou a superpopulação relativa das cidades com terciário inchado são substituídas por pesquisas que buscam uma lente de aumento para os comportamentos banais, onde deveriam estar os elos que interligam os processos

1. Mesmo no campo da antropologia as entrevistas e histórias de vida foram vistas com desconfiança e muitos esforços foram feitos para demonstrar que o método científico, baseado na concepção positivista de objetividade, podia ser aplicado ao estudo dos povos primitivos.

estruturais e as práticas sociais. Aníbal Quijano, depois de todos os seus célebres trabalhos sobre a economia marginal e seus efeitos sobre o capitalismo dependente, publica um livro que se chama *Vidas Marginais*, onde recolhendo histórias de vida pretende desvendar as teias que ligam os macroprocessos econômicos e os comportamentos concretos. O mesmo movimento ocorreu no Brasil, no início dos anos 60, quando renasceu o interesse pelo estudo de favelas e bairros periféricos justamente porque se pretendia *descrever* a metrópole e compreender por que o desenvolvimento previsto como excludente não produzia a revolta esperada entre os marginais.

No campo dos estudos sobre a classe operária também há uma inflexão no mesmo sentido: diminui o número de estudos sobre sindicatos ou relações industriais e aumenta o daqueles que procuram reproduzir o cotidiano dos operários, e cujo objetivo é desvendar o enigma de um suposto conformismo político. E o interesse principal da pesquisa engajada passa a ser mostrar os sinais velados de inconformismo e resistência que são delimitadores de um espaço operário.²

Em quase todos os temas que despertaram interesse nos últimos anos (movimentos sociais, participação política, estudos de bairros periféricos, conjuntos habitacionais, etc.), os cientistas sociais estão envolvidos em projetos que supõem a utilização de entrevistas lon-

2. Analisando mais profundamente estas leituras que procuram negar o conformismo operário pela descoberta de um inconformismo latente, seríamos levados a discutir o modo como estão utilizando o conceito de classe. Convém distinguir entre o conceito marxista, que supõe a luta de classes como um processo de construção da posição de classe com um lugar político, e as interpretações mecanicistas e sincrônicas que, apesar de assumirem um expresso engajamento com a causa proletária, tomam a situação de classe como um *estado* a ser descrito. Por este caminho, eliminada a dialética entre as classes, qualquer traço cultural distintivo é visto como resistência e a consciência da posição de explorado se transforma na consciência de classe. Muitas vezes, a coleta de material qualitativo se justificou como forma de detectar esta identidade oculta dos trabalhadores, mas, operando com uma noção estática e descritiva da classe, não se consegue ultrapassar as interpretações globais vigentes. O que era lido como alienação e conformismo (futebol, festas, malandragens, submissão) passa a ser lido como resistência. O convívio do pesquisador com os atores que para ele representam o proletariado é, freqüentemente, uma tentativa de ouvir e tornar público um discurso oculto que, ao ser revelado, manifesta uma identidade atemporal. A intenção destes pesquisadores é ler através das linhas tortas do discurso cotidiano os sintomas que permitem manter intocável e inflexível o paradigma teórico.

gas e ampla convivência com os informantes. É uma espécie de volta ao significado em seu estado puro, ao discurso “real”, que deve permitir descobrir novos sentidos não previstos pelas análises macroestruturais.

Porém, esta voga de novas técnicas de investigação e o interesse pelos atores sociais de carne e osso não se fizeram acompanhar de uma crítica teórico-metodológica consistente. Respondiam a um mal-estar, a um desencanto com as generalizações apressadas e os esquemas explicativos muito abstratos. Mas a volta ao concreto se deu pelos mesmos caminhos já trilhados pela ciência positivista.

Os anos 70 se caracterizaram pelo aparecimento de várias releituras do marxismo que dialogavam com a dureza da ortodoxia que dominara este campo. Entretanto, na América Latina, as críticas ao marxismo tiveram pouca influência na prática política. Sem ter chegado ao Estado de Bem-Estar Social e suportando um regime militar repressor, os intelectuais brasileiros estavam distantes da efervescência crítica que atingia a Europa e os Estados Unidos. Os pilares mais gerais da prática política marxista continuavam a ser úteis para interpretar nossa realidade, onde crescia a desigualdade na distribuição de renda e aumentava a repressão.

Entretanto, outros temas nascidos deste movimento crítico foram assimilados aqui. Em primeiro lugar, incorporamos a discussão sobre a politização da ciência e a necessidade de engajamento dos cientistas e, por outro lado, caminhamos facilmente no sentido da exploração das técnicas qualitativas de investigação, uma vez que nossa formação universitária sempre acentuou sua utilidade. Os núcleos quantitativistas no Brasil nunca foram muitos e se restringiram a algumas áreas do conhecimento.

Tudo isto criou uma situação onde não houve clima para um reexame dos instrumentos com que se constrói o conhecimento. Se, nos Estados Unidos, a valorização do dado qualitativo veio conjugada com o debate sobre as formas de conhecer, colocando em discussão o princípio positivista da neutralidade e objetividade do pesquisador, aqui estas técnicas foram revalorizadas sem maior inquietação.³ A crítica à ciência vigente acentuou sua pobreza técnica e seu distanciamento do real, apontando para a necessidade de renovar as formas de coleta de dados como um passo fundamental

3. A título de exemplo lembro os seguintes trabalhos: Dell Hymes (Org.), *Reinventing Anthropology*. 1.^a ed., Nova Iorque, Vintage Books, 1969, que especificamente busca uma postura metodológica dentro do campo da an-

para enriquecer as interpretações. Este modo de ver o trabalho científico está bem perto da clássica formulação do empiricismo positivista: dados bem coletados devem falar por si mesmos.

Considero muito saudável a volta ao trabalho de campo e ao respeito pelo dado empírico, mas quero ressaltar o descompasso entre estas iniciativas e a assimilação da discussão sobre a natureza do conhecimento científico, o papel da subjetividade como instrumento de conhecimento, etc.

Pelo menos em um ponto esta revisão era e é oportuna: é preciso repensar a noção de determinação e de processos estruturantes para reconhecer um espaço para os sujeitos sociais. A redução do marxismo a um economicismo mecânico transforma os atores sociais em objetos e o comportamento em ações automatizadas. Sem uma revisão destas distorções teóricas, é difícil conseguir um bom rendimento das técnicas qualitativas de investigação.⁴

Mas o gosto pelo empírico tem suas conseqüências, e os pesquisadores se deram conta deste descompasso, ainda que não o enfrentassem de modo sistemático. Sintomas do mal-estar são as longas introduções e os numerosos artigos sobre a relação pesquisador/grupo pesquisado. Sentia-se a necessidade de elaborar intelectualmente esta relação justamente porque a concepção tradicional de neutralidade científica já não parecia útil. A defesa do engajamento político e a demonstração de que o conhecimento não pode se libertar de uma certa dose de ideologia colocaram quase como uma exigência a definição do pesquisador como um aliado dos grupos e minorias discriminadas, que também foram priorizados como objeto de estudo. Entretanto, esta intensificação da participação foi justificada por razões políticas e não pensada como instrumento do conhecimento.

O positivismo continuou a imperar nos cursos de metodologia e não se colocou em questão a natureza dos dados obtidos através destas novas formas de coleta. Negamos a neutralidade do pesquisador, apoiamos com entusiasmo seu compromisso com o grupo estudado mas continuamos a conceber "os dados" como formas objetivas com existência própria e independente dos atores.

trpologia; e Paul Feyraband, *Against Method*. 1.^a ed., Londres, Verso Edition, 1978, que propõe uma nova visão do método científico.

4. É esta uma das razões pelas quais encontramos, freqüentemente, nos estudos baseados em trabalho de campo, um desencontro entre as introduções teóricas e a apresentação do material de pesquisa. O quadro teórico é muito mais declaração de princípios que uma construção de referências analíticas.

Também colaborou para minimizar o debate sobre esta questão a forte presença do estruturalismo em nossa cena intelectual. Tanto pela ótica de Lévi-Strauss como pela de Althusser, os sistemas simbólicos se impuseram como objetos privilegiados de análise. Estas novas perspectivas ou distinguiram circuitos diversos de comunicação, onde a troca de símbolos ganha autonomia, ou instâncias relativamente autônomas que repõem a questão da determinação das superestruturas. A instância ideológica ganhou espaço nas pesquisas e com ela as técnicas de análise do discurso também foram privilegiadas. A contribuição da lingüística foi, neste últimos anos, de fundamental importância para as ciências sociais, porém, as técnicas mais difundidas de análise da narrativa não puseram em causa os princípios positivistas. Pelo contrário, a delimitação de um *corpus* discursivo como suporte primeiro da análise sociológica reforça a evidência da externalidade do objeto e dificulta a integração entre o discurso dos atores e seu comportamento. Os modos tradicionais de exercitar a observação participante promoviam a participação como forma de desvendar os significados simbólicos de outras culturas. Uma espécie de mergulho no fundo do outro que é condição para o conhecimento, mas que, entretanto, deve sempre ser completado pela observação dos comportamentos e de sua recorrência.

O estruturalismo contribuiu para uma maior sofisticação da análise de discursos, que não foi acompanhada por uma renovação no campo da observação das práticas sociais. Continuamos a fazer entrevistas e histórias de vida sem aprofundar a discussão da relação entre o discurso dos atores e os sistemas estruturados, fossem eles entendidos como sistemas simbólicos ou como a estrutura de classes.

Por outro lado, a intensificação da participação dos investigadores foi justificada, menos como forma de aproximar para conhecer e mais como identificação de propósitos políticos entre pesquisador e pesquisado. Isto reduz a pesquisa à denúncia e transforma o pesquisador em porta-voz do grupo. E, como consequência, elimina um dos passos importantes da pesquisa participante, que é o estranhamento como forma de compreender o outro. Mais adiante voltarei a esta questão metodológica. Agora quero discutir os efeitos da pesquisa, que é também ação política.

As pesquisas participantes são, muitas vezes, apresentadas como formas de levar ao grupo a consciência de sua situação, mas partem de interpretações políticas que ficam reificadas e por isso

já não podem ser enriquecidas pela investigação. É para quebrar esse círculo que Feyrabend reivindica, em seu livro *Against Method*;⁵ uma teoria do conhecimento anarquista. A capacidade de se surpreender, que deve ser inerente ao trabalho do cientista, fica amortecida quando se propõe a fusão total do discurso do investigador com o do grupo investigado. Enunciado a partir de uma posição social determinada, este discurso expressa interesses contraditórios e é sempre parcial e fragmentado. É a sistematização que a ciência propõe que permite avançar para além destes fragmentos na busca de uma explicação mais global, porém, sempre provisória.

Não vou aprofundar agora esta discussão, que tem aspectos controversos e complexos. Quero apenas recuperar o velho modelo de observação participante (que supunha neutralidade do pesquisador) para compreender por que, atualmente, ele se transformou em participação observante. Isto é, por que, de adjetiva, a participação passou a substantiva e, neste movimento, se reinventou a empatia como forma de compreender o outro, sem que Weber seja citado.

O problema não existe apenas porque a pesquisa engajada ganhou espaço, mas é resultado deste desinteresse pela discussão metodológica, como já assinalai.

A interpretação que se constrói sobre análises qualitativas não está isolada das condições em que o entrevistador e o entrevistado se encontraram. A coleta de material não é apenas um momento de acumulação de informações, mas se combina com a reformulação de hipóteses, com a descoberta de pistas novas que são elaboradas em novas entrevistas. Nestas investigações, o pesquisador é o mediador entre a análise e a produção da informação, não apenas como transmissor, porque não são fases sucessivas, mas como elo necessário. E, no Brasil, não houve muito interesse por desvendar estes processos. Tal como nos manuais tradicionais, a subjetividade é abolida e os discursos são analisados como exteriores aos atores que os produziram. As técnicas de investigação transitaram sem questionamento entre as pesquisas com ou sem observadores participantes. Entretanto, várias orientações teóricas não-positivistas formularam novos lugares para a subjetividade do observador. E não se trata do subjetivismo descontrolado invadindo o campo da reflexão racional, mas sim da natureza intersubjetiva da relação entre

5. Paul Feyrabend, *Against Method*. Londres, Verso Edition, 1978.

o pesquisador e seu informante. Uma entrevista, enquanto está sendo realizada, é uma forma de comunicação entre duas *peessoas* que estão procurando entendimento. Ambos aprendem, se aborrecem, se divertem e o discurso é modulado por tudo isto.

O artigo de Mintz, "Encontrando Taso, me descobrindo",⁶ como o título indica, descreve esta relação com grande respeito. Contra seus críticos positivistas, Mintz afirma a importância da amizade para a história de vida de Taso. E esta amizade não se interpôs entre eles como um véu que impede a visão da "verdade" ou da "realidade". Pelo contrário, foi a convivência e a afetividade que permitiu chegar mais perto e mais fundo nos significados desconhecidos para ambos. Nesta relação o pesquisador se envolve completamente e por isso seus valores ou sua visão de mundo deixam de ser obstáculos e passam a ser condição para compreender as diferenças e superar o etnocentrismo. Em geral, apesar de que "as técnicas de metodologia qualitativa marcam uma ruptura decisiva com as técnicas quantitativas, o modo pelo qual são utilizadas supõe um compromisso secreto com o positivismo para manter o sujeito, finalmente, com um objeto. Atrás de toda preocupação com as técnicas e com a confiabilidade dos dados, está a crença (...) de que o objeto da pesquisa existe em um mundo externo".⁷

É ainda Willis, o autor do texto acima, quem continua esta discussão chamando a atenção para "a insistente e quase neurótica preocupação técnica com a diferenciação entre a observação participante, o relato jornalístico ou a Arte". Diz ele: "o romance pode mergulhar na subjetividade — é assim que cria cor e atmosfera —, mas como teremos certeza de que o autor não inventou tudo? Sem dúvida, de certa maneira ele inventou! Se podemos acreditar na Arte é porque ela revela um aspecto da imaginação que também faz parte de muitas realidades sociais. Neste caso, nosso objetivo deve ser a busca de objetos unificados que podemos esperar que se apresentem como o mesmo para muitas pessoas".⁸

6. In revista *Dados*, vol. 27, 1984, n.º 1, p. 45-58.

7. Willis, P. E., "The man in the iron cage: not own method" in *Working papers in cultural studies* n.º 9, Center for contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, Spring, 1976, p. 137.

8. Esta questão não é nova, apesar de ter sido pouco tratada. Já em 1953, Redfield publicou um artigo onde discutia a especificidade do conhecimento antropológico frente as outras ciências sociais, justamente por sua proximidade com a arte.

Este ponto é importante porque o resgate da subjetividade como instrumento de trabalho não deve ser justificativa para a indefinição dos limites entre ciência e ideologia e, portanto, não devem servir de desculpa para repor a velha oposição entre verdade e mistificação. A relação intersubjetiva não é o encontro de indivíduos autônomos e auto-suficientes. É uma comunicação simbólica que supõe e repõe processos básicos responsáveis pela criação de significados e de grupos. É neste encontro entre pessoas que se estranham e que fazem um movimento de aproximação que se pode desvendar sentidos ocultos e explicitar relações desconhecidas.

A prática de pesquisa que procura este tipo de contato precisa valorizar a observação tanto quanto a participação. Se a última é condição necessária para um contato onde afeto e razão se completam, a primeira fornece a medida das coisas. Observar é contar, descrever e situar os fatos únicos e os cotidianos, construindo cadeias de significação. Este modo de observar supõe, como vimos, um investimento do observador na análise de seu próprio modo de olhar. Para conseguir esta façanha, sem se perder entrando pela psicanálise amadorística, é preciso ancorar as relações pessoais em seus contextos e estudar as condições sociais de produção dos discursos. Do entrevistador e do entrevistado.

Este esforço não pode ser feito se não se coloca entre parênteses os grandes paradigmas interpretativos assim como os parâmetros usados pelos entrevistados para explicar o mundo. A teoria do conhecimento nos oferece um caminho para compreender a realidade e não uma série de “verdades” a serem comprovadas. O encontro com desconhecidos, com que se pode cultivar uma relação de alteridade, é que permite conhecer o modo de operar de sistemas simbólicos diversos que são postos em movimento por esta interlocução. O objeto do conhecimento é aquilo que nenhum dos dois conhece e que, por isso mesmo, pode surpreender. Logo, a novidade está na descoberta de alguma coisa que não foi compartilhada e não — como quer a noção usual de empatia — na comunhão.⁹

Está na hora de retomar a questão inicial deste trabalho: a ênfase no papel militante do pesquisador e o abandono da reflexão teórica sobre os caminhos da observação participante.

9. Willis, *op. cit.*, p. 141.

Não se pode dizer que os problemas relativos ao como fazer pesquisa não interessaram aos pesquisadores. Durante os anos 70, a grande maioria dos trabalhos de campo reservou espaço para a discussão da relação sujeito/objeto de investigação. Seja sob a forma de auto-análise do pesquisador, ou como relato das condições em que se realizou a investigação, estes autores contribuíram para tornar visível um aspecto escondido do trabalho de campo. Roberto Da Matta, em seu excelente ensaio — “O ofício do etnólogo ou como ter *anthropological blues*”¹⁰ — mostra que a formação do pesquisador propõe o planejamento de todas as fases de seu trabalho, mas não o prepara para ver com olhos críticos seus humores, cansaços e infortúnios enquanto observador participante; e nem explicita o mecanismo pelo qual se chega a descobrir novidades.

Depois deste ensaio, muito se tem escrito sobre as aventuras do pesquisador. A perspectiva é freqüentemente limitada a uma auto-análise, mas certamente traduz uma inquietação. Arrisco afirmar que a subjetividade que não fomos treinados para controlar teima em se fazer presente e isto porque ninguém mais defende a noção de “neutralidade” que os manuais positivistas propunham como condição da ciência. Nestas condições, colocar o intelectual no cenário da pesquisa passou a expressar a necessidade de dominar a relação que leva ao conhecimento, mas, por outro lado, esses relatos se limitam às aventuras do antropólogo sem colocá-las explicitamente como etapas do conhecimento. Descreve-se, por exemplo, todo o folclore da entrada em uma favela para depois apresentar uma análise “objetiva” de sistemas de parentesco. É fácil perceber, entretanto, que estas descrições traduzem um mal-estar, causado pela falta de segurança quanto aos limites da participação e as exigências da objetividade.

Os conceitos de neutralidade e objetividade são freqüentemente esgrimidos como armas para garantir a legitimação do saber científico. Por isso mesmo, é fácil abandoná-las, e seria produtivo promover um debate sobre o estado desta questão. Este trabalho pretendeu ser um convite para abrir esta discussão.

10. Roberto Da Matta, “O ofício do etnólogo ou como ter *anthropological blues*”, in Edison Nunes (Org.), *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

Para iniciar o debate

Por isso não cabe concluir. É mais adequado apresentar algumas questões que merecem uma reflexão mais profunda.

1. O trabalho de campo contribuiu definitivamente para a crítica do economicismo e dos vários estruturalismos, mas deixou de ir à raiz das questões metodológicas e por isso levou a uma postura eclética. Talvez até possamos defender o ecletismo se soubermos conjugá-lo com o anarquismo de que nos fala Feyrabend (1978).

2. Uma contribuição inegável da volta ao trabalho de campo foi a presença de atores sociais, suportes dos discursos, que ganharam carne e osso e deixaram de ser autômatos. Depois de fazê-los entrar em cena, é preciso definir com que autonomia podem atuar dentro do *script*. Se, ao criticar o mecanicismo, também abandonarmos a noção de estrutura, ou ficamos sem resposta para esta questão, ou nos juntamos aos weberianos e parsonianos para estudá-la melhor.

3. Também merece cuidado a questão da subjetividade como instrumento de conhecimento. Aqui se beira tanto um irracionalismo muito em moda que nega a ciência (podemos lembrar o sucesso de Castañeda) quanto a camisa-de-força da crença na realidade exterior. O desafio está em encontrar um caminho intermediário.

TEORIA E PRÁTICA DO TRABALHO DE CAMPO: ALGUNS PROBLEMAS *

Alba Zaluar

Recentemente tivemos concretizado entre nós um projeto da antropologia — o de transformar os antropólogos em “nativos” deles mesmos — como a busca da matriz disciplinar, ou seja, da articulação sistemática de um conjunto de paradigmas coexistentes e eficazes ao mesmo tempo. Nesta proposta, os paradigmas em tensão não suplantariam um ao outro, mas seriam como categorias de um campo semântico da antropologia.¹ Alerta o autor para o perigo de transformar os paradigmas, que se oferecem como possibilidades criativas de entrecruzamento, em meros *ismos*, sistemas fechados de explicação e hábitos viciados de repetir os mesmos procedimentos *ad nauseam* e as mesmas respostas aos mesmos velhos problemas. No entanto, a reflexão sobre as conseqüências das principais disputas teóricas — e os estéreis *ismos* delas — no trabalho de campo etnográfico ainda está por ser aprofundada. O que se segue é fruto das minhas primeiras tentativas em pensar, a partir da minha inquietação e apreensão, os efeitos deste campo teórico marcado por profundas dissensões e vários *ismos*, sobre a pesquisa etnográfica.

O primeiro ardil colocado ao antropólogo no seu caminho de melhor conhecer o outro conhecendo-se a si mesmo é o menosprezo, embora disfarçado num discurso sobre a importância do “nativo” nele, deste longo e penoso trabalho de recolher e entender o significado (ou os significados) que têm para os “nativos” suas ações,

* A primeira versão deste trabalho foi apresentada na reunião da ANPOCS em outubro de 1984. Agradeço a Hugo Lovisoló uma conversa rodoviária a bordo de um “Cometa” que me confirmou as luzes que via no céu das nossas inquietações e dúvidas.

1. Ver Roberto Cardoso de Oliveira, “Tempo e tradição: interpretando a antropologia”, in *Série Antropológica*, n.º 41, Fundação Universidade de Brasília, 1984, *idem*, “Leitura e cultura de uma perspectiva antropológica”, in *Série Antropológica*, n.º 43, Fundação Universidade de Brasília, 1984.

idéias, rituais, conversas informais, instituições, etc. A armadilha é armada pela própria teoria que pensa a antropologia como um “encontro de subjetividades”, mas como que garantido ou resolvido pela estrutura inconsciente do simbolismo. Segundo esta, a inter-subjetividade já estaria dada na própria constituição do espírito humano, na lógica contrastiva que caracteriza a formação da cadeia de significantes. Na tentativa de afirmar o primado do pensamento, que levou à associação entre sociedade e cultura e entre cultura e linguagem, acabou-se por pressupor uma nova teoria do consenso social ou do inconsciente social: as estruturas inconscientes do pensamento (igual à linguagem) estariam por detrás de todas as culturas (igual às sociedades). O social assim homogeneizado reduziu-se a um código cujo conhecimento (deciframento), por sua vez, restringiu-se ao movimento do implícito para o explícito, ou seja, do inconsciente, da forma, para o consciente, o substantivo. A pesquisa etnográfica, por isso mesmo, resumiu-se quase a completar o repertório das manifestações dessa lógica simbólica cujos princípios já estariam decifrados previamente. Os universais do pensamento humano ou a lógica contrastiva dos significantes, cuja cadeia começa de um ponto zero da significação ou de um significante primeiro, prescindiria do cuidadoso levantamento dos significados e de seus contextos. Apenas se buscariam os equivalentes do *hau*, do *manu*, que levariam necessariamente ao símbolo zero, como na cadeia numérica. A atividade da pesquisa, da busca, da descoberta, teria o campo delimitado pela prévia solução do enigma ou do código decifrado. Uma experiência semelhante a se ser analisada por um psicanalista lacaniano ortodoxo.

O descaso deste antropólogo pela atividade de pesquisa, na qual poderia até encontrar dados que negassem essa teoria, manifestou-se no uso indiscriminado do rótulo “empirista” a todos que se neguem a adotar tais pressupostos ou a cair no que seus críticos chamaram de subjetivismo sem sujeito, universalismo abstrato ou mesmo objetivismo abstrato. Muitas vezes o rótulo de “empirista” vem acompanhado de outros: “substantivista”, “não-relativista ou etnocêntrico”, “prisoneiro do viés da razão prática”. O paradigma teórico se fecha e ameaça cortar as linhas de comunicação entre os pesquisadores. Os pontos cegos dessa teoria que pretende ter decifrado de vez o inconsciente precisam ser retirados do impensado (ou do seu inconsciente) e posta na mesa de nossas discussões.

Apesar de não focalizá-la, esta teoria contém de modo implícito uma teoria da prática que é subsumida numa razão cultural

ou simbólica imanente. Outro ponto cego que Bourdieu² procurou desfazer ao questionar a posição do observador: o código só existe enquanto tal para o observador que apreende a cultura (ou a língua) "como instrumento de decifração mais do que como meio de ação e expressão". Nesta pirueta, o observador termina de costas para o "nativo" atuante, pensante, que adere, hesita, opta, confunde-se, muda, recorre a estratégias para vencer.

Outra consequência para uma teoria do sujeito começa, então, a se delinear. Pois se é encontro de subjetividades, a pesquisa antropológica, nesta linha teórica, não coloca um e outro sujeitos na mesma posição, ou seja, as duas subjetividades não têm o mesmo estatuto. Um, o "nativo", o observado, uma estranha subjetividade sem sujeito,³ deixa-se pensar pela lógica simbólica de seus mitos e de sua linguagem. É o espírito humano, por assim dizer, que pensa por ele. Sem história, sem reflexão, sem crítica, sem criação, um homem consensual, conformista e tradicional, um prisioneiro da rigidez da língua, o "nativo" não tem nada a ver com a nossa teoria do sujeito. Um homem nu, porque despido de toda a variedade da história, apenas repete um único mito: o do *logos*, que desconhece, mas que o comanda de dentro, desde o seu inconsciente.⁴ O outro, observador absoluto que decifrou o enigma dos códigos, um ser histórico, crítico, que acumula conhecimentos e que os discute, analisa e supera. Desde um lugar onde lhe está garantida a objetividade, este observador é um sujeito que domina o *logos* e pode usá-lo em sua estratégia de obter novos conhecimentos e decifrar mistérios. Estranhamente, porém, só o faz encontrando pares de opostos por toda a parte e cumprindo ele mesmo a profecia que proferiu sobre o pensamento humano. Uma razão simbólica que, conscientemente, repete o mesmo jogo dos cegos "nativos". Emprresta a sua visão ao que não vê para repetir-lhe o gesto só por ele visto *ad infinitum*. Tudo isso é nomeado de a busca mais profunda e mais importante dos universais ou dos princípios incons-

2. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Genebra, Librairie Droz, 1972.

3. Paul Ricoeur, *Interpretação e Ideologia*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.

4. Dennis Tedlock, "The analogical tradition and the emergence of a dialogical anthropology", in *Anthropological Research*, vol. 35, n.º 4, 1979, p. 395-7.

cientes da cultura, único modo de escapar às trapaças do etnocentrismo.

Apesar de tudo, ou por causa mesmo dessa definição prévia, um encontro garantido. Não há o que temer no campo ou na poltrona do gabinete. O simbólico garante. Não há risco de entender mal ou ser mal entendido e o desencontro não é uma possibilidade sempre presente. Com a metalinguagem decifradora do simbólico servindo de chave de todos os códigos, não há tampouco perigo de se cair no mal dos males da antropologia: o etnocentrismo. O código cultural "nativo" pronto, acabado, completo e fechado, instituído desde logo, tal como na definição do código "não-erudito", "primitivo" ou "selvagem", apresenta-se diante do observador já transfigurado em objeto, sobre o qual aquele se debruça usando plenamente a sua razão para encontrar a lógica (racional) contrastativa ou principal do nativo. Não é de admirar, portanto, que dessa escola de pensamento não tenha saído nenhuma teoria sobre o trabalho de campo. É como se tudo já estivesse resolvido antes mesmo de se começar a batalha do entendimento. A própria posição do observador enquanto tal não é posta em questão.

O material etnográfico aqui é arranjado como um *corpus*, um conjunto sistematizado, fixo, arranjado de forma tal que possa ser transposto em escrita. Privilegia-se todos os atos, enunciados e gestos, em geral os oficiais e os mais formalizados, que podem ser sistematizados dessa forma, e acaba-se por construir uma estrutura estruturada, um sistema de signos decifrados. Não entra em pauta o processo de decisões e estratégias tomadas em meio a conflitos e acordos, vacilações e dúvidas, impulsos e racionalizações, valores e predisposições. Este viés etnográfico, que consiste em registrar o que já está codificado ou predisposto à escrita, leva o antropólogo a desconfiar e ignorar o que é privado, pessoal, ilegítimo e improvisado porque a tradição metodológica o ensina a desprezar o que não tem forma, o que é contraditório e ambíguo.⁵

Por causa deste viés, grande parte das pesquisas foram reduzidas ao registro dos discursos oficiais e das entrevistas, que podem ser transcritas e analisadas com as mesmas técnicas usadas nas análises de mitos e de textos. O contexto da ação do que foi dito muitas vezes não é registrado. Como o antropólogo obteve a entre-

5. Pierre Bourdieu, *op. cit.*; *idem*, *Le Sens Pratique*. Paris, Monton, 1982, livro 2.

vista, quem é a pessoa entrevistada e a sua adesão ao que diz não são problemas. Nem muito menos a sua representatividade como porta-voz do grupo: todos são suportes de um mesmo pensar consensual (social) porque inconsciente.

Por outro lado, a posição do observador enquanto *participante* do processo da pesquisa também não entra nas cogitações teóricas. De fato, tudo leva a crer que, desta perspectiva, não importa como o pesquisador é de fato recebido ou visto pelo grupo. O *corpus* é coletado de um modo ou de outro. Apenas oscila-se entre a possibilidade de “virar nativo”, igualmente garantida pelas subjetividades “encontradas” na lógica simbólica, e a saída mais ou menos rápida da convivência com os “nativos”. Uma história que, recontada por Lévi-Strauss, tornou-se piada na versão de um “empirista” americano. Revisitando a tribo dos Zuni, Tedlock⁶ ouviu a interpretação de um informante sobre a famosa conversão de Cushing, feito sacerdote pelos Zuni. Sim, de fato, tinham transformado o “homem branco” em “Sacerdote do Arco” numa cerimônia em que todo o corpo do homem branco foi pintado de listras negras. Os Zuni disseram suas preces de cor (do coração), enquanto o homem branco as leu num pedaço de papel. E para os Zuni, explicou Tedlock, o papel escrito é chamado de “listrado” e o corpo listrado é o corpo de um palhaço. A “conversão” se realizou, pois, num ritual marcado pela ironia e a brincadeira, filhas da distância, só desvendadas num diálogo e na busca cuidadosa dos significados contextuais dos nativos. O menosprezo pelo contexto, pelas nuances de significado, pelas divergências e pela ambigüidade, *nem mediadas nem resolvidas*, não teria melhor exemplo.

Ainda no tema de “virar nativo”, mas no outro extremo da postura diante do encontro de subjetividade, armam-se os ardis da pesquisa participante. Esta tem o mérito, sem dúvida, de questionar a finalidade dos nossos trabalhos e os benefícios que eles trariam para os que aturam a nossa infundável e nem sempre agradável curiosidade. Mas a observação, tal como pensada por Malinowski na sua ainda insubstituível teoria do trabalho de campo, é posta entre parênteses para que toda a atenção seja dada ao seu adjetivo feito substantivo: a participação. De Malinowski, um “técnico” cientificista, pouco resta no contraste com um Marx “político” que, segundo os teóricos da pesquisa participante, veria na pesquisa uma

6. D. Tedlock, *op. cit.*

intervenção na realidade.⁷ Vários problemas permanecem não resolvidos com respeito à posição do observador: seria ele um líder, um educador, um dirigente, ou um mero catalisador? Em qualquer um destes casos, como exerceria as atividades de pesquisador?

Tudo parece indicar que, da observação, enquanto distanciamento sempre retomado apesar da presença continuada e da convivência às vezes íntima, quase tudo desaparece na força centrífuga do "projeto político" que une observador e observado, ambos com o estatuto de agentes deste projeto. Neste caso, o pesquisador, que se identifica com o projeto político popular, não o discutido em várias instâncias e lugares da sociedade maior, mas o projeto específico desenvolvido no local por um pequeno grupo de pessoas, avalia e participa da ação coletiva do grupo, mas não avalia a sua própria presença enquanto estrangeiro num grupo que não é o seu. A própria tensão sujeito/objeto é negada pela afirmação de que todos são sujeitos críticos e autônomos numa mesma ação política, ou seja, a distinção e o conseqüente distanciamento entre observador e observado deixaria de ter cabimento, dissolvidos que ficam pelo engajamento num mesmo projeto político. Esta dialética da aproximação-distanciamento, que faz a festa da antropologia, some na luta pela construção de uma creche no bairro popular.

No entanto, o pesquisador não some do mesmo jeito. Ele não deixa de ter seu próprio projeto intelectual, sua própria linguagem e sua forma própria de se comunicar com seus pares, tudo isso manifestado sem disfarces na obra final de sua autoria. Como autor, pelo menos, o pesquisador se diferencia. Além disso, qual o seu impacto e a sua aceitação enquanto membro de uma classe social superior, uma raça identificada com o dominador, com uma linguagem, hábitos, vestimenta, gestos e gostos eruditos num grupo de subalternos, dominados ou carentes? Sua função de coordenador, sua competência em falar bem, seu capital social (a rede de relações ou contatos com políticos, partidos e, não menos importante, agências de financiamento de pesquisas desconhecidas pelos agentes do grupo pesquisado) não reporiam a distinção negada ou tida como resolvida pelo objetivo político comum? De líder a mero catalisador, o pesquisador participante atravessa muitas passagens, encruzilhadas e armadilhas. Tem, como todos os outros pesquisadores, que

7. Julia Ezpeleta, "Notas sobre pesquisa participante e construção teórica", in *Em Aberto*, n.º 20, Brasília.

tomar decisões e estabelecer estratégias que levem em conta o lugar que ocupa enquanto estranho, diferente, superior ou distribuidor de recursos. Sua presença, como de qualquer pesquisador, cria um novo campo de relações ou um espaço público que devem ser, eles mesmos, objeto de reflexão porque históricos, datados e marcados pela alteridade.

Como prática ainda não enriquecida pela reflexão (**distanciada**) que merece, a pesquisa participante pode ter outros resultados diretos na dinâmica política local, não previstos no projeto político popular. Ao se negar o posto de observador e ao avaliar (participativamente) ações e pessoas, o pesquisador pode estar inadvertidamente legitimando lideranças locais, tanto de pessoas quanto de grupos, ao mesmo tempo que ajuda a instituir o próprio modo de comunicação entre líderes e liderados. Ao privilegiar o discurso sobre a carência e um certo modo de encaminhar as reivindicações locais, o pesquisador já definiu previamente o campo de sua atenção e seus informantes-agentes principais. Ao fazer isso, pode estar reforçando um tipo de retórica e um tipo de liderança que está longe de ser a única a mobilizar e a organizar o espaço público local.⁸ Mesmo que, na sua ética de respeito à autonomia dos agentes, exima-se do papel de educador que outros se imputam, sua mera presença junto a uma associação ou a um grupo de pessoas pode vir a aumentar o prestígio e a força delas em detrimento de outras organizações, neste campo político altamente competitivo de que fazem parte as organizações populares.

A imagem que a pesquisa registra das classes populares é a de grupos locais que se identificam pela falta de, pela carência. Estas existem de fato e são o móvel de projetos políticos os mais variados, não necessariamente aquele que o pesquisador considera como o moderno, adequado, eficaz ou justo. O perigo é avaliá-los e encampá-los segundo um modelo estereotipado de “participação democrática”. Além disso, ao focalizar e tomar como decisivo e decidido o discurso sobre as carências materiais, o pesquisador apenas ajuda a fixar ou cristalizar a identidade negativa (pela falta) dessas classes. Aqui, a razão prática, entendida quase que exclusivamente em seu sentido utilitário e tornada o objetivo da pesquisa, toma conta de todo o palco deixando a cultura (ou o simbólico) nos

8. Alba Zaluar, *A Máquina e a Revolta: As Organizações Populares e o Significado da Pobreza*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

bastidores. Raramente esta prima-dona da antropologia é chamada à cena. O “pesquisador-agente político” acaba por abandonar a busca pelas marcas positivas dessas identidades, os significados próprios, os valores distintivos ou a autonomia cultural que também, por certo, conformariam as relações do grupo local com suas lideranças, o modo de conduzir a comunicação entre eles, bem como o próprio relacionamento do “pesquisador” com o grupo. Deste modo, pela sua ação, o pesquisador pode vir a reforçar relações de poder no local, ao invés de pensar sobre elas. Seus informantes privilegiados passam a ser aqueles que se mostram mais aptos na verbalização dos problemas locais, num certo tipo de oratória tido na *cultura do pesquisador* como a mais politizada. Estes informantes são também privilegiados porque “sabem” mais a respeito da realidade das condições de vida ou da situação de carência do grupo local, na verdade os que melhor articulam o que sabem num certo discurso familiar ao pesquisador que o registra e reforça. Mesmo que o venha a fazer no seu gabinete, a partir do material entregue pelos agentes transformados em auxiliares de pesquisa, o viés pode ser o mesmo. O projeto maior da Antropologia de oferecer as vias culturais alternativas de se lutar por “melhores condições de vida” ou simplesmente se manter o estilo de vida, e suas identidades sociais adjacentes, do grupo sofre uma redução homogeneizadora.

Além do mais, sem que o pesquisador muitas vezes o perceba, ele é o mero registro de um discurso *para fora*, dirigido a um público mais amplo (como acontece em qualquer pesquisa) mas que busca os seus verdadeiros interlocutores no caso: o Estado ou as agências de financiamento. O antropólogo é sempre uma espécie de intermediário entre o grupo que estuda e o resto do mundo, mas deve pensar continuamente sobre essa sua particular intermediação que inclui o seu texto sobre as outras culturas ou sociedades num circuito assim ampliado de comunicação entre os homens. Mas neste posto restrito de intermediário impensado, o pesquisador corre todos os riscos de cair nos ardis do clientelismo, mesmo que disfarçado pela coerência política de um discurso que o critica em prol da “participação democrática”. Ao se rotinizar ou institucionalizar, a pesquisa-ação pode se transformar em mais uma das muitas estratégias usadas pela população para canalizar recursos possíveis dentro do novo quadro institucional. Neste passam a figurar os projetos de agências de pesquisa e de fundações estrangeiras, além dos políticos de sempre e do Estado. É claro que estas questões não são exclusivas da pesquisa-ação e são parte do processo de prazeres

e dificuldades de qualquer pesquisa. Como tal, tem que merecer o rigor crítico só garantidos pelo distanciamento do observador.

Alternativamente, a pesquisa pode e deve ser o momento em que se reflete sobre essas variadas possibilidades de relacionamento entre pesquisador e pesquisado, sobre os diferentes impactos que qualquer pesquisa sempre provoca no grupo pesquisado, tomando-se como pano de fundo, uma alteridade nunca resolvida nem dissolvida nos encontros e desencontros que a pesquisa traz. Neste caso, a alteridade não seria dissolvida nem pela função simbólica única das subjetividades em encontro, nem pelo projeto político popular unificado. Ao contrário, aqui ela independe da vontade do pesquisador: está nos gestos, na posse de objetos (tais como o gravador, o papel, a caneta, a máquina fotográfica ou até mesmo o aparelho de vídeo e a filmadora), nos hábitos diários de comer, andar, vestir, falar e nos sutis rituais da dominação a que o pesquisador não consegue escapar. Mesmo que não sejam montados em tabus de contato ou em proibições alimentares, como na hierarquia de castas, estas desigualdades sempre ressurgem de suas cinzas quando menos o pesquisador já aceito espera. A relação social com membros de classe e raça superiores na qual os pesquisados se socializaram ao longo de suas vidas sempre reconduz o pesquisador, por mais crítico que ele seja desta estrutura e por mais amigo e íntimo que ele tenha se tornado, aos imperativos de uma relação social desequilibrada, desigual e hierarquizada. Muitas vezes o pesquisador é instado a assumir, sutil ou claramente, o papel de educador, juiz, conselheiro, conscientizador, patrono, etc. A pesquisa é a história de um relacionamento pessoal em que o pesquisador procura desfazer as impressões negativas da imagem do “dominador” a fim de tornar a comunicação ou o encontro possíveis,⁹ bem como escapar das armadilhas montadas pela hierarquia ou desigualdades que transcendem à situação de pesquisa. Estas podem vir travestidas pela roupagem moderna e sedutora do paternalismo e do populismo disfarçados de compromissos com a libertação popular.

A alteridade e a desigualdade estão até mesmo nos obstáculos microscópicos postos à comunicação a serem vencidos passo a passo, nos desentendimentos e desencontros a serem contornados no cotidiano da pesquisa, na incomunicabilidade às vezes conscientemente manobrada pelos nativos. Aprender a língua destes, mesmo quando

9. Gerald Berreman, “Por detrás de muitas máscaras”, in *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1975.

falam a mesma língua nacional do pesquisador, mas em seu dialeto ou linguajar específico, é um processo contínuo na pesquisa antropológica. Talvez seja até mesmo infundável, pois que os “nativos sempre encontram termos desconhecidos quando querem excluir o pesquisador da conversa. Conquistar sua participação neste encontro é o objetivo prático e a luta constante do pesquisador em campo. A intersubjetividade é, por assim dizer, conquistada.

A pesquisa é prática, é ação, leve este nome ou não. E é política não só no sentido amplo de que é datada e se inclui nos movimentos políticos, nacionais e internacionais, nas discussões e lutas políticas mais amplas, sejam estas explicitadas num projeto restrito que inclui a participação dos grupos locais a serem estudados, sejam elas parte de projetos que, embora presentes e influentes em muitos discursos feitos na sociedade, não chegam nunca a ser articulados de modo explícito no projeto de pesquisa propriamente dito. Mas o texto final do antropólogo pode vir a fornecer manancial teórico e prático para as lutas específicas que os grupos estudados travam na sociedade, sem que o antropólogo seja o porta-voz ou o líder, muito menos o representante do grupo que estuda. Quando muito, um aliado.

A pesquisa é política também no sentido restrito de que impõe ao pesquisador a necessidade de montar estratégias e táticas para conseguir a sua participação (ou presença) no grupo. Para isso, o pesquisador se engaja num circuito de trocas que não se limita às mensagens das conversas e entrevistas. Presentes, atenções, pequenos favores, e, mais fortemente, atitudes definidas em situações de impasse em que está em causa sua aliança com o grupo estudado ou com os seus “inimigos”, às vezes identificados com a classe ou a nação de que faz parte o pesquisador¹⁰ é que vão permitir a continuidade desta presença estranha. Processos ainda mais microsociais é que conquistam afinal a vontade de algumas pessoas em colaborar nos questionamentos ou conversas informais e nas entrevistas formais, mesmo que o pesquisador se prevaleça apenas do constrangimento que a sua (dele) vontade de dialogar provoca nos “nativos”. De certo modo, o objetivo último da pesquisa é muitas vezes decisivo neste processo. Numa recuperação positiva da alteridade e da desigualdade, o saber do pesquisador, vale dizer, a sua.

10. Cf. R. Cardoso de Oliveira, “Leitura e cultura de uma perspectiva antropológica”, *op. cit.*; Clifford Geertz, “A briga de Galos na Indonésia”, in *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

capacidade de reconstituir o social e escrever livros a respeito deles, capacidade esta que ainda não adquiriram, é fundamental. Dizer isso não significa encampar a heteronomia nem ameaçar a autonomia cultural dos "nativos", mas admitir que elas existem, pensar sobre elas e transmitir o que se conheceu na linguagem que não é a dos "nativos", mas a dos nossos pares. Mesmo porque os "nativos" percebem os limites desse saber, e não pensam em substituí-los pelo seu. De samba, malandragem, futebol e técnicas de trabalho manual, os pesquisadores dos bairros pobres nas grandes cidades brasileiras são meros curiosos, iniciantes que buscam pobres que lhes ensinem.

Embora existam sinais de que isto muda, em grande parte como resultado da intervenção dos pesquisadores participantes nas "comunidades locais", a pesquisa não precisa, para os pesquisados, trazer vantagens materiais imediatas. Não é essa a questão que decide a participação dos "nativos" na pesquisa. No meu caso, como em outros, foi a notícia que lhes dei sobre o futuro registro de sua história em livro que marcou a virada no meu relacionamento com os trabalhadores pobres de Cidade de Deus.¹¹ Mas é claro que isso também não resolve as questões abertas pela desigualdade nem tampouco propicia o encontro fusional das subjetividades. Ao contrário, esta saída para a realização da pesquisa também precisa passar pelo crivo da nossa reflexão. Os livros escritos sobre a cultura das minorias étnicas, dos grupos originalmente ágrafos ou das classes subalternas "incultas" têm, por diversas vezes, servido como ponto de referência desses grupos que carecem de arquivos ou documentos escritos. Em alguns casos, esses livros são usados para decidir conflitos sobre o comportamento mais "puro", "original" ou "autêntico" do grupo em questão, como aconteceu no caso do livro de Roger Bastide sobre o candomblé baiano,¹² ou no caso dos escritos de um certo padre Baudin, denunciado por Pierre Verger.¹³

Os livros também podem, fora dos debates eclesiásticos, tornar-se símbolos de sua importância histórica, marca solitária de um momento único de reconhecimento pelos outros no processo contínuo do esquecimento do grupo. São guardados, festejados, lembra-

11. Alba Zaluar, *op. cit.*

12. Juana Elbein dos Santos, "Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado", in *Religião e Sociedade*, n.º 8, ISER-CER, Rio de Janeiro, 1982.

13. Pierre Verger, "Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica", in *Religião e Sociedade*, n.º 8, ISER-CER, Rio de Janeiro, 1982.

dos por isso como ícones, símbolos concretos dessa identidade redimida (ou resgatada) dos grupos marginalizados perante a nação. Numa significação menos simbólica e mais fatural ou técnica, os livros são o registro escrito de sua memória predominantemente oral. Escritos para o público de nossos pares na linguagem que serve a nossa comunicação, os livros passam a ter enorme responsabilidade na reconstituição de seu passado e na própria construção simbólica nunca acabada de suas identidades sociais. Não destinados a eles, ainda assim podem ser lidos, reinterpretados, usados ou até (pasmem!) criticados por eles. É isto o que ocorre no momento com a minha tese *A Máquina e a Revolta* em Cidade de Deus. Sem dúvida, esses são problemas que devem passar a constar de nossa pauta de discussões. Pouco sabemos do uso que fazem do nosso texto sobre eles.

Esse cuidado com a memória do grupo e com a reconstituição de sua história e de sua cultura cambiante não pode ser, portanto, dirigida por uma teoria de simbolismo que os vê, desde logo, presos numa lógica prefixada, rígida e consensual. Processos de mudança, que não podem excluir sua capacidade de pensar sobre novas experiências, inclusive a cada vez mais comum participação em pesquisas, não são bem compreendidos numa teoria que concebe a mente humana como um conjunto sistemático de categorias que se relacionam entre si de forma determinada. A filosofia da linguagem entre nós evoluiu sem que a antropologia brasileira incorporasse suas novas propostas às teorias de simbolismo que adota. O pensamento não está identificado à linguagem, nem o inconsciente estruturado em linguagem, nem a linguagem focalizada na língua. A linguagem é concebida como *processo* de pensamento que, embora socializado, não contrapõe em termos absolutos o social ao individual. É isso que permite a alguns autores falar de “consciência prática” equacionada à atividade e não à passividade na reprodução cultural automática. Na teoria antropológica, a mesma questão surge na discussão do conceito de consciência coletiva de Durkheim. Segundo alguns autores, Durkheim confundiu a mente humana, que é um sistema de processos cognitivos, com um conjunto de representações, tomando as categorias de pensamento como sendo de origem sócio-institucional, sem dar conta do processo de sua constituição.¹⁴

14. Rodney Needham, “Introduction to Emile Durkheim & Marcel Mauss”, in *Primitive classification*, Londres, Cohen & West, 1963; C. R. Hallpike, *The foundations of primitive thought*, Nova Iorque, Clarendon Press, 1979.

A contraposição entre o social codificado ou estruturado e o pensamento individual é ela também ideológica, isto é, surge quando o pensamento individual é destacado, privatizado, encapsulado na escrita.¹⁵

O foco deslocado da língua para a fala ou o discurso tem também consequências importantes tanto para a teoria social como para a teoria do trabalho de campo. Mencionarei apenas algumas delas.

Se o discurso oficial é a fala que se vale de modelos pre-existentes e tem apoio institucional que define quem pode e deve falar (e *como* deve falar), sendo portanto mais afeito às análises estruturais formais, a fala é eminentemente situacional e não pode ser divorciada do contexto da ação em que ocorreu. O sentido da fala depende, no entanto, do extralingüístico e não é inteiramente livre e autônomo, ou seja, pura subjetividade. Constrições e restrições ao que é dito e interpretado na própria ação advêm das relações sociais entre os que interagem — se é de autoridade, poder, competição ou conflito.¹⁶ O processo de comunicação social que inclui a atividade de pesquisa não é uniforme, nem ininterrupto nem livre totalmente. Ao contrário, é feito também de pausas, interrupções, proibições interiorizadas, constrangimentos, restrições ao dizer. O acesso do pesquisador à subjetividade dos “nativos” é mediado por este dizer ao *outro* que pode ser seus interlocutores habituais ou o próprio pesquisador. Daí a importância de entender como os “nativos” o percebem, para que não se caia no conto do “nativo” que diz aquilo que ele acha que o pesquisador branco, culto ou erudito deseja ouvir (no caso do “nativo” deferente e humilde) ou, nestes tempos de revolta, aquilo que ele acha que o pesquisador branco, rico e dominador precisa ou deve ouvir (no caso do “nativo” ressentido ou revoltado).

O material por excelência do antropólogo não é tampouco o fornecido por líderes, informantes sábios ou detentores da “pureza” da cultura do grupo. Esta versão culturalista da antropologia, que não concebe a cultura como algo que se constitui num processo contínuo de interação social em que os símbolos e seus significados são reinterpretados, disputados, negociados continuamente, até mes-

15. William Washbaugh, “The role of speech in the construction of reality”, in *Semiótica*, n.º 31, 1980, p. 197-214; Jack Goody, *The domestication of savage mind*, Londres, Claredon Press, 1977.

16. Prieto, in Pierre Bourdieu, *Esquise...*, op. cit.

mo no próprio processo da pesquisa, já forneceu inúmeros equívocos engraçados. A própria fala “pura” e “autêntica” dos grupos minoritários ou dominados pode se tornar ela mesma um sinal dia-crítico da pureza do grupo e da excelência do trabalho intelectual do pesquisador, e como tal vir a constituir emblemas de ambos.¹⁷ O uso da língua africana que estes pesquisadores foram buscar no Cafundó foi aos poucos, pela presença deles e de muitos outros atores neste drama da busca da autenticidade, “adquirindo valor de troca, sobretudo nas relações com os pesquisadores e com representantes dos meios de comunicação”.¹⁸

Tampouco se reduz o material etnográfico às falas ritualizadas, formais e tradicionais. Estas não são necessariamente exclusivas das sociedades primitivas ou dos grupos dominados nas sociedades de classe, quase sempre identificados *a priori* com o tradicionalismo. A fala que condiciona tal consciência tradicional, por ser mais do que sociocentrada, ritualizada e fechada, propõe modelos de ação a serem seguidos. Na *mimesis* criticada por Platão, a fala seria dirigida à comunidade de falantes e ouvintes e impossível de ser interpretada fora dela.¹⁹ Mas nesta concepção crítica da fala sociocentrada, não se exclui a possibilidade de que a experiência inter-racional seja desestruturalizadora, que proponha novas idéias²⁰ ou, ainda, que crie um espaço público de discussões e apresentação de dissensões no seio do grupo.²¹ Por isso mesmo, a questão da regra e da regularidade não pode ser suposta, mesmo em se tratando de pequenos grupos e principalmente na atual situação de crise social no Brasil.

Além do mais, como já observou muitas vezes Bourdieu, na ação ou na lógica prática, os atores são levados a tomar decisões e estabelecer estratégias que não reproduzem apenas os hábitos ou padrões repetitivos. Como princípios geradores de novas práticas, exigem habilidade, arte, pensar.²² Nessas estratégias não se captaria o senso comum, por oposição ao pensamento científico reflexivo,

17. Carlos Vogt & Peter Fry, “A descoberta do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil”, in *Religião e Sociedade*, n.º 8, ISER-CER, Rio de Janeiro, 1982.

18. *Idem*, p. 50.

19. W. Washbaugh, *op. cit.*: p. 200-4.

20. *Idem*.

21. A. Zaluar, *op. cit.*, p. 57.

22. P. Bourdieu, *op. cit.*

mas o *sensu prático*, do qual não se exclui o artístico, o lúdico, o estético, o ético, nem os ganhos materiais, nem os ganhos e reinterpretações simbólicos.

A fala sociocentrada ou tradicional, em mais uma dualidade, está no pólo oposto ao discurso dos sujeitos concebidos como mônadas completas, inteiramente independentes e auto-suficientes do social: o discurso do Senhor na concepção de Hegel. Uma concepção que parece ser a ilusão própria das sociedades com escrita e dos intelectuais que se definem como os pensadores críticos (únicos) de seu meio. A sociedade moderna não cria um novo sujeito independente e crítico, mas um outro sociocentrismo, mediatizado pela ideologia individualista,²³ ideologia essa que não tem sua eficácia assegurada nem hegemonia completa. Por isso mesmo não podemos recusar a “pretensão de todos os homens a serem homens”,²⁴ isto é, de serem capazes de criar novas idéias ou propostas de ação. Os antropólogos, parte desta sociedade que sofre da ilusão do sujeito independente, não são os únicos que, por abraçarem o universalismo, seriam capazes de romper com as amarras do sociocentrismo, com a rotinização e o ritualismo. Ao contrário, o sociocentrismo, como observou Dumont, também está nos paradigmas ou modelos teóricos aos quais aderem cientistas entre as chamadas revoluções khunianas. Mas, ao transformarmos os antropólogos em nativos também passíveis do sociocentrismo de seus modelos teóricos, não estamos no mesmo movimento rompendo com a dualidade absoluta que marca certa reflexão antropológica sobre o pensamento humano e o lugar do sujeito nele?

Artistas, poetas, humoristas, pensadores das ruas e bares também são capazes de gerar novas práticas e novas idéias críticas acerca da sociedade em que vivem. Não é o seu código “restrito”, com suas limitações de léxico ou de gramática, que os destina ao tradicional, ao local e ao paroquial. Talvez seja pelo modo particular como suas descobertas ou propostas são comunicadas que uma cultura se diferencia da outra. Não se trata, portanto, do indivíduo manipulador de Malinowski, mas de uma forma de interação entre o individual e o social que passa pela fala face a face, como nas

23. Louis Dumont, “La communauté anthropologique et l’idéologie”, in *Essais sur l’Individualisme*. Paris, Seuil, 1983, p. 188-92.

24. *Idem*.

sociedades de pequena escala,²⁵ mas que pode se expressar pela canção, pela montagem do espetáculo do desfile carnavalesco, pelo discurso formalizado em reuniões, pelas discussões acaloradas nas ruas, bares, casas, esquinas e nos centros religiosos ou nas organizações populares. São estas formas de comunicação ou interação falante-ouvinte, das quais o diálogo entre o pesquisador e o pesquisado é apenas uma, que importa registrar, estudar, analisar e entender. E criticar.

Uma vez desfeita a associação entre o social e o consensual, entre a cultura e a língua, outros modelos que dão lugar para as ambigüidades, tensões, inconsistências e conflitos entram em cena. O social passa a ser pensado como drama,²⁶ como campo de forças em luta ou como política do significado.²⁷ Com estes modelos, os significantes em cadeia deixam de ser o foco da atenção e as disputas, nuances, contextos dos significados, é que exigem toda a perícia e cuidado do ator-observador que é o antropólogo. Por isso mesmo, aprender de fato a linguagem dos “nativos” é tarefa absolutamente indispensável. Muitos dos equívocos e erros etnográficos decorreram do fato de que o pesquisador não conhecia bem a linguagem do grupo que estudou.

Mas não se trata tampouco de restringir a pesquisa ao diálogo entre o antropólogo e o nativo ou de criar uma antropologia dialógica, como propõe Tedlock,²⁸ que pensa a antropologia baseada apenas na forma de comunicação específica que caracteriza o diálogo entre o antropólogo e o “nativo”. Ora, como já vimos, para entender a cultura do ponto de vista do sujeito que fala, atua e pensa, o antropólogo precisa se valer tanto da representação quanto da ação, esta também reprodutora e transformadora a um só tempo. Um “nativo” também dialoga com outro “nativo” e é na interação entre eles que o antropólogo pode observar a eficácia de certas idéias, a recorrência de padrões ou mapas para a ação, bem como o processo mesmo de contínua transformação da cultura. É esta fala na ação que lhe permite captar o rotineiro, o decisivo e o conflitivo, o que tem forma e o que não tem, o oficial e o espontâneo, o público e o privado.

25. Goody, *op. cit.*; Washbaugh, *op. cit.*; Tedlock, *op. cit.*

26. Victor Turner, *Schism and continuity in an Africa society*, Manchester. University Press, 1957.

27. Clifford Geertz, *op. cit.*

28. D. Tedlock, *op. cit.*, p. 387-98.

Decerto, nas conversas informais e nas entrevistas, o “nativo” explica a sua linguagem, justifica ou tenta entender as suas e as ações dos outros “nativos” ou mesmo revela segredos mantidos velados a outros estranhos. Este também é um material precioso para o antropólogo que conseguiu romper as barreiras impostas aos “estrangeiros” e se aproximar um pouco do “nativo”, mas não substitui o outro dado. Mesmo próximo ou íntimo, ele é um interlocutor que não faz parte do grupo e, no limite, continua a ser identificado com o mundo dos poderosos, dos cultos, dos ricos, dos brancos, etc., mesmo que de forma sutil e matizada pela amizade construída no relacionamento diário. Esta necessária mediação tem que ser constantemente avaliada e analisada para se entender o significado (ou significados) do que é dito ao antropólogo. É uma fala que também não pode ser divorciada do contexto próprio. Uma fala, pelo seu tom íntimo e amigo, pode conter importantes revelações ou ainda expressar a paciência do “nativo” em educar ou ensinar ao antropólogo as coisas do seu mundo simbólico e social. Outra, nestes mundos urbanos e xinguanos altamente politizados, pode fazer do gravador ou do caderno do antropólogo, chame-se ele um pesquisador “participante” ou um “observador”, um veículo para atingir platéias mais distantes e mais inacessíveis, atores poderosos neste campo de lutas do qual nossos nativos não são espectadores ingênuos, nem meras subjetividades, nem “sujeitos” sem pensamento crítico ou autônomo.

BIBLIOGRAFIA

- BERREMAN, Gerald. "Por detrás de muitas máscaras", in *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1975.
- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une Theorie de la Pratique*. Genebra, Librairie Droz, 1972.
- . *Le Sens Pratique*. Paris, Mouton, 1982, livro 2.
- BRANDÃO, Carlos R. (Org.) *Pesquisa Participante*. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Tempo e tradição: interpretando a antropologia", in *Série Antropológica*, n.º 41, Fundação Universidade de Brasília, 1984.
- . "Leitura e cultura de uma perspectiva antropológica", in *Série Antropológica*, n.º 43, Fundação Universidade de Brasília, 1984.
- DUMONT, Louis. "La communauté anthropologique et l'idéologie", in *Essais sur l'Individualisme*. Paris, Seuil, 1983.
- DURHAM, Eunice. "Cultura e Ideologia", in *Dados*, vol. 27, n.º 1, 1984.
- DA MATIA, Roberto. "O ofício de etnólogo, ou como ter *anthropological blues*", in *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- EZPELETA, Julia. "Notas sobre pesquisa participante e construção teórica", in *Em Aberto*, Brasília, ano 3, n.º 20, 1984.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GOODY, Jack. *The domestication of savage mind*, Londres, Cambridge University Press, 1977.
- HALLPIKE, C. R. *The foundations of primitive thought*, Nova Iorque, Clarendon Press, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Aula Inaugural", in *Desvendando Máscaras Sociais*, op. cit., e LIMA, Luis Costa (Org.), *O Estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis, Vozes, 1975.
- . "Introdução à obra de Marcel Mauss", in MAUSS, Marcel, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EDUSP, 1974.
- NEEDHAM, Rodney. "Introduction to Emile Durkheim and Marcel Mauss", in *Primitive Classification*, Londres, Cohen and West, 1963.

- RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologia*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- SANTOS, Juana Elbein dos. "Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado", in *Religião e Sociedade*, n.º 8, ISER-CER, Rio de Janeiro, 1982.
- TEDLOCK, Dennis. "The analogical tradition and the emergence of a dialogical anthropology", in *Anthropological Research*, vol. 35, n.º 4, 1979.
- TURNER, Victor. *Schism and continuity in an Africa society*, Manchester, Manchester University Press, 1957.
- VERGER, Pierre. "Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica", in *Religião e Sociedade*, n.º 8, ISER-CER, Rio de Janeiro, 1982.
- VERNANT, J. Pierre. "Greek tragedy: problems of interpretation", in MACKSEY, R. & SONATO, E. (Orgs.), *The Structuralist Controversy*. Baltimore, The John Hopkins University Press, 1977.
- VELHO, Gilberto. "O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia", in *O Desafio da Cidade*. Rio de Janeiro, Campus, 1980.
- VOGT, Carlos & FRY, Peter. "A descoberta do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil", in *Religião e Sociedade*, n.º 8, ISER-CER, Rio de Janeiro, 1982.
- WASHBAUGH, William. "The role of speech in the construction of reality", in *Semiótica*, 31, 3/4, 1980.
- ZALUAR, Alba. *A Máquina e a Revolta: As Organizações Populares e o Significado da Pobreza*. São Paulo. Brasiliense, 1985.

DISCURSO E REPRESENTAÇÃO, OU DE COMO OS BALOMA DE KIRIWINA PODEM REENCANAR-SE NAS ATUAIS PESQUISAS

José Guilherme Cantor Magnani

O uso constante e indiscriminado de algum instrumento termina por embotar-lhe o gume; impõe-se, de tempos em tempos, verificar seu poder de corte e, se necessário, renovar-lhe o fio. É o que ocorre com a noção de representação, tal como é atualmente utilizada em muitos trabalhos de intenções antropológicas. O esquecimento do processo de constituição desse conceito, dos pressupostos que lhe servem de base e de seu campo de aplicação original transformou-o em lugar-comum, apagou-lhe os contornos, tornando-o translúcido a ponto de, em alguns casos, ser confundido com a pura e simples transcrição de entrevistas e depoimentos: já nem é uma ferramenta de análise, pois parece fluir naturalmente do discurso dos atores sociais.

O propósito desta comunicação não é, contudo, fazer uma revisão teórica, mas, fundamentalmente, refrescar a memória. Trata-se de ver como o instrumento é manejado por um, digamos, mestre no ofício — Bronislaw Malinowski quando analisa as crenças dos trobriandeses nos *baloma*, espíritos dos mortos, em Kiriwina¹ — para em seguida discutir até que ponto são oportunas suas observações para as atuais pesquisas.

1. A noção de representação: uso corrente

Deixando de lado aqueles casos, extremos, onde se considera que a “representação” dos agentes aflora, direta e espontaneamente, dos depoimentos, é possível reconstituir, de forma esquemática (e, portanto, simplificada) alguns aspectos da operacionalização do conceito de representação em seu uso mais difundido.

Cabe observar, inicialmente, que não deixa de ser significativo

1. B. Malinowski, “Baloma: los espíritus de los muertos en las islas Trobriand, in *Magia, Ciencia, Religión*. Barcelona, Ariel, 1974.

o fato de a noção de representação, embora largamente utilizada, quase nunca aparecer definida com precisão; é como se existisse um acordo tácito: todos sabem do que se está falando . . . E se fosse o caso de insistir, sairia mais ou menos o seguinte: representação é algo assim como uma espécie de imagem mental da realidade. Os ingredientes dessa imagem seriam, em primeiro lugar, as experiências individuais decorrentes da realidade social em que o ator está imerso, realidade que se apresenta sob a forma de círculos concêntricos: família, a rede de vizinhança, o bairro, categoria profissional, partido, classe social, etc. O segundo elemento é a particular combinatória — sintática e semântica — que junta esses pedaços, responsável, entre outras coisas, por todos aqueles erros de concordância e regência, cacofonias, pleonasmos e anacolutos que conferem sabor e “autenticidade” aos depoimentos.

O acesso privilegiado a essas imagens mentais, as representações, é o discurso dos agentes, e a precaução metodológica — para se ter segurança de que não se está operando com dados puramente subjetivos — costuma ser a atribuição de identidades, de acordo com o recorte escolhido: são os “moradores”, os “militantes”, os “desempregados”, as “classes populares”, etc. que falam. Em suma, são as condições sociais de inserção dos agentes o que determina suas representações e a forma de sua manifestação, o discurso, colhido em entrevistas abertas, entrevistas dirigidas, histórias de vida.

Convém lembrar que esta ênfase no discurso foi também a tônica das conhecidas “análises semânticas”, de tempos atrás. Seu objetivo era superar as limitações das tradicionais análises de conteúdo, substituindo o critério estatístico-quantitativo — impossibilitado de ir além do conteúdo manifesto — por outro método, atento às regras peculiares do processo discursivo e, por isso mesmo, capaz de desvendar suas “estruturas profundas”. A idéia de que o “verdadeiro” significado se situava nos meandros da organização imante do texto lançou os analistas numa roda-viva em busca de técnicas cada vez mais refinadas, oriundas das ciências da linguagem. Esta preocupação terminou por privilegiar a análise interna do discurso, deixando em segundo plano — ou omitindo, simplesmente — aspectos extradiscursivos: suas condições de produção e recepção e o espaço social onde tais discurso circulam.²

2. J. G. Magnani, *Festa no Pedaço: Cultura Popular e Lazer na Cidade*. São Paulo, Brasiliense, 1984, Cap. IV: “Questões de Método”.

A sofisticação técnica, aliada aos escassos resultados obtidos — era preciso adequar o material às exigências dos modelos analíticos, o que reduzia o campo de aplicação —, cedeu lugar a uma “saudável” reação que no limite significou jogar fora a criança junto com a água do banho. Ao invés de submeter o material a complicados processos de análise, optou-se por deixar os informantes falarem por si mesmos. Ou, em outra versão, mais engajada, “devolver a fala aos oprimidos”, sem intermediários nem distorções. . .

Acredito que saudável mesmo, entre outras providências, é acompanhar o procedimento de Malinowski ao descrever e analisar as crenças dos trobriandeses nos *baloma*, quando então enfrenta questões muito próximas aos problemas postos pelo uso das noções de representação e discurso nas atuais pesquisas.

2. Malinowski e os *baloma* de Kiriwina

“(. . .) toda crença reflete-se em todo e cada um dos membros de uma sociedade dada e se expressa em muitos fenômenos sociais. Por conseguinte, cada crença é complexa e, de fato, está presente na realidade social numa incrível variedade que freqüentemente é caótica, confusa e escorregadia. Dito de outra maneira, cada crença conta com uma ‘dimensão social’ que deverá ser cuidadosamente estudada; a crença deve ser analisada conforme se movimenta por esta dimensão social e será preciso examiná-la à luz dos diversos tipos de mentes e associações em que pode encontrar-se. Esquecer esta dimensão social, passar por cima da variedade em que todo objeto dado do folclore se encontra, é a-científico. E igualmente o será reconhecer tal variedade e superá-la supondo que as variantes não são essenciais pelo fato de que, na ciência, só é essencial aquilo que se pode formular em leis gerais”.³

Apesar de este trecho aparecer no final do trabalho, no item dedicado às conclusões de ordem metodológica, vale a pena tomá-lo como ponto de partida, uma vez que enuncia o fio condutor da análise. A seguir, uma advertência e a exposição de princípios mais concretos:

3. B. Malinowski, *op. cit.*, p. 314-5.

“A maneira como se formula, em geral, a informação etnográfica relativa às crenças é, de certo modo, assim: ‘Os nativos acreditam na existência de sete almas’; ou ainda: ‘nesta tribo o espírito maligno mata as pessoas na floresta’, etc. No entanto, tais informações são, sem dúvida, falsas, ou no melhor dos casos, incompletas, uma vez que nunca se dá o caso de que os ‘nativos’ — assim, no plural — tenham alguma crença ou idéia: cada um deles tem suas próprias idéias. Além do mais, as idéias e crenças não existem apenas nas opiniões conscientes e formuladas dos membros da comunidade; estão incorporadas em instituições sociais e estampadas nas condutas dos aborígenes e deverão ser extraídas, por assim dizer, de ambas as fontes”.⁴

Assim, para reconstituir a crença dos kiriwineses nos espíritos dos mortos, Malinowski deverá contar com o que eles dizem e com o que eles fazem. No primeiro caso estão as opiniões que ele vai chamar de “populares” ou gerais; depois, as opiniões dos especialistas e, finalmente, as especulações e comentários de informantes “mais capazes e inteligentes”. No segundo, a observação de determinados costumes e ritos públicos, a conduta dos nativos durante essas cerimônias e os comportamentos motivados pelas crenças. Como se verá, o peso de cada uma dessas fontes de informação, para efeitos da reconstituição das crenças, será diferente.

Logo de início, uma dificuldade. Malinowski encontra dois tipos de crenças a respeito do que acontece depois da morte: uma delas afirma que o espírito do morto, *baloma*, dirige-se a Tuma, pequena ilha a noroeste das ilhas Trobriand; a outra postula que o espírito vive uma existência precária, perto do povoado, vindo a desaparecer depois de algum tempo: trata-se do *kosi*. Apesar da discrepância, subsistem as duas crenças; os nativos manifestam certo temor diante dos *kosi*, espécie de espírito irreverente que se dedica a pregar peças — atira pedras, faz barulho — nos transeuntes, à noite. Não se trata, contudo, de aparições aterradoras. O que os kiriwineses temem, no contexto da morte, são as *mulukuauasi*, bruxas que têm o poder de tornar-se invisíveis, dedicam-se a comer as entranhas dos mortos, e podem fazer mal aos vivos.

Os *baloma* é que constituem, entretanto, a forma principal

4. *Idem*, p. 315.

do espírito: levam uma existência bem definida na ilha de Tuma, retornam vez por outra à aldeia, podem ser visitados e vistos (em sonho ou vigília), desempenham importante papel na magia, recebem oferendas e voltam à vida através do processo da reencarnação. Há, pois, mais informações, riqueza de detalhes e fatos relacionados com os *baloma* do que com os *kosi*, indício de que aqueles, e não estes, é que constituem o eixo das crenças relacionadas com o Além.

Não cabe aqui, porém, relatar todos esses detalhes; interessa acompanhar a forma como Malinowski trabalha com as diferentes opiniões, condutas e cerimônias relacionadas com as crenças. Com o objetivo de determinar a natureza dos espíritos, vai analisar as várias formas de contato entre os *baloma* e os vivos. A existência dos espíritos em Tuma, uma vez oferecidos os *vaigu'a* (objetos valiosos) ao Cérbero local, Topileta, é aprazível e muito semelhante ao estilo de vida dos vivos: constroem suas casas e — passada a tristeza causada pelo separação de seus parentes — não resistem ao encanto e às magias de amor dos *baloma* femininos e casam-se. . .

Muitos nativos, quando de suas excursões à ilha de Tuma, contam que puderam sentir a presença dos *baloma*: um assobio, passos furtivos e outros sinais, não muito diferentes dos que anunciam a presença dos *kosi*, nas aldeias; sabe-se, porém, com certeza, que são os *baloma*. Alguns privilegiados vangloriam-se de poder ver claramente os *baloma* — conversam com eles, recebem cantos, mensagens e até comida (há informantes que demonstram ceticismo diante de tais proezas; houve um que chegou a desmascarar a fraude de um desses supostos interlocutores). Sonhos (através dos quais o espírito anuncia uma futura gravidez), tranSES, são outras formas de contato com os *baloma*.

Malinowski, porém — preocupado com a solidez dessas opiniões —, reconhece que já não se está no âmbito da crença firme, mas da especulação. Instados a responder “como é um *baloma*”, os nativos contestavam: “É como um reflexo na água”. Já o *kosi* é “como uma sombra”. Os *baloma*, no entanto, assemelham-se ao homem (e conservam o mesmo semblante): comem, dormem, têm relações sexuais — e isto é admitido como dogma. As opiniões sobre a natureza dos *baloma* e *kosi*, porém, variam: o homem tem dois espíritos; um vai para Tuma e outro fica vagando até desaparecer; *kosi* é um espírito secundário; *baloma* é um desenvolvimento do *kosi*; só os feiticeiros têm *kosi* (o que se soma à opinião de que os

feiticeiros, assim como as temíveis *mulukuausi*, ficam à espreita, de noite, para perpetrar seus malefícios). Como se vê, o terreno é da especulação.

Malinowski conclui que não há acordo — nem doutrina definida — sobre a natureza desses espíritos, com exceção do fato de sua existência e da semelhança do *baloma* com o homem, espécie de duplo seu que se desprende do corpo quando morre, e não uma alma que o habita enquanto está vivo. “A única coisa de que estou seguro é que suas idéias estão sem cristalizar, de que são antes sentidas que formuladas, antes referidas às atividades do *baloma* do que à sua natureza e às diferentes condições de sua existência”.⁵

O autor volta-se, então, para outra fonte de informações, classificando os tipos de relações entre homens e espíritos, anteriormente descritos, como acidentais e privados. “Não estão regulados por normas consuetudinárias, ainda que, é claro, estejam sujeitos a um certo quadro mental e devam conformar-se com determinado tipo de crença. Esta não é pública; não é compartilhada pela coletividade como um todo e não existe nenhum cerimonial associado a ela. Há ocasiões, contudo, em que os *baloma* visitam a aldeia ou tomam parte em determinadas funções públicas, quando então são recebidos pela comunidade de uma maneira coletiva, tornam-se objeto de certas atenções, estritamente oficiais e reguladas pelo costume, e também ocasiões em que atuam e desempenham um papel nas atividades mágicas”.⁶

Diferentemente da etapa anterior, pisa-se agora no sólido terreno das crenças e comportamentos associados a instituições. Grande parte do texto é dedicado à descrição e análise de duas dessas instituições, o *milamala* — período de festas após a colheita anual — e os sistemas mágicos ligados à horticultura, pesca e outras atividades.

O *milamala* dura de duas a quatro semanas e consiste na distribuição de alimentos (*sagali*), danças ao som de tambores, visitas cerimoniais, e intensa atividade sexual. Os *baloma* sabem quando se aproxima a época do *milamala*, que é mais ou menos fixa (primeira metade do mês lunar de mesmo nome); aproveitam então qualquer corrente de vento favorável, embarcam em suas canoas em Tuma, ficando então acampados na praia ou junto às casas de seus *veiola* (parentes maternos), na aldeia. Para recepcioná-los, são le-

5. *Idem*, p. 217-8.

6. *Idem*, p. 220.

vantadas enormes plataformas, fazem-se exibições de alimentos e *vaigu'a* com o propósito de brindar-lhes refinado prazer estético; mas os *baloma* aproveitam e servem-se, também, da comida oferecida, ou melhor, de sua “substância espiritual”. Cumpridas essas obrigações, os kiritwineses já não se ocupam com os *baloma*, pouco mais do que espectadores da festa. Sua presença faz-se notar de forma negativa: diante de fracas exibições de comida, ou de alguma quebra do costume, não hesitam em demonstrar seu mau humor: causam a queda prematura de cocos verdes, desencadeiam tempestades, provocam secas. . . O ritmo *ioba* dos tambores fá-los regressar, ao término das atividades. O etnógrafo, na expectativa de uma solene cerimônia, ficou escandalizado diante do pouco respeito da despedida: alguns poucos rapazes cantando e tocando os tambores, em meio a gozações dirigidas aos últimos *baloma*, aleijados, que deixavam a aldeia capengando.

O autor constata que os *baloma* não assustam nem constroem os nativos; não há tabus relacionados com a conduta diante dos espíritos nem se verificam grandes sentimentos pessoais para com eles. Os *baloma* não influem na vida tribal, não se prestam a adivinhações, nem dão conselhos; vêm como visitantes, durante os *milamala* e, apesar da pouca atenção a eles dispensada, não há o mínimo sinal de ceticismo a respeito de sua real presença nas festividades.

Malinowski detém-se igualmente na análise dos ritos mágicos, principalmente na magia relacionada com a horticultura e a pesca; a descrição é minuciosa. Os rituais mágicos dos kiritwineses não são cercados de tabus especiais e nem apresentam qualquer caráter pomposo ou sagrado. A eficácia reside no encantamento propriamente dito e é nas fórmulas — de caráter local e transmitidas hereditariamente — que aparece a invocação aos *baloma*. Em sua honra são também levantados postes cerimoniais, fazem-se exposições do pagamento devido ao feiticeiro, distribuição e oferta de alimentos. A presença dos *baloma* não implica a idéia de uma participação ativa, nem mesmo de forma subsidiária, para a obtenção do objetivo da magia. Acredita-se que a atitude benevolente dos espíritos invocados é favorável à atividade em questão, mas o fundamental mesmo é o encantamento, e neles a referência aos antepassados entra como parte intrínseca e essencial. Seria inútil perguntar: “Que aconteceria se se omitisse a invocação?”, pois é inseparável da fórmula que está fixada pela tradição; é preciso repeti-la tal como se aprendeu. “É nossa (exclusiva) e velha tradição.”

O último conjunto de temas relacionados com os *baloma* leva à questão da reencarnação e do desconhecimento das causas fisiológicas da gravidez. Quando o *baloma* envelhece, perde os dentes, a pele torna-se flácida e enrugada; dirige-se, então, ao mar, banha-se, perde a pele e transforma-se em *waiwaia*, criança espiritual. Uma *baloma* o recolhe, leva-o à aldeia, coloca-o no útero de uma mulher que desta forma fica grávida. Malinowski vai distinguir, na análise, um núcleo de proposições que classifica de “crenças populares ou universais” de outras opiniões, contraditórias e especulativas. Ao dogma popular pertencem a crença de que a causa da gravidez é um *baloma* que penetra no corpo da mulher e que as crianças vêm de Tuma. Quanto à natureza dos *waiwaia*, há divergências: para alguns, é uma espécie de embrião; outros o consideram como sangue, ou carne. A relação do mar com a gravidez é também constante; à versão de que a *baloma* leva imediatamente o *waiwaia* ao povoado, contrapõe-se outra, segundo a qual as crianças espirituais permanecem à espreita nas águas, o que leva as moças solteiras a tomarem certas precauções em seus banhos de mar. Cabe observar que o único ritual relacionado com a gravidez realiza-se no mar, o que para alguns é interpretado como forma de ajudar o futuro nascimento; segundo outros é nesse momento que o *waiwaia* penetra realmente no corpo da mulher (os nativos do interior apontam uma contradição nessa variante: a cerimônia se realiza quando a mulher já sabe que está grávida). O anúncio da gravidez costuma vir através de sonhos, e o responsável é sempre uma *baloma* do *veiola* da futura mãe: considera-se impossível que um indivíduo possa mudar de subclã, durante o ciclo das reencarnações.

A outra questão, o desconhecimento das causas fisiológicas da gravidez, está permeada de controvérsias; não vale a pena transcrever toda a polêmica. É ponto pacífico que a gravidez é causada por um espírito, e não pela fecundação como efeito do ato sexual. O comportamento de maridos, que, ao regresso de longas viagens encontravam as esposas grávidas ou filhos novos e não davam a mínima atenção ao fato, parecia confirmar a tese do desconhecimento. No afã de chegar a alguma explicação satisfatória, Malinowski colocava os informantes diante de situações objetivas como, por exemplo, a dos animais. “Copulam, copulam e logo a fêmea há de parir”, respondiam. “Então, aqui não há um *baloma* que traz os filhotes?” Mas o caso era que os kiritwineses estavam pouco ligando para a vida *post-mortem* e a possível reencarnação dos animais. . . Por outro lado, a idéia de que uma moça mais “liberada”

tinha maiores possibilidades de ficar grávida do que uma “recatada” parecia colocar por terra a conclusão do desconhecimento das causas reais da gravidez. Nova explicação: uma virgem (*nakapatu* — fechada, tapada) não pode dar à luz porque nada pode passar através de seus genitais, o que concordava com o mito de Mitigis, mãe de Tudava, que sofreu o impacto da água, “abrindo caminho”. A relação sexual, desta forma, não é alheia ao processo, mas seu concurso é meramente mecânico (*ibasi*, abrir). Malinowski conclui que não está diante de um dogma positivo, conducente a ritos e costumes, mas de uma ausência de conhecimento, que no entanto não pode ser interpretado como sinal de incapacidade mental do primitivo. Mas esta é outra questão.

3. Conclusões metodológicas

“Procedamos agora a formular as regras que nos permitem reduzir a multiplicidade das manifestações duma crença a dados mais simples. Começemos pela afirmação, já exposta, de que os dados, *in puritate* apresentam um quase caos de diversidade e multiplicidade. Tomemos como exemplo as crenças que correspondem à pergunta: ‘Como imaginam os nativos o retorno dos *baloma*?’ De fato, eu a fiz a vários informantes. As respostas foram, em primeiro lugar, fragmentárias... além de fragmentárias, as respostas eram, em algumas ocasiões, irremediavelmente inadequadas e contraditórias... Que fazer? Elaborar uma espécie de ‘opinião média’? O grau de arbitrariedade parecia, aqui, muito grande. Era evidente, por outra parte, que aquelas opiniões eram apenas uma pequena parte da informação disponível”.⁷

Malinowski observa, então, que os nativos, mesmo os que não sabiam descrever o que pensavam sobre o retorno dos espíritos, comportavam-se, no entanto, de uma determinada maneira para com os *baloma*, conformando-se a certas regras consuetudinárias e obedecendo a “certos cânones de reação emotiva”. A saída era, pois, buscar a resposta nos costumes, procurando confrontar as opiniões particulares com certas práticas cerimoniais e públicas. Exemplos dessas práticas foram os *milamala* e os ritos mágicos, cujas fórmu-

7. *Idem*, p. 317-8.

las devem ser encaradas como uma espécie de documento, já que não podem variar, sob pena de perder a eficácia. As fórmulas, ademais, estão baseadas em mitos, “definidores tradicionais e fixos de crenças”.

“Resumindo (...) podemos dizer que todas as crenças, na medida em que estão implicadas no costume e tradição dos nativos, devem ser tratadas como objetos fixos e invariáveis. Todos acreditam e agem de acordo com elas, e como as ações habituais não deixam campo para nenhuma variação individual, este tipo de crença está homogeneizado por suas encarnações sociais. Podemos denominá-las dogmas do credo nativo, ou idéias sociais da comunidade, na medida em que se contrapõem às idéias individuais”.⁸

É preciso, no entanto, que tais idéias, além de estarem presentes nas instituições, sejam formuladas explicitamente pelos nativos e reconhecidas por eles como realmente existentes naquelas. Daí a definição de “idéia social”: “É um dogma do credo incorporado em instituições ou textos tradicionais e formulado pela opinião unânime de todos os informantes competentes. O termo competente exclui simplesmente as crianças e os indivíduos irremediavelmente estúpidos. Tais idéias podem ser tratadas como as invariantes do credo aborígine”.⁹

Além das tradições e instituições que homogeneizam as crenças, é preciso levar em conta outro fator, a saber, a conduta geral dos nativos para com o objeto de uma crença. Este faz surgir reações emotivas e faz-se necessário descobrir os fatos objetivos que correspondem a tais reações. Como proceder? Colocando os informantes diante de situações “experimentais”, submetê-los a provas que permitam avaliar, como no presente caso, seu medo ou respeito diante dos *baloma*. É verdade que a atitude emotiva já não é invariável como as cerimônias públicas (uns podem ser mais corajosos que outros), além do que não apresenta uma “sede” objetiva como as crenças incorporadas nas instituições. No entanto, tal atitude expressa-se por fatos que podem ser estabelecidos de forma quase quantitativa, possibilitando classificar “tipos” de conduta.

8. *Idem*, p. 321.

9. *Idem*, p. 322-3.

Os tipos de conduta podem variar conforme as sociedades, mas as variações individuais, em seu interior, parecem cobrir sempre as mesmas margens.

A última classe de material “que é preciso estudar se se quer apreender o credo de uma comunidade determinada” é constituída por opiniões individuais e interpretação dos dogmas. Neste terreno, especulativo, não há que preocupar-se com as contradições; existem meios, contudo, de introduzir alguma ordem no caos. Em primeiro lugar, deve-se distinguir a versão dos especialistas, guardiães do saber oficial. Suas opiniões têm uma base tradicional, estão clara e categoricamente formuladas e aos olhos dos nativos representam a interpretação ortodoxa das crenças; não englobam, entretanto, todas as opiniões existentes. Como, então, determinar “as flutuantes opiniões da comunidade?”

É preciso distinguir a opinião pública — ou opinião geral da comunidade — das especulações privadas individuais. Examinando as “grandes massas” da comunidade, incluindo mulheres e crianças, vê-se que, uma vez entendida a pergunta, suas respostas não variam; a opinião geral da tribo, onde praticamente não se verifica alteração alguma, pode ser obtida através dos informantes mais humildes. Diferente é o caso das opiniões de informantes adultos, inteligentes e mentalmente empreendedores, pois a variedade aí é grande e não pode ser simplificada: representam ademais certas formas típicas de conceber uma crença e de resolver uma dificuldade; ilustram, enfim, “as faculdades mentais de uma comunidade”. Não correspondem nem às fórmulas tradicionais, nem às versões ortodoxas, nem ainda à opinião popular.

Malinowski termina reunindo as conclusões metodológicas num quadro onde classifica os grupos de crenças conforme suas afinidades e distinções:

1. *Idéias sociais ou dogmas* — são crenças incorporadas em instituições, costumes, fórmulas mágico-religiosas, rituais e mitos. Provocam reações emotivas, expressas na conduta.

2. *Teologia e interpretação dos dogmas*:

- a) Explicações ortodoxas dos especialistas.
- b) Opiniões gerais e populares.
- c) Especulações individuais.

Exemplos de idéias sociais ou dogmas são as crenças incorporadas nos *milamala*, ritos e fórmulas mágicas e nos mitos; o “aspecto emotivo” foi tratado na descrição da conduta dos nativos nas cerimônias dos *milamala* e seu comportamento em relação aos *bal-*

ma, kosi, mulukuausi; as opiniões ortodoxas ficaram por conta dos feiticeiros, esclarecendo suas magias; uma mostra das opiniões populares aparece na crença do contato entre vivos e *baloma*: ainda que todos, incluindo crianças, sabiam de pessoas que iam para a ilha de Tuma, dali trazendo cânticos e mensagens, esta opinião estava sujeita ao ceticismo de alguns; as especulações em torno da natureza dos *baloma* ilustra a classe das opiniões individuais.

4. De Kiriwina às atuais pesquisas

A análise das crenças dos kiriwineses nos espíritos dos mortos, desenvolvida por Malinowski, certamente não contribuiu para esclarecer o que é, afinal de contas, a tão falada representação. E nem era essa a questão que aqui esteve em jogo, a qual, para ser elucidada, exige um debate de outra ordem. Mas permitiu, acredito, ver como algo que de alguma forma se aproxima ao que se entende por representação foi laboriosamente reconstituído. E esse é o ponto: trata-se de um processo de reconstituição.

“(. . .) toda crença reflete-se em todos e cada um dos membros de uma sociedade dada e se expressa em muitos fenômenos sociais. Por conseguinte, cada crença é complexa e, de fato, está presente na realidade social numa incrível variedade que freqüentemente é caótica, confusa e escorregadia”.¹⁰

Malinowski parte da pressuposição de que há uma totalidade; esta, contudo, não é uma realidade homogênea que se apresenta — de forma explícita ou imanente — pairando por sobre a sociedade, *à la* Durkheim: colocada inicialmente como pressuposto, só aparece enquanto reconstituição a partir de fragmentos. Malinowski rastreia esses fragmentos, hierarquiza-os de acordo com a fonte de informação, distingue o peso de cada um. Opiniões individuais, a versão dos peritos, os costumes e instituições, as condutas — cada qual concorre, com sua especificidade, para o construto final, sem que esta ou aquela seja pensada como fator de distorção de um suposto núcleo essencial.

É claro que os pressupostos de Malinowski — as noções de totalidade, integração da cultura, passíveis de discussão, mesmo no contexto de seu objeto de pesquisa¹¹ — são, *a fortiori*, problemá-

10. *Idem*, p. 314.

11. E. Durham, *A Reconstituição da Realidade*. São Paulo, Ática, 1978.

ticos quando referidos a sociedades permeadas por matrizes de significação diferentes e conflitivas. Entretanto, algumas coisas do texto de Malinowski, quando contrastadas com o procedimento habitual de determinadas pesquisas, chamam logo a atenção.

A questão do discurso, por exemplo. Enquanto nos *baloma*, o material discursivo ocupa um lugar (e não privilegiado) ao lado de outras formas de obtenção de dados, em muitos trabalhos atuais o discurso dos atores é o único meio de informação. No entanto, como todo e qualquer dado, os depoimentos não falam por si; há, ademais, outras “práticas significantes” e é do entrelaçamento, da relação entre essas práticas que se pode reconstituir o significado.

Isto coloca, na continuação, o problema já apontado da atribuição de “identidades”, suportes homogeneizados das falas — “os moradores”, “as classes populares”, etc. —, que diluem as diferenças entre, na terminologia de Malinowski, “opiniões populares”, versão dos especialistas, opiniões de informantes qualificados, etc. “(. . .) nunca se dá, afirma o autor, o caso de que os ‘nativos’ — assim, no plural — tenham alguma crença ou idéia: cada um deles tem suas próprias idéias”.

E se esta observação é válida para os kiriwineses e seus *baloma*, que dizer, então, de sociedades onde o que foi denominado de “matrizes de significação” são múltiplas, concorrentes e superpostas? Afirmou-se, no início, que os ingredientes do que se entendia por representação eram as experiências individuais decorrentes da realidade social em que o ator está imerso. realidade esta que se apresenta sob a forma de círculos concêntricos: família, rede de vizinhança, o bairro, categoria profissional, partido, classe social, etc. Formulada assim, de maneira abstrata, não há muito que objetar à proposição. A questão é: que critérios permitem afirmar que se está trabalhando com este e não outro segmento? Como efetuar o corte significativo? Como controlar as “contaminações”, se o ator participa de vários (ou todos) segmentos simultaneamente? Enfim, como definir nossos “kiriwineses”?

Por outro lado, coloca-se o problema que se poderia chamar de “corte por cima”, ou seja, o das diferentes formações discursivas institucionalizadas — nossos mitos — a que os atores estão expostos. É possível isolar, para efeitos de análise, o “discurso médico oficial”, o “discurso da Igreja”, a “cultura popular”, os “meios de comunicação de massas”, o “populismo”, etc.? Uma coisa é certa: esses conjuntos significantes não estão dados, não podem ser

encarados como isolados empíricos; precisam ser construídos em função de exigências teóricas postas pela definição do objeto da pesquisa.

Esta construção, porém, não será apenas fruto de compilação e análise de documentos e proposições oficiais (a opinião dos especialistas, segundo Malinowski). Outras práticas significantes de outros agentes envolvidos fornecem pistas para identificar as formações discursivas pertinentes que por sua vez orientam a busca e interpretação de novas informações. Em trabalho anterior,¹² procurei explorar as possibilidades do conceito de verossimilhança para dar conta dessas mediações, sem ter que apelar para as habituais dicotomias falso *versus* verdadeiro, resistência *versus* mistificação, realidade *versus* distorção, etc.

Analisemos desde esta perspectiva o caso, por exemplo, do “discurso da Igreja de vanguarda” e uma forma de organização correlata, as Comunidades Eclesiais de Base. De um ponto de vista ingênuo-militante, as noções de consenso, comunidade, união — embutidas naquele discurso — realizam-se na prática dos participantes das CEBs. A análise do funcionamento destes grupos, porém, mostra a existência de diferenças, conflitos, divisões político-partidárias, o que não impede, entretanto, seus membros de continuarem acreditando no consenso, sentindo-se unidos.¹³

Apesar da tentação de ver aí uma insolúvel contradição (o discurso afirma, a prática nega) é preciso antes de mais nada levar em conta a diversidade dos atores envolvidos — padres, lideranças leigas, teólogos, simples participantes. As diferentes formas de interpretar e pôr em prática as noções de consenso, comunidade, etc. não significam que não estejam referidas ao mesmo ideário, que continua verossímil para todos.

Parafraseando Malinowski, diríamos que idéias e crenças não existem apenas nas opiniões conscientes mas estão incorporadas em instituições e condutas, devendo “ser extraídas, por assim dizer, de ambas as fontes”. Em outras palavras, discurso e prática não são realidades que se opõem, um operando por distorção com respeito à outra; são antes pistas diferentes e complementares para a compreensão do significado.

12. J. G. Magnani, *op. cit.*

13. R. Cardoso, “Movimentos sociais urbanos: balanço crítico”, in B. Sorj, e M. H. Almeida, *Sociedade e Política no Brasil Pós-64*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

PROBLEMAS RELATIVOS À UTILIZAÇÃO DA HISTÓRIA DE VIDA E HISTÓRIA ORAL

Guita G. Debert

Os métodos qualitativos de análise, entre os quais a história de vida ocupa um lugar proeminente, têm aumentado cada vez mais seu prestígio frente aos cientistas sociais. Reduzida a uma utilização quase que exclusivamente ligada à antropologia, a história de vida tem aumentado seu escopo de atuação. É, atualmente, enfaticamente reivindicada por outras disciplinas como a sociologia, a ciência política e, principalmente, pela história, onde já encontramos uma área de especialização relativa à história oral.

As vantagens desse instrumental são expressas através da abertura de dois campos de problemas, que tendem a mostrar que a coleta de relatos orais é praticamente insubstituível.

O primeiro desses campos aparece como especialmente relevante quando se tem em vista a produção de uma nova documentação. Por um lado, quando as pesquisas se voltam para as classes populares, trata-se de mostrar a importância de produzir uma documentação que se constitua num ponto de vista alternativo à documentação oficial. O objetivo parece ser o de incorporar à historiografia oficial a versão que os oprimidos e desprivilegiados têm dos grandes e dos pequenos acontecimentos.¹ Por outro lado, quando se trata de pesquisar países do tipo daqueles da América Latina, "onde as sociedades são pouco integradas, isto é, possuem escassa informação disponível, diversidade social extrema e historiografia incipiente",² a história de vida é um instrumento que vem preencher um vazio intransponível.

1. P. Thompson, *Voices of the Past: Oral History*. Oxford, Oxford University Press, 1978.

2. A. Camargo, L. Hippolito, V. R. Lima, "História de vida na América Latina", in *BIB*, Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais. ANPOCS, n.º 16.

No que se refere ao segundo campo aberto, a razão alegada para a utilização desse instrumental reside no fato dele possibilitar o estabelecimento de uma conversação ou um diálogo entre informante e analista. Quando os autores, nesse caso, fazem uma oposição entre falar e conversar³ ou enfatizam o argumento que a história de vida possibilita um dialogar⁴ com os sujeitos estudados, chamam a atenção para basicamente dois aspectos. Em primeiro lugar, para a violência implícita no procedimento que envolve a imposição, aos informantes, de categorias que não lhes dizem respeito, vindas de uma teoria exterior a eles ou ao conjunto de valores próprios do pesquisador. Em segundo lugar, para a importância de darmos condições aos informantes de nos levar a ver outras dimensões e a pensar de maneira mais criativa a problemática que, através deles, nos propomos a analisar.

Apesar de que os mesmos trabalhos tendem a mostrar a vantagem do instrumental para dar conta desses dois campos, seria importante notar que esse segundo campo de vantagens é de certa forma incompatível com o primeiro. Não se espera, nesse segundo caso, que a história de vida nos forneça um quadro real e verdadeiro de um passado próximo ou distante. O que se espera é que a partir dela, da experiência concreta de uma vivência específica, possamos reformular nossos pressupostos e nossas hipóteses sobre um determinado assunto. No primeiro campo, pelo contrário, a idéia é a de preencher um vazio. Espera-se, através de uma série de mecanismos — número ideal de informantes, escolha de informantes que tomaram posições distintas frente a um determinado acontecimento, contraposição de informações obtidas a documentos oficiais, etc. —, exercer um controle maior das variáveis que podem interferir num relato. Nesse primeiro campo, com maior ou menor ênfase, está sempre presente a idéia de que o objetivo é encontrar um quadro, o mais completo e verdadeiro possível, de um determinado período ou acontecimento histórico.

Nosso objetivo aqui é colocar alguns problemas em relação a esses dois campos, a partir dos quais é aberto um espaço para a história de vida e para a história oral.

Para isso, vamos tomar como base duas experiências de pesquisa que tivemos.

3. C. Geertz, *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

4. P. Thompson, *op. cit.*

A primeira, envolvendo nosso trabalho no quadro do programa de doutorado, cujo tema é o nacionalismo no ISEB e na Escola Superior de Guerra, no começo dos anos 60. A segunda, uma pesquisa que realizamos com o objetivo de entender as representações sobre a velhice realizada por mulheres de classe média com setenta anos ou mais.⁵

Começando pela segunda pesquisa, a história de vida, logo de início, mostrou-se um instrumental analítico fundamental. Realizar um *survey*, passar um questionário padronizado, enfim, utilizar as técnicas de abordagem quantitativas, só teria legitimidade numa etapa posterior, caso contrário estaríamos, inevitavelmente, atribuindo a essas mulheres nossas opiniões sobre o significado do processo de envelhecimento.

De imediato ficava claro que a periodização que as mulheres faziam da história de suas vidas estava indissoluvelmente ligada à leitura que faziam de sua experiência de vida atual e ao contexto a partir do qual eram solicitadas a acionar elementos do passado ou do presente.

Valeria a pena dois exemplos. A maioria das entrevistadas considerava o momento atual como o momento mais feliz de sua vida pessoal, ou, pelo menos, quando comparavam a velhice com sua mocidade, eram unânimes em discorrer sobre as vantagens da primeira em relação à última. A velhice era apresentada como um momento de liberdade em oposição à opressão de que eram vítimas na mocidade: “Tinha baile eu não podia ir, meu pai achava que não era para ir”. “Eu tinha namorado, mas meu pai não gostava”, “eu acho agora muito melhor, as pessoas eram mais oprimidas, agora há mais liberdade”. “A gente não podia sair sozinha, a gente nem podia sair sozinha que já ficavam falando”. “Hoje eu faço o que me dá na telha, sou muito mais feliz”.

O que vemos, por um lado, é que uma relação que no passado pode ter sido vivida como natural — expressão do amor e do direito paterno — é hoje vivida como uma relação de opressão, seja do pai em relação às filhas, seja da sociedade em relação às mulheres jovens.

5. Para desenvolver ambas as pesquisas pudemos contar com um financiamento do Conselho de Ensino e Pesquisa (CEP) da PUC-SP. Para a pesquisa sobre o nacionalismo na ESG e no ISEB obtivemos uma bolsa da Ford Foundation.

Por outro lado, se num contexto onde se tratava de comparar a situação atual com o seu passado, nossas informantes se transformavam em verdadeiras apologistas da marcha da história em direção a uma liberdade maior para as mulheres, o mesmo não acontecia em outros contextos. Quando se tratava de falar sobre a juventude atual, a liberdade era negativamente qualificada. Correspondia a uma falta de respeito em relação aos velhos e, portanto, uma quebra de valores tidos como eternos: “Eu ouvi um comentário na televisão que a juventude de hoje é egoísta, intolerante e arrogante. Para mim isso é defeito, no meu tempo era. Hoje é qualidade, hoje dão liberdade demais aos jovens”.

A surpresa que esse tipo de consideração causa exigiu que redefiníssemos os pressupostos e as hipóteses que inicialmente orientavam nossa pesquisa. A essa redefinição, provavelmente, não teríamos acesso se estivéssemos trabalhando com um questionário fechado.

Entretanto, o problema com essa metodologia é que ela é sempre um tanto decepcionante. E queremos deixar bem claro as razões dessa decepção.

Essa decepção não vem do fato de saber que as grandes generalizações estão barradas. Sabemos que a história de vida e os métodos qualitativos, de uma maneira geral, só têm sentido na medida em que nos propomos discutir certos conceitos tidos como definitivos pelas ciências sociais ou certos pressupostos através dos quais os grandes processos sociais são sempre explicados.

Com os métodos qualitativos qualquer generalização que alcançamos decorre sempre das distinções que somos capazes de estabelecer através de um trabalho minucioso no material recolhido. Na maioria das vezes, ela brota de uma “contrageneralização”, ou seja, de uma tentativa de refinamento dos grandes conceitos e modelos explicativos com os quais as ciências sociais operam.

No caso da pesquisa com as mulheres, vimos que o trabalho doméstico, por exemplo, mesmo nas sociedades modernas, não pode ser considerado como a expressão por excelência da opressão da mulher. Para nossas informantes ele era antes uma forma de ter garantida sua independência. Os homens consideravam elas, envelhecem mais depressa, porque são seres muito dependentes, não são auto-suficientes como as mulheres, precisam sempre de uma mulher para fazer as coisas por eles.

Ou, então, ficou claro que não podemos fazer uma oposição radical entre esfera doméstica e esfera do trabalho, considerando

a primeira como o universo do privado e a segunda como o espaço que garante a entrada dos indivíduos no mundo público, que teria como expressão mais alta a participação política. O que as nossas informantes que tiveram participação política mostram é que, no caso delas, as coisas aconteceram de outra maneira. Consideram que sempre estiveram mais informadas sobre as coisas do que os maridos, pois estes trabalhavam tanto que não tinham tempo de pensar em outras questões. O rádio, a televisão, os jornais, instrumentos de informação, consideram elas, chegam na esfera doméstica e é através deles que opiniões sobre questões políticas são formadas.

O que esse diálogo com os informantes permite é uma relativização dos conceitos e de seus pressupostos que, muitas vezes, na forma através da qual são formulados, tendem a universalizar as experiências humanas.

O que em certo sentido é decepcionante no trabalho com histórias de vida é o caráter da tarefa que elas nos obrigam a levar a cabo. A idéia da “bola de neve”, isto é, em um determinado momento podemos definir um ponto de chegada onde as respostas se tornam repetitivas, um “ponto de saturação” a partir do qual podemos definir o número de informantes,⁶ parece bastante problemática. A sensação que temos é que ocorre exatamente o contrário. Sempre teria sido possível mergulhar mais profundamente nas mesmas coisas de forma a perceber novos ângulos. A cada nova entrevista, um novo leque de questões poderia ter sido aberto.

Como diz Geertz, referindo-se ao conhecimento da cultura:

“(...) nosso conhecimento da cultura (...) culturas (...) uma cultura (...) cresce aos arrancos. Em vez de seguir uma curva ascendente de achados cumulativos, a análise cultural separa-se numa seqüência desconexa e, no entanto, coerente de incursões cada vez mais audaciosas. Os estudos constroem-se sobre outros estudos, não no sentido de que retomam onde outros deixaram, mas no sentido de que, melhor informados e melhor conceitualizados, eles mergulham mais profundamente nas mesmas coisas. Cada análise cultural séria começa com um desvio inicial e termina onde consegue chegar antes de

6. D. Bertaux, “From the life history approach to the transformation of sociological practice”, in *Biography and Society — The Life History Approach in the Social Science*. Beverly Hills, Sage, 1981.

exaurir seu impulso intelectual. Fatos anteriormente descobertos são mobilizados, conceitos anteriormente desenvolvidos são usados, hipóteses formuladas anteriormente são testadas, entretanto o movimento não parte de teoremas já comprovados para outros recém-provados, ele parte do tateio desajeitado pela compreensão mais elementar para uma alegação comprovada de que alguém a alcançou e superou. Um estudo é um avanço quando é mais incisivo — o que quer que isso signifique — do que aqueles que o precederam; mas ele conserva menos nos ombros do que corre lado a lado, desafiando e desafiado”.⁷

Exauridos e com um tempo limitado para a elaboração de um projeto de pesquisa mais amplo sobre a velhice, colocamos um ponto final na pesquisa sobre representações da velhice elaboradas por mulheres de classe média com setenta anos ou mais. A sensação era a de que se a história de vida foi um convite a uma certa decepção, era, no entanto, um convite irrecusável se quiséssemos elaborar qualquer projeto de pesquisa sobre a velhice. Nada nos impediria, no entanto, de, a partir dos elementos de conversação amarrados com essas mulheres, continuarmos a pesquisa utilizando outro instrumental analítico.⁸

No caso do ISEB e da ESG a questão era bem mais complicada. Aqui a referência era ao primeiro campo de análises, onde a história de vida é pensada como um instrumental praticamente insubstituível.

Tratava-se de reconstruir a história de duas instituições que não apenas fazem parte de uma “sociedade pouco integrada”, mas também de uma sociedade onde arquivos inteiros desapareceram, foram queimados ou proibidos.

Nosso interesse aqui era recuperar um quadro, o mais verdadeiro possível, da história das instituições.

Para isso, considerávamos, não se poderia ficar apenas na análise dos discursos produzidos por cada uma delas. Era preciso ter acesso ao tipo de práticas que esses discursos engendram. O material que dispúnhamos da ESG tornou essa tarefa um pouco menos complicada: no final do ano letivo, os alunos são

7. C. Geertz, *op. cit.*, p. 35.

8. Ver Guita G. Debert, “História de vida e experiência de envelhecimento”, in *Cadernos do CERU*, n.º 19, junho de 1984.

chamados a elaborar um trabalho sobre um tema específico da realidade brasileira onde, a partir da Doutrina de Segurança Nacional (DSN), têm que fazer um diagnóstico e propor soluções para os problemas relacionados com o tema proposto. Dessa forma, se não dispúnhamos de um material que nos permitisse ver as práticas concretas engendradas pela DSN em 1963 — ano que nos interessava analisar —, dispúnhamos de propostas de práticas concretas que nos permitiriam ver como a doutrina era lida por pessoas identificadas e de acordo com a DSN. Assim evitávamos cair naquele procedimento que consiste numa análise interna do discurso e que tem como resultado a dúvida em saber se estamos desvendando a ideologia de um discurso ou apenas fazendo mais uma leitura ideológica da ideologia de um texto.⁹ Colocaríamos assim, lado a lado, nossa leitura a outras leituras possíveis de um mesmo texto.

No caso do ISEB, não dispúnhamos de um material semelhante. Para resolver esse problema, a idéia era a de ver em que medida entrevistas com membros da instituição, no período estudado, poderia abrir um espaço para entendermos como os discursos emitidos pela instituição eram lidos naquele momento e que tipo de práticas concretas poderiam estar engendrando.

O trabalho sobre a velhice nos mostrava claramente a dificuldade da história oral como um instrumental adequado quando se tem esse tipo de objetivo.

O mal-estar ainda aumentava quando estávamos diante de fragmentos de entrevistas do seguinte tipo:

“P — Eu gostaria de saber quais eram as diferenças que existiam entre os membros do ISEB no começo dos anos 60, quando Jaguaribe, Guerreiro Ramos, Corbisier já não estavam mais no ISEB.

R — No momento em que cheguei havia grupos mais da esquerda do que outros. Candido e Jaguaribe eram de centro-direita. Quando M. falou de fases no ISEB era para dizer que ele pertencia à primeira fase e não à última. Foi na época do IPM, isso era uma forma dele não se envolver com o ISEB, mostrar que ele não era de esquerda. Era uma forma de

9. Ver as objeções feitas a esse tipo de análise dos processos ideológicos e da produção intelectual de uma instituição in M. Correa, *As Ilusões da Liberdade — a Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Tese de doutorado, USP, 1982, mimeo.

delatar quem ficou no ISEB como de esquerda, o ISEB marxista. Mas, em outro sentido, é verdade que há duas fases, não no sentido elitista do M. Este elitismo já era criticado no ISEB. Na segunda fase, há uma tentativa de vincular o ISEB à realidade dos movimentos sociais. Volta-se para os problemas das classes sociais, para novos temas. . .

- P — Mas eu gostaria de saber quais as tendências que haviam no interior do ISEB nesse período.
- R — No ISEB não havia tendências. Respeitávamos a liberdade de cátedra, a liberdade intelectual. Mas não havia tendências.
- P — Não havia alguns temas que polarizavam as pessoas principalmente no que diz respeito a como deveria ser a revolução brasileira?
- R — O ISEB do primeiro período queria uma abertura para o capital estrangeiro como condição para o desenvolvimento. No segundo período, o ISEB desse último momento era o oposto. Discutíamos a política de reformas estruturais sem mudar o modo de produção, como integrar a população rural ao sistema político (cita vários temas e a contribuição de cada um dos membros do instituto para cada um dos temas e conclui). Mas todos concordavam a respeito dessas questões.
- P — Qual a influência da revolução cubana no ISEB? O modelo da revolução cubana não cria discussões no sentido de saber em que medida esse modelo seria também viável para a revolução brasileira e outro grupo achando que quem deveria encabeçar a revolução seria a burguesia industrial?
- R — Todos no ISEB estavam preocupados com outras experiências de revolução agrária e economia açucareira. Mas isso não criou discussões de modelo de revolução brasileira, nem tendências (. . .).
- P — A obra de Mao nesse período era lida e divulgada no Brasil. Que influência o maoísmo teve no ISEB? Não havia nesse período alguns mais identificados com o modelo chinês e outros com o modelo soviético?
- R — A influência de Mao foi muito grande no ISEB. “A Propósito da Prática” e “Em torno da Contradição” eram lidas e discutidas. A idéia da hierarquização das contradições, a importância de saber em que pólo da contradição você se encontra eram iluminados pela contribuição de Mao. Mas

isso não levou a filiação do ISEB ao maoísmo e também o ISEB nunca foi um apêndice do PC. Isso não é verdade. Apenas essas leituras aguçam a compreensão da realidade brasileira (...) o desenvolvimento supera a consciência ingênua e leva a uma consciência crítica. Mao refaz isso e permite uma identificação dos processos reais da espoliação de classe e de nação (...).

(Vendo que não adiantava mais continuar batendo nessa tecla resolvi mudar de assunto aguardando uma ocasião mais propícia para retomar a questão.)

- P — Outra questão que para mim é muito importante discutir é a relação do ISEB com a Escola Superior de Guerra.
- R — O ISEB não é o oposto da ESG. Não foi criado para se contrapor à ESG. Isso seria reduzir a importância do ISEB.
- P — Em outra entrevista que fiz com um professor do ISEB ele me disse que, quando o ISEB foi criado, no discurso comemorativo, o Corbisier falou que naquele momento estava sendo criada a Escola Superior da Paz e que a idéia da criação do ISEB era a de criar um centro que tivesse um projeto alternativo à ESG, pois não se poderia deixar um projeto de tal envergadura a uma instituição castrense tal como a ESG. O que eu queria saber é como vocês, naquele último período do ISEB, viam a ESG.
- R — A ESG para nós não tinha nenhuma importância. Não éramos o contraparádigma da ESG. A ESG era o parádigma do pensamento de direita. No ISEB estávamos mais próximos do conhecimento nacional. A ESG era de influência norte-americana. Tinha oficiais das Forças Armadas americanas. A ESG era seletiva, elitista. Não era um interlocutor para o ISEB. Isso seria reduzir a importância do ISEB. O ISEB se afirma enquanto tal independentemente da ESG.
- P — Quer dizer que a ESG não tinha importância para vocês? Vocês achavam que o nível dos militares lá era muito baixo do ponto de vista intelectual?
- R — Não, a ESG não tinha importância para nós. Vou te contar uma história engraçada. (...) Tinha que ser indicado um nome para comandante da ESG. (...) Então sugeri que indicássemos o nome de Nelson Werneck Sodré para comandante da escola. Eles me perguntaram se eu queria colocar as Forças Armadas contra o Jango (...).

P — Eu estou insistindo um pouco porque no meu trabalho quero fazer uma comparação entre a ESG e o ISEB nesse período. Mas não uma comparação para mostrar que é tudo igual, mas meu interesse é mostrar a diferença. Uma das coisas que eu estava achando interessante salientar é que uma diferença importante entre as instituições é que na ESG todo mundo pensa igual, não há espaço para divergências, enquanto que no ISEB era possível a coexistência de tendências divergentes. Mas, pelo que estou vendo, no ISEB também havia um consenso muito grande.

R — Ah, não entendi que era isso que você queria saber. Claro que havia tendências, mas não quis dizer isso porque pode parecer que estou querendo entregar pessoas vinculadas aos partidos.

P — Não, eu queria saber as tendências, não as pessoas.

R — Então vou dizer, mas você não escreve isso”.

Um diálogo desse tipo, sem dúvida, abre espaço para coisas inusitadas. Sabemos que um discurso se presta a várias leituras. Entretanto, por mais elaborado que fosse o instrumental analítico passível de ser aplicado aos textos onde autores falam das fases do ISEB, jamais seríamos capazes de imaginar que esses textos poderiam ser lidos por alguém como uma forma de outros salvar a pele dizendo que nada tinham a ver com o que aconteceu no ISEB depois de sua saída. O que fazer, no entanto, com essa pluralidade de leituras a que se presta qualquer texto ou qualquer prática concreta?

A história oral e a história de vida são sempre um monte de fragmentos desconexos, incoerentes e ambíguos.

Nossa tarefa enquanto analistas é entender esses relatos e depois apresentar um quadro minimamente coerente do que se fazia no ISEB naquele período. Saímos de muitas entrevistas com a sensação de que as informações importantes para reconstruir um histórico da instituição já tínhamos encontrado através de outras fontes documentais. O que eles forneciam era um monte de fofocas e o importante era saber em que medida elas poderiam iluminar o que de fato ocorria no período. Datas e fatos obtidos através da consulta de outras fontes poderiam ser desmentidos em uma entrevista e reafirmados em outras. Pessoas que através da consulta de outras fontes nos pareciam ser membros prestigiados na instituição — chefes de departamentos, diretores, representantes da instituição

em solenidades importantes, etc. — tinham sua importância reduzida em alguns relatos e exacerbada em outros. Nada nos assegurava também que um diálogo ou uma conversa poderia ser estabelecida. O que fazer com todas essas informações?

Não se tratava apenas de falar das peças que a memória nos prega e propor formas de resolvê-las. Na pesquisa sobre a velhice, já tínhamos observado que a oposição informante/analista é discutível. Relatar determinados fatos e situações era, para as mulheres velhas que entrevistamos, muitas vezes, uma forma de desarticular certas visões sobre a velhice que elas supunham que nós tínhamos.

No caso do ISEB, entretanto, com que informantes apaixonados estávamos lidando! E tivemos, no exemplo citado, que demonstrar nossa paixão para obter uma informação.

Quando se pensa, por exemplo, na utilização da história de vida e dos relatos autobiográficos do movimento inglês, People History Movement, esses trabalhos têm um sentido político muito claro. O pressuposto é de que a classe operária, ao fazê-lo, produz uma reflexão sobre o que lhe aconteceu e essa consciência histórica, supõe-se, é a condição para uma prática transformadora.

A partir da crítica a um certo empiricismo, somado ao positivismo e academicismo implícito nos trabalhos de P. Thompson, o Popular Memory Group¹⁰ redefine o próprio objeto da história. Consideram que se deve rever esta caracterização senso comum de que o objeto da história é o “passado”. O que interessa à história não são apenas os fatos passados, mas a forma como a memória popular é construída e reconstruída como parte da consciência contemporânea.

Dessa forma seria ingênuo supor, como faz P. Thompson, que a história oral, pela própria força do método, é uma prática transformadora e “dá de volta ao povo a história em suas próprias palavras”. Ou, então, que é um método inerentemente democrático, porque provê um ponto de vista alternativo, o ponto de vista dos dominados e desprivilegiados.¹¹

Se, por um lado, coloca, com razão, claramente o caráter ideológico da documentação tida como oficial, por outro, colocar os

10. Ver do Popular Memory Group o artigo “Popular memory: theory, politics and method”, in *Making Histories — Studies in History-Writing and Politics*. Centre for Contemporary Cultural Studies, Hutchinson University Library, 1982.

11. P. Thompson, *op. cit.*, p. 266.

relatos populares como um ponto de vista alternativo é subestimar as relações de poder nas quais essas camadas estão inseridas.

Assim, o empreendimento levado a cabo por sociólogos e historiadores de produzir novos documentos através da história oral é incontestavelmente rico e importante na medida em que tem em vista o presente ou considera que o usuário potencial desse material está locado no futuro.

A própria idéia de memória exige nossa atenção não tanto para o passado, mas para a relação passado/presente.

Um documento como esse que citamos acima, antes de mostrar fatos do passado, nos faz ver que a história oral é uma luta contra outras interpretações históricas que podem vigorar hegemonicamente no presente.

Apesar de tudo isso, a sensação que temos hoje é que o panorama da vida no ISEB e a familiaridade com o que acontecia no período seria muito menor se não realizássemos um número muito grande de entrevistas com membros do instituto naquele ano.

É preciso entender melhor essa sensação. Antes, porém, seria importante dizer que nem todas as entrevistas foram igualmente responsáveis por essa sensação. Dizer que alguns dos informantes tiveram uma posição mais representativa do que outros ou que alguns são capazes de uma análise mais contundente do que outros, apesar de não ser inteiramente falso, não explica essa sensação.

Valeria a pena citar ainda dois exemplos que expressam melhor essa problemática.

As interpretações correntes sobre o ISEB são unânimes em dizer que nesse período teria havido uma politização muito maior que no período anterior, de forma que a "vocação problematizante" do instituto teria sido substituída por uma "vocação militante". E, apesar disto, ouvimos de uma aluna do ISEB, que fez o curso de verão ministrado pelo instituto em 1963, as seguintes considerações:

"Eu estava terminando a faculdade de filosofia. A faculdade era uma coisa carcomida, as aulas modorrentas, às vezes aparecia um ou outro professor melhor, mais jovem, mais dinâmico, mas era raro. (...) Os professores eram fracos, velhos, carcomidos. (...) Era uma sociologia de terceira mão e que tinha sido aprendida há vinte anos atrás e repetida todos os anos. (...) Assim, o ISEB era uma forma de sacudir a poeira.

É mais ainda quando esse pessoal mais jovem deu esse curso. Pessoas jovens, sérias e competentes diziam vamos mudar o mundo e o Brasil (...). Assistir ao curso era um prazer, não sei se você entende. Era como alimentar uma pessoa anêmica. Dar a ela um copo de vitamina com todas as frutas. (...) O ISEB foi uma ruptura cultural total. O grupo mais dinâmico de alunos da faculdade de filosofia foi para o ISEB (...) A faculdade de filosofia era muito politizada. Era o centro da UNE, do CPC, do movimento estudantil. Mas as aulas eram chatas (...) não víamos nada da realidade brasileira (...) só em geografia humana temas brasileiros eram tratados e só daquela ótica (...) nós tínhamos que ser autodidatas (...). A sensação que tínhamos no ISEB era a de uma linha de esquerda, mas que não se amarrava a nenhum partido, mas tinha uma preocupação com a sociedade, com a transformação da sociedade e nós tínhamos certeza de que essa transformação deveria passar por uma reflexão acadêmica, uma reflexão sistemática e profunda sobre a realidade brasileira. (...) Havia (no ISEB) uma consciência totalizante do processo social (...) No ISEB havia uma geração transformista no sentido de que todos sabiam de tudo (...) não havia a especialização. O professor podia dar aula de economia, mas havia uma preocupação com temas gerais, cinema, educação, cultura, com o todo. Era uma visão do social mais orgânica, não era como hoje que todo mundo só pega um pedacinho. Tudo estava em cima da mesa e era um prazer. (...) Era transformista porque tinha que mudar tudo, transformar integralmente. Não era uma revolução, era uma transformação geral. Hoje todo mundo se contenta com muito pouco. Naquela época, tínhamos que transformar tudo, transformar as mentalidades”.

O segundo depoimento tem a ver com a ESG. A Escola Superior de Guerra, na época de sua criação, contou com a presença de uma missão norte-americana vinda do National War College. Os documentos oficiais da escola fazem menção a três militares que já estavam no Brasil quando foi elaborado o anteprojeto do Regulamento da ESG: cel. William S. Werbeck, coronel-aviador Alvord Van Patten Jr. e CMG Lowe H. Bibby.

Os trabalhos sobre a ESG, quando procuram mostrar que ela é uma expressão do *establishment* norte-americano e da influência e do fascínio do pensamento norte-americano na formação dos mili-

tares, sempre tendem a usar como uma das provas dessa consideração a presença da missão.

Cordeiro de Farias, no depoimento prestado em *Meio Século de Combate: Diálogo com Cordeiro de Farias*, faz as seguintes considerações sobre essa missão:

“É preciso assinalar, nesse ponto, que a ESG inspirou-se no War College e no Industrial College, mas tornou-se completamente diferente de ambos por força das circunstâncias. Ao ser nomeado para seu comando em 1948, antes do ato legal de fundação, que data de 49, vieram dos Estados Unidos e ficaram à minha disposição, como assessores, um oficial do Exército, Werbeck, um da Marinha, Bibby, e um da Aeronáutica, Anderson. Anderson era o de melhor cabeça. Werbeck era um homem a quem prestávamos homenagem. Ele tinha metade do corpo afetado por balas, pois estava em Pearl Harbour quando a ilha foi atacada pelos japoneses e ficou o avanço até Tóquio. Foi ferido umas doze vezes e ficou neurótico. Certa vez, viajávamos pelo Rio Grande, de Porto Alegre para a região de Viamão, e eu chamava a atenção dele para a suave ondulação do terreno. Ele disse: ‘Tenho inveja do senhor, pois quando olho para essas coxilhas, que o encantam, minha idéia fixa é a seguinte: se aparecer um japonês ali, qual a manobra que tenho de fazer para me defender?’

O oficial da Marinha era fraco. Creio que foi mandado ao Brasil como prêmio, pois havia sido um grande marinheiro no Pacífico. Anderson era certamente o melhor dos três. Tive grandes dificuldades iniciais com eles, em virtude da rigidez típica dos americanos. Eles vieram com o regulamento do War College e tentavam induzir-nos a adotá-lo sem restrições, alegando que, se havia dado certo nos Estados Unidos, haveria de funcionar também no Brasil. Eu lutava com eles mas não conseguia convencê-los. Defendia a tese de que a ESG, como um centro de estudos, não poderia deixar de se ligar profundamente aos alicerces nacionais. Dizia a eles: ‘nos Estados Unidos vocês estudam política externa global, mas nós não podemos fazer isso na ESG. Nossos problemas são com os sul-americanos e com os Estados Unidos. Não temos tempo a perder com questões que não constituem nossa prioridade principal. Isso poderá ser feito mais tarde. No momento, não temos o adiantamento dos Estados Unidos para justificar esses estu-

dos. Mas não vou discutir isso com vocês'. Na verdade, eu tinha outros planos. Já havia conseguido do general Obino a permissão para adiar de 1949 para 1950 o início das atividades da ESG. Nesse período, programei uma viagem pelo Brasil para os três. Foram à Amazônia, ao Nordeste, conheceram o rio São Francisco, visitaram as indústrias de São Paulo e do Rio, e chegaram até o Rio Grande. Quando voltaram me deram razão. A partir daí começaram a trabalhar em bases diferentes".¹²

Fragmentos de entrevista, como esses, têm uma força. Essa força não vem do fato de estarmos ouvindo pessoas representativas da instituição — sem dúvida, Cordeiro de Farias o é; o outro depoimento, entretanto, é de uma aluna que fazia o curso de verão. Não se trata de dizer também que a escolha do informante deve obedecer a critérios como, por exemplo, uma sensibilidade mais aguçada para o trato de questões histórico-sociológicas. Se esse fosse o critério talvez não seriam esses os informantes escolhidos.

A força vem do fato de que são relatos muito vivos e a sensação que transmitem é que estamos mais próximos do que é ser aluno do ISEB em 1963 ou que é em 1949 receber uma missão militar norte-americana tendo em vista fazer uma escola funcionar. Por isso eles parecem contar muito mais sobre o que acontecia em cada uma daquelas instituições naquela época do que os documentos oficiais por elas produzidos no período, ou do que as análises sobre a produção ideológica de cada uma das instituições realizadas atualmente.

Frente a esses relatos não nos ocorre perguntar se são verdadeiros. Pouco interessa saber se o National War College mandava neuróticos para cá ou se no ISEB realmente estava tudo sobre a mesa. O que acontece a partir desses relatos é que não podemos mais pensar na missão militar norte-americana e no que se fazia em 1963 no ISEB sem nos lembrar desses depoimentos.

A sensação que esses depoimentos nos dão é que eles retratam alguma coisa, como se diz da boa literatura, que eles retratam uma época.

Geertz, citando, via N. Fraye, Aristóteles, faz as seguintes observações sobre a obra de arte:

12. A. A. Camargo & W. Goes, *Meio Século de Combate: Diálogo com Cordeiro de Farias*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981, p. 416-7.

“Mas o poeta (...) nunca faz qualquer declaração real, e nunca, certamente, declarações particulares e específicas. O trabalho do poeta não é contar o que aconteceu, mas o que está acontecendo: não aquilo que ocorreu, mas a espécie de coisas que está sempre ocorrendo. Ele oferece o acontecimento típico, repetido ou universal como o chama Aristóteles. Você não iria assistir Macbeth para aprender a história da Escócia — você vai para saber como se sente um homem que ganha um reino e perde sua alma”.¹³

Se é o acontecimento típico universal que os balineses buscam na briga de galo, não é isso que estamos buscando nas entrevistas, embora em ambos os casos estamos lidando com o *factio* — no sentido especificado por Geertz, de algo construído ou modelado e não de falsidade.

Nosso interesse em relação à história de vida não é, como diz Norman K. Denzin,¹⁴ porque “revela o homem como um singular universal. As pessoas comuns universalizam, através de suas vidas e de suas ações, a época histórica em que vivem”. Esses relatos são interessantes para nós porque, pensando na ESG e no ISEB através de esquemas tidos como definitivos, eles chamam nossa atenção para outros processos e para outros esquemas interpretativos com os quais também temos familiaridade, mas que não imaginávamos capazes de estar permeando vivências concretas em momentos já tão distantes. Chamam nossa atenção para o fato — que todo mundo sabe mas nem sempre leva em conta nas análises — de que se quisermos entender o sentido da produção do ISEB naquela época é também importante ver o que era feito em outros centros de estudo no mesmo período. Ou, então, para o fato sabido também por todos de que, em qualquer relação amistosa, há jogos de poder e núcleos de conflito e que, portanto, é importante desvendar como isso ocorria na ESG se quisermos entender o significado da influência norte-americana na escola.

É assim que histórias de vida e relatos orais fazem convites irrecusáveis para rever interpretações, desenvolver novas hipóteses e encaminhar novas pesquisas de forma a refinar os grandes conceitos explicativos e seus pressupostos.

13. C. Geertz, *op. cit.*, p. 318.

14. Norman K. Denzin, “Interpretando a vida de pessoas comuns: Sartre, Heidegger e Faulkner”, in revista *Dados*, vol. 27, n.º 1, 1984, p. 32.