

FREDRIK BARTH

[organização: Tomke Lask]

## O guru, o iniciador e outras variações antropológicas

Tradução

John Cunha Comertford



## A análise da cultura nas sociedades complexas\*

A expressão "sociedades complexas" que aparece no título deste trabalho pode parecer um pouco antiquada, uma expressão que deixa de lado questões importantes e retoma posições insustentáveis. Mas diversos outros termos que usamos regularmente na antropologia, não em menor grau *cultura* e *socialidade* em suas várias acepções, também podem ser caracterizados como termos antiquados, que deixam de lado questões importantes. Como a maioria dos conceitos antropológicos, *cultura* e *socialidade* estão marcados pelos questionáveis pressupostos do holismo e da integração: celebram a conexão entre instituições discrepantes, a adequação dos costumes a um dado lugar e estilo de vida e o compartilhamento de premissas, valores e experiências dentro de uma comunidade. Hoje em dia, a afirmação dessa conexão, de modo geral, é feita com a linguagem do estruturalismo, com sua ênfase em padrões lógicos passíveis de abstração, incrustados em formas superficialmente diversas; nesta linguagem, as abstrações supostamente apreendem o que é verdadeiramente importante nas formas. O uso que costumamos fazer do termo *cultura* torna-se ainda mais equivocado por incorrer na profunda imprecisão de referir-se simultaneamente a (uma soma total de) padrões observáveis e às bases ideais desses padrões, abrindo as portas para a recorrente falácia de construir de maneira equívoca a descrição como explicação. Por fim, nossa avaliação da cultura está marcada pela ambivalência: por um lado, nós a vemos como algo

\* Do original: "The analysis of culture in complex societies", *Ethnos*, vol. 54: III-IV, 1989.

imensamente intrincado, com enorme quantidade de detalhes que o etnógrafo competente deve demonstrar ter aprendido; por outro, há um ideal de ousadia para abstrair e revelar a essência subjacente a eles.

Não tentarei melhorar essa situação acrescentando mais uma contribuição à problemática história das definições e redefinições verbais de *cultura* e *sociedade* na antropologia. Em vez disso, creio ser mais útil trabalhar substancialmente, explorando o grau e os tipos de conexão verificados no domínio da cultura em várias condições de sociedade. O papel que escolho para essa tarefa não é o de uma elegante erudição acadêmica, mas sim o do garoto que, no conto de H. C. Andersen, observa as roupas do Imperador. A teoria e os conceitos antropológicos devem ser testados na análise da vida tal como ela ocorre em um determinado lugar do mundo. Qualquer lugar pode servir como provocação para desafiar e criticar a teoria antropológica. Usarei aqui a ilha de Bali, uma sociedade verdadeiramente complexa, para fazê-lo.<sup>1</sup>

### *Bali e a práxis antropológica*

Devemos tentar olhar para nosso objeto de estudo sem que nossa visão seja excessivamente determinada pelas convenções antropológicas herdadas. Descendo de um ônibus no norte de Bali, vê-se um ferrilhar incoerente de atividades na zona densamente habitada entre as altas montanhas e o mar circundante. Veículos modernos trafegam em alta velocidade. Os passageiros e transeuntes, alguns usando sarongues, outros jeans, associam-se com rara graça e deli-

1 Este relato baseia-se em trabalho de campo realizado por Unni Wikan e por mim durante cerca de 11 meses cada um, desde dezembro de 1983, parte do tempo juntos e parte separados. Eu agradeço pelo estímulo para a realização do presente trabalho, por seus importantes *insights* para a análise aqui apresentada, bem como por sua permissão para usar livremente seus dados de campo. A pesquisa foi apoiada pelo Norwegian Research Council for Science and the Humanities (NAVF) e pelo Instituttet for Sammenhengende Kulturforskning. Na Indonésia, a pesquisa foi apoiada pela Academia de Ciências da Indonésia (LIPI), e contou com a orientação do professor Ngunah Bagus.

cadeza, mesmo quando dão as boas-vindas a turistas desajeitados. Grupos de crianças vestidas em seus imaculados uniformes escolares passam de bicicleta. Turmas de trabalhadores colhem arroz nos campos vizinhos, formadas com base em regras tradicionais de cooperação e contrato, mas colhendo variedades modernas de alta produtividade, cultivadas com irrigação artificial e uso intensivo de fertilizantes, em um sistema que depende da água que vem de reservatórios recentemente reformados e que suprem velhos canais de irrigação. À tarde, em geral observa-se uma fila de mulheres levando oferendas elaboradas e coloridas sobre suas cabeças, em solene processão rumo a um dos inumeráveis templos dedicados à irrigação dispersos pela área rural, nos quais realiza-se um complexo culto de acordo com antigos costumes e calendários.

Essa diversidade desconexa (ao menos aparentemente) de atividades e a mistura do novo com o velho, formando um cenário cultural sincrético, são características desconfortáveis com as quais o antropólogo irá se defrontar em quase todo lugar. Somos treinados a suprimir os sinais de incoerência e de multiculturalismo encontrados, tomando-os como aspectos não-essenciais decorrentes da modernização, apesar de sabermos que não há cultura que não seja um conglomerado resultante de acréscimos diversificados, como nos lembrava Linton em sua ótima observação a respeito do que era necessário para ser cem por cento americano nos anos 1930 (Linton 1936: 326-7). Profundamente condicionados a rejeitar a abordagem, há muito desacreditada, estilo "colcha de retalhos" dos fenômenos de difusão e crescimento cultural, nós ainda insistimos obedientemente em encarar tais evidências como ameaças ao nosso objeto e às nossas premissas. Em vez de tentarmos fazer com que nossas teorias deem conta do que efetivamente encontramos, somos levados a escolher algum padrão claro e delimitado em meio a esse cenário confuso e a aplicar nossa engenhosidade para salvar o holismo (funcionalista) por meio da construção de isomorfismos e inversões (estruturalistas) desse padrão escolhido ao acaso, como se ele codificasse um encadramento mais profundo.

Posso facilmente imaginar algum colega que, ante esse cenário encontrado no norte de Bali e brevemente descrito acima, produziria um artigo sobre a oposição montanha:mar :: alto:baixo :: homem:mulher :: sagrado:profano :: cabeça:corpo, para depois mostrar como isso torna possível que as mulheres, mais baixas, possam carregar sobre suas cabeças as oferendas sagradas, enquanto os homens protegem a sacralidade de suas cabeças e, por isso, apenas transportam cargas, seculares, sobre seus ombros, exceto as cinzas ressaltantes da cremação, levadas para o mar sobre a cabeça de um homem, e talvez como uma mulher que, através das partes baixas de seu corpo, traz ao mundo um bebê, encarado como divindade reencarnada.

Nossos periódicos estão cheios dessas pequenas bobagens que, embora interessantes se bem feitas, essencialmente não trazem nenhum argumento e não mudam nada. Observem como elas funcionam: servem como meio para que seus autores consigam evitar todos os aspectos problemáticos do mundo que nos cerca: reafirmam silenciosamente o pressuposto de que a cultura apresenta uma coerência lógica generalizada, sem explorar a extensão e a natureza dessa coerência. Por mais que se multipliquem, relatos de campo desse tipo deixam intocados os axiomas sobre cultura que herdamos.

### *Reformulando nosso conceito de cultura*

Há uma crescente reação moderna contra esse escolasticismo. Nas palavras de James Clifford e George Marcus, precisamos jogar a cultura em sua totalidade no caldeirão das "controvérsias" porque ela não pode ser representada como um "corpus unificado de símbolos e significados interpretados de maneira definitiva" (Clifford & Marcus 1986:19). Contudo, tendo estabelecido essa perspectiva, não temos necessidade de mais e mais literatura programática versando sobre o caráter indefinível da verdade absoluta e sobre o caráter dialógico das conversações do etnógrafo no campo. O que de fato precisamos é encontrar os modelos mais adequados aos fenômenos com que nos deparamos e trabalhar no sentido de

reorientar sobre a esfera à qual se pretende fazer referência por meio de palavras como *cultura* e *sociedade*. Para isto, acredito que o primeiro passo é fazer afirmativas positivas e falsificáveis sobre os fenômenos observados, isto é, precisamos ousar, mesmo correndo o risco de sermos ingênuos.

Ingredientes para produzir essas afirmativas ousadas podem ser encontrados na convergência de diversas tradições intelectuais contemporâneas que consideram as realidades das pessoas como sendo culturalmente construídas (por exemplo, Wuthnow *et al.* 1984, em que há uma revisão das perspectivas de Peter Berger, Mary Douglas, Michel Foucault e Jürgen Habermas). É possível mostrar de forma razoável que muito do que os membros de um determinado grupo consideram como dados naturais é meramente um reflexo de seus próprios pressupostos. Essas pessoas, contudo, bem como qualquer um de nós, necessariamente agem e reagem de acordo com sua percepção do mundo, impregnando-o com o resultado de suas próprias construções. A realidade de todas as pessoas é composta de construções culturais, sustentadas de modo eficaz tanto pelo mútuo consentimento quanto por causas materiais inevitáveis. Esse consentimento, ao que tudo indica, está incrustado em representações coletivas: a linguagem, as categorias, os símbolos, os rituais e as instituições. O que os antropólogos chamam de *cultura* de fato torna-se fundamental para entender a humanidade e os mundos habitados pelos seres humanos.

Até aí não há problemas, mas desse ponto em diante, precisamos avançar com cuidado. Quais as decorências necessárias desse *insight* plausível? O que devemos continuar a contestar na velha definição de cultura? Refletindo de forma fiel o sentido geral da literatura por eles revisada, Wuthnow *et al.* propõem que a análise cultural seja realizada como um "estudo da dimensão simbólica/expressiva da vida social" (1984: 259). Com isso, todavia, introduz-se um pressuposto não explicitado de que todos os padrões observados nas construções culturais estão de algum modo relacionados, de maneira essencial, às funções simbólicas e expressivas da

cultura. A cultura pode ser representada como variável independente e princípio motor, e perpetuada a herança dos pressupostos do holismo e do essencialismo dentro dos universos fechados de diferentes culturas.

A afirmação de que a realidade é culturalmente construída não resolve verdadeiramente a questão de como e de onde surgem os padrões culturais. Desprender esses padrões de uma pressuposta correspondência a uma realidade objetiva e não-cultural não significa dizer que todos os padrões culturais são autônomos ou propriamente da cultura como tal; nem tampouco implica suportar axiomáticamente a existência de múltiplas culturas locais discretas e internamente integradas. Ao contrário, acredito que assumir a tese da construção cultural da realidade aumenta a necessidade de explorar empiricamente o grau de padronização na esfera da cultura e a diversidade de fontes desses padrões. Mais especificamente, creio que há espaço para argumentar que padrões culturais fundamentais podem ser o resultado de processos sociais específicos, e que nem funcional, nem estruturalmente tais padrões são essenciais para as operações simbólicas e expressivas da cultura. Reflitamos, por exemplo, sobre o forte senso de coerência e ordem generalizada que surge durante a imersão de um pesquisador em uma comunidade primitiva, algo que intuitivamente tornou plausíveis os dogmas funcionalistas teoricamente falhos de Malinowski<sup>2</sup>. Será que esse senso expõe as raízes do significado e da força que a cultura possui? No raciocínio antropológico convencional, somos levados a tomá-lo como evidência de uma consistência lógica generalizada que se impõe e permeia todos os aspectos do significado e da ação, a ser reconstruída como as regras de transformação de um código linguístico ou a articulação entre as peças de um quebra-cabeças.

Não seria, porém, mais útil desenvolver um método para questionar e mapear o alcance dos encadeamentos presentes na cultura local, mostrando que esses encadeamentos são um artefato da vida em um contexto de pequena escala e densa sociabilidade?

Seja como for, o que vi em Bali certamente não dá essa impressão de lógica e encadeamento generalizados. A vida no norte de Bali impressiona pela extraordinária riqueza e grau de elaboração no domínio simbólico/expressivo e não por seu caráter unitário. Intui-se uma aura ou um estilo que aos poucos torna-se familiar apesar de permanecer evasivo; e a vida ali também tem uma multiplicidade, uma inconsistência e um grau de contestação que dificultam imensamente qualquer tentativa de caracterização crítica. Evidentemente, apresenta apenas intuições formuladas de maneira muito imprecisa, e rotular como "complexa" a situação ainda é uma caracterização grosseira. Creio, no entanto, que essas intuições devem ser suficientes para forçar-nos a descartar um vocabulário que celebre a harmonia, a adequação e a unidade, bem como qualquer análise que pressuponha a integração e a consistência lógica. Precisamos desenvolver outros modelos que permitam aprender de modo mais direto e preciso as características observadas, sem um filtro que negue tudo aquilo aparentemente inadequado. Os modelos sistêmicos e o holismo, no sentido de sua ambição de abranger toda uma gama de fenômenos e construir um relato englobante, devem continuar a nos propor desafios, mas neles não devemos buscar moldes daquilo que esperamos ou gostaríamos de encontrar.

<sup>2</sup> Neste sentido, o próprio Malinowski admitiu ter idealizado a descrição da vida nas Trobriand ao retratá-la sem as influências européias que, na verdade, já haviam "transformado em grau considerável" (Malinowski, 1935:480).

<sup>1</sup> Sem que chegasse a desenvolver essas implicações, dei um primeiro passo nessa direção em minha análise dos símbolos e significados em rituais dos Bakaman, da Nova Guiné (Barth 1975). Nela, tento mostrar que os idiomas rituais dos Bakaman baseiam-se em codificação analógica, acarretando fontes de significado que não demandam que se pressuponha uma estrutura digital de contrastes mínimos ou de domínios delimitados, de modo a tornar possível demonstrar os efeitos do processo social sobre a estrutura do código.

Qual a melhor maneira, então, de superar os resíduos de esquemas descreditados e conseguir perceber e articular as características daquilo que é observado?

Não vejo como escapar — e não vejo motivos para tentar fazê-lo — da tradicional tarefa naturalista da antropologia de constituir uma cuidadosa e meticulosa descrição de uma ampla gama de dados. É aí que devemos buscar nossos procedimentos de descoberta, ainda que no presente artigo não possa apresentá-los em ação<sup>4</sup>. Permitam, todavia, que eu apresente alguns fragmentos e esboços do tipo de descrição que proponho, a fim de indicar as linhas essenciais de minha argumentação.

### *Bali-hinduísmo<sup>5</sup>*

A mais destacada tradição simbólica-expressiva no norte de Bali é a religião bali-hinduísta. Trata-se de uma religião espetacularmente prolífica e diversificada, que cultiva uma antiga tradição da filosofia e mitologia índicas, manifestada através de ensinamentos morais e metafísicos; ritual e culto, lendas, arte, arquitetura, teatro, dança, música, teatro de sombras etc. Várias descrições dessa tradição têm sido feitas em uma literatura cada vez maior, que inclui, entre outros, Covarrubias, Belo, Bateson & Mead, Geertz, Boon e Lansing. Sua interpretação, no entanto, permanece muito problemática. Uma das principais dificuldades decorre da grande variação local das instituições características de Bali. A antropologia é notoriamente frágil em termos metodológicos quando se depara com a tarefa de abstrair modelos válidos de fenômenos complexos caracte-

rizados por esse tipo de variabilidade local. Com isso, cada uma das descrições mencionadas cai na armadilha de identificar como fundamental e necessária alguma forma institucional particular, que em seguida se mostrará sujeita a variações locais e ausente em certos casos.

A religião bali-hinduísta constrói e evoca um mundo maravilhoso repleto de deuses, espíritos e forças místicas, no qual os ancestrais mortos participam ativamente das relações sociais e intervêm de maneira decisiva nos eventos, os deuses e os humanos se fundem, e as almas transmigram e renascem repetidas vezes de acordo com padrões condicionados por um cosmos moral. É acima de tudo um mundo criado através do culto. No norte de Bali, quase toda aldeia tem o seu templo (*Pura desa*) onde o deus da aldeia e os seus fundadores são cultuados; quase todas têm um templo da morte, em torno do qual as almas daqueles que não foram cremados permanecem; e quase todas participam, muitas vezes a uma grande distância da aldeia, de cultos em algum templo localizado próximo ao mar em que se celebram as forças criativas e regeneradoras. Há ainda seqüências de templos da água, desde o ponto de origem do canal de irrigação até simples altares ao lado de cada campo de arroz, nos quais as sociedades de irrigação e cada agricultor individualmente contribuem para perpetuar a adorável deusa do arroz e da fertilidade. Há também altares na beira dos caminhos, altares familiares em cada casa e templos coletivos para grupos de descendência onde se cultuam os ancestrais; além de uma grande variedade de templos e altares em homenagem a diferentes manifestações de Shiva, divindade central da criação do universo, da mutabilidade, e da destruição de tudo, também manifestada no grande pico vulcânico que domina a ilha. Todos esses deuses, ou aspectos da divindade, são conciliados através da arte, dos cantos, da procissão, da dança e sobretudo da oração e da "arte do sacrifício" (cf. Ramseyer 1977), um intrincado código simbólico que lança mão de flores, figuras feitas com folhas de coqueiro trançadas, frutas, doces e outros alimentos.

<sup>4</sup> N. do E. No artigo, o autor indica a esse respeito os seguintes textos: Barth, 1993; Wilkan, 1987, 1988, e s/d.

<sup>5</sup> N. do T. No original, *Bali-hinduísmo*. Oparamos pela tradução literal, em vez de "hinduísmo baliês", por interpretarmos que o autor pretende, com o uso de uma expressão composta, destacar a especificidade do hinduísmo praticado em Bali.

Já se fizeram, com grande influência na antropologia, brilhantes tentativas de mostrar a coerência entre essa esfera simbólico-expressiva e a estrutura social (por exemplo, Bateson 1949; Geertz 1973). Contudo, se nos prendermos estritamente a essas análises, teremos apenas uma projeção um tanto monocromática dessa realidade encantada, assim como uma representação demasiadamente parcial das estruturas da sociedade.

### *Preocupações materiais*

Abordando inicialmente essa última questão, observa-se que por mais importantes que sejam o culto e a religião para a vida balinesa, a maior parte da atividade social no norte de Bali não está voltada para o ritual, mas sim para a busca de alimentos, bens materiais e renda. Contrariando a filosofia explícita do *bali-hinduísmo*, que nega o interesse pela riqueza e despreza a importância do mundo material, essas atividades refletem um desejo generalizado por bens: desejo de alimentar e vestir a si e à sua família cada vez melhor; de obter uma variedade cada vez maior de objetos de consumo; de educar suas crianças; de fazer celebrações suntuosas em homenagem a seus deuses e ancestrais; de melhorar sua posição social e aumentar sua auto-estima. Em busca desses objetivos, essas pessoas se engajam em atividades claramente moldadas por considerações pragmáticas — a respeito, por exemplo, das tecnologias existentes, da disponibilidade de mão-de-obra, dos respectivos valores de troca de produtos alternativos — e não por prioridades e avaliações derivadas das ou consistentes com as construções simbólicas e expressivas do *bali-hinduísmo*. Essas atividades têm profundas e ramificadas conseqüências para as estruturas da sociedade. São introduzidas novas variedades de plantas cultivadas e tecnologias para melhorar a produtividade e os lucros obtidos na agricultura, e inúmeros pequenos empreendimentos brotam em resposta a novas oportunidades em ramos como transporte, comércio, construção e turismo. A inserção e interconexão desses empreendimentos aparece de maneira profunda em quase todas as histórias de vida e em

quase todas as comunidades. Consideremos, por exemplo, o caso do velho sacerdote de uma aldeia nas montanhas que passou trinta anos trabalhando como carpinteiro na construção de hotéis de luxo no sul de Bali e que só retornou à sua aldeia natal quando uma facção lhe ofereceu terras lá situadas com a intenção de desalojar outro sacerdote encarregado do templo porque este era *ex-comunista*. Ou a pequena aldeia litorânea que passou a ter acesso por estrada ao se tornar a sede de um grande empreendimento para a coleta de milhões de alevinos de peixes em saquinhos de plástico e transporte por caminhão — eles morreriam em 48 horas se não fossem soltos — para repovoar as lagoas na região costeira de Java. Uma das "estruturas profundas" da sociedade geradas por essas atividades é o papel de "lugar central" da cidade de Singaraja, que serve a uma região de aldeias produtoras dependentes. E um de seus resultados terciários, a transformação que levou Singaraja a sustentar uma população suficientemente grande para justificar a instalação de um campus subsidiário da universidade. Vários padrões altamente significativos para as vidas dos balineses do norte, portanto, só podem ser compreendidos por meio da identificação de algum nexo entre causas e conexões independentes afetando as condições objetivas da sociedade. Dadas essas condições objetivas, as pessoas se vêem diante de fatos sobre os quais tentam elaborar uma construção cultural, mas que em si próprios não são produtos dessas construções. Somente a partir da inserção de nossa análise cultural em uma matriz de processos mais ampla torna-se possível, para nós, a compreensão dessas construções.

### *Muitas autoridades*

Também não parece plausível que o *bali-hinduísmo* em si mesmo, visto puramente como um sistema simbólico/expressivo, possa ter e manter o tipo de consistência e coerência que as análises estruturalistas e interpretativistas tentam tão corajosamente impor. As tradições do *bali-hinduísmo* parecem-me não só demasiadamente marcadas por conflitos internos, como excessivamente vivas para

que isso seja verdade. Basta observar a diversidade de autoridades existentes na tradição sustentando posições opostas com relação à liturgia e à organização sacerdotal diferentemente instituídas:

1. Uma grande e apenas parcialmente mapeada herança de manuscritos sânscritos foi mantida e suplementada ao longo de mil anos de linguagem escrita. Esses manuscritos, porém, têm sido sacralizados de tal maneira que se tornou impossível que funcionem como uma literatura coerente e crítica. Cada manuscrito é reverenciado como propriedade de uma pessoa, uma linhagem familiar ou uma congregação de algum templo, e incorpora *sakti*, a potência sagrada. Não se pode simplesmente ler esse tipo de texto: ele deve ser abordado como uma divindade, com oferendas, incenso e orações e apenas nos momentos ritualmente apropriados, quando então pode ser lido ou cantado. Muitos daqueles que são encarregados de zelar por esses manuscritos se mostram tão atemorizados por seus poderes que nunca em suas vidas se atreveram a lê-los. Cada um desses vários fragmentos de textos oferece uma autoridade última para os ensinamentos e para as atividades rituais de seus responsáveis, em seu papel de sacerdotes.

2. Os sacerdotes em posição superior, que têm sob sua guarda o maior número desses manuscritos, são brâmanes. Não só nascidos de casamentos endogâmicos, como também reproduzindo-os, são pessoas imensamente respeitadas e altamente sagradas; durante a liturgia, incorporam o próprio Shiva, que transmite o mais alto poder e a mais alta bênção à água sagrada que eles preparam. Esses sacerdotes brâmanes realizam os ritos das crises de vida para famílias de todas as outras castas, cujos membros se ligam pessoalmente a eles como discípulos e a eles recorrem, em maior ou menor grau, para aconselhamento espiritual. Cerca da metade da população do norte de Bali, no entanto, não tem nenhuma ligação com esse tipo de sacerdote; e há comunidades inteiras, algumas delas possuidoras de boas coleções de documentos antigos, que se orgulham do fato de que jamais um brâmane realizou qualquer tipo de rito na aldeia, pois eles usam seus próprios sacerdotes comuns para cuidar dos

templos de Shiva e preparar a água sagrada. Além disso, há o inconveniente impedimento estrutural de que os brâmanes não podem ser sacerdotes nos templos nas aldeias, pois são tão divinos que não lhes é possível pôr-se a serviço de divindades de casta mais baixa, tais como os fundadores das aldeias.

3. Assim, a maioria dos sacerdotes de templos são de casta comum e não há nenhum sistema centralizado e institucionalizado de formação; eles são selecionados por direitos hereditários, eleitos pela congregação ou escolhidos pelos próprios deuses, que se manifestam por meio da posseção de médiums do templo.

4. As fileiras mais numerosas são formadas por sacerdotes das famílias e dos grupos de descendência, selecionados nesses próprios grupos com considerável atenção para o grau de senioridade. Ainda que esses sacerdotes também sejam muito respeitadas e tenham grande autoridade e influência quanto à interpretação da vida para o seu rebanho, inevitavelmente assumem um estilo um tanto limitado em razão da facilidade com que as pessoas podem ter acesso aos ancestrais mortos.

5. Há os próprios ancestrais mortos, que espontaneamente ocasionam a posseção de seus descendentes, ou que são chamados a falar por meio de médiums profissionais; esses ancestrais têm grande autoridade espiritual e moral sobre seus descendentes, com relação a todos os assuntos culturais, pessoais e práticos.

6. Por fim, os próprios deuses falam aos balineses não através de jogos de adivinhação, da leitura das linhas formadas nas omoplatas ou em afirmativas oraculares misteriosas, mas sim por meio de sua presença plena, quando descem durante as grandes cerimônias e possuem os médiums dos templos. Eu estava presente em um templo dos mortos quando Durga, o princípio cósmico da destruição, fazendo uso do corpo de um camponês comum, apareceu e repreendeu severamente seu alto sacerdote e toda a congregação, até que o sacerdote prostrou-se, chorando histericamente, enquanto toda a equipe do templo recebia ordens para fazer correndo as compensações rituais demandadas.

Abordar essa áspera cacofonia de vozes autorizadas com a expectativa de que suas mensagens e ensinamentos sejam coerentes, qualquer que seja o sentido que se dê a essa palavra, seria característico de um antropólogo bastante dogmático. Não afirmo que o que é dito e feito não siga padrão algum; apenas que devemos esperar uma multiplicidade de padrões parciais, que interferem uns sobre os outros, e se estabelecem em diferentes graus nas diferentes localidades e nos diferentes campos; e que devemos duvidar de toda a afirmação de coerência, salvo quando tiver sido devidamente demonstrada.

A força dessa proposição como premissa básica para qualquer análise da cultura balinesa torna-se ainda maior quando se reconhece que o bali-hinduísmo não apenas é ele próprio um conglomerado cuja coerência é questionável, como também é apenas uma das tradições entre muitas outras existentes na cultura do norte de Bali. Assim, na mesma noite em que presenciei a dramática visita de Durga, no exato momento em que os címbalos e o incenso preparavam o caminho dos deuses (a possessão é esperada; não se pode prever quais deuses virão e o que eles dirão), repentinamente ouvi, em meio às brumas da noite, um chamado feito a outra congregação. Eram três horas da madrugada, e o almuadern muçulmano chamava os crentes para a oração.

### *Islã*

Os muçulmanos correspondem a cerca de 10% da população do norte de Bali. Eles vivem espalhados em meio ao resto da população ou, ocasionalmente, em bairros e aldeias separadas. Sua religião é tão oposta ao bali-hinduísmo quanto possível, todavia penetra com igual profundidade na vida cotidiana dos que a ela aderem: na sua definição de pessoa, no sistema de nomação, nas leis de herança, no calendário e na percepção da história tanto quanto no culto, na moralidade e na cosmologia. Ainda assim, esses balineses também participam de uma sociedade comum mais ampla, misturando-se uns aos outros no trabalho e no lazer, fazendo amizades

que atravessam essas categorias e mesmo desafiando a ortodoxia de ambos os lados e realizando casamentos mistos. Apesar da enxurrada de imagens e de simbolismo que satura a dimensão expressiva da vida dos bali-hinduístas e do fundamentalismo através do qual o Islã reivindica hegemonia completa sobre a construção cultural da realidade dos muçulmanos balineses, os dois campos efetivamente se encontram em uma sociedade comum, e nela são capazes de interagir e de se comunicar de maneiras complexas.

### *Bali Aga*

Podemos ampliar ainda mais a diversidade. Um certo número de aldeias espalhadas, principalmente na região montanhosa mas não apenas nela, são conhecidas por diversas denominações, por exemplo, Bali Aga ou Bali Mula — “aborígenes”. Essas comunidades não reconhecem as castas, e rejeitaram os reinos tradicionais das áreas centrais; sua organização social é diversificada mas tem por base a senioridade entre pessoas casadas (um elemento importante também na constituição de muitas outras aldeias), e são governadas estritamente de acordo com a escala de senioridade ou por sacerdotisas sob possessão. Seus membros, no entanto, também podem se misturar livremente na sociedade mais ampla com hindus e muçulmanos, sempre que optarem por isso.

### *Modernismo de inspiração ocidental*

Durante nosso período mais longo de trabalho de campo, residimos com um professor e sua família em Singaraja, e ali constatamos uma quarta construção da realidade, também muito influente. Nosso anfitrião falava balinês, indonésio, árabe e inglês; para alargar ainda mais suas fronteiras, aprendia chinês. Ele atuava politicamente no comitê regional da organização política de Suharto, o GOLKAR; para os jovens de baixa classe média que ascendiam por meio do crescente sistema educacional indonésio, ele se tornava não apenas professor como também patrono e mediador. Era uma pessoa requisitada e influente na rede formada pela elite dos modernos

administradores e burocratas. Seu mundo estruturava-se sobretudo de acordo com a política, a administração e o sistema educacional modernos, e com o maciço afluxo de informações e conhecimentos transmitidos pelos meios de comunicação. Seus filhos e filhas foram sistematicamente educados, bem como conduzidos ao noivado e ao casamento, de modo a permitir que transitem no mesmo mundo em que se juntarão a milhares de outros cujas realidades são construídas por essas mesmas forças.

### *Feiticeiros e feitigaria*

Havia rumores de que esse professor era também um poderoso feiticeiro. Se era, participava integralmente — como tantos outros balineses — de um mundo completamente diferente, construído de acordo com premissas bastante diferentes sobre as pessoas, as relações sociais, a causalidade e as forças materiais e espirituais. Com uma metafísica social que inclui paixões ocultas, equilíbrio e higiene mentais, magias para o amor, a morte, e para fazer chover, e feiticeiros que induzem ou combatem doenças, essa construção representa uma corrente subjacente imensamente poderosa, por trás da fachada social de uma etiqueta que codifica ideais como as obrigações cívicas coletivas, a amizade, a virtude e o respeito (Wiklan 1987).

Seria possível prosseguir, mostrando outros elementos, talvez menos destacados. Optei, no entanto, por concluir com uma pequena cena da minha última visita a um de nossos amigos, que participava ativamente da vida religiosa de sua família e de sua aldeia, e que era tão balinês quanto sou norueguês. Nessa visita, conversamos sobre a análise fonêmica que ele fizera, havia pouco, de algumas línguas de Sumbawa. A singela questão que gostaria de destacar já deve estar bastante evidente: uma abordagem honesta que respeite o que se pode constatar do que acontece entre as pessoas no norte de Bali sugere que nenhum truque invocando estruturas profundas ou alguma outra interpretação fácil pode reduzir esses fenômenos a uma "cultura" homogeneizada e unitária por

meio da destilação e generalização de quaisquer regularidades que se consiga reconhecer nas expressões institucionalizadas. As pessoas participam de universos de discurso múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica.

### *A natureza da coerência em questão*

Nossa tarefa mais geral como antropólogos que se propõem a estudar as sociedades complexas deve ser explorar a interdependência dos elementos em raís conglomerados. Precisamos desenvolver procedimentos de descoberta que não redundem na imposição de uma falsa ontologia "holista", mas que não se limitem à construção de múltiplas "interpretações" *ad hoc* mais ou menos plausíveis. Como permanecer cético em relação à coerência do que acontece na cultura, sem deixar de estar atento às interconexões causais e necessárias quando elas parecem estar presentes, de modo a conseguir mapear seu alcance e identificar cuidadosamente seus limites, sua natureza e sua força? Ao analisar o pluralismo cultural em algumas áreas do Oriente Médio, considerei esclarecedor pensar em termos de correntes (*streams*) de tradições culturais (Barth 1983; 1984), cada uma delas exibindo uma agregação empírica de certos elementos e formando conjuntos de características coexistentes que tendem a persistir ao longo do tempo, ainda que na vida das populações locais e regionais várias dessas correntes possam misturar-se. Tal modelo envolvendo diferentes correntes de tradições culturais não implica nenhuma suposição predefinida sobre o que exatamente mantêm juntos os elementos de cada tradição coexistente — afinal, é exatamente isso que estamos tentando descobrir — nem expectativa alguma de que todas elas tenham características homólogas e dinâmicas básicas semelhantes. Elas podem ser constituídas e re-produzir-se de diferentes maneiras. O principal critério é que cada tradição mostre um certo grau de coerência ao longo do tempo, e

possa ser reconhecida nos vários contextos em que coexiste com outras em diferentes comunidades e regiões.

Cada uma das cinco rubricas que introduzi na descrição realzada — bali-hinduísmo, Islã, aldeias Bali Aga, o setor moderno da educação e da política e a construção das relações sociais centrada na feiticaria — parece apresentar essas características. Todas elas têm uma dimensão histórica. Talvez tenha havido uma onda de migrações megalíticas das quais se originem as organizações sociais Bali Aga. De todo modo, fontes históricas de aproximadamente mil anos atestam a existência de aldeias semelhantemente organizadas de acordo com a senioridade (Goris 1954; Lansing 1983). Também é plausível pensar que a visão das relações sociais centrada na feiticaria forma um substrato cultural histórico, semelhante em muitos aspectos às crenças em feiticaria encontradas no resto do sudeste asiático. O hinduísmo e o budismo surgiram como correntes culturais na Índia e chegaram ao sudeste asiático, alcançando Java e Bali nos séculos VII e VIII, trazendo elementos como casta, divindade, sofrimento e Nirvana. Quando o Islã chegou à Indonésia nos séculos XII e XIII, adicionou-se um novo componente à civilização do sudeste asiático, a partir de uma nova fonte externa. Ele trouxe uma nova consciência e ventos de mudança, pregando a lei universal, a igualdade entre os homens, a individualização através da submissão pessoal e voluntária diante de um deus não antropomorfizado e a verdade finita e imutável do Corão e do Último Profeta. Mais tarde, apareceram um currículo e uma perspectiva muito diferentes vindos do Ocidente, que foram instituídos nas formas modernas de educação, dos partidos políticos, e do Estado. Todas essas correntes afluem juntas para o que hoje é a complexa cultura e sociedade de Bali.

### *A busca de uma estrutura mais profunda*

Para uma análise antropológica, não seria suficiente descrever como se passou essa história e mostrar o *faito* de certos impulsos terem se aderido uns aos outros. Espera-se que sejamos capazes de desmontar

a matriz da cultura e da sociedade e mostrar *por que* ela é coerente. Será que o estudo cuidadoso das formas culturais em si mesmas em busca da sua lógica abrangente constitui um procedimento de descoberta adequado? As tentativas de fazer isso no caso do bali-hinduísmo mostraram-se frustrantes. O conjunto das imagens luxuriantes do bali-hinduísmo parece basear-se em premissas e epistemologias diferentes das nossas, e conseqüentemente é difícil rastrear e compreender sua existência se ela for abstraída de um contexto de práxis social.

Pelo que pude depreender, os pensadores bali-hinduístras afirmam que:

1. Tudo aquilo que é, está *continuamente mudando*: continuamente surgindo, sendo sustentado, sendo dissolvido (são os princípios dos quais Brahma, Vishnu e Ishwara são manifestações). Nesses processos do ser, as entidades estão em contínua transformação e particularmente sujeitas a transformarem-se em seus opostos (cf. Hobart 1986a e b)

2. O que os nossos sentidos percebem é *ilusório*: é difícil distinguir a verdade das aparências; a realidade é como uma peça de teatro de sombras.

3. Freqüentemente, uma coisa é *manifestação* de alguma outra. Assim, há uma rede de identidades que conecta entidades explicitamente muito diferentes como manifestações do mesmo.

4. Há harmonia e ressonância entre o macrocósmo, *buana agung*, e o microcósmo, *buana alit*, sendo este último geralmente identificado com a pessoa ou a consciência individual. Assim, os distúrbios cósmicos refletem-se em doenças que atingem a pessoa, e os maus atos feitos por alguém podem resultar em distúrbios cósmicos.

5. Em parte pelo motivo assinalado acima, e em parte porque deuses, ancestrais, espíritos e ogros são poderosos e caprichosos e estão continuamente agindo ao nosso redor, o mundo material é moldado pela *magia*, pela *virtude* e pelo *mal*, tanto quanto pelo trabalho e pelas causas físicas.

Mas se acompanharmos os sábios bali-hinduístas em suas abstrações, como reverter o processo e recriar a partir desses princípios uma cosmologia completa e o mundo real no qual eles vivem? Em sua totalidade, e aplicados simultaneamente como se fossem um conjunto unitário de princípios universais, eles oferecem opções em excesso, e tornam-se indeterminados em termos da realidade que podem gerar. Como entender, por exemplo, uma "teoria" da reencarnação que consiga incluir as seguintes afirmações do bali-hinduísmo: o desejo budista de alcançar o Nirvana; a celebração e deificação de ancestrais mortos; o princípio do *karma páhala*, ou seja, o justa retribuição dos atos; a suposição de que a pessoa que morre sempre renasce em seu próprio grupo de descendência; a crença de que uma criança pode conter as "almas" de diversos ancestrais, enquanto um mesmo ancestral pode reencarnar em vários descendentes, ainda que a vida de cada um deles seja completamente diferente?

Poderíamos gastar rios de tinta (como de fato se fez!) tentando decifrar problemas desse tipo, que decorrem de uma formulação inadequada e improdutiva das questões a serem pesquisadas, um tipo de formulação que predeline e limita nossa visão, restringindo-a à busca de premissas e princípios lógicos subjacentes aos padrões que descobrimos. Aconselho a procurarmos nossos *insights* no campo mais amplo e aberto dos processos sociais. A atividade social é uma atividade contínua de produção do mundo (Winner 1986:15); abstrair princípios gerais não é a melhor maneira de explicar as formas da cultura. É melhor nos perguntarmos *de que* os padrões específicos que observamos são evidências. Devemos perguntar *que tipo* de consistência encontramos em cada padrão específico, e *por que* essa forma se desenvolveu justamente aí. A ausência de ordem não requer explicação; antes, é a tendência a formação de uma ordem parcial que precisa ser explicada, esclarecendo quais as causas eficientes específicas em jogo.

### *Uma sociologia do conhecimento*

Assim, devemos abordar as várias correntes que identificarmos, tomando cada uma delas como universo de discurso, e: (i) caracterizar

seus padrões mais destacados; (ii) mostrar como ela se produz e reproduz, e como mantém suas fronteiras; (iii) ao fazê-lo, descobrir o que permite que haja coerência, deixando em aberto, para ser solucionado de maneira empírica, como e em que grau os seus conteúdos ideativos chegam a formar um sistema lógico fechado como tradição de conhecimento. Devemos também identificar os processos sociais pelos quais essas correntes se misturam, ocasionando por vezes interferências, distorções e mesmo fusões. Além disso, pode ser que cada corrente siga uma dinâmica básica diferente. O fundamentalismo do Islã, por exemplo, no qual todos os estudos gravitam em torno do Corão, um texto compartilhado e finito, já-mais poderia surgir em um mundo onde Durga baixa em uma congregação local e fala a seus membros. Isso é uma afirmação sociológica, e não puramente lógica; representa a defesa de uma sociologia do conhecimento em sentido amplo, que mostre como as tradições e suas partes são constituídas, ao apresentar os processos que as geram. Assim, se vivemos em um mundo em que a realidade é culturalmente construída, temos que tentar mostrar como se geram socialmente as formas da cultura.

Encontrei ecos dessa perspectiva no trabalho de Hannerz, em suas explorações da antropologia urbana em termos de geração de significados compartilhados (Hannerz 1980:287). Ele se pergunta onde, na estrutura social da cidade, isso acontece: no salão, no café, em uma gangue de rua, em um grupo de culto, em um departamento universitário? Devemos explorar essas questões em busca dos *insights* que elas podem produzir: que diferença faz, que marcas deixa no produto cultural, o fato de ser criação de uma gangue de rua ou de um departamento universitário? Se aplicadas de modo sistemático, essas questões nos oferecem um método para descobrir e mapear as formas significativas de coerência na cultura — não através da meditação a respeito de formas e configurações, e sim pela identificação de processos sociais e pela observação empírica de suas conseqüências, isto é, pela elaboração de modelos do seu modo de operar. Desse modo, devemos ser capazes de identificar as

partes envolvidas nos discursos que se dão, e "o segmento do processo do mundo infinito e sem sentido sobre os quais elas conferem significado e sentido"<sup>6</sup> (Weber 1947).

### *Reconceitualizando a cultura*

Para conceitualizar a cultura como um produto desse tipo, precisamos eliminar de nosso conceito várias conotações inadequadas, conveniências equivocadas e pressupostos tácitos absurdos. A tentativa de usar o conceito de maneira crítica em sociedades complexas demanda um novo conjunto de asserções que contrasta com o conjunto de noções herdadas a respeito de cultura:

1. *O significado é uma relação* entre uma configuração ou signo e um observador, e não alguma coisa sacramentada em uma expressão cultural particular. Criar significado requer o ato de conferi-lo, como sugere Weber. Para descobrir significados no mundo dos outros, ao contrário de boa parte do método antropológico contemporâneo, de Lévi-Strauss a Geertz, precisamos ligar um fragmento de cultura a um determinado ator (a) à constelação particular de experiências, conhecimentos e orientações desse/deesa ator (a).

2. Em relação à população, *a cultura é distribuída*; compartilhada por alguns e não por outros. Assim, não pode ser definida como o fazia Goodenough, como o que você precisa saber para ser membro de uma determinada sociedade; e, ao contrário do que propunham os etnometodólogos, não pode ser elucidada sistematicamente a partir de um informante, através de quadros de referência linguísticos. As estruturas mais significativas da cultura — ou seja, aquelas que mais consequências sistêmicas têm para os atos e relações das pessoas — talvez não estejam em suas formas, mas sim em sua distribuição e padrões de não-compartilhamento.

3. Os atores estão (sempre e essencialmente) *posicionados*. Nenhum relato que pretenda apresentar a "voz dos próprios atores"

<sup>6</sup> N. do T. No original: "Segment of the infinite and meaningless world process on which they confer meaning and significance".

têm validade privilegiada, pois qualquer modelo de relação, grupo ou instituição será necessariamente uma construção do antropólogo. As diferenças de posição constituem o principal ímpeto da "longa conversação" dentro das comunidades (Malinowski 1922), através da qual as pessoas interpretam e compartilham suas experiências e conseguem entender melhor suas próprias vidas e as de outras pessoas. Os trabalhos antropológicos reflexivos mais recentes, ainda que enfatizem a natureza contingente e posicionada dos relatos, se concentram de modo excessivamente egocêntrico sobre o diálogo dos nativos conosco, dando pouca atenção ao diálogo entre os próprios nativos.

4. Eventos são o resultado do jogo entre a causalidade material e a interação social, e consequentemente sempre *se distanciam das intenções* dos atores individuais. A posição assumida pelos estrutural-funcionalistas — e ainda profundamente arraigada nos reflexos mentais dos antropólogos — equacionando objetivo, função e efeito não pode ser sustentada. Precisamos incorporar ao nosso modelo de produção da cultura uma visão dinâmica da experiência como resultado da interpretação de eventos por indivíduos, bem como uma visão dinâmica da criatividade como resultado da luta dos atores para vencer a resistência do mundo.

Trata-se de um simples conjunto de afirmativas que, além de não serem de modo algum originais, nos seus contextos verbais convencionais nem mesmo chegaram a ser particularmente polémicas; quando combinadas e trabalhadas com certa consistência, porém, constituem um instrumento bastante produtivo e estimulante para o estudo do norte de Bali. Nesse sentido, para concluir, tentarei esboçar alguns dos principais temas que investigo nesse estudo, e que já illustrei nas páginas precedentes.

"O significado é uma relação..."

Essa afirmativa não pressupõe qualquer teoria do significado em especial, mas serve para guiar nossos procedimentos de descoberta, direcionando nosso olhar para a ligação entre qualquer meio de

expressão e a pessoa que usa ou responde a esse meio, etapa necessária para que se possa elucidar o significado dos objetos culturais. A busca consciente dessas ligações torna-se essencial, em particular numa sociedade complexa, na qual são produzidos inúmeros símbolos e expressões culturais requintados, com múltiplas camadas, conectados de modo nada transparente às pessoas, aos grupos e às forças que os produzem. Sem essa injunção, os antropólogos que têm saudável relutância de emaranhar-se na investigação de motivações privadas e ocultas, e de simbolismos reprimidos e profundos, podem acabar sendo vítimas de um curto-circuito generalizado, ao realizarem apenas uma extrapolação, a partir de um ponto de vista externo, das decorrências lógicas aparentes dos costumes formais. Isso pode facilmente levar a interpretações muito equivocadas, que podem então ser combinadas, formando construções sofisticadas; estas, porém, não refletem a compreensão e os significados pensados e comunicados entre pessoas de carne e osso. Considerar o significado como uma relação faz com que o pesquisador dê mais atenção ao contexto e à práxis.

No norte de Bali, percebi isso logo no início do trabalho de campo, quando descobri que na comunidade de balineses muçulmanos onde eu trabalhava empregava-se a reconomiã, ou seja, os pais e avós, quando nascem os primogênitos, passam a ser chamados de pai-de-x, avó-de-x, e assim por diante. Meu plano de pesquisa naquele momento era estudar a organização social e a noção de pessoa entre os muçulmanos balineses e compará-las às dos balihinduístas do sul tal como representados na obra de Geertz, especialmente em seu trabalho "Pessoa, tempo e conduta em Bali" (Geertz 1966). Nesse trabalho, Geertz interpreta a reconomiã como um dentre uma série de padrões culturais através dos quais os balineses constroem a noção de pessoa (*prersonhood*) e representam aos outros como contemporâneos estereotipados, companheiros abstratos e anônimos que evitam encontros próximos entre os seus respectivos "eus" (*shwas*) singulares e inseridos na temporalidade. Tentei discretamente sugerir essa interpretação ao pequeno

círculo de pessoas que tinha como interlocutores em Bali. A impressão inicial deles rapidamente transformou-se em uma segura tentativa de explicar como as coisas realmente são. Passaram a mostrar-me como, ao contrário do que sugerira, eles empregam esse costume para lisonjear os orgulhosos pais e avós quando nasce o primeiro filho, destacando esse evento pessoal, que naquele momento tem para essas pessoas grande importância. Mais tarde, usar esse nome servirá para evocar esse tempo feliz e criar um sentimento de camaradagem através da relembração conjunta. Depois, descobri que os balihinduístas do norte também vêem tal costume desse mesmo modo. Seu significado para aqueles que o empregam e as orientações que ele revela são, portanto, o oposto daquilo que Geertz descreve. Longe de tornar anônimas e estereotipadas as pessoas, trata-se de enfatizar uma realização individual de maneira a lisonjear, a atingir a validade do outro, e também para evocar, entre amigos íntimos, a memória compartilhada desse importante evento da vida. Algo semelhante ocorre com o uso generalizado de títulos públicos para se dirigir a pessoas que conseguiram esses títulos: o efeito dessa prática torna-se inteligível se imaginamos, por exemplo, todos os nossos antigos companheiros de faculdade chamados-nos, de maneira aprovadora e positiva, de "professor" ou "diretor" a partir do momento em que os obtemos.

Eu ainda aceitaria como razoavelmente plausível o argumento de que a prática generalizada dessas mudanças de nome torna um tanto opacas as biografias completas de pessoas públicas distantes e genealogicamente superiores, fazendo com que seja mais difícil aprender essas biografias. Mas o "significado" dessa prática, o que ela expressa na relação social na qual é efetivamente empregada, e a orientação que revela para nós, pessoas de fora, são de modo geral o oposto do que sugere a interpretação de Geertz, feita a partir de um ponto de vista externo. Voltando à afirmativa inicial dessa discussão: só se pode estar razoavelmente seguro de ter entendido corretamente um significado quando se presta muita atenção às pistas relativas ao contexto, à práxis, à intenção comunicativa e à

interpretação; só isso nos permite entrar experimentalmente no mundo que *elas* constroem.<sup>7</sup>

Nas palavras de Unni Wikan:

O ponto de partida para qualquer análise das crenças sobre a pessoa... deve ser o uso que o próprio ator faz dessa construção para interpretar eventos e aspectos do *séf* e das outras pessoas [...]. Por mais eloqüente e sofisticada que seja a análise sobre tempo, pessoa e conduta em Bali, ela terá pouco valor como entrada para a compreensão da cultura balinesa, se mantida apenas na esfera dos conceitos dentro da qual ocorre a experiência, sem nos dar uma noção de o que *essa experiência de fato é* (1987:343).

Usando essa perspectiva, Wikan (1987) desenvolveu uma forte e detalhada crítica da interpretação da cultura balinesa construída a partir da lógica atribuída à forma de certas instituições. Em uma monografia mais abrangente (Wikan, no prelo), ela usa esse mesmo princípio metodológico para realizar uma análise abrangente da noção de pessoa (*personhood*), das emoções e das relações sociais no norte de Bali.

### "A cultura é distributiva"

Para produzir o "texto cultural" (emprego essa expressão apenas para destacar o quanto essa metáfora é inadequada) de uma determinada cerimônia de cremação balí-hinduísta, na qual acabamos nos envolvendo na posição de amigos e participantes, vários agentes foram mobilizados, cada um com diferentes interesses e capacidades, e com concepções profundamente divergentes sobre o que estava sendo realizado através desses ritos, ou seja, sobre o significado dos mesmos. Dois médiuns de ancestrais (*balian matihinan*) foram

<sup>7</sup> Uma discussão mais aprofundada dessas questões é apresentada em Barth (1993); partes da minha perspectiva foram desenvolvidas com relação a dados de outras regiões em Barth (1983) e, especialmente, em Barth (1987). Uma análise sobre Bali bastante compatível com o raciocínio aqui apresentado pode ser encontrada em Wikan (1987; no prelo).

consultados em separado para saber do falecido qual deveria ser a escala de grandeza da cerimônia (essas consultas confirmaram que seria necessária uma cerimônia maior do que desejava a facção majoritária da família, de modo que eles relutantemente tiveram que vender cerca da metade dos imóveis recebidos em herança para pagá-la; com isso, evidentemente, obtiveram como recompensa social o reconhecimento, por alguns, do valor do consumo conspícuo realizado, mas outros reprovaram o que viram como ostentação exagerada). Um astrólogo (*balian usada*) determinou o momento mais auspicioso para a realização do rito, de acordo com um sistema e uma cosmologia inaccessíveis àqueles que o consultaram. Os funcionários municipais do bairro, com seus registros das obrigações de trabalho comunitário e do desempenho dos cidadãos do bairro, aprovaram as datas e mobilizaram e organizaram o grande aparato de trabalho coletivo, estabelecendo listas de diferentes tarefas para homens e mulheres. O alto sacerdote do grande templo dos mortos da cidade, e mais três sacerdotes da família, conduziram os ritos, sem que nenhum sacerdote brâmane fosse empregado. O alto sacerdote, contudo, estava imerso na filosofia do Karma e do Nirvana, e buscava o objetivo abstrato de dissolver a pessoa e facilitar a reunificação da alma com sua fonte. Os sacerdotes da família, em contrapartida, pareciam estar mais preocupados em conjurar as almas dos mortos para que elas voltassem para suas representações antropomórficas, e em assegurar pessoas ancestrais purificadas e divinizadas para pôr nos altares da família.

Enorme quantidade de oferendas dos mais variados tipos foi providenciada por uma casa de oferendas situada em outro bairro da cidade (enquanto as representações antropomórficas das almas eram feitas pela família). A pessoa que recebeu a encomenda das oferendas (*mkhad banten*) era de uma família brâmane, mas a maior parte do trabalho de cortar, trançar e montar os materiais foi subempreitada com mulheres do povo no bairro em que se situava a casa de oferendas — bairro, aliás, cujos moradores praticamente não falavam por razões políticas com os membros da família responsável pela cremação

e com os moradores do bairro onde residia essa família. Isso, porém, não importava muito, pois os desastres ocasionados por sacrifícios mal-feitos recaem sobre aqueles que fizeram os erros, e não sobre a família que comprou as oferendas. A torre de cremação foi construída em uma aldeia distante, especializada nas regras esotéricas que regem as dimensões da torre e a maneira de construí-la. Sua altura, contudo, foi determinada pelo desejo da família de evitar ter de cortar os fios elétricos ao longo do caminho da procissão, pois sairia caro arranjá-lo com o deparamento de energia elétrica. O prelo do arroz para as festas do bairro, feito em um recinto cuidadosamente vigiado, estava a cargo de uma mulher que conhecia particularmente bem os ritos e magias necessários para manter o arroz livre de contaminação por feitiços de envenenamento, já que entre os participantes certamente haveria inimigos vingativos. Palhaços para a procissão, orquestra de gamelão para entretenimento e para acompanhar o ritual, teatro de marionetes para a performance do Ramayana e mais outros preparativos foram buscados nos mais diversos lugares.

Para realizar suas obrigações para com os mortos, portanto, os descendentes dependem totalmente de uma vasta gama de outros agentes: todos os seus vizinhos no bairro, *semblants* aos membros da família quanto aos aspectos mais relevantes, devem ser mobilizados para oferecer apoio comunitário, assim como todos diversos especialistas, *differentes* dos membros da família no que diz respeito a um ou outro aspecto da competência cultural. Juntos, criam um festival caracteristicamente bali-hinduísta, no qual uma vasta gama de representações coletivas evoca idéias, mitos e imagens do bali-hinduísmo. Uma rica variedade de materiais culturais é apresentada e ensinada para crianças e adultos, tanto para os que participam do luto, quanto para a população em geral. Mas não apenas esses materiais são o produto de diferentes pessoas com diferentes habilidades e idéias, como também varia imensamente o que é visto e ouvido, e a maneira como a mensagem toca a cada uma das pessoas. Para a comunidade como um todo, essa cremação foi, afinal, apenas

um episódio festivo e trabalhoso (era a quinta cremação no bairro durante aquele ano). Para a família que fazia a celebração, tratava-se de um desafio e de um marco fundamentais — eles não realizavam uma cremação há sessenta anos, e foram cremados dez adultos e trinta e quatro crianças. Para a órfã de nove anos, que foi levada para jogar dinheiro na pira de sua mãe, ou para o sacerdote da família que desmaiou duas vezes durante a cerimônia em razão da presença espiritual de seu pai, os significados eram ainda outros. A consequência disso é que o precipitado que surge *a partir* do evento — a experiência que efetivamente transformou os vivos e a sua bagagem pessoal de conhecimentos e *insights*, isto é, sua competência cultural própria — irá reproduzir as diferenças entre as pessoas, e não reduzi-las. Assim, o produto coletivo não é apenas o resultado da agregação temporária de uma cultura que encontra-se diferenciadamente distribuída: é algo que também reproduz, na trajetória, o caráter distributivo da cultura.

Contraste-se essa dinâmica com aquela encontrada na tradição dos muçulmanos balineses, estruturada de maneira diferente. Essa tradição impulsiona as pessoas rumo a outras trajetórias, gerando eventos, padrões, construções e distribuições culturais diferentes. Assim, por exemplo, em uma comunidade de balineses muçulmanos em que trabalhei, a relação espiritual básica não é com os ancestrais mas com o guru, aquele que ensina religião para uma pessoa. Isso decorre das premissas de que o conhecimento islâmico é único, deveria ser dominado por todos, é acessível através do estudo, e oferece a única base válida para a sociedade, a moralidade e a autenticidade cívica. Conseqüentemente, todas as crianças devem frequentar um guru, quando já estiverem dominando o que seu primeiro guru tem a ensinar, os jovens talentosos e ambiciosos podem sair para o mundo em busca de mais conhecimento. Esse conhecimento pode ser obtido com os grandes professores de islá em Lombok e Java, e especialmente em Meca. Esse caminho leva a uma carreira de estudioso e professor, ao pertencimento no conselho de governo (*Majlis ulama*) da aldeia e, em última instância, caso se tenha sucesso,

à posição de imã na mesquita. Na aldeia que estrudei, quase todos os meninos saem durante alguns anos e sobem até o nível que lhes é adequado na pirâmide dos estudos. O ponto mais alto dessa pirâmide foi alcançado pelo mais importante filho da aldeia, Haji Maxfuz, que foi professor de lei Shafi no Masjid-e-Haram em Meca por três anos, antes de voltar e tornar-se o imã da aldeia natal. Assim, a congregação muçulmana é criada a partir da distribuição e do fluxo resultante de ítems culturais: entre os gurus e seus alunos, que perambulam pelas escolas da Indonésia muçulmana; os imãs pregando para seus rebanhos; os juristas e os conselhos das aldeias aplicando o Shariah aos conflitos. Tudo isso contribui para transformar a mensagem do Corão na prática do Islã: a submissão à vontade do único Deus.

Assim, ao desenvolver a perspectiva da minha segunda afirmativa, de que a cultura é distributiva, passo a perceber melhor a produção dessas duas tradições profundamente contrastantes, bem como das outras tradições que mencionei. Observar atentamente a distribuição da cultura mostra de que maneira ela anima a vida social e gera construções culturais complexas. Isso leva a uma sociologia do conhecimento que pode esclarecer a produção e reprodução culturais em um mundo complexo e heterogêneo.

*"Os atores estão posicionados..."*

Seria estender demais este ensaio continuar a ilustrar através de esboços substantivos as várias descobertas que cada uma dessas afirmações ajudam a fazer no estudo do norte de Bali. Pode ser útil, contudo, indicar em termos gerais algumas das perspectivas que a terceira afirmativa abre. Em certo sentido, ela oferece a porta de entrada para a análise que pretendo desenvolver; oferece o desafio e a liberdade de construir minha própria análise do meu objeto de estudo. Não há como encontrar o verdadeiro informante, aquele que nos dirá o que tudo aquilo realmente significa; e não há nenhuma sentença que nos torne cativos da cultura que descrevermos e dos conceitos específicos que são adotados e usados em uma

comunidade. Mas isso não quer dizer que a prática da antropologia se reduza à escrita: é um julgamento equivocado quanto às verdadeiras implicações dessa circunstância que faz com que ela se torne uma justificativa para os modernos programas deconstrutivistas na literatura antropológica. No meu entender, ao contrário, o fato de que há posicionamentos e que todas as visões são parciais não têm tais implicações para a epistemologia da antropologia como ciência empírica. Isso de forma alguma diminui a primazia a ser dada às realidades que as pessoas constroem, aos eventos que elas ocasionam, e às experiências que elas obtêm. Essas constatações, porém, forçam-nos a reconhecer que vivemos nossas vidas com uma consciência e um horizonte que não abrangem a totalidade da sociedade, das instituições e das forças que nos atingem. De alguma maneira, os vários horizontes limitados das pessoas se ligam e se sobrepõem, produzindo um mundo maior que o agregado de suas respectivas práxis gera, mas que ninguém consegue visualizar. A tarefa do antropólogo ainda é mostrar como isso se dá, e mapear esse mundo maior que surge. É importante fazê-lo, uma vez que se trata de um mundo que as pessoas habitam sem que o saibam, e que implicitamente molda e limita suas vidas.

Essa constatação também nos autoriza a escrever sobre outras culturas e outras vidas na nossa língua e como antropologia. Fazer isso não implica negar a construção social da realidade e a primazia (e dificuldade) da tarefa de conseguir entrar nesses mundos específicos, que são construções feitas por pessoas de carne e osso; trata-se apenas de deixar claras a necessidade e legitimidade de alocar esses mundos em um quadro de referência que nós construímos, no qual você e eu também temos um lugar.

Em minha análise o conceito de posicionamento é também o que permite escapar de um beco sem saída que eu mesmo produzi e ao qual o meu modelo de correntes poderia levar. Poderia dizer que cada pessoa está "posicionada" em virtude de um padrão singular formado pela reunião, nessa pessoa, de partes de diversas correntes culturais, bem como em função de suas experiências particulares.

Para construir a dinâmica interna de cada uma dessas correntes, separamos certos aspectos da pessoa e os ligamos a partes de outras pessoas, formando organizações e tradições englobantes: mas a maneira pela qual as partes estão diferentemente incrustadas em pessoas complexas continua a ser fundamental. A noção de "posicionamento" oferece uma maneira de juntar novamente o que nós desmontamos e de relacionar as pessoas às múltiplas tradições que elas adotam e que as impulsionam.

Assim, essa noção pode nos ajudar a dar um primeiro passo no sentido da construção de modelos de vários processos sociais importantes. As diferenças entre as pessoas que a idéia de posicionamento permite apreender provavelmente constituem o principal ímpeto para formas essenciais de interação, conversação e reflexão. Uma vez que sua experiência e seu horizonte são diferentes dos meus (dentro de certos limites), sua interpretação dos eventos torna-se interessante e pode me oferecer novas percepções; ela, contudo, só se torna acessível através de um esforço comunicativo especial. A experiência que desse modo moldamos e compartilhamos pode fornecer os principais recursos para desafiar as interpretações que me são impostas por pessoas em posição de autoridade às quais eu esteja ligado em função de minha participação em outra corrente. Talvez haja aí ferramentas para desenvolver modelos dos processos generalizados de influência, interferência e revisão de concepções e comportamentos, em sociedades complexas e heterogêneas.

#### *A disjunção entre os significados pretendidos e as conseqüências*

Afirmei também que muitas vezes "as intenções são diferentes dos resultados" e também das interpretações dadas aos eventos. Creio que essa afirmativa oferece uma maneira de escapar do impasse de concepções como "ênico x ético" e "modelos de *v* modelos para". Ela torna possível a realização de descrições empíricas com clareza e precisão. Além disso, aumenta nossa capacidade de lidar com macro-fenômenos sem desprezitar as interpretações e realidades das próprias pessoas envolvidas. Certamente precisamos de conceitos

e vocabulários que nos permitam integrar nossas discussões sobre símbolos e significados com as discussões sobre trabalho e mercados, dinâmica política, demografia e ecologia. Além disso, espero que, ao remover esses resíduos derivados de outros pressupostos sobre a cultura, seja possível visualizar mais claramente o trabalho criativo que os balineses fazem para reformular sua consciência em meio a um mundo em mudança. Uma análise substantiva realizada de acordo com essas diretrizes deve ser útil para a reconstrução crítica da teoria antropológica geral.

Com isso, não afirmo que as asserções aqui formuladas são a chave para que possamos contribuir de maneira igualmente profunda para a análise de todos os temas levantados. Também não afirmo que todas as análises antropológicas devam ser planejadas para abrangê-los ou abordá-los de maneira completa. O que afirmo é a importância de tentarmos construir uma antropologia coerente, capaz de abordar esses temas e questões. Há teorias demais construídas com objetivos estreitos e limitados, sem verificar suas forjas e fraquezas em outros setores do vasto empreendimento antropológico. Também não creio ser saudável ou defensável aplicar a um pequeno setor da antropologia premissas, concepções ou instrumentos de conhecimento que se mostraram sem base ou inférteis em outras partes do nosso campo. Nossos esforços no sentido de reconstruir, reformar, descartar e construir teorias devem ser incessantes e devem buscar abrangência e consistência. O presente ensaio tentou dar alguns passos nessa direção.