

a Interpretação das Culturas

Clifford Geertz

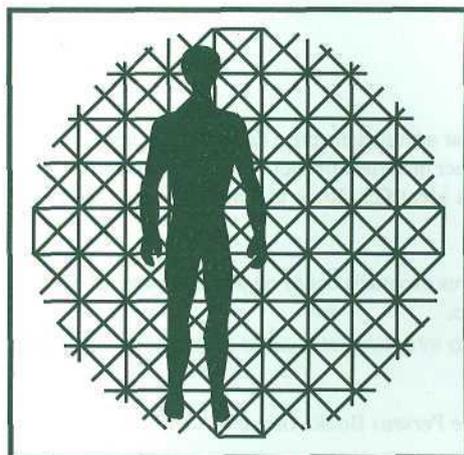


UFES
319494



LTC

Clifford Geertz

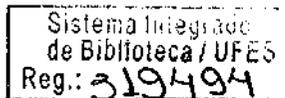


a Interpretação das Culturas



LTC

118173



Os autores e os editores empenharam-se para citar adequadamente e dar o devido crédito a todos os detentores dos direitos autorais de qualquer material utilizado neste livro, dispondo-se a possíveis acertos caso, inadvertidamente, a identificação de algum deles tenha sido omitida.

Não é responsabilidade da editora nem dos autores eventuais danos ou perdas a pessoas ou bens que tenham origem no uso desta publicação.

THE INTERPRETATION OF CULTURES

Copyright © 1973 Basic Books, a Member of the Perseus Books Group

All Rights Reserved.

Authorized translation from the English language edition -

Chapters 1, 2, 3, 4, 5, 8, 11, 14 and 15.

Direitos exclusivos para a língua portuguesa

Copyright © 1989 by

LTC — Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.

Uma editora integrante do GEN | Grupo Editorial Nacional

Reservados todos os direitos. É proibida a duplicação ou reprodução deste volume, no todo ou em parte, sob quaisquer formas ou por quaisquer meios (eletrônico, mecânico, gravação, fotocópia, distribuição na internet ou outros), sem permissão expressa da Editora.

Travessa do Ouvidor, 11

Rio de Janeiro, RJ — CEP 20040-040

Tel.: 21-3970-9480

Fax: 21-2221-3202

ltc@grupogen.com.br

www.lceditora.com.br

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE

SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ.

G264i

Geertz, Clifford, 1926-

A interpretação das culturas / Clifford Geertz. - 1.ed., 13.reimpr. - Rio de Janeiro :

LTC, 2008.

323p.

Tradução de: The interpretation of cultures

ISBN 978-85-216-1333-6

1. Etnologia. 2. Cultura. I. Título.

08-0869.

CDD: 301

CDU: 316

Índice

Prefácio vii

PARTE I

1. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura 3

PARTE II

2. O Impacto do Conceito de Cultura sobre o Conceito de Homem 25
3. O Crescimento da Cultura e a Evolução da Mente 41

PARTE III

4. A Religião como Sistema Cultural 65
5. "Ethos", Visão do Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados 93

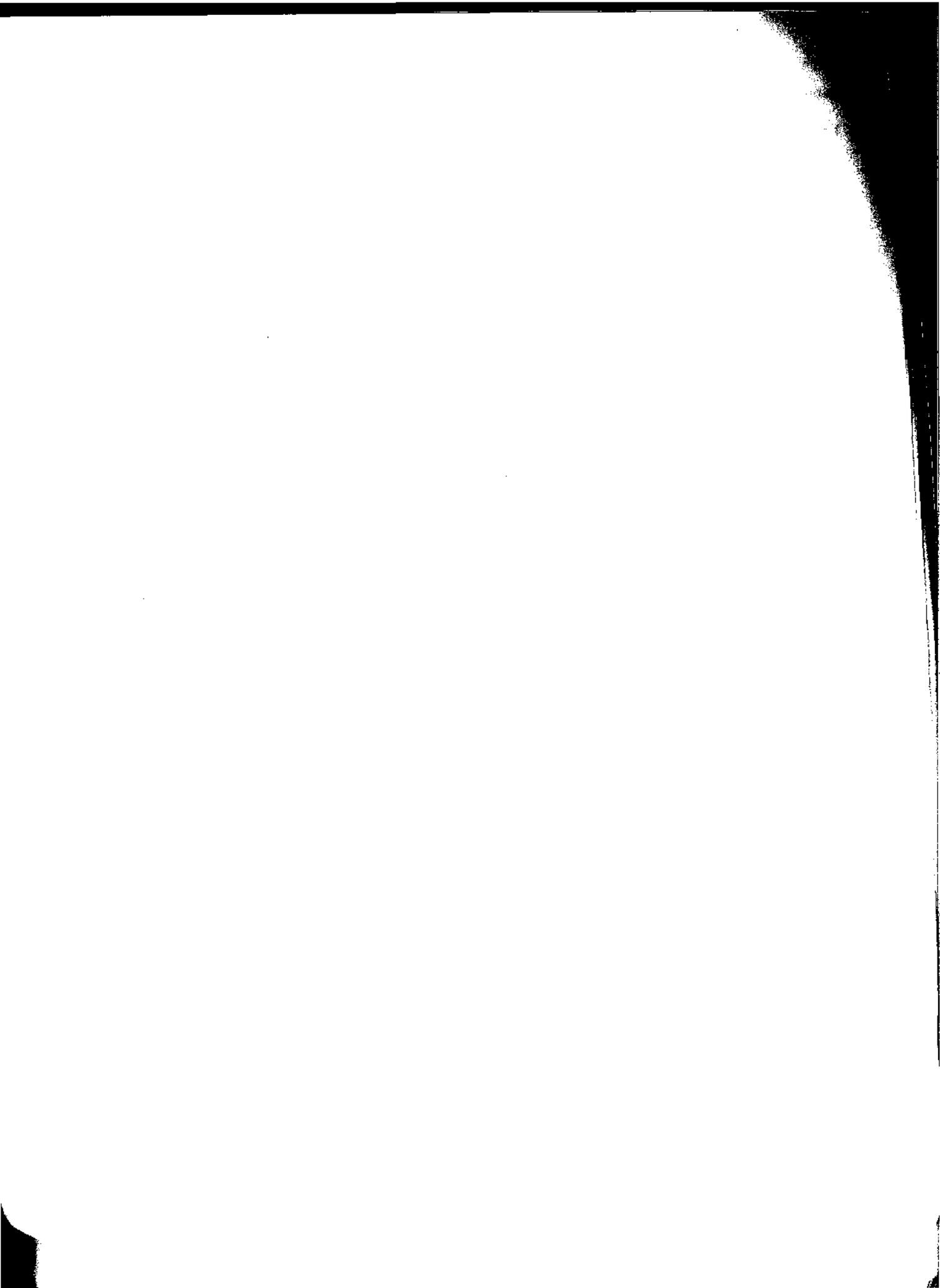
PARTE IV

6. A Ideologia como Sistema Cultural 107
7. A Política do Significado 135

PARTE V

8. Pessoa, Tempo e Conduta em Bali 149
9. Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos Balinesa 185

Agradecimentos 215



Prefácio

Quando um antropólogo, incitado por um editor atencioso, começa a reunir alguns de seus ensaios para uma espécie de exposição retrospectiva do que vem fazendo, ou tentando fazer, no período de quinze anos desde que terminou a pós-graduação, ele enfrenta duas decisões dilacerantes: o que incluir e como tratar respeitosamente aquilo que é incluído. Todos nós que escrevemos artigos sobre ciências sociais, e cada vez é maior o número dos que os publicam, temos conosco uma espécie de registro negativo; imaginamos poder aprimorar o que já publicamos no passado e estamos prontos a introduzir melhoramentos em nosso próprio trabalho que não toleraríamos por parte de qualquer revisor. Tentar encontrar o desenho certo na tapeçaria de seus próprios escritos pode ser tão desanimador como tentar encontrá-lo na própria vida; tantar tecê-lo *post facto* — “isto é exatamente o que eu pretendia dizer” — é uma verdadeira tentação.

Enfrentei a primeira dessas decisões incluindo nesta coletânea apenas aqueles dentre os meus ensaios que têm relação direta e explícita com o conceito da cultura. De fato, em sua maioria, esses ensaios são mais estudos empíricos do que indagações teóricas, pois sinto-me pouco à vontade quando me distancio das imediações da vida social. Mas todos eles preocupam-se, basicamente, em levar adiante, em cada caso imediato, uma visão particular, que alguns chamariam peculiar, do que seja a cultura, do papel que ela desempenha na vida social, e como deve ser devidamente estudada. Embora esta redefinição da cultura tenha sido, talvez, o meu interesse persistente como antropólogo, também venho trabalhando extensivamente nas áreas do desenvolvimento econômicos, da organização social, da história comparativa e da ecologia cultural — preocupações essas que, todavia, não se refletem aqui, a não ser de modo tangencial. Assim, o que é ostensivamente um conjunto de ensaios aparece mais, segundo espero, como algo semelhante a um tratado — um tratado de teoria cultural, desenvolvido através de uma série de análises concretas. Não se tratando apenas da revisão de uma carreira profissional um tanto errante do tipo “e então eu escrevi...”, este livro tem uma posição a apresentar.

A segunda decisão foi mais difícil de tomar. De uma forma geral, eu tenho a opinião *stare decisis* sobre as coisas publicadas: se necessitam de muita revisão, provavelmente não deveriam ser reimpressas e sim substituídas por algo inteiramente novo.

Além disso, corrigir uma falha de julgamento acrescentando opiniões diferentes a trabalhos anteriores não me parece inteiramente honesto, pois, em primeiro lugar, isso obscurece o desenvolvimento das idéias que alguém está supostamente tentando demonstrar ao coligir os ensaios.

Não obstante, parece haver alguma justificativa para uma certa quantidade de revisões retroativas nos casos em que a substância do argumento não é seriamente afetada; entretanto, deixar as coisas exatamente como foram escritas originalmente seria ao mesmo tempo fornecer informações já ultrapassadas e esvaziar uma discussão ainda válida ligando-a muito estreitamente a um conjunto particular de acontecimentos já superados.

Nos ensaios abaixo, há dois lugares em que essas considerações me pareceram relevantes e nos quais fiz, portanto, algumas modificações no que havia escrito originalmente. O primeiro é nos ensaios da Parte II, sobre cultura e evolução biológica, onde a datação dos fósseis nos ensaios originais foram definitivamente superadas. De uma forma geral, as datas foram situadas mais longe no tempo e, como essa mudança deixa meus argumentos centrais essencialmente intactos, não vejo qualquer prejuízo em introduzir as novas estimativas. Não há qualquer sentido em continuar a dizer ao mundo que os Australopithecíneos remontam a um milhão de anos, quando agora os arqueólogos estão encontrando fósseis de quatro a cinco milhões de anos. O segundo tem ligação com o Capítulo 10, na Parte IV,* “A Revolução Integradora”, onde o fluxo — se assim pode ser chamado — da história do novo Estado, uma vez que o artigo foi escrito no início dos anos 1960, torna a leitura de algumas passagens realmente esquisita. Como Nasser está morto, o Paquistão se dividiu, a Nigéria foi desfederalizada e o Partido Comunista desapareceu do cenário indonésio, escrever como se essas coisas não tivessem ocorrido é dar um sentido de irrealidade à discussão, uma discussão que, repito, continuo a achar válida mesmo que seja a filha de Nehru e não ele próprio quem dirija a Índia, e que a República da Malásia se tenha expandido na Federação da Malásia. Assim, fiz dois tipos de modificação naquele ensaio. Principalmente, mudei o tempo do verbo, introduzi cláusulas, acrescentei uma ou duas notas e assim por diante no

*Esse capítulo não consta desta coletânea. (N. do T.)

corpo do texto, para que se possa lê-lo um pouco melhor e não ficar com a noção de que os últimos dez anos não se passaram. Entretanto, nada mudei de substancial, de forma a melhorar minha argumentação. Segundo, acrescentei a cada um desses casos históricos — claramente à parte deles — um parágrafo resumindo os acontecimentos relevantes desde que o ensaio foi escrito, de forma a indicar que, quando mais não seja, esses acontecimentos demonstram a relevância continuada dos assuntos que o ensaio trata em termos de acontecimentos anteriores e, ainda, para dissipar o efeito de “Rip Van Winkle”. Com a exceção de insignificantes correções tipográficas e gramaticais (e modificações no estilo referencial, para salvaguarda da consistência), o restante do livro não foi alterado no essencial.

Todavia, acrescentei um novo capítulo, o primeiro, numa tentativa de afirmar minha posição atual da forma mais geral que pude. Como as minhas opiniões sobre os assuntos que os capítulos discutem evoluíram neste intervalo de quinze anos, há na verdade algumas diferenças na forma como algumas coisas são colocadas no capítulo introdutório e a forma em que são colocadas em algumas das reimpressões. Certas das minhas preocupações anteriores — com o funcionalismo, por exemplo — têm agora menos importância para mim; algumas das mais recentes — como a semiótica — são mais importantes. Mas a linha de pensamento nos ensaios — que estão numa ordem lógica e não

cronológica — parece-me relativamente consistente, e o capítulo introdutório representa um esforço para afirmar mais explicitamente e sistematicamente o que é essa linha de pensamento: em suma, uma tentativa de dizer o que venho dizendo.

Eliminei todos os agradecimentos que os ensaios originais continham. Aqueles que me ajudaram sabem que o fizeram e quanto. Espero que agora eles saibam que eu o reconheço. Em vez de implicá-los novamente nas minhas confusões, é melhor que eu siga o caminho um tanto peculiar de agradecer a três notáveis instituições acadêmicas, as quais ofereceram condições para meu trabalho que, estou convencido, não poderiam ter sido superadas em nenhum outro lugar do mundo: o Departamento de Relações Sociais da Universidade Harvard, onde fui treinado; o Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago, onde ensinei durante uma década, e o Instituto de Estudos Avançados, em Princeton, onde trabalho agora. Numa ocasião em que o sistema universitário norte-americano está sendo atacado como irrelevante, ou pior, posso apenas dizer que para mim ele foi um presente redentor.

Clifford Geertz

Princeton
1973

PARTE I

CAPÍTULO 9

UM JOGO ABSORVENTE:

Notas sobre a Briga de Galos Balinesa

A Invasão

Em princípios de abril de 1958, minha mulher e eu chegamos a uma aldeia balinesa, atacados de malária e muito abalados, e nessa aldeia pretendíamos estudar como antropólogos. Um lugar pequeno, com cerca de quinhentos habitantes e relativamente afastado, a aldeia constituía seu próprio mundo. Nós éramos invasores, profissionais é verdade, mas os aldeões nos trataram como parece que só os balineses tratam as pessoas que não fazem parte de sua vida e que, no entanto, os assediam: como se nós não estivéssemos lá. Para eles, e até certo ponto para nós mesmos, éramos não-pessoas, espectros, criaturas invisíveis.

Acomodamo-nos com uma família extensa (as acomodações já haviam sido reservadas anteriormente através do governo provincial) e que pertencia a uma das quatro maiores facções da vida da aldeia. Exceto por nosso senhorio e pelo chefe da aldeia, do qual ele era primo e cunhado, todos os demais nos ignoravam de uma forma que só os balineses conhecem. Enquanto caminhávamos sem destino, incertos, ansiosos, dispostos a agradar, as pessoas pareciam olhar através de nós, focalizando o olhar a alguma distância, sobre uma pedra ou uma árvore, mais reais do que nós. Praticamente ninguém nos cumprimentava, mas também ninguém nos ameaçava ou dizia algo desagradável, o que seria até mais agradável do que ser ignorado. Quando nos arriscávamos a abordar alguém (e numa atmosfera como essa a pessoa sente-se terrivelmente inibida para isso), essa pessoa se afastava, negligente, mas definitivamente. Se ela estivesse sentada ou apoiando-se a uma parede e não se pudesse afastar, simplesmente não falava nada ou murmurava aquilo que representa para o balinês uma não-palavra — “yes”. A indiferença, sem dúvida, era estudada; os aldeões vigiavam cada movimento que fazíamos e dispunham de uma quantidade enorme de informações bastante corretas sobre quem éramos e o que pretendíamos fazer. Mas eles agiam como se nós simplesmente não existíssemos e esse comportamento era para nos informar que de fato nós não existíamos, ou ainda não existíamos.

Conforme já disse, isso é comum em Bali. Em todos os outros lugares onde estive na própria Indonésia e, mais tarde, no Marrocos, sempre que eu chegava a uma aldeia as pessoas acorriam de todos os lados para me ver de perto, e muitas vezes até me tocavam. Nas aldeias balinesas, pelo menos as que ficam afastadas do circuito turístico, nada acontece. As pessoas continuam martelando, conversando, fazendo oferendas, olhando para o espaço, carregando cestos, enquanto o estranho vagueia em redor e se sente vagamente como um ente desencarnado. O mesmo acontece também em nível individual. Quando você encontra um balinês pela primeira vez, ele parece nem ligar a você; ele está “afastado”, segundo o termo que Gregory Bateson e Margaret Mead tornaram famoso.¹ Então — num dia, numa semana, num mês (para algumas pessoas esse

¹G. Bateson e M. Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis* (Nova York, 1942), p. 68.

momento mágico nunca chega) — ele decide, por motivos que eu nunca fui capaz de entender, que você é real e ele se torna então uma pessoa calorosa, alegre, sensível, simpática, embora, sendo balinês, sempre muito controlada. De alguma forma você conseguiu cruzar uma fronteira de sombra moral ou metafísica, e embora não seja considerado exatamente como um balinês (para isso é preciso ter nascido balinês), você é pelo menos visto como ser humano em vez de uma nuvem ou um sopro de vento. Todo o aspecto de sua relação muda drasticamente, na maioria dos casos, para uma relação gentil, quase afetuosas — uma cordialidade branda, muito brincalhona, afetada e confusa.

Minha mulher e eu ainda estávamos no estágio do sopro de vento, um estágio muito frustrante e enervante, em que se começa até a duvidar se se é verdadeiramente real, quando, dez dias ou pouco mais após a nossa chegada, foi organizada uma briga de galos muito disputada na praça pública, para angariar dinheiro para uma nova escola.

Ora, a não ser em ocasiões muito especiais, as brigas de galos são ilegais em Bali desde que foi proclamada a república (como o eram sob os holandeses, por motivos não muito bem explicados), em função das pretensões ao puritanismo que o nacionalismo radical tende a trazer consigo. A elite, que não é tão puritana, preocupa-se com o camponês pobre, ignorante, que aposta todo o seu dinheiro, com o que o estrangeiro poderá pensar, com o desperdício de tempo que poderia ser melhor aplicado na construção do país. Ela vê a briga de galos como “primitiva”, “atrasada”, “não-progressista” e que não combina, em geral, com uma nação ambiciosa. Como acontece com outros motivos de constrangimento — fumar ópio, mendigar ou ter os seios descobertos — ela procura acabar com eles, de forma não-sistemática.

Da mesma forma que a bebida na era da Lei Seca ou, hoje em dia, fumar maconha, as brigas de galos, sendo parte do “Estilo de Vida Balinês”, continuam a ocorrer e com extraordinária frequência. Como acontecia durante a Lei Seca ou hoje com a maconha, de tempos em tempos a polícia (que, pelo menos em 1958, não era composta de balineses, mas de javanese) sentia-se obrigada a fazer uma incursão, confiscar galos e esporões, multar pessoas e até mesmo expor algumas delas ao sol tropical durante um dia, como uma lição objetiva que jamais é aprendida, embora ocasionalmente, muito ocasionalmente, o objeto da lição morra.

Como resultado disso, as rinhas são levadas a efeito nos cantos isolados de uma aldeia, quase em segredo, fato que tende a diminuir um pouco o ritmo da ação — não muito, mas os balineses não gostam dessa diminuição. Nesse caso, porém, talvez porque estivessem angariando dinheiro para uma escola que o governo não tinha condições de dar-lhes, ou talvez porque as incursões policiais tivessem diminuído recentemente, pois o necessário suborno havia sido pago segundo deduzi de discussões subseqüentes, os aldeões acharam que poderiam ocupar a praça central e atrair uma multidão maior e mais entusiasta sem chamar a atenção da lei.

Eles estavam enganados. No meio da terceira rinha, com centenas de pessoas em volta, inclusive eu e minha mulher, ainda transparentes, um superorganismo, no sentido literal da palavra, um caminhão cheio de policiais armados de metralhadoras, surgiu como bloco único em torno da rinha. Por entre os gritos estridentes de “polícia! polícia!” proferidos pela multidão, os policiais saltaram do caminhão, pularam para o meio da rinha e começaram a apontar suas armas ao redor, como *gangsters* num filme, embora não chegassem a dispará-las. O superorganismo desmanchou-se rapidamente, espalhando seus componentes em todas as direções. As pessoas corriam pela estrada, pulavam muros, escondiam-se sob plataformas, enroscavam-se por trás de biombo de vime, subiam nos coqueiros. Os galos, munidos de esporões de aço afiados o bastante para arrancar um dedo ou fazer um buraco num pé, espalharam-se ao redor, selvagememente. A poeira e o pânico eram tremendos.

Seguindo o princípio antropológico estabelecido. “Quando em Roma...”, minha mulher e eu decidimos, alguns minutos mais tarde que os demais, que o que tínhamos a fazer era correr também. Corremos pela rua principal da aldeia, em direção ao Norte, afastando-nos de onde morávamos, pois estávamos naquele lado da

rinha. Na metade do caminho, mais ou menos, outro fugitivo entrou subitamente num galpão — seu próprio, soubemos depois — e nós, nada vendo à nossa frente, a não ser campos de arroz, um campo aberto e um vulcão muito alto, seguimo-lo. Quando nós três chegamos ao pátio interno, sua mulher, que provavelmente já estava a par desses acontecimentos, apareceu com uma mesinha, uma toalha de mesa, três cadeiras e três chávenas de chá, e todos nós, sem qualquer comunicação explícita, nos sentamos, começamos a beber o chá e procuramos recompor-nos.

Alguns momentos mais tarde, um dos policiais entrou no pátio, com ares importantes, procurando o chefe da aldeia. (O chefe não só estivera na rinha, mas a tinha organizado. Quando o caminhão chegou, ele correu para o rio, tirou o seu sarongue e mergulhou de forma a poder dizer, quando eles finalmente o encontraram à beira do rio, jogando água na cabeça, que ele estava longe, tomando banho no rio, quando tudo aconteceu e ignorava do que se tratava. Eles não acreditaram nele e multaram-no em trezentas rupias, quantia essa que a aldeia arrecadou coletivamente.) Vendo minha mulher e eu, “brancos”, lá no pátio, o policial executou a clássica aproximação dúbia. Quando recobrou a voz, ele perguntou, em tradução aproximada, que diabo estávamos fazendo ali. Nosso hospedeiro de cinco minutos saltou instantaneamente em nossa defesa, fazendo uma descrição tão apaixonada de quem e do que nós éramos, com tantos detalhes e tão correta que eu, que mal me havia comunicado com um ser humano vivo, a não ser meu senhorio e o chefe da aldeia, durante mais de uma semana, cheguei a ficar assombrado. Nós tínhamos todo o direito de estar ali, disse ele, olhando diretamente nos olhos do javanês. Éramos professores norte-americanos, o governo nos havia dado permissão, estávamos ali para estudar a cultura, íamos escrever um livro para contar aos norte-americanos sobre Bali. Estivéramos lá a tarde toda, bebendo chá e conversando sobre assuntos culturais, e nada sabíamos sobre brigas de galos. Além disso, não havíamos visto o chefe da aldeia durante todo o dia; ele devia ter ido à cidade. O policial retirou-se completamente arrasado e, após um intervalo decente, intrigados, mas aliviados por havermos sobrevivido e estarmos fora da cadeia, nós também nos retiramos.

Na manhã seguinte, a aldeia era um mundo completamente diferente para nós. Não só deixáramos de ser invisíveis, mas éramos agora o centro de todas as atenções, o objeto de um grande extravasamento de calor, interesse e, principalmente, de diversão. Na aldeia todos sabiam que havíamos fugido como todo mundo. Repetidamente nos indagavam (eu devo ter contado a estória, com todos os detalhes, pelo menos umas cinquenta vezes antes que o dia terminasse), de modo gentil, afetuoso, mas bulindo conosco de forma insistente: “Por que vocês não ficaram lá e contaram à polícia quem vocês eram?” “Por que vocês não disseram que estavam apenas assistindo e não apostando?” “Vocês estavam realmente com medo daquelas armas pequenas?” Mantendo sempre o sentido cinestético, mesmo quando em fuga para salvar suas vidas (ou, como aconteceu oito anos mais tarde, entregando-as), de povo mais empertigado do mundo, eles imitavam, muito satisfeitos, também repetidas vezes, nosso modo desajeitado de correr e o que alegavam ser nossas expressões faciais de pânico. Mas, acima de tudo, todos eles estavam muito satisfeitos e até mesmo surpresos porque nós simplesmente não “apresentamos nossos papéis” (eles sabiam sobre isso também), não afirmando nossa condição de Visitantes Distintos, e preferimos demonstrar nossa solidariedade para com os que eram agora nossos co-aldeões. (Na verdade, o que exibimos foi a nossa covardia, mas parece que também há certa camaradagem nisso.) Até mesmo o sacerdote Brahmana, um tipo idoso, grave, a meio caminho do céu, que em virtude da sua associação com o outro mundo jamais se envolveria, mesmo remotamente, com uma briga de galos, e cuja abordagem era difícil até para os outros balineses, mandou-nos chamar à sua casa para perguntar-nos o que acontecera, rindo, feliz, com o extraordinário do fato.

Em Bali, ser caçoado é ser aceito. Foi justamente o ponto da reviravolta no que concerne ao nosso relacionamento com a comunidade, e havíamos sido literalmente “aceitos”. Toda a aldeia se abriu para nós, provavelmente mais do que o faria em qualquer outra ocasião (talvez eu nunca chegasse até o sacerdote e

nosso hospedeiro ocasional tornou-se meu melhor informante), e certamente com muito maior rapidez. Ser apanhado, ou quase apanhado, numa incursão policial ao vício talvez não seja uma receita muito generalizada para alcançar aquela necessidade do trabalho de campo antropológico — o acordo, a harmonia — mas para mim ela funcionou admiravelmente. Levou-me a uma aceitação súbita e total, não-habitual, numa sociedade extremamente avessa à penetração de estrangeiros. Deu-me a oportunidade de aprender, de imediato, um aspecto introspectivo da “mentalidade camponesa”, que os antropólogos que não tiveram a sorte de fugir como eu, juntamente com o objeto de suas pesquisas, das autoridades armadas, normalmente não conseguem. E, o que é mais importante, pois todas as outras coisas poderiam ter chegado a meu conhecimento de outra maneira, isso colocou-me em contato direto com uma combinação de explosão emocional, situação de guerra e drama filosófico de grande significação para a sociedade cuja natureza interna eu desejava entender. Por ocasião de minha partida, eu já havia despendido tanto tempo pesquisando as brigas de galos como a feitiçaria, a irrigação, as castas ou o casamento.

De Galos e Homens

Bali, principalmente por ser Bali, é um lugar muito estudado. Sua mitologia, sua arte, seu ritual, sua organização social, seus padrões de educação para crianças, suas formas de lei, até mesmo os estilos de transe, já foram microscopicamente examinados à procura de traços daquela substância fugidia que Jane Belo chamou “O Temperamento Balinês”.² Entretanto, a não ser por algumas observações de passagem, as brigas de galos foram pouco mencionadas, apesar de representarem, como obsessão popular de poder consumidor, uma revelação pelo menos tão importante quanto os outros fenômenos mais celebrados do que seja “ser realmente” um balinês.³ Da mesma forma que a América do Norte se revela num campo de beisebol, num campo de golfe, numa pista de corridas ou em torno de uma mesa de pôquer, grande parte de Bali se revela numa rinha de galos. É apenas na aparência que os galos brigam ali — na verdade, são os homens que se defrontam.

Para quem quer que tenha permanecido algum tempo em Bali, a profunda identificação psicológica dos homens balineses com seus galos é incontestável. Aqui, o duplo sentido é deliberado. Ele funciona exatamente da mesma maneira em balinês como em nossa língua, com as mesmas piadas antigas, os mesmos trocadilhos forçados, as mesmas obscenidades. Bateson e Mead sugeriram até, levando em conta a concepção balinesa do corpo como um conjunto de partes separadas animadas, que os galos eram vistos como pênis separados, autofuncionáveis, órgãos genitais ambulantes, com vida própria.⁴ Embora eu também não dispo-

²J. Belo, “The Balinese Temper”, in *Traditional Balinese Culture*, org. por J. Belo (Nova York, 1970) (publicado originalmente em 1935), pp. 85-110.

³A melhor discussão sobre rinhas é, uma vez mais, a de Bateson e Mead, *Balinese Character*, pp. 24-25, 140, mas ela também é muito genérica e abreviada.

⁴*Ibid.*, pp. 25-26. A briga de galos tem o aspecto incomum na cultura balinesa de ser uma atividade pública de apenas um sexo, sendo o outro excluído total e expressamente. Do ponto de vista cultural, a diferenciação sexual é minimizada em Bali, e a maior parte das atividades, formais e informais, envolvem a participação de homens e mulheres no mesmo pé de igualdade, comumente como casais unidos. Desde a religião até a política, a economia, o parentesco, a forma de vestir, Bali é uma sociedade bem “unissex”, fato que tanto seus costumes como seu simbolismo expressam claramente. Mesmo nos contextos em que as mulheres não desempenham um papel importante — na música, na pintura, em certas atividades agrícolas — sua ausência, sempre relativa em qualquer caso, é mais um fato episódico do que reforçado socialmente. Nesse quadro geral, a briga de galos inteiramente dos, por e para homens (as mulheres — pelo menos as mulheres balinesas — nem sequer as assistem) constituem a exceção mais marcante.

nha do tipo de material inconsciente que possa confirmar ou não essa noção intrigante, o fato de que eles são símbolos masculinos *par excellence* é tão indubitável e tão evidente para os balineses como o fato de que a água desce pela montanha.

A linguagem do moralismo cotidiano pelo menos é eivada, no lado masculino, de imagens de galos. *Sabung*, a palavra correspondente a galo (que aparece em inscrições tão antigas como 922 d.C.) é usada de forma metafísica com o significado de “herói”, “guerreiro”, “campeão”, “homem de valor”, “candidato político”, “solteiro”, “dandi”, “Don Juan” ou “cara durão”. Um homem pomposo, cujo comportamento está acima da sua condição, é comparado a um galo sem rabo que se pavoneia como se tivesse um rabo enorme, espetacular. Um homem desesperado, que faz um último esforço irracional para sair de uma situação impossível, é equiparado a um galo moribundo que se lança contra o seu contendor num esforço final, tentando levá-lo à destruição comum. Um homem avarento, que promete muito e dá pouco, e ainda lamenta esse pouco, é comparado a um galo que, seguro pelo rabo, pula em direção ao outro sem conseguir alcançá-lo. Um jovem casadouro, ainda tímido em relação ao sexo oposto, ou alguém num emprego novo, ansioso por fazer boa impressão, é chamado de “galo lutador engaiolado pela primeira vez”.⁵ Os julgamentos na corte, as guerras, as reuniões políticas, as disputas de herança e os argumentos de rua são todos comparados a brigas de galos.⁶ Até a própria ilha é percebida como tendo o contorno de um galo pequeno, orgulhoso, ereto, com o pescoço estendido, o dorso arqueado, o rabo levantado, num eterno desafio à grande, incapaz, informe Java.⁷

Mas a intimidade dos homens com seus galos é mais do que metafórica. Os homens balineses, ou grande maioria deles pelo menos, despendem um tempo enormes com seus favoritos, aparando-os, alimentando-os, discutindo sobre eles, experimentando-os uns contra os outros, ou apenas admirando-os, com um misto de admiração embevecida ou uma auto-absorção sonhadora. Sempre que se vê um grupo de homens balineses tagarelado preguiçosamente no galpão do conselho ou ao longo dos caminhos, com seus quadris abaixados, ombros para frente e joelhos levantados, pelo menos metade deles terá um galo nas mãos, segurando-o entre as coxas, balançando-o gentilmente para cima e para baixo, para fortalecer suas pernas, sacudindo suas penas com uma sensualidade abstrata, empurrando-o contra o galo do vizinho para atizar seu espírito, acolhendo-o para junto de si, para acalmá-lo. De vez em quando, para poder sentir uma outra ave, um homem poderá brincar dessa maneira com o galo de outra pessoa, mas usualmente, para fazer isso, ele se ajoelha por trás de onde está o galo, em vez de este ser passado para suas mãos como se fosse uma ave comum.

No pátio doméstico, um local cercado de altas paredes onde as pessoas vivem, os galos de briga são mantidos em gaiolas de vime, freqüentemente mexidas para que haja um equilíbrio ótimo entre o sol e sombra. Eles são alimentados com uma dieta especial, que varia um tanto de acordo com as teorias individuais, mas que consiste principalmente em milho, peneirado para remover impurezas com muito mais cuidado do que quando se trata da alimentação dos simples humanos, e que é oferecido ao animal grão por grão. Colocam ainda pimenta-malagueta pelo bico adentro e no ânus para excitá-los. Eles são banhados com a

⁵C. Hooykass, *The Lay of the Jaya Prana* (Londres, 1958), p. 39. A balada tem uma estrofe (n.º 17) que usa a imagem do noivo relutante. Jaya Prana, o tema de um mito balinês Uriah, responde ao senhor que lhe ofereceu a mais linda das suas seiscentas servas: “Amado Rei, Meu Senhor e Mestre / eu lhe peço, dê-me licença para me retirar / tais coisas ainda não estão em minha mente; / como um galo de briga engaiolado / na verdade estou em brios / mas estou sozinho / a chama ainda não foi acesa.”

⁶A esse respeito, cf. V. E. Korn, *Het Adatrecht von Bali*, 2.ª ed. (Haia, 1932).

⁷Existe até uma lenda relativa à separação de Java e Bali que afirma que ela se deve à ação de uma poderosa figura religiosa javanesa, que desejava proteger-se contra um herói cultural balinês (o ancestral de duas castas Ksatria), apaixonado apostador das brigas de galos. Cf. C. Hooykaas, *Agama Tirtha* (Amsterdã, 1964), p. 184.

mesma preparação cerimonial de água morna, ervas medicinais, flores e cebolas com a qual as crianças são banhadas e, quando se trata de um galo premiado, tantas vezes quanto as crianças. Suas cristas são cortadas, sua plumagem preparada, suas esporas aparadas e suas pernas massageadas, e eles são inspecionados à procura de manchas com a mesma concentração de um mercador de diamantes. Um homem que tenha paixão por galos, um entusiasta no sentido literal do termo, pode passar a maior parte de sua vida com eles, e mesmo aqueles — a grande maioria — cuja paixão, embora intensa, não se limite aos galos, gastam com eles o que parece ser, não apenas para alguém de fora, mas para eles mesmos, um tempo enorme. “Eu sou louco por galos”, costumava murmurar o meu senhorio, um aficionado bem comum pelos padrões balineses, enquanto mudava uma das gaiolas, banhava um dos galos ou levava outro para comer. “Nós todos somos loucos por galos.”

A loucura tem, porém, algumas dimensões menos visíveis, pois, embora seja verdade que os galos são expressões simbólicas ou ampliações da personalidade do seu proprietário, o ego masculino narcisista em termos esopianos, eles também representam expressões — e bem mais imediatas — daquilo que os balineses vêem como a inversão direta, estética, moral e metafísica, da condição humana: a animalidade.

A repulsa balinesa contra qualquer comportamento visto como animal não pode deixar de ser superenfaticada. É por isso que não se permite aos bebês engatinharem. O incesto, embora não seja aprovado, é um crime bem menos repugnante do que a bestialidade. (A punição adequada para a segunda é a morte por afogamento; para o primeiro, é ser obrigado a viver como um animal.)⁸ Muitos demônios são representados — na escultura, na dança, no ritual, no mito — sob alguma forma real ou fantástica de animal. O principal rito de puberdade consiste em limar os dentes da criança de forma que não pareçam presas de animal. Não apenas defecar, mas até comer é visto como uma atividade desagradável, quase obscena, que deve ser feita apressadamente e em particular, devido à sua associação com a animalidade. Levar um tombo, ou qualquer outra manifestação desajeitada, é considerado um mal, por essa mesma razão. Além dos galos e alguns poucos animais domésticos — bois, patos — de nenhuma significação emocional, os balineses são avessos a animais e tratam o grande número de cães existentes não apenas com dureza, mas com uma crueldade fóbica. Ao identificar-se com seu galo, o homem balinês se está identificando não apenas com seu eu ideal, ou mesmo com seu pênis, mas também, e ao mesmo tempo, com aquilo que ele mais teme, odeia e, sendo a ambivalência o que é, o que mais o fascina — “Os Poderes das Trevas”.

A ligação dos galos e brigas de galos com tais Poderes, com os demônios animais que constantemente ameaçam invadir o pequeno espaço limpo no qual os balineses tão cuidadosamente construíram suas vidas, para devorar seus habitantes, é muito explícita. Uma briga de galos, qualquer briga de galos, é, em primeiro lugar, um sacrifício de sangue oferecido aos demônios, com os cânticos e oblações apropriadas, a fim de pacificar sua fome voraz, canibalesca. Nenhum festival de templo pode ser iniciado antes que um tal sacrifício seja feito. (Se ele é esquecido, alguém cairá inevitavelmente em transe e ordenará, com a voz de um espírito zangado, que o esquecimento seja imediatamente corrigido.) As respostas coletivas aos males naturais — doenças, fracasso de colheitas, erupções vulcânicas — quase sempre envolvem tais sacrifícios. E o famoso feriado de Bali, “O Dia do Silêncio” (*Njepi*), quando todos se sentam em silêncio e imóveis durante todo o dia, a fim de evitar qualquer contato com um súbito influxo de demônios saídos do inferno, é precedido, no dia anterior, por brigas de galos em grande escala (legais, neste caso) em praticamente todas as aldeias da ilha.

⁸Um casal incestuoso é obrigado a usar cangas de porco em seus pescoços e rastejar até um cocho para comer com a boca diretamente. Sobre isso, ver J. Belo, “Customs Pertaining to Twins in Bali”, in *Traditional Balinese Culture*, org. por J. Belo, p. 49; quanto ao horror à animalidade em geral, Bateson e Mead, *Balinese Character*, p. 22.

mesma preparação cerimonial de água morna, ervas medicinais, flores e cebolas com a qual as crianças são banhadas e, quando se trata de um galo premiado, tantas vezes quanto as crianças. Suas cristas são cortadas, sua plumagem preparada, suas esporas aparadas e suas pernas massageadas, e eles são inspecionados à procura de manchas com a mesma concentração de um mercador de diamantes. Um homem que tenha paixão por galos, um entusiasta no sentido literal do termo, pode passar a maior parte de sua vida com eles, e mesmo aqueles — a grande maioria — cuja paixão, embora intensa, não se limite aos galos, gastam com eles o que parece ser, não apenas para alguém de fora, mas para eles mesmos, um tempo enorme. “Eu sou louco por galos”, costumava murmurar o meu senhorio, um aficionado bem comum pelos padrões balineses, enquanto mudava uma das gaiolas, banhava um dos galos ou levava outro para comer. “Nós todos somos loucos por galos.”

A loucura tem, porém, algumas dimensões menos visíveis, pois, embora seja verdade que os galos são expressões simbólicas ou ampliações da personalidade do seu proprietário, o ego masculino narcisista em termos esopianos, eles também representam expressões — e bem mais imediatas — daquilo que os balineses vêem como a inversão direta, estética, moral e metafísica, da condição humana: a animalidade.

A repulsa balinesa contra qualquer comportamento visto como animal não pode deixar de ser superenfaticada. É por isso que não se permite aos bebês engatinharem. O incesto, embora não seja aprovado, é um crime bem menos repugnante do que a bestialidade. (A punição adequada para a segunda é a morte por afogamento; para o primeiro, é ser obrigado a viver como um animal.)⁸ Muitos demônios são representados — na escultura, na dança, no ritual, no mito — sob alguma forma real ou fantástica de animal. O principal rito de puberdade consiste em limar os dentes da criança de forma que não pareçam presas de animal. Não apenas defecar, mas até comer é visto como uma atividade desagradável, quase obscena, que deve ser feita apressadamente e em particular, devido à sua associação com a animalidade. Levar um tombo, ou qualquer outra manifestação desajeitada, é considerado um mal, por essa mesma razão. Além dos galos e alguns poucos animais domésticos — bois, patos — de nenhuma significação emocional, os balineses são avessos a animais e tratam o grande número de cães existentes não apenas com dureza, mas com uma crueldade fóbica. Ao identificar-se com seu galo, o homem balinês se está identificando não apenas com seu eu ideal, ou mesmo com seu pênis, mas também, e ao mesmo tempo, com aquilo que ele mais teme, odeia e, sendo a ambivalência o que é, o que mais o fascina — “Os Poderes das Trevas”.

A ligação dos galos e brigas de galos com tais Poderes, com os demônios animais que constantemente ameaçam invadir o pequeno espaço limpo no qual os balineses tão cuidadosamente construíram suas vidas, para devorar seus habitantes, é muito explícita. Uma briga de galos, qualquer briga de galos, é, em primeiro lugar, um sacrifício de sangue oferecido aos demônios, com os cânticos e oblações apropriadas, a fim de pacificar sua fome voraz, canibalesca. Nenhum festival de templo pode ser iniciado antes que um tal sacrifício seja feito. (Se ele é esquecido, alguém cairá inevitavelmente em transe e ordenará, com a voz de um espírito zangado, que o esquecimento seja imediatamente corrigido.) As respostas coletivas aos males naturais — doenças, fracasso de colheitas, erupções vulcânicas — quase sempre envolvem tais sacrifícios. E o famoso feriado de Bali, “O Dia do Silêncio” (*Njepi*), quando todos se sentam em silêncio e imóveis durante todo o dia, a fim de evitar qualquer contato com um súbito influxo de demônios saídos do inferno, é precedido, no dia anterior, por brigas de galos em grande escala (legais, neste caso) em praticamente todas as aldeias da ilha.

⁸Um casal incestuoso é obrigado a usar cangas de porco em seus pescoços e rastejar até um cocho para comer com a boca, diretamente. Sobre isso, ver J. Belo, “Customs Pertaining to Twins in Bali”, in *Traditional Balinese Culture*, org. por J. Belo, p. 49: quanto ao horror à animalidade em geral, Bateson e Mead, *Balinese Character*, p. 22.

Na briga de galos, o homem e a besta, o bem e o mal, o ego e o id, o poder criativo da masculinidade desperta e o poder destrutivo da animalidade desenfreada fundem-se num drama sangrento de ódio, crueldade, violência e morte. Não é de admirar que, como é regra invariável, quando o proprietário do galo vencedor leva a carcaça do perdedor — muitas vezes com os membros arrancados, um por um, por seu proprietário enraivecido — para comer em casa, ele o faz com um misto de embaraço social, satisfação moral, desgosto estético e alegria canibal. Ou que um homem que tenha perdido uma luta importante seja impelido, às vezes, a arrebrantar seu santuário familiar e amaldiçoar os deuses, um ato de suicídio metafísico (e social). Ou que, na busca de analogias terrestres para o céu e o inferno, os balineses comparem o primeiro à disposição de um homem cujo galo acaba de vencer e o último à de um homem cujo galo acaba de perder.

O Embate

As brigas de galo (*tetadjen; sabungan*) ocorrem numa rinha de cerca de cinquenta pés quadrados. Habitualmente, elas se iniciam na parte da tarde e duram de três a quatro horas, até o pôr-do-sol. Um programa compreende nove ou dez brigas diferentes (*sehet*). Cada briga é precisamente igual às outras, em seu padrão geral: não há um encontro principal, nenhuma ligação entre brigas individuais, nenhuma variação no seu feitio, e cada uma delas é arranjada numa base completamente *ad hoc*. Quando termina uma briga e os despojos são retirados — as apostas pagas, as pragas praguejadas, as carcaças retiradas — sete, oito, ou talvez uma dúzia de homens entram na rinha negligentemente, com um galo, e procuram encontrar um contendor à altura dele. Esse processo, que raramente toma mais do que dez minutos, podendo no entanto demorar mais tempo, é levado a efeito de um modo muito reprimido, oblíquo, às vezes até dissimulado. Aqueles que não estão diretamente envolvidos apenas lhe dedicam uma atenção disfarçada, de longe; os que estão envolvidos, embaraçados, procuram fingir que nada está acontecendo.

Combinada a luta, os outros se retiram com a mesma indiferença deliberada e os galos selecionados têm seus esporões (*tadji*) colocados — afiados como lâminas, espadas de pontas de aço, com quatro ou cinco polegadas de comprimento. Essa é uma operação muito delicada, que apenas meia dúzia de homens em cada aldeia sabe executar de forma correta. O homem que coloca os esporões também os fornece e, se o galo que ele ajuda vence, seu proprietário lhe dá de presente a perna da vítima com o esporão. Esses esporões são afixados enrolando um fio comprido em torno do suporte do esporão e da perna do galo. Por motivos aos quais voltarei em breve, isso é feito de modo diferente de caso para caso, e é um negócio obsessivamente deliberado. A sapiência em relação aos esporões é bem extensa — eles só são afiados nos dias de eclipse e enquanto a Lua está oculta, devem ser conservados fora das vistas das mulheres, e assim por diante. Além disso, são manuseados com a mesma combinação curiosa de espalhafato e sensualidade que os balineses dedicam aos objetos rituais em geral.

Afixados os esporões, os dois galos são colocados no centro da rinha, um em frente ao outro, por seus treinadores (que podem ou não ser os proprietários).⁹ Um coco com um orifício perfurado é colocado num

⁹A não ser em brigas sem importância, de pequenas apostas (sobre a questão da "importância" das brigas, ver adiante), a afixação dos esporões é feita por outro que não o proprietário. Se o proprietário lida ou não com o galo, depende mais ou menos da habilidade que ele tem, consideração cuja importância uma vez mais é relativa à importância da briga. Quando os que colocam os esporões e os que lidam com os galos são outros que não os proprietários, eles quase sempre são um parente muito próximo — um irmão ou primo — ou um amigo muito íntimo. São, assim, quase que extensões da personalidade do proprietário, como demonstra o fato de que todos os três se referem ao galo como "meu" e dizem "Eu" lutei com o tal. Essa tríade de proprietário-lidador-e-afixador de esporões costuma ser fixa, embora os indivíduos possam participar em papéis diversos e mudar esses papéis em relação a uma determinada luta.

balde de águas e leva uns vinte segundos para afundar, período esse conhecido como *tjeng*, e marcado no princípio e no fim da briga pelo soar de um gongo fendido. Durante esses vinte segundos não é permitido aos treinadores (*pengangkeb*) tocar em seus galos. Se, como acontece às vezes, os animais não lutam durante esse período, eles são apanhados, afofados, puxados, espetados ou insultados, e recolocados no centro da rinha, e o processo recomeça. Algumas vezes eles se recusam a brigar, ou começam a correr em torno da rinha, caso em que são aprisionados juntos numa gaiola de vime, o que faz com que eles se enfrentem.

Na maioria das vezes, porém, os galos atiram-se imediatamente um ao outro, batendo as asas, estirando a cabeça e batendo com os pés, numa explosão de fúria animal, tão pura, tão absoluta e, a seu próprio modo, tão bonita que até parece abstrata, um conceito platônico de ódio. Em poucos momentos um deles consegue atingir o outro com um golpe do esporão. O treinador cujo galo deu o golpe imediatamente o levanta, de forma que ele não leve um golpe em revide, pois se isto não for feito a briga praticamente termina num abraço mortal, na medida em que as duas aves se cortam literalmente em pedaços. Isso é ainda mais verdadeiro se, como acontece com freqüência, o esporão penetra no corpo da sua vítima, pois então o agressor fica à mercê de seu contendor ferido.

Quando as aves estão outra vez nas mãos de seus treinadores, o coco é afundado três vezes, após o que o galo que deu o primeiro golpe deve ser repostado na rinha para mostrar que está firme, fato esse que ele demonstra andando vagorosamente em torno da rinha enquanto um coco afunda. O coco é afundado mais duas vezes, e a briga deve recomeçar.

Durante esse intervalo, que dura cerca de dois minutos, o treinador do galo ferido trabalha freneticamente com ele, como um segundo lida com um *boxeur* atingido entre os assaltos, para deixá-lo em forma numa última e desesperada tentativa de vitória. Ele sopra no seu bico, colocando toda a cabeça da ave em sua boca, sugando e soprando, afofa-o, cobre seus ferimentos com vários tipos de remédios em em geral tenta tudo que pode para despertar o mínimo de ânimo que ainda resta no animal. Quando é forçado a repô-lo na rinha, ele está ensopado de sangue, mas, como acontece nos campeonatos de boxe, um bom treinador vale seu peso em ouro. Alguns deles podem fazer com que os mortos andem, praticamente, ou pelo menos o bastante para o segundo e último assalto.

Nessa batalha final (se é que acontece: às vezes o galo ferido expira nas mãos do seu treinador ou imediatamente após ser recolocado na rinha), o galo que deu o primeiro golpe habitualmente prossegue tentando acabar com seu contendor enfraquecido. Todavia, esse não é um resultado inevitável, pois se o galo ainda pode andar, pode lutar, e se pode lutar, pode matar, e o que conta é que galo que morre primeiro. Se o ferido pode desferir um golpe e manter-se de pé até que o outro caia, ele é o vencedor oficial, mesmo que desabe no instante seguinte.

Cercando todo esse melodrama — que a multidão compacta em torno da rinha segue quase em silêncio, movendo seus corpos numa simpatia cinestética segundo o movimento dos animais, animando seus campeões com gestos de mão, sem palavras, com movimentos dos ombros, volteando a cabeça, recuando em massa quando o galo com os esporões mortais tomba num dos lados da rinha (diz-se que os espetadores às vezes perdem os olhos e os dedos por ficarem tão atentos), balançando-se em frente novamente enquanto olham de um para o outro — existe um vasto conjunto de regras extraordinariamente elaboradas e detalhadas com precisão.

Essas regras, juntamente com a sapiência desenvolvida em relação aos galos e à briga de galos que as acompanha, são escritas em manuscritos de folhas de palmeira (*lontar; rontal*), passadas de geração a geração como parte da tradição legal e cultural comum das aldeias. Numa briga, o árbitro (*saja komong; djuru kembar*) — o homem que lida com o coco — encarrega-se da aplicação dessas regras e sua autoridade é absoluta. Jamais vi o julgamento de um árbitro ser questionado sobre qualquer assunto, mesmo pelos per-

dedores mais desalentados, nem escutei jamais, mesmo em particular, uma acusação de parcialidade contra um deles ou qualquer reclamação contra os árbitros em geral. Somente o cidadão excepcionalmente bem acreditado, sólido e, dada a complexidade do código, bem-reputado executa esse trabalho, e, na verdade, os homens só trazem seus galos para brigas presididas por esses homens. E só se dirigem ao árbitro, contra os quais as acusações de trapacear surgem ocasionalmente, embora isso seja extremamente raro; é ele quem decide, nos casos não muito infreqüentes em que os dois galos morrem quase que ao mesmo tempo, qual morreu primeiro (ou se há empate, embora os balineses não apreciem tal resultado). Semelhante a um juiz, um rei, um sacerdote e um policial, ele combina todas essas qualificações, e é sob a segurança de sua direção que a paixão animal da luta prossegue com a garantia cívica da lei. Nas dezenas de brigas de galos que presenciei em Bali, jamais assisti a qualquer altercação a respeito das regras. Na verdade, jamais presenciei uma alteração aberta, a não ser as que ocorrem entre os galos.

Essa duplicidade cruzada de um acontecimento que, tomado como fato da natureza, é de um furor incontido e, tomado como fato da cultura, é aperfeiçoado em sua forma, define a briga de galos como uma entidade sociológica. Uma briga de galos é o que Erving Goffman chamou de “reunião concentrada”, procurando o nome de algo insuficientemente consistente para ser chamado de grupo e insuficientemente desestruturado para ser chamado de multidão — um conjunto de pessoas absorvidas num fluxo de atividade comum e se relacionando umas com as outras em termos desse fluxo.¹⁰ Essas reuniões ocorrem e se dispersam, seus participantes são flutuantes, a atividade que as provoca é discreta — um processo particularizado que ocorre novamente, em vez de um processo contínuo que persiste. Essas reuniões assumem sua forma a partir da situação que as congrega, o local onde estão situadas, conforme assegura Goffman; todavia, trata-se de uma forma, e uma forma articulada. Para cada situação, o cenário é criado por ela mesma, em deliberações de júri, operações cirúrgicas, reuniões compactas, greves brancas, brigas de galos, através de preocupações culturais — no caso aqui, como veremos, a celebração da rivalidade do *status* — que não apenas especificam o enfoque, mas o colocam em primeiro plano, reunindo atores e dispondo o cenário.

Num período clássico (isto é, anterior à invasão holandesa de 1908), quando não havia burocratas para incrementar a moralidade popular, a encenação de uma briga de galos era um assunto explicitamente societário. Levar um galo de briga para uma luta importante era, para um adulto masculino, um dever compulsório de cidadania; a taxação das brigas, que ocorriam geralmente nos dias de mercado, era uma das principais fontes de renda pública; o patrocínio da arte era uma responsabilidade estabelecida para os príncipes, e a rinha de galos, ou *wantilan*, ficava no centro da aldeia, próximo aos outros monumentos da civilidade balinesa — a casa do conselho, o templo de origem, o local de mercado, a torre de sinalização e a figueira-de-bengala. Hoje em dia, a não ser em ocasiões muito especiais, a nova orientação torna impossível tal afirmação aberta da ligação entre as excitações da vida coletiva e as do esporte sangrento, mas essa conexão permanece íntima e intata, embora expressa menos diretamente. Para expô-la, todavia, é necessário voltar-se para o aspecto da briga de galos em torno do qual todos os outros se reúnem e através do qual eles exercem sua força, um aspecto que eu vinha ignorando propositadamente até agora: as apostas, o caráter do jogo.

As Vantagens e o Direito ao Par

Os balineses nunca fazem algo de maneira simples quando podem fazê-lo de modo complicado, e as apostas nas brigas de galos não constituem exceção a essa regra geral.

¹⁰Goffman, *Encounters: Two Studies in The Sociology of Interaction* (Indianápolis, 1961), pp. 9-10.

Em primeiro lugar, há dois tipos de apostas, ou *toh*.¹¹ Há a aposta principal, no centro, entre os chefes (*toh ketengah*), e há a multidão de apostas periféricas em torno da rinha, entre o espectadores (*toh kesasi*). A primeira é tipicamente grande; a segunda, tipicamente pequena. A primeira é coletiva, envolvendo coalizões de apostadores enxameando em torno do proprietário; a segunda é individual, de homem para homem. A primeira é motivo de entendimentos deliberados, muito quietos, quase furtivos, entre os membros da coalizão e o árbitro, reunidos como conspiradores no centro da rinha; a segunda é motivo de gritos impulsivos, ofertas públicas e aceitação pública pela multidão excitada reunida na periferia. Entretanto, o que é muito curioso e, como veremos, muito revelador, *enquanto a primeira é sempre, sem exceção, dinheiro equiparado, a segunda nunca o é, igualmente sem exceção*. O que é uma moeda lícita no centro, é uma moeda desviada na periferia.

A aposta feita no centro é oficial, também envolvida numa teia de regras, e é feita entre os dois proprietários dos galos, sendo o árbitro o depositante e testemunha pública.¹² Essa aposta que, como digo, é muitas vezes relativamente grande, nunca é apresentada simplesmente pelo proprietário em cujo nome é feita, mas por ele juntamente com quatro ou cinco, às vezes sete ou oito, sócios — parentes, companheiros de aldeia, amigos íntimos. Se ele não estiver bem de finanças, poderá não ser o maior contribuinte, embora tenha que ser um contribuinte significativo, pelo menos para mostrar que não está envolvido em qualquer trapaça.

Nas cinquenta e sete lutas em relação às quais eu disponho de uma documentação exata sobre as apostas no centro, elas iam de quinze até quinhentos *ringgits*, com uma média de oitenta e cinco, sendo a distribuição notadamente trimodal: lutas pequenas (15 *ringgits* de cada lado de 35) responsáveis por cerca de 45% do número total; lutas médias (20 *ringgits* de cada lado de 70), cerca de 25%; e lutas grandes (75 *ringgits* de cada lado de 175), cerca de 20%, com algumas apostas muito pequenas ou muito grandes nos seus extremos. Numa sociedade onde o salário diário normal de um trabalhador manual — pedreiro, trabalhador de fazenda comum, vendedor de mercado — era de cerca de três *ringgits* por dia, e levando em consideração o fato de que as brigas ocorriam, em média, a cada dois dias e meio na área imediata que eu estudei, isso faz com que o jogo se constitua num assunto muito sério, mesmo que as apostas sejam conjuntas em vez de individuais.

As apostas por fora, porém, são outro assunto. Em vez de constituírem aquele pacto do centro, solene, legal, esses desafios ocorrem mais ou menos da mesma maneira que nas bolsas de valores dos mercados livres. Há um paradigma fixo e conhecido de lances que seguem numa série contínua de dez para nove, no mínimo, e de dois para um no máximo: 10-9, 9-8, 8-7, 7-6, 6-5, 5-4, 4-3, 3-2, 2-1. O homem que deseja apostar no *galo azarão* (deixando de lado, por um momento, de que maneira são determinados os favoritos, *debut*, e os azarões, *ngai*) grita o número mínimo indicando as vantagens que *deseja receber*. Isto é, se ele grita *gasal*, “cinco”, ele quer o azarão a cinco para quatro (ou, para ele, quatro para cinco); se ele grita “quatro”, ele deseja uma vantagem de quatro para três (novamente, ele aposta os “três”); se ele grita “nove”

¹¹Essa palavra, que significa literalmente mancha indelével ou marca, como uma marca de nascimento ou um veio numa pedra, é também usada como depósito num caso judicial, um penhor, uma garantia de empréstimo, como substituto de alguém num contexto legal ou cerimonial, como adiantamento num negócio, como sinal colocado num campo para indicar que a propriedade está em disputa e para indicar a situação de uma mulher infiel de cujo amante o marido deve tomar satisfações, ou passá-la para ele. Cf. Korn, *Het Adatrecht van Bali*; Th. Pigeaud, *Javans-Nederlands Hand-woordenboek* (Groningen, 1938); H. H. Juynboll *Oudjavaansche-Nederlandsche Woordenlijst* (Leiden, 1923).

¹²A aposta central deve ser paga em dinheiro por ambas as partes, antes da briga. O árbitro toma conta do dinheiro até que a rinha é decidida e paga ao vencedor, o que evita, entre outras coisas, o embaraço que sentiriam tanto vencedor quanto perdedor se este último tivesse que pagar pessoalmente, em seguida à derrota. Cerca de 10% do total do vencedor constituem a participação do árbitro e dos patrocinadores da luta.

é nove para oito, e assim por diante. Um homem que aposta no favorito e que dá vantagens, se ele consegue dá-las no mínimo possível, indica o fato gritando o tipo de cor do galo — “castanho”, “pintado” ou o que quer que seja.¹³

À medida que os participantes dos lances que levam as vantagens (apostadores no favorito) excitam a multidão com seus gritos, eles começam também a procurar com os olhos um ou outro como apostador em potencial, às vezes no lado oposto da rinha. O que quer a vantagem grita para o outro pedindo vantagens maiores, enquanto aquele que dá a vantagem tenta torná-la menor.¹⁴ O que leva a vantagem, e que desafia nessa situação, faz o sinal do nível da aposta indicando-a com os dedos da mão levantada em frente ao rosto e sacudindo-os vigorosamente. Se aquele que dá a vantagem, o desafiado, responde da mesma forma, a aposta é feita, se não, eles desviam os olhos e a procura continua.

A aposta por fora, que ocorre depois que a aposta central foi feita e foi anunciado o seu montante, consiste então num crescendo de gritos, à medida que os apostadores do azarão oferecem suas propostas a quem quer as aceite, enquanto aqueles que apostam no favorito, mas não se satisfazem com a vantagem oferecida, gritam da mesma maneira, freneticamente, a cor do galo — mostrando que eles também estão desesperados para apostar, mas querem oferecer vantagens menores.

Essas ofertas de vantagens, que parecem ser consensuais na medida em que todos gritam praticamente a mesma coisa a um só tempo, começam com o nível mais elevado — cinco para quatro ou quatro para três — e passam então, também consensualmente, para o nível menor, com maior o menor velocidade e com um grau maior ou menor. Os homens que gritam “cinco” e encontram resposta de “marrom” começam a gritar “seis”, conseguindo então rapidamente contendores ou retirando-se da cena quando suas ofertas, demasiado generosas, não são aceitas. Se a mudança é feita e ainda faltam parceiros, o processo é repetido aumentando-se para “sete” e assim por diante, mas muito raramente, e só nas lutas muito importantes, alcançam-se os níveis correspondentes a “nove” ou “dez”. Ocasionalmente, quando os galos não estão claramente equiparados, pode não haver um movimento ascendente ou até mesmo ocorrer um movimento descendente de quatro

¹³Na verdade, a determinação dos tipos de galos é extremamente elaborada (eu colecionei mais de vinte tipos, e certamente não é uma relação completa), não se baseando apenas na cor, mas numa série de dimensões independentes, interatuantes, que incluem — além da cor — o tamanho, a espessura dos ossos, a plumagem e o temperamento (mas não o pedigree). Os balineses não criam galos numa extensão significativa e nunca o fizeram, segundo pude verificar. O *asil*, o galo da mata, que é o que tem a inclinação básica para a briga em todos os lugares onde o esporte é encontrado, é nativo da Ásia do Sul, e pode-se comprar um bom animal na seção de aves de qualquer mercado balinês, a desde quatro ou cinco *ringgits* até cinquenta ou mais. O elemento cor é apenas o usado normalmente como o nome do tipo, exceto quando os dois galos de tipos diferentes — como deve ser em princípio — têm a mesma cor, em cujo caso é acrescentada uma indicação secundária das outras dimensões (“pintas grandes” v. “pintas pequenas”, etc.). Os tipos são coordenados com várias idéias cosmológicas que ajudam a modelar a ocorrência dos embates. Assim, por exemplo, no lado este da rinha, põe-se para brigar um galo pequeno, de cabeça forte, pintado de marrom e branco, num certo dia do complexo calendário balinês, e outro galo grande, cauteloso, todo preto, com penas em tufo e pernas curtas no lado Norte da rinha em outro dia, e assim por diante. Mais uma vez, tudo isso está registrado nos manuscritos de folha de palmeira e discutido interminavelmente pelos balineses (nem todos têm sistemas idênticos). Uma análise completa, composicional e simbólica, das classificações do galo seria extremamente valiosa em si mesma e como complemento à descrição da briga de galos. Minha documentação sobre o assunto, embora extensa e variada, não parece bastante completa e sistemática para tentar tal análise aqui. Para idéias cosmológicas balinesas em geral, cf. Belo, org., *Traditional Balinese Culture*, e J. I. Swellengrebel, org., *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual* (Haia, 1960).

¹⁴Deve-se notar, para efeito de complementação etnográfica, que é possível para o homem que aposta no favorito — o que dá vantagem — fazer uma aposta na qual ele ganha se seu galo ganha ou se existe uma ligação, uma diminuição ligeira da vantagem (não sei exatamente, mas parece que isso ocorre uma vez em cada quinze ou vinte lutas). Ele indica o que quer gritando *sapih* (“ligação”) em vez do tipo de galo, porém tais apostas não são muito frequentes.

para três, três para dois, muito raramente de dois para um, mudança que é acompanhada de um número declinante de apostas, da mesma forma que uma mudança ascendente é acompanhada por um número maior. Mas o quadro geral é no sentido de as apostas mudarem mais para cima ou para baixo, nas apostas por fora, até atingirem o nível não-formalizado do dinheiro equiparado, caindo a grande maioria das apostas no nível entre quatro para três até oito para sete.¹⁵

Quando se aproxima o momento de os galos serem soltos por seus segundos, os gritos alcançam proporções frenéticas, pelo menos nas lutas em que a aposta central é bastante grande, na medida em que os apostadores restantes tentam desesperadamente encontrar um contendor de último minuto, a um preço que lhes convenha. (Quando a aposta central é pequena, tende a ocorrer o inverso — as apostas silenciam, as vantagens oferecidas são maiores e as pessoas perdem o interesse.) Numa luta de grandes apostas, bem-feita — o tipo de embate que os balineses vêem como uma “briga de galos verdadeira” — a qualidade de encenação da multidão, o sentido de verdadeiro caos que parece irromper, com toda aquela agitação, gritos, empurrões, e homens escalando, é muito forte, efeito que só tende a aumentar pelo intenso silêncio que cai subitamente, como se alguém tivesse apagado a luz, quando soa o gongo fendido, os galos são colocados na rinha e a batalha se inicia.

Quando ela termina, o que pode levar quinze segundos ou cinco minutos, *todas as apostas são pagas imediatamente*. Não há absolutamente qualquer empecilho, pelo menos quanto a um oponente apostador. Sem dúvida, alguém pode pedir emprestado a um amigo antes de aceitar ou oferecer uma vantagem, mas para oferecê-la ou aceitá-la você tem que ter o dinheiro na mão e, se você perde, você tem que pagar na hora, antes que se inicie a próxima luta. Esta é uma regra férrea e, como jamais ouvi uma disputa sobre a decisão do árbitro (embora, sem dúvida, devam ocorrer algumas), também nunca ouvi falar de uma aposta que não fosse paga, mesmo porque, numa multidão agitada como a que assiste às brigas de galos, as consequências poderiam ser drásticas e imediatas (como às vezes acontece com os trapaceiros, segundo relatos que ouvi).

De qualquer forma, é essa assimetria formal entre as apostas centrais equilibradas e as apostas por fora, desequilibradas, que apresenta o problema analítico crítico para uma teoria que vê a briga de galos se agitando como elo de ligação entre a luta em si e o mundo mais amplo da cultura balinesa. Ela sugere, também, o caminho a seguir para resolver esse problema e demonstrar esse elo de ligação.

O primeiro ponto a frisar nesse sentido é que, quanto mais elevada a aposta central, mais provável é que a luta seja bem equilibrada. Uma simples consideração de racionalidade o sugere. Se você aposta quinze *ringgits* num galo, você está disposto a manter esse dinheiro numa aposta certa, mesmo que sinta que seu animal é um pouco menos promissor. Mas se você aposta quinhentos *ringgits*, você abomina fazê-lo. Assim,

¹⁵A dinâmica precisa do movimento de apostas é um dos aspectos da luta mais intrigante, mais complicada e, dadas as condições agitadas em que ocorrem, mais difícil de se estudar. Seria necessário talvez registrar a situação através de filmes, com múltiplos observadores, para ter uma noção precisa. Mesmo de forma impressionista — a única abordagem que resta a um etnógrafo solitário apanhado no meio disto tudo — fica claro que certos homens são os dirigentes, tanto ao determinar o favorito (isto é, fazendo as primeiras chamadas do tipo de galo, que sempre iniciam o processo) como ao dirigir o movimento das vantagens oferecidas a esses “líderes de opinião” geralmente são os mais completos torcedores de brigas de galos — cidadãos sólidos a serem discutidos posteriormente. Se esses homens começam a mudar os seus chamados, os outros o seguem; se eles iniciam as apostas, o mesmo fazem os outros — embora haja sempre um grande número de apostadores frustrados que gritam por vantagens maiores ou menores até o final — e o movimento cessa, mais ou menos. Todavia, a compreensão detalhada de todo o processo aguarda ainda aquilo que, parece, não será alcançado jamais: um teórico decidido armado de observações precisas sobre o comportamento individual.

nas lutas em que as apostas são maiores, e que sem dúvida envolvem melhores animais, toma-se muito cuidado para que os galos sejam equiparados em tamanho, condições gerais, pugnacidade e outros fatores, dentro do que é humanamente possível. As diferentes formas de ajustar os esporões dos animais também contribuem para garantir isso. Se um dos galos parece mais forte, será feito um acordo para colocar seus esporões num ângulo um pouco menos vantajoso — uma espécie de *handicap* no qual os afixadores de esporões são extremamente habilidosos, segundo se diz. Tomar-se-á mais cuidado, também, em empregar segundos mais capazes e para que eles se equiparem em capacidade.

Em suma, numa luta de grandes apostas, a pressão para que o embate tenha uma proporção de cinquenta por cento é enorme, e essa pressão é sentida conscientemente. Ela é menor quando as lutas são de nível médio, e menor ainda quando se trata de lutas pequenas, embora haja sempre um esforço para que as coisas sejam aproximadamente iguais, pois mesmo com apostas de quinze *ringgits* (salário de cinco dias de trabalho) ninguém deseja fazer apostas ao par em situação desfavorável. Mais uma vez, todas as estatísticas que possuo tendem a demonstrar isso. Nas cinquenta e sete lutas catalogadas, o favorito venceu trinta e três vezes, o azarão vinte e quatro, uma proporção de 1,4:1. Mas se considerar as cifras em apostas centrais de sessenta *ringgits*, as proporções foram de 1,1:1 (vinte e onze) para aqueles acima dessa linha e 1,6:1 (vinte e um e treze) para aqueles abaixo. Se você tomar os extremos, nas grandes lutas, aquelas de apostas centrais acima de cem *ringgits*, a proporção é de 1:1 (sete e sete); para lutas muito pequenas, em que as apostas ficam abaixo de quarenta *ringgits*, a proporção é de 1,9:1 (dezenove e dez).¹⁶

Aposta central mais equilibrada (meio a meio) é a proposição da briga de galos — duas coisas seguem-se imediatamente: (1) quanto maior a aposta central, tanto maiores são as apostas por fora, com menores vantagens oferecidas, e vice-versa; (2) quanto maior a aposta central, maior o volume das apostas por fora, e vice-versa.

A lógica é similar em ambos os casos. Quanto mais próxima a luta em relação ao dinheiro ao par, menos atrativas parecem as vantagens maiores oferecidas e, portanto, elas terão que ser menores para encontrar apostadores. Isso torna-se evidente com a simples inspeção, a partir da própria análise balinesa do assunto e da informação que pude coligir. Dada a dificuldade de fazer um registro preciso e completo das apostas por fora, também fica difícil colocar esse argumento em termos numéricos, mas em todos os casos que observei o ponto consensual entre os que dão as vantagens e os que as aproveitam, um equilíbrio mínimo-máximo onde são feitas a maioria das apostas (calculado dois terços e três quartos, na maioria dos casos), corresponde a três ou quatro pontos acima na escala que aponta para as vantagens menores nas lutas de grandes apostas centrais do que nas lutas pequenas, ficando as lutas médias geralmente no meio. No que diz respeito a detalhes, esse dado não é totalmente exato, mas o padrão geral é bastante consistente: o poder da aposta central de puxar as apostas por fora em direção ao seu próprio padrão de dinheiro ao par é diretamente proporcional à sua dimensão, pois essa dimensão é diretamente proporcional ao grau em que os galos estão de fato equiparados. Quanto à questão de volume, o total é maior nas lutas de grandes apostas centrais porque tais lutas são consideradas mais “interessantes”, não apenas no sentido de serem menos previsíveis,

¹⁶Levando em conta apenas uma variabilidade binomial, a possibilidade da expectativa de meio a meio nos casos de sessenta *ringgits* e menos é um desvio padrão de 1,38 ou (num teste de direção única) uma possibilidade de oito em cem, por pura sorte. Nos casos abaixo de quarenta *ringgits*, os desvios padrões são de 1,65, ou cerca de cinco em cem. O fato de esses desvios, embora reais, não serem extremos indica simplesmente que, mesmo nas lutas menores, persiste a tendência de equilibrar os galos, pelo menos razoavelmente. É o caso de um relativo relaxamento das pressões por uma igualdade, não sua eliminação. As tendências de serem as contendas de apostas elevadas proposições de azar são ainda mais relevantes sugerindo que os balineses sabem muito bem em que estão se metendo.

mas porque existe muito mais em jogo — em termos de dinheiro, em termos de qualidade dos galos e, em consequência, como diremos, em termos de prestígio social.¹⁷

O paradoxo de uma moeda certa no meio e uma moeda enviesada por fora é, portanto, apenas aparente. Os dois sistemas de apostas, embora formalmente incongruentes, não são realmente mutuamente contraditórios, mas partes de um único sistema maior, no qual a aposta central é por assim dizer “o centro de gravidade”, atraindo as apostas de fora para os lados de vantagens menores da balança, e quanto maior esse centro, mais atraem. A aposta central, portanto, “estabelece o jogo”, ou melhor talvez, define-o, assinala aquilo que, seguindo uma noção de Jeremy Bentham, passarei a chamar de sua “absorção”.

Os balineses tentam criar um embate interessante e, se quiserem, “absorvente”, fazendo com que a aposta central seja a maior possível, de forma que os galos que se defrontam sejam os mais iguais e os melhores possíveis, e que o resultado seja tão imprevisível quanto possível. Nem sempre são bem sucedidos. Praticamente metade das lutas é relativamente trivial, relativamente desinteressante — “frívolas”, em minha terminologia emprestada. Todavia, tal fato não depõe contra minha interpretação, da mesma forma que o fato de a maioria dos pintores, poetas e autores de peças ser medíocre não depõe contra a perspectiva de que o esforço artístico é dirigido para uma certa profundidade, a qual é atingida com certa frequência. A imagem da técnica artística, na verdade, é bastante correta: a aposta central é um meio, um artifício, para criar embates “interessantes”, “absorventes”, não a razão, ou pelo menos não a razão principal, *por que* elas são interessantes, a fonte da sua fascinação, a substância da sua profundidade. O motivo por que tais embates são interessantes — na verdade, para os balineses, totalmente absorventes — leva-nos para fora do reino das preocupações formais, para reinos mais amplamente sociológicos e sócio-psicológicos, e a uma idéia menos puramente econômica do que significa a “profundidade” no jogo.¹⁸

¹⁷A redução nas oscilações das lutas menores (que se alimentam por si mesmas, sem dúvida; uma das razões pelas quais as pessoas acham desinteressantes as lutas menores é porque existem menos oscilações nelas e o contrário nas maiores) ocorre de três maneiras mutuamente reforçáveis. Em primeiro lugar, há uma simples falta de interesse na medida em que as pessoas saem para tomar uma xícara de café, ou para conversar com amigos. Em segundo lugar, os balineses não reduzem matematicamente as vantagens, mas apostam diretamente, em termos de vantagens estabelecidas. Assim, para uma aposta de nove para oito, um homem mostra nove *ringgits*, o outro oito; para cinco para quatro, um aposta cinco, o outro quatro. Para qualquer unidade monetária, portanto, como o *ringgit*, o dinheiro envolvido é 6,3 vezes numa aposta de dez para nove do que uma de dois para um, por exemplo, e, como foi observado, nas lutas pequenas as apostas assentam-se em vantagens maiores. Finalmente, as apostas feitas tendem a ser de um, em vez de dois, três e, em algumas lutas muito grandes, de quatro ou cinco dedos. (Os dedos indicam os múltiplos das vantagens de aposta firmada, não números absolutos. Dois dedos numa situação de seis para cinco significa que um homem aposta dez *ringgits* num azarão contra doze, três numa situação oito para sete, vinte e um contra vinte e quatro, e assim por diante.)

¹⁸Além das oscilações, há outros aspectos econômicos na briga de galos, especialmente sua ligação muito estreita com o sistema de mercado local e, embora secundários tanto quanto à sua motivação como à sua função, eles não deixam de ter importância. As brigas de galos estão abertas a qualquer um que deseje assistir a elas, às vezes vindos de locais distantes, mas cerca de 90% delas, provavelmente acima de 95%, são assuntos locais, e o lugar envolvido não é definido pela aldeia, nem mesmo pelo distrito administrativo, mas pelo sistema de mercado rural. Bali tem uma semana de mercado de três dias, com o tipo familiar de rotação de “sistema solar”. Embora os próprios mercados nunca sejam bastante desenvolvidos, reduzindo-se a pequenos negócios locais na praça da aldeia, geralmente pela manhã, é a microrregião que essa rotação geralmente assinala — dez ou vinte milhas quadradas, sete ou oito aldeias vizinhas (o que, na Bali contemporânea, significa de cinco a dez ou onze mil pessoas) de onde provém a assistência principal de qualquer briga de galos; na verdade, praticamente todos vêm assistir. A maioria das lutas é organizada e patrocinada por pequenos combinados de mercadores rurais menores, sob a concepção geral, fortemente reconhecida por eles e por todos os balineses, de que as brigas de galo são boas para o comércio porque “elas tiram o dinheiro de dentro de casa, elas o fazem circular”. Em torno da área instalam-se barracas que vendem toda espécie de coisas, assim como barracas de jogos de azar (ver adiante), de forma a tornar o acontecimento uma espécie de feira. Essa ligação da briga de galos com os mercados e vendedores de mercado é muito antiga, como indica, entre outras coisas, sua conjugação em inscrições [R. Goris, *Prasasti Bali*, 2 vols. (Bandung, 1954)]. O comércio seguiu o galo durante séculos na Bali rural, e esse esporte tem sido um dos principais agenciadores da monetização da ilha.

Brincando com o Fogo

O conceito de Bentham de “jogo profundo” é encontrado em sua *The Theory of Legislation*.¹⁹ Significa jogo no qual as apostas são tão altas que, do ponto de vista utilitarista, é irracional que os homens se envolvam nele. Se um homem cuja fortuna é de mil libras (ou *ringgits*) aposta quinhentas ao par, a utilidade marginal da libra que ele pode ganhar é claramente menor do que a falta de utilidade marginal da libra que ele pode perder. Num jogo profundo genuíno, isso acontece com ambas as partes. Eles estão ambos mergulhados até a cabeça. Chegando juntos em busca de prazer, eles entram numa relação que trará aos participantes, considerados coletivamente, mais dor que prazer. A conclusão de Bentham, portanto, é de que o jogo profundo é imoral a partir de seus princípios básicos e que deveria ser legalmente proscrito, uma atitude típica desse autor.

Mais interessante que o problema ético, pelo menos quanto à nossa preocupação, é que, a despeito da força lógica da análise de Bentham, os homens engajam-se num tal jogo, muitas vezes e apaixonadamente, e mesmo em face de uma punição legal. Para Bentham e os que pensam como ele (hoje em dia principalmente advogados, economistas e alguns psiquiatras), a explicação é que, como já disse, tais homens são irracionais — viciados, fetichistas, crianças, tolos, selvagens — que precisam ser protegidos contra eles mesmos. Entretanto, para os balineses, embora não a formulem em tantas palavras, a explicação repousa no fato de que nesse jogo o dinheiro é menos uma medida de utilidade, tida ou esperada, do que um símbolo de importância moral, percebido ou imposto.

É justamente nos jogos frívolos, naqueles que envolvem pequenas somas de dinheiro, que os acréscimos ou decréscimos de dinheiro são sintomas mais próximos da utilidade ou falta de utilidade, no sentido comum, não-expandido, de prazer e sofrimento, felicidade e infelicidade. Nos jogos profundos, onde as somas de dinheiro são elevadas, está em jogo muito mais do que o simples lucro material: o saber, a estima, a honra, a dignidade, o respeito — em suma, o *status*, embora em Bali esta seja uma palavra profundamente temida.²⁰ Ele está em jogo simbolicamente, pois o *status* de ninguém é alterado pelo resultado de uma briga de galos (além de uns poucos casos de jogadores viciados arruinados); ele é apenas afirmado ou insultado, e assim mesmo momentaneamente. Entretanto, para os balineses, para os quais nada proporciona maior prazer do que uma afronta feita de forma oblíqua, ou nada é mais doloroso do que uma afronta recebida de forma oblíqua — principalmente quando estão assistindo conhecidos mútuos, e que não se deixam enganar pelas aparências — tal drama é avaliado profundamente.

Isso não significa, é preciso afirmar uma vez mais, que o dinheiro não conta ou que o balineês não está mais preocupado em perder quinhentos *ringgits* do que quinze. Seria absurda tal conclusão. É justamente porque o dinheiro *importa*, nessa sociedade altamente imaterial, e importa muito, que quanto maior o risco, maior a quantidade de outras coisas que se arriscam, tais como orgulho, pose, uma falta de paixão, masculinidade e, embora o risco seja momentâneo, ele é público, ao mesmo tempo. Nas brigas de galos absorventes, um proprietário e seus colaboradores e, numa extensão menor, porém real, como veremos, seus apostadores por fora, colocam seu dinheiro onde está seu *status*.

¹⁹A expressão é encontrada na tradução Hildreth, *International Library of Psychology* (1931), nota da p. 106; cf. L. L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, 1964), pp. 6 ss.

²⁰Sem dúvida, mesmo em Bentham, a utilidade não se limita normalmente, como conceito, às perdas ou lucros monetários, e meu argumento pode ser colocado mais cuidadosamente em termos de uma negação de que para os balineses, como para qualquer povo, a utilidade (o prazer, a felicidade...) seja identificada apenas com a riqueza. Mas tais problemas terminológicos são, de qualquer maneira, secundários quanto ao aspecto principal: a briga de galos não é uma roleta.

É em grande parte *porque* a falta de utilidade marginal da perda é tão grande nos níveis mais elevados de aposta que se engajar nela é colocar-se em público, de forma alusiva e metafórica, por intermédio do galo de alguém. Embora para um benthamista isso possa parecer apenas um aumento da irracionalidade do empreendimento, para os balineses isso concorre para o aumento do significado do fato como um todo. E como (ficando com Weber, em vez de Bentham) a imposição do significado na vida é o fim principal e a condição básica da existência humana, esse acesso à significação compensa amplamente os custos econômicos envolvidos.²¹ Na verdade, dada a qualidade do dinheiro ao par nos grandes embates, não parecem ocorrer mudanças importantes na fortuna material entre aqueles que deles participam regularmente, provavelmente porque as coisas se ajustam a longo prazo. É justamente nas lutas menores, mais frívolas, onde se encontra um punhado de jogadores mais puros, do tipo viciado — os que *estão* nisso principalmente pelo dinheiro — que as mudanças “reais” na posição social ocorrem, principalmente para baixo. Homens desse tipo, especuladores, são desprezados pelos “verdadeiros aficionados de brigas de galos” como tolos que não compreendem o que é o esporte, elementos vulgares que não vêem o ponto principal. Esses viciados são vistos como presa fácil para os entusiastas genuínos, aqueles que compreendem, para tirar algum dinheiro deles — algo fácil de conseguir atraindo-os, por sua ambição, a apostas irracionais em relação a galos não-equiparados. Na verdade, a maioria deles se arrisca num período de tempo relativamente curto, mas sempre parece haver um ou outro que consegue penhorar sua terra ou vender suas roupas a fim de apostar, a qualquer tempo.²²

Essa correlação gradual de “jogo de *status*” com lutas absorventes e, inversamente, “jogo a dinheiro” com lutas frívolas é geral, de fato. Os próprios apostadores formam uma hierarquia sócio-moral nesses tempos. Como observamos anteriormente, na maioria das brigas de galo existe, nas fímbrias da rinha de galos, grande número de jogos de azar (roleta, dados, lançamento de moeda, grãos sob uma concha) que funcionam através de concessionários. Somente mulheres, crianças, adolescentes e outros tipos de pessoas que não se defrontam (ou não ainda) nas brigas de galos — os extremamente pobres, os desprezados socialmente, os idiossincráticos pessoais — participam desses jogos, que só envolvem moedas de pouco valor. Os homens que se interessam pelas brigas de galos se sentiriam envergonhados de aproximar-se desses jogos. Um tanto acima deles estão aqueles que, não lidando com as brigas de galos, apostam nas lutas pequenas, nas fímbrias das rinhas. Em seguida, vêm aqueles que se interessam pelas brigas de galos em embates pequenos ou, ocasionalmente, médios, mas não têm *status* para participar dos grandes embates, embora de vez em quando

²¹M. Weber, *The Sociology of Religion* (Boston, 1963). Nada há de especificamente balinês com relação ao aprofundamento do significado do dinheiro, como o demonstra a descrição de Whyte dos garotos da esquina num distrito da classe trabalhadora em Boston. “O jogo desempenha um papel importante nas vidas das pessoas de Cornerville. Qualquer que seja o jogo que os garotos da esquina joguem, eles sempre apostam no resultado. Quando nada há para apostar, o jogo não é considerado uma disputa verdadeira. Isso não significa que o elemento financeiro seja o mais importante. Tenho ouvido, freqüentemente, homens dizerem que o prazer de ganhar é muito mais importante que o dinheiro em jogo. Os garotos da esquina consideram jogar a dinheiro uma prova real de habilidade, e, a não ser que um homem se dê bem quando o dinheiro está em jogo, ele não é considerado um bom competidor.” W. F. Whyte, *Street Corner Society*, 2.^a ed. (Chicago, 1955), p. 140.

²²Os extremos a que essa loucura pode conduzir, por vezes — e o fato de ser considerada loucura — é demonstrado pela lenda popular balinesa *I Tuhung Kuning*. Um jogador ficou tão alucinado pela sua paixão que, partindo em viagem, ordenou à sua mulher grávida que se nascesse um menino ela poderia tomar conta, se fosse uma menina deveria ser dada como comida a seus galos de briga. A mãe deu à luz uma menina e, em vez de dá-la aos galos, ela lhes deu um grande rato e escondeu a menina com a avó. Quando o marido voltou, os galos contaram-lhe o que aconteceu, e ele, furioso, procurou a criança para matá-la. Uma deusa desceu do céu e levou consigo a menina. Os galos morreram com o alimento que lhes foi dado e o proprietário recuperou a sanidade; a deusa trouxe de volta a criança, entregando-a ao pai, que voltou para sua mulher. A estória é contada em “Geel Komkommertje”, in J. Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, *Sprookjes en Verhalen van Bali* (Haia, 1956), pp. 19-25.

possam também apostar por fora. Finalmente, existem aqueles, os membros verdadeiramente substanciais da comunidade, a cidadania sólida em torno da qual evolui a vida local, que disputam nas grandes lutas e que apostam nelas por fora. Constituindo o elemento em foco nessas reuniões concentradas, esses homens geralmente dominam e definem o esporte da mesma forma que dominam e definem a sociedade. Quando um macho balinês fala, numa forma de quase veneração, sobre o “verdadeiro lutador de galos”, o *bebatoh* (“apostador”) ou *djuru kurung* (“guardador da gaiola”), ele quer indicar essas pessoas, não aqueles que trazem a mentalidade do jogo de grão sob a concha para o contexto bem diferente, inadequado, da briga de galos, o jogador compulsório (*potêt*, uma palavra que tem o significado secundário de ladrão ou réprobo) e aqueles que se aferram. Para tal homem, o que realmente ocorre numa briga está mais próximo de um *affaire d'honneur* (embora, para o talento balinês, de fantasia prática, o sangue derramado só seja humano em termos figurativos) do que do funcionamento estúpido, mecânico, dos caça-níqueis.

O que torna a briga de galos balinesa absorvente não é o dinheiro em si, mas o que o dinheiro faz acontecer, e quanto mais dinheiro, mais acontece: a migração da hierarquia de *status* balinesa para o corpo da briga de galos. Sendo psicologicamente uma representação esopiana do ideal/demoníaco, altamente narcisista, da condição de macho, em termos sociológicos ela é igualmente uma representação esopiana dos campos de tensão complexos estabelecidos pelo cerimonial controlado, abafado, mas, não obstante, uma interação profundamente sentida dos próprios eus no contexto da vida cotidiana. Os galos podem ser substituídos pelas personalidades de seus proprietários, espelhos animais de forma psíquica, mas a briga de galos é — ou, mais exatamente, torna-se — um estímulo da matriz social, o sistema envolvido de cortes cruzados, sobrepondo-se a grupos altamente corporativos — aldeias, grupos de parentesco, sociedades de irrigação, congregações de tempo, “castas” — nos quais vivem seus devotos.²³ E, como o prestígio, a necessidade de afirmá-lo, de defendê-lo, de celebrá-lo, de justificá-lo e de simplesmente revolver-se nele (mas, dado o caráter fortemente reservado da estratificação balinesa, não de procurá-lo) talvez seja a força impulsionadora central na sociedade, da mesma forma ele é da briga de galos — à parte os pênis ambulantes, os sacrifícios de sangue e o intercâmbio monetário. Esse divertimento aparente e semelhante a um esporte é, para retomar outra frase de Erving Goffman, um “banho de sangue de *status*”.²⁴

A forma mais fácil de tornar isso claro, e demonstrá-lo num grau mínimo, é invocar a aldeia na qual observei mais de perto as atividades da briga de galos — aquela em que ocorreu a incursão policial e na qual foram obtidas minhas informações estatísticas.

Como todas as aldeias balinesas, essa — Tihingan, na região Klungkung, do Sudeste de Bali — é organizada de forma complicada, um labirinto de alianças e oposições. Mas, ao contrário de muitas, duas espécies de grupos corporativos, que são também grupos de *status*, destacam-se particularmente, e podemos concentrar-nos neles, como partes de um todo, sem uma distorção indevida.

Primeiramente, a aldeia é dominada por quatro grupos de descendência, grandes, patrilineares, parcialmente endogâmicos, que estão contantemente concorrendo um com o outro e que constituem as principais facções da aldeia. Algumas vezes eles se agrupam dois a dois, ou por outra, os dois maiores contra os dois menores, mais todos os elementos não-filiados; às vezes eles funcionam independentemente. Existem também subfacções dentro deles, subfacções de subfacções, e assim por diante, até níveis bem sutis de distin-

²³Para uma descrição mais completa da estrutura social rural balinesa, cf. C. Geertz, “Form and Variation in Balinese Village Structure”, *American Anthropologist*, 61 (1959), pp. 94-108; “Tihingan, a Balinese Village”, in R. M. Koentjaraningrat, *Village in Indonesia* (Ithaca, 1957), pp. 210-243, e, embora fuja à regra geral das aldeias balinesas, V. E. Korn, *De Dorpsrepubliek inganan Pagringsingan* (Santpoort, Holanda, 1933).

²⁴Goffman, *Encounters*, p. 78.

ção. Em segundo lugar, existe a própria aldeia, quase que inteiramente endogâmica, que se opõe a todas as outras aldeias em redor no seu circuito de brigas de galos (que, como explicado, é o mercado regional) mas que também forma alianças com alguns desses vizinhos contra certos outros em vários contextos políticos e sociais supra-aldeia. A situação exata, como por toda parte em Bali, é bem diferente, mas o padrão geral de uma hierarquia em camadas de rivalidades de *status* entre agrupamentos altamente corporativos, mas com bases diferentes (e, portanto, entre seus membros) é inteiramente generalizado.

Consideremos, portanto, como apoio à tese geral de que a briga de galos, e especialmene a briga de galos absorvente, é fundamentalmente uma dramatização das preocupações de *status*, os seguintes fatos que eu enumero simplesmente como fatos, para evitar descrições etnográficas extensas — embora as provas concretas, os exemplos, as declarações e os números que possam ser apresentados como material de apoio sejam extensos e sem erro:

1. Um homem quase nunca aposta contra um galo de propriedade de seu próprio grupo de parentesco. Habitualmente, ele se sentirá obrigado a apostar nele, tanto mais quanto mais próximo for o parentesco e mais absorvente a luta. Se tiver a certeza de que não ganhará, ele pode simplesmente não apostar, principalmente em se tratando da ave de um primo em segundo grau, ou se a luta for apenas frívola. Mas como regra geral ele se sente obrigado a apoiá-lo e, nos jogos absorventes, quase sempre o faz. Assim, a grande maioria das pessoas que grita “cinco” ou “pintados” de forma tão demonstrativa está expressando sua adesão a seus parentes, não sua avaliação da ave, sua compreensão da teoria da probabilidade ou até mesmo sua esperança de uma renda obtida sem esforço.

2. Esse princípio logicamente se amplia. Se seu grupo de parentesco não está envolvido, você apoiará um grupo de parentesco aliado contra um não-aliado, da mesma forma, e assim por diante, através das redes de aliança envolvidas que, como já disse, envolvem tanto essa aldeia balinesa como outras.

3. O mesmo ocorre para a aldeia como um todo. Se um galo de fora está lutando contra um galo da aldeia, é claro que você apoiará o galo local. Se, o que é uma circunstância rara, mas possível de vez em quando, um galo de fora de seu circuito de briga de galos está lutando contra um de dentro, você também apoiará a “ave da casa”.

4. Os galos que vêm de alguma distância quase sempre são favoritos, pois a teoria é que o homem não ousaria trazê-lo se ele não fosse um bom galo, e ele é tanto melhor quanto de mais longe ele vem. Seus seguidores são obrigados a apoiá-lo, sem dúvida, e quando ocorrem as brigas de galos locais em grande escala (nos feriados, etc.), as pessoas da aldeia apanham os que eles consideram os melhores galos, sejam quem forem seus proprietários, e lhes emprestam todo o apoio, embora tenham que oferecer vantagens, certamente, e fazer grandes apostas para mostrar que não se trata de uma aldeia qualquer. Na verdade, tais “jogos de fora”, embora não freqüentes, tendem a desfazer as rupturas entre os membros da aldeia freqüentemente provocados pelos “jogos domésticos”, onde as facções da aldeia se exacerbam em vez de se unirem.

5. Praticamente todos os embates são sociologicamente relevantes. É raro ver lutando dois galos de fora ou dois galos sem o apoio de algum grupo particular, ou com apoio de um grupo que não seja relacionado mutuamente de maneira perfeitamente clara. Quando isso ocorre, o jogo é muito superficial, as apostas são lentas e todo o acontecimento é muito monótono, sem que haja interesse de parte alguma, a não ser os diretamente interessados e um ou outro jogador inveterado.

6. Pelo mesmo motivo, é raro ter dois galos do mesmo grupo lutando, e ainda mais raro, da mesma subfacção, e nunca da mesma subsubfacção (que na maioria dos casos é apenas uma família extensiva). De maneira similar, nas lutas fora da aldeia, dois membros da aldeia raramente lutarão um contra o outro, mesmo que, como rivais rancorosos, eles lutassem com entusiasmo em território doméstico.

7. A nível individual, as pessoas envolvidas numa relação de hostilidade institucionalizada, chamada *puik*, na qual não se falam e nada têm a ver uma com a outra (as causas para esse rompimento de relações são diversas: sedução da mulher, discussão sobre herança, diferenças políticas) apostarão com muito ardor, às vezes de forma maníaca, uma contra a outra, no que seria um ataque franco e direto à própria masculinidade do contendor, o terreno final do seu *status*.

8. A coalizão da aposta central, em todos os jogos, a não ser os muito banais, é *sempre* formada por aliados estruturais — nenhum “dinheiro de fora” é envolvido. O que é “de fora” depende do contexto sem dúvida, mas, levando isso em conta, nenhum dinheiro de fora se mistura na aposta principal. Se os elementos principais não o podem levantar, a aposta não é feita. A aposta central, mais uma vez, principalmente nos jogos mais absorventes, é assim a expressão mais direta e franca da oposição social, que é uma das razões por que tanto ela como os arranjos de casamento são cercados por tal aura de desassossego, furtividade, embaraço, e assim por diante.

9. A regra a respeito de pedir dinheiro emprestado — você pode fazê-lo *para* uma aposta, mas não *nela* — se origina (e os balineses têm perfeita consciência disto) de considerações semelhantes: assim, você nunca está à mercê *econômica* de seu inimigo. As dívidas de jogo, que podem ser bastante substanciais a curto prazo, são sempre com amigos, nunca com inimigos, estruturalmente falando.

10. Quando dois galos são estruturalmente irrelevantes ou neutros no que *lhe* concerne (embora, como mencionamos, dificilmente eles o sejam), você nem sequer pergunta a um parente ou um amigo em quem ele está apostando, porque, caso você saiba em quem ele está apostando e ele saiba que você sabe, se você apostar no outro lado isso levará a um estremecimento de relações. Esta regra é explícita e rígida, muito elaborada, embora sejam tomadas precauções artificiais para evitar quebrá-la. Você deve pelo menos fingir que não está reparando no que ele faz, e ele no que você está fazendo.

11. Há uma palavra especial para a aposta contra o grão, que é também a palavra para “desculpe-me” (*mpura*). Isso é considerado errado, embora, quando a aposta central é pequena, não se faça muito caso, desde que isso não ocorra com freqüência. Quanto maior a aposta e quanto mais freqüentemente você faz isso, tanto mais o “desculpe-me” levará a uma ruptura social.

12. De fato, a relação de hostilidade institucionalizada, *puik*, é formalmente iniciada, muitas vezes (embora as causas estejam em outro lugar) através de tal aposta “desculpe-me” numa luta absorvente, colocando no fogo uma gordura simbólica. De forma semelhante, o término de tal relação e o reatamento de um intercâmbio social normal é muitas vezes assinalado (embora sem uma referência explícita) por um dos inimigos que apóia a ave do outro.

13. Em situações desagradáveis, de lealdade cruzada, das quais há inúmeras nesse sistema social extraordinariamente complexo, onde um homem é apanhado entre duas lealdades mais ou menos equilibradas, ele procura sair para tomar uma xícara de café ou outra coisa qualquer, de forma a evitar uma aposta, uma forma de comportamento que lembra os eleitores norte-americanos em situações semelhantes.²⁵

14. As pessoas envolvidas nas apostas centrais, principalmente nas lutas absorventes, geralmente são membros proeminentes de seu grupo — de parentesco, da aldeia ou o que quer que seja. Além disso, os que apostam por fora (incluindo essas pessoas) são, como já foi dito, os membros estabelecidos da aldeia — os cidadãos sólidos. A briga de galos é para os que estão envolvidos também na política de prestígio do dia-a-dia, não para os jovens, as mulheres, os subordinados, e assim por diante.

²⁵B. R. Berelson, P. F. Lazarsfeld e W. N. McPhee, *Voting: A Study of Opinion Formulation in a Presidential Campaign* (Chicago, 1954).

15. No que diz respeito ao dinheiro, a atitude explicitamente expressa em relação a ele é um tema secundário. Não é que não seja importante, como já disse; os balineses não se sentem mais felizes em perder a renda de algumas semanas do que qualquer outra pessoa. Mas eles olham para o aspecto monetário da briga de galos como um auto-equilíbrio, uma forma de movimentar o dinheiro, de fazê-lo circular num grupo muito bem definido de lutadores de galos sérios. Os ganhos e perdas realmente importantes são vistos principalmente em outros termos, e a atitude geral em relação à aposta não é a esperança de limpar tudo, de dar um golpe (os jogadores inveterados constituem uma exceção), mas a correspondente à prece do apostador de cavalos: “Oh, Deus, por favor deixe-me empatar.” Em termos de prestígio, porém, você não quer empatar, mas ganhar numa espécie de sorte momentânea, destacada. A conversa (que decorre durante todo o tempo) é sobre as lutas contra o galo tal ou tal de um fulano que seu galo derrubou, não sobre quanto você ganhou, fato que as pessoas raramente lembram durante muito tempo, mesmo em apostas grandes, embora lembrem muito bem o dia em que ganharam com o galo de Pan Loh, o melhor durante muitos anos.

16. Você deve apostar nos galos de seu próprio grupo, à parte as considerações de lealdade, pois se não o fizer, as pessoas dirão: “O quê? Será que ele é orgulhoso demais para nós? Será que ele precisa ir para Java ou Den Pasar (a capital) para apostar porque é um homem importante demais?” Há, portanto, uma pressão generalizada não apenas para demonstrar que você é importante do ponto de vista local, mas que você não é importante o bastante para considerar os demais como não-satisfatórios, e até mesmo como rivais. De forma semelhante, as pessoas de casa devem apostar contra os galos de fora, se não os de fora as acusarão — o que é sério — de apenas cobrar entradas e não estarem interessadas na briga de galos, ou então de serem arrogantes e insultuosas.

17. Finalmente, os próprios camponeses de Bali têm consciência de tudo isso e, pelo menos para um etnógrafo, afirmam-no em termos aproximados aos que eu relatei. Praticamente todos os balineses com quem conversei afirmaram que as brigas de galos são como brincar com fogo, porém sem o risco de se queimar. Você incita as rivalidades e hostilidades da aldeia e dos grupos de parentesco, mas sob uma forma de “brincadeira”, chegando perigosa e maravilhosamente próximo à expressão de uma agressão aberta e direta, interpessoal e intergrupar (algo que geralmente não acontece, também, no curso normal da vida comum), mas só próximo porque, afinal de contas, trata-se apenas de uma “briga de galos”.

Poder-se-iam acrescentar outras observações a esse respeito, mas creio que os pontos gerais estão bem delineados, se não completos, e o argumento total pode ser resumido num paradigma formal.

QUANTO MAIS UM EMBATE É...

1. Entre iguais, de *status* aproximado (e/ou inimigos pessoais)
2. Entre indivíduos de *status* elevado

TANTO MAIS ABSORVENTE ELE É.

QUANTO MAIS ABSORVENTE É O EMBATE...

1. Mais próxima a identificação entre o galo e o homem (ou, o que é mais adequado, quanto mais absorvente o embate, mais audacioso será o homem, mais estreitamente identificado com o galo).
2. Quanto mais refinados os galos, mais exatamente serão eles equipados.
3. Quanto maior a emoção envolvida, maior a absorção geral no embate.
4. Quanto mais altas as apostas individuais centrais e por fora, menores tenderão a ser as vantagens das apostas por fora, e maiores serão as apostas em geral.

5. Quanto menor for a perspectiva “econômica” e maior a perspectiva de *status* da aposta envolvida, mais “sólidos” os cidadãos que apostarão.²⁶

Argumentos inversos aplicam-se a lutas mais banais que culminam, num sentido de sinais inversos, em lançamentos de moedas, de dados e outros divertimentos. Para lutas absorventes não há limites superiores absolutos, embora haja limites práticos, e há um grande número de estórias lendárias de grandes combates tipo “Duelos ao Sol” entre senhores e príncipes nos períodos clássicos (pois as brigas de galos foram tanto preocupações de elite como populares), muito mais absorventes que qualquer outra apresentada hoje em qualquer lugar de Bali, mesmo entre aristocratas.

Na verdade, um dos grandes heróis culturais em Bali é um príncipe chamado, por sua paixão pelo esporte, o “Lutador de Galos”, que se encontrava longe, numa briga de galos muito absorvente, com um príncipe vizinho, quando toda a sua família — pai, irmãos, mulheres, irmãs — foi assassinada por usurpadores comuns. Salvo dessa maneira, ele retornou para debelar a rebelião, reconquistar o trono, reconstituir a elevada tradição balinesa e construir um Estado mais poderoso, glorioso e próspero. Além de tudo o mais que os balineses vêem na briga de galos — eles mesmos, sua ordem social, um ódio abstrato, masculinidade, poder demoníaco — eles vêem também o arquétipo da virtude de *status*, o jogador arrogante, resoluto, louco pela honraria, com um fogo verdadeiro, o príncipe *ksatria*.²⁷

²⁶Como esse é um paradigma formal, ele se propõe mostrar a estrutura lógica, não causal, da briga de galos. Qual dessas considerações conduz à outra, em que ordem e através de que mecanismos, isso é outro assunto — sobre o qual eu tenho tentado lançar alguma luz na discussão geral.

²⁷Numa outra estória folclórica de Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp (“De Gast”, *Sprookjes en Verhalen von Bali*, pp. 172-180), um *Sudra* de casta inferior, homem generoso, devoto e descuidado, e também um completo lutador de galos, a despeito de suas realizações, perde luta após luta, até que finalmente fica completamente sem dinheiro e com apenas um último galo. Ele, porém, não desespera — “Eu aposto”, diz ele, “no Mundo Desconhecido”.

Sua esposa, uma mulher boa, trabalhadora, sabendo quanto ele gostava das brigas de galos, dá-lhe o último dinheiro “de sua economia”, para que ele pudesse apostar. Mas, apreensivo pela sua má sorte, ele deixa seu galo em casa e apenas aposta por fora. Perde tudo, menos uma ou duas moedas, e vai procurar uma barraca de comida onde se encontra um velho mendigo, decrépito, malcheiroso, apoiando-se num balcão. O velho pede-lhe comida e o herói gasta suas últimas moedas comprando-lhe alimentos. O velho pede, ainda, para passar a noite com ele, e ele o convida com prazer. Como não há mais comida em casa, o herói pede à sua mulher que mate o último galo para o jantar. Quando o velho descobre o fato, ele diz ao herói que tem três galos em sua cabana na montanha e o herói pode dispor de um para lutar. Ele pede também que o filho do herói o acompanhe como servo e, quando o filho concorda, isso é feito.

O velho de fato é Siva, e mora num grande palácio no céu, embora o herói não o saiba. Numa ocasião, o herói resolve visitar seu filho e cobrar o galo prometido. Alçado à presença de Siva, lhe é concedida a escolha entre três galos. O primeiro diz: “Eu derrotei quinze contendores.” O segundo diz: “Eu derrotei vinte e cinco contendores.” O terceiro diz: “Eu derrotei o rei.” “Esse último, o terceiro, é a minha escolha”, diz o herói e regressa à terra com ele.

Quando ele chega à rinha, pedem-lhe a entrada e ele responde: “Não tenho dinheiro, pagarei depois que meu galo vencer.” Como se sabe que ele nunca vence, deixam-no entrar porque o rei, que também está lutando lá, não gosta dele e pensa escravizá-lo se ele perder e não puder pagar. Para garantir que isso aconteça, o rei apresenta o melhor galo contra o do herói. Quando os galos são colocados na rinha, o do herói voa e a multidão, conduzida pelo arrogante rei, cai na gargalhada. O galo do herói voa em direção ao próprio rei, mata-o com um golpe de espora na garganta. O herói foge. Sua casa é cercada pelos homens do rei. O galo transforma-se num Garuda, o grande pássaro mítico da lenda índica, e transporta o herói e sua mulher para a segurança dos céus.

Quando o povo vê isso, ele escolhe o herói como rei e sua mulher como rainha, e eles regressam à terra. Mais tarde seu filho, libertado por Siva, também regressa à terra, e o herói-rei anuncia sua intenção de entrar para um eremitério. (“Nunca mais participarei de brigas de galos. Eu apostei no Desconhecido e ganhei.”) Ele entra no eremitério e seu filho torna-se rei.

Penas, Sangue, Multidões e Dinheiro

“A poesia nada faz acontecer”, diz Auden em sua elegia a Yeats, “ela sobrevive no vale de suas palavras... na forma de acontecer, numa boca.” A briga de galos também, neste sentido coloquial, nada faz acontecer. Os homens prosseguem humilhando alegoricamente a um e outro e sendo humilhados alegoricamente por um ou outro, dia após dia, regozijando-se tranqüilamente com a experiência quando triunfam, esmagados um tanto mais abertamente se não o conseguiram *Mas não se modifica realmente o status de ninguém*. Não se pode ascender na escala de *status* pelo fato de vencer brigas de galos; como indivíduo, você não pode ascender nessa escala de maneira alguma. E também não pode descer por esse meio.²⁸ Tudo que você pode fazer é aproveitar e saborear, ou sofrer e agüentar, a sensação engendrada de movimentação drástica e momentânea ao longo de uma semelhança estética dessa escala, uma espécie de salto de *status* por trás do espelho, que tem a aparência de mobilidade, mas não é real.

Como qualquer forma de arte — e é justamente com isso que estamos lidando, afinal de contas — a briga de galos torna compreensível a experiência comum, cotidiana, apresentando-a em termos de atos e objetos dos quais foram removidas e reduzidas (ou aumentadas, se preferirem) as conseqüências práticas ao nível da simples aparência, onde seu significado pode ser articulado de forma mais poderosa e percebido com mais exatidão. A briga de galos só é “verdadeiramente real” para os galos — ela não mata ninguém, não castra ninguém, não reduz ninguém à condição de animal, não altera as relações hierárquicas entre as pessoas ou remodela a hierarquia; ela nem mesmo redistribui a renda de forma significativa. O que ela faz é o mesmo que fazem *Lear* e *Crime e Castigo* para outras pessoas com outros temperamentos e outras convenções: ela assume esses temas — morte, masculinidade, raiva, orgulho, perda, beneficência, oportunidade — e, ordenando-os numa estrutura globalizante, apresenta-os de maneira tal que alivia uma visão particular da sua natureza essencial. Ela faz um construto desses temas e, para aqueles historicamente posicionados para apreciarem esse construto, torna-os significativos — visíveis, tangíveis, apreensíveis — “reais” num sentido ideacional. Uma imagem, uma ficção um modelo, uma metáfora, a briga de galos é um meio de expressão; sua função não é nem aliviar as paixões sociais nem exacerbá-las (embora, em sua forma de brincar-com-fogo ela faça um pouco de cada coisa) mas exibi-las em meio às penas, ao sangue, às multidões e ao dinheiro.

A questão sobre a maneira como percebemos qualidades em coisas — pinturas, livros, melodias, peças teatrais — sobre as quais não sentimos poder afirmar literalmente como estando nelas veio à tona na teoria estética, nestes últimos anos.²⁹ Nem os sentimentos do artista, que continuam sendo seus, nem os dos espectadores, que continuam sendo deles, podem dar conta da agitação de uma pintura ou da serenidade de uma outra. Atribuímos grandeza, espírito, desespero, exuberância e encadeamentos de sons; leveza, energia, violência, fluidez a blocos de pedra. Dizemos das novelas que têm força, das construções que têm eloqüência,

²⁸Os jogadores inveterados são realmente menos desclassificados (pois seu *status* é herdado, como o de todos) do que simplesmente empobrecidos ou pessoalmente desgraçados. O principal jogador viciado no meu circuito de brigas de galos era, na verdade, um *satria* de casta muito elevada que vendeu a maior parte de suas consideráveis propriedades para sustentar seu vício. Embora todos o considerassem um tolo, em particular, e até mais do que isso (alguns, mais caridosos, julgavam-no doente), publicamente ele era tratado com uma deferência elaborada e com a cortesia inerente à sua posição. Sobre a independência da reputação pessoal e do *status* público em Bali, ver o capítulo anterior (8).

²⁹Para quatro tratamentos, um tanto variados, cf. S. Langer, *Feeling and Form* (Nova York, 1953); R. Wollheim, *Art and Its Objects* (Nova York, 1968); N. Goodman, *Languages of Art* (Indianápolis, 1968); M. Merleau-Ponty, “The Eye and the Mind”, in *The Primacy of Perception* (Evanston, Ill., 1964), pp. 158-190.

das peças teatrais que têm *momentum*, dos balés que têm uma qualidade repousante. Nesse reino de predicados excêntricos, dizer que a briga de galos, pelo menos em seus casos mais aperfeiçoados, é “inquietante” não parece fora do natural, mas apenas um tanto estranho, de vez que acabo de negar suas conseqüências práticas.

A inquietação surge, “de alguma forma”, a partir de uma conjunção de três atributos de briga: sua forma dramática imediata, seu conteúdo metafórico e seu contexto social. A briga, uma figura cultural contra um fundamento social, é ao mesmo tempo uma avolumação convulsiva de ódio animal, uma guerra caricaturada de eus simbólicos e uma simulação formal das tensões de *status*, e seu poder estético deriva de sua capacidade de conseguir combinar essas três realidades diversas. O motivo por que é inquietante não se deve a seus resultados materiais (ela tem alguns, mas são insignificantes): é que ela junta o orgulho à noção do eu, a noção do eu aos galos e os galos à destruição, o que leva à realização imaginativa uma dimensão da experiência balinesa que normalmente fica bem obscurecida. A transferência de um sentido de gravidade para aquilo que é, em si mesmo, um espetáculo altamente amorfo e invariável, uma comoção de asas batendo e pernas pulsando, é feita interpretando-o como expressão de algo desordenado na forma como seus autores e espectadores vivem ou, o que é mais grave, no que eles são.

Como forma dramática, a luta exhibe uma característica que não parece tão notável até que se compreenda que ela não deveria estar ali: uma estrutura radicalmente atomística.³⁰ Cada embate é um mundo em si mesmo, um rompimento de forma particularizado. Há a equiparação na luta, há as apostas, há a luta, há o resultado — triunfo completo e derrota completa — e há a passagem do dinheiro de um para outro, apressada, embaraçada. O perdedor não é consolado; as pessoas afastam-se dele, desviam o olhar, deixam-no sozinho para que ele assimile sua queda momentânea num não ser, recomponha-se e retorne à rixa, sem cicatrizes e intato. Os vencedores também não são cumprimentados ou os acontecimentos recapitulados; uma vez terminado o embate, a atenção da multidão se concentra totalmente na disputa seguinte, e ninguém olha para trás. Sem dúvida permanece com os disputantes uma sombra da experiência vivida, talvez até com as testemunhas de uma luta absorvente, como permanece conosco quando saímos de um teatro depois de assistirmos a uma peça de conteúdo, bem desempenhada. Mas isso logo desaparece e se torna, quando muito, uma lembrança esquemática — um brilho difuso ou um estremecimento abstrato — e muitas vezes nem mesmo isso. Qualquer forma expressiva só vive em seu próprio presente — aquele que ela mesma cria. Entretanto, aqui, esse presente é partido numa torrente de lampejos, alguns mais brilhantes que outros, mas todos eles desconexos, alguns *quanta* estéticos. O que quer que a briga de galos diga, ela o diz em jorros.

Aliás, como já argumentei exaustivamente em outro local, os balineses vivem em jorros.³¹ Sua vida, a forma como a dispõem e a percebem, é menos um fluxo, um movimento direcional que vem do passado, através do presente e em direção ao futuro, do que uma pulsação ligada e desligada de significado e vacuidade, uma alternância arrítmica de períodos curtos em que “algo” (isto é, algo significativo) está acontecendo,

³⁰As brigas de galos inglesas (o esporte foi proibido em 1840) parecem se ter ressentido da falta dessa estrutura, tendo gerado, portanto, uma família de formas bem diferentes. A maioria das brigas inglesas era chamada “*main*”, e nelas um número predeterminado de galos se alinhava em dois “*teams*” lutando em série. Mantinha-se a contagem e as apostas eram feitas tanto nas lutas individuais como no conjunto como um todo. Havia, ainda, “batalhas reais”, tanto na Inglaterra como no continente, nas quais se soltava um certo número de galos de uma só vez, e o último que ficasse de pé era o vencedor. No País de Gales, a chamada “*main*” galesa seguia um padrão eliminatório, semelhante aos atuais torneios de tênis, participando os vencedores do torneio seguinte. No seu gênero, as brigas de galos têm talvez uma flexibilidade menos composicional do que, digamos, a comédia latina, mas não se ressentem totalmente de sua falta. A respeito das brigas de galos em geral, cf. A. Ruport, *The Art of Cockfighting* (Nova York, 1949); G. R. Scott, *History of Cockfighting* (Londres, 1957) e L. Fitz-Barnard, *Fighting Sports* (Londres, 1921).

³¹Cf. capítulo anterior.

e períodos igualmente curtos em que “nada” (isto é, quase nada) acontece — entre aquilo que eles mesmos chamam períodos “cheios” e períodos “vazios” ou, num outro idioma, “junções” e “buracos”. Focalizando a atividade como um simples ponto de vista candente, a briga de galos é apenas ser balinês da mesma forma que os encontros monádicos da vida cotidiana, através do pontilhismo ressoante da música do *gamelan*, até o dia-da-visitação-dos-deuses das celebrações dos templos. Não significa uma imitação da pontuação da vida social balinesa, nem uma representação dela, nem mesmo uma expressão dela — é um exemplo dela, cuidadosamente preparado.³²

Entretanto, se uma dimensão da estrutura da briga de galos, sua falta de direção temporal, faz com que ela pareça um segmento típico da vida social em geral, a outra, sua agressividade categórica, cabeça-com-cabeça (ou esporas-com-esporas), faz com que ela pareça uma contradição, um reverso, até mesmo uma subversão dela. No curso normal das coisas, os balineses são tímidos a um ponto de obsessão quanto ao conflito aberto. Oblíquos, cautelosos, reprimidos, controlados, senhores da falta de direção e da dissimulação — o que chamam *alus*, “polido”, “suave” — raramente enfrentam aquilo que podem evitar, raramente resistem quando podem evadir-se. Aqui, porém, eles se retratam como selvagens e mortíferos, com explosões maníacas de crueldade instintiva. Uma representação poderosa da vida na forma mais indesejada para os balineses (para adaptar uma frase que Frye usou em relação ao deslumbramento de Gloucester) é apresentada no contexto de uma amostra dela, como ela é de fato para eles.³³ E porque o contexto sugere que a representação, embora inferior a uma descrição direta, é, apesar disso, mais do que uma simples fantasia, é aqui que a inquietude emerge — a inquietude da *luta*, não dos patronos (ou não necessariamente), que muito se divertem. A matança na rinha de galos não é um retrato de como as coisas são literalmente entre os homens, mas, de um ângulo particular, de como elas são do ponto de vista da imaginação, o que é bem pior.³⁴

O ângulo é, sem dúvida, estratificador. Como já tivemos oportunidade de ver, a briga de galos se expressa com mais força sobre as relações de *status*, e o que ela expressa a esse respeito é que se trata de assunto de vida ou morte. O fato de que o prestígio é assunto profundamente sério torna-se evidente em qualquer lugar de Bali — na aldeia, na família, na economia, no Estado. Uma fusão particular de títulos polinésios de situação e de castas hindus, a hierarquia do orgulho constitui a espinha dorsal da sociedade em termos morais. Entretanto, é somente nas brigas de galos que os sentimentos sobre os quais repousa essa hierarquia se revelam em suas cores naturais. Envolvidos, nos outros lugares, numa névoa de etiqueta, uma nuvem espessa de eufemismo e cerimônia, de gestos e alusões, aqui eles se expressam sob o disfarce muito tênue de

³²Para a necessidade de distinguir entre “descrição”, “representação”, “exemplificação” e “expressão” (e a irrelevância da “imitação” para com todos eles) como modos de referência simbólica, cf. Goodman, *Languages of Art*, pp. 61-110, 45-91, 225-241.

³³N. Frye, *The Educated Imagination* (Bloomington, Ind., 1964), p. 99.

³⁴Há dois outros valores e desvalores balineses que, ligados à temporalidade precisa, de um lado, e à agressividade sem peias, de outro, reforçam a sensação de que a briga de galos é ao mesmo tempo uma continuidade da vida social comum e uma negação direta dela: aquilo que os balineses chamam *ramé* e o que eles chamam *paling*. *Ramé* significa repleto, barulhento, ativo, e é um estado social muito procurado: mercados, festivais de massa, ruas movimentadas são todos *ramé*, da mesma forma que a briga de galos, ao extremo. *Ramé* é o que acontece no período “cheio” (o seu oposto, *sepi*, “quieto”, é o que acontece nos períodos “vazios”). *Paling* é uma vertigem social, o sentimento embriagador, desorientador, perdido, volteado, que se tem quando seu lugar nas coordenadas do espaço social não está claro, e é um estado tremendamente desfavorável, que produz uma terrível ansiedade. Os balineses vêem a manutenção exata da orientação espacial (“não saber onde está o Norte” é estar louco), do equilíbrio, do decoro, das relações de *status*, e assim por diante, como fundamentais para a vida ordenada (*krama*) e o *paling*, o tipo de confusão espiralante da posição que os galos em competição exemplificam, como seu inimigo mais acirrado e suas contradições mais profundas. Sobre o *ramé*, cf. Bateson e Mead, *Balinese Character*, pp. 3, 64; sobre o *paling*, *ibid.*, p. 11, e Belo, org., *Traditional Balinese Culture*, pp. 90 ss.

uma máscara animal, uma máscara que na verdade os revela muito mais do que os oculta. Em Bali, o ciúme é tanto parte da pose como a inveja é da graça, a brutalidade do encanto, mas sem a briga de galos os balineses teriam uma compreensão menos correta disso tudo, e é por isso, presumo, que eles a valorizam tanto.

Qualquer forma expressiva atua (quando atua) desarrumando os contextos semânticos de tal maneira que as conveniências impostas convencionalmente a certas coisas são impostas não convencionalmente a outras as quais são vistas, então, como as possuindo, realmente. Chamar o vento de aleijado, como o fez Stevens, fixar a tonalidade e manipular o timbre, como o faz Schoenberg ou, aproximando-se mais do nosso caso, retratar um crítico de arte como um urso dissoluto, como o faz Hogarth, é cruzar os limites conceituais. As conjunções estabelecidas entre os objetos e suas qualidades são alteradas e os fenômenos — tempo de outono, forma melódica ou jornalismo cultural — são revestidos de significados que normalmente apontam para outros referentes.³⁵ De forma similar, ligar — e ligar, e ligar — a colisão dos galos de briga com o divisionismo do *status* é convidar a uma transferência de percepções do primeiro para o último, transferência que é, ao mesmo tempo, descrição e julgamento. (Logicamente, a transferência também poderia ser feita para o outro lado, sem dúvida, mas, como quase todos nós, os balineses estão muito mais interessados em compreender os homens do que em compreender os galos.)

O que coloca a briga de galos à parte no curso ordinário da vida, que a ergue do reino dos assuntos práticos cotidianos e a cerca com uma aura de importância maior, não é, como poderia pensar a sociologia funcionalista, o fato de ela reforçar a discriminação do *status* (esse reforço não é necessário numa sociedade em que cada ato proclama essa discriminação), mas o fato de ela fornecer um comentário metassocial sobre todo o tema de distribuir os seres humanos em categorias hierárquicas fixas e depois organizar a maior parte da existência coletiva em torno dessa distribuição. Sua função, se assim podemos chamá-la, é interpretativa: é uma leitura balinesa da experiência balinesa, uma estória sobre eles que eles contam a si mesmos.

Dizer Alguma Coisa sobre Algo

Colocar o assunto dessa maneira é engajar-se numa espécie de reenfoque metafórico de caso próprio, pois ele muda a análise das formas culturais de uma tentativa de traçar um paralelo geral para dissecar um organismo, diagnosticar um sintoma, decifrar um código ou ordenar um sistema — as analogias dominantes na antropologia contemporânea — para um paralelo geral da penetração de um texto literário. Se se toma a briga de galos, ou qualquer outra estrutura simbólica coletivamente, organizada, como meio de “dizer alguma coisa sobre algo” (para invocar um famoso rótulo aristoteliano), enfrenta-se, então, um problema não de

³⁵A referência de Stevens é a “The Motive for Metaphor” (“Você gosta de ficar sob as árvores no outono / Porque tudo está morto / O vento move-se como um aleijado entre as folhas / E repete palavras sem significado”). *Copyright 1947 by Wallace Stevens*, reproduzido de *The Collected Papers of Wallace Stevens*, com permissão de Alfred A. Knopf, Inc., e Faber and Faber Ltd.; a referência a Schoenberg é à terceira das suas *Five Orchestral Pieces* (Opus 16) e é emprestada de H. H. Drager, “The Concept of ‘Tonal Body’” in *Reflections on Arts*, org. por S. Langer (Nova York, 1961), p. 174. Sobre Hogarth e sobre todo esse problema — ali chamado “combinação de matrizes múltiplas” — cf. E. H. Gombrich, “The Use of Art for Study of Symbols”, in *Psychology and the Visual Arts*, org. por J. Hogg (Baltimore, 1969), pp. 149-170. O termo mais usual para essa espécie de alquimia semântica é “transferência metafórica”, sendo encontradas boas discussões técnicas em M. Black, *Models and Metaphors* (Ithaca, N. Y., 1962), pp. 25 ss.; Goodman, *Language as Art*, pp. 44 ss., e W. Percy, “Metaphor as Mistake”, *Sewanee Review*, 66 (1958), pp. 78-79.

mecânica social, mas de semântica social.³⁶ Para o antropólogo, cuja preocupação é com a formulação de princípios sociológicos, não com a promoção ou a apreciação de brigas de galos, a questão é: que é que se aprende sobre tais princípios examinando a cultura como uma reunião de textos?

Tal extensão da noção de um texto como mais do que um material escrito e mais do que um material verbal, embora metafórico, certamente não constitui novidade. A tradição *interpretatio naturae* da Idade Média que, culminando com Spinoza, tentava ler a natureza como se fossem as Escrituras, o esforço nietzschiano de tratar os sistemas de valores como se fossem atenuantes para a vontade do poder (ou o esforço marxista de tratá-los como atenuantes das relações de propriedade) e a substituição freudiana do texto enigmático do sonho manifesto pelo texto simples do sonho latente, todos oferecem precedentes, embora nem todos igualmente recomendáveis.³⁷ Entretanto, a idéia continua a ser pouco desenvolvida teoricamente, e o corolário mais profundo, no que concerne à antropologia, de que as forças culturais podem ser tratadas como textos, como obras imaginativas construídas a partir de materiais sociais, ainda tem que ser explorado sistematicamente.³⁸

No caso em pauta, tratar a briga de galos como texto é salientar um aspecto dela (na minha opinião, o aspecto principal) que, tratando-a como um rito ou um passatempo, as duas alternativas mais óbvias, se tenderia a obscurecer: sua utilização da emoção para fins cognitivos. O que a briga de galos diz, ela o faz num vocabulário de sentimento — a excitação do risco, o desespero da derrota, o prazer do triunfo. Entretanto, o que ela diz não é apenas que o risco é excitante, que a derrota é deprimente ou que o triunfo é gratificante, tautologias banais do afeto, mas que é com essas emoções, assim exemplificadas, que a sociedade é construída e que os indivíduos são reunidos. Assistir a brigas de galos e delas participar é, para o balinês, uma espécie de educação sentimental. Lá, o que ele aprende, é qual a aparência que têm o *ethos* de sua cultura e sua sensibilidade privada (ou, pelo menos, certos aspectos dela) quando soletradas externamente, num texto coletivo; que os dois são tão parecidos que podem ser articulados no simbolismo de um único desses textos; e — a parte inquietante — que o texto no qual se faz essa revelação consiste num frango rasgando o outro em pedaços, inconscientemente.

Segundo o provérbio, cada povo ama sua própria forma de violência. A briga de galos é a reflexão balinesa sobre essa violência deles: sobre sua aparência, seus usos, sua força, sua fascinação. Recorrendo a praticamente todos os níveis da experiência balinesa, ela reúne todos os temas — selvageria animal, narcisismo machista, participação no jogo, rivalidades de *status*, excitação de massa, sacrifício sangrento — cuja ligação principal é o envolvimento deles com o ódio e o receio desse ódio. Reunindo-os num conjunto de regras que ao mesmo tempo os refreia e lhes permite agir, esse envolvimento constrói uma estrutura simbólica na qual a realidade de sua filiação pode ser sentida de forma inteligível, mais e mais. Para citar novamente Northrop Frye, se vamos assistir a *Macbeth* para aprender de que maneira um homem se sente após ganhar um reino, mas perder sua alma, os balineses vão às brigas de galos para descobrir como se sente um homem,

³⁶Esse rótulo consta do segundo livro do *Organon, On Interpretation*. Para uma discussão a respeito, e um argumento completo para libertar “a noção do texto... da noção da escritura ou do escrito”, construindo, assim, uma hermenêutica geral, cf. P. Ricoeur, *Freud and Philosophy* (New Haven, 1970), pp. 20 ss.

³⁷*Ibid.*

³⁸O “estruturalismo” de Lévi-Strauss pode parecer uma exceção. Todavia, essa exceção é apenas aparente, pois, em vez de tomar os mitos, os ritos totêmicos, as regras de casamento ou o que quer seja como textos a interpretar, Lévi-Strauss os toma como códigos a serem decifrados, o que não é a mesma coisa. Ele não procura compreender as formas simbólicas em termos de como elas funcionam em situações concretas para organizar as percepções (significados, emoções, conceitos, atitudes); procura compreendê-las apenas em termos da sua estrutura interna, *independent de tout sujet, de tout objet, et de tout contexte*.

habitualmente composto, afastado, quase obsessivamente auto-absorvido, uma espécie de autocosmos moral, quando, depois de atacado, atormentado, desafiado, insultado e, em virtude disso, levado a paroxismos de fúria, atinge o triunfo total ou o nível mais baixo. Vale a pena reportar-nos novamente a Aristóteles (mas à sua *Poética*, não à *Hermenêutica*):

Mas o poeta [em oposição ao historiador], diz Aristóteles, nunca faz qualquer declaração real, e nunca, certamente, declarações particulares ou específicas. O trabalho do poeta não é contar o que aconteceu, mas o que está acontecendo: não aquilo que ocorreu, mas a espécie de coisa que sempre está ocorrendo. Ele fornece o acontecimento típico, repetido, ou universal, como o chama Aristóteles. Você não iria assistir a *Macbeth* para aprender a história da Escócia — você vai para saber como se sente um homem depois que ganha um reino e perde sua alma. Quando você encontra um tipo de pessoa como o Micawber, em Dickens, você não imagina que deva ter existido um homem que Dickens conheceu que fosse exatamente assim: você sente que existe um pouco de Micawber em quase todas as pessoas que você conhece, inclusive você mesmo. Nossas impressões sobre a vida humana são colhidas uma a uma e permanecem, para a maioria de nós, frouxas e desorganizadas. Entretanto, encontramos constantemente na literatura coisas que subitamente coordenam e trazem a foco uma grande quantidade dessas impressões, e isso é parte daquilo que Aristóteles queria dizer com o acontecimento humano típico ou universal.³⁹

É justamente isso, o colocar em foco essa espécie de experiências variadas da vida cotidiana, que a briga de galos executa, colocada à parte dessa vida como “apenas um jogo” e religada a ela como “mais do que um jogo”. Ela cria, assim, o que pode ser chamado de acontecimento humano paradigmático, um nome melhor do que típico ou universal — isto é, ela nos conta menos o que acontece do que o tipo de coisas que aconteceria, o que não é o caso, se a vida fosse arte e pudesse ser livremente modelada por estilos de sentimento, como o são *Macbeth* e *David Copperfield*.

Encenada e reencenada, até agora sem um final, a briga de galos permite ao balinês, como a nós mesmos, ler e reler *Macbeth*, verificar a dimensão de sua própria subjetividade. Na medida em que assiste a uma luta após outra, com a assistência ativa de um proprietário e de um apostador (pois a briga de galos não tem maior interesse como esporte para o simples espectador do que o *croquet* ou a corrida de cães), ele se familiariza com ela e com o que ela tem para transmitir-lhe, da mesma forma que o ouvinte atento de um quarteto de cordas ou o apreciador absorto de uma natureza morta torna-se aos poucos familiarizado com eles de maneira tal que eles também abrem sua subjetividade para ele mesmo.⁴⁰

Entretanto, através de outro desses paradoxos que perseguem a estética, ao lado dos sentimentos pintados e dos atos inconseqüentes, e porque essa subjetividade não existe propriamente até que seja organizada dessa forma, as formas de arte originam e regeneram a própria subjetividade que elas se propõem exibir. Quartetos, naturezas mortas e brigas de galos não são meros reflexos de uma sensibilidade preexistente e representada analogicamente; eles são agentes positivos na criação e manutenção de tal sensibilidade. Se

³⁹Frye, *The Educated Imagination*, pp. 63-64.

⁴⁰O uso do idioma visual “natural” para a percepção, para os europeus — “ver”, “vigiar”, etc. — tem uma conotação comumente errônea aqui, porque, como já mencionamos anteriormente, os balineses seguem o desenrolar da luta tanto com os olhos como com o corpo todo (talvez porque os galos de briga sejam difíceis de ver, a não ser como manchas em movimento); eles mexem todos os membros, a cabeça e o tronco, copiando na gesticulação as manobras dos galos, o que significa que grande parte da experiência da luta do indivíduo é mais cinestética do que visual. Se jamais existiu um exemplo da definição de Kennet Burke do ato simbólico como “a dança de uma atitude” [*The Philosophy of Literary Form*, ed. rev. (Nova York, 1957), p. 9] ele é a briga de galos. Sobre o grande papel desempenhado pela percepção cinestética na vida balinesa, cf. Bateson e Mead, *Balinese Character*, pp. 84-88; sobre a natureza ativa da percepção estética em geral, ver Goodman, *Language of Art*, pp. 241-244.

vemos a nós mesmos como um monte de Micawbers, é porque lemos Dickens demais (se nos vemos como realistas sem ilusão, é porque o lemos muito pouco); o mesmo ocorre com os balineses, os galos e as brigas de galos. É dessa forma, colorindo a experiência com a luz que elas projetam, em vez de qualquer efeito material que possam ter, que as artes desempenham seu papel, como artes, na vida social.⁴¹

Na briga de galos, portanto, o balinês forma e descobre seu temperamento e o temperamento de sua sociedade ao mesmo tempo. Ou, mais exatamente, ele forma e descobre uma faceta particular deles. Não só existem ainda muitos outros textos culturais que fornecem comentários sobre a hierarquia do *status* e a auto-apreciação em Bali, como existem muitos outros setores críticos da vida balinesa além do estratificador e do agonístico que recebem tais comentários. A cerimônia que consagra um sacerdote Brahmã, o tema do controle respiratório, da imobilidade de postura e da concentração vazia na profundidade do ser mostram uma propriedade radicalmente diferente, mas igualmente real para os balineses, da hierarquia social — seu alcance da transcendência numinosa. Estabelecida não na matriz da emocionalidade cinética dos animais, mas na desapaixionada estática da mentalidade divina, ela expressa a tranquilidade e não a inquietação. Os festivais de massa nos templos das aldeias, que mobilizam toda a população local em recepções elaboradas aos deuses visitantes — canções, danças, cumprimentos, presentes — afirmam a unidade espiritual dos companheiros de aldeia em relação à sua desigualdade de *status* e projeta uma disposição de amabilidade e confiança.⁴² A briga de galos não é a chave principal para a vida balinesa, da mesma forma que não o é a tourada para os espanhóis. O que ela diz a respeito dessa vida não deixa de ser qualificado ou até desafiado pelo que outras afirmativas culturais igualmente eloqüentes também dizem sobre ela. Mas nada existe de mais surpreendente nisso do que no fato de Racine e Molière terem sido contemporâneos ou de que as mesmas pessoas que fazem arranjos de crisântemos cruzem espadas.⁴³

A cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem. Existem enormes dificuldades em tal empreendimento,

⁴¹Todo esse acoplamento do ocidental superior com o oriental inferior perturbará, sem dúvida, alguns tipos de esteticistas, da mesma forma que os primeiros esforços dos antropólogos em falar do cristianismo e do totemismo simultaneamente perturbavam certos tipos de teólogos. Entretanto, como as questões ontológicas estão (ou deveriam estar) enquadradas na Sociologia da Religião, as questões de julgamento estão (ou deveriam estar) enquadradas na Sociologia da Arte. De qualquer forma, a tentativa de desprovincianizar o conceito da arte faz parte da conspiração antropológica geral de desprovincianizar todos os conceitos sociais importantes — casamento, religião, lei, racionalidade — e, embora isso seja uma ameaça às teorias estéticas que vêem certas obras de arte como além do alcance da análise sociológica, ela não é uma ameaça à convicção, pela qual Robert Graves alega que foi censurado em seu exame em Cambridge, de que alguns poemas são melhores do que outros.

⁴²Para a cerimônia de consagração. cf. V. E. Korn, "The Consecration of the Priest", in Swellengrebel, org., *Bali: Studies*, pp. 131-154; quanto à comunhão da aldeia (um tanto exagerada), cf. R. Goris, "The Religious Character of the Balinese Village" *ibid.*, pp. 79-100.

⁴³O fato de aquilo que a briga de galos tem a dizer sobre Bali não passar despercebido e a inquietação que ela expressa sobre o padrão geral da vida balinesa não ser inteiramente sem razão é atestado pelo fato de que, em duas semanas, em dezembro de 1965, durante os levantes que se seguiram ao golpe de Estado em Jacarta, entre quarenta e oitenta mil balineses (numa população de cerca de dois milhões) foram mortos, uns pelos outros, principalmente — a pior explosão de violência no país. [J. Hughes, *Indonesian Uprising* (Nova York, 1967), pp. 173-183. Os números indicados por Hughes são, sem dúvida, estimativas casuais, mas não são os mais extremos.] Não queremos dizer com isso que as mortes foram causadas pelas brigas de galos, que elas podiam ser previstas na base dessas brigas, ou que elas foram uma espécie de versão ampliada delas com pessoas reais no lugar de galos — isso seria rematada tolice. Queremos apenas dizer que se olha para Bali não apenas através de sua dança, de suas peças de sombras, de sua escultura e de suas moças, mas também através de suas brigas de galos — como os próprios balineses — o fato de o massacre ter ocorrido, embora estupefacente, parece menos uma contradição com as leis da natureza. Como já descobriu mais de um Gloucester verdadeiro, às vezes as pessoas conseguem a vida precisamente quando deixam de querê-la mais profundamente.

abismos metodológicos que abalariam um freudiano, além de algumas perplexidades morais. Esta não é a única maneira de se ligar sociologicamente com as formas simbólicas. O funcionalismo ainda vive, e o mesmo acontece com o psicologismo. Mas olhar essas formas como "dizer alguma coisa sobre algo", e dizer isso a alguém, é pelo menos entrever a possibilidade de uma análise que atenda à sua substância, em vez de fórmulas redutivas que professam dar conta dela.

Da mesma forma que nos exercícios familiares de leitura atenta, pode-se começar em qualquer lugar, num repertório de formas de uma cultura, e terminar em qualquer outro lugar. Pode-se permanecer, como eu, numa única forma, mais ou menos limitada, e circular em torno dela de maneira estável. Pode-se movimentar por entre as formas em busca de unidades maiores ou contrastes informativos. Pode-se até comparar formas de diferentes culturas a fim de definir-lhes o caráter para um auxílio mútuo. Entretanto, qualquer que seja o nível em que se atua, e por mais intrincado que seja, o princípio orientador é o mesmo: as sociedades, como as vidas, contêm suas próprias interpretações. É preciso apenas descobrir o acesso a elas.

39 G298i

00007

A INTERPRETAÇÃO

Autor: Geertz, Clifford,
Título: A interpretação das cultura



319494
118173

CLIFFORD GEERTZ é um dos mais originais

UFES IS AG

o e o

mais destacado proponente do movimento intelectual para revigorar o estudo da cultura como sistema simbólico.

O presente volume, que granjeou para o seu autor o Prêmio Sorokin da Associação Sociológica Americana em 1974, consubstancia as concepções geertzianas sobre o que é cultura, que papel esta desempenha na vida social e como deve ser adequadamente estudada, numa tentativa de esclarecimento sistemático do próprio conceito cultural em suas relações com o comportamento real de indivíduos e grupos.

Direta ou indiretamente, a totalidade dos quinze capítulos que compõem este volume relaciona-se com o conceito de cultura. São estudos empíricos e não dissertações teóricas, pois ao autor “não agrada afastar-se muito das imediações da vida social”, como ele mesmo sublinha.

Embora a sua “redefinição de cultura” seja talvez o interesse mais persistente de GEERTZ como antropólogo, o livro mostra-nos que ele não se alheia da problemática de outras áreas afins, como Organização Social, História Comparada, Ciência Política e Ecologia Cultural, cujos temas também se refletem em vários capítulos das Partes III e IV. Os dois capítulos da Parte II dedicam-se às relações entre cultura e evolução biológica e na Parte V figura um excelente ensaio sobre a obra de LÉVI-STRAUSS.

O capítulo de abertura constitui uma síntese magistral da atual posição de GEERTZ no cenário antropológico. Alguns dos interesses anteriores do autor – como o funcionalismo, por exemplo – são agora menos preponderantes, enquanto que outros mais recentes – como a semiótica, por exemplo – ganharam maior destaque. Mas a linha de pensamento geertziano, exposta ao longo do livro numa ordem mais lógica do que cronológica, denuncia uma vigorosa coerência e um esforço para transmitir sistematicamente ao leitor idéias originais que colocam *A Interpretação das Culturas* na linha dos grandes livros de Antropologia Cultural deste século. Não podemos deixar de recomendá-lo com entusiasmo a antropólogos e sociólogos, historiadores e cientistas políticos.



LTC

www.ltceditora.com.br

ISBN 978-85-216-1333-6



9 788521 613336