

A FAVOR DA ETNOGRAFIA



Mariza Peirano

A FAVOR DA ETNOGRAFIA

Rio de Janeiro
1995



© Copyright Mariza G.S. Peirano, 1995

Direitos cedidos para esta edição à

DUMARÁ DISTRIBUIDORA DE PUBLICAÇÕES LTDA.

Rua Barata Ribeiro, 17 sala 202

22011-000 - Rio de Janeiro, RJ

Tel.: (021) 542-0248 Fax: (021) 275-0294

Revisão

TEMA PECHMAN

Capa

ALEX PEIRANO CHACÓN

Apoio técnico

JULIO CEZAR MELATTI

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília

Peirano, Mariza

P377A favor da etnografia / Mariza Peirano. — Rio de Janeiro :

Relume-Dumará, 1995.

180 p.

ISBN

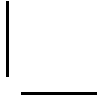
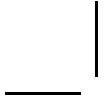
1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Teoria. I. Título.

CDD 390

CDU 39

Todos os direitos reservados. A reprodução não autorizada desta publicação,

por qualquer meio, seja ela total ou parcial, constitui violação da lei 5.988.



Le conformisme commence à la définition

Georges Braque



SUMÁRIO

Introdução.....	9
Capítulo 1: Os antropólogos e suas linhagens.....	13
Capítulo 2: A favor da etnografia	31
Capítulo 3: As árvores Ndembu.....	59
Capítulo 4: Artimanhas do acaso	119
Posfácio: Um ponto de vista	135
Bibliografia	159
Índice onomástico	175

Os ensaios que compõem este livro foram antes publicados nas fontes indicadas:

Capítulo 1: 'Os antropólogos e suas linhagens', *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 6, vol. 16: 43-50 (1991); Capítulo 2: 'A favor da etnografia', *Anuário Antropológico/92*: 197-223 (1994); Capítulo 3: 'As árvores Ndembu: uma reanálise', *Anuário Antropológico/90*: 9-64 (1993); Capítulo 4: 'Artimanhas do acaso', *Anuário Antropológico/89*: 9-21 (1992).

INTRODUÇÃO

Como fonte socialmente reconhecida do pensamento iluminista, até recentemente o ideal de se atingir um universalismo era associado à Europa. 'Para nós a Europa já é o universal', nos disse Antonio Candido, seguindo a trilha de Mário de Andrade e Sérgio Buarque de Holanda, para ilustrar a referência primeira da nossa vida intelectual que, naturalmente, duplicava a perspectiva dos europeus acerca de si próprios.

Se existe, como muitos propagam, uma nova visão de mundo neste final de século, talvez um de seus aspectos mais interessantes e significativos seja verificar que essa ordem mudou. Hoje a idéia de uma universalidade desloca-se do antigo lugar e se complexifica; ela passa a incluir, no mínimo, o diálogo que surge do confronto de *vários pontos de vista*. Este é um diálogo novo, que inclui vozes anteriormente apagadas ou pouco audíveis, muitas geradas em lugares considerados como não centrais na produção teórica do mundo acadêmico (por alguns concebidos até hoje como *periféricos*, como *'terceiro mundo'* etc.). Sentimentos de colonialismo à parte, contudo, o diálogo atual inclui também, de forma necessária e talvez paradoxal, as teorias sociológicas e antropológicas clássicas, que tiveram sua legitimidade assegurada no processo que se desenvolveu do final do século passado às primeiras décadas deste. Nesse contexto amplo, exercitar um projeto de universalidade, especialmente um projeto escrito no português local, significa adotar a perspectiva de que o debate mais próximo, a dúvida mais minúscula, a questão mais particular, todos eles necessitam, para sua resolução, da autoridade e da intermediação do nível mais inclusivo e mais abrangente das experiências acumuladas da disciplina, quer das linhagens locais, quer das internacionais.

Este livro se desenvolve nesta direção, e a sua unidade reside na situação peculiar de que todos os capítulos são concebidos como diálogos definidos. Procuo explicitar, no decurso da própria construção do livro,

o pressuposto de que o desenvolvimento das disciplinas acadêmicas — entre elas, a antropologia — ocorre de maneira mais eficaz via os confrontos constantes com interlocutores quer contemporâneos, quer com aqueles considerados clássicos. Se o livro reúne, excepcionalmente, diálogos empreendidos por um só falante/autor, os quatro capítulos principais amarram-se em várias direções e procuram se complementar e se iluminar mutuamente.

O primeiro capítulo, 'Os antropólogos e suas linhagens', abre o livro mediante o exame de uma suposta particularidade da antropologia no contexto das ciências sociais brasileiras. O interlocutor é o cientista político Fábio Wanderley Reis, e o propósito do capítulo é esclarecer por que é infundado seu temor de que a influência da antropologia, com sua inclinação para a observação desarmada, possa diminuir o rigor teórico das demais ciências sociais. Nesse diálogo, relembro a gênese das ciências sociais no Brasil — época em que, por algumas décadas após os anos 30, as áreas de sociologia e de antropologia se interpenetravam — e procuro evidenciar a natureza das linhagens acadêmicas para os antropólogos.

O segundo capítulo, 'A favor da etnografia', expande as colocações iniciais, focalizando especificamente a prática de pesquisa etnográfica da antropologia. Aqui, o debate desenvolve-se com Nicholas Thomas, um jovem antropólogo australiano, que recentemente se posicionou, em artigo divulgado por uma revista norte-americana considerada de vanguarda, *contra a etnografia*. O debate ficcional — porque em português e do Brasil, afastado portanto do grande circuito internacional — forneceu o título do livro, e se delineia em ensaio em que defendo a necessária incompletude das monografias etnográficas para que novas perguntas surjam em um processo de questionamento permanente.

A riqueza da etnografia é testada no terceiro capítulo, 'As árvores Ndembu', por meio da reanálise de um dos mais conhecidos acervos da antropologia. O interlocutor, nesse caso, faz parte do panteão teórico-cosmológico da disciplina (Victor Turner, 1921-1984) e a reanálise serve como uma homenagem ao etnólogo dos estudos de rituais africanos. Um subproduto da análise resulta na demonstração de que é no nível da discussão etnográfica (transformada, em um aparente paradoxo, em debate teórico) que se resolvem as questões locais focalizadas nos capítulos anteriores. No mais longo dos ensaios, fica a ilustração de uma das tendências analíticas na antropologia.

Por último, 'Artimanhas do acaso' explora as versões nativas dos próprios antropólogos quando estes se utilizam do acaso para explicar suas trajetórias individuais. O capítulo procura desafiar barreiras disciplinares e enfrentar questões pouco ortodoxas para, senão mais, reforçar o terreno seguro da tradição antropológica. Aqui, a cosmovisão de todos nós, cientistas sociais, constitui o foco deste exercício livre.

Como posfácio ao livro, 'Um ponto de vista' procura reunir sistematicamente vários dos argumentos dispersos nos capítulos anteriores. Nele focalizo de forma mais detalhada como a teoria antropológica se vincula à transmissão do conhecimento nos níveis de graduação e pós-graduação. Ao examinar essa relação entre teoria e ensino, detenho-me na explicitação das maneiras pelas quais se pode falar sobre a história da antropologia, testando a possibilidade de se conceber uma *história teórica* distinta das vertentes mais tradicionais da historiografia.

Em suma, os ensaios aqui reunidos focalizam a relação entre as diversas ciências sociais de um ponto de vista específico, isto é, da perspectiva da antropologia. Esta, por sua vez, é concebida como um desdobramento do vasto processo que fez surgir a sociologia europeia no século XIX, processo que se reproduziu no Brasil, com características históricas específicas, nas décadas de 50 e 60. Nos diálogos que compõem o livro está implícita uma proposta que procura ver a antropologia, institucionalmente diferenciada da sociologia e da ciência política atuais, como eterna construção e superação. Esta proposta reconhece na deferência aos clássicos o ponto de partida disciplinar; nela se partilha a crença de que a ciência social muitas vezes toma o caráter de duplicação ou repetição, mas nunca é a mesma; e também adere à perspectiva de que o novo se constrói sobre os ombros dos antecessores. Assim, a presença de autores brasileiros, de estrangeiros contemporâneos e de clássicos da disciplina tornou-se, no contexto do livro, condição indispensável para localizar o ponto de partida disciplinar como um todo e o contexto particular de fala.

Ambiciosa e irreverente, a sugestão está lançada: a de que a antropologia talvez seja aquela que com mais empenho procura se aproximar, neste final de século, da proposta weberiana da eterna juventude das ciências sociais. É ela a ciência social que *pede* para ser ultrapassada e superada; que mantém viva a consciência de que o que se aprende e/ou descobre é sempre provisório e contextualizado; e, finalmente, que

reconhece suas maiores realizações nas questões formuladas mais do que nas respostas sempre efêmeras.

CAPÍTULO 1

OS ANTROPÓLOGOS E SUAS LINHAGENS

Há algo curioso na antropologia: ao mesmo tempo em que se vangloria de ter uma das tradições mais sólidas entre as ciências sociais — na qual se reconhecem cronologicamente os mesmos autores clássicos quer se esteja no Brasil, nos Estados Unidos, na Índia ou na Inglaterra —, a disciplina abriga estilos bastante diferenciados, uma vez que fatores como contexto de pesquisa, orientação teórica, momento sociohistórico e até personalidade do pesquisador e *ethos* dos pesquisados influenciam o resultado obtido. Essa característica, se por um lado pode ser apropriada positivamente como um dos aspectos mais ricos e complexos da disciplina, por outro oferece o perigo de, não respeitado o equilíbrio sutil entre teoria e pesquisa, resvalar para uma situação na qual existam tantas antropologias quanto antropólogos.

Aqui talvez esteja a fonte da situação problemática que a antropologia potencialmente oferece às demais ciências sociais no Brasil. Esta situação tem sido especial objeto de reflexão do cientista político Fábio Wanderley Reis, que apontou, em 1988, uma certa inspiração 'antropológica' nos trabalhos pouco sofisticados das ciências sociais brasileiras na atualidade. Privilegiando o 'popular' e o 'cotidiano' tal como estes se apresentam à observação desarmada e acrítica do participante, o leitor teria, segundo Fábio Wanderley Reis, de suportar 'longos depoimentos em estado bruto de mulheres da periferia urbana', uma descrição que serve como metáfora para muitos dos problemas que ocorrem também dentro da disciplina. Mais recentemente, o mesmo autor denunciou um certo 'conjunturalismo' e um 'historicismo' como responsáveis pela ausência de uma maior e desejável sofisticação teórico-metodológica, resultando em um estado de indigência analítica que teria se alastrado nas ciências sociais no Brasil.

As preocupações de Fábio Wanderley Reis são sérias e pertinentes e, para o antropólogo, preocupantes. À medida que, nos últimos tempos, têm crescido o prestígio e/ou visibilidade da antropologia no âmbito das ciências sociais no Brasil — prestígio e/ou visibilidade que ela estava longe

de ter há 20 anos atrás — estabeleceu-se, no contexto da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Anpocs), uma visão de que, enquanto a sociologia e a ciência política se sentem em crise, tudo vai bem com a antropologia e com os antropólogos — o ensino é adequado; os alunos são bem formados teoricamente; a pesquisa de campo continua sendo uma característica da disciplina; cursos de pós-graduação aprimoram a formação, unindo pesquisa e ensino; em suma, a disciplina avança.¹

Parece, então, que tanto os perigos da vulgarização quanto o otimismo dos antropólogos precisam ser explicados, e a minha tentativa será dar uma resposta conjunta para os dois problemas, privilegiando mais questões de fundo que estratégias. Antecipo, contudo, que ao contrastar as disciplinas estarei conscientemente exagerando algumas diferenças por uma questão de ênfase, não sem esquecer que a antropologia se concebe como um desdobramento da sociologia europeia do século XIX e que, no Brasil, as ciências sociais foram institucionalizadas nos anos 30 sob o manto da filosofia, que abrigava na época os estudos hoje diferenciados como sociologia, antropologia e ciência política.

I

Generalização/universalização

Diferentemente da ciência política, a antropologia não se vê como especificamente caracterizada pela disposição nomológica, sistemática e generalizante do estudo das leis sociais, nem como um tipo de sociologia que, pelas suas características gerais, se aplica a diferentes contextos, isto é, cujos métodos e interesses são comuns à ciência social como um todo.

¹A Anpocs congrega programas de mestrado e doutorado em sociologia, antropologia e ciência política e realiza reuniões anuais nas quais se debatem trabalhos em mesas-redondas e grupos de trabalho. Este capítulo teve sua origem em trabalho apresentado na reunião da Anpocs de 1990, a partir do gentil convite de Fábio Wanderley Reis para integrar a mesa-redonda 'Teoria e método e as ciências sociais brasileiras'. Ver, também, Reis 1988, 1991.

Notoriamente preocupada com a peculiaridade do objeto de pesquisa, a antropologia talvez seja, entre as ciências sociais, paradoxalmente, a mais artesanal e a mais ambiciosa: ao submeter conceitos preestabelecidos à experiência de contextos diferentes e particulares, ela procura dissecar e examinar, para então analisar, a adequação de tais conceitos. Para alguns, a antropologia tem sido, por isso, teoricamente parasita, apenas testando as generalizações freqüentemente etnocêntricas de outras disciplinas na base de casos investigados mediante a utilização do método etnográfico. Para outros, ela já foi a ciência social do 'primitivo' que, tendo visto seu objeto em extinção, avançou nas áreas de interesse das outras ciências. Seu objetivo mais geral, contudo, foi sempre a procura de uma visão alternativa, mais genuína talvez, da universalidade dos conceitos sociológicos. Portanto, não são grandes teorias nem abrangentes arcabouços teóricos que a informam (embora o estruturalismo tenha sido a teoria social deste século), mas, ao contrastar os nossos conceitos com outros conceitos nativos, ela se propõe formular uma idéia de humanidade construída pelas diferenças.

Tudo começou com o desafio que Malinowski lançou ao confrontar trobriandeses de carne e osso e as grandes teorias evolucionistas do início do século. Mitificado por haver introduzido a pesquisa de campo intensiva, conhecido pela obsessão pelo *native's point of view*, criticado pelo funcionalismo que um dia julgou ter inaugurado, Malinowski talvez tenha desempenhado um papel ainda mais fundamental que todas essas proezas. É que coube a ele confrontar as teorias sociológicas, antropológicas, econômicas e lingüísticas da época com as idéias que os trobriandeses tinham a respeito do que faziam. Mais: ao comparar tais idéias com suas próprias observações *in loco* pôde perceber que havia 'resíduos' não explicados: o *kula* — a troca cerimonial de conchas de *spondylus* vermelhas por braceletes de conchas brancas entre determinados parceiros no extenso círculo de ilhas no extremo oriental da Nova Guiné —, por exemplo, não era apenas um fenômeno meramente econômico de troca de bens preciosos, mas envolvia as esferas do religioso, da política, da mitologia, dos ritos, repercutia nas formas lingüísticas e incluía também o comércio puro e simples, criando um circuito fechado de relações entre as ilhas do arquipélago. Esta verdadeira descoberta, resultado do confronto entre a teoria (e, por que não, do senso comum europeu da época) e a observação dos nativos melanésios,

talvez explique por que voltamos constantemente a essa experiência para desvendar a peculiaridade do fazer antropológico. A leitura obrigatória de Malinowski (e de outros 'heróis fundadores') explica-se, assim, especialmente por seu caráter exemplar de descoberta antropológica. Nesse sentido, importa menos a validade de suas propostas (muitas consideradas ultrapassadas) e mais a permanência das teorias sobre magia, mitologia, linguagem etc., que não são totalmente de Malinowski, mas resultado do encontro de Malinowski com os trobriandeses.

Pode-se argumentar, contudo, que o *feedback* entre pesquisa e teoria constitui o procedimento básico do conhecimento científico em geral, e que, para todas as ciências humanas, não existe fato social que independa da referência à totalidade da qual ele faz parte. No entanto, a pesquisa de campo antropológica, concebida como a procura incessante do diálogo com o outro, amplia e deixa mais explícitos esses pressupostos. Assim, o estranhamento passa a ser não só a via pela qual se dá o confronto entre diferentes teorias, mas também o meio de auto-reflexão. A consideração para com as idéias nativas mostra, por exemplo, como o conceito de estratificação social é inadequado no contexto de castas na Índia — e, se é pobre para explicar o mundo indiano, não tem implicações universais e, conseqüentemente, é limitado também para o mundo ocidental —, ou como a idéia de tempo, vivida em uma linguagem espacial entre os Ilongot das Filipinas, pode nos fazer repensar nossos próprios conceitos nativos. Por outro lado, como o observador é parte integrante do processo de conhecimento e descoberta, pode-se dizer, como já se fez anteriormente, que na antropologia não existe fato social, mas 'fatos etnográficos', salientando que houve seleção no que foi observado e interpretação no relato. (Florestan Fernandes pensava como um antropólogo quando, nos idos de 1950, foi demitido de uma pesquisa dirigida por Donald Pierson por haver contestado a orientação de explicitar antecipadamente as hipóteses teóricas que orientariam a análise de cada documento etnográfico. Isolar um fato antes de chegar ao significado da totalidade do contexto empírico era uma violência para Florestan, visão pela qual ele pagou caro, ao ser alvo de outra violência.)

Em um abuso analógico, poderíamos pensar então que, embora a temática da disciplina seja basicamente durkheimiana, a inspiração metodológica tem origem em Weber. Ou ainda, ao focalizar o jogo de espelhos que a observação da diferença produz no quadro conceitual estabele-

cido, reconhecer aí a tensão entre o contexto iluminista no qual a disciplina foi fundada e o romantismo alemão em que foi se inspirar. Metáforas à parte, mesmo que a pesquisa etnográfica se realize com o objetivo de desafiar os conceitos estabelecidos, e embora a pesquisa de campo caracterize a disciplina, ela não é a meta final do antropólogo. Já se disse que a antropologia estuda problemas e não povos (Evans-Pritchard) e, mais recentemente, que os antropólogos não estudam aldeias, mas *em* aldeias (Geertz). Mas o fato é que, embora o conjunturalismo etnográfico vise uma reflexão teórica, as monografias são o que a disciplina guarda de mais precioso.

A razão é óbvia: foi o *kula* de Malinowski que permitiu a Marcel Mauss conceber o 'fato social total' e ajudou a Karl Polanyi a discernir a 'grande transformação' no ocidente. As observações de Evans-Pritchard sobre a descentralização política dos Nuer, as de Geertz sobre o *theater-state* em Bali, as de Stanley Tambiah sobre a *galactic polity* asiática, ou as de Edmund Leach sobre a alternância *gumsa-gunlao* na Alta Birmânia, naturalmente trazem conseqüências para o conceito sociológico de sistema político. Da mesma maneira, Louis Dumont foi à Índia descobrir a ideologia individualista no 'renunciador' e, na volta, detectou a perversão da noção de hierarquia no racismo ocidental. Aqui, nós nos embrenhamos em grupos tribais para descobrir cosmologias tão ou mais sofisticadas que as produzidas pelos pensadores ocidentais, ou em populações camponesas para perceber relações sociais que são baseadas mais na ética da honra, hierarquia e reciprocidade do que nos princípios do lucro ou ganho (estes, sim, engendrados pela 'grande transformação' pela qual o campesinato não necessariamente passa). Às vezes, é a observação de uma pequena frente de expansão que nos leva a teorizar sobre o capitalismo autoritário no Brasil e, anos depois, a relacionar os mesmos dados empíricos com as categorias locais do bem e do mal com a teologia cristã, como o fez Otávio Velho. Em suma, o progresso da antropologia consiste em substituir pouco a pouco determinados conceitos (sociológicos ou não) por outros, mais adequados porque mais abrangentes, mais universais ou, no dizer de Louis Dumont, 'mais libertos de suas origens modernas'. O ocidente torna-se, então, *uma* entre várias possibilidades de realização da humanidade.

Assim, fica claro que a etnografia não é algo que se faz espontaneamente, nem que a inclinação ou o talento podem ser dispensados. Contu-

do, meras descrições de um fenômeno de uma cultura em termos de outra são um arremedo necessariamente pobre da prática antropológica e, por definição, estão condenadas a não passar de afirmações de um tipo popularesco — aquilo que Fábio Wanderley Reis chama de o estilo jornalístico que invade as ciências sociais. É importante, então, reter a idéia de que as observações são realizadas não só para descrever o curioso, o exótico ou o diferente por si mesmos (pelo natural interesse que despertam), mas também e principalmente para universalizá-los. São essas duas direções — a especificidade do caso concreto e o caráter universalista da sua manifestação — que levam a antropologia a um processo de refinamento de problemas e conceitos e não, como propalam os estereótipos a respeito do seu empirismo, a um acúmulo de informações sobre situações bizarras ou, quando falta talento, a 'longos depoimentos em estado bruto das mulheres da periferia'. Penosos para todos os cientistas sociais, eles talvez sejam equivalentes às necessárias, mas não menos enfadonhas, descrições de tabelas estatísticas, por exemplo. A compilação das possibilidades humanas levaria, naturalmente, apenas a leis e a regras sociais — objetivo que os antropólogos descartaram, depois de muita polêmica, a partir dos anos 60 — ou a uma contemplação estética das diferenças, em oposição ao objetivo de longo alcance de atingir um universal modificado.²

II

Teoria-e-história da antropologia

²Para as fontes bibliográficas desta seção, ver: Evans-Pritchard 1940, 1972, para referências aos Nuer e ao *métier* do antropólogo, respectivamente; Geertz 1973, 1980, para o aspecto microscópico da antropologia e para a análise das instituições políticas em Bali; Tambiah 1976, para a *galactic polity* tailandesa; Leach 1954, 1961, para a análise dos sistemas políticos da Alta Birmânia e para a crítica à generalização de origem comparativa; Dumont 1980, sobre a ambição universalista da antropologia. Para menção à produção brasileira, consultar, respectivamente, Viveiros de Castro 1988; Woortmann 1990; Velho, O. 1976, 1987. Entre os clássicos mencionados, ver Malinowski 1984 [1922]; Mauss 1974 [1923-3]; Polanyi 1978 [1944].

Esse, então, parece ser o cerne do problema: se, na antropologia, a criatividade nasce da relação entre pesquisa empírica e fundamentos da disciplina, então a pesquisa de campo surge como algo mais que um mero ritual de iniciação no qual o antropólogo prova que 'sofreu, mas resistiu'. A solidão, embora boa companheira nas descobertas da alteridade, não é o caminho virtuoso e mágico que, por si só, produz boa antropologia. À parte o fato de que a distância necessária para produzir o estranhamento pode ser geográfica, de classe, de etnia ou outra, mas será sempre psíquica, os conceitos nativos requerem, necessariamente, a outra ponta da corrente, aquela que liga o antropólogo aos próprios conceitos da disciplina e à tradição teórico-etnográfica acumulada.

É por isso, talvez, que tendo chegado aos cursos de teoria antropológica pensando que iam encontrar autores capazes de oferecer a fórmula do bom trabalho, os alunos descobrem, para sua surpresa e desalento, embora freqüentemente como desafio, que teoria antropológica é teoria-e-história da antropologia, da mesma forma que é teoria-e-etnografia. É baseada na tensão entre o presente teórico e a história da disciplina que a tradição da antropologia é transmitida, resultando que, no processo de formação, cada iniciante estabelece sua própria linhagem como inspiração, de acordo com preferências que são teóricas, mas também existenciais, políticas, às vezes estéticas e mesmo de personalidade. Assim, além dos clássicos Durkheim, Marx e Weber, que ensinarão a postura sociológica, o antropólogo em formação entra em contato com uma verdadeira árvore genealógica de autores consagrados (e outros malditos), sobre a qual construirá uma linhagem específica sem desconhecer a existência de outras. Na antropologia, as linhagens disciplinares são tão importantes que se pode imaginar que, sem elas, o antropólogo não tem lugar na comunidade de especialistas. Porém, como ocorre até nas mais rígidas linhagens africanas, as mudanças são aceitas e, neste caso, vistas como conversão. Este foi o caso de Marshall Sahlins que, partindo de uma vertente economicista-ecológica, se converteu ao estruturalismo, como atestam as mudanças de *Stone age economics* para *Cultura e razão prática* ou *Ilhas da história*.

No processo de transmissão da disciplina, o conhecimento etnográfico a respeito de várias sociedades e culturas se enriquece. Isto significa que um antropólogo bem formado teoricamente é um antropólogo bem informado etnograficamente. Para alguns, esse treinamento por

intermédio da literatura permite que, hoje, o antropólogo prescindia da pesquisa de campo em sociedade desconhecida antes de confrontar a sua própria; para outros, trata-se da surpresa de se descobrir subitamente com capacidades inesperadas, como a de reconhecer as diferenças estéticas entre uma máscara Iatmul da Nova Guiné, de outra dos Kwakiutl do noroeste da América do Norte, ou dos Bororo do Brasil Central, via um aprendizado que passou pela leitura de Bateson, Boas e Lévi-Strauss.

Mas o fato mais marcante talvez seja o seguinte: a transmissão de conhecimentos e a formação de novos especialistas — mediante processos pelos quais se deu o refinamento de conceitos, mantendo-se todavia os problemas — favorecem uma prática em que os autores nunca são propriamente ultrapassados. Nomes conhecidos, que um dia foram criticados e combatidos, freqüentemente são incorporados nas gerações seguintes porque, relidos, revelam riquezas antes desconhecidas. Esse mecanismo de incorporação de autores, que marca a disciplina, talvez se explique como um culto a ancestrais: embora raramente se encontre hoje um especialista que se autodefine como um estruturalista *stricto sensu*, também dificilmente um antropólogo deixa de incluir vários dos princípios do estruturalismo na sua prática disciplinar. O mesmo talvez possa ser dito a respeito de todos os fundadores de linhagens, em um mecanismo que não respeita fronteiras: aqui no Brasil, Darcy Ribeiro incorporou Herbert Baldus, que foi incorporado, junto com Florestan Fernandes, por Roberto Cardoso de Oliveira, e assim sucessivamente. (O reconhecimento das filiações é, contudo, muito menos explicitado do que no caso das vinculações estrangeiras).

Visto sob essa ótica, o 'conjunturalismo' que Fábio Wanderley Reis reconhece na inspiração antropológica é próprio daqueles que se limitam apenas ao imediatismo da experiência, aquém do estranhamento e da relativização, e que se esquecem da tradição da disciplina: se as diversas conjunturas com que o antropólogo se defronta o fazem repensar a teoria sociológica clássica, aquilo que é a força da antropologia pode se tornar a sua fraqueza, se apenas o exótico é privilegiado. No Brasil, o efeito pernicioso aumenta quando, a partir de um pretenso engajamento político, tentamos resgatar camadas oprimidas da população e acabamos

muitas vezes fazendo-lhes o desfavor de revelá-las, por exemplo, nos tais relatos entendiantes. Voltarei ao assunto.³

III

Conseqüências

Das observações acima decorrem pelo menos três conseqüências imediatas. *Primeira*: não há como propriamente ensinar a fazer pesquisa de campo. Esta é uma conclusão antiga, não só de professores bem-intencionados como de estudantes interessados, mas atônitos. A experiência de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas dentro da disciplina, do contexto sociohistórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram, no dia-a-dia, no próprio local de pesquisa entre pesquisador e pesquisados. Eis aí, talvez, a razão pela qual os projetos de pesquisa de estudantes de antropologia sempre esbarram no quesito metodologia, quando estes competem por recursos com colegas de outras áreas de ciências sociais. Mas, se é impossível antecipar os acasos que farão ressoar, na experiência vivida ali-e-agora, as teorias aprendidas de outros povos e outros tempos, não é inviável alertar o estudante para problemas corriqueiros com os quais ele provavelmente se defrontará, porque outros já os enfrentaram. Em suma, na antropologia o treinamento metodológico se faz melhor quando acoplado às monografias clássicas ou, o que dá no mesmo, quando derivado dos cursos teóricos.

Segunda: a despeito da confiança na excelência de sua aparelhagem conceitual, no seu método de pesquisa de campo e na sua tradição disciplinar, a antropologia não se reproduz como uma ciência normal de paradigmas estabelecidos, mas por uma determinada maneira de vincular teoria-e-pesquisa, de modo a favorecer novas descobertas. Estas ficam sujeitas à possibilidade de que a pesquisa de campo possa revelar, não *ao* pesquisador, mas *no* pesquisador, aquele resíduo incompreensível, mas potencialmente revelador, que existe entre as categorias nativas apresentadas pelos informantes e a observação do etnógrafo, inexperiente na cultura estudada e apenas familiarizado com a literatura teórico-etnográfica.

³Para fontes bibliográficas desta seção, ver Sahlins 1972, 1976, 1987; Bateson 1958; Boas 1966.

ca da disciplina. As impressões de campo não são apenas recebidas pelo intelecto, mas têm impacto sobre a personalidade do etnógrafo. Essas considerações talvez expliquem duas coisas: a necessidade que os antropólogos sentem de se basear em uma instância empírica específica; e o fato de que, na pesquisa de campo, é comum constatar que a vida imita a teoria. No primeiro caso, a procura do específico e do diferente — onde talvez se revele aquele 'resíduo' que permitirá o avanço na observação etnográfica e, conseqüentemente, a possibilidade de refinamento teórico — passa a ser prática regular dos antropólogos, que já batizaram essas experiências de 'incidentes reveladores'. No segundo caso, trata-se da situação em que o pesquisador, treinado nos aspectos dos mais bizarros aos mais corriqueiros da conduta humana, encontra um exemplo vivo da literatura teórica a partir da qual se formou.

Terceira: se a pesquisa-*cum*-teoria define o empreendimento antropológico, então não há lugar para crise enquanto houver pesquisa nova e reflexão teórica correspondente (e vice-versa). A última crise vivida pela antropologia data dos anos 60, quando os antropólogos ainda não haviam percebido que, mais que a um determinado objeto concreto de estudo, a disciplina se dedicava à análise das diferenças culturais. Só quando a iminência da extinção dos grupos indígenas e a rejeição da antropologia pelas ex-colônias africanas se tornaram reais — ameaçando a própria continuidade da disciplina —, os antropólogos se conscientizaram de que estavam equivocados ao supor que os chamados povos primitivos definiam a disciplina. Na verdade, eles nunca haviam estudado apenas os povos primitivos, mas, ao fazê-lo, haviam aprendido a reconhecer as diferenças entre o mundo dos antropólogos e o mundo nativo ou, como descobriu Lévi-Strauss nos anos 60, haviam percebido os 'desvios diferenciais' entre as culturas — estes, sim, impossíveis de desaparecer mesmo com todos os ideais de globalização. Daí em diante, por etapas, os nativos deixaram de ser apenas os 'primitivos' e se transformaram nos 'outros', sucessivamente remotos no espaço, remotos no tempo, menos remotos na mesma sociedade, até a conclusão recente de Geertz, de que 'agora somos todos nativos', que replica Durkheim um século depois. É uma possibilidade, então, que os prognósticos sempre otimistas dos antropólogos que freqüentam as reuniões da Anpocs tenham origem, pelo menos em parte, na consciência de que o processo complementar entre pesquisa de campo e teoria resguarda a antropologia de crises periódicas,

além do fato de que as diferenças que interessam à disciplina nunca desaparecerão.

Mas é também possível que o exemplo clássico dos Nuer do Sudão, estudados por Evans-Pritchard, seja aplicável à comunidade de antropólogos: sem um sistema político centralizado, os 'anárquicos' Nuer se organizam pela identificação das comunidades locais com linhagens de um único clã, em um sistema fluido, no qual a separação ou a união dos segmentos adjacentes de uma mesma ordem são expressas em um quadro de valores vinculados à descendência: sou membro do grupo A numa situação que opõe o grupo A ao B; em outra situação, na qual dois segmentos de A estão opostos — digamos A1 e A2 —, eu não me defino como membro de A, mas de A1, e assim sucessivamente. O exemplo dos Nuer talvez possa explicar por que os antropólogos, que vivem oposições no seu cotidiano, unindo-se ou separando-se segundo as comunidades locais, as linhagens ou a descendência, adotam a postura de um sólido grupo unilinear no contexto tribal mais inclusivo da Anpocs.⁴

IV

O modismo atual

Todo esse quadro se complexifica um pouco quando se constata que um grupo de antropólogos norte-americanos, autodenominados reflexivos ou pós-interpretativos, reconhece, hoje, a existência de uma séria crise na disciplina. Pode-se dizer, contudo, que, na medida em que a ênfase principal desse grupo reside no questionamento da pesquisa de campo como prática, perde-se a tensão essencial entre teoria e pesquisa — e a crise realmente se instala nesse grupo pós-moderno. Infelizmente, para nós, este é o modismo atual. Como outras influências externas que, em

⁴Ver Evans-Pritchard 1972; e Dumont 1970 (especialmente p. 157), para reflexões sobre o impacto da pesquisa de campo. Os 'incidentes reveladores' são tratados por Fernandez 1990, e a reflexão de Lévi-Strauss está em Lévi-Strauss 1962. Ver em Geertz 1983 as idéias sobre *the way we think now* e o depoimento intelectual de Viveiros de Castro 1993a.

um primeiro momento, não nos damos ao trabalho de questionar, para depois incorporar às tradições locais, esta termina por se transformar em uma aceitação preguiçosa.

Nos Estados Unidos, esse grupo, pequeno mas atuante, questiona a tradição da pesquisa de campo nos seus aspectos morais e epistemológicos. Os norte-americanos, que sempre procuraram o exótico além-mar, se confrontam hoje com os problemas das relações de poder e de dominação que tradicionalmente caracterizaram o trabalho de campo entre pesquisador e pesquisados. Empenhados na autocrítica dessas relações e na legitimidade da pesquisa tradicional em um mundo que se acredita pós-colonial, propõem que o resultado da pesquisa não seja fruto de observação pura e simples, mas de um diálogo e de uma negociação de pontos de vista. Daí para a crítica dos estilos etnográficos, para o questionamento da autoridade do texto, para a descrença em macroteorias, para a ênfase na fragmentação da experiência, a distância é curta. Suspenso a questão teórica, as preocupações se voltam para a auto-reflexão (de inspiração democrática) a respeito do antropólogo no campo e acerca do estilo retórico por meio do qual seus resultados serão comunicados. Essa postura, que freqüentemente resvala para a auto-absorção, já produziu a anedota na qual o pesquisador chega a um grupo indígena e, depois de muito conversar, ouve do nativo a pergunta: 'Agora que já falamos duas horas sobre você, podemos falar um pouco sobre mim?'

Nos Estados Unidos, esses questionamentos, há alguns anos considerados experimentais, como tudo que fascina, se rotinizaram. Hoje, Clifford Geertz, inspirador maior dessa vertente, já veio a público e procurou eliminar os exageros de um lado e de outro. Em 1984, defendeu o anti-anti-relativismo e, em 1988, com a mesma mão admoestou o novo estilo como uma doença endêmica que, em lugar de produzir etnografias, produz diários, reflexões metacientíficas, as chamadas etnografias experimentais, jornalismo cultural, ativismo sociológico — todos informados por uma sinceridade redentora que não passa de uma esperança fútil e estéril.

Como ocorre com tudo que é transplantado de forma acrítica no Brasil, essa tendência também tem efeitos perniciosos aqui. Mas, no nosso caso, o problema maior não está na qualidade estética do que se produz, mas reside, principalmente, na transmissão da disciplina. Primeiro, porque estimula a procura de novos estilos naqueles que ainda

nem se iniciaram propriamente na disciplina, fortalecendo a crença de que a retórica substitui a densidade teórica (e, portanto, obscurecendo ou negando que a questão estética é, no fundo, teórica); segundo, e mais grave, porque promove um descrédito prematuro e inconseqüente da tradição da disciplina, fazendo com que estudantes mal-informados passem a ver nos textos clássicos exemplos ultrapassados do realismo etnográfico, de autores positivistas que nunca deram a devida atenção à dimensão existencial do encontro etnográfico. Alguns chegam a defender uma 'postura eclética', na qual exista maior tolerância em relação à incompletude dos sistemas teóricos. Em face de tal situação, detectada especialmente entre estudantes em fase de tese, não causa espanto que muitos de nós passemos a defender uma atitude tradicional, no afã de impedir que o bebê seja atirado junto com a água do banho. Depois de uma longa história em que se procurou definir a antropologia como um tipo de conhecimento específico — e não faltaram aqueles que procuraram defini-la como ciência (mediante abordagens como o funcionalismo, estrutural-funcionalismo, estruturalismo), arte, tradução cultural etc. —, hoje a vertente da 'interpretação' parece abrir mão daqueles propósitos para se transformar em instrumento de escassos ideais humanistas.

Por outro lado, minimiza-se o fato de que, no caso brasileiro, as questões morais têm uma conotação eminentemente política, além de uma origem diversa da que ocorre no caso norte-americano. Até agora, nossos 'outros' foram basicamente procurados dentro dos limites das fronteiras nacionais e, certamente, quando estas forem ultrapassadas, as questões de dominação que estiveram presentes nas relações entre ingleses e africanos, norte-americanos e asiáticos, franceses e árabes, não serão equivalentes às que iremos manter com a Índia, Guiné Bissau, Argentina, Moçambique ou Estados Unidos. Resta, então, a esperança de que, assimilada no que tem de positivo, e desbastados os excessos, a antropologia interpretativa possa nos ajudar a voltar à tradição, para avançar.⁵

⁵Para referências bibliográficas desta seção, ver Marcus & Fischer 1986; Geertz 1984 para a proposta anti-anti-relativista; e Geertz 1988 para algumas críticas ao novo estilo etnográfico. Vista do Brasil, a nova antropologia interpretativa foi analisada em Sena 1987 e Trajano Filho 1987, entre outros.

V

Diagnóstico

Se: (a) a pesquisa de campo e a tradição teórica da antropologia se relacionam no dia-a-dia dos especialistas; (b) a pesquisa de campo concebida como o encontro com o 'outro' é constitutiva do conhecimento disciplinar; (c) a teoria antropológica desenvolve-se vinculada ao conhecimento etnográfico; e (d) teoria e história da antropologia são inseparáveis, talvez se possa detectar alguns pontos de estrangulamento nos quais a má-feitura e a má-leitura afetem negativamente a própria antropologia e as disciplinas afins. Vejamos.

Primeiro, em relação à formação teórica. É preciso salientar que os modismos seduzem tanto alunos quanto professores e que a indolência didática encontra respaldo na letargia dos alunos quando se trata de formar novas gerações. Embora se leia muita teoria (isto é, filosofia, epistemologia), lê-se pouca *teoria antropológica*. Cursos de teoria antropológica são, por definição, áridos e longos e incluem, necessariamente, a leitura de monografias clássicas na sua totalidade. Se é verdade que o estilo etnográfico contém em si mesmo elementos teórico-metodológicos, são as monografias, construídas dentre inúmeras possibilidades, que deixam transparecer o percurso intelectual do pesquisador e que permitem situá-lo em determinado contexto disciplinar e, mais importante, fazem justiça ao autor porque, dando a ele a palavra, admitem eventualmente nele 'redescobrir' uma riqueza inesperada. Em outros termos, meros trechos de monografias não bastam.

Segundo, em relação à pesquisa. Aqui, o problema maior talvez esteja no fato de que, salvo raras e felizes exceções, as novas gerações nem sempre transpõem barreiras significativas. Não obstante a distância geográfica tenha sido tradicionalmente a garantia da alteridade, e embora a opinião dos especialistas seja de que o estudo da própria sociedade é tarefa para pesquisadores experimentados, a questão é mais complexa. Aqui, trata-se da opção de procurar o 'outro' perto de casa, não só como resultado de uma limitação de recursos (o que não convence totalmente), mas como decorrência, no Brasil, de uma tradição política oriunda da matriz da sociologia (da qual nascemos de uma costela), que privilegia o

estudo de grupos oprimidos da sociedade ou de minorias étnicas, sociais, regionais etc. Desnecessário alertar para o fato de que relevância teórica não se confunde com relevância política, assim como problemas epistemológicos não equivalem a problemas de classe. Dessa inadequação entre teoria e objeto de estudo, os resultados negativos surgem nos dois extremos: às vezes nos excessos teóricos, mais freqüentemente, na pesquisa frágil e sem densidade.

Exemplos de má-feitura não devem obscurecer, contudo, os projetos mais consolidados, que se ramificam em vários programas de pós-graduação no país e que são freqüentemente enriquecidos por perspectivas teóricas diversas, sobre temas relacionados a grupos indígenas (de cosmologia a contato interétnico), ao campesinato (de lutas sociais a ética e moralidade), a investigações sobre o campo intelectual, a mapeamentos socioantropológicos de grandes metrópoles, ideologias políticas, sem falar nos aparentados estudos sobre operariado, periferia urbana, classes médias e elites, ou questões de identidade religiosa, cívica, regional ou outras (definidos tematicamente, os recortes teóricos produziram outros agrupamentos).

Terceiro, em relação aos limites do nosso mundo acadêmico. Vale notar que, no que diz respeito ao *locus* da pesquisa, algumas investigações já transpõem as fronteiras nacionais, com estudantes indo para a Guiné Bissau, Costa Rica, Goa, Argentina, Estados Unidos, Moçambique, África do Sul. Eles seguramente trarão uma dimensão contrastante enriquecedora. Em relação aos interlocutores intelectuais, talvez tenhamos de conviver com o problema de consumirmos a última moda internacional em francês e inglês, para debatê-la no português local. Este fato cria uma situação *sui generis*: ilhados em um universo acadêmico que se define como internacional, podemos nos dar ao luxo de incorporar idéias novas sem o fardo de prestar contas dos resultados obtidos. Por outro lado, perdemos a visibilidade que poderíamos alcançar, assim como, mais importante, a avaliação e o diálogo externos que nos dariam uma dimensão melhor do nosso fazer. Além disso, fascinados pelos modismos, deixamos de lado trabalhos competentes, mas 'tradicionais', tanto aqui quanto alhures.

Finalmente, cabe voltar à especificidade do caso brasileiro em relação à vocação pluralista das ciências sociais que, como aponta Antonio Candido, dominava as primeiras gerações que se formaram nos anos 50

em São Paulo, e que depois deu lugar à divisão de trabalho intelectual com que hoje convivemos.⁶ Esse pluralismo saudável, que fazia com que se questionasse se um determinado trabalho era sociologia ou antropologia, cinema ou teatro, sociologia ou crítica (e que permitia que um antropólogo se tornasse sociólogo; um sociólogo, crítico literário; e um filósofo, antropólogo), ressoa hoje na Anpocs, herdeira dessa tradição. Este talvez seja o fórum mais legítimo para uma interdisciplinaridade intelectual que não é necessariamente institucional, que não se apresenta como modismo, que não é imposta mas, sendo congenial e histórica, deve ser conscientemente preservada com suas difíceis implicações. As diferenças institucionais são inevitáveis mas, no contexto atual, saudáveis, e não ameaçam nossa histórica vocação pluralista. Ao contrário, só servem para enriquecê-la.

Esta foi a motivação deste ensaio.

⁶Essa divisão de trabalho não impede, contudo, que o pluralismo continue atuante.

Ver, por exemplo, a presença da inspiração dos trabalhos de Oracy Nogueira nas análises antropológicas atuais sobre o preconceito racial (Nogueira 1985; DaMatta 1981; Fry 1991). Outro exemplo ocorre na afinidade entre trabalhos sobre um mesmo tema desenvolvidos por sociólogos e antropólogos (Gnaccarini 1989; Woortmann & Woortmann 1993). Ver Peirano 1990 para discussão de alguns aspectos do desenvolvimento das ciências sociais no Brasil a partir da trajetória intelectual e institucional de Antonio Candido.

CAPÍTULO 2

A FAVOR DA ETNOGRAFIA

An anthropologist's work tends, no matter what its ostensible subject, to be but an expression of his research experience, or more accurately, of what his research experience has done to him.

Clifford Geertz 1968: vi

O tema que pretendo abordar neste ensaio⁷ diz respeito à relação entre pesquisa de campo e etnografia. Nesse sentido, procuro desenvolver, no âmbito do debate atual sobre o estatuto teórico das ciências sociais brasileiras, algumas questões tratadas no capítulo anterior.

A motivação para continuar a discutir esse problema surgiu da constatação de que não só no Brasil e nos Estados Unidos se questiona a etnografia, mas diversos cientistas sociais de países europeus e de outros continentes também o fazem. As razões são diversas, mas o tema, constante: Paul Rabinow fala de um estágio 'beyond ethnography'; Martyn Hammersley faz a pergunta 'what's wrong with ethnography?', a revista *Contemporary Sociology* dedica um volume ao assunto; e Nicholas Thomas posiciona-se 'against ethnography'.⁸

Optei por discutir o texto de Thomas principalmente pela clara provocação do título. Mas não só por isso. Escolhi um pretense inter-

⁷Em versões anteriores, este ensaio foi apresentado em seminários no PPGAS do Museu Nacional (em 1993) e no Departamento de Antropologia da Unicamp (em 1991). Sou grata aos colegas dos dois programas de pós-graduação pelos comentários e sugestões.

⁸Ver, respectivamente, Rabinow 1988; Hammersley 1990; Thomas 1991d. O número de janeiro de 1993 de *Contemporary Sociology*, revista da American Sociological Association, aborda a questão da etnografia em resenhas de vários livros então recém-publicados: *Understanding ethnographic texts*, de Paul Atkinson; *Reading ethnography*, de David Jakobson; *Reading ethnographic research: a critical guide*, de Martyn Hammersley; além de *Romantic motives: essays on anthropological sensibility*, de George Stocking, Jr.

locutor pós-moderno porque, geograficamente remoto e socialmente distante, ele está ideológica e intelectualmente próximo, uma vez que, no Brasil, funcionamos como `uma câmara de decantação na periferia'⁹ e na medida em que temos como diretriz ideológica o fato de que a ciência é universal.

A opção, contudo, não é ingênua: primeiro, estou ciente de que o debate que proponho é uma ficção — isto é, Nicholas Thomas não saberá (pelo menos por ora) que está sendo contestado no Brasil; segundo, estou também ciente da existência de múltiplas tradições etnográficas: os índios, por exemplo, consideram que para eles fazer pesquisa de campo é uma *soft experience* porque dominam a língua nativa e porque ainda se guiam pelos padrões ingleses (Saberwal 1982). Mas aproveito para aqui, de forma indireta, fazer algumas provocações em relação ao caso brasileiro. Especificamente, penso que nossa tradição etnográfica se baseia, de forma equivocada, no princípio de que a criatividade pode superar a falta de disciplina e a carência de um *ethos* científico.

Mas quem é esse Nicholas Thomas que escreveu `Against ethnography'? Nicholas Thomas é um jovem australiano de 33 anos, com experiência como *research fellow* da Universidade de Cambridge, King's College, e hoje professor da Australian National University (onde se doutorou). Apesar de jovem, Nicholas Thomas é autor bem-sucedido nos Estados Unidos e na Europa: nos últimos cinco anos (de 1989 a 1993), publicou dois livros, editados por Cambridge e Harvard, e mais de uma dezena de artigos nas melhores revistas internacionais.¹⁰

⁹A expressão é de Paulo Arantes; cf. Arantes 1991. No relato da viagem que fez a vários centros de pesquisa fora dos Estados Unidos, George Marcus salienta sua surpresa por não haver constatado maior interesse nos questionamentos pós-modernos americanos (Marcus 1991). O silêncio em relação ao Brasil, país que visitou no mesmo ano, parece confirmar a visão da `câmara de decantação na periferia' de Paulo Arantes.

¹⁰Nicholas Thomas publicou seus artigos nas seguintes revistas: *Cultural Anthropology*, *Current Anthropology*, *Comparative Studies in Society and History*, *American Ethnologist*, *Social Analysis*. Os títulos são sempre provocadores: `The force of ethnology' (1989b), `The curiosity of the gaze' (1991c); `Against ethnography' (1991d); `The inversion of tradition' (1992a). Os livros são: *Out of time: history and evolution in anthropological discourse* (1989c); *Entangled objects* (1991b). (Os dois livros foram comentados por James Carrier na revista *Mau*, cf. Carrier 1992b.)

É nesse contexto que, tendo feito pesquisa em Fiji, Nicholas Thomas está preocupado e descontente com a maneira como os antropólogos têm tradicionalmente estudado as sociedades coloniais. Da Austrália, ele, assim, insere-se no grupo pós-moderno com projeto político específico, isto é, oriundo de um dos vários *campi* avançados do mundo britânico, ele se torna um representante da rebeldia dentro do império.¹¹ E, nessa disputa aparentemente localizada no mundo anglo-saxão colonial, levanta a bandeira 'contra a etnografia'. E nos atinge.

Atinge a nós, no Brasil, como decorrência da ideologia da universalidade da ciência, de um lado, e pelo nosso afã de transformar em modismo a última produção reconhecida na Europa ou Estados Unidos, de outro. Modismos são freqüentemente daninhos; neste caso, quando se levanta a bandeira política, o potencial de chegar a nós de forma inadequada é ainda maior. É preciso cautela, portanto, especialmente porque, se os temas tratados por ele e por outros pós-modernos são indiscutivelmente pertinentes para a disciplina, nem sempre as soluções são sensatas.¹² Antecipo: considero que as alternativas oferecidas por Nicholas Thomas (assim como as de outros autores da mesma vertente) se baseiam em um processo de reinvenção da história teórica da antropologia que, além de repetir antigas fórmulas, revive dicotomias que já deveriam estar ultrapassadas.¹³ Velhos debates, como iluminismo *vs.* romantismo, ciência *vs.* arte etc., renascem e na versão atual assumem a forma/fórmula positivismo *vs.* interpretativismo, cânone *vs.* pós-etnografia.¹⁴ Penso tam-

Nicholas Thomas é também o editor da revista *History and Anthropology* e de uma série monográfica sobre o mesmo assunto. Ver referências na bibliografia.

¹¹Naturalmente que as críticas não se restringem aos britânicos. Por exemplo, em *Out of time* (Thomas 1989c), Marshall Sahlins é o alvo das críticas, e o tema, a etnologia da Melanésia e da Polinésia.

¹²Ver Sena 1987; Trajano Filho 1987; DaMatta 1992; Peirano 1992a: cap. 5 e 6 para reflexões sobre esta vertente da antropologia norte-americana.

¹³Estou fazendo a distinção entre a historiografia da antropologia (como exemplarmente desenvolvida por George Stocking Jr.) e a legitimação social/intelectual — que é histórica — dos trabalhos e autores que constituem o referencial teórico da disciplina. Daí a expressão *história teórica*. Para maior elaboração deste tema, ver o Posfácio.

¹⁴Alguns antropólogos pós-modernos reconhecem que fazem uma 'caricatura' da antropologia. Cf. a crítica ao essencialismo do clássico de Marcel Mauss, 'A

bém que os textos sobre pesquisa de campo, curiosamente, reproduzem muitas das preocupações da década de 30, quando, então como agora, se considerava um perigo a saturação dos textos etnográficos. A solução proposta em 30 residia na adoção de uma abordagem comparativa como meio de atingir uma discussão teórica mais relevante. É justamente esta a proposta que Nicholas Thomas faz, mas com a natural ressalva de que não se trata `da velha comparação positivista' (Thomas 1991d: 317).

Alguns anos atrás Michael Fischer (1985) notou que a ciência social muitas vezes assume o caráter de duplicação ou repetição ao longo do tempo. Há, com freqüência, um retorno a uma era anterior em busca de textos inspiradores, mas como a história não é circular, e sim espiralada, a duplicação ou repetição nunca é a mesma, pois existe sempre uma nova faceta ou uma nova solução (1985: 60). Fischer exemplifica com a trajetória intelectual de Clifford Geertz, que surge quase como uma cristalização típica ideal de certos processos nos quais os anos 60 aparecem como se fossem uma reprise dos anos 20. Esse foi o período de amadurecimento de uma geração de ensaístas que, em oposição aos grandiosos sistemas de explicação dominantes no século XIX, propunha que era possível atingir apenas *insights* fragmentários da realidade (entre eles estavam Robert Musil, Ludwig Wittgenstein, Walter Benjamin e os surrealistas). Dessa perspectiva, diz Michael Fischer, os trabalhos de Geertz sobre o fazer etnográfico reproduzem preocupações do início do século, mas chamam a atenção, como novidade dentro da antropologia, para o modo como são construídos os textos etnográficos. Eles imprimem, portanto, uma nova faceta substantiva aos velhos problemas da *verstehen* weberiana.

Eis o problema. Divido minhas observações em quatro partes: em primeiro lugar, apresento brevemente os argumentos de Nicholas Thomas; a seguir, teço alguns comentários sobre dois clássicos da disciplina com o objetivo de mostrar que a `história teórica' da antropologia apresentada por Nicholas Thomas está viciada por uma visão que opõe um passado positivista (representado pelas idéias de Radcliffe-Brown) a uma contemporaneidade interpretativa; em terceiro lugar, discuto o impacto da pesquisa de campo na trajetória intelectual de alguns antropólogos renomados, para então, finalmente, procurar acatar o desafio de

Michael Fischer, de que, mesmo nas repetições históricas há algo novo que, com sorte, pode ser vislumbrado.

I

O argumento de Nicholas Thomas

Em 'Against ethnography', o autor adere a um estilo deliberadamente provocativo. Aqui estão alguns pontos de Thomas:

1º) o problema atual da interpretação na antropologia não advém da expectativa de que todos os povos são iguais, mas de um pressuposto de que os 'outros' *devem ser diferentes*; isto é, o problema da antropologia contemporânea tem a ver *com uma fixação no exotismo* (1991d: 306);

2º) considerando-se que a pesquisa de campo e o escrever etnográfico são práticas discursivas políticas, hoje os seguintes procedimentos são inaceitáveis: a fabricação da alteridade, a homogeneização do 'outro' e a negação implícita do significado das culturas migrantes dentro do ocidente;

3º) nesse contexto, é preciso separar a pesquisa de campo da etnografia, de forma a: i) focalizarem-se os problemas permanentes da visão antropológica na constituição do gênero etnográfico; e ii) abrir-se a possibilidade para o desenvolvimento de outro tipo de escrita 'energizada pela experiência do campo' (:307);

4º) a associação entre o exotismo e a tendência marcante da etnografia para tratar questões teóricas a partir de análises locais não é puramente contingente. Estes traços da antropologia contemporânea estão associados à dominância da escrita antropológica, que apresenta as culturas como totalidades unitárias. Em outras palavras, a persistência do exotismo deriva do fato de que o exótico é *intencional* na etnografia (:315);

5º) duas tarefas desafiam os antropólogos atuais: i) o revigoramento da antropologia comparativa e ii) um novo tipo de 'escrita antropológica pós-etnográfica'. Em relação à primeira proposta, 'não se trata do velho tipo de comparação positivista que procura estabelecer teorias gerais, mas uma forma de análise que use um quadro regional para argüir sobre processos de mudança social e diversidade' (:317); e, em relação à nova

escrita etnográfica, `ela deve se mover no espaço entre o teórico e o universal e o local e o etnográfico, um lugar que seja energizado por formas de diferença que não estejam contidas na ficção nós/eles' (:315).

II

Que modelo canônico?

Nicholas Thomas não é modesto. Em `Against ethnography' ele diz que o objetivo do artigo `não é de forma alguma o de condenar toda a disciplina' (1991d: 315), naturalmente, mas apenas o de apontar problemas cruciais associados ao que considera o modelo canônico.

Mas que modelo canônico? O de Franz Boas e os `four fields'? A comparação de Radcliffe-Brown? A arte e a tradução de Evans-Pritchard? Na verdade, a crítica desenvolvida por Thomas recai sobre a tendência de tratar questões teóricas totalizadoras a partir de análises locais de eventos exóticos, e sua solução contempla um revigoramento da antropologia comparativa e uma reformulação da escrita pós-etnográfica. Isso nos leva a pensar que o modelo criticado como `canônico' se fixa na experiência totalizadora de uma pesquisa de campo traduzida como exotismo e transformada em experimento teórico. Mas em quem cabe a carapuça?

Penso em dois clássicos/ancestrais para, mediante seus trabalhos, refletir sobre as questões levantadas por Nicholas Thomas: Malinowski, para focalizar a questão da *co-autoria etnográfica*; e Evans-Pritchard, para discutir a visão da disciplina como *tradução* e da metodologia concebida como *impacto*.

(a) Malinowski (1884-1942)

Na mitologia da disciplina, Malinowski inventou a pesquisa de campo; na história da antropologia é significativa a legitimação que ele trouxe à pesquisa. Chamo a atenção para a questão da legitimação porque hoje sabemos que a proposta malinowskiana já havia sido formulada pelo menos desde Rivers. Em sua contribuição às *Notes and Queries* de 1912, Rivers alertava para os perigos da utilização de `categorias civilizadas' na

pesquisa de campo; propunha que as noções abstratas deveriam sempre ser atingidas por intermédio do concreto; falava da necessidade do domínio da língua nativa; defendia a importância da empatia e do tato na pesquisa e afirmava que relatos mais observação (isto é, relatos nativos mais observação etnográfica) poderiam resultar em mais *insights* que 'um mês de perguntas'. Ainda segundo Rivers, o investigador de campo deveria reconhecer que o nativo também tem um ponto de vista, provavelmente bem mais interessante que o do pesquisador.

Como costumamos ler Rivers apenas para nos informar sobre o método genealógico, perdemos esse verdadeiro projeto etnográfico, que felizmente George Stocking resgatou.¹⁵ É verdade que, na época do próprio Rivers e, especialmente na famosa expedição ao Estreito de Torres, esses procedimentos não foram adotados. A 'etnografia de varanda' era considerada adequada e suficiente, isto é, antes de 20, os antropólogos de então (na verdade, fisiologistas, psicólogos experimentais, lingüistas) deslocavam-se até as sociedades primitivas para coletar dados, mas, em um contexto evolucionista no qual dominava o que hoje chamamos de 'antropologia de gabinete', seus procedimentos já eram bastante revolucionários. Isto é, sentavam-se a uma mesa, geralmente na varanda da casa de um oficial da colônia ou missionário, ou em um convés de navio em trânsito local, e convocavam os nativos, que, enfileirados, esperavam sua vez para fornecer os dados requisitados. Aquela foi a época em que não só se chamou privadamente os nativos de *niggers* — como Malinowski fez em seus diários —, mas em que se referia à atividade de pesquisa como *niggering*.¹⁶

Águas passadas? Não tanto: não faz muitos anos uma 'pesquisa de campo' no Brasil adotou a estratégia de reunir os nativos em uma sala de universidade para que eles dessem entrevistas e depoimentos. Uma nova versão de etnografia de varanda? Por outro lado, quantas vezes a expressão 'ir a campo' não é utilizada, de modo no mínimo exagerado, para informar o ouvinte que o pesquisador tem freqüentado reuniões de condomínio do grupo que vem estudando?

¹⁵Consultar Stocking Jr. 1983 para a elaboração de vários pontos levantados nesta seção.

¹⁶Stocking menciona que essa referência era costume de Frank Gillen (o companheiro de Baldwin Spencer nos estudos de parentesco australiano); cf. Stocking Jr. 1983.

Mas volto a Malinowski para sugerir que a co-autoria defendida atualmente esconde a ingenuidade de pressupor que os nativos querem *sempre* ser co-autores ou antropólogos de si mesmos. De novo, foi Stocking Jr. quem alertou, há algum tempo, que a pesquisa de campo pressupõe uma hierarquia: ou ela é aceita pelos nativos, ou não há pesquisa etnográfica (1974). Stocking acrescentava que a pesquisa, como idealmente concebida hoje, é um fenômeno histórico dentro da disciplina. Assim, da mesma forma que a pesquisa de campo teve um início, ela pode vir a ter um fim — este temor foi especialmente registrado na década de 60 por Lévi-Strauss (1962) e Jack Goody (1966).

Proponho, portanto, que a co-autoria que os pós-modernos advogam na relação pesquisador-nativo não é novidade na disciplina; apenas ela não ocorre entre *indivíduos* empíricos concretos, mas *teoricamente* na produção etnográfica. Na vertente pós-moderna chegou-se a acreditar nas transcrições dos diálogos etnográficos (por exemplo, Dwyer 1982), procedimento que o próprio Geertz ironicamente denunciou como 'words, the whole words, and nothing but the words' (Geertz 1988: 96).

Malinowski sabia mais: ele não chegou a traduzir para o inglês o termo nativo '*kula*' que encontrou entre os trobriandeses apenas para tornar os melanésios exóticos (como sugere Nicholas Thomas), mas para ser fiel a uma categoria trobriandesa diferente das categorias ocidentais. Foi essa fidelidade (ou tentativa de fidelidade, não importa) às evidências etnográficas que permitiu, posteriormente, a Marcel Mauss utilizar os dados trobriandeses em sua teoria geral da dádiva. E foi também graças a ela que Karl Polanyi pôde explicar a experiência histórica ocidental por meio das descobertas de Malinowski, 'exotizando' o ocidente.

Outro exemplo desse projeto de fidelidade diz respeito às descobertas de Malinowski sobre o poder mágico das palavras entre os trobriandeses. Foram as inúmeras evidências etnográficas que Malinowski coletou que justificam sua teoria sobre os aspectos pragmáticos da linguagem que, se até recentemente não haviam recebido maior atenção (a antropologia, assim como as demais ciências do homem, estava mais preocupada com os aspectos cognitivos e semântico-referenciais dos sistemas simbólicos), hoje estão na ordem do dia no estudo dos aspectos 'performativos' das palavras e dos rituais (ver, por exemplo, Tambiah 1968, 1985).

Se assim é, talvez tenhamos de deixar de falar sobre 'a teoria da magia de Malinowski', ou sobre 'a teoria da linguagem de Malinowski',

para focalizar as teorias da magia ou da linguagem *dos trobriandeses*, que Malinowski teve a sensibilidade de captar — porque as estranhou — e depois a ousadia e/ou vaidade de divulgá-las.

E, se é verdade que, ao longo do século, antropólogos ingleses se tornaram *africanistas*, franceses, *americanistas*, norte-americanos, *oceanistas*, o que pode fornecer um indício claro do poder político colonial do qual Nicholas Thomas tanto se ressentia (acredito que com razão), por outro lado esses rótulos também indicam como, na antropologia, as orientações teóricas estão relacionadas a especificidades geográficas de uma maneira que talvez não aconteça em outras ciências sociais.¹⁷ Isto é, se orientações teóricas se vinculam a especificidades aparentemente 'geográficas', talvez estes fenômenos resultem do fato de que a teoria antropológica sempre se fez melhor quando atrelou a observação etnográfica ao universal/teórico. Exatamente como Nicholas Thomas propõe hoje e como Malinowski já realizava.

Ao próprio Malinowski, por outro lado, os dados trobriandeses serviram muito bem: é difícil acreditar que, arguto observador do poder da linguagem para os trobriandeses, as estratégias retóricas que adotou em suas monografias tenham sido fruto apenas da intuição ou do acaso. Para Malinowski, a fórmula mágica tinha como abertura a expressão 'Imagine yourself...!', que fazia do leitor um cúmplice do autor. Alguns exemplos são suficientes para lembrar a estratégia: 'Imagine yourself suddenly transported on to a coral atoll in the Pacific, sitting in a circle of natives and listening to their conversation' (1930: 300). Ou, 'Imagine yourself suddenly set down surrounded by all your gear, alone on a tropical beach close to a native village, while the launch or dinghy which has brought you sails away out of sight' (1961: 4). Adjetivos também eram cuidadosamente deixados ao longo do texto: '... which I heard on that *memorable* morning in the lagoon village' (:304; ênfase minha). Se, freqüentemente, essas expressões 'conativas' (para usar a linguagem de Roman Jakobson) eram utilizadas para fazer o leitor partilhar o isolamento e a perplexidade do etnógrafo, outras vezes eram empregadas para convidá-lo a seguir viagem: 'Let *us* imagine that *we* are sailing along the South coast of New Guinea towards its Eastern end' (:33; ênfase minha). Uma viagem imagi-

¹⁷Ver Sahlins 1989: 37, respondendo a Nicholas Thomas; ver, também, Viveiros de Castro 1993a.

nária, como sabemos, mas que só o leitor treinado reconhece já que em 1922 Malinowski confessava suas limitações apenas nas entrelinhas. O texto exibia um estilo em que o autor exortava o leitor à participação no paraíso edênico onde se ouvia 'the sound of conch shells blowing melodiously', e à cumplicidade dos tipos sociais como o chefe de uma aldeia, 'an old rogue [um patife] named Moliassi' (:66). Esse era o período em que a pesquisa de campo aparecia como misteriosa: 'It is difficult to convey the feelings of intense interest and suspense with which an Ethnographer enters for the first time the district that is to be the future scene of his field-work' (:51).

Em 1935, contudo, seu estilo havia mudado radicalmente. Nessa época, a legitimidade de Malinowski já estava estabelecida, de forma que em *Coral gardens* o etnógrafo não mais precisava seduzir o leitor mediante um estilo predominantemente 'ilocucionário' (conforme a concepção de J.L. Austin). Foi quando Malinowski pôde se permitir publicar uma monografia composta de vários fragmentos: relatos em língua nativa com tradução intercalada em inglês (os prometidos '*corpus inscriptio-num agriculturae quirininiensis*'); observações sobre magia agrícola; uma teoria etnográfica da linguagem; especulações teóricas sobre regime fundiário e, agora sim, 'Confessions of failure' e 'An autobiography of mistakes'.

A obra de um antropólogo não se desenvolve, portanto, linearmente; ela revela nuances etnográfico-teóricas que resultam não apenas do tipo de escrita que sempre foi 'energizada pela experiência do campo' (para não perder a referência a Nicholas Thomas), mas também do momento específico da carreira de um pesquisador, em determinado contexto histórico e a partir de peculiaridades biográficas. A obra de Malinowski demonstra tais pontos; a de Evans-Pritchard os reforça e os esclarece.

(b) *Evans-Pritchard (1904-1970)*

Para Evans-Pritchard o antropólogo era um *tradutor* e, portanto, a antropologia seria sempre comparativa, mesmo que não o fosse explicitamente (Evans-Pritchard 1972). Se esta visão derivou dos ensinamentos de Malinowski (de quem E-P foi aluno) é uma questão em aberto, mas o fato é que a *tradução* tinha um leitor específico em mira. Ou seja, não era pretensão de Evans-Pritchard um trabalho de mão dupla: ele sabia que

estava traduzindo a bruxaria Azande, as linhagens Nuer, a história dos beduínos de Cirenaica *para os ocidentais*. Mas, em vez de usar os termos nativos, E-P usou exatamente as categorias ocidentais, isto é, bruxaria, oráculos, magia. Ele assim o fez não só porque o seu problema era ocidental (a velha questão da distinção entre os pensamentos místico e empírico, como freqüentemente lembrado), mas porque seus leitores também deveriam sofrer o *impacto* das categorias. Malinowski havia optado por manter o termo nativo; a estratégia de E-P foi a de contrastar as categorias européias/familiares com a etnografia Azande/diferente. O objetivo maior, contudo, era semelhante. (Uma questão que se coloca aqui, e que naturalmente fica sem resposta, se refere a qual das duas estratégias é a melhor: a de Malinowski ou a de Evans-Pritchard).¹⁸

Evans-Pritchard confiava bastante no poder do confronto de experiências e suas conseqüências emocionais e intelectuais.¹⁹ Para ele as impressões de campo não eram apenas recebidas pelo intelecto, mas exerciam 'um verdadeiro impacto na personalidade total do etnógrafo', fazendo com que diferentes culturas se comunicassem via a experiência singular de uma única pessoa. O texto etnográfico resultava, assim, da adequação da ambição universalista da disciplina com os dados (novos) detectados pelo pesquisador em determinado contexto etnográfico. Estes dados, por sua vez, resultavam da combinação da *sensibilidade* do etnógrafo e do *aprendizado* adquirido quando da formação do pesquisador.²⁰

É de Evans-Pritchard um dos mais singelos e exemplares depoimentos nesse sentido, isto é, o conhecido 'Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para a terra Zande, mas os Azande tinham; de forma que tive de me deixar guiar por eles' (1978: 300). Este depoimento revela

¹⁸O que se pode notar é que, além do círculo restrito de antropólogos, o trabalho de Malinowski serviu mais aos sociólogos; o de Evans-Pritchard rendeu numerosas discussões na filosofia. Para a influência de Malinowski, as principais referências são os trabalhos clássicos de Mauss e Polanyi; para Evans-Pritchard, ver Winch 1970, 1977; Hollis & Lukes 1982; Roth 1987 cap.9.

¹⁹Ver, especialmente, Evans-Pritchard 1972 e, posteriormente, Dumont 1970: 157.

²⁰Se a simples erudição fosse condição suficiente para formar um antropólogo, George Stocking Jr. seria hoje um dos maiores. Mas é o próprio Stocking quem reconhece sua limitação para a pesquisa de campo e, portanto, sua incapacidade para o ofício.

o estreito vínculo entre teoria e pesquisa na antropologia, demonstrando a tese de que a pesquisa etnográfica é o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofisticava quando desafia os conceitos estabelecidos pelo senso comum no confronto entre a teoria que o pesquisador leva para o campo e a observação entre os nativos que estuda. Assim como para Malinowski, mais uma vez fica claro que não há uma teoria antropológica *de Evans-Pritchard*, mas a teoria sobre bruxaria que ele propôs como resultado do confronto/impacto entre sua bagagem intelectual europeia (incluindo aí seus conhecimentos antropológicos e o conceito *folk*-europeu de bruxaria) e o interesse dos Azande em explicar seus infortúnios. Pensar em impacto e/ou confronto é pensar comparativamente. Para E-P este procedimento deveria ser levado às últimas conseqüências: ao antropólogo caberia pesquisar várias sociedades. Ele reconhecia as dificuldades a serem enfrentadas, especialmente tendo em vista o tempo de pesquisa e de elaboração dos resultados (que ele estimava aproximadamente em dez anos), mas uma segunda sociedade auxiliaria o etnógrafo a abordá-la à luz da experiência da primeira, sugerindo-lhe linhas de pesquisa novas.

Evans-Pritchard foi dos poucos antropólogos a fazer etnografia em várias sociedades: Azande do sul do Sudão, Nuer do Sudão anglo-egípcio e Cirenaica (hoje Líbia). Atualmente são raros os antropólogos de reconhecimento internacional com essa experiência (Geertz talvez seja o exemplo contemporâneo de maior expressão). Nos dias atuais, procuramos resolver o problema colocado por E-P de várias maneiras: ou contando o 'tempo de serviço' da leitura de monografias²¹ ou, na versão indiana, considerando que a antropologia é um empreendimento de natureza coletiva e o antropólogo não precisa pesquisar *pessoalmente* diferentes culturas: ele é, ao mesmo tempo, um *insider* e *outsider* em virtude do seu treino acadêmico (Madan 1982, 1994). Esta, inclusive, era a posição de Malinowski no final dos anos 30, quando prefaciou o trabalho de dois ex-alunos (Jomo Kenyatta, do Quênia, e Fei Hsiao-Tung, da China) que haviam pesquisado suas sociedades de origem.²²

²¹A expressão é de Viveiros de Castro 1993a.

²²É interessante notar que o tema do estudo 'of one's own society' vem sendo debatido pelos antropólogos indianos desde a década de 50. Ver Bétéille & Madan 1975; Srinivas 1979; Madan 1994.

Volto a Evans-Pritchard. Destas breves referências decorrem algumas implicações: 1^a) o processo de descoberta antropológica resulta de um diálogo comparativo, não entre pesquisador e nativo como indivíduos, mas entre a teoria acumulada da disciplina e a observação etnográfica que traz novos desafios para ser entendida e interpretada. É nesse sentido que Evans-Pritchard (1972) dizia não haver 'fatos sociais' na antropologia, mas 'fatos etnográficos'. Esse é um exercício de estranhamento existencial e teórico que passa por vivências múltiplas e pelo pressuposto da universalidade da experiência humana, que o antropólogo aprendeu a reconhecer, de início, longe de casa;

2^a) não há cânones possíveis na pesquisa de campo, embora haja, certamente, algumas rotinas comuns, além do modelo ideal. E se não há cânones no sentido tradicional, talvez não se possa ensinar a fazer pesquisa de campo como se ensinam, em outras ciências sociais, métodos estatísticos, técnicas de *surveys*, aplicação de questionários. Na antropologia a pesquisa depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas da disciplina em determinado momento, do contexto histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia local da pesquisa;²³

3^a) na medida em que se renova por intermédio da pesquisa de campo a antropologia repele e resiste aos modelos rígidos. Seu perfil, portanto, dificilmente se adequa a um modelo 'positivista', como se tenta caracterizá-la atualmente em certos setores. Tal fato não a impede, contudo, de se constituir em um conhecimento disciplinar, coletivo portanto, socialmente reconhecido e teoricamente em transformação;²⁴

4^a) consciente ou não, cada monografia/etnografia é um experimento. É certamente óbvia a diferença entre a construção monográfica de *Witchcraft* (de 1936) e aquela dos *The Nuer* (de 1940), ou de cada livro da trilogia Nuer — uma trilogia que resultou de uma só experiência etnográfica, mas produziu livros construídos de modo bastante diferente;²⁵

²³Ver, por exemplo, o hoje conhecido mas, na época da publicação, inovador relato reflexivo de Maybury-Lewis (1965) sobre sua experiência de campo. Foi essa mesma experiência de campo que fundamentou, dois anos mais tarde, sua monografia clássica sobre os Xavante (1967).

²⁴DaMatta propôs, há mais de dez anos, que todo antropólogo realiza, durante sua carreira, o seu 'repensar a antropologia'. Ver DaMatta 1981: 146-7.

²⁵Para uma análise da construção monográfica de *Os Nuer* e a postura teórica de Evans-

5ª) o impacto dos dados sobre o pesquisador acaba gerando totalidades, sejam elas cosmológicas, sociológicas, ideológicas etc. Estas totalidades, que foram abordadas teoricamente por Mauss, têm correlação nas recomendações de Rivers (acatadas tanto por Malinowski quanto por Evans-Pritchard), de que o pesquisador deveria trabalhar sozinho no campo porque o objeto etnográfico é indivisível. Por esse caminho, nota-se uma aproximação curiosa dos dois autores: distintos na tradição, mas contemporâneos, Rivers e Mauss enfatizavam a totalidade: um, via pesquisa; o outro, via teoria.²⁶

Ao apresentar Evans-Pritchard como essencialmente comparativo e não-positivista, reconheço que minha visão é radicalmente diferente da de Geertz, por exemplo, para quem E-P retrata o paradigma do vilão colonial. Para comprovar que Evans-Pritchard aderiu a uma estratégia textual imperialista, ele invoca a limpidez do seu estilo brilhante – a paixão pelas frases simples, preferência pelo declarativo, ausência de jargão, 'as few commas as possible, mechanically placed, and hardly any semicolons at all: readers are expected to know when to breathe' (Geertz 1988: 60). Ironias à parte, o ponto de vista que estou defendendo é que o bom texto etnográfico foi sempre um experimento. É verdade que, durante um breve interlúdio, se acreditou na eficácia do modelo tipo ecologia-parentesco-política-cosmologia. No entanto, a história e a força da antropologia não se fizeram por esses estudos 'canônicos', mas muito mais por *Argonauts*, *Naven*, *Witchcraft*, *The Nuer*, *Political Systems*, *Islam Observed* e outros, apesar das inevitáveis ausências e injustiças cometidas.

Mas é tempo de se perguntar: ao reduzir e compactar a história da antropologia aos estudos realizados pelos (politicamente incorretos) amantes do exótico, não se estará cometendo outra injustiça? Ao construir uma história teórica tradicional que é, por definição, positivista e cientificista, os antropólogos pós-interpretativos não estarão dando razão histórica a um personagem específico, isto é, Radcliffe-Brown e a seu conhecido projeto de uma 'história natural da sociedade' para a antropologia?

Pritchard, ver Dumont 1968.

²⁶Nesse contexto, pode-se imaginar uma relação possível entre o caráter fragmentário da antropologia pós-moderna e a cosmovisão do novo antropólogo, a construção do seu objeto de estudo, e, quem sabe, sua insensibilidade para perceber o 'fato social total'.

Aqui parece que localizamos o 'modelo canônico' e seu sentido negativo. Ele é representado pelas idéias de Radcliffe-Brown que, efetivamente, constituíram a vertente hegemônica da disciplina durante pelo menos duas décadas, mas cuja dominação foi suplantada por Evans-Pritchard quando este afirmou que a antropologia era mais arte que ciência. Naquele momento faliu o projeto 'cientificista' da antropologia e suas possíveis ambições positivistas.

O fato curioso, contudo, é que para a vertente representada por Nicholas Thomas, Radcliffe-Brown é o vilão que deve ser condenado mas que, ao mesmo tempo, inspira as novas propostas. Assim, a comparação é resgatada (como se tivesse algum dia sido abandonada) para contrapor-se ao excesso etnográfico, mas ela 'não deve ser positivista'. A etnologia é criticada, mas trata-se exatamente da etnologia de inspiração radcliffe-browniana, isto é, aquela que se opõe à antropologia social (diferenciação que, no Brasil de hoje, pertence à história arcaica da antropologia). Por outro lado, não deixa de ser significativo que um jovem antropólogo australiano eleja como oponente exatamente um nome reconhecido da história da disciplina cuja carreira se desenvolveu, em grande parte, lá mesmo: Radcliffe-Brown realizou pesquisa entre os aborígenes em 1910; de 1916 a 1919 foi professor em Sydney e nas ilhas Tonga; e de 1926 a 1931 ocupou a primeira cadeira de antropologia na Universidade de Sydney. Nesse último período, fundou a revista *Oceania* — conceituada até os dias de hoje —, destinada ao estudo dos nativos da Austrália, Nova Guiné e ilhas do Pacífico. Em outras palavras, Radcliffe-Brown fez da Austrália um *campus* avançado da antropologia britânica²⁷ e, naturalmente, levou junto a cosmologia dominante do império. A rebeldia dos antropólogos australianos é relativamente recente e Nicholas Thomas faz parte dessa rebeldia.

²⁷Muitos antropólogos indianos se beneficiaram dessa situação: T.N. Madan, por exemplo, doutorou-se na Austrália. Ver Baines 1993 para uma excelente etnografia da antropologia australiana.

III

Trajétórias etnográficas

Neste ponto, tendo sugerido, senão identificado, o interlocutor oculto de Nicholas Thomas, encerro esta parte da discussão. Permanece, contudo, o problema da relação entre teoria e pesquisa, agora ampliado pelas observações a respeito de um tema específico: as trajetórias individuais. O objetivo é o mesmo, isto é, fazer aflorar as áreas cinzentas que fazem a riqueza e a criatividade da pesquisa em antropologia; eliminar as dicotomias do tipo antes-positivismo/hoje-interpretação. Vejamos.

Nem todo bom antropólogo é necessariamente um etnógrafo. Há aqueles mais inclinados e os menos atraídos para a pesquisa de campo. Mas todo bom antropólogo aprende e reconhece que é na sensibilidade para o confronto ou o diálogo entre teorias acadêmicas e nativas que está o potencial de riqueza da antropologia. Tal confronto, que teve sua gênese na pesquisa de campo entre povos primitivos, encontra-se hoje domesticado e incorporado como 'visão' da antropologia, e é atualizado no campo ou entre quatro paredes de uma biblioteca.

Nesse contexto, há uma curiosidade a ser observada, que, pela sua recorrência, talvez não seja fruto de mero acaso: é fácil se perceber, no âmbito da comunidade dos antropólogos, uma correspondência entre a pesquisa de campo tradicional e a vocação para a teorização. Esta correlação, contudo, é *negativa*, isto é, grandes etnógrafos nem sempre foram bons teóricos (Nimuendaju é um bom exemplo) e grandes teóricos frequentemente mostraram-se avessos à pesquisa de campo (Lévi-Strauss talvez seja o caso clássico).

Dessa perspectiva, parece haver um *continuum* no qual os dois extremos seriam ocupados, de um lado, pelo etnógrafo empírico-proustiano; de outro, pelo quase-filósofo. No primeiro caso, é a realidade empírica que parece dominar e ofuscar (e a teoria é fraca ou pobre); no segundo, é o fascínio pela universalidade que conduz à procura de leis e princípios gerais, perdendo-se o aspecto *sui generis* da totalidade empírica (não) observada. Mas, como para reforçar a idéia de que a pesquisa de campo é constitutiva da antropologia, porém não empiricamente necessária, temos os exemplos históricos da descoberta das leis de associação do pensamento humano (que a lingüística [com Jakobson] e a psicanálise

[com Freud] creditaram ao velho *The Golden Bough*, de Frazer) e a proposta das tipologias tradicionais dos sistemas de parentesco, de Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss.

Muitos antropólogos tenderam a ver tradições dicotômicas na disciplina: Leach, no afã estruturalista de então, mencionou duas, a de Malinowski e a de Frazer,²⁸ só dando espaço para esses dois pólos mutuamente excludentes. Para Dumont, o mesmo tema é percebido como um caso no qual a singularidade etnográfica representa o holismo, que seria englobado por um universalismo como ideologia dominante (Dumont 1980). A tradição teórica da antropologia contempla, no entanto, diversas formas de combinar a tensão sempre presente entre o particular/etnográfico e o universal/teórico. Antropólogos que aceitam essa orientação são herdeiros de Evans-Pritchard neste aspecto e, entre a pesquisa e a teoria, procuram o universal no particular ou, seguindo Flaubert, acreditam poder encontrar 'le bon Dieu dans le détail'.

A centralidade da tensão entre teoria e pesquisa pode ser apreciada, na disciplina, na trajetória de alguns antropólogos pesquisadores. Quando a tensão 'ótima' entre os dois pólos se perde, a obra do autor conseqüentemente se empobrece. Em outras palavras, nem sempre os antropólogos envelhecem bem.

Alguns exemplos são suficientes para ilustrar a questão. O caso de Malinowski é singular: a distância que vai das monografias trobriandesas, publicadas entre 1922 e 1935 (de *Argonauts* a *Coral gardens*), e, dez anos mais tarde, a póstuma e simplista *A general theory of culture* (de 1944), não pode ser explicada apenas por uma diferença de ênfase etnográfica ou teórica, mesmo porque se trata de excelente etnografia e má teoria. Em seus primeiros trabalhos, Malinowski confrontava as teorias sociológicas, antropológicas, econômicas e lingüísticas de sua época com as idéias que os trobriandeses tinham a respeito de temas correlatos, e mais, ao comparar tais idéias com suas observações *in loco*, Malinowski pôde perceber que ali permaneciam 'resíduos' não explicados: é nesse sentido que o *kula* se tornou uma verdadeira descoberta e as etnografias trobriandesas permanecem até hoje como fonte de inspiração para análises de mitologia, lingüística e economia. Comparada a este *corpus* etnográfico, a tentativa de uma abrangente 'teoria geral da cultura' de cunho

²⁸E colocou Lévi-Strauss na segunda tradição; cf. Leach 1970.

determinista — porque universalmente derivada das necessidades biológicas básicas — só confirma e expande a suposição de que os esforços dos pesquisadores sobrevivem às suas elucubrações teóricas. (Frazer dizia, de modo equivocado, que este era o seu caso.)

Outro exemplo é o de Victor Turner. Ao abandonar os ritos Ndembu, Turner perdeu o melhor da universalidade de sua abordagem. Os Ndembu conectavam Turner com a experiência ritual humana em geral: para eles a vida social girava em torno do seu simbolismo ritual, que Turner analisou com a centralidade que os nativos o concebiam (Turner 1967). Quando Turner decidiu extrapolar o que havia descoberto em sua pesquisa africana para outros eventos religiosos do mundo moderno — incluindo experiências no México, Irlanda e Inglaterra, tragédias gregas e eventos históricos (Turner 1974) —, paradoxalmente o aspecto universalista foi eliminado, embora o objetivo explícito fosse o exame da ação simbólica no plano da 'sociedade humana'. Por este exemplo, tal meta talvez se alcance melhor e mais facilmente por intermédio da experiência limitada de alguns casos reveladores.

Foi Geertz quem chamou a atenção para esse aspecto microscópico e artesanal da pesquisa antropológica, afirmando que os etnólogos não estudam aldeias, mas *em* aldeias (Geertz 1973). É lá que o repertório de conceitos gerais das ciências sociais — como integração, racionalização, símbolo, ideologia, *ethos*, revolução, visão de mundo, sagrado, cultura — se entrelaçam 'no corpo da etnografia de descrição minuciosa na esperança de tornar cientificamente eloqüentes as simples ocorrências' (1973: 38). Mas, infelizmente, Geertz não ficou imune ao envelhecimento: é quase impossível reconhecer no autor cético e irônico de hoje o artesão de *Islam Observed* (1968).²⁹ Nesta pequena jóia de pouco mais de cem páginas, Geertz propõe uma teoria da religião vinculada à análise da experiência histórica do islamismo no Marrocos e na Indonésia, utilizando-se de uma abordagem de inspiração weberiana. Este feito, que resultou de extensa pesquisa histórico-bibliográfica, seria inviável, segundo o próprio autor, se antes ele não houvesse realizado pesquisa de campo nos dois países. Em 1968, Geertz confessou que o que ele chegou a observar 'neste olhar amplo sobre a história social dos dois contextos limites do mundo islâmico', ele viu *primeiro* 'nos estreitos confins das

²⁹Sobre o recente livro do autor e sua crítica, ver Geertz 1988; Peirano 1992a cap. 6.

pequenas cidades e vilarejos' (1968: vi). Nesse empreendimento, Geertz coloca a pesquisa de campo no centro da investigação e enfatiza:

Fieldwork has been, for me, intellectually (and not only intellectually) formative, the source not just of discrete hypotheses but of whole patterns of social and cultural interpretation (1968: vi).

Dadas as trajetórias intelectuais desses antropólogos o que teriam eles perdido ao longo do tempo? Certamente não se trata do material etnográfico propriamente dito, pois enquanto muitos continuaram a fazer uso dele anos após o término da pesquisa de campo, outros deixaram extensa documentação por analisar. Nesse contexto, o importante a ressaltar é que o que talvez tenha empobrecido a obra desses antropólogos no decorrer do tempo tenha sido a ausência da *interlocução teórica* que se inspira nos dados etnográficos. Sem o impacto existencial e psíquico da pesquisa de campo, parece que o material etnográfico, embora presente, se tornou frio, distante e mudo. Os dados transformaram-se, com o passar do tempo, em meras ilustrações, algo muito diferente e distante da experiência totalizadora que, embora possa ocorrer em outras circunstâncias, a pesquisa de campo simboliza. Em suma, os dados foram relegados à memória fria e perderam a presença teórica, e conseqüentemente a presença na cosmologia do antropólogo. Isto significa, em outras palavras, que o diálogo entre as teorias dos antropólogos (no caso, ocidentais) e as teorias nativas (sejam elas Ndembu, trobriandesas, islâmicas ou outras), diálogo este *que se dá no antropólogo*, desapareceu. O pesquisador, agora sozinho, sem interlocutores interiorizados, voltou a ser apenas ocidental.

Para evitar o diagnóstico apressado de que estamos todos fadados à 'esclerose antropológica',³⁰ lembro a palestra de Edmund Leach na qual o autor elabora uma análise antropológica do acervo fotográfico de sua família ao longo do século XIX.³¹ Nela, Leach refuta a diferença entre sociedades 'frias' e 'quentes', revê a distinção entre história e mito e, com elegância e

³⁰Algumas exceções: Jack Goody, na Inglaterra; Louis Dumont, na França; M.N. Srinivas, na Índia.

³¹Esta conferência foi feita, em 1986, em duas universidades americanas: The Johns Hopkins e Harvard. O texto foi publicado postumamente na revista *Cambridge Anthropology*, com modificações na apresentação original dos *slides*; cf. Leach 1989-90.

expressividade, introduz, na série de fotografias de seus antepassados, algumas de Malinowski, revelando, através da sua história pessoal, a base dos cultos de ancestrais. Do interior da tradição da disciplina Leach aborda temas caros à vertente pós-moderna: ele adverte para o fato de que os antropólogos ainda mantêm a velha diferença entre 'nós' e 'eles', conscientemente ou não, e nota o quanto seria excepcional se um antropólogo escrevesse uma monografia no formato de autobiografia.

É curioso lembrar que Leach comentava, freqüentemente, que era funcionalista metade da semana; na outra metade ele era um estruturalista. A análise de sua árvore genealógica parece um acerto de contas com sua identidade familiar e com sua trajetória como antropólogo. A crítica à dicotomia 'sociedades frias *versus* quentes' e a inclusão das fotos de Malinowski nos dizem que, nos últimos anos, ele não mais dividia a semana entre duas lealdades — Malinowski ocupava lugar de destaque entre seus ancestrais.

IV

Novas provocações

Toda vez que elegemos um interlocutor, deixamos a descoberto alguns traços característicos nossos. Foi esse truísmo que nos guiou na descoberta do que era o 'modelo canônico' para Nicholas Thomas; é ele que, agora, se faz presente nestas reflexões finais. Encerro, então, provocativamente, com uma agenda de problemas sobre outras implicações derivadas da pesquisa de campo.

A meu ver o impacto profundo da pesquisa de campo sobre o etnólogo ainda não recebeu a atenção devida. Uma evidência de sua complexidade está na freqüência com que antropólogos renunciam à pesquisa, antes ou logo após o seu início. Como tradicionalmente o trabalho de campo era realizado longe de casa, essa desistência fazia com que o pesquisador fosse estigmatizado como incapaz de enfrentar a experiência do exótico (o *campo*) sozinho, colocando-se imediatamente em dúvida sua vocação. A legitimidade da pesquisa junto a grupos exóticos era tão marcante que quando estudantes norte-americanos começaram a pesquisar em continente europeu, já na década de 70, estes foram considerados como 'turistas' por seus professores mais tradicionais.

Mas existe também uma outra reação comum, que é aquela dos antropólogos que, mesmo convencidos de sua vocação, não se dedicam à pesquisa de campo, embora saibam do preconceito a que estarão sujeitos. Tais ocorrências apontam para um impacto psíquico de tal dimensão que, em algumas circunstâncias, se transforma em um desconforto insuportável. É verdade que no meio acadêmico brasileiro tais casos não são particularmente problemáticos. Em geral não só estudamos 'nós mesmos', o que não produz desconforto maior, como a 'diferença' é construída às avessas: geralmente estamos nos perguntando *qual* a nossa especificidade, *em que* somos peculiares, *o que* nos separa e nos distingue.

No entanto, acredito que vale a pena, em qualquer das circunstâncias, propor que o instrumental de uma outra disciplina, no caso a psicanálise, talvez ajude a esclarecer certos processos de descoberta etnográfica: de Malinowski a Victor Turner, até os recentes experimentos de Vincent Crapanzano e Waud Kracke, a psicanálise tem despertado um certo encantamento, senão fascínio, entre os antropólogos.³² Seria o momento, então, de aproveitar esse vínculo entre as duas áreas. Penso, especificamente, na idéia de 'transferência' e seu potencial de criatividade no processo de descoberta antropológica³³ e na relação entre a transferência analítica e o *impacto* que Evans-Pritchard identificou como constitutivo da pesquisa de campo.

Outro dos aspectos nebulosos que rondam a prática disciplinar na antropologia diz respeito a assunto tabu entre os especialistas: trata-se da conversão religiosa de vários antropólogos que, em determinada etapa de suas carreiras, aderem a crenças institucionalmente reconhecidas. Tal conversão — que no caso anglo-saxão se deu predominantemente mediante opção pelo catolicismo (como ocorreu com Evans-Pritchard, Mary Douglas, Victor Turner) — parece indicar que a antropologia favorece, em determinados contextos, uma reestruturação da visão de mundo desses pesquisadores. Até que ponto tal fato resulta do impacto da pesquisa de campo e suas conseqüências é uma questão em aberto, já que não existem depoimentos

³²Ver, respectivamente, Stocking Jr. 1983; Crapanzano 1980; Kracke 1987; Turner 1978; no Brasil, os trabalhos de Luiz Fernando Dias Duarte (ver Duarte 1986). A perda da noção do *self* é descrita pela antropóloga Kirsten Hastrup quando sua biografia é representada por um grupo teatral dinamarquês (Hastrup 1992).

³³Ver Bird 1972 para o potencial de criatividade da transferência psicanalítica. A pesquisa de Maria Luiza Peres da Costa, realizada em Goa, Índia, desenvolve essa perspectiva. Infelizmente, seus resultados ainda não estão divulgados.

sobre essas conversões. Não deixa de ser sugestiva, contudo, a confissão de Victor Turner, colocada de forma singela na introdução de um de seus livros: 'I have not been immune to the symbolic powers I have invoked in field investigation' (1975b: 31). Turner acrescenta que, depois de muitos anos como agnóstico e materialista, ele aprendeu com os Ndembu que o ritual e seu simbolismo, a religião enfim, estava no centro das questões humanas. É também interessante, nesse contexto, a afirmação de M.N. Srinivas, de que os antropólogos são *thrice-born*, isto é, nascem uma vez mais que os brâmanes hindus, que são *twice-born*: os antropólogos deixam sua cultura nativa para estudar uma outra e, na volta, tendo se familiarizado com o exótico, tornam exótica sua cultura familiar, na qual sua identidade social renasce.³⁴

Finalmente, verifico que vários antropólogos reconhecem que as etnografias — que tanto perturbam Nicholas Thomas — constituem, mais que os sistemas teóricos que elas suscitaram, a verdadeira herança da antropologia. Esta foi a conclusão de Louis Dumont e de Lévi-Strauss. No Brasil, em momento de particular lucidez, foi o que Darcy Ribeiro também confirmou: seus diários de campo sobreviveriam a todas as teorias que ele propôs, no seu entender, exatamente para serem refutadas.³⁵

Essa questão suscita um tema relevante: diferente do que se constata em outras ciências sociais, dados etnográficos antropológicos freqüentemente são alvo de reanálises. Em geral, a reanálise ocorre quando outro antropólogo descobre um resíduo inexplicado nos dados iniciais que permite vislumbrar uma nova configuração interpretativa. Ou quando um antropólogo aproxima dados alheios de questões novas. Em qualquer dos casos, o que está em jogo é a incompletude ou a abundância etnográfica, que incomodam menos que a análise fechada. Esta foi a queixa formulada por M.N. Srinivas a respeito de seu já clássico *Religion and Society among the Coorgs*. Para ele, um dos problemas do seu trabalho era que 'tudo estava muito bem amarrado, sem deixar nenhum ponto frouxo'.³⁶ Em suma, puras transcrições etnográficas incomodam tanto quanto análises definitivas. Nesse contexto, as reanálises

³⁴Cit. em Turner 1975b: 32. A este respeito ver, também, DaMatta 1973, 1981; Velho, G. 1978.

³⁵Cf. entrevista concedida em dezembro de 1978 no contexto da elaboração da minha dissertação de doutorado; Peirano 1981.

³⁶Cf. Srinivas 1973: 141. Algumas vezes, o próprio autor revê seu trabalho de pesquisa à luz de novas orientações interpretativas; ver Ramos 1990.

podem ser vistas como sinal de densidade das etnografias originais que permitem, com sorte, uma nova visão, não 'por cima dos ombros do nativo' como queria Geertz, mas, nesse caso, *do etnógrafo*.

Concluo, então, com duas observações: primeira, de que toda (boa) etnografia precisa ser tão rica que possa sustentar uma reanálise dos dados iniciais. Nela, as informações não são oferecidas apenas para esclarecer ou manter um determinado ponto de vista teórico, mas haverá sempre a ocorrência de novos indícios, dados que falarão mais que o autor e que permitirão uma abordagem diversa. Aos antropólogos soa familiar a observação de Ítalo Calvino a respeito da exatidão na linguagem. Para ele, a adequação do escrito ao não-escrito é problemática porque, de um lado, as línguas naturais dizem sempre algo *mais* em relação às linguagens formalizadas, comportam sempre uma quantidade de *rumor* que perturba a essencialidade da informação; de outro, porque ao se dar conta da densidade e da continuidade do mundo que nos rodeia, a linguagem se revela lacunosa, fragmentária, diz sempre algo *menos* com respeito à totalidade do experimentável (Calvino 1988: 88). Some-se a essas características das línguas naturais a preocupação com a *diferença* (que freqüentemente se transforma no 'exótico') e haverá sempre mais informações que as necessárias para um relato etnográfico apenas correto.

A segunda provocação está na idéia de que, então, a reanálise de um corpo etnográfico é prova da adequação e qualidade da etnografia — e não, como uma apreciação imediata de senso comum poderia indicar, da incapacidade analítica do pesquisador. Em suma, rigor analítico e 'ruído etnográfico' não são incompatíveis na antropologia, fato comprovado pelas reanálises por que passaram as etnografias de Malinowski, Evans-Pritchard, Edmund Leach, Victor Turner e, no Brasil, as etnografias de Colbacchini & Albisetti, Eduardo Galvão e Florestan Fernandes.³⁷

Com este fecho a favor da etnografia, concluo: novas análises e reanálises virão para comprovar a fecundidade teórica do trabalho etnográfico. Elas

³⁷Ver Lounsbury 1965; Spiro 1982; Tambiah 1968, 1985, Leach & Leach 1984; Silva 1995 e cap. 3 desse livro. Para reanálise de material etnográfico brasileiro, ver Peirano 1973; DaMatta 1977; Viveiros de Castro 1988. Ver Maybury-Lewis 1960 para crítica das propostas de Lévi-Strauss sobre organizações duais a partir de considerações etnográficas. Naturalmente que a proposta teórica de Mauss em 'Ensaio sobre a dádiva', baseada nas etnografias de Malinowski e de Boas, é o caso paradigmático dessa tendência na antropologia (Mauss 1974).

certamente irão reforçar a convicção central dos antropólogos: de que a prática etnográfica — artesanal, microscópica e detalhista — traduz, como poucas outras, o reconhecimento do aspecto temporal das explicações. Longe de representar a fraqueza da antropologia, portanto, a etnografia dramatiza, com especial ênfase, a visão weberiana da eterna juventude das ciências sociais.

CAPÍTULO 3

AS ÁRVORES NDEMBU

Tradicionalmente interessados e freqüentemente seduzidos pelo exótico, até recentemente os etnólogos foram procurar a diferença em um 'outro' distante do seu grupo de referência. No início do século a alteridade estava longe, geralmente além-mar – no Estreito de Torres, nas ilhas da Melanésia, nas montanhas da Austrália, entre os Todas indianos. No decorrer do tempo, a diferença tornou-se mais acessível – Tallensi, Azande, Swazi, Nuer, Nyakyusa na África; Kwakiutl, Navajo, Zuni, Fox na América do Norte; Bororo, Jê no Brasil Central –, até que, depois da promessa estruturalista da reversibilidade do conhecimento antropológico, a diferença chegou ao gabinete dos próprios antropólogos, às instituições de apoio à pesquisa, aos *trustees* norte-americanos, aos imigrantes do chamado 'mundo pós-moderno'.

A pesquisa de Victor Turner, realizada durante quase três anos entre os Ndembu da África Central, faz parte do esforço etnográfico empreendido pelo grupo de Manchester que, ligado ao Rhodes-Livingstone Institute e sob a liderança de Max Gluckman, contestava, na África, os sistemas sociais baseados em modelos estáticos. Victor Turner foi, portanto, um *africanista*, um etnólogo que pretendeu, em um mesmo projeto, apresentar os Ndembu para o mundo acadêmico antropológico e questionar vários pressupostos da disciplina, especialmente no que diz respeito ao estudo de rituais e simbolismo.

Formado em uma tradição em que a organização social era requisito básico para que outros tópicos pudessem ser estudados, o primeiro trabalho de Victor Turner seguiu as prescrições da época. Sua tese de doutorado (depois publicada como *Schism and Continuity in an African Society*) trata de um grupo centro-africano em termos dos princípios estruturais conflituosos ali vigentes entre matrilinearidade e virilocalidade

— o que fazia dos Ndembu um caso contrastante com outras sociedades africanas então estudadas de estrutura social estável, como os famosos Tallensi e os Swazi.

Aluno disciplinado de Max Gluckman, foi apenas no pós-fácio de sua tese que Victor Turner antecipou um estudo sobre o tema que lhe daria posterior notoriedade: os rituais, *locus* privilegiado para se observar os princípios e as dimensões processuais e conflitivas da estrutura social. Neste sentido, os rituais eram superiores aos 'dramas sociais', concepção que Turner havia utilizado com sucesso em *Schism and Continuity* para propor uma microsociologia diacrônica que complementaria a análise sincrônica da estrutura das aldeias Ndembu. Os dramas sociais eram eventos aleatórios, nos quais podiam ser observados processos de ruptura, crise, reparação e reintegração. Já os rituais eram uma espécie de dramas sociais fixos e rotinizados e seus símbolos, dentro da razão durkheimiana, mais aptos a uma análise sociológica refinada.

De 1965 a 1974, Victor Turner dedicou-se a escrever e publicar seus livros sobre os rituais Ndembu,³⁸ fornecendo amplo material nos três níveis de interpretação que ele havia proposto para o estudo dos símbolos rituais, isto é, o nível exegético — aquele que é suprido pelos nativos e que contempla dados sobre o nome, as características físicas e biológicas e a construção do objeto cultural; o nível operacional — aquele derivado do uso dos símbolos e da composição social dos grupos que realizam o ritual; e o nível posicional — consequência da relação entre diferentes símbolos de vários rituais ou entre símbolos de um mesmo ritual (*TT*: 247-8).

O estilo monográfico utilizado é considerado, hoje, por muitos especialistas contemporâneos, como 'realista' (Marcus 1991a). Victor Turner optou por descrever minuciosamente vários dos rituais Ndembu e, em cada volume, reintroduzia os temas gerais da sociedade: organização

³⁸Ver, especificamente, Turner 1962, 1967, 1968, 1969, 1974, 1975a, 1975b, 1975c e Turner & Turner 1978. Ao longo do texto, as referências serão feitas aos títulos dos livros e não às datas de publicação. Assim, *SC*= *Schism and continuity in an African society*; *FS*= *The forest of symbols*; *DA* = *The drums of affliction*; *RD* = *Revelation and divination*; *SR*= *Essays on the ritual of social relations*; *SS*= 'Ritual as Communication' in *Symbols and society*; *TT*= *Image and pilgrimage*, de autoria de Victor e Edith Turner; *RP*= *The ritual process*. Para referências completas, ver bibliografia.

social, matrilinearidade, virilocalidade, conflitos entre homens e mulheres, entre aldeias etc. Turner parece não ter se preocupado muito com o estilo propriamente literário com o qual apresentava os Ndembu aos leitores ocidentais, e tudo indica que o compromisso com a fidelidade do seu relato era mais importante que a presença retórica do autor. Este fato resultou em repetidas sínteses dos dados básicos Ndembu ao longo dos vários livros,³⁹ assim como em sucessivas descrições e interpretações dos símbolos rituais. Dessa maneira, os textos de Victor Turner falam mais que o apenas necessário para uma descrição correta dos rituais e do simbolismo Ndembu. Por outro lado, eles freqüentemente deixam lacunas sobre informações elementares (por exemplo, onde os Ndembu enterravam os mortos?) para quem tem em mente um objetivo analítico diferente do do autor.

Este ensaio é um exercício de reanálise do material Ndembu.⁴⁰ O corpo etnográfico publicado por Victor Turner fez deste grupo um dos mais bem documentados na literatura antropológica. Talvez seja porque Victor Turner pretendeu ser apenas 'realista' na apresentação dos dados que hoje podemos olhar os Ndembu por meio dos relatos do etnógrafo e, assim, complementar vários aspectos de sua interpretação. Voltarei a este tópico. Especificamente, minha reanálise centra-se na questão da polissemia das árvores Ndembu — Turner considerou a polissemia um dos traços centrais do simbolismo ritual Ndembu, e as árvores os principais símbolos dominantes (*RD*: 137-8). Na excepcional documentação deixada por ele, alguns dos rituais foram focalizados mais de uma vez;⁴¹ embora sempre de ângulos diferentes, as sucessivas descrições deixam entrever um sistema ritual que o autor nunca analisou enquanto tal.

Este é um fato intrigante. Victor Turner jamais se propôs a estudar o 'sistema ritual Ndembu' como um sistema conceptual. Enfatizando a

³⁹Ver, por exemplo, a introdução a *FS*, que praticamente é a mesma de *DA*.

⁴⁰Versões anteriores da análise aqui apresentada foram escritas na Universidade de Harvard, em 1977 (sob orientação de Stanley Tambiah), e na Universidade de Brasília (em curso oferecido pelo professor Kenneth Taylor em 1973).

⁴¹Por exemplo, sobre o ritual *Mukanda*: 'Three symbols of passage in Ndembu circumcision ritual: an interpretation' (1962); 'Mukanda: the rite of circumcision' (1967); 'Ritual aspects of conflict control in African micropolitics' (1985); e 'Mukanda: boy's politics of a non-political ritual' (1985). Ver bibliografia.

capacidade de resolução dos conflitos por intermédio dos rituais e seus símbolos, Turner parece ter propositadamente evitado analisar seu conjunto. Fascinado pelos processos, conflitos, dramas e eventos, em 1975 ele dizia, no contexto de sua polêmica com o estruturalismo, 'on earth the broken arcs, in heaven the perfect round' (1975c: 146), observando que em nenhuma sociedade concreta os sistemas se realizam em sua totalidade. Edith Turner comenta que o marido apreciava a máxima de Karl Marx sobre o gigante Anteus, de que este não poderia ser vencido enquanto seus pés estivessem sobre a terra. Para Turner, 'the earth was the people and actual events' (1985: 9). Ela enfatiza, ainda, com a familiaridade de quem partilhou as várias etapas de pesquisa: 'It was from fieldwork that Vic draw theory, from the grassroots that he respected too much' (1985: 1).⁴²

No que se segue, enfrento o desafio de dar corpo ao sistema ritual Ndembu. Os textos deixados por Turner constituem um esplêndido banco de material etnográfico e não deixa de ser curioso que uma reanálise não tenha sido realizada até o momento.⁴³ Neste exercício, os dados etnográficos fornecidos por Turner serão respeitados e nenhuma mudança introduzida neles. Mas a interpretação de Turner será complementada e questionada em três níveis: primeiro, em relação ao sistema simbólico das árvores Ndembu, cuja existência era negada por Victor Turner (itens II e III); segundo, em relação à natureza da 'passagem' nos rituais de aflição e de iniciação, cuja diferença a análise tornará explícita (itens IV e V); e, finalmente, a organização do cosmos Ndembu, que se torna analiticamente perceptível por meio dos rituais, e que diz respeito, especialmente, à relação entre os vivos e seus ancestrais (item VI). Uma apresentação dos Ndembu dá os elementos para o início da reanálise (item I), que finaliza com questionamentos teóricos de ordem geral e com

⁴²Edith Turner acrescenta que, para Turner, os rituais Ndembu ecoavam memórias de infância: filho de uma atriz de teatro inglês, dramas e ritos lhe soavam familiares por conta das associações que fazia com Shakespeare, Bernard Shaw, Ibsen. Durante a pesquisa de campo, Turner e sua mulher representavam passagens de Kipling ao ouvir os batuques anunciando um novo rito. Edith Turner relembra: 'We used to mutter to each other in Aldershot accents (...): 'The drums, Carstairs, the drums!' I would reply, blocking my ears dramatically: 'By gad, Fatheringay, the drums! They're driving me mad!' Then we'd go out and join them' (1985: 2).

⁴³Edith Turner comenta esta possibilidade em seu relato biográfico (1985: 13).

uma renovada apreciação do trabalho etnográfico de Victor Turner (item VII).

Aos antropólogos soa familiar a observação de Ítalo Calvino a respeito da exatidão da linguagem. Para este autor, a adequação do escrito ao não-escrito é problemática porque, de um lado, as línguas naturais sempre dizem algo mais em relação às linguagens formalizadas, comportam sempre uma quantidade de rumor que perturba a essencialidade da informação; em segundo lugar, porque ao se dar conta da densidade e da continuidade do mundo que nos rodeia, a linguagem revela-se lacunosa, fragmentária, diz sempre algo menos com respeito à totalidade do experimentável (Calvino 1988:88).

Assim é com Turner e com a maioria dos etnólogos.⁴⁴ Talvez por essa razão, diferente das outras ciências sociais, é freqüente encontrar-se na antropologia casos de reanálises do material etnográfico colhido por outros pesquisadores.⁴⁵ Essas reanálises parecem evidenciar alguns pontos: primeiro, a riqueza do material oferecido por um pesquisador, que sempre deixa resíduos e pistas para uma interpretação alternativa; segundo, que o refinamento das interpretações depende tanto da teoria quanto dos dados – um truísmo que, na antropologia, mostra de forma exemplar a tese weberiana da temporalidade e da circunstancialidade das explicações e sua perpétua renovação. Ao procurar reanalisar o material Ndembu coloco-me então conscientemente dentro da tradição na qual 'ler por cima dos ombros', não diretamente dos nativos, como em Geertz, mas de um pesquisador, tem se tornado um desafio e, muitas vezes, um rito de passagem.

I

⁴⁴A esse respeito, assim se manifestou Srinivas sobre seu conhecido livro *Religion and society among the Coorgs*: 'In retrospect, one of the troubles with my analysis was that everything was too neatly tied up leaving no loose ends' (1973: 41).

⁴⁵Para reanálises do material trobriandês de Malinowski, ver Tambiah 1968, 1985; Tooker 1986; Weiner 1978; Leach 1958; Uberoi 1962; Lounsbury 1965; Spiro 1982; Leach & Leach 1984; para Evans-Pritchard, Tambiah 1985; Firth 1966; para Radcliffe-Brown, Leach 1971; para os Tallensi de Meyer Fortes, ver Worsley 1956; para sistemas segmentários, Smith 1956.

Apresentação: os Ndembu e os ritos

O fato de que muitos estudiosos da África Central haviam se interessado por problemas de dinâmica social e processos de ajustamento, adaptação e mudança não constituía verdadeira surpresa para Victor Turner (*FS*: 3), já que a teoria antropológica não poderia deixar de acompanhar a inclusão de evidências etnográficas provenientes de populações com alta mobilidade social.

Os Ndembu não fugiam à regra. Vivendo no noroeste da atual Zâmbia (antiga Rodésia) e praticando uma forma de subsistência na qual o plantio de mandioca era associado à caça, a população de aproximadamente 18 mil pessoas, que nos anos 50 habitava pequenas aldeias, mantinha uma organização social centrada em homens ligados por laços maternos, apresentava alta taxa de separação conjugal, mudava-se de local de residência aproximadamente duas vezes em cada década e, em um esforço constante, procurava controlar a instabilidade social decorrente de dois princípios estruturais contraditórios: a matrilinearidade e a virilocalidade.

A matrilinearidade governava os direitos à sucessão e à propriedade. Um homem tinha o direito de residir com seus parentes matrilineares (primários ou classificatórios), isto é, ele podia morar na aldeia do pai se sua mãe vivesse lá; mas um homem também tinha o direito de levar sua mulher para residir na sua própria aldeia. Disto resultava uma situação difícil: as mulheres, de quem a continuidade social dependia, não viviam nas suas aldeias de origem, mas nas dos seus maridos. Como não havia um costume definido de que os meninos deveriam se mudar para as aldeias dos irmãos de suas mães em determinada idade — como em outros casos etnográficos semelhantes —, o resultado era sempre incerto. Em geral, observavam-se fortes tendências patrifocais em uma sociedade matrilinear, com todas as implicações inevitáveis. Estas se manifestavam, por exemplo: a) nas contradições existentes entre o papel de um homem como marido e como pai que deseja manter sua mulher e filhos com ele e seu papel como irmão uterino e tio, quando ele procurava vencer a aliança residencial de sua irmã e filhos; b) no conflito básico entre homens e mulheres em geral, com seus papéis econômicos diferenciados; c) nas contradições entre os homens de uma mesma comunidade matrilinear, competindo por autoridade e propriedade nas aldeias (*FS*: 1-18; *DA*: 1-24).

Nesse contexto de fissão e micropolítica altamente desenvolvidas, os rituais compensavam as deficiências de integração. Para Turner, em termos gerais os rituais expressavam a coesão e imprimiam os valores da sociedade, mas também exageravam os conflitos reais e as regras sociais, isto é, inculcavam os valores sociais nos Ndembu e serviam como meio para a resolução de conflitos. No final, o ritual afirmava que, apesar do conflito, havia unidade e harmonia.

Para cumprir todas essas funções, o ritual, concebido como 'prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers' (*FS*: 19), era visto principalmente (em contraponto à visão lévi-straussiana do 'bom para pensar') como 'bom para agir', porque seus símbolos eram polissêmicos. Tais *símbolos* se diferenciavam dos *signos* pela multiplicidade de seus significados e pela natureza de sua significação. Inspirado em Jung e Sapir (*FS*: 29), para Turner o fato importante era que nos símbolos existia uma semelhança (tanto metafórica quanto metonímica) entre a coisa significada e o significado; nos signos esta semelhança não ocorria.⁴⁶ Além disso, signos são freqüentemente organizados em sistemas 'fechados', enquanto os símbolos, particularmente os símbolos dominantes, são semanticamente 'abertos'. Isto é, eles não têm um significado fixo e são multivocais ou polissêmicos por natureza, o que significa que possuem uma multiplicidade de significados (1975c: 150-4; 1978: 245). A partir dessa perspectiva, Turner estabelecia afinidades entre sociedade e cultura — ambos os níveis analíticos tornavam-se flexíveis e abertos pois, se a sociedade era dominada por conflitos, a cultura a ela se amoldava por meio de símbolos ambíguos. No final, sociedade e cultura eram níveis dinâmicos em perene processo de resolução.

As unidades dos rituais eram símbolos e, segundo a visão nativa, as árvores os 'símbolos dominantes' (*FS*: 31; *RD*: 137-8). Entre os Ndembu, os rituais distinguiam-se em dois tipos: rituais de iniciação (*life-crisis*) e rituais de aflição (*affliction*). Para Turner, os primeiros reafirmavam os princípios estruturais da sociedade; os segundos, ao mesmo tempo em

⁴⁶Talvez Turner tenha citado Jung e Sapir, e nunca Saussure ou Jakobson, para não deixar dúvida quanto à sua posição em relação ao estruturalismo. Ver item VII nesse capítulo.

que propiciavam a cura de determinadas desordens físicas, serviam como canal de reparação de conflitos sociais.

Os ritos de iniciação eram dois: um ritual feminino de puberdade (*Nkang'a*) e, o outro, um ritual masculino de circuncisão (*Mukanda*). Destes rituais tradicionais de iniciação se diferenciavam os rituais de aflição (*DA*: 15), que eram realizados por associações de culto. Essas associações reuniam antigos pacientes de um determinado ritual e seus membros eram recrutados de várias partes do território tribal. Os rituais de aflição eram realizados em benefício de pessoas atingidas por doenças ou infortúnios que resultavam da ação de espíritos ancestrais. Como disseram os Ndembu para Turner, os espíritos (*shades*)¹⁷ `emergiam' quando eram esquecidos por seus descendentes. Esquecer, nesse contexto, implicava negligência em oferecer cerveja ou comida nos lugares de oferenda (*shrines*) ou omitir os nomes dos ancestrais nas invocações. Também era sinal de esquecimento não despejar sangue do último animal morto em um buraco feito na sepultura de um ancestral-caçador `para o espírito comer' (*FS*: 1-18).

Quando um adivinho diagnosticava que alguém havia sido `apanhado' por um espírito, realizava-se um elaborado ritual dirigido por especialistas (*doctors*, para Turner) que haviam sido, por sua vez, iniciados em ritual similar como vítimas do mesmo infortúnio. Dessa forma, os cultos não seguiam classificações clânicas, de localidade ou de aldeia, mas uniam os Ndembu mediante os infortúnios, perpassando as classificações estruturais (*DA*: 16). Sociologicamente então, o caminho para o reconhecimento religioso passava pela aflição (*FS*: 10).

A cada tipo de aflição correspondia um determinado ritual: eles eram específicos para má sorte na caça, problemas de fertilidade para mulheres ou dores no corpo para homens e mulheres.¹⁸ Em todos os rituais Victor

¹⁷O termo nativo é *mukishi*, que Turner optou por traduzir por *shade* e não `espírito' ou `espírito ancestral'. Para justificar sua decisão, em *The forest of symbols* Turner diz que `rightly or wrongly, *ancestor spirit* suggests `remote or distant ancestor' to most people, and these uneasy inhabitants of the `unquiet grave' are always the spirits of those who played a prominent part in the lifetime of the persons they are troubling' (*FS*: 9-10). (No decorrer da análise voltarei a este ponto.) Victor Turner oferece textos nativos a respeito dos conceitos de *shade*, *shadow* e *ghost* no Apêndice A do livro *The drums of affliction* (*DA*: 284-290).

¹⁸Para caçadores que tinham problemas na caça — ou perdendo a presa, não

Turner detectou as três fases do modelo tradicional de Van Gennep: separação, liminaridade e reintegração. Nos rituais de iniciação estas três etapas eram clássicas, com a reclusão intermediária bem marcada; nos rituais de aflição as fases tinham características próprias: um tratamento inicial, reclusão e um tratamento mais elaborado com dança final. O modelo tripartite ocorria ainda no primeiro e último estágios, compreendendo coleta de ervas medicinais, construção de um altar e longo período de cantos e batuques.

As árvores estavam presentes ora como símbolos dominantes — representando os valores axiomáticos da sociedade —, ora como símbolos instrumentais — isto é, dependentes dos objetivos dos rituais. Em três diferentes circunstâncias as árvores eram consideradas entidades especiais: a) quando um espécime particular era escolhido como a primeira de uma série de árvores das quais, na primeira fase de um ritual de aflição, se retiravam folhas, pedaços de casca ou raízes (esta árvore era então chamada de *ishikenu*, que Turner traduziu como `lugar de saudação'); b) quando uma árvore específica era identificada com um ancestral no episódio central da última fase do rito (local chamado de *isoli*, ou `lugar de revelação'); e, finalmente, c) quando algumas árvores eram plantadas para os ancestrais como espécies de altares (que Turner chamou de *shrines*).

A análise da árvore *mudyí* tornou-se o exemplo clássico da abordagem de Victor Turner a um símbolo dominante. *Mudyí* era utilizada em vários rituais, mas tinha seu lugar clássico no ritual de iniciação feminino *Nkang'a*. A peculiaridade da árvore residia no fato de que quando sua casca era removida, ela secretava um látex branco, em pequenas gotas.

encontrando animais, ou quando estes fugiam —, recomendava-se *Wubinda* ou *Wuyanga*. Quando as mulheres apresentavam problemas menstruais ou de infertilidade, realizava-se um dos seguintes rituais: *Nkula*, quando o problema era fluxo menstrual excessivo; *Wubwang'u*, para o caso de esterilidade; *Isoma*, para mulheres que haviam sofrido abortos ou gerado filhos natimortos. Já *Chihamba* e *Kalamba* eram rituais para ambos os sexos, quando homens ou mulheres se sentiam enfraquecidos, suando e tremendo, ou com dores por todo o corpo. Turner descreveu *Nkang'a* em *DA*: 198-268; *Mukanda* em *FS*: 151-279; 1962: 124-279; 1985: 43-52 e 53-70; *Wubinda* e *Wuyang'a* em *FS*: 280-298; *Nkula* em *DA*: 52-88; *Isoma* em *RP*: 1-43; *Chihamba* em *RD*: 37-178; *Ikamba* em *DA*: 156-197.

Turner detectou um amplo espectro de significados para esta árvore: os Ndembu disseram a ele que *mudyi* era a árvore sênior (*mukulumpi*) do ritual; afirmaram também, com referência às características observáveis da árvore, que ela representava o leite materno e os seios — significado que se relacionava ao fato de a menina ser iniciada quando seus seios despontavam (e não na primeira menstruação, para a qual existia um ritual específico, embora menos importante); como terceiro significado, as mulheres descreveram *mudyi* como 'a árvore da mulher e seu filho'. Em nível crescente, as exegeses nativas incluíam matrilinearidade e costume tribal (*muchidi wetu*). No mais alto grau de abstração, Turner encontrou o significado de unidade e continuidade da sociedade Ndembu quando um nativo comparou *mudyi* à bandeira britânica dizendo: 'Mudyi is our flag' (*FS*: 20-2).

Contudo, essa ênfase nos aspectos harmoniosos sofria uma drástica mudança quando se levava em consideração o contexto no qual a árvore era utilizada. Era então que surgiam as discriminações presentes na sociedade Ndembu: entre homens e mulheres (só as mulheres podiam dançar em torno da menina no primeiro dia de iniciação); entre a mãe da noviça e o grupo de mulheres adultas (a mãe era impedida de participar das atividades das outras mulheres, mas em etapa posterior do ritual, mãe e filha trocavam roupas). Em outro episódio, quando a mãe da menina cozinhava uma refeição de mandioca e grãos e ritualmente oferecia a primeira colher aos convidados, considerava-se um indício auspicioso se alguma mulher da mesma aldeia da noviça conseguisse ter acesso a ela. Caso contrário, acreditava-se que a menina iria para longe, na observância de outro dos princípios estruturais básicos da sociedade Ndembu, isto é, a virilocalidade.

Assim, por constituir-se em símbolo dominante e, portanto, polissêmico, a árvore favorecia a idéia de harmonia e unidade; na prática, era por meio desse símbolo que se realizavam as distinções entre homens e mulheres e entre categorias femininas. Em suma,

Ndembu ritual, in its original setting, with its rich multivocal (or 'polysemous') symbolism, may be regarded as a magnificent instrument for expressing, maintaining, and periodically cleansing a secular order of society without strong political centralization and all too full of social conflict (*DA*: 21).

A partir de seu simbolismo polissêmico, o ritual era bom para expressar e para resolver conflitos, impelindo à ação.

*

Para reanalisar o simbolismo das árvores, parto do pressuposto de que símbolos rituais podem ser polissêmicos mas também formar 'sistemas', e que as duas situações não são contraditórias. Em outras palavras, uma análise semântica não é incompatível com uma abordagem pragmática; o desafio é combiná-las. No que se segue, considero que os símbolos derivam seu significado não só da função social que possuem mas também, e ao mesmo tempo, de um nível cosmológico que inclui a dimensão de 'conhecimento', que Turner optou por não analisar.

Apesar desta orientação mais geral de Turner, em vários momentos ele forneceu indícios de que não seria inviável se detectar um sistema simbólico entre os Ndembu: 'If we survey the total system of Ndembu rituals, we find that it is one of about half a dozen symbols that may be regarded as the nuclear constellation of the entire symbolic pattern' (1971: 132). Em outro momento, aceitou a abordagem clássica de que 'the meaning-content of certain dominant symbols possesses a high degree of constancy and consistency throughout the total symbolic system; (...) a symbol recurring in a cycle of rituals is likely to have the same significance in each' (*FS*: 31).

Como guia de análise, tomo, de Turner, uma observação ainda mais específica:

If one considers the full range of meanings allocated [to the trees] by Ndembu, one sees that they represent the highest and most pervasive values explicitly recognized in Ndembu ritual as well as the lowest common denominators of biological experience and economic life' (*RD*: 137-8).

Depois deste preâmbulo, às árvores então.

As árvores Ndembu

Uma sistematização preliminar dos dados apresentados na etnografia Ndembu a respeito das árvores nos indica um caminho de interpretação. Victor Turner nunca aceitou realizá-la, mas um pequeno número de espécimes de árvores utilizadas em rituais de iniciação e de aflição é suficiente para um apanhado geral. Focalizo inicialmente seis espécimes com seus significados exegéticos e usos rituais: *mudyi*, *mukula*, *chikoli*, *kata-wubsang'u*, *mohotuhotu* e *muyombu* (ver glossário). Acrescento a estas o *chishing'a*, tipo de altar com o formato de uma forquilha que resulta do corte de alguns espécimes de árvores.

Estas são árvores freqüentes nos rituais, muitas delas consideradas *símbolos dominantes*:

MUDYI

Esta é a árvore ritual clássica dos Ndembu. Aos significados descritos anteriormente, podemos acrescentar um depoimento de Muchona, o mais conhecido informante de Victor Turner, que, depois de consultar um especialista, relatou:

mudyi is the place where slept the founding ancestress, where they caused her to be initiated, and an ancestress, another one, and another, and down to the grandmother, and to the mother, and to us the children, it is the place of our tribal custom where we began, and also the men in just the same way (*RD*: 139).⁴⁹

Outras utilizações são as seguintes: na circuncisão, realizada sob uma *mudyi* no ritual *Mukanda*, cascas, raízes e folhas desta árvore são consideradas medicamentos para várias doenças (*FS*: 299 e ss.). Nesse ritual, Victor Turner notou que a árvore era tratada como uma espécie de altar para um ancestral, pelo fato de *mudyi* poder significar 'nossa tribo' (*RD*: 164). A árvore também é eficaz para fazer fluir o leite nos seios das mulheres: se a mãe de um recém-nascido morre, ou se ela se recusa a

⁴⁹O livro *Revelation and divination in Ndembu ritual* é dedicado a Muchona, 'friend and educator'.

amamentar, os seios da avó são lavados com um líquido feito de *mudyi* misturado com água. Acredita-se que, assim, a avó poderá amamentar a criança. Se a mãe de gêmeos não tem leite suficiente para os filhos, ela recebe o mesmo tratamento.

Quando um recém-nascido morre, ele é enterrado sob uma *mudyi*. Caso contrário, se fosse enterrado em 'túmulo vermelho', isto é, em buraco profundo, a mãe não conceberia mais. Já no culto realizado para a mãe de gêmeos, *mudyi* significa 'mulher', em contraste com *mohotulho-tu*, que significa 'homem' (*RD*: 141).

A importância da árvore *mudyi* é constantemente ressaltada na etnografia Ndembu. Concluo, portanto, esta síntese com uma declaração esclarecedora do próprio Turner, verdadeira *exegese* nativa do etnógrafo. Disse ele em 1967: 'The semantic structure of *mudyi* may itself be likened to a tree' (*FS*: 53). E elaborou: na raiz está o sentido primário de 'leite materno' e, deste, deriva-se, mediante passos lógicos, para uma série de outros significados. A direção geral é do concreto para o abstrato, mas há várias ramificações nas direções em que os significados se desenvolvem. Uma linha segue da seguinte maneira: seios, relação mãe-filho, matrilinearidade, os Ndembu. Outra linha seria: desenvolvimento dos seios, feminilidade, casamento, procriação. Ainda outra iria da sucção para o aprendizado de tarefas, e daí para os direitos e deveres das mulheres. Apesar dessas várias direções, Turner reconheceu, em aparente oposição à sua ênfase na multivocalidade, que os Ndembu falam e pensam sobre a árvore do leite 'as a unity, almost as a unitary power' (*FS*: 54).

MUKULA

Esta árvore também secreta um líquido, mas aqui trata-se de uma goma vermelha que coagula rapidamente e que os Ndembu associam ao sangue. Partilhando um traço comum do simbolismo vermelho Ndembu, *mukula* teria significados altamente contraditórios (*SR*: 154): matrilinearidade, habilidade na caça, sangue menstrual, carne de animais selvagens, sangue de nascimento, parto, sangue materno, solidariedade masculina, sangue da fundadora do reino. Para Victor Turner, este amplo espectro de significados confirmava que os símbolos rituais possuíam vários sentidos, e que era necessária uma interpretação contextual (*SR*: 51).

Em síntese: *mukula* é a primeira árvore à qual os especialistas se dirigem e saúdam no *Nkula*, o ritual feminino de procriação. Na última fase deste ritual, outro espécime da mesma árvore é utilizado mas, neste caso, representando o espírito ancestral que perturba a paciente. Depois de lhe fazerem uma saudação, os Ndembu cortam seu tronco e dele esculpem pequenos bonecos. Estes são os recém-nascidos desejados pelas pacientes (no caso que Turner assistiu, eram duas, daí que foram esculpidos dois bonecos).

No ritual de circuncisão, quando os meninos se sentam sobre um tronco de *mukula* depois de operados, a árvore é associada 'ao desejo dos mais velhos de que as feridas cicatrizem rapidamente' e também com 'a vida de um homem adulto' que, como caçador e guerreiro, irá derramar sangue (*FS*: 51). Em todos os rituais de caça, *mukula* representa sangue, em particular o sangue dos animais e sua carne (*RD*: 143). Nesses rituais os referentes são alimento, comida e caça, mas a noção de morte do animal está subjacente. Sofrimento e morte são também relacionados a *mukula* nos rituais de aflição (*RD*: 143).

CHIKOLI

A característica especial desta árvore é a madeira dura e resistente que 'nem mesmo um elefante consegue parti-la'. Esta foi a descrição nativa, que ressaltou a rigidez da mesma a ponto de ela não ser afetada por vento ou chuva: 'Ela fica de pé como um pênis ereto ou o corpo forte de um homem' (*FS*: 191). Outros significados oferecidos a Turner incluíam 'as virtudes masculinas da coragem, habilidade na caça e persistência'. Esta árvore era utilizada como parte de um medicamento elaborado 'para endurecer a habilidade para a caça' (*FS*: 191).

Em *Mukanda* (o rito de circuncisão), esta árvore era a primeira da qual folhas eram retiradas para misturar no medicamento oferecido aos meninos no dia anterior à operação. Os Ndembu diziam também que ela significava coragem e incluíam entre os seus atributos o dom de 'falar bem em casos litigiosos'. Derivada de *ku-kola*, a palavra *chikoli* significa 'ser forte ou potente' (*FS*: 55).

Neste ponto, incluem duas árvores freqüentes nos rituais que, embora não ocupem uma posição dominante, podem ajudar a análise, ampliando o espectro dos significados simbólicos:

KATA-WUBSANGU

Esta árvore é *ishikemu* (a primeira à qual os especialistas se dirigem) do culto dos gêmeos. A fruta do *kata-wubsang'u* é dividida em duas partes, representando os gêmeos. A árvore é utilizada no *Nkula*, ritual de fertilidade, porque se espera que a paciente tenha muitos filhos (DA: 60). No primeiro episódio de outro ritual, *Chihamba*, fabricam-se chocalhos das lascas dessa árvore (RD: 156).

MOHOTUHOTU

Desta árvore se retiram as folhas para o medicamento elaborado na primeira fase dos rituais, sejam de iniciação ou de aflição.⁵⁰ No rito *Wubwang'u*, realizado para a mãe de gêmeos, *mohotuhotu* desempenha um papel significativo: em determinado momento duas árvores, cada uma em uma margem, são unidas por cima de um córrego. Uma é *mudyi* ('mulher'); a outra, *mohotuhotu*, representando 'homem' (DA: 207). A paciente permanece sobre um tronco no riacho e um especialista masculino sopra uma espécie de pó branco (*mpemba*), representando o sêmen, enquanto uma especialista feminina sopra argila vermelha seca, representando o sangue (DA: 207).

Finalizo com as representações dos espíritos ancestrais:

MUYOMBU

Esta árvore é consistentemente invocada para chamar os ancestrais. Uma *muyombu* é plantada no centro das aldeias, com a ponta descascada de cima para baixo na medida de um palmo, revelando então sua madeira extremamente branca. Seguindo a prescrição ritual, ela não deve ter nenhum galho quando representa um ancestral. Galhos e folhas são retirados e apenas seu tronco fino surge da terra.

Os Ndembu fazem invocações nas *muyombu* em uma série de ocasiões: na época dos primeiros frutos de uma grande colheita; quando a primeira cabaça de cerveja é preparada de novos grãos; antes de se fazer uma longa viagem; quando um parente volta de uma ausência prolongada. Além disso, antes dos rituais de iniciação sempre se planta uma *muyombu* para homenagear e pedir a aprovação dos espíritos ancestrais (RS: 143). Na iniciação feminina, uma árvore *muyombu* é plantada em

⁵⁰Para *Nkula*, ver DA: 59 e 69; para *Mukanda*, ver FS: 240.

homenagem aos ancestrais matrilineares da mãe da noviça; no ritual de circuncisão, depois de operados, os meninos são carregados por cima de um galho de *muyombu*. Ao contrário dos ritos de iniciação, quando a invocação aos ancestrais é realizada no início, nos rituais de aflição a árvore geralmente encerra um ritual e é plantada como parte do procedimento de transmissão do nome da ancestral cujo espírito afligia sua descendente.

CHISHING'A

Aqui se trata de uma espécie de altar plantado para propiciar espíritos ancestrais caçadores. Entre os Ndembu, um *chishing'a* é feito de cinco espécimes diferentes de árvores,⁵¹ mas sua forma — como uma forquilha — é comum a várias partes do continente africano (*FS*: 291). Todas as árvores utilizadas partilham uma característica comum: têm madeira branca, dura e são resistentes aos cupins. Além disso, não é possível retirar cipós dessas árvores, caso em que estes poderiam 'amarrar a capacidade de caça do candidato'. Um *chishing'a* é feito de um galho que tem uma ou mais forquilhas na ponta, do qual se retiram todas as folhas e a casca. Depois, as pontas são afiadas com facas de caçadores, procedimento que invoca a agudeza, agilidade e perspicácia desejada. Dizem os Ndembu que a brancura da madeira exposta, sempre manchada pelo sangue dos animais abatidos que os caçadores aí derramam, tem como significado: saúde, força, segurança, sorte na caça, virilidade e um estado de bom relacionamento com os ancestrais (*FS*: 291, 297).⁵²

⁵¹Musoli, museng'u, kapwipu, kapepi e mukula; cf. *FS*: 288.

⁵²Ver *RD*: 137-45 para o significado de várias das árvores Ndembu, que Victor Turner reuniu ao tratar do ritual *Chihamba*.

III

O sistema simbólico das árvores

Esta sistematização preliminar contraria a abordagem de Victor Turner, que sempre enfatizou a polissemia dos símbolos rituais (*TT*: 246); a distinção entre símbolo e signo e os sistemas `abertos' e `fechados' deles derivados (*TT*: 245); as propriedades de multivocalidade e condensação dos símbolos dominantes; e a polarização dos significados (*TT*:246-7). Sistema e polissemia eram termos contraditórios para Victor Turner.

Ao propor uma reanálise dos significados das árvores utilizo, portanto, mais que a racionalidade, a intuição do etnógrafo, de que a estrutura semântica referente à árvore *mudyi* poderia, ela mesma, ser ligada à imagem de uma árvore (*FS*: 53). Se esta observação é válida em relação à *mudyi*, e se admitimos a existência de um *sistema* simbólico, então o mesmo raciocínio lógico poderá ser estendido às demais árvores. Inspirome aqui em dois autores: um deles é Roman Jakobson, para quem o `significado geral' indica os traços semânticos invariantes de um símbolo/signo (que ele contrasta com os `significados contextuais'); o outro é o próprio Victor Turner, que verificou como as características observáveis das árvores eram importantes para os Ndembu. No entanto, para Turner, o látex branco, a goma vermelha e o branco da madeira eram *signata* sensoriais, grosseiros por serem franca e flagrantemente fisiológicos; vinculadas ao inconsciente, as qualidades da emoção ligadas ao simbolismo não poderiam ser facilmente analisadas (*TT*: 247).

Se contrario Victor Turner, portanto, é porque opto por guiar minha análise pela visão nativa mais do que pelos inesperados preconceitos do etnólogo, e inicio pelo pólo sensorial que os Ndembu tanto ressaltaram. Assim, partindo do significado de *mudyi* como `leite materno' — derivado da associação do látex branco com o leite —, proponho que a goma vermelha, a madeira branca, os frutos divididos e as outras características indicadas pelos Ndembu sejam igualmente significativos para determinar a escolha de uma árvore específica para representar algo `desconhecido' — como é função do símbolo. Se, então, *mudyi* secreta um látex branco equivalente ao leite materno, sustento a hipótese de que as árvores

possam estar, de alguma forma, sistemicamente associadas às categorias humanas por meio de especificidades definidas culturalmente.

Tal idéia parece se confirmar com a observação das demais árvores. Se *mudyi* é um bom símbolo para representar a categoria mulher, dada a associação estabelecida entre o látex e o leite, então a árvore *mukula* deve derivar seu significado da goma vermelha associada ao sangue. *Mukula* representaria, assim, 'seres com sangue', ou 'seres com vida'. Os Ndembu confirmaram esta hipótese quando disseram para Turner: 'Sangue é poder, porque um homem, um animal, um inseto ou uma ave precisam ter sangue; caso contrário, eles morrem' (*FS*: 70). Eles foram ainda mais explícitos ao enfatizar: 'Sangue é vida' (*FS*: 352) ou 'A vida está no sangue mesmo quando se está dormindo' (*RD*: 136). É então que entendemos por que os bonecos talhados no ritual *Nkula*, não tendo sangue, não podem 'respirar, falar, cantar, rir ou conversar'. São apenas bonecos esculpidos na madeira. No entanto, quando eles entram em contato com o sangue de animais mortos pelos especialistas, eles se movem e podem até causar a morte de alguém (*FS*: 70).

Assim, a árvore *mudyi* representa a categoria 'mulher' e a *mukula* simboliza os 'seres humanos vivos'. Sem sangue, homens e mulheres morrem, e este sangue corresponde, na árvore, à goma vermelha de coagulação rápida. Se esta interpretação está correta, então muito da famosa ambivalência do 'simbolismo vermelho' Ndembu desaparece. De fato, a categoria 'ser humano vivo' compreende tanto homens quanto mulheres e, portanto, alusões às atividades de ambos devem ser contempladas se o sangue está presente: menstruação, circuncisão, nascimento, morte de animais etc.

Prosseguindo com o mesmo raciocínio avançamos mais: se o sangue é condição indispensável para a vida, a ausência de vida deve se refletir na ausência de sangue. Desta maneira, é compreensível que os Ndembu usem árvores de madeiras excepcionalmente brancas para representar seus espíritos ancestrais — espíritos ancestrais são 'seres humanos mortos'; não se supõe que eles devam ter vida igual à dos seres humanos vivos.

Aqui é necessária uma nota de cautela: em algumas circunstâncias os ancestrais devem estar presentes — 'visíveis', como menciona Turner — para ajudar seus parentes com problemas (*FS*: 302). Mas estar 'visível' é diferente de estar 'vivo'. Assim, porque estão mortos eles são representa-

dos por madeira branca, e porque devem estar `visíveis', os Ndembu expõem esta madeira, tirando parte da casca da *muyombu* e toda a casca dos *chishing'a*. Mais ainda, como matéria prescritiva, as árvores que representam ancestrais não devem ter folhas e, no caso da *muyombu*, nenhum galho. Victor Turner também menciona que essas árvores são transplantadas para se tornarem sacralizadas e, embora não mencione se suas raízes são preservadas, as fotografias nos seus livros nos fazem pensar em troncos e galhos secos. Talvez esta seja uma condição temporária, porque os Ndembu explicaram a Turner que descascar os galhos ajudava a *muyombu* a brotar melhor (*SR*: 144). Em outra ocasião, Turner recebeu a explicação de que a casca do *chishing'a* era retirada para fazê-lo seco e resistente (*RD*: 57). De qualquer maneira, o fato de a casca, galhos e folhas serem retirados nas ocasiões rituais nas quais a árvore substitui um espírito é uma indicação segura da representação simbólica da ausência de vida.

Finalmente, completamos o quadro provisório das analogias com *chikoli* e *mohotuhotu*. As duas árvores sugerem uma associação com a categoria `homem', da mesma maneira que *mudyi* se relaciona à `mulher'. No primeiro caso, a *chikoli* é vinculada explicitamente ao `corpo forte de um homem' por ter uma madeira resistente e por `ficar ereta como um pênis'; no segundo, a representação masculina não encontra uma exegese explícita, mas é sugerida pelo `significado posicional' no ritual dos gêmeos, quando *mudyi* e *mohotuhotu* se entrelaçam sobre um riacho e `sangue' e `sêmen' são soprados sobre a paciente. Dentro da mesma lógica, *kata-wubsang'u* é utilizada no mesmo culto dos gêmeos porque as frutas da árvore são divididas em duas seções e representam a mulher que gerou filhos gêmeos.

Até o presente temos, então, o seguinte quadro:

<i>mudyi</i>	mulher
<i>mukula</i>	seres vivos
<i>muyombu</i>	ancestrais
<i>chikoli</i>	homem
<i>mohotuhotu</i>	homem
<i>chishing'a</i>	ancestrais
<i>kata-wubsang'u</i>	mãe de gêmeos

Estes são significados que remetem a traços gerais e invariantes do simbolismo Ndembu. Eles independem de contextos específicos, muito embora sejam culturalmente informados. Esses significados parecem reafirmar, e ampliar para as demais árvores, a intuição de Victor Turner em relação à *mudyi*, isto é, de que os símbolos dominantes são pensados 'como uma unidade', ou como 'um poder único' (FS:154).⁵³

*

Metáforas utilizando imagens arbóreas são comuns em várias culturas (Malkki 1992). Antes de prosseguir com este tema, uma pausa é necessária para especificar os tipos de significados que procuro desvendar e para examinar alguns conceitos.

Na concepção de Roman Jakobson, já mencionada, a associação entre árvores e categorias sociais entre os Ndembu corresponde ao nível do 'significado geral'. Como exemplo, Jakobson (1973: 49) usou a palavra *bachelor* (Holestein 1976: 79) que, em inglês, pode denotar: a) uma pessoa adulta, mas solteira; b) uma pessoa formada em universidade, mas com grau inicial; c) um cavalheiro, mas sem bandeira própria; d) uma foca, mas sem companheiro durante a época de acasalamento. Comum a todos esses usos existem certos traços permanentes: nos quatro casos, *bachelor* indica 'um adulto mas com uma carreira incompleta'. Este é o 'significado geral'. Contudo, em uma situação específica, um dos vários significados é selecionado (por exemplo, *bachelor* como um 'solteiro'); trata-se, então, do 'significado contextual'. A distinção entre significado geral e contextual faz parte, para Jakobson, do procedimento para elucidar a estrutura interna de uma unidade de significado.

Nesse nível de análise estamos tratando de uma função semântica específica, isto é, a função *referencial*, que descreve ou representa idéias. Contudo, quando a antropologia pede emprestado o instrumental da lingüística, é preciso levar em consideração que símbolos 'são bons para

⁵³É curioso que, desde 1967, Turner tenha utilizado, nos índices remissivos de seus livros, expressões que indicam significados semelhantes aos apresentados aqui: assim, *mudyi* recebia a abreviação de 'milk tree' (FS; RD); *mukula* era designada como 'blood tree' (RD); *musoli*, como 'tree of revelation' (RD); e *muyombu*, ora como 'ancestor shrine' (SC), 'tear tree' (RD) ou 'ancestor tree' (FS).

pensar e bons para agir' (Tambiah 1969). Desta forma, uma abordagem antropológica precisa incluir outras funções da linguagem, além da referencial. Tal perspectiva foi elaborada por Michael Silverstein, que considerou que uma análise lingüístico-antropológica só se completa quando se descreve a relação das formas lingüísticas com o significado total, inclusive a 'função pragmática' que Malinowski soube tão bem apreciar (Silverstein 1975: 6).

Essa abordagem implica que, quando se consideram os signos em uma cultura determinada, alguns deles são, em virtude de sua natureza intrínseca, mais contextuais que outros. Isto é, alguns símbolos são dependentes do contexto no qual eles ocorrem, enquanto outros têm seu sentido mais liberto das situações específicas. Os pronomes pessoais — que Jakobson chamou de *shifters* ou *indexes* — são casos exemplares do primeiro tipo: em cada situação discursiva ocorre uma mudança de referente. Contudo, mesmo assim, essa dependência situacional não impede que eles tenham um significado geral: o pronome 'eu', por exemplo, consistentemente indica o falante nas mensagens em que ele aparece. Disto se conclui que o significado 'geral' nos abre as portas para uma análise semântica mais completa que inclui, naturalmente, um complexo de signos de vários tipos: signos em que a função proposicional predomina (referenciais não-índexicos); signos em que a função referencial se combina com a pragmática (índexico-referenciais); e signos em que a função pragmática é dominante (índexicos não-referenciais).⁵⁴

Para o propósito desta análise, consideremos um *continuum* de signos. Em um extremo, encontramos um 'signo puro', de tipo saussureano, em que a implicação de um objeto concreto alcança o seu mínimo — aqui, ao conceito corresponde uma 'imagem acústica'. A principal função desse signo é designar um conceito ou objeto no universo sociocultural. No outro extremo, encontramos um 'índex puro', em que a referência a um conceito particular está praticamente ausente. Neste caso, a principal função é indicar uma relação no espaço social, físico ou temporal entre o objeto e a situação na qual o signo é utilizado. No primeiro extremo, portanto, o significado referencial domina; no outro, é o significado

⁵⁴Este último é o caso de sociedades onde existem regras de fala específicas para gênero e idade; cf. Silverstein 1975: 14.

indéxico que sobressai. Em qualquer ponto do *continuum* observamos significados mais gerais ou mais contextuais.

Isto posto, vamos admitir que os símbolos rituais seguem as mesmas regras. Na análise anterior, portanto, a ênfase foi colocada no nível do 'significado geral', cujas implicações ficam agora mais explícitas. Isto é, ao associar as árvores com categorias humanas, o significado geral foi mantido fixo, ao contrário de Turner que estava principalmente interessado nas repercussões dos diferentes contextos.

Tal fato não implica que os significados contextuais não sejam importantes. (A análise prosseguirá neste sentido.) No entanto, manter a função referencial inicialmente fixa tem sido o caminho indicado mesmo para aqueles que sempre acreditaram que o fato lingüístico real era a fala em seu contexto de situação (Malinowski 1935: 21).⁵⁵ Neste caso, o significado geral sugerido para as árvores Ndembu ficou restrito aos traços invariantes da exegese nativa em termos de sua função referencial. (Índices puros estiveram presentes nos batuques dos tambores, nos assobios dirigidos aos espíritos caçadores ou no som do chocalho. Nestes casos, estes sons não significavam ou representavam algo, mas eram utilizados pelo seu poder de 'chamar' ou 'levantar' o espírito, numa função claramente pragmática; cf. *SS*: 64; *RD*: 50).

A análise prossegue, desenvolvendo as implicações que os símbolos detectados inicialmente nos sugerem. Voltemos às árvores.

*

No caso da associação das árvores com categorias sociais, os Ndembu criaram metáforas. Metáforas em geral estabelecem a equivalência entre termos retirados de domínios semânticos diferentes.⁵⁶ As metáforas arbóreas Ndembu constroem-se a partir de analogias do seguinte tipo:

látex leitoso leite materno

⁵⁵ Talvez por essa razão, Malinowski nunca tenha conseguido realizar uma análise lingüística rigorosa baseada na proposicionalidade, heurísticamente sempre o ponto de partida (ver Silverstein 1975: 6; Tambiah 1985: cap. 1).

⁵⁶ Esta é a definição básica para essa figura lingüística tão discutida entre os especialistas. Para o uso das metáforas na antropologia, ver Sapir 1977.

MUDYI

MULHER

Nestas, os dois elementos do lado direito e do lado esquerdo estão relacionados metonimicamente (látex leitoso e *mudyi*; leite materno e mulher), enquanto as partes superiores e inferiores da equação, metaforicamente (látex leitoso e leite materno; *mudyi* e mulher). Metonímias (relações entre parte e todo) e metáforas (o resultado da equivalência analógica) informam, portanto, os símbolos rituais Ndembu. Da mesma forma, então,

goma vermelha

MUKULA

sangue

SERES HUMANOS (VIVOS)

e assim por diante. É importante assinalar que esse tipo de analogia deriva dos traços específicos da exegese Ndembu e, portanto, é fiel à visão nativa.

Os Ndembu, certamente, não tinham consciência de que seus rituais pudessem ser baseados em mecanismos analógicos que preocupam tanto os lingüistas e filósofos da linguagem. Mas como não são apenas as árvores inteiras, mas também as partes das árvores que apresentam correspondência simbólica, registro imediatamente que esse processo de substituição dentro de uma classificação hierárquica também é alvo da análise lingüística, recebendo o nome de 'sinédoque' (Sapir 1977: 13). Isto é,

ser humano = cabeça, braços e mãos, tronco etc.

árvore = galhos e folhas, tronco, raízes etc.

Por sua vez, é preciso distinguir dois tipos de analogias. Tambiah denominou-as 'científico-preditivas' e 'convencional-persuasivas'. Com esta classificação Tambiah pretendia não só ressaltar a estrutura interna dos atos rituais, mas também vincular a analogia ao tema da eficácia simbólica (1985: 64-73).

Nos termos de Tambiah, as analogias Ndembu seriam do tipo 'convencional-persuasivas' que, diferente das 'científico-preditivas' — que geram hipóteses e comparações para serem sujeitas a verificações indutivas —, não têm como objetivo o conhecimento científico propriamente dito. No tipo de analogia *persuasiva* as analogias 'evocam' atitudes, mais do que 'predizem' resultados. Elas transferem, persuasivamente, as propriedades de uma relação simbólica para outra (nos rituais de aflição, evoca-se uma relação desejada quando, por exemplo, bonecos são talhados do tronco de *mukula*, simbolizando os filhos futuros da paciente). Nesta 'analogia mágica' ligam-se quatro elementos: é suficiente que os dois pares possuam uma relação vertical semelhante (no caso, metonímica) que, diferente da analogia científica, não precisa ser causal. Neste tipo também não há necessidade de relação de similaridade entre os termos horizontais — esta similaridade é *criada* como resultado do evento ritual.

Essa analogia é a base da ação ritual e pode ser classificada, segundo Austin (1975), como um 'ato performativo' — isto é, a ação ritual produz resultados em virtude de ser realizado. O ritual é *eficaz*, o que significa que não se trata apenas de representações, mas de propósitos que se realizam por meio de um mecanismo analógico de eficácia simbólica. Seguindo Tambiah, rituais são 'performativos' em três sentidos:

in the Austinian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the sense of indexical values (...) being attached to and inferred by actors during the performance (1985: 128).

Voltarei a este ponto. Por enquanto, tendo detectado a viabilidade de um sistema simbólico cognitivo, algumas conclusões preliminares se seguem:

1º) que as analogias Ndembu se baseiam em características definidas culturalmente. Elas não podem ser qualificadas, portanto, como 'the lowest common denominators of biological experience', em uma distinção questionável em termos nativos daquelas que seriam 'the highest and

most pervasive values explicitly recognized in Ndembu ritual' (*RD*: 137-8). As características que para Turner eram os denominadores comuns da experiência biológica fazem parte de um complexo cosmológico e representam, para os Ndembu, valores culturais;

2º) que, por outro lado, a exegese nativa diferencia níveis entre o que Turner, talvez com o objetivo de ser fiel aos Ndembu, listou como significados de igual valor semântico. Um exemplo que afirma o mecanismo analógico e, indiretamente, contradiz a visão polissêmica de Turner, está na forma como um informante procurou explicar a relação entre uma *chikoli* e a idéia de 'força': primeiro, ele disse que *chikoli* ficava em pé como um pênis ereto ou o corpo forte de um homem e, só depois, acrescentou: 'É por isso que nós dizemos que *chikoli* significa força' (*FS*: 191). A elaboração da resposta elucida que 'força' não era o significado 'geral' de *chikoli*; este era derivado da analogia entre as características da árvore e do corpo do homem que, talvez não por outra razão, foi explicitada primeiro. Este ponto é importante porque evidencia que os Ndembu faziam distinções semânticas entre os níveis exegéticos;⁵⁷

3º) que as árvores, por serem símbolos metafóricos *materiais*, podem ser vistas, sentidas, contempladas, possuindo um atributo de *firstness* (a idéia é de Charles Peirce) que está ausente nos símbolos verbais. Isto é, as árvores, que já são importantes para os Ndembu no seu dia-a-dia, em contextos rituais recebem atributos adicionais, em um mecanismo que leva à flexibilidade e liberdade de representação. Metaforicamente correspondentes às categorias humanas, suas diversas partes são associadas às partes do corpo humano, fazendo com que a árvore tenha um determinado sentido e força semântica na sua totalidade, enquanto folhas, casca, tronco, raízes etc. sejam significativos como partes ou produtos;⁵⁸

4º) que, se as árvores são representações metafóricas, puros símbolos metonímicos também estão presentes nos rituais, independentemente das analogias que geraram as metáforas. No ritual *Nkula*, por exemplo, porções do cabelo e das unhas da paciente são utilizados na pasta na qual são

⁵⁷Os lingüistas diriam que 'força' faz parte dos traços partilhados decorrentes da equivalência dos dois termos iniciais da metáfora; cf. Sapir 1977: 6.

⁵⁸Enquanto o tronco da árvore representa o tronco do corpo humano, no caso dos espíritos ancestrais são as raízes que desempenham esta função.

imersos os bonecos talhados do tronco de *mukula*. Estes representam, metonimicamente, a paciente (DA: 74);

5º) que a relação entre árvores e categorias sociais deixa entrever a existência de uma classificação que se baseia em três tipos de traços distintivos: a) diferença de idade ou maturidade (adultos representados por árvores inteiras; crianças — geradas pelas mulheres — e animais — caçados pelos homens —, pelas folhas etc.); b) diferença de gênero (homens e mulheres são representados por espécimes escolhidos por analogia com as características mais apropriadas para cada ritual); e c) distinção entre seres vivos e mortos (isto é, entre os Ndembu e seus ancestrais).

A correspondência é a seguinte, em termos dos traços distintivos:

<i>mudyi</i>	adulto, feminino, vivo
<i>mukula</i>	adulto, feminino/masculino, vivo
<i>mudyi/folha</i>	criança, feminino/masculino, vivo
<i>chikoli</i>	adulto, masculino, vivo
<i>kata-wubsang'u</i>	adulto, feminino, vivo
<i>muyombu</i>	adulto, feminino/masculino, morto
<i>chishing'a</i>	adulto, masculino, morto

Um diagrama dessas relações oferece algumas vantagens heurísticas para a interpretação. Incluo as árvores examinadas anteriormente:





Uma das principais vantagens dessa árvore taxonômica é mostrar visualmente a correspondência metafórica entre árvores e seres humanos no simbolismo Ndembu, seu caráter sistêmico e seus diversos níveis de inclusão.³⁹ Aqui, as árvores são tratadas *como se* fossem categorias específicas de seres humanos. O diagrama indica que os Ndembu concebem categorias mais ou menos inclusivas, fazendo com que, dependendo do contexto e dos atributos a serem enfatizados, a categoria feminina, por exemplo, tanto possa ser representada por uma árvore *mudyi* (que é exclusivamente feminina) ou por uma *mukula* (que inclui homens e mulheres).

O diagrama mostra, ainda, que o sistema permite opções dentro de um mesmo nível. Assim, quando a característica a ser destacada é a existência de vida, os Ndembu podem escolher uma *mukula* para representar homens ou mulheres, mas se a ênfase for na reprodução, então um espécime de *musoli*⁴⁰ é adequado. Neste caso, se a paciente de um ritual é uma mulher, os frutos da árvore representam crianças; se o paciente é um caçador, os frutos serão animais.

Como todo instrumental estruturalista, a árvore taxonômica permite ao analista questionar se uma determinada possibilidade combinatória não encontra exemplo na cultura estudada: assim foi com a categoria cujos atributos seriam 'adulto, feminino, morto'. Na etnografia Ndembu,

³⁹A árvore taxonômica mostra que o simbolismo Ndembu é um tipo de 'classificação codificante', em contraste com o tipo 'classificação de arranjo', cf. Taylor 1974.

⁴⁰*Musoli* é uma árvore cujo nome deriva de *ku-solola*, 'tornar visível' (*RD*: 57-8; 143-4) e é com este significado que ela é utilizada nos rituais.

uma ancestral é representada no ritual *Chihamba* por uma *muckeckí*, devido à sua raiz branca, ou por uma *ikamba*, cuja raiz `parece uma mandioca'.⁶¹

Em síntese, temos até o presente: a) um sistema simbólico de representação, b) no qual as árvores substituem categorias humanas, c) mediante atributos definidos *culturalmente*.

Na linguagem de Saussure, trata-se de um sistema paradigmático construído por símbolos motivados (metáforas), em que cada um deles é escolhido por características específicas que permitem uma relação analógica.

*

Aqui termina a primeira parte da análise. Nela procurei demonstrar que Victor Turner estava equivocado ao propor que símbolos rituais não poderiam formar sistemas. A análise das árvores Ndembu mostrou um sistema simbólico que não contraria as premissas inerentes à polissemia, à abertura semântica e à flexibilidade dos símbolos rituais. Esta constatação é o primeiro passo para a elucidação de vários aspectos da cosmologia Ndembu que passaram despercebidos para Victor Turner.

Prossigo analisando as seqüências rituais. Tendo detectado o `significado geral' das árvores e sua relação sistêmica, agora será o momento de examinar os `significados contextuais' derivados da sua posição nos rituais. Esta segunda etapa da análise põe em foco a natureza dos ritos e questiona a clássica idéia de `passagem', característica da iniciação e da aflição. No exame das seqüências rituais a relação entre os Ndembu e seus ancestrais também se esclarece e se apresenta como viva, dinâmica e em constante movimento.

IV

Passagem: seqüências rituais de aflição

⁶¹Muchona disse a Turner que a raiz da mandioca é grossa como um corpo, e que no ritual *Chihamba* ela representa o corpo do espírito; cf. *RD* 139.

Com o propósito de tornar a análise mais econômica, passo a examinar as seqüências rituais a partir de uma pergunta que, na aparência, contraria os pressupostos da análise anterior. A questão é a seguinte: se a árvore *mukula* representa seres humanos vivos, por que os Ndembu dizem, a respeito do ritual *Nkula*, que ela é um espírito ancestral que aflige seus descendentes? Ou, em outras palavras, por que, sendo um *espírito*, a ancestral toma a forma simbólica de um *ser vivo*?⁶²

Tenho dois objetivos em mente: um, mostrar a 'polissemia sistêmica' em funcionamento; outro, examinar etnograficamente a relação entre os Ndembu e seus ancestrais. Como conseqüência, esclarecem-se alguns aspectos do mecanismo de 'passagem' nos rituais de aflição. São dois os rituais de aflição que focalizo comparativamente: *Nkula* e *Chihamba*.

Para Turner, os rituais de aflição seguem o padrão clássico: a primeira fase (*Kulembeka*) consiste no tratamento medicinal e dança para tornar os pacientes 'sagrados'; segue-se um período de reclusão; uma última fase (*Kutumbuka*) consiste em tratamento mais elaborado e uma dança que celebra o fim da reclusão (FS: 13). *Kulembeka*, a primeira fase, dura do pôr-do-sol até à meia-noite; *Kutumbuka*, a terceira, do pôr-do-sol até o meio-dia do dia seguinte.

Passemos às sínteses dos rituais:

NKULA

O objetivo desse rito⁶² é remover uma interdição imposta pelo espírito de uma parenta morta à fertilidade da paciente sob tratamento. Os sintomas apresentados incluem desordens menstruais que impedem que o sangue coagule em torno do feto.

A primeira fase do ritual (*Kulembeka*) inicia-se uma hora antes do pôr-do-sol, quando especialistas vão à mata próxima da aldeia procurar os medicamentos. Primeiro, eles se dirigem ao 'lugar de saudação' (*ishikenu*) do rito — no caso, trata-se de uma árvore *mukula*, que os especialistas circundam e a quem fazem uma invocação.⁶³ Eles então cavam a

⁶²A descrição mais completa do ritual *Nkula*, incluindo extensa exegese nativa de Muchona, está em *The drums of affliction* (DA: 52-88). A descrição que se segue está baseada neste texto.

⁶³Uma invocação registrada por Turner dizia: 'Come, O you mukula, ishikenu of women who give birth in order to rear children' (DA: 59).

terra em volta da árvore e deixam uma raiz exposta, pegam algumas folhas e repetem o mesmo procedimento com várias outras árvores que, no entanto, não são consagradas como a primeira, mas das quais se retiram folhas e pedaços de raiz.

Após a coleta dos medicamentos, os especialistas voltam cantando para a aldeia. Mais tarde, depois do pôr-do-sol, um remédio é preparado com as folhas e os pedaços de raízes coletados. Alguns homens tocam tambores e várias pessoas dançam. Enquanto isso, a paciente permanece acorçada e, às vezes, treme e sua cabeça gira, porque o espírito a 'pegou'. Ela continua nessa posição mesmo quando é carregada nas costas de um homem — seu marido ou parente — da fogueira perto dos tambores para uma pequena cabana construída especialmente para essa ocasião. Como prescrição ritual, os dois andam de costas. Por volta da meia-noite, uma pequena conta vegetal é ofertada à paciente e, com isso, essa fase do ritual termina. Durante alguns dias, a paciente continua a beber o remédio que sobrou e obedece a tabus alimentares.

A outra fase do ritual, *Kutumbuka*, se inicia de forma similar à primeira, coletando-se ervas, folhas e raízes. Em seguida, as pacientes (eram duas na descrição de Turner: uma 'apanhada' pelo espírito da irmã mais velha da mãe; a outra, pelo espírito da própria mãe) são enroladas na cintura por um pano curto, vestidas com capas de pele de ginetto e recebem uma pena de *lourié*. Ao redor dos olhos das pacientes aplica-se cal vermelho e, de novo, elas devem estar acorçadas em uma atitude de modéstia, mesmo quando ensaiam alguns movimentos durante a dança que dura toda a noite.

Quando o sol desponta, tem início o principal momento de *Kutumbuka*: todos os adeptos do ritual saem da aldeia para a mata e então consagram uma árvore *mukula*, enquanto as pacientes ficam sentadas em lugar afastado. Neste episódio a invocação da árvore é mais elaborada (DA: 72) e, de maneira diferente da fase *Kulembeka*, depois de uma libação de cerveja na base da árvore, esta é derrubada ao som de música e tambores. No momento que antecedeu o corte da árvore, Turner ouviu vários adeptos dizerem: 'A árvore é o espírito' e 'Esta árvore é *Nkulá*'. Tais comentários foram confirmados por várias das pessoas presentes.

Depois de cortado, o tronco de *mukula* foi dividido em pedaços iguais e, de cada um deles, esculpiu-se um boneco. Estes bonecos receberam os nomes das ancestrais que afligiam as pacientes e que, mais

tarde, seriam repetidos nas crianças geradas por elas. O próximo passo consistiu em cortar duas cabaças ao meio e colocar, dentro de cada uma, uma pasta feita de vários ingredientes: sangue, fígado, intestinos, o bico e penas de um galo vermelho morto naquele momento, cabelo e unhas da paciente, pedaços de casca de *mukula* e cal vermelha. Em seguida, cada boneco foi colocado em uma cabaça e esta, fechada.

O ritual terminou ao meio-dia com o fim da interdição à mobilidade das pacientes: elas se levantaram e dançaram. A partir de então, as pacientes ficaram proibidas de comer alimentos como raízes de mandioca, folhas de espinafre e alguns tipos de peixes. Deveriam andar vagarosamente e não podiam tocar em água. Todas aquelas que entrassem nas cabanas das pacientes deveriam andar de costas e, até que algumas sementes de milho e grãos plantadas no final do ritual começassem a brotar, elas não poderiam saudar ninguém com um aperto de mão.

CHIHAMBA

Chihamba é o mais importante dos rituais de aflição, perdendo em popularidade apenas para *Mukanda*, o ritual de circuncisão⁶⁴. Dois tipos de 'seres sobrenaturais' (*RD*: 39) afligem os Ndembu com dores no corpo e sensações de frio extremo: um desses seres é uma ancestral da paciente sênior do ritual (que é sempre uma mulher) e o outro é um espírito ou semideus chamado Kavula. Kavula é descrito como o 'marido' e a ancestral, como a 'mulher'. A fonte do infortúnio, contudo, é a ancestral.

A fase *Kutumbuka* que Turner presenciou teve a duração de quatro dias, o que dá a dimensão da sua complexidade. A versão que apresento aqui é condensada: a primeira fase, *Kulembeka*, segue o mesmo padrão desta fase em *Nkula*. A árvore à qual os adeptos se dirigem em primeiro lugar é uma *mukula*; dela também é feita a fogueira do início de *Kutumbuka*.⁶⁵ Como observou Turner, a *mukula* tem um papel proe-

⁶⁴Turner faz um relato minucioso da fase *Kutumbuka* em *RD*: 37-203, incluindo exegese de Muchona e outros adeptos e inúmeras fotografias tiradas por ele e Edith Turner. A descrição de *Kulembeka* é mais superficial, porque Turner assistiu a esta fase do rito no início da pesquisa de campo, quando o significado do ritual era ainda obscuro para ele.

⁶⁵O *ishikenu* ('lugar de saudação') da fase *Kutumbuka* foi uma árvore *muckeeki*. A

minente nos sistemas simbólicos de *Nkula* e de *Chihamba* e é usada em todos os rituais em que 'o sangue é visível', conforme a exegese Ndembu (*RD*: 64).

Em um padrão diferente de *Nkula*, no entanto, o episódio central da fase *Kutumbuka* desse ritual não tem como foco principal uma árvore. Aqui, a ação dirige-se para o espírito *Kavula* que, na noite anterior, havia 'interrogado' as pacientes, na cabana da sênior delas, com imprecções e abusos sexuais.⁶⁶

O ponto alto dessa fase ritual ocorre quando os pacientes se acercam, à luz do dia, de um simulacro do espírito, construído por uma malha de galhos amarrados por cordões, onde se penduram vários chocalhos. Os participantes não vêem essa estrutura porque ela está coberta por um lençol branco e alvo, salpicado por uma espécie de maizena. Eles aproximam-se de costas e começam a bater no espírito com paus. A cada pancada, o espírito responde tremendo convulsivamente⁶⁷ 'como uma pessoa que está morrendo' (*RD*: 105), até que a última pessoa se afasta e se junta às outras que, em silêncio, e depois cantando, voltam à aldeia. Pouco antes de entrar na aldeia, um especialista pára o grupo e bate no chão com um tição retirado da fogueira de *mukula* e grita: 'Ele está morto'. Mais tarde, quando os participantes retornam à mata, eles batem novamente em *Kavula*, que treme e chacoalha de novo. Instados a retirar o lençol, os adeptos encontram então um pilão com sangue derramado (de um galo morto na ausência dos participantes), o que prova que *Kavula* está mesmo morto.

razão fornecida pelos Ndembu era de que *muckeckki* tinha uma raiz branca 'which is just like white clay – it is completely white' (*RD*: 55).

⁶⁶Turner não conseguiu saber como *Kavula* foi personificado neste episódio por não ter assistido ao interrogatório; apenas soube da presença de som de chocalhos, que confirmava que *Kavula* estava lá. Em episódio anterior, assistido por Turner, *Kavula* tinha sido representado pelo chefe da aldeia, escondido em um quarto separado e falando com voz gutural. Dois exemplos, dos muitos fornecidos por Turner (*RD*: 67-72), de imprecções sexuais: 'In her vulva! she does not give me beans, nor cassava mush, nor beer, but today I have mentioned her by name, I have found her. Today I will eat beans with you' (*RD*: 68); 'Your swollen scrotums, I have found you' (*RD*: 68).

⁶⁷O simulacro de *Kavula* treme toda vez que um especialista, que fica escondido na mata, puxa um barbante amarrado nos galhos que estão debaixo do lençol.

O ritual termina no dia seguinte, com a consagração de uma árvore *ikamba* e a exposição de sua raiz principal, que está simbolicamente vinculada ao espírito. Os últimos episódios consistem em desenhar, no chão da aldeia, uma imagem de Kavula com cal branca e em construir altares para cada paciente, perto de suas cabanas.

Uma série de tabus são observados, encerrada a fase *Kutumbuka*. Por um período aproximado de um mês, os pacientes ficam submetidos à reclusão parcial das atividades normais (RD: 39, 147-8); relações sexuais estão proibidas no início e os adeptos não devem comer junto a pessoas não iniciadas. Os tabus são suspensos após um encontro ritual no qual se corta o cabelo deles, que se reúnem para beber cerveja para o espírito ancestral.

*

Terminada a descrição dos dois rituais, voltemos ao problema proposto: embora *mukula* tenha como referência seres humanos vivos, nesses dois ritos a árvore representa espíritos ancestrais. A explicação para essa aparente anomalia pode ser encontrada na estrutura seqüencial dos ritos, que inclui a finalidade para a qual eles são realizados e a eficácia simbólica implícita. Em outras palavras, o *objetivo* do ritual precisa ser contemplado como parte fundamental da sua estrutura semântica e não como elemento puramente externo.

O objetivo de um ritual de aflição é curar um paciente; esta cura é realizada, segundo o padrão clássico, por um mecanismo de 'passagem' que Victor Turner acreditava envolver a realização de duas etapas separadas por um período de reclusão. A primeira, *Kulembeka*, é uma forma menos elaborada da segunda, *Kutumbuka*; só depois da participação nesta última o paciente se transforma em especialista (RD: 38). No entanto, as evidências que o próprio Victor Turner fornece nos levam a concluir que os rituais de aflição *não* são ritos de passagem no sentido de Van Gennep, *porque as duas fases terminam com reclusão*.

Por algum motivo, Victor Turner não deu ênfase analítica ao último dos dois períodos de reclusão, embora os tenha registrado etnograficamente. No caso de *Chihamba*, a suspensão dos tabus, que se segue à fase *Kutumbuka*, é inclusive motivo de um pequeno ritual, que recebe o nome de *ku-jilola* (RD: 148). Essas evidências nos sugerem, portanto, não

um ritual com três fases, mas duas etapas de um mesmo complexo ritual.⁶⁸

Coloco, portanto, a `passagem' dos rituais em questão. O fato de tanto *Kulembeka* quanto *Kutumbuka* serem seguidos por períodos de reclusão é um aspecto fundamental que mostra a inadequação de se conceber cada fase do rito de aflição como um mecanismo de `passagem'. Mais adequado que encará-los como fases de *um* rito de passagem (*FS*: 13; *DA*: 56) talvez seja vê-los como *dois* ritos complementares, porém distintos: o primeiro, *Kulembeka*, consistindo de um tratamento mais simples (uma espécie de `oração' ou `invocação'); e *Kutumbuka*, um tratamento elaborado, com as características de um ato mágico/performativo mais completo.

Outra evidência etnográfica que confirma essa hipótese é a de que, se uma paciente é considerada curada depois de *Kulembeka*, então não se realiza *Kutumbuka* (*DA*: 56). Tal fato indica que *Kulembeka* é, em princípio, potencialmente eficaz em si mesmo, o que novamente conspira contra a interpretação de um rito de passagem de três fases: caso se tratasse de um rito de passagem único, seria difícil imaginar que a primeira fase produzisse os resultados esperados, dispensando portanto as demais. Assim, parece que Victor Turner estava mais próximo da natureza desses rituais quando afirmou, a respeito de *Chihamba*, que `kulembeka appears to be a truncated or abridged version of kutumbuka without the important episodes of chasing, questioning, and killing Kavula' (*RD*:157).

Nesse sentido, *Kulembeka* seria um *Kutumbuka* simplificado. Mas, neste caso, por que repetir o ritual duas vezes? Aparentemente, não se trata de um caso de redundância.⁶⁹ Seguindo o ponto de vista nativo, Victor Turner observa que, etimologicamente, *Kulembeka* vem de `suplicar, pedir perdão, ou ser penitente' (*RD*: 249), o que é consistente com a invocação feita ao *ishikenu*. A fase *Kutumbuka* também se inicia com uma repetição de *Kulembeka*, mas neste caso a súplica é imediatamente seguida pela morte ritual do espírito nos dois rituais observados. Em um

⁶⁸Tambiah relata um caso semelhante na seqüência de um rito de exorcismo ceilandês; cf. Tambiah 1985: 146-53. (Menos provável, mas logicamente possível, seria pensar em um ritual com quatro fases, considerando-se os dois períodos de reclusão depois de *Kulembeka* e de *Kutumbuka*.)

⁶⁹Para a ênfase no componente de redundância do ritual, ver Leach 1966.

ato claramente performativo, a árvore *mukula* é derrubada em *Nkula* (e de seu tronco talham-se bonecos); já em *Chihamba*, o simulacro do espírito é espancado pelos adeptos até o aparecimento de sinais de sangue. Em suma, em *Kulembeka* os Ndembu saúdam, pedem ou imploram o espírito por cooperação; se o pedido não é aceito, eles 'matam' o espírito em *Kutumbuka*, em uma lógica que não poderia ser mais transparente.

Se o objetivo final do rito é o mesmo — a cura do paciente —, existe uma variação nos meios de alcançá-lo. Esta variação se expressa pela ênfase no componente verbal de *Kulembeka*, quando a invocação se torna a parte mais importante desta etapa; já em *Kutumbuka*, é a manipulação dos objetos e especialmente a violência contra os espíritos — corte da árvore em *Nkula*; espancamento do simulacro em *Chihamba* — que têm predominância. Além disso, os Ndembu sempre tentam *Kulembeka* primeiro, reservando *Kutumbuka* para situações mais difíceis. Eles agem, assim, de forma similar aos Azande, que reservavam o oráculo de veneno como último recurso, depois de experimentar outros tipos de oráculos (Evans-Pritchard 1937). Em ambos os casos, *Kutumbuka* (entre os Ndembu) e o oráculo de veneno (entre os Azande) implicam custos sociais maiores que os outros rituais mais simples. Esta talvez seja a razão (prática) para que *Kulembeka* seja realizado para um paciente e *Kutumbuka* para mais de um, como os relatos de Turner evidenciaram.

Entendemos agora por que a árvore *mukula* — que no sistema simbólico geral representa 'seres humanos vivos' — é utilizada no ritual *Nkula* como símbolo para o espírito, isto é, para um ser humano *morto*. Levando em consideração o aspecto pragmático do ritual, o significado de *mukula* torna-se compreensível: o ritual é realizado para impedir as manifestações maléficas de um espírito em particular; este espírito 'emergiu' e 'pegou' uma descendente; ele é, portanto, indesejável. Assim, no rito *Nkula* a árvore *mukula* representa o espírito no episódio central da última fase do rito porque, naquele contexto limite, se acredita que o espírito esteja vivo e, portanto, deve ser representado como tal. O 'espírito' está causando distúrbios em sua descendente, impedindo que seu sangue se coagule para gerar um filho. Justamente porque o espírito está impropriamente vivo, seu símbolo é morto ritualmente quando a árvore é derrubada.

Trata-se de um caso de 'significado contextual' que não contradiz o 'significado geral' porque *mukula* representa *sempre* ser humano vivo. Mas em *Nkula*, depois de morta, ela é transformada, de maneira performativa, nos filhos desejados pelas pacientes, sob a forma de bonecos esculpidos na madeira. O espírito morto, então pacificado, é simbolizado por uma árvore *muyombu* plantada no final do ritual. A madeira da *muyombu* representa o estado natural do espírito: aplacado e sem vida, isto é, branco. Nessa ocasião, a paciente herda o nome do espírito ancestral, dando total reconhecimento à relação estabelecida entre eles.⁷⁰

Essas observações nos levam a concluir que os rituais de aflição são, efetivamente, rituais de passagem, eventos em que ocorrem transformações de um estado (vivo e perturbador) para outro (em repouso e auspicioso). Victor Turner defendeu este ponto de vista sobre a natureza dos rituais. Contudo, a minha interpretação difere daquela de Victor Turner em um detalhe fundamental: Turner via nos *pacientes* os sujeitos do processo de passagem; aqui, a análise dos dados indicou que os *espíritos* é que são submetidos à principal transformação. Esta interpretação é reforçada pela atitude das pacientes no ritual *Nkula*: elas permanecem propositalmente afastadas enquanto a árvore *mukula* é derrubada, indicando que elas *não* são o objeto da passagem ritual. Em relação aos espíritos, estes surgem como os protagonistas privilegiados (a estrutura 'prece-morte-renascimento' *dos espíritos* torna-se especialmente aparente na fase *Kutumbuka* dos rituais): em *Nkula*, via a mudança de uma perturbadora *mukula*, no início do ritual, para uma auspiciosa *muyombu*, no final; em *Chihamba*, pelo espancamento e morte do simulacro do espírito que depois renasce como uma imagem branca pintada no chão. As fotografias Ndembu mostram dramaticamente a *passagem* do corpo grande e tridimensional do espírito para um pequeno desenho bidimensional, indicando o espírito aplacado.

⁷⁰Na verdade, esse laço estabelecido pelo infortúnio talvez seja a razão pela qual uma árvore *mukula*, explicitamente representando o espírito no episódio central de *Kutumbuka*, também faça os Ndembu lembrarem das próprias pacientes – são delas os 'filhos' esculpidos durante o ritual. Dessa forma, se como referência *mukula* representa o espírito (aqui, vivo) ela também aponta, de forma 'indéxica', para a paciente. (Uma situação diferente entre os componentes referenciais e indéxicos do significado simbólico ocorre nos rituais de iniciação; ver seção seguinte.)

V

Passagem: seqüências rituais de iniciação

Nos rituais de iniciação a estrutura é diferente. Aqui a `passagem' é privilégio dos noviços e aos espíritos reserva-se um papel benevolente e protetor. Embora sejam numerosos os contrastes entre os dois rituais de iniciação, as semelhanças são marcantes⁷¹. Em resumo: as meninas são iniciadas individualmente e os meninos, coletivamente; meninos são iniciados antes da puberdade e meninas no seu início; a principal finalidade da cerimônia das meninas é prepará-las para o casamento (que costumava se seguir imediatamente) e a dos meninos desenvolver os ideais de força e perseverança; as meninas vivem o período de reclusão na aldeia, enquanto os meninos, longe.

A despeito de os noviços serem o foco da atenção ritual, os ancestrais não estão ausentes: os dois rituais (*Nkang'a* e *Mukanda*) têm início com uma invocação aos espíritos, feita pelo chefe nas árvores *muyombu* da aldeia, e que dá o tom auspicioso ao evento. O final dos rituais é o momento especial dos iniciados, que dançam como forma de reintegração social depois do período de reclusão.

Em outras palavras, vivos e ancestrais convivem intimamente nos rituais Ndembu, quer de aflição ou de iniciação. A diferença é que, nos primeiros, a cura da paciente se realiza mediante o sacrifício/passagem do espírito. Já nos ritos de iniciação, eles atuam de forma benevolente. Este papel diferenciado dos espíritos se evidencia no fato de que os rituais de iniciação começam com uma saudação a eles, enquanto nos rituais de aflição os ancestrais são propiciados no final, depois de simbolicamente mortos.

Se nos ritos de aflição a morte está reservada aos *espíritos*, nos rituais de iniciação ela atinge os *noviços*. Meninos e meninas passam a primeira fase de iniciação em lugar consagrado, em torno de árvores específicas — símbolos dominantes —, que fica conhecido como o `lugar da morte'. No caso das meninas, a noviça deve passar um dia inteiro enrolada em um

⁷¹Para descrições minuciosas dos rituais ver, para *Nkang'a*, *DA*: 198-268, e para *Mukanda*, *FS*: 151-279.

cobertor sem se mover, na posição fetal, sob pequena árvore *mudyi* um pouco afastada da aldeia. É em torno desta árvore que as mulheres cantam e dançam até que, ao meio-dia, cada uma retira uma folha da *mudyi* e a esconde dentro da mão fechada. (As mulheres disseram a Turner que as folhas representavam os futuros filhos da menina.) No ritual dos meninos, os parentes acampam longe da aldeia em torno de uma *chikoli* nova, mas a circuncisão a que são submetidos se dá sob uma árvore *mudyi* grande. Depois de operado, cada menino é levantado por um guardião que o passa por cima de uma *muyombu* e o coloca, ainda sangrando, sobre um tronco limpo de *mukula*, na posição horizontal. Diz-se então que a árvore representa 'o desejo dos mais velhos de que os ferimentos da circuncisão cicatrizem rapidamente' (*FS*: 51).

A morte é, portanto, traço constante; a 'passagem' ora é dos espíritos, ora dos jovens noviços. E em qualquer dos dois tipos de rituais, as árvores representam tanto categorias humanas quanto poderes não-empíricos.⁷² A ênfase em um ou outro tipo de árvore varia de acordo com a natureza e objetivo do ritual. Por exemplo, no ritual das meninas, *mudyi* representa a noviça sendo iniciada: uma árvore pequena é escolhida (assim como a menina) e suas folhas personificam os filhos que ela conceberá no futuro. Isto é, o conceito abstrato de 'mulher' é contextualmente particularizado na noviça. Mas a árvore também lembra aos Ndembu os seus princípios sociológicos gerais e, portanto, além da noviça, ela traz à tona, como um 'índice', a 'ancestral dos homens e mulheres'. Além disso, a árvore *mudyi* tem um aspecto analógico negativo e outro positivo: tanto é o 'lugar da morte' quanto as folhas da árvore simbolizam o desejo positivo de que ela seja fértil (como a árvore).

Processo semelhante acontece no ritual dos meninos: aí os noviços são representados, na primeira fase do ritual, por uma árvore *chikoli* pequena, mas que também indica os ideais de força e perseverança. O processo de representação múltipla continua durante o ritual: depois do episódio em torno de uma *chikoli* no acampamento, os meninos circun-

⁷²Para Turner, um dos traços importantes desses ritos de passagem, em contraste com os ritos de aflição, é que os símbolos dominantes representam poderes não-empíricos, enquanto nos ritos de aflição eles representam seres vivos (*FS*: 31). Nos rituais de iniciação os princípios da sociedade são especialmente renovados, enquanto nos rituais de aflição esses mesmos princípios são questionados (*DA*: 198).

cizados sentam-se, ainda sangrando, em um tronco de *mukula*. Assim como o tronco, sem raízes e folhas, deitado horizontalmente no chão, os meninos, naquele contexto, estão também simbolicamente mortos. A árvore possui um duplo sentido aí porque, além de representar os meninos, tem o propósito de evocar a qualidade coagulante da goma da árvore. Trata-se, neste caso, de mais uma analogia do tipo 'persuasivo' na qual um simbolismo 'indéxico' atua: da mesma forma que o tronco da árvore representa a 'morte' dos meninos, ela *transfere* a qualidade coagulante da goma vermelha⁷³.

Em suma, observa-se sempre a ocorrência de 'passagem', mas os sujeitos dos rituais ora são os espíritos, ora os pacientes, ou os noviços. O propósito do ritual, de aflição ou de iniciação, fornece os parâmetros da estrutura do ritual, do significado de seus símbolos e até mesmo da seqüência ritual: algumas vezes, a passagem se faz em duas etapas distintas, outras, no estilo tradicional tripartite. A noção de 'morte' está presente em todos os ritos e é complementar à noção de 'passagem': nos ritos de iniciação os noviços 'morrem' socialmente para renascer com *status* adulto; nos rituais de aflição os pacientes — que Turner tomou como os sujeitos privilegiados dos eventos — recobram sua saúde via a transformação dos espíritos ancestrais, que morrem simbolicamente para renascer pacificados.

Não é demais repetir: ritos de iniciação e ritos de aflição Ndembu são, *ambos*, ritos de passagem. Em termos semântico-analógicos, enquanto nos rituais de iniciação as árvores se referem aos noviços, elas indexicamente trazem junto os princípios estruturais da sociedade; nos rituais de aflição, enquanto as árvores dominantes representam os espíritos, elas indicam os pacientes, sujeitos secundários desses ritos.

Em todo conjunto ritual os símbolos são retirados de um mesmo repertório. Nos dois tipos de rituais eles são: a) símbolos materiais-visuais, como árvores, plantas, animais, cabaças, cupins, desenhos etc.; b) símbolos verbais-auditivos, como rezas, encantamentos, músicas, batuques, assobios etc.; c) posições e movimentos do corpo, como a posição acorçada, em pé, em movimento, dançando, carregada nos ombros de um guardião etc.; d) horas do dia, como pôr-do-sol, nasci-

⁷³Ver Tambiah 1985: 75, para as analogias duplas, positivas e negativas, no caso Azande.

mento do sol, meio-dia, meia-noite etc. Este universo simbólico é ordenado em seqüências que, organizadas metonimicamente, recriam uma ordem de realidade — metafórica — desejada. Se as árvores são os símbolos dominantes do universo ritual Ndembu, seu significado só pode ser totalmente apreendido quando, depois de detalhado o seu 'significado geral', elas são analisadas dentro da seqüência ritual, tendo então seu papel performativo observado e a força ritual determinada. É então que se pode compreender por que uma *muyombu* não pode ser invocada antes de um ritual de aflição, como Turner inicialmente não percebeu (*RS*: 143), mas depois corrigiu (*RD*: 47): *muyombu* são plantadas *depois* dos rituais de aflição, quando os espíritos estão aplacados, mas são invocadas *antes* dos rituais de iniciação para desempenhar seu papel propiciador. Neste processo, pode-se observar que as árvores não só representam seres ou espíritos, mas que suas características também evocam e transferem qualidades desejadas.

A noção de eficácia é intrínseca ao ritual, como Mauss postulou, Malinowski defendeu, Lévi-Strauss aceitou e Tambiah desenvolveu: o ritual é um ato performativo, quer dizer, ele faz algo e tem força persuasiva-convencional. Os aspectos referencial e indéxico, combinados, ligam a ação ritual tanto ao plano da cosmologia Ndembu quanto à estrutura sociopolítica da sociedade. É aqui, então, que esta análise encontra a de Turner e a complementa⁷⁴, e o papel dos ancestrais se esclarece a partir dos rituais.

VI

O cosmos Ndembu

Victor Turner foi o mestre da análise sociológica dos rituais. Ele elucidou, para os Ndembu, as implicações sociais dos ritos na sua potencialidade de resolução de conflitos, na representação dos princípios estruturais da sociedade, na preservação de uma organização social dominada por clivagens. Depois, Turner extrapolou suas descobertas e

⁷⁴Uma análise do 'efeito perlocucionário', segundo a concepção de J.L. Austin (ver, também, Tambiah 1985), tornaria mais evidente a relação entre cosmologia e eventos etnográficos.

demonstrou como, para as sociedades em geral, as relações entre indivíduos e grupos são informadas tanto pela racionalidade quanto pela volição e pela paixão, estando sujeitas a manipulações benéficas e malélicas, a processos e a dramas (*RD*: 30-1).

Na antropologia, a competência de Victor Turner e o reconhecimento de sua obra fizeram com que a análise dos rituais passasse a ser identificada com a abordagem de tipo sociológico. A tal ponto isto foi verdade que nos anos 60, em plena euforia estruturalista, ritos e mitos passaram a ser encarados mais do que como fenômenos distintos; mitos e ritos passaram a ser antagônicos. Lévi-Strauss insistiu na distinção entre ambos, argumentando que o rito pertencia ao domínio do 'viver' e o mito, do 'pensar' (1971: 588-621). Para Lévi-Strauss, o rito possuía uma mitologia implícita, que se manifestava, por exemplo, nas exegeses, mas, em estado puro (1971: 599), o rito perderia a afinidade com a 'língua' (*langue*) e consistiria apenas de 'palavras sagradas'. O mito, então, seria o pensar pleno; o rito, um pensar que, relacionado com a prática, não responderia diretamente ao mundo, mas, sim, a uma resposta ao mundo. O mito tinha, portanto, primazia sobre o rito porque se baseava na universalidade do código binário (1971: 611).

É nesse contexto que, talvez, possamos entender o extremo cuidado com que Victor Turner tratou os lingüistas e a cautela que mostrou em relação aos '*thought-structuralists*', dado o pouco interesse que estes especialistas demonstravam pelas situações sociais concretas. Para Turner, a ordem era estabelecida por meio dos interesses e dos desejos em interação e não do 'conhecimento' ou porque existisse em um mundo de crenças, normas e valores (1975c: 146-7).⁷⁵

Hoje, ultrapassadas as dicotomias, podemos voltar ao passado com tranqüilidade e lembrar que, em 1929, Evans-Pritchard já chamava a atenção para o fato de que algumas sociedades enfatizavam, nos atos mágicos, a manipulação dos objetos, enquanto outras, o aspecto oral das

⁷⁵Turner chegou a lamentar que as sociedades complexas tivessem gerado uma classe de intelectuais '*whose paid business is to devise logical plans, order concepts into related series, establish taxonomic hierarchies, freeze thought into philosophy*' e, em última instância, revelar um sistema nativo de pensamento '*analogous to the philosophical systems of Descartes, Kant or Hegel*' (1975c: 146). Produto do seu tempo, contudo, Turner não deixou de partilhar o fascínio que o estruturalismo desencadeou na época, como a análise do ritual *Isoma* comprova (Turner 1969).

invocações. A diferença era etnográfica (e não teórica, como em Lévi-Strauss) e correspondia, no caso estudado por Evans-Pritchard, à comparação entre os trobriandeses e os Azande ou, mais amplamente, entre melanésios e africanos. Mas, em ambos os casos, Evans-Pritchard afirmava, 'magic is not served unless the ritual has a background of belief in mythology' (1929: 64). Uso então a oportunidade para, via os rituais Ndembu (e sem necessitar dos mitos explícitos, que inexistem⁷⁰), desvendar parte do complexo universo cosmológico Ndembu, que Turner costumava apresentar, no início de seus livros, apenas como dados pontuais sobre as crenças a respeito de seres sobrenaturais.

Aqui, a questão diz respeito à relação entre vivos e mortos, um tema que tem preocupado de maneira recorrente os estudiosos dos povos africanos. Na literatura antropológica parece haver um razoável consenso sobre o assunto. Kopytoff (1971) assim descreve o padrão geral: nas sociedades africanas os ancestrais são geralmente investidos de poderes místicos e autoridade, mantendo um papel funcional no mundo dos vivos, especificamente na vida de seus parentes — na verdade, os grupos de parentesco africanos são freqüentemente descritos como comunidades de vivos e mortos. A relação entre os ancestrais e seus parentes vivos é ambivalente, tanto podendo assumir a forma punitiva quanto benevolente e, às vezes, até caprichosa. Em geral, a benevolência é assegurada por intermédio da propiciação e do sacrifício; acredita-se que a negligência é punida. Os ancestrais estão intimamente associados ao bem estar do seu grupo de parentesco, mas não estão vinculados, da mesma maneira, a todos os membros do grupo. A ligação estabelece-se por meio dos mais velhos (os *elders*) do grupo de parentesco, e a autoridade deles tem relação com a ligação mais próxima com os ancestrais. Em certo sentido, os *elders* são representantes dos ancestrais e os mediadores entre estes e o grupo de parentesco.

Kopytoff é crítico deste padrão que ele descreve por entender que, com ele, os antropólogos perpetuam a perspectiva ocidental a respeito da relação entre vivos e mortos. A restrição principal de Kopytoff diz respeito ao papel dos *elders* e, de maneira provocativa, ele lança a

⁷⁰Em toda a etnografia Ndembu, apenas dois mitos fundadores são relatados por Turner: o mito da circuncisão (*FS*: 152-3) e o mito do rito *Nkula* (*DA*: 58; *RD*: 275-6).

hipótese de que a ancestralidade seria apenas um aspecto do fenômeno mais amplo de *eldership*. Na África, os *elders* não intermedeiam a relação entre vivos e mortos, eles não representam apenas os vivos junto aos ancestrais mas, mesmo depois de mortos, mantêm o status que tinham quando vivos. Em outras palavras, o papel dos mais velhos não se modifica substancialmente quando eles cruzam a linha que separa os vivos dos mortos. Em conseqüência, a relação entre vivos e mortos é ambígua, como o padrão geral enuncia, mas mais pela razão de que ela já era ambígua quando os *elders* eram vivos. O resultado final é que 'African living elders and dead ancestors are more similar to each other than the Western living and dead can ever be' (1971: 140).

Assim, os Ndembu não seguem o padrão africano. Como Turner enfatizou repetidamente, os Ndembu não fazem parte do complexo tradicional representado por grupos segmentados como os Tallensi. Os Ndembu combinavam alta mobilidade com matrilinearidade e virilocalidade, não apresentavam grupos como metades, clãs ou segmentos de linhagem, não possuíam divisões tribais permanentes, não concediam *status* especial aos mais velhos nem tinham cultos de ancestrais.

No universo móvel e dinâmico dos Ndembu, cabia às 'comunidades de infortúnio', reunidas via rituais de aflição, a formação de grupos que cortavam as frágeis distinções entre famílias, aldeias e chefias políticas, enfatizando valores universais e relações de categorias, tais como mulheres, homens, aflitos, caçadores etc. Para Turner 'the multiple cult associations fulfil in some sort those social functions which, in more stable tribal societies, are fulfilled by segmentary lineage organization, by the ancestor cult, properly speaking, or by a centralized system of political and jural institutions' (DA: 54).⁷⁷

Se as comunidades de infortúnio atuavam como grupos distintos em termos sociológicos, paralelamente elas representavam o elo com a cosmologia Ndembu, por meio dos rituais de aflição. São estes rituais que podem nos ajudar a esclarecer alguns pontos que Victor Turner não elaborou, entre eles o de que os ritos constituem um ponto de encontro privilegiado entre vivos e mortos, e estabelecem um *locus* apropriado para a atuação dos primeiros sobre os segundos e vice-versa.

⁷⁷Os Ndembu, nesse sentido, partilham pontos em comum com os Azande; cf. Evans-Pritchard 1929.

Em outras palavras, não observamos aqui, como Kopytoff propôs, um *continuum* entre vivos e mortos. Trata-se, na verdade, de duas ordens distintas, mas em comunicação, porque a morte física não implica a extinção. Segundo Turner: 'It means the passage from a visible to an invisible mode of existence' (*RD*: 184). Isto explica o fato de os espíritos viverem um mundo seu:

They will meet one another at the graves and will greet one another, that is all. I will not see them; they have already remained on their own. We have known them, we [say that] they run to play and talk loudly and they laugh just as we the living are wont to laugh. They come to the village at night. They are seen by elders who practise sorcery or by those who have already drunk pounded leaf-medicine. They are seen like shadows only; to see one fully with the eyes is impossible. You see one with the eyes if you have died or if you become very ill indeed (*DA*: 287).²⁸

Para que a comunicação entre vivos e mortos se efetive é necessária a intermediação de especialistas, responsáveis pelo vínculo entre as duas dimensões, isto é, entre os seres visíveis e os invisíveis.

Tal situação implica que não são apenas os ancestrais que detêm poder sobre os vivos, favorecendo ou prejudicando a vida dos descendentes. A comunicação realizada por meio dos ritos tem mão dupla e os espíritos não possuem ascendência irrestrita sobre os vivos, que faria destes vítimas passivas dos ancestrais e objetos de seus caprichos. Os vivos também detêm poder sobre os mortos: eles pedem, suplicam, invocam. Se tais procedimentos não obtêm resposta, eles lançam mão dos rituais

²⁸O Apêndice A do livro *The drums of affliction* contém textos nativos sobre os *akishi*, em Ndembu e em inglês. Para não submeter o texto a mais uma versão, reproduzo o texto em inglês, lembrando que 'shade' é o termo utilizado para 'akishi/mukishi'. É interessante notar que Victor Turner distinguiu, durante muitos anos, *shade* de *ancestor spirit*, já que 'espírito ancestral' sugeria uma entidade remota e distante e, para os Ndembu, esses espíritos inquietos desempenhavam um papel importante na vida das pessoas que eles afligiam (*FS*: 10). Contudo, a partir do final dos anos 60, Turner passou a adotar o termo 'espírito ancestral' para falar dos mortos em geral (*DA*: 14).

de aflição e agem sobre os espíritos, simbolicamente matando o espírito para vê-lo renascer pacificado e benevolente.

Como evento, o rito é eficaz e alcança os resultados desejados mediante uma performance simbólica. Os Ndembu disseram a Turner que as árvores eram *chinjikulu*, o que significa 'marcar o caminho'. Coerentemente, Turner tomou o termo como 'símbolo', isto é, algo que conecta o conhecido ao desconhecido. Em síntese, os mortos continuam a participar da vida dos vivos através de benefícios ou punições. Mas os vivos também podem manipular os espíritos por intermédio dos rituais, verdadeiros canais de comunicação e ação, demonstrando deferência ou, quando necessário, fazendo uso da violência.

*

Isto posto, resta um problema. Se os ancestrais são poderosos, se eles governam em larga medida o cotidiano dos vivos, por que os espíritos vêm afligir seus parentes *especificamente* com desordens menstruais para mulheres e falta de sorte para os caçadores? Seria simplesmente porque os espíritos ancestrais (e, portanto, os próprios Ndembu) sabem que essas atividades são cruciais para a sobrevivência da sociedade Ndembu? Estariam os espíritos apenas expressando a realidade de modo a que os Ndembu também dela tomem conhecimento?

A relação entre a categoria social dos ancestrais potencialmente punitivos e a estrutura da sociedade Ndembu talvez corrobore este ponto de vista durkheimiano. Os espíritos ancestrais mais freqüentemente ofendidos e, portanto, aqueles que mais produzem infortúnios são parentes ligados por laços matrilineares (a própria mãe, a mãe da mãe da paciente, um irmão uterino). O fato de as mulheres, através de quem se conta a sucessão e a herança, mudarem-se para as aldeias dos maridos depois do casamento pode explicar que ser 'apanhada' por um espírito ancestral matrilinear serve como lembrança de que a primeira lealdade deve ser às matrilineagens e às aldeias de origem.

Mas se a matrilinearidade e a caça são fundamentais para a reprodução social, tal fato não explica por que os temas privilegiados nos rituais são relacionados ao sangue e à morte. Proponho que estes são especialmente apropriados para estabelecer os pontos de contato entre vivos e mortos porque a teoria nativa da vida está relacionada ao sangue.

Os Ndembu disseram a Turner: 'Blood is life' (*FS*: 352); e em outra ocasião: 'Life (*wum*) is in your blood even when you are asleep' (*RD*: 136). Tais evidências indicam que a posse do sangue é um meio privilegiado através do qual os espíritos demonstram seu poder sobre os vivos. Quando esquecidos, os espíritos produzem desordens menstruais nas mulheres e, nos homens, perturbam a sorte na caça. A caça, como já foi mencionado, está também associada à perda de sangue.

Resumindo: os espíritos manipulam seus descendentes por intermédio do sangue; mas eles também querem sangue. O tema de 'dar sangue' aos espíritos ancestrais é constante na etnografia Ndembu: esta a razão pela qual os Ndembu derramam sangue nas *muyombu* e nas *chishing'a*, antecipando-se para que os espíritos não venham buscá-lo. O estado auspicioso do espírito revela-se quando ele é branco (pelo simbolismo da madeira clara das árvores e da cal branca); quando ele 'emerge' à procura de sangue os Ndembu ao mesmo tempo em que o matam simbolicamente, aplacam-no com dádivas de sangue.⁷⁹

Os mortos precisam ser lembrados. Eles devem estar presentes, vivos na memória de seus descendentes. Neste caso, eles desempenham um papel auspicioso. Mas se os espíritos são esquecidos, eles 'emergem' (vivos) dos túmulos e perturbam os Ndembu, impedindo a procriação e a caça e simbolicamente contendo a reprodução da sociedade. A sede de sangue dos espíritos ancestrais — o sangue que é a condição da vida — parece marcar o campo de batalha e de negociação na cosmologia Ndembu. Talvez não por outra razão o estado natural das árvores que representam ancestrais é o de apresentarem a madeira branca exposta sempre manchada do sangue aí derramado pelos descendentes.

Nesse sentido, complemento um aspecto da análise de Victor Turner sem desvirtuá-la: enfatizando o papel da matrilinearidade e da reprodução da sociedade por meio da procriação e da caça, sugiro que estes princípios sociológicos estruturais são importantes para os Ndembu *de*

⁷⁹Em determinado episódio de *Chihamba*, quando um galo foi puxado em volta de uma árvore até morrer, os presentes disseram a Turner que era 'para dar sangue ao espírito' (*RD*: 81); quando uma galinha branca foi morta no mesmo ritual, também o sangue era 'para o espírito Chihamba' (*RD*: 135); e, em *Ihamba*, quando o espírito pediu o sangue da vítima, este foi retirado das costas do paciente através de ventosas de chifres e depois enterrado atrás do *chishing'a* de um espírito caçador 'para o espírito beber' (*DA*: 182).

maneira causal, e não apenas 'simbólica', dentro da concepção de que a vida se atualiza por intermédio do sangue. Em outras palavras, os princípios estruturais sociológicos são coerentes com a cosmologia Ndembu quando se focaliza a relação entre vivos e mortos.

VII

Conclusões da análise

Ritual symbols fall into a special class of symbols. They are, for example, not univocal, having only one proper meaning, but multivocal, i.e., susceptible of many meanings (*DA*: 17).

O foco central deste exercício foi refinar e mostrar a complexidade — senão refutar — das implicações desta afirmação de Victor Turner. Em resumo, concluí:

1º) que símbolos rituais não formam 'uma classe especial de símbolos'; na verdade, alguns poucos conceitos lingüísticos básicos foram suficientes para analisar os rituais;

2º) que os símbolos se estruturam em torno de alguns significados que são elaborados e particularizados nos contextos atuais dos ritos;

3º) que símbolos podem ser organizados em um sistema cognitivo; eles formam um sistema abstrato mesmo que cada símbolo seja, tomado em isolamento, 'motivado';

4º) que o simbolismo das árvores deriva seu significado das analogias com componentes e traços distintivos de categorias sociais humanas, culturalmente definidas;

5º) que a elaboração e expansão do significado dos símbolos acompanha a estrutura 'tética' dos padrões rituais, isto é, acompanha seus propósitos culturais explícitos;

6º) que os rituais são *eficazes*, isto é, performativos no sentido mencionado por Tambiah;

7º) que a expansão de significados é facilitada em muitos aspectos pela 'materialidade' dos símbolos rituais (como as árvores) e pelos mecanismos analógicos sobre os quais são construídos;

8º) que, entre os Ndembu, a manipulação de objetos simbólicos predomina sobre as invocações (signos verbais), reforçando a tese de Evans-Pritchard (1929) sobre o padrão africano;

9º) que o padrão ritual pode ser apreendido mediante um sistema simbólico cognitivo *mais* as seqüências simbólicas (para aflição e iniciação), ambos fazendo parte do código cultural da sociedade Ndembu. Neste processo, observam-se diferentes mecanismos de 'passagem' para vítimas de infortúnio e para noviços;

10º) que, finalmente, os ritos se dirigem a vivos e mortos, e unem as concepções cosmológicas à estrutura e organização sociais. Eles reafirmam exemplarmente a proposta de Stanley Tambiah sobre a mutualidade dos ritos e da cosmologia.

*

Para encerrar a análise, retomo um texto de Victor Turner — escrito em 1964 e publicado em 1967 em *The forest of symbols*, cap. 4 — cujas implicações nunca foram desenvolvidas pelo autor. Inicialmente este trabalho também não me chamou a atenção por se encontrar no meio de um capítulo sobre liminalidade nos rituais. Nele, mencionando Mary Douglas e Audrey Richards, Turner relata e comenta um episódio do ritual de circuncisão Ndembu. Segundo ele, no período de reclusão, três trincheiras são cavadas em um lugar consagrado e nelas derramadas águas branca, vermelha e preta. É Turner quem fala sobre a polissemia do símbolo:

These 'rivers' are said to 'flow from Nzambi', the High God. The instructors tell the neophytes, partly in riddling songs and partly in direct terms, what each river signifies. Each 'river' is a multivocal symbol with a fan of referents ranging from life values, ethical ideas, and social norms, to grossly physiological processes and phenomena. They seem to be regarded as powers which, in varying combinations, underlie or even constitute what Ndembu conceive of reality (*FS*: 107).

A seguir, passa da polissemia para as analogias específicas:

In no other context is the interpretation of whiteness, redness, and blackness so full; and nowhere else is such a close analogy drawn, even identity made, between these rivers and bodily fluids and emissions: whiteness = semen, milk; redness = menstrual blood, the blood of birth, blood shed by a weapon, etc.; blackness = feces, certain products of bodily decay, etc. (*FS*: 107).

E finaliza, detectando a fonte deste simbolismo:

This use of an aspect of human physiology as a model for social, cosmic, and religious ideas and processes is a variant of a widely distributed initiation theme: that the human body is a microcosm of the universe. The body may be pictured as (...) male or female, or in terms of one or other of its developmental stages, as child, mature adult, and elder. (...) Whatever the mode of representation, the body is regarded as a sort of symbolic template for the communication of gnosis, mystical knowledge about the nature of things and how they came to be what they are. The cosmos may in some cases be regarded as a vast human body; in other belief systems, visible parts of the body may be taken to portray invisible faculties such as reason, passion, wisdom and so on; in others again, the different parts of the social order are arrayed in terms of a human anatomical paradigm (*FS*: 107).

Com esta reflexão de Turner, que surpreendentemente não teve continuidade em sua obra, concluo.

VIII

Epílogo

É no contexto contemporâneo da discussão sobre a construção retórica das monografias que a obra de Victor Turner é classificada como 'realista'. O trabalho desenvolvido por ele entre as décadas de 50 e 70 não questionava, como hoje, a noção de espaço e tempo a partir de uma

perspectiva polifônica.⁸⁰ Aparentemente, Turner não tinha um projeto etnográfico-literário prévio. Ele elaborou *Schism and Continuity in an African Society* seguindo um padrão hoje considerado tradicional, mas que era inovador na época: o livro utilizava a idéia de 'drama social' como artifício analítico para apresentar as contradições estruturais e conflitos da sociedade Ndembu. A partir daí, Turner seguiu o caminho da descrição, documentação e análise exaustiva dos rituais Ndembu. Em seus livros sobre esse tema, que hoje são clássicos etnográficos da disciplina, Victor Turner apresentou os ritos como processos sociais; associou-os com os interesses humanos em geral e aos seus propósitos específicos; distinguiu os símbolos rituais em termos das formas externas observáveis, exegese nativa e significados derivados da observação do etnólogo; detectou a estrutura 'tética' dos ritos; defendeu a polissemia e a multivocalidade dos símbolos rituais a partir de seus significados exegéticos, operacionais e posicionais; descreveu a morfologia dos rituais de aflição e de iniciação; forneceu sinopses de diversas *performances* de alguns rituais etc.

Depois de *Schism and Continuity*, a leitura da obra de Turner parece indicar que os livros iam sendo publicados à medida que o interesse do autor se direcionava para um ou outro ritual, um ou outro problema interpretativo. Edith Turner relata como, freqüentemente, uma experiência de vida levava o marido a enfatizar um determinado aspecto de sua análise: assim foi, por exemplo, com o tema da liminalidade, cuja elaboração teve início quando ele e a família, já desalojados de casa, na Inglaterra, esperavam permissão para entrar nos Estados Unidos.⁸¹

Assim, como a maioria dos antropólogos, Victor Turner não ficou imune ao processo de pesquisa e de construção etnográfica. No seu caso em particular, inclusive, é dele uma das poucas confissões relacionadas ao processo de conversão religiosa que alguns antropólogos têm experimentado. Em um texto singelo, no meio de um longo parágrafo na

⁸⁰Ver Marcus, 1991a; para críticas à nova tendência da antropologia norte-americana, ver Peirano 1992a: cap. 5; Trajano Filho 1987.

⁸¹'Our own immediate predicament began to resonate with everything to do with 'passage'. The world was full of flux. We were uncertain whether our future was to be in England or America. The liminal phase in rites of passage struck an echo in our own experience' (1985: 7).

introdução de *Revelation and divination in Ndembu ritual*, Turner confessa:

I have not been immune to the symbolic powers I have invoked in field investigation. After many years as an agnostic and monistic materialist I learned from the Ndembu that ritual and its symbolism are not merely epiphenomena or disguises of deeper social and psychological processes, but have ontological value, in some way related to man's condition as an evolving species. (...) I became convinced that religion (...) is really at the heart of the human matter (*RD*: 31).

Esta parece ter sido a proposta dominante de Victor Turner. É talvez por esta razão que não é possível detectar em sua obra um projeto pré-estruturado (como os de Evans-Pritchard e Dumont, por exemplo). Turner escreveu, reescreveu, repetiu de vários ângulos os mesmos rituais. Dessa maneira, é comum vermos Turner afirmando uma interpretação para logo em seguida modificá-la. Preocupado com os processos sociais, sua própria obra parece representar também um processo, no caso intelectual, cujo fim não podia ser antecipado.⁸² Neste sentido, considerar 'realista' o estilo de Turner significa posicionar-se em relação à história da antropologia de uma perspectiva específica, daquela que concebe uma ruptura, ocorrida talvez na década de 80, entre a literatura etnográfica do passado e do presente. Para estes não é mais válido, por exemplo, ter como referência analítica a idéia de estrutura, ou construir etnografias em torno da exegese intensiva de um símbolo-chave.

Depois desse longo exercício de reanálise do material Ndembu, no entanto, parece que não só esta ruptura deve ser questionada, como também vale a pena resgatar a visão de Turner em uma proposta fundamental. Era sua opinião que, embora a antropologia estivesse sempre

⁸²Temos algumas evidências de como a visão do autor foi se moldando: ora Turner se preocupava com a tradução do termo nativo *mukushi* para o inglês e optava por 'shade', depois, mais relaxadamente, utilizava 'ancestor spirits'; ora afirmava que um determinado rito não tinha a fase *Kulembeka* (*SC*: 300) e, alguns anos depois, descobria ser esta a primeira fase de qualquer ritual de aflição; ora pensava que um espírito ancestral poderia ser invocado antes de um rito de aflição (*RS*: 143), mais tarde corrigia o equívoco (*RD*: 47).

mudando de foco teórico, 'the validly new never negates the seriously researched immediate past in any science; it incorporates it in a wider orbit of recovered law' (1977: 63).⁸³

Dada esta perspectiva, surgem algumas questões. A primeira é a de que a crítica atual à autoridade do etnógrafo talvez não leve em conta um ponto que merece profunda reflexão — as chamadas etnografias realistas permitem reanálise, isto é, deixam-se vulnerar por meio de abordagens que fazem perguntas diversas daquelas que seus autores inicialmente fizeram.

Uma outra questão é que talvez a grande diferença entre um suposto passado realista e um presente que problematiza tempo, espaço e voz-/perspectiva não esteja apenas nos traços observáveis das monografias, mas na cosmologia do antropólogo que, como a dos Ndembu, se deixa entrever, além dos rituais, nos textos que a comunidade produz.

Assim, Turner teria sido um realista porque na cosmologia de sua geração os Ndembu eram diferentes em termos abissais; o mundo Ndembu era um enigma insondável a ser eventualmente desvendado mediante procedimentos lentos e penosos, embora certamente gratificantes, de pesquisa e análise. Para os antropólogos contemporâneos que se consideram 'modernistas',⁸⁴ contudo, o outro não se define como fundamentalmente à parte; o outro se soma ao 'nós' na perplexidade de partilharmos uma mesma temporalidade, um mesmo espaço e uma mesma *coevalness* (Fabian 1983). A noção de diferença se aproxima e passa a englobar o próprio antropólogo em sua relação com a alteridade. Tal hipótese parece se confirmar quando vemos que os 'outros' atuais, diferentes dos Ndembu de Turner, estão entre os imigrantes, os expatriados, as minorias, os refugiados do mundo (pós)-moderno, assim como nos próprios antropólogos e nas monografias autobiográficas (Geertz 1988). De maneira curiosa, é quando os cientistas sociais concebem uma ordem global cada vez mais integrada que os seus interesses

⁸³O livro de T.N. Madan, *Pathways. Approaches to the study of society in India*, contém um prefácio nessa direção. Ele é ofertado aos leitores 'who sympathize with the view that no author is an island complete unto itself, that every scholar has predecessors, consociates, and successors' (Madan 1994: ix).

⁸⁴O termo 'modernist' foi utilizado por Marcus 1991a, texto que, tendo sido apresentado em uma reunião da Associação Brasileira de Antropologia, obteve repercussão no país.

se direcionam para os pontos de conexão e de estrangulamento, para os limites dos fenômenos que, um dia, foram considerados os marcos dos 'mundos à parte'.

Neste momento, talvez seja saudável recuperar a lição de Turner e manter aberta a agenda da antropologia para a contínua procura do ponto de vista do nativo que, para além das mudanças ética e estética da etnografia, talvez não compartilhe da mesma ordem cosmológica do antropólogo 'modernista' das grandes metrópoles.

O problema é controvertido. Anos atrás George Stocking Jr. previu que ventos igualitários colocariam a pesquisa de campo em questão. Resta saber se este momento chegou. Cabe também verificar se o questionamento dos aspectos éticos é privilégio da nova geração ou se ele não esteve sempre embutido na pesquisa etnográfica. Uma outra pergunta é se a consciência da fragmentação do mundo por parte dos novos antropólogos poderá resultar em monografias que irão além de auto-reflexões pessoais ou relatos mais ou menos bem-sucedidos dos discursos dos informantes. E, finalmente, resta saber se, ao darmos ênfase à dupla 'nós-outro' (mas sempre em textos *nossos*), em lugar do que foi predominantemente a 'pura alteridade', paradoxalmente não estaremos deixando de registar a diferença fundamental. Foi esta diferença que, afinal, instigou Victor Turner a escrever os inúmeros textos que compõem a etnografia Ndembu e que, por conta das inevitáveis lacunas que permaneceram e da redundância de muitas de suas interpretações, deixam entrever novas perguntas, pedem que seus dados sejam reinterpretados, sugerem mais uma cosmologia e colocam à prova uma nova rodada de investigações. Este parece ser o teste final da boa etnografia.

GLOSSÁRIO NDEMBU

Principais árvores

MUDYI - secreta látex branco. Símbolo dominante do ritual de iniciação feminino.

MUKULA - secreta goma vermelha que coagula rapidamente. Símbolo dominante do ritual de iniciação masculino.

CHIKOLI - espécime de madeira dura e resistente. Usada como medicamento no ritual de circuncisão.

KATA-WUBSANG'U - possui fruto dividido em duas partes. É utilizada no ritual dos gêmeos.

MOHOTUHOTU - uma de duas árvores unidas sobre um córrego no ritual dos gêmeos.

MUYOMBU - espécime plantado no centro das aldeias, com a ponta descascada, revelando madeira muito clara.

CHISHING'A - espécie de 'altar', plantado para propiciar espíritos caçadores, com uma forquilha na ponta.

Rituais analisados

NKULA - rito de aflição para eliminar desordens menstruais que impedem a mulher de engravidar. Episódio central: corte de árvore *mukula* da qual se esculpem bonecos.

CHIHAMBA - rito de aflição para homens e mulheres. Episódio central: espancamento do simulacro do espírito Kavula.

NKANG'A - rito de iniciação feminino realizado em torno de uma árvore *mudyi*, onde a noviça deve permanecer imóvel.

MUKANDA - rito de iniciação masculino cujo episódio central consiste na circuncisão dos meninos sob uma *mudyi*, de onde são levados para sentar-se sobre uma *mukula*.

Principais fases dos rituais de aflição

KULEMBEKA - primeira fase: tratamento medicinal vespertino.

KUTUMBUKA - segunda fase: tratamento complexo que tem como símbolo dominante o espírito. Este é transformado, de um estado maléfico para um estado propiciador.

CAPÍTULO 4

ARTIMANHAS DO ACASO

I

I am well aware that memoirs edit the facts, by censoring, adding to them, and above all by trying to make them consistent. I shall resist these tendencies but shall not fully succeed.

George Homans

Há onze anos, ao fazer uma série de entrevistas com cientistas sociais, observei um fenômeno curioso.⁸⁵ Meu objetivo na época era esclarecer aspectos que haviam ficado nebulosos para mim, mesmo depois de ter lido as obras e estudado as carreiras intelectuais desses autores, a quem considerava fundamentais para a compreensão do desenvolvimento das ciências sociais no Brasil. A maioria deles nasceu na década de 20 e estava, portanto, entre seus cinquenta e sessenta anos de idade. Entre eles estavam Florestan Fernandes, Antonio Candido, Darcy Ribeiro e, o caçula, Roberto Cardoso de Oliveira. Nessas entrevistas, cuja duração foi de aproximadamente duas horas para cada autor, me surpreendi ao ouvir com frequência as expressões 'foi por acaso' ou 'tratou-se de um fenômeno ocasional', para explicar a mudança de rumo em determinado momento de suas carreiras. Todos lançaram mão do acaso nas conversas que mantivemos.

Minha surpresa tinha uma razão. Treinada em sociologia, eu partia do pressuposto corrente de que cada pessoa adere a uma certa visão de mundo, mesmo que esta não seja explicitada. Como se tratava de cientis-

⁸⁵Devo à Mariza Corrêa o desafio que gerou esse ensaio. As entrevistas com Antonio Candido, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira foram realizadas em novembro/dezembro de 1978, com o objetivo de esclarecer a proposta de minha tese de doutorado (cf. Peirano 1981). Ver Becker 1994, que amplia as interpretações sobre os acasos.

tas sociais, imaginava que o meu trabalho etnográfico seria facilitado pelos meus informantes de então. Minha suposição era de que eles provavelmente já teriam explícito o que o antropólogo geralmente precisa construir a partir das formulações vagas, muitas vezes confusas ou implícitas do que ouve durante a pesquisa de campo.

Não errei totalmente. Todos os entrevistados já tinham um discurso elaborado para contar sua trajetória intelectual. No entanto, em determinados momentos críticos, diante talvez de uma pergunta inesperada, a resposta era: 'Ah, foi por acaso'. Assim, foi 'por acaso' que Florestan Fernandes decidiu estudar os Tupinambá — porque havia feito um curso com Baldus e precisava escrever um trabalho final para que recebesse uma nota; assim, seguiu a sugestão do 'mestre-camarada' que era Baldus, dedicando-se à análise do material de Gabriel Soares, tendo, mais tarde, expandido esse esboço inicial nos livros e artigos sobre os Tupinambá. Também foi 'por acaso' que, anos depois, mudou de tema e passou do estudo antropológico de grupos indígenas para o das relações raciais entre negros e brancos. Havia, sim, a ambição consciente de criar um grupo e uma problemática novos. Mas 'foi ocasional' o fato de ter sido a pesquisa sobre relações raciais que serviu de espinha dorsal para o projeto, já que na época Florestan se dedicava ao estudo da aculturação dos sírio-libaneses. Foi então que, 'por acaso', havendo Alfred Métraux chegado ao Brasil com um projeto sobre relações raciais financiado pela UNESCO (United Nations Educational Scientific and Cultural Organization), este procurou Roger Bastide que, por sua vez, chamou Florestan, que se negou a participar da empreitada. Esta decisão durou até o dia em que Bastide, depois de conversar longamente com Florestan, já saindo da sala, deu meia volta e com o rosto na porta entreaberta, disse: 'Professor, eu colho todos os dados para o senhor, o senhor só interpreta; o senhor aceita trabalhar comigo?', pergunta que, vinda do antigo mestre e colocada dessa forma, encheu de lágrimas os olhos de Florestan e produziu o 'sim' esperado. (E desta forma teve início muito do nosso estilo de fazer sociologia).

Mas não foi apenas Florestan o favorecido pelo acaso. Também Darcy Ribeiro afirma ter passado a se interessar por temáticas nacionais em razão de um fato acidental: quando estava na Escola de Sociologia e Política recebeu uma bolsa de estudos para organizar um fichário sobre a bibliografia brasileira de interesse antropológico e sociológico. O trabalho

havia sido encomendado por Donald Pierson mas, curioso que era, Darcy não só fichou os títulos das obras como leu os romances que deveria apenas catalogar, entre eles Euclides da Cunha, Silvio Romero e os ensaístas. Por ter tido acesso a esse tipo de bibliografia naquele momento de sua formação, sente que se fez herdeiro desse pensamento. Segundo o depoimento de Darcy, foi graças a esse 'acaso' que evitou dois perigos que ele costuma citar: um, aquele que ronda os acadêmicos brasileiros em geral, de se tornar 'cavalo-de-santo' de intelectuais estrangeiros; o outro, o de se transformar em um 'comunista ruminante', leitor de Althusser ou de qualquer outro intelectual francês e nunca conseguir tomar decisões pragmáticas.

Já Roberto Cardoso de Oliveira foi beneficiado pelo acaso de um encontro. No final de 1953, Darcy Ribeiro realizou uma conferência na Biblioteca Municipal de São Paulo e, como procurava um assistente para um curso a ser oferecido no Museu do Índio, diz que encontrou em Roberto, apresentado por um amigo comum, o único com perfil para o cargo. Roberto relutou em aceitar, já que considerava que sua formação era em filosofia e sociologia, mas não convenceu Darcy, que argumentava que se Lévi-Strauss havia aprendido etnologia depois de formado, por que não ele? Então, em virtude deste início 'puramente acidental', de um encontro na Biblioteca Municipal, Roberto Cardoso de Oliveira fez a transição da sociologia para a antropologia, aprendendo com Darcy a lição do indigenismo e conservando de Florestan a ambição teórica. Nasceu, daí, a antropologia de cunho sociológico que tem no conceito de 'fricção interétnica' a evidência de que Roberto Cardoso criou uma 'eva' tirada da costela da sociologia uspiana.

Finalmente, a entrevista de Antonio Candido. Aqui surge uma diferença, já que este foi o depoimento mais comedido e menos improvisado, apesar dos toques de um bom humor requintado. A entrevista de Antonio Candido enfatizou, principalmente, os aspectos sociológicos na compreensão da sua trajetória: ele falou de sua geração, dos ensinamentos que os alunos receberam, das orientações teóricas da época. Procurou explicar os diferentes caminhos seguidos por seus contemporâneos, incluindo nessa explicação traços de personalidade: assim, tomando Florestan Fernandes como contraponto, Antonio Candido diz que seu amigo era muito crente; ele, muito cético; Florestan acreditava na possibilidade de soluções revolucionárias; ele próprio era mais a favor das

transformações graduais. Mas o encontro com Florestan foi posterior a um evento 'puramente circunstancial' e que mostra que 'o homem põe e Deus dispõe', nas palavras do próprio Antonio Candido: ele só foi estudar em São Paulo porque seu pai decidiu morar em Poços de Caldas depois de reorganizar a estância termal de lá e não se readaptar ao Rio de Janeiro. Como o trajeto para São Paulo era menos demorado do que para o Rio, Antonio Candido formou-se em São Paulo. No Rio, as coordenadas geracionais e as matrizes de pensamento teriam naturalmente sido diferentes.

Os meus informantes de 1978 estão em boa companhia. Quando fez 81 anos de idade, George Homans reconheceu na busca da consistência um dos maiores perigos que a memória induz. Talvez por esta razão ele iniciou o seu artigo autobiográfico de forma cautelosa, revelando que, formado em literatura inglesa, se tornou sociólogo *through almost pure chance* (Homans 1983).

Procurando também evitar a lógica paralisante, inicio esta breve reflexão observando como o tema do acaso está presente no nosso dia-a-dia; busco, em seguida, desvendar fontes alternativas de explicação para, finalmente, voltar ao terreno seguro da tradição antropológica.

II

Só o acaso pode ser interpretado como uma mensagem. Aquilo que acontece por necessidade, aquilo que é esperado e que se repete todos os dias, não é senão uma coisa muda. Somente o acaso tem voz.

Milan Kundera

Parece que nesta última década o acaso se tornou um tema de questionamento que invadiu o nosso cotidiano intelectualizado de sociedade urbana ocidental, apesar (ou por causa) de todos os postulados científicistas que nos rondam: a crença na previsibilidade, as idéias de progresso e desenvolvimento, os milagres da ciência.

Uns poucos exemplos dão a dimensão desse questionamento: Tomas, o herói de Milan Kundera, um dia descobre, para sua surpresa, que o seu relacionamento com Tereza, a jovem protagonista do livro, era fruto de *seis* acasos, que ele lista cuidadosamente e procura entender: um ataque de meningite, uma ciática do médico-chefe, o hotel onde se hospedou, o restaurante do hotel onde Tereza trabalhava, um momento de folga e a mesa que Tereza atendia. Para Tereza, os acasos foram *quatro*: o conhaque que Tomas pediu, o livro que estava lendo, a música de Beethoven e o banco amarelo da praça onde Tomas a esperou. Estes acasos, que Jung teria chamado de 'sincronicidade', definem o tema do livro de Kundera sob o pano de fundo da Primavera de Praga. (Junto a este livro recente, a tematização do acaso ainda tem o seu exemplo arquetípico em García Márquez, cujos personagens de sua conhecida obra tentam interceptar os eventos, mas não conseguem produzir a coincidência que evitaria a morte anunciada.)

O mesmo tema invade hoje as telas de cinema: para Steven Spielberg, a imaginação nos permite viajar no tempo tendo a ciência como aliada. Contudo, essas viagens são perigosas: um ato do jovem Marty no passado poderá mudar toda a sua vida futura e, inclusive, ao impedir o encontro dos pais, ameaçar o seu próprio nascimento. No segundo filme da série 'De Volta para o Futuro', Spielberg ousa mais e mostra a possibilidade de mais de um presente, resultado de opções/acasos diversos em um determinado momento. A tarefa de 'Doc' Spielberg é voltar então no tempo para consertar no passado o evento que produziu o presente indesejável. Francis Coppola também realiza uma volta ao passado mas, de

maneira diferente do mundo de Spielberg, o futuro já está escrito e é imutável: embora Peggy Sue volte ao passado, ela não pode alterá-lo. Já 'Field of Dreams', de Alden Robinson, resolve o passado no presente de um campo de beisebol, onde os antigos ídolos do esporte voltam para se rever, acertar contas e realizar sonhos – deles e de outros –, em uma ciranda de diferentes tempos e variados personagens.

Refratários a orientações religiosas, o acaso parece então se contrapor, na nossa experiência cristã, à qualquer explicação globalizante. O hinduísmo, por exemplo, não estimula a alteração da trajetória individual porque o *karma* – série de eventos preordenados que resultam de ações em vidas anteriores – só é mutável por graça divina. Já no ocidente, existe a tensão entre forças externas, como os deuses, a fortuna e a vontade de Deus, de um lado, e a crença na possibilidade de escolha, de opção e na vontade individual, de outro. (É para esclarecer esta tensão que Gilberto Velho sugere que se examine a noção de *destino* desde a Grécia Antiga.)⁸⁶

Nesse contexto é curioso notar que as explicações sociológicas tradicionais ficariam no primeiro pólo, aquele mais determinista. Contudo, segundo os entrevistados, não foi porque havia uma tendência histórica para que as ciências sociais no Brasil passassem a questionar determinados temas nas décadas de 50 e 60 que Florestan decidiu estudar os Tupinambá, mas foi 'por acaso' que deixou de lado os Tupinambá para se dedicar às relações raciais; foi 'por acaso' que Darcy foi contratado pelo Serviço de Proteção aos Índios - SPI depois de se familiarizar com a literatura brasileira, e também foi 'por acaso' que Roberto Cardoso terminou por combinar as orientações teóricas da sociologia hegemônica de então com o indigenismo de Darcy para estabelecer as bases de uma antropologia do contato interétnico. Ao buscar a explicação no acaso, nossos cientistas evitaram tanto a idéia de um destino preestabelecido quanto o seu oposto, isto é, a ênfase na vontade individual. Parece mesmo que optaram mais pela indeterminação do que pela certeza, deixando lugar para uma (talvez aparente) negligência da vontade. Mas voltarei ao assunto.

⁸⁶Para referências bibliográficas desta seção, ver Velho, G. 1989 para a noção de *destino*; Kundera 1985: 54-5 e Madan 1987, para uma visão antropológica da noção de *karma*. A menção a García Márquez refere-se à *Crônica de uma Morte Anunciada*.

III

In contrast [to `determinism'], when the indeterminacy, the `freedom' of the individual is stressed, it is usually forgotten that there are always simultaneously many mutually dependent individuals. (...) More subtle tools of thought than the usual antithesis of `determinism' and `freedom' are needed if such problems are to be solved.

Norbert Elias

Também as disciplinas acadêmicas foram invadidas pela temática da indeterminação. Norbert Elias pede que se procurem instrumentos mais sutis para superar a antítese entre determinismo e liberdade. Outras dicotomias, como indivíduo e sociedade, hoje também nos perturbam; parece que estamos todos empenhados em atingir o que Luiz Fernando Duarte apropriadamente designou como `o resíduo e limite inquietante do nosso saber'. Pois se até as descobertas de Newton podem ser focalizadas à luz da teoria psicanalítica da transferência, um vasto campo abre-se à investigação do tema da criatividade. Esta foi a proposta de Brian Bird, que atribui as descobertas newtonianas à repetição de sentimentos, reações e eventos ocorridos no contexto no qual Newton se encontrou aos 23 anos de idade: afastado de colegas e convivendo apenas com a mãe, devido à praga de 1665, Newton dominou em pouco mais de um ano as leis básicas da mecânica, descobriu a lei fundamental da atração gravitacional, inventou os métodos do cálculo infinitesimal e avançou nas descobertas óticas que desenvolveria mais tarde. Se a transferência é então uma função mental universal e altamente criativa em determinadas situações, pode-se especular que uma análise psicológica produziria não só explicações alternativas para os eventos descritos como ocasionais por nossos cientistas, como também diferentes interpretações para as relações entre Bastide e Florestan, Darcy e Pierson, Roberto e Darcy ou Florestan e Antonio Candido. (Mas como me falta talento e competência, resistirei à tentação).⁸⁷

⁸⁷Ver Elias 1978: 167 para a citação que abre esta seção. Ver, também, Duarte 1987 e Bird 1972 para referências bibliográficas das citações mencionadas.

Mas se a indeterminação é a preocupação da nossa época, da literatura fica o exemplo paradigmático de Virginia Woolf na utilização do texto para domesticar o passado e dele ter controle. Com o mesmo 'material etnográfico', Virginia Woolf exercitou vários gêneros, como seus longos diários, os *sketches of the past* e os romances, cujo exemplo mais contundente talvez seja a descrição das conseqüências da morte da mãe quando a autora tinha 13 anos. Nos diários e nos *sketches*, a mãe é Julia Stephen, casada pela segunda vez com o pai também viúvo; já em *To the lighthouse*, a mãe é vivida pela personagem Mrs. Ramsay, cuja morte é comunicada ao leitor mediante um artifício literário, tão mais poderoso quanto aparentemente singelo: o leitor toma conhecimento do evento em duas frases entre colchetes, deixando-o perplexo e obrigando-o a retornar ao texto várias vezes para se certificar do ocorrido — assim como, provavelmente, o fez a autora no texto e na vida.⁸⁸

Os autores por mim entrevistados não se utilizaram de autobiografias para controlar o passado: Florestan é o que mais se aproximou do gênero e Darcy aquele que romanceou a sua experiência de etnógrafo em *Maíra*. Mas o *ethos* acadêmico brasileiro talvez fique mais transparente se lembrarmos que Simon Schwartzman nunca publicou em português o interessante ensaio autobiográfico que é 'Intellectual life in the periphery: a personal tale', onde o acaso também está presente na decisão de seu avô de vir da Bessarábia para o Rio de Janeiro, e do Rio para Belo-Horizonte, em vez de tomar o rumo direto para Nova York, alternativa que, como notou brincando um colega de Berkeley, teria evitado vários problemas na carreira intelectual do autor.⁸⁹ De qualquer forma, ao mencionarem o acaso, é preciso ter em mente que os cientistas em questão não contavam com a tranqüilidade essencial para uma introspecção cuidadosa: na frente deles estava um gravador ligado e uma pesquisadora ansiosa por não perder um momento sequer da oportunidade que lhe era oferecida. A conclusão é que o 'acaso' não foi utilizado com a mesma intenção de

⁸⁸Virginia Woolf fala sobre a morte da mãe em 'Sketches of the past' (Woolf 1978). A morte ficcional de Mrs. Ramsay/Julia Stephen é assim descrita: '[Mr Ramsey stumbling along a passage stretched his arms out one dark morning, but, Mrs Ramsay having died rather suddenly the night before, he stretched his arms out. They remained empty.]' (1986: 120).

⁸⁹Para detalhes sobre essas observações biográficas, ver Fernandes 1977 e 1978; Schwartzman 1985.

George Homans — de evitar a armadilha da consistência lógica —, mas devido à espontaneidade do momento, ao espírito generoso e à disposição para colaborar com uma iniciante.

IV

Azande always say of witchcraft that it is the umbaga or second spear. When Azande kill game there is a division of meat between the man who first speared the animal and the man who plunged a second spear into it. These two are considered to have killed the beast. (...) Hence if a man is killed by an elephant Azande say that the elephant is the first spear and that witchcraft is the second spear and that together they killed the man. If a man spears another in war the slayer is the first spear and witchcraft is the second spear and together they killed him.

E.E. Evans-Pritchard

Os Azande explicam as coincidências indesejáveis de maneira rápida dizendo que se trata de bruxaria. A bruxaria não torna inteligível todos os infortúnios mas, em condições particulares, ela é uma das explicações invocadas, dentro do princípio de uma cadeia de causalidade. Um exemplo é o do rapaz que tropeçou em um toco de árvore e o corte infeccionou — como os Azande costumeiramente tropeçam em tocos de árvores no meio do caminho, esta infecção particular foi atribuída à bruxaria. Outro exemplo tradicional da etnografia Zande é o do desabamento do celeiro comido por cupins no exato momento em que um grupo de pessoas nele buscara refúgio para o calor do meio-dia. Por que o celeiro ruiu exatamente naquele momento e por que sobre aquele grupo específico de pessoas? Estas coincidências espaço-temporais são, para os Azande, ligadas pelo elo da bruxaria que, como enfatiza Evans-Pritchard, não contradiz o conhecimento empírico de causa e efeito mas atua, como nas caçadas, como a `segunda lança' que efetivamente mata o animal.

Em certo sentido, então, a bruxaria tem afinidades com o nosso `acaso', se aceitamos a definição popular divulgada pelo Novo Dicionário da Língua Portuguesa - *dicionário Aurélio*, que o descreve como `o conjunto de pequenas causas independentes entre si, que se prendem a

leis ignoradas ou mal conhecidas, e que determinam um acontecimento qualquer'. Assim como os Azande não sabiam a razão da coincidência do desabamento do celeiro com aquelas pessoas ali na sombra, também nossos autores desconheciam por que em um determinado dia, em 1953, Roberto Cardoso de Oliveira tinha ido assistir a uma palestra na Biblioteca Municipal de São Paulo depois da qual, por coincidência, foi apresentado ao conferencista Darcy Ribeiro; ou por que Métraux veio ao Brasil trazendo o projeto da UNESCO quando Florestan se dedicava ao estudo dos sírio-libaneses.

Há três diferenças a notar, entretanto. A primeira é que a *bruxaria* é acionada como explicação para um infortúnio; no *acaso*, ele explica um fenômeno geralmente auspicioso. Segundo, bruxaria é uma explicação causal, enquanto o acaso está vinculado à indeterminação. Terceiro, a bruxaria é uma causa socialmente relevante porque o prejudicado procura, mediante consulta aos oráculos, determinar quem fez bruxaria contra ele, podendo assim pedir reparação. Já no acaso, não há intervenção humana, mas trata-se de 'leis ignoradas ou mal conhecidas' que determinam um acontecimento. Na bruxaria ou no acaso, no entanto, a explicação é *a posteriori* e em ambos ela se refere a fenômenos pontuais no tempo e no espaço.

Apesar dessa característica de fenômeno individual e particular (as situações em que a bruxaria e o acaso podem atuar são infinitas), os dois tipos de explicações são reconhecidos socialmente como causas legítimas para determinados eventos. Em outras palavras, não foi 'por acaso' que todos os autores entrevistados falaram do acaso, mas porque esta é uma explicação socialmente aceita entre nós tanto quanto a bruxaria o é para os Azande.

E é assim, pela via maussiana do reconhecimento da legitimidade social, que volto ao terreno seguro da tradição antropológica para lembrar que, pelo menos desde Malinowski, os etnólogos procuraram explicar a vida mental dos nativos, incluindo tanto a compreensão racional e empírica dos fenômenos quanto o controle dos imprevistos e do racionalmente incontrolável. Os exemplos clássicos são a magia antecipatória dos trobriandeses e a bruxaria retrospectiva dos Azande: no primeiro caso, a magia procura impedir que o conhecimento sistemático seja perturbado por eventos inesperados — uma canoa tecnicamente bem construída não está livre das ondas poderosas e imprevistas; no segundo, a bruxaria é a

explicação para o fato de que, apesar da competência, um bom oleiro molda no barro algumas peças que racham. Sem negar as importantes contribuições de áreas como a psicanálise e a literatura, é fundamental reconhecer na tradição disciplinar a espinha dorsal que poderá incluir novos conhecimentos.

Pode-se argumentar, no entanto, que as distinções que Malinowski e Evans-Pritchard fizeram entre o controle pelo conhecimento e o controle pela magia ou entre a racionalidade do pensamento empírico e a filosofia natural da bruxaria não passam de mais algumas dicotomias. No afã de mostrar que a mentalidade primitiva era lógica e inquisitiva dentro das premissas da sua própria cultura, esses autores nada mais fizeram que reproduzir a mentalidade europeia vigente na época. Mas, no caso, basta incluir o comovente estudo sobre os Baktaman para mostrar como os antropólogos podem chegar perto do 'ponto de vista nativo'. Em um trabalho de 1975, Fredrik Barth mostra que os sete longos e penosos estágios de iniciação deste grupo da Nova Guiné resultam na compreensão final de que o conhecimento é apenas uma zona de claridade limitada em um universo denso, escuro e incerto — exatamente como uma pequena clareira iluminada e cheia de vida no meio de uma floresta fechada.⁹⁰

Mas há outro aspecto da questão. É que os antropólogos, tão ciosos no trato da mentalidade alheia, nem sempre conseguiram realizar a promessa da disciplina de refletir esse conhecimento adquirido sobre a sua própria sociedade (e, eventualmente, sobre si mesmos). Invocar o acaso significa, então, incluir a nossa versão da bruxaria Zande e matizar a visão de mundo ocidental clássica presa na tensão entre um destino preestabelecido e a vontade individual. Em outras palavras, assim como para os Azande a bruxaria é vivida, mas não declarada formalmente como doutrina, também as explicações teóricas que um dia deram conta da integração do negro na sociedade de classes, da dialética da fricção interétnica, do gosto artístico pela arte plumária etc. não foram de muita valia para explicar as trajetórias dos autores entrevistados. Estas não foram percebidas como totalidades significativas, mas como seqüências pontuadas de eventos especiais — os acasos. Vistos sob o pano de fundo da bruxaria Zande, então, estes acasos estão mais próximos do que Ricoeur

⁹⁰Ver, respectivamente, Evans-Pritchard 1978; Malinowski 1922 e 1948; Barth 1975.

chamou de 'eventos fundadores',⁹¹ situações que direcionaram os autores entrevistados no sentido de suas vocações ou, quem sabe, como aqueles momentos privilegiados nos quais uma verdade transcendente é percebida em um *flash* de intuição — momentos estes que Virginia Woolf denominou de *moments of being*. Perceber o acaso desta maneira, é preciso enfatizar, não invalida explicações sociológicas mais globalizantes, psicológicas ou estilísticas, mas acrescenta uma nova dimensão a elas.

Finalizo com duas observações decorrentes dessa transformação dos autores em nativos: a primeira, é relativa ao acaso e à vocação que, à primeira vista, podem parecer contraditórios: a vocação diz respeito a uma predisposição intelectual e o acaso é o inesperado. Como imaginar que o acaso possa guiar a vocação?

Max Weber, no entanto, corrobora os entrevistados quando defende a especialização rigorosa como o caminho para a plena consciência científica e, ao mesmo tempo, constata que, em nenhuma outra carreira como a sociologia, o acaso desempenha um papel tão importante. É ele próprio quem confessa: 'Posso dizê-lo ainda mais porque, pessoalmente, devo a simples acidentes o fato de ter sido nomeado, ainda muito jovem, professor catedrático da disciplina na qual os homens de minha geração sem dúvida haviam realizado mais do que eu' (1970:157). Considerando-se a autoridade inquestionável do autor, ficamos a nos perguntar se Weber fala como nativo ou sociólogo privilegiado, especialmente se contrastamos sua nomeação, considerada precoce por ele, com a demora com que Freud conseguiu a sua. Somente com 45 anos de idade Freud reconheceu que a originalidade e o mérito não eram suficientes para promovê-lo a catedrático e decidiu-se, em uma postura que exemplifica o 'antiacaso', lançar mão das relações pessoais e das influências necessárias.

O segundo ponto decorre de preocupações que podemos chamar de 'éticas': ao invocar o acaso, os meus entrevistados, e também Weber, negaram implicitamente que eles próprios ou qualquer instância externa tivessem a responsabilidade pelos eventos ocorridos. (Novamente, Freud é a exceção). O acaso assim concebido implica uma espécie de 'negligência' da vontade individual e pode representar, quem sabe, um *ethos* de humildade intelectual e pessoal cuja quebra indicaria uma vaidade social-

⁹¹Ver Ricoeur 1978, cap. 1.

mente indesejável.⁹² Aqui, basta imaginar que, dada a disposição de Florestan Fernandes de construir um grupo coeso, uma 'escola', outro tema que não o das relações raciais poderia ter servido aos mesmos propósitos; ou que Roberto Cardoso de Oliveira, não tendo encontrado Darcy Ribeiro, teria criado outra 'eva' que não a antropologia da fricção interétnica. Na versão nativa, então, os imprevistos viram acasos tão poderosos que podem indicar que deles dependeu o desenvolvimento das ciências sociais no Brasil, interpretação que naturalmente nenhum dos entrevistados aceitaria. Mais adequado, então, talvez seja ver no acaso o resíduo permissível de 'irracionalidade' do nosso mundo acadêmico; ou, em outras palavras, os velhos 'imponderáveis da vida real' que não invalidam mas, ao contrário, enriquecem e dão aquela dimensão humana essencial à compreensão dos fenômenos sociológicos.

*

I read your thesis proposal. (...) But I must say I do not approve of excessive use of dualism in intellectual expositions: internalism /externalism, flip/flop, tic/toc. It makes things seem too simple, too facile. Reality to me seems all shades of murky grey; people don't do the opposite to what they did just because they were caught on their other foot, swinging this way. Only the most improbable chain of accidents can explain why I am here in Brasil, now. I agree that it is our job as anthropologists or historians etc to try and hack some form out of the morass of events, trace some logic, discover patterns. But I don't see that we can really rely on too many of them at once, as givens, without leading to the most precarious of arguments.

O autor dessas reflexões é Peter Silverwood-Cope (1945-1989), que inspirou muitos de seus alunos ao temperar tradição com irreverência e evitar a separação entre a antropologia como disciplina acadêmica e a experiência de vida. Como Georges Braque ele sabia que, com a idade, 'l'art et la vie ne font qu'un'. Os trechos acima fazem parte de uma carta de 1979, datada de 14 de

⁹²Ver Weber 1970, para o acaso na carreira do sociólogo; e Gay 1989, para uma biografia de Sigmund Freud. Ver Castro Santos 1990, para o *ethos* acadêmico de Gilberto Freyre, especialmente aos seus aspectos de vaidade e orgulho.

agosto, na qual Peter comentava um projeto de pesquisa. Aproveito para aqui, a propósito do tema do acaso, dedicar esse `Artimanhas' à sua memória.

POSFÁCIO

UM PONTO DE VISTA

Há várias maneiras de se ensinar uma disciplina como a antropologia; uma das mais ineficazes é por intermédio dos manuais que prometem contribuir para explicar a obra de um autor ou definir uma época, mas terminam por limitar a criatividade dada sua natureza classificatória *a priori*.⁹³ Divulgados e consumidos em larga escala, os manuais produzem nos alunos a falsa impressão de segurança e nos professores a ilusão da orientação segura e abalizada. Este livro se afastou radicalmente desse estilo.

Um cientista social torna-se um antropólogo ao longo de um processo de aprendizado e descoberta que é, ao mesmo tempo, coletivo e individual, replicando as próprias características da disciplina. É coletivo na medida em que o cientista social se torna membro de uma comunidade de especialistas que partilha pressupostos teóricos e visões de mundo comuns; é individual porque o resultado desse processo permite ao antropólogo exercer sua sensibilidade de maneira a influir de forma decisiva no seu estilo como autor e na sua carreira como profissional.

Tal postura parte do pressuposto básico que existe um vínculo íntimo entre teoria e pesquisa nas ciências sociais. No caso específico da antropologia, trata-se de defender a tese de que a pesquisa *etnográfica* é o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofisticava quando desafia os conceitos estabelecidos pelo senso comum no confronto entre a teoria que o pesquisador leva para o campo e a observação da realidade 'nativa' com a qual se defronta.

Há, portanto, algo de particular e de individual nesse processo, que Lévi-Strauss (1977) inicialmente identificou como a *dúvida antropológica* — aquela que resulta, na pesquisa de campo, dos duros golpes a que estão

⁹³Este capítulo foi apresentado, em versões anteriores, no Seminário sobre 'Ensino de Graduação em Ciências Sociais', realizado no IFCS, Rio de Janeiro, em junho de 1994 e, em novembro do mesmo ano, no XVIII Encontro Anual da Anpocs, na mesa-redonda 'O Ensino das Ciências Sociais em Questão'.

sujeitos nossas idéias e hábitos mais caros — e que, mais recentemente, T.N. Madan (1994) reconheceu como aquele *sentido de surpresa* que ocorre na pesquisa — um olhar a própria sociedade com olhos de outros (:159) —, que faz com que o conhecimento antropológico surja mais do tipo de abordagem utilizada do que do grupo que o etnógrafo pesquisa.⁹⁴

Se é assim, o que outras ciências sociais consideram como a diferença fundamental entre *pesquisa teórica* e *pesquisa empírica* é inconcebível na antropologia; as duas estão intimamente associadas tanto para o iniciante quanto para o etnógrafo consagrado. Tais características da disciplina não se adequam, portanto, a um tipo de transmissão que se prediz. Daí decorre que aqueles rótulos com que normalmente se definem autores, e que são fartamente utilizados nos manuais — como, por exemplo, *funcionalismo*, *estrutural-funcionalismo*, *neo-evolucionismo*, *interpretativismo* etc. —, do mesmo modo que todas as categorias totalizadoras, só simplificam e empobrecem o que é complexo, rico e enigmático.

*

Neste posfácio, aproveito para esclarecer alguns pontos recorrentes, implícita ou explicitamente, no desenvolvimento deste livro: em relação aos impasses da pesquisa e do ensino; à recuperação da história da disciplina; e, finalmente, aos questionamentos a que a antropologia vem sendo submetida nos últimos anos. O objetivo é esclarecer o ponto de vista a partir do qual o livro se desenvolveu.

I

Pesquisa de campo e ensino

⁹⁴Madan ressalta que uma ênfase excessiva na alteridade pode fazer dos pesquisados verdadeiros objetos de estudo, e não sujeitos, e cita, além de Lévi-Strauss 1977, Dumont 1966 e Srinivas 1966. O crítico literário Aijaz Ahmad defende ponto de vista semelhante: 'My own sense is that theory can correct itself only through self-correction, with reference, *simultaneously*, to the history of facts as well as to its own prehistory and present composition' (Ahmad 1992: 287).

Nos processos de consolidação das disciplinas acadêmicas, as reflexões sobre as práticas antecederam aquelas relativas à transmissão de conhecimentos e ao ensino propriamente dito. Foi assim também no desenvolvimento da antropologia: quase meio século separa o início das reflexões sobre pesquisa de campo daquelas a respeito do ensino da antropologia.

Desde o início deste século estava claro que transmitir como se faz pesquisa de campo em antropologia era uma tarefa impossível. Rivers foi o antecessor de Malinowski nas suas observações didáticas — foi quem primeiro alertou para o perigo das categorias `civilizadas', defendendo as nativas; indicou a importância da empatia e do domínio da língua nativa; mostrou a impossibilidade de regras predefinidas para as pesquisas etc. (ver cap. 2). Se Rivers foi subestimado pelas gerações seguintes, coube a seus sucessores o maior prejuízo: professores bem-intencionados tanto quanto estudantes interessados aprenderam as lições de Rivers por meio de experiências do tipo ensaio e erro.

Hoje sabemos que a pesquisa de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas presentes na disciplina, do contexto sociohistórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram entre pesquisador e pesquisados no dia-a-dia da pesquisa. Mas houve época em que se pensou que bastava aprender a fazer censos, mapas, genealogias, coletar histórias de vida, anotar os `imponderáveis' em um diário, escrever os mitos e seguir à risca os manuais que pretendiam — no velho estilo britânico dos *Notes and Queries* (para os quais o próprio Rivers colaborou) — ajudar o etnógrafo a entender o mundo em que vivia o nativo. A ilusão de que era possível transmitir como fazer pesquisa de campo se esvaiu com a crítica à busca do nativo-exótico. Esse estado de coisas, hoje, não é mais causa de desesperança, mas uma realidade que se explora nos seus aspectos positivos e, não raro, torna-se o fio condutor da etnografia que resulta da pesquisa.

Na década de 50, teve início a reflexão mais sistemática sobre o ensino. Foi quando Evans-Pritchard teve a coragem de insistir que a simples capacidade intelectual e a preparação técnica, por si sós, não bastavam para formar um bom antropólogo. Entre a arte e a ciência, Evans-Pritchard defendeu que a antropologia era mais arte, e propôs que a sociedade nativa deveria estar *dentro* do pesquisador e não apenas refletida no seu caderno de campo. Um dos precursores a aceitar que a

personalidade e temperamento de um pesquisador deveriam se combinar à sua capacidade e formação intelectual, Evans-Pritchard enfatizou a importância da sensibilidade e da imaginação do etnólogo para a pesquisa, assim como a habilidade literária para depois traduzir uma cultura estranha. Estas seriam as qualidades de um bom antropólogo. Como ele próprio sintetizou, 'o antropólogo não é só o cotejador e o intérprete de fontes. É o criador delas' (1972: 144).

Ao longo do tempo e, às vezes, indiretamente, essas qualidades individuais acabam por se somar ao acervo da disciplina. Elas são incluídas na constante progressão da antropologia, processo que resulta do confronto que se dá entre os conhecimentos teóricos estabelecidos — que determinam, nas suas linhas gerais, os próprios interesses e linhas de investigação dos pesquisadores — e o universo imposto pela cultura que o pesquisador investiga. Daí decorre que diferentes etnógrafos, ao estudarem o mesmo problema, possam produzir distintas monografias. Tal fato, no entanto, não afeta a credibilidade das descobertas, pois o efeito das idiosincrasias tende, de um lado, a enriquecer o acervo da antropologia e, de outro, a corrigir-se no contexto maior da disciplina. Daí decorre também um outro fenômeno: de que a história da antropologia está intimamente vinculada tanto às obras quanto às trajetórias dos pesquisadores. Nesse contexto, embora tenham chamado de *informantes* seus principais colaboradores na pesquisa de campo, os antropólogos talvez tenham sido os únicos entre os cientistas sociais a render sistemática homenagem a eles.⁹⁵

Esse ponto de vista geral contra o conformismo das definições e a favor das linhagens intelectuais não é novo: vários foram os cientistas sociais que o defenderam anteriormente de uma forma ou de outra; muitos são os que o seguem hoje. Nos ensaios que compõem este livro adotei uma abordagem que privilegia tanto o que o antropólogo faz quanto o que ele diz fazer, e que procura incluir o feito e o dito no contexto maior da cosmovisão humanística e teórica da disciplina como fenômeno social, cultural e histórico.

⁹⁵Como atestam os trabalhos de Victor Turner sobre o especialista Muchona, assim como o tema e título do livro de Vincent Crapanzano, *Tuhami*. Ver Turner 1967; Crapanzano 1980. Ver, também, Casagrande 1959 e Powdermaker 1966.

II

Ensino, exotismo e teoria

Ao focalizar a questão do ensino da antropologia, uma reflexão sobre os cursos introdutórios faz-se necessária. Talvez valha a pena nos perguntarmos como os estudantes aprendem antropologia e o que mais aprendem, ao ler as monografias clássicas, além das informações sobre as brigas de galos em Bali, a importância do irmão da mãe nas tribos sul-africanas, o kula dos trobriandeses, os mitos Kwakiutl, a nomeação Sanumá, os espíritos tailandeses, o simbolismo do pangolim entre os Lele africanos, o canibalismo dos deuses Araweté.

Ensinar antropologia em cursos introdutórios não se restringe apenas a transmitir um acervo de informações sobre o exótico, caso no qual a antropologia não seria mais do que um grande armazenamento de informações, um dicionário de estranhas peculiaridades. Trata-se, mais, de ver aflorar no estudante a descoberta de que, atrás do exótico, há uma outra alternativa, uma outra possibilidade além da que nos é dada. Ao aprender sobre mitos e ritos de povos estranhos, aprende-se e apreende-se um *ethos* específico: de forma lenta, como se fosse o resultado de um processo de iniciação, o estudante passa a identificar a racionalidade do outro, o respeito à alteridade e a reconhecer o relativismo das sociedades e das ideologias, a ausência da distinção fundamental entre primitivos e modernos, a horizontalidade das práticas humanas, a afinidade entre a ciência e a magia, entre a magia e a religião, entre a religião e a ciência.

Da eterna procura do 'ponto de vista nativo' à constatação de que a antropologia é uma disciplina sobretudo artesanal, interpretativa e microscópica, que liga o particular mais minúsculo ao universal mais abrangente, dá-se início a um processo de desconstrução das categorias abstratas da nossa própria sociedade — a começar pelo que chamamos comumente de religião, filosofia, política, senso comum etc. Os alunos chegam assim a vislumbrar que, no inventário das possibilidades humanas, o processo histórico do chamado mundo ocidental no qual vivemos talvez tenha sido, este sim, o mais exótico, porque aquele historicamente mais singular, único, recente e possivelmente o mais contraditório.

Se esse objetivo é alcançado, o curso introdutório foi bem-sucedido. Mas a realização de tal meta pode levar a um apelo ao exótico, de um lado, e à perplexidade do relativismo, de outro. É necessário então mostrar que, se o exotismo é a porta de entrada da antropologia, se o 'primitivo' se constituiu no objeto que historicamente a distinguiu das outras ciências humanas e a marcou como produto ocidental,⁹⁶ a antropologia não se restringe nem ao primitivo nem ao exótico. No entanto, embora eles não determinem a antropologia, constituem-se em objeto e ponto de vista fundadores da mesma e estão indelevelmente presentes nas raízes formadoras do pensamento antropológico.

Esse é o tipo de reflexão possível em níveis mais avançados de aprendizado. É então que, como fruto do trabalho de cada estudante e especialmente da leitura individual que cada um faz dos clássicos, se pode perceber como, justamente nessa disciplina de aparência incerta, curiosamente predominam linhagens teóricas e mais se produzem recorrências históricas.

Os antropólogos tendem a reconhecer que partilham ancestrais e linhagens comuns, por intermédio dos quais iniciam os estudantes em qualquer parte do mundo: um curso de história e teoria antropológica pode variar no que diz respeito ao período contemporâneo e às figuras locais mais significativas, mas há de se ler os clássicos da teoria antropológica. Mais ainda, há de se sofrer o *impacto* que está reservado ao estudante no momento em que ele se defronta individualmente com as monografias produzidas pelos autores que o antecederam. Nesse processo complexo de transmissão, no qual o professor não ensina mas orienta, forma-se a base do novo antropólogo, que passa a ser tanto um leitor independente quanto um virtual autor.

Daí, talvez, a origem de um fenômeno comum nos cursos de antropologia: é que, ao dominar a literatura, cada aluno elege, de acordo com suas inclinações pessoais, um certo elenco de autores como seus mentores, inserindo-se, assim, em determinada linhagem teórica. Esta não pode ser ensinada; ela deve ser intelectual e emocionalmente construída pelo antropólogo ao longo de sua carreira. Esta liberdade de filiação, assim

⁹⁶Na década de 50, Evans-Pritchard ainda definia a antropologia como 'o estudo das sociedades primitivas' (Evans-Pritchard 1972).

como outras características individuais de personalidade, são controladas pelo conhecimento teórico acumulado da disciplina.

Mas permanece a questão do relativismo. Como conceber uma disciplina que se define por uma abordagem que é *contextual*? Ou, não será tudo relativo se as mentalidades são sempre lógicas e inquisitivas *dentro das premissas da própria cultura*?⁹⁷ É aqui, então, que a atitude comparativa toma sua forma plena.

A comparação é, para o antropólogo, a alavanca que o faz ver a cultura alheia nos termos nativos e, ao mesmo tempo, coloca em perspectiva a eles e a nós. Este ponto de vista é partilhado por Evans-Pritchard e Louis Dumont: não é possível mover, de dentro, um objeto; é necessário um *fulcro externo* e a comparação é este fulcro (Dumont 1977: 11). Para tal, contamos com a vantagem que nossa civilização oferece, de conhecer outras civilizações e outras culturas e, portanto, poder nos distanciar e nos ver com olhos de quem comparou. Mas a confrontação não apenas nos permite a distância e a perspectiva, ela também fornece a base para a realização do projeto ambicioso de uma teoria sociológica universalista. Se é verdade que a humanidade é uma só, então o que o pesquisador encontra em uma sociedade estará presente, sob o mesmo ou outro formato, em qualquer outra: 'They may be conscious and differentiated, or non-conscious and undifferentiated, *but they are there*'.⁹⁸ Mais ainda: a comparação é o meio através do qual se une a experiência individual, microetnográfica ou histórica da pesquisa (bibliográfica ou de campo), com a tradição teórica de inspiração holista ou macrosociológica. Nesse encontro radical entre as visões nativa e teórico-ocidental, o etnógrafo e a própria teoria sociológica são postos à prova.

⁹⁷Cf. a conhecida expressão de Evans-Pritchard a respeito da lógica da bruxaria Zande (1978: 54).

⁹⁸ (...) I simply transcribe the idea of the unity of mankind if I say that, if 'X' has been identified in one society, all societies that do not have it must have something of the kind of 'x'. In other terms, I shall hold at the same time that all 'features' or 'elements' are deeply altered by their position, and that the sum total of all 'features' or 'elements' is constant in all societies. They may be conscious and differentiated, or non-conscious and undifferentiated, but they are there' (Dumont 1970: 164).

Para o pesquisador, trata-se de uma prova individual: 'Só aquele que se volta com humildade para a particularidade mais ínfima é que mantém aberta a rota do universal' (Dumont 1992: 52).⁹⁹ É nesse momento que o antropólogo demonstra se a cultura nativa está verdadeiramente introjetada e não apenas registrada em suas anotações de campo. Já no nível teórico, trata-se da oportunidade de revisitar a teoria sociológica ocidental mediante o contraste oferecido pela teoria 'nativa'. Este procedimento fez com que, há muito, os antropólogos se posicionassem contra a simples generalização e estabelecessem a universalidade como meta, seguindo, assim, os passos do ideário sociológico ocidental.¹⁰⁰

Isto posto, é necessário ressaltar que a antropologia não é uma ciência prospectiva. Mas o fato de ter nascido no momento da gênese da sociedade moderna tem implicações importantes: ao mesmo tempo que é fruto de valores universalistas, a antropologia propõe-se a resgatar a não modernidade nos aspectos ideológicos que foram negados na nossa sociedade. Apesar de ser vista dentro do ocidente intelectualizado como sendo ela própria altamente exótica, trata-se de um discurso que se desenvolveu *dentro e para* o mundo moderno. Isto é, a antropologia é parte integrante da sociedade moderna — ela nasce, na sua acepção mais ampla de sociologia, como reação aos ideais individualistas pós-revolucionários franceses — e sua emancipação só se dá, até hoje, de maneira restrita e com um esforço concentrado, via a comparação e o confronto teóricos. A antropologia questiona o mundo moderno especialmente no seu secular etnocentrismo, fazendo-nos verificar que o que nos acontece 'é apenas o pão e o fel comuns de nossa coletividade ou humanidade particular' (Dumont 1992: 54).

⁹⁹De outra vertente, Geertz afirma que o objetivo da antropologia '(...) is to draw large conclusions from small, but very densely textured facts; to support broad assertions about the role of culture in the construction of collective life by engaging them exactly with complex specifics' (1973: 28).

¹⁰⁰Ver, por exemplo, as críticas de Leach ao projeto de Radcliffe-Brown: para superar a simples generalização, Leach (1961) propôs modelos topológicos; já Dumont insistiu na comparação de sistemas ideológicos (cf. nota anterior); Geertz propôs a interpretação (1973), mas sem abrir mão da etnografia — 'All the essays (...) are ethnographically informed (or, God knows, misinformed) reflections on general topics' (1983: 5) — e da comparação (cf. seu 'From the native's point of view', 1983: cap.3).

No contexto brasileiro, a vocação relativista e pretensamente renunciadora da antropologia confronta-se com o compromisso que o cientista tem com o grupo que escolhe estudar — geralmente um grupo diferente, um 'outro', para utilizar o jargão, mas que faz parte da sociedade nacional — e com o envolvimento social que caracteriza e define o intelectual no Brasil. Trata-se de uma combinação *sui generis* dos papéis de cientista e de cidadão quando esta é comparada, por exemplo, com a tradicional escolha do objeto de estudo fora das fronteiras nacionais. O problema é ético e político; não no sentido imediatista que freqüentemente floresce no meio acadêmico brasileiro, mas no sentido mais profundo que associa os ideais da antropologia com suas raízes no Iluminismo e com a grande visão de que uma ciência da sociedade e da história era possível.¹⁰¹

Já se disse que a antropologia olha dragões mas sem tentar domesticá-los, sem abominá-los e sem querer, tampouco, submergi-los nos tanques da teoria. Olhar os dragões apenas para admirá-los reativa ou esteticamente, ou para incluí-los no registro das possibilidades humanas, pode ser projeto de antropólogos de fina estirpe.¹⁰² Mas tendo visto outros mitos e outros ritos e, por que não, outros dragões, vimos também outras concepções de sociedade, outras idéias de ciência, outros modelos explicativos, outras visões de mundo. Na versão javanesa, 'outros campos, outros gafanhotos'.¹⁰³

É possível, assim, perceber um espaço próprio para se pensar o projeto de uma ciência secular e empírica que, nos dias de hoje, procure, por exemplo, modelos alternativos de modernidade. Se o Japão não virou Estados Unidos, se a política é comunalista na Índia, se as nacionalidades se mostram cada vez mais potentes e se a Comunidade Européia enfrenta perplexa as diferenças entre seus países, isto tudo é prova de que a questão da modernidade não só ainda não se resolveu, como passa pela discussão da identidade cultural, quer em seus aspectos políticos, históricos e sociais, quer nos seus regionalismos nacionais, supra ou extranacionais. Este é, talvez, um projeto que para nós se mostra mais congenial, já que fornece a perspectiva de combinar, ao mesmo tempo, a

¹⁰¹Ver Peirano 1992a: cap. 3 e 10.

¹⁰²Este projeto talvez tenha sido mais adequado para aqueles que, no século XIX, se autodenominavam, apropriadamente, 'naturalistas'.

¹⁰³Os dragões, os campos e os gafanhotos são de Geertz 1984.

tradição intelectual brasileira com o melhor da herança sociológica e holista da antropologia.

Para tal, no entanto, há que se procurar os dragões. Se a pesquisa de campo traz a insegurança intrínseca do desnudamento, refugiar-se nas entrevistas, nas pesquisas-relâmpago, nos questionários aplicados por auxiliares, na metodologia como camisa-de-força enfim, pode apenas reforçar nossa tendência já naturalizada para a especulação introspectiva, criativa por certo, mas que deixa de lado o choque mais aterrador e, no entanto, mais rico do encontro com a alteridade.¹⁰⁴ Dragões, é só procurá-los, mas os reconhecemos melhor se os encontramos primeiro fora do nosso quintal.

O equivalente pode ser dito do ensino: nunca será demais recomendar a leitura direta dos textos originais, evitando o mais possível bibliografia crítica, comentários, interpretações e, sobretudo, os manuais e as classificações *a posteriori* que tornam o desenvolvimento da disciplina mais simples, mais fácil e também menos criativo. Na literatura é familiar a idéia de que existe uma inversão de valores segundo a qual as bibliografias críticas, os comentários e as interpretações são usados como cortina de fumaça para esconder aquilo que o texto tem a dizer e que só pode dizer se o deixarmos falar sem intermediários que pretendam saber mais do que ele (Calvino 1993).¹⁰⁵ A leitura por meio de um intérprete, por melhor que este seja, de uma classificação extremamente sofisticada, ou da mais refinada das matrizes, impede o confronto direto do leitor com o autor, elimina o impacto deste sobre aquele, retarda o processo através do qual um autor se torna um clássico inspirador ou um opositor para o iniciante e, em última instância, é injusta com todos, leitores e autores. Ler os clássicos em primeira mão é, portanto, a solução otimista para o diagnóstico céptico de Virginia Woolf: `But why teach English?... all one can do is to herd books into groups, and then these submissive young, who are far too frightened and callow to have a bone in their backs, swallow it down; and tie it up; and thus we get English Literature

¹⁰⁴Décadas atrás, Mário de Andrade já reconhecia essa necessidade, que procurou solucionar por meio de suas famosas `viagens etnográficas' (ver Andrade 1983). Estas foram realizadas apenas uma década depois de Malinowski ter-se aventurado nos mares da Melanésia.

¹⁰⁵Em relação à antropologia, ver cap. 1 deste livro. No mesmo espírito, ver Peirano 1992a: cap.6.

into A B C; one, two, three; and lose all sense of what it is about'.¹⁰⁶ Nos ensaios que compõem este livro, procurei seguir a trilha de Ítalo Calvino para evitar os perigos reais apontados por Virginia Woolf.

III

Histórias teóricas e historiografias

Afastados os manuais e os rótulos simplificadores (funcionalismo, funcional-estruturalismo, interpretativismo),¹⁰⁷ algumas idéias básicas podem ser agora sumariadas:

1^a) a prática antropológica manifesta-se, em sua forma exemplar, no que os antropólogos produzem, isto é, nas monografias; estas representam a produção mais significativa da antropologia porque socialmente relevante,¹⁰⁸

2^a) nem tudo o que se faz em nome da disciplina é antropologia; nem toda antropologia é, por definição, boa antropologia;

3^a) a boa reflexão antropológica deve levar em conta as discussões contemporâneas, ao mesmo tempo que retoma os temas clássicos para lhes oferecer novas soluções;

4^a) os manuais, assim como as classificações, rótulos, matrizes, representam, por sua natureza conservadora,¹⁰⁹ um desfavor ao ensino da antropologia e à formação do pesquisador;

5^a) na antropologia, a história da disciplina é, ao mesmo tempo, história e teoria. Isto é, o ensino se faz melhor por meio das leituras clássi-

¹⁰⁶Cit. em Bell 1972: 173. Trecho da carta escrita por Virginia Woolf para o sobrinho Julian Bell em 1º de dezembro de 1935.

¹⁰⁷Para textos densos que fazem uso das classificações mencionadas — exceções à regra, portanto —, ver Trajano Filho 1992; Viveiros de Castro no prelo.

¹⁰⁸Este ponto expande a sugestão de Geertz (1973: cap.1), de que os antropólogos devem ser avaliados pela sua prática, isto é, pela pesquisa de campo que realizam.

¹⁰⁹Ver Stocking Jr. 1968: cap.1 para a idéia de uma historiografia `whiggish'. Adam Kuper propõe que a história da antropologia `may rather refocus the present itself, obliging us to see current views in a fresh, often unexpected, even disturbing perspective' (1991: 129). Infelizmente, esta interessante proposta não é desenvolvida no artigo em que é formulada.

cas, processo que informa o estudante das questões teóricas, metodológicas e etnográficas. Daí decorre que:

6ª) se a antropologia está sempre em construção, cada monografia, como expressão mais significativa da disciplina, é sempre artesanal e, conseqüentemente, incompleta.¹¹⁰

O *métier* do antropólogo consiste em um eterno recomeçar que resulta, em qualquer circunstância, em produtos temporários e parciais. Cada geração reinventa a antropologia; cada antropólogo repensa a disciplina (Leach 1961; DaMatta 1981). Em outras palavras, a história da antropologia não é, para o antropólogo, apenas um passado perdido ou ultrapassado, mas inspiração para solucionar os *problemas* presentes, porque estes já foram enfrentados antes e, possivelmente, nem todas as soluções devidamente aproveitadas. (Um exemplo contemporâneo é a redescoberta de Malinowski como um dos precursores da moderna teoria lingüística, o que teria sido impossível se ele tivesse sido definitivamente rotulado na ultrapassada categoria de *funcionalista*.) Mas, se a antropologia é constantemente reinventada, recuperada e repetida, esse retorno pode assumir várias características. Nesse contexto, uma delas é especialmente importante em decorrência da relação que procurei estabelecer neste livro entre a prática etnográfica e a teoria, de um lado, e a delicada questão do ensino da antropologia, de outro.

a) A idéia de uma história teórica

Escolho a expressão *história teórica* para designar um elenco de autores e monografias que se transformam, em determinado contexto, em uma linhagem socialmente consagrada da disciplina. Isto é, a *história teórica* pode assumir formas variadas, mas sua presença constante é elemento essencial da cosmovisão do antropólogo. Empiricamente, ela se traduz como uma reinvenção em termos disciplinares, resultado do encontro entre teoria acumulada e dados etnográficos novos, que são vistos, pelos antropólogos-praticantes, como a *história teoricamente significativa*.

A centralidade da história teórica pode ser observada em várias circunstâncias da vida acadêmica: na bibliografia citada pelo autor de um

¹¹⁰Capítulos 2 e 3 deste livro.

artigo, nas referências implícitas a uma determinada conferência, nos mentores intelectuais de um antropólogo em particular. Como criação cultural, a história teórica da disciplina seleciona, ou 'pinça', um certo tema, abordagem ou autor como significativos em determinado momento e lugar. Trata-se de um fenômeno que, tal como na visão clássica de Marcel Mauss a respeito da magia, legitima uma dada vertente dentro do panteão de antecessores disciplinares. Embora os mecanismos sociológicos que, em um contexto específico, definem uma história teórica mereçam análise à parte, desejo ressaltar, como primeiro ponto, que esse fenômeno, *interno* à prática disciplinar, faz com que os recortes realizados tanto possam ser temáticos como cronológicos, mas terão sempre como objetivo torná-los *legítimos*. Tal legitimidade normalmente se atinge pela via tradicional, isto é, por intermédio de debates com autores contemporâneos ou por meio da interlocução com antecessores clássicos ou redescobertos. Uma característica fundamental dos debates antropológicos, contudo, é que eles não se resolvem pela eliminação de uma das facções em disputa, mas geralmente pela incorporação de todos os oponentes no momento seguinte.

A *história teórica* aparece, de forma clara, no processo de transmissão da disciplina. É quando, nos diversos programas de cursos de história/teoria da antropologia, mais ressaltam as diferentes maneiras de se conceber as conquistas teóricas e os conhecimentos etnográficos deste século, desde que se reconheceu socialmente a antropologia como disciplina. Uma determinada *história teórica* explica, portanto, por que a leitura de alguns predecessores é considerada indispensável, mas não a de outros, criando uma hierarquia de autores.

Um segundo ponto a se destacar é que, na prática disciplinar da antropologia, os autores consagrados são geralmente pesquisadores que contribuíram, com suas descobertas etnográficas, para o refinamento teórico da disciplina. O tipo de *história teórica* corrente na antropologia é, portanto, fundamentalmente distinto do de outras linhagens das ciências sociais, como as da sociologia e da ciência política.¹¹¹ Uma concepção

¹¹¹Na sociologia, os três autores clássicos — Durkheim, Weber e Marx — ainda fornecem os parâmetros básicos do ensino. Na ciência política, Gynspan 1994 mostra como Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto representam os pais fundadores de uma linhagem de 'comentadores', especialmente no caso norte-americano.

da história teórica antropológica faz, por exemplo, com que um curso de teoria/história inicie uma viagem ao passado por Tylor, Morgan, Foustel de Coulanges, para depois confrontar Marx, Weber e Durkheim e, após um sobrevôo pelos antropólogos ingleses do meio do século, chegar, finalmente, a Lévi-Strauss, Dumont e Geertz.¹¹² Outras construções podem contemplar uma listagem cronológica de um determinado número de monografias clássicas; ou, ainda, incluir autores norte-americanos como a escola de Franz Boas ou a tradição lingüística de Whorf e Sapir; e até mesmo autores considerados clássicos mas não consagrados (como Gregory Bateson e Maurice Leenhardt). Alguns antropólogos *menos* clássicos podem também merecer lugar de destaque, como é o caso de Robert Redfield com seus estudos de comunidade, por exemplo.¹¹³

Nesse contexto, pelo menos dois aspectos curiosos estão presentes no processo de apropriação dos autores: de um lado, antecessores injustiçados, esquecidos ou relegados podem, em princípio, ser lembrados e recuperados. O caso de Gregory Bateson exemplifica essa situação. Esquecido dos anos 30 à década de 80, Bateson foi recuperado por um grupo de antropólogos norte-americanos que, de forma inesperada, posteriormente, optou por voltar a criticá-lo em nome das realizações que ele teria tido condições de produzir, mas não o fez (Marcus & Cushman 1982; Marcus 1985).

Mas existem também as apropriações valorativas de autores clássicos, tornados heróis ou vilões de determinadas vertentes. Duas apropriações contemporâneas de Evans-Pritchard ilustram este caso: para Louis Dumont, Evans-Pritchard constitui o elo fundamental da sua linhagem teórica. Por meio dos estudos sobre os Azande, Nuer e beduínos de Cirenai-

¹¹²Estou lançando mão, de forma relativamente livre, dos dados da análise de Viveiros de Castro 1993b sobre os cursos de 'Teoria Antropológica I' do Museu Nacional/UFRJ.

¹¹³No Brasil, uma tendência recente em alguns programas é a inclusão de filósofos em voga (Foucault, Derrida etc.) ou da crítica desconstrutiva da teoria da antropologia (George Marcus, James Clifford e outros). Cf. Viveiros de Castro 1993b. Esta inclusão se faz, muitas vezes, em detrimento de um curso básico sobre organização social e parentesco, pilar constitutivo da antropologia. No Brasil, entre os programas de pós-graduação, apenas o da Universidade de Brasília mantém essa obrigatoriedade.

ca, Evans-Pritchard introduziu a noção de hierarquia no qual dominavam os dualismos; enfatizou o contexto e adotou uma abordagem dinâmica nos modelos teóricos; além de conceber os sistemas conceituais como estruturas abertas. Evans-Pritchard teria, portanto, antecipado o melhor do estruturalismo via etnografia (Dumont 1980: cap.1). Já para Clifford Geertz (1988), Evans-Pritchard é também um clássico, mas um clássico às avessas. Dono de um estilo fascinante, *maddening brilliant* (:49), suas monografias não fazem mais do que repetir incessantemente o mesmo processo: o reconhecimento de que algo de nossa cultura falta em outra sociedade¹¹⁴ e a conclusão final de que sempre haverá uma alternativa para substituir essa ausência.¹¹⁵ Para Geertz, portanto, o sucesso de Evans-Pritchard deve-se a um tipo de contrato narrativo entre autor e audiência que faz com que pequenos sinais traduzam grandes mensagens, caracterizando a escrita etnográfica colonialista. Dessa maneira, Dumont faz de Evans-Pritchard herói fundador; Geertz, exemplo a ser evitado.

Em suma: apesar das variações inevitáveis no ensino teórico da antropologia, o foco central permanece em alguns autores tidos como verdadeiramente *clássicos*, núcleo que embasa a cosmologia partilhada dos antropólogos. São linhagens reconhecidas, por assim dizer, histórias teóricas legitimadas, constituídas por seqüências de etnógrafos-teóricos e suas obras. Essas características não servem apenas como meios heurísticos de transmissão da disciplina, mas são também elementos fundamentais da própria cosmologia dos seus praticantes. Ensino, teoria e etnografia assim se conjugam, conformando um mundo povoado de variados povos e tempos – dos Sanusi de Cirenaica do século XIX aos contemporâneos Tshidi da África do Sul, passando pelos Pigmeus da floresta Ituri dos anos 60.¹¹⁶

b) Outras perspectivas

¹¹⁴Entre os Azande, a distinção entre causação natural e moral; entre os Nuer, nossa estrutura de lei estatal e controle da violência; em *Nuer religion*, nossos dogmas, liturgia, sacramentos, cultos e mitologia (Geertz 1988: 69).

¹¹⁵Por exemplo, bruxaria, organização segmentária, ou uma imagem modal da divindade.

¹¹⁶Os Sanusi são de Evans-Pritchard 1949; os Tshidi, dos Comaroff 1986 e os Pigmeus, de Turnbull 1962.

A *história teórica* é uma construção *interna* à disciplina. De uma perspectiva mais externa, a recuperação do passado da antropologia pode ser objeto de outras abordagens que se pautam por objetivos diferentes dos da *história teórica*. Isto é, para um pesquisador-etnógrafo, a história da antropologia tem implicações diferentes daquelas próprias para um historiador, por exemplo.

Um exercício que procurou desenvolver uma *arqueologia* da antropologia é o ensaio de Bernard McGrane (1989), que teve como objetivo reconstruir, do século XVI ao início do XX, a história das diferentes concepções europeias de 'culturas alienígenas'. Esse pequeno mas instigante estudo demonstra como as visões de mundo dos séculos anteriores ao XIX não favoreceram a elaboração de um conhecimento sistemático e disciplinar da alteridade, fato que se consumou apenas no horizonte histórico das novas concepções de tempo e espaço do Iluminismo.

Tratando da disciplina já estabelecida, uma reconstrução histórica ensaística foi produzida por Adam Kuper (1973), em texto que se aproxima a uma *história teórica* na seleção dos autores britânicos de que trata. Essa visão positiva dos fundadores encontra seu contraponto no livro mais recente de Clifford Geertz (1988), que reúne, sob a aparência de uma história teórica, ensaios sobre os clássicos Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski e Ruth Benedict. Devido ao seu tom de denúncia, irreverência e sofisticada ironia em relação à elaboração e ao consumo da produção antropológica — o que leva Geertz a tomar várias liberdades históricas —, os ensaios devem se destinar, de preferência, aos iniciados (ver Peirano 1992a: cap.6). Também *whiggish* em sua concepção é a reconstrução histórica apresentada por Marshall Sahlins (1976), cujo objetivo louvável foi o de defender a abordagem cultural da explicação simplista da razão prática, mas que resultou, nesse processo, em avaliações muitas vezes injustas.¹¹⁷

No Brasil, uma *antropologia* (ou *sociologia*) da antropologia tem sido desenvolvida dentro de uma perspectiva que procura examinar em que medida a própria disciplina é histórica e culturalmente informada (Peirano 1981, 1992a; Vilhena 1995; Leite Lopes s.d.; Miceli 1989; Neiburg

¹¹⁷Os exemplos de Geertz e Sahlins mostram o quanto é tênue a distinção entre história teórica e historiografia e, inclusive, como a primeira pode se apresentar como a segunda para obter maior legitimidade.

1993¹¹⁸). Ainda aqui, outra abordagem recente procura lançar um olhar *etnológico* sobre a antropologia mediante a análise de um determinado autor, tarefa que foi realizada por Goldman (1994) a respeito de Lévi-Bruhl. As experiências de se desenvolver uma *etnografia* da ciência formam hoje uma linha de pesquisa (Cardoso de Oliveira 1988) que foi precedida por análises das relações entre as ciências sociais e os processos sociais mais abrangentes (Velho, O. 1983). Já propostas que têm como objetivo uma visão historiográfica mais bem definida estiveram presentes na última década em Corrêa (1982, 1987) e Melatti (1984a, 1984b).

A historiografia da antropologia certamente tem em George Stocking Jr. o *doyen* desta área de estudos.¹¹⁹ Nunca serão demais ou supérfluos os novos dados fornecidos pela história da antropologia, mas aqui é preciso estar alerta para a diferença que existe entre *descobertas históricas* e *teoria antropológica*. A visão dos antropólogos de sua prática cotidiana faz com que o desenvolvimento histórico da disciplina seja recuperado como uma possível *história teórica*, que é distinta, na sua armação e conseqüências, de uma historiografia. Este é um ponto crucial.¹²⁰ Por exemplo, trazer à tona a correspondência de Radcliffe-Brown e Margaret Mead sugere uma interação teórica significativa dos dois autores, mas não elimina (por enquanto) a distinção clara, que os antropólogos britânicos têm insistido em manter, entre eles e a chamada 'escola de cultura e personalidade'.¹²¹ Essa diferenciação faz parte de uma vertente da *história teórica*, o que significa que a historiografia pode fornecer subsídios para esse tipo de preocupação, mas história teórica e historiografia não são coincidentes em suas configurações e tampouco partilham os mesmos objetivos.

Recentemente, uma nova possibilidade abriu-se para os estudiosos da disciplina. Ela se inspira no resgate sociológico da noção de 'gênio', desenvolvida por Norbert Elias a propósito da carreira de Mozart. O

¹¹⁸Interessante notar que a maior parte dessa linha de estudos tem como referência autores franceses: no primeiro caso, o interlocutor é Louis Dumont; os últimos têm como inspiração as idéias de Pierre Bourdieu.

¹¹⁹Ver, especialmente, a série 'History of Anthropology', editada por Stocking Jr. e publicada pela University of Wisconsin Press.

¹²⁰Adam Kuper 1991 não reconhece este ponto e insiste em estabelecer, *ao mesmo tempo*, uma história que sirva tanto a antropólogos quanto a historiadores.

¹²¹Ver, por exemplo, notas recentes de Stocking Jr. 1993 sobre a troca de cartas entre Margaret Mead e Radcliffe-Brown.

jovem compositor foi membro da sociedade de corte, mas viveu a transição para a consolidação do tipo burguês de música, transição histórica que resultou em aspectos trágicos de sua vida pessoal (Elias 1991).¹²² Essa perspectiva, que vincula a trajetória artística ou intelectual do indivíduo à configuração social da época, pode vir a ser útil para uma análise da história da antropologia¹²³ e talvez explique, de imediato, porque *The Nuer* obteve o reconhecimento de um clássico e as demais monografias da trilogia Nuer foram relegadas a um segundo plano.¹²⁴ Embora *Nuer religion* avance nas questões complexas da análise da religião, este avanço não foi socialmente reconhecido no contexto de afirmação e legitimidade do estruturalismo lévi-straussiano na década de 50. Assim, o livro de Evans-Pritchard, com suas nuances analíticas e metáforas poderosas, não recebeu o devido reconhecimento, sendo desconhecido de muitos antropólogos contemporâneos.¹²⁵

Finalmente, em matéria de recuperação histórica, deve-se dar especial atenção aos relatos que a geração nascida nos anos 20 vem produzindo ao longo da última década, depoimentos pessoais que se transformam em dados históricos e etnográficos. Penso, especialmente, nos relatos autobiográficos de Meyer Fortes (1983), Raymond Firth (1975, 1983), Jack Goody (1991), Edmund Leach (1989-90), Clifford Geertz (cf. Handler 1991) e Louis Dumont (cf. Galey 1982) sobre suas trajetórias individuais e institucionais, que são hoje preciosos depoimentos *nativos*.¹²⁶

¹²²Agradeço a José Sérgio Leite Lopes a indicação desse texto, que, por sua vez, lhe serviu de inspiração para a análise da trajetória de Garrincha (Leite Lopes & Maresca 1992).

¹²³O estudo de Grynspan 1994 sobre Mosca & Pareto segue, a meu ver, essa abordagem, embora o autor reconheça em Pierre Bourdieu sua fonte de inspiração.

¹²⁴A trilogia compõe-se dos livros: *The Nuer* (1940); *Kinship and marriage among the Nuer* (1951) e *Nuer religion* (1956).

¹²⁵Da mesma maneira, os escritos etnográficos de Radcliffe-Brown sobre os andamaneses não puderam competir com *The Argonauts*, mas Malinowski perdeu para Radcliffe-Brown na tentativa de elaborar uma ciência natural da sociedade. Cf. o póstumo *A scientific theory of culture*, de 1944.

¹²⁶Ver, também, o livro editado por Borofsky 1994, que contém, para cada autor, uma seção intitulada 'Intellectual roots'.

IV

No Brasil e alhures

A antropologia como disciplina acadêmica vem sendo questionada tanto pelos especialistas intradisciplinares quanto por outros cientistas sociais. No Brasil, desde a década de 60 a principal objeção que se faz à antropologia é a de que ela representa um desalento no esforço teórico das ciências sociais e que, portanto, deve se empenhar no aprimoramento de seus critérios de cientificidade. Analiticamente menos exigente que a sociologia, a antropologia produziria, com sua ênfase empírica, um certo abandono do rigor necessário ao campo das ciências sociais. Esse foi o tom da queixa que Florestan Fernandes fez aos antropólogos em uma conferência pronunciada em reunião da Associação Brasileira de Antropologia (Fernandes 1961) e, hoje, no momento em que a disciplina se torna mais conhecida e influente, é a questão que muitos cientistas sociais continuam propondo para discussão (ver cap. 1).

No exterior, o problema não surge no contexto das ciências sociais como um todo — inclusive porque a própria designação de *ciências sociais* é, muitas vezes, problemática —, mas no quadro de preocupação com um futuro para a antropologia em um mundo que se crê pós-moderno e fragmentado (cap. 2; Weiner & Peacock 1993). Nos Estados Unidos, os problemas considerados relevantes dizem respeito à autoridade do texto etnográfico, aos pressupostos coloniais da disciplina, à etnografia como prática acadêmica, às implicações políticas da antropologia. Só de forma remota a relação da antropologia com outras disciplinas é suscitada — como acontece predominantemente no Brasil —, mesmo assim no contexto das dúvidas sobre a unidade ou fragmentação da antropologia como conhecimento acadêmico.

Em suma, embora o questionamento da antropologia seja geral, as implicações são diversas: no Brasil a discussão desenvolve-se predominantemente dentro da área do conhecimento da sociedade e tem sua gênese no contexto institucional das *ciências sociais*. Já nos Estados Unidos, a questão nasce nos departamentos de antropologia e de seus concorrentes centros de *cultural studies*. Nesse contexto, não deixa de ser reconfortante tomar conhecimento de uma nova proposta que surge

atualmente na Inglaterra. Nela se defende que o futuro da antropologia não se encontra nem na problemática das ciências sociais em geral, nem tampouco na tradição que reconhecemos como de inspiração anglo-saxã, isto é, dividida entre o estudo humanístico da sociedade e cultura, de um lado, e o estudo científico da biologia humana, de outro (Ingold 1992).

Este livro teve o propósito de dar uma resposta convergente às questões que se colocam, nos dias de hoje, tanto aqui quanto no exterior. Nele procurei unir diálogos que se desenvolvem no âmbito da comunidade das ciências sociais brasileiras e da antropologia que se faz aqui e fora. Esses diálogos, gerados dentro dos limites que definem a situação particular na qual desenvolvemos nossa prática, indicam que atualmente, no Brasil, vivemos um momento privilegiado: nossa gênese intelectual e institucional esteve (e se mantém, em grande parte) vinculada ao projeto das 'ciências sociais', mas, por outro lado, é historicamente legítimo recorrermos ao secular vínculo com outras vertentes européias das chamadas 'humanidades'. Assim, escritos em português, os diálogos aqui desenvolvidos são, em alguns aspectos, por ora ficcionais; em outros, refletem a convicção de que é por meio do intercâmbio intelectual e acadêmico que se pode alcançar a renovação teórica necessária — renovação que ocorre pela intermediação do nível mais inclusivo das experiências acumuladas da disciplina, quer das linhagens concebidas como locais, quer das consideradas internacionais clássicas. Confrontar essa confluência de questões que, só na aparência, são internas ou externas — afinal, habitamos todos um mesmo mundo —, foi o projeto e o grande desafio deste livro.

BIBLIOGRAFIA

- AHMAD, Aijaz
1992 - 'Three worlds theory: end of a debate'. In A. Ahmad, *In theory. Classes, nations, literature*. London: Verso.
- ANDRADE, Mário de
1983 - *A lição do amigo. Cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- ARANTES, Paulo
1991 - 'Ideologia francesa, opinião brasileira'. *Novos Estudos Cebrap*, n. 30: 149-61.
- AUSTIN, J.L.
1975 - *How to do things with words*. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BAINES, Stephen
1993 - 'Primeiras impressões sobre a etnologia indígena na Austrália'. *Série Antropologia*, n. 139, Universidade de Brasília.
- BARTH, Fredrik
1975 - *Ritual and knowledge among the Baktaman*. New Haven: Yale University Press.
- BATESON, Gregory
1958 - *Naven* (1ª ed. 1936). Stanford: Stanford University Press.
- BECKER, Howard
1994 - 'Foi por acaso': conceptualizing coincidence'. *The Sociological Quarterly*, vol. 35, n. 2: 183-94.
- BELL, Quentin
1972 - *Virginia Woolf. A biography*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- BÉTEILLE, A. & T.N. MADAN (orgs.)
1975 - *Encounter and experience: personal accounts of fieldwork*. Honolulu: Hawaii University Press.
- BIRD, Brian
1972 - 'Notes on transference: universal phenomenon and hardest part of analysis'. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 20, n. 2: 267-301.
- BOAS, Franz
1966 - *Kwakiutl ethnography* (org. Helen Codere). Chicago: The Chicago University Press.
- BOROFSKY, Robert (org.)
1994 - *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill.
- CALVINO, Ítalo
1988 - *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo: Companhia das Letras.
1993 - *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CANDIDO, Antonio

- 1987 - *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
 1988 - *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.
- CARRIER, James
 1992a - 'Occidentalism: the world turned upside-down'. *American Ethnologist*, vol. 19, n. 2: 195-212.
 1992b - Book reviews of Nicholas Thomas's *Out of time* and *Entangled objects*. *Man*, vol. 27, n. 2: 438-40.
- CASAGRANDE, J.
 1959 - *In the company of men*. New York: Harper Bros.
- CASTRO SANTOS, Luiz A. de
 1990 - 'O espírito da aldeia: vaidade e orgulho em Gilberto Freyre'. *Novos Estudos Cebrap*, n. 27: 45-66.
- CLIFFORD, James & George MARCUS
 1986 - *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: The University of California Press.
- COLBACCHINI, A. & C. ALBISETTI
 1942 - *Os Bororo Orientais*. Coleção Brasileira (Grande Formato), vol. 4. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- COMAROFF, John & Jean COMAROFF
 1986 - Christianity and colonialism in South Africa. *American Ethnologist*, vol. 13, n. 1: 1-22.
- CORRÊA, Mariza
 1982 - A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Mimeo. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP.
 1987 - *História da antropologia no Brasil. Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson*. Campinas: Editora da Unicamp.
- CRAPANZANO, Vincent
 1980 - *Tuhani. Portrait of a Moroccan*. Chicago: The Chicago University Press.
- DA - Ver Turner 1968.
- DaMATTA, Roberto
 1973 - 'O ofício de etnólogo ou como ter *anthropological blues*', *Comunicação do Museu Nacional*, n. 1, Rio de Janeiro.
 1977 - *Ensaios de antropologia estrutural*. Petrópolis: Editora Vozes.
 1981 - *Relativizando. Uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Editora Vozes.
 1992 - 'Relativizando o interpretativismo'. In M. Corrêa & R.B. Laraia (orgs.), *Roberto Cardoso de Oliveira. Uma homenagem*. Campinas: IFCH/Unicamp.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias
 1986 - *Da vida nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/CNPq.

1987 - 'Freud e a imaginação sociológica moderna'. In J. Birman (org.), *Freud. 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

DUMONT, Louis

1966 - 'A fundamental problem in the sociology of caste'. *Contributions to Indian Sociology*, vol. 9: 17-32.

1968 - 'Préface'. In E.E. Evans-Pritchard, *Les Nuer*. Paris: Gallimard.

1970 - *Religion, politics and history in India*. Paris: Mouton.

1977 - *From Mandeville to Marx*. Chicago: The Chicago University Press.

1978 - 'La communauté anthropologique et l'ideologie'. *L'Homme*, vol. 18, n. 3-4: 83-110.

1980 - *Homo hierarchicus* (3ª ed.). Chicago: The Chicago University Press.

1992 - *Homo hierarchicus. O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp.
(Tradução de Carlos Alberto da Fonseca.)

DWYER, Kevin

1982 - *Moroccan dialogues. Anthropology in question*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

ELIAS, Norbert

1978 - *What is sociology?* London: Hutchinson & Co.

1991 - *Mozart. Sociologie d'un génie*. Paris: Éditions du Seuil.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1929 - 'The morphology and function of magic. A comparative study of Trobriand and Zande ritual and spells'. *American Anthropologist* (N.S.), vol. 31: 619-41.

1937 - *Witchcraft, oracles and magic*. Oxford: Oxford University Press.

1940 - *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.

1949 - *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Oxford University Press.

1972 - *Antropologia social*. Seis conferências proferidas no Terceiro Programa da BBC, inverno de 1950. Lisboa: Edições 70.

1974 - *Nuer religion* (1ª ed. 1956). Oxford: Oxford University Press.

1978 - *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
(Tradução de Eduardo Viveiros de Castro.)

FABIAN, Joannes

1983 - *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

FERNANDES, Florestan

1961 - 'A unidade das ciências sociais e a antropologia'. *Anhembi*, vol. 44, n. 132: 453-70.

1977 - *A sociologia do Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes.

1978 - *A condição de sociólogo*. São Paulo: Hucitec.

FERNANDEZ, James

1990 - 'Tolerance in a repugnant world'. *Ethos*, vol. 18, n. 2: 140-64.

FIRTH, Raymond

- 1966 - 'Twins, birds and vegetables'. *Man* (N.S.), vol. 1: 1-17.
1975 - 'An appraisal of modern social anthropology'. *Annual Review of Anthropology*, vol. 4: 1-25.
1983 - 'Meyer Fortes: an appreciation'. *Cambridge Anthropology* (special edition), vol. 8: 52-69.

FISCHER, Michael

- 1985 - 'Da antropologia interpretativa à antropologia crítica'. *Anuário Antropológico/83* 55-72.
1991 - 'Anthropology as cultural critique: inserts for the 1990s cultural studies of science, visual-virtual realities, and post-trauma politics'. *Cultural Anthropology*, vol. 6, n. 4: 525-37.

FORTES, Meyer

- 1983 - 'An anthropologist's apprenticeship'. *Cambridge Anthropology* (special edition), vol. 8: 14-51.

FRY, Peter

- 1991 - 'Politicamente correto em um lugar, incorreto em outro. Preconceito racial no Brasil, Zimbábue, Moçambique e Estados Unidos'. *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 21: 167-77.

FS - Ver Turner 1967.

GALEY, Jean-Claude

- 1982 - 'A conversation with Louis Dumont. Paris, 12 December 1979'. In T.N. Madan (org.), *Way of life. King, householder, renouncer. Essays in honour of Louis Dumont*. Delhi: Vikas Publishing House.

GAY, Peter

- 1989 - *Freud*. São Paulo: Companhia das Letras.

GEERTZ, Clifford

- 1968 - *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press.
1973 - *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
1980 - *Negara. The theatre-state in Bali*. Princeton: Princeton University Press.
1983 - *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books.
1984 - 'Anti-anti-relativism'. *American Anthropologist*, vol. 82, n. 2. (Tradução de André Villalobos publicada na *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 3, n. 8: 5-19.)
1988 - *Works and lives. The anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press.

GNACCARINI, J.C.

- 1989 - 'O rapto das donzelas'. *Tempo Social*, vol. 1, n. 1: 149-68.
- GOLDMAN, Marcio
- 1994 - *Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Editora Grypho/Editora da UFRJ.
- GOODY, Jack
- 1966 - 'The prospects for social anthropology'. *New Society*, 13 de outubro.
- 1991 - 'Towards a room with a view: a personal account of contributions to local knowledge, theory, and research in fieldwork and comparative studies'. *Annual Review of Anthropology*, vol. 20: 1-23.
- GRYNSPAN, Mario
- 1994 - As elites da teoria. Tese de doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- HAMMERSLEY, Martyn
- 1990 - 'What's wrong with ethnography? The myth of theoretical description'. *Sociology*, vol. 24, n. 4: 597-615.
- HANDLER, Richard
- 1991 - 'An interview with Clifford Geertz'. *Current Anthropology*, vol. 32, n.5: 603-13.
- HASTRUP, Kirsten
- 1992 - 'Out of anthropology: the anthropologist as an object of dramatic representation'. *Cultural Anthropology*, vol. 7, n. 3: 327-45.
- HOLESTEIN, Elmar
- 1976 - *Roman Jakobson's approach to language*. Bloomington: Indiana University Press.
- HOLLIS, M. & S. LUKES (orgs.)
- 1982 - *Rationality and relativism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- HOMANS, George
- 1983 - 'Steps to a theory of social behavior. An autobiographical account'. *Theory and Society*, vol. 12, n. 1: 1-45.
- INGOLD, Tim
- 1992 - 'Editorial'. *Man*, vol. 27, n. 4: 693-96.
- JAKOBSON, Roman
- 1971 - 'Two aspects of language and two types of aphasic disturbances' (1^a ed. 1956). In R. Jakobson & M. Halle *Fundamentals of language*. Paris: Mouton.
- 1973 - Louvain Lectures. Cf. Marleen Van Ballaer, *Aspects of the theories of Roman Jakobson*. Memoir, Katholieke Universiteit te Leuven, Fakulteit der Wijsbegeerte en Letteren, manuscrito. (Apud Holestein 1976.)
- KELLOGG, S.
- 1991 - 'Histories for anthropology: ten years of historical research and writing by anthropologists, 1980-1990'. *Social Science History*, vol. 15: 417-55.
- KOPYTOFF, Igor
- 1971 - 'Ancestors as elders in Africa'. *Africa*, vol. XLI, n.2: 129-42.
- KRACKE, Waud

- 1987 - 'Encounter with other cultures: psychological and epistemological aspects'.
Ethos, vol. 15, n. 1: 58-81.
- KUNDERA, Milan
1985 - *A insustentável leveza do ser* (52ª ed.). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- KUPER, Adam
1973 - *Anthropologists and Anthropology. The British School 1922-1972*. New York: Pica Press.
- 1991 - 'Anthropologists and the history of anthropology'. *Critique of Anthropology*, vol. 11: 125-42.
- LEACH, Edmund
1954 - *Political systems of highland Burma*. London: The Athlone Press.
1958 - 'Concerning Trobriand clans and the kinship category tabu'. In J. Goody (org.), *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1961 - *Rethinking anthropology*. Londres: Athlone Press.
1966 - Ritualization in Man. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, série B, n. 772, vol. 251: 403-8.
1970 - *Claude Lévi-Strauss*. New York: The Viking Press.
- 1971 - 'Kimil: a category of andamanese thought'. In P. Maranda & E. Maranda (orgs.), *Structural analysis of oral tradition*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- 1989-90 - 'Masquerade: the presentation of the self in holi-day life'. *Cambridge Anthropology*, vol. 13, n. 3: 47-69.
- LEACH, Jerry & Edmund LEACH (orgs.)
1984 - *The Kula. New perspectives on Massim exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEITE LOPES, José Sérgio
s.d. - História social da sociologia do trabalho e dos trabalhadores no Brasil. Projeto de pesquisa. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- LEITE LOPES, José Sérgio & S. MARESCA
1992 - 'A morte da alegria do povo'. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 7, n. 20: 113-34.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1962 - 'A crise moderna da antropologia'. *Revista de Antropologia*, vol. 10, n. 1-2: 19-26.
1971 - *L'homme nu. Mythologiques*. Paris: Plon.
1977 - *Structural anthropology*. New York: Basic Books, vol. II.
- LOUNSBURY, F.
1965 - 'Another view of the Trobriand kinship categories'. *American Anthropologist*, vol. 67, n.5: 142-85. (Special Publication (org. E.A. Hammel).)
- MADAN, T.N.

- 1982 - 'Anthropology as the mutual interpretation of cultures'. In H. Fahim (org.), *Indigenous anthropology in non-western countries*. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- 1987 - *Non-renunciation: themes and interpretations of Hindu culture*. Delhi: Oxford University Press.
- 1994 - *Pathways. Approaches to the study of society in India*. Delhi: Oxford University Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw
- 1930 - 'The problem of meaning in primitive languages'. In G.K. Ogden & I.A. Richards (orgs.), *The meaning of meaning*. London: Kegan Paul & Co. Ltd.
- 1948 - *Magic, science and religion*. New York: The Free Press.
- 1961 - *The argonauts of the western Pacific* (1^a ed. 1922). New York: Doubleday.
- 1965 - *Coral gardens and their magic* (2 vols.) (1^a ed. 1935). Bloomington: Indiana University Press.
- 1967 - *A diary in the strict sense of the term*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1984 - *Argonautas do Pacífico ocidental* (1^a ed. 1922). São Paulo: Abril Cultural. (Tradução de Anton Carr e Lígia Cardieri Mendonça.)
- MALKKI, Liisa
- 1992 - 'National Geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees'. *Cultural Anthropology*, vol. 7, n. 2: 24-44.
- MARCUS, George
- 1980 - 'Rhetoric and the ethnographic genre in anthropological research'. *Current Anthropology*, vol. 21 n. 4: 507-10.
- 1985 - 'A timely rereading of *Naverz*. Gregory Bateson as oracular essayist'. *Representations*, n. 12: 66-82.
- 1991a - 'Past, present, and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth century modernity worldwide'. *Anais da 17^a Reunião da ABA*. Florianópolis: ABA.
- 1991b - 'A broad(er) side to the canon. Being a partial account of a year of travel among textual communities in the realm of Humanities Centers and including a collection of artificial curiosities'. *Cultural Anthropology*, vol. 6, n. 3: 385-405.
- MARCUS, George & M. CUSHMAN
- 1982 - 'Ethnographies as texts'. *Annual Review of Anthropology*, vol.11: 25-69.
- MARCUS, George & Michael FISCHER
- 1986 - *Anthropology as cultural critique*. Chicago: The Chicago University Press.
- MAUSS, Marcel
- 1974 - 'Ensaio sobre a dádiva' (1^a ed. 1923-4). In *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU & Edusp, vol. II.

- MAYBURY-LEWIS, David
1960 - 'The analysis of dual organizations: a methodological critique'. *Bijdragen Tot de Taal*, vol. 116: 2-44.
1965 - *The savage and the innocent*. Boston: Beacon Press.
1967 - *Akwé-Shavante society*. Oxford: Oxford University Press.
- McGRANE, Bernard
1989 - *Beyond anthropology. Society and the other*. New York: Columbia University Press.
- MELATTI, Julio Cezar
1984a - 'A antropologia no Brasil: um roteiro'. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais - BIB*, n. 17.
1984b - 'Apresentação'. (Depoimentos de Luiz de Castro Faria, Egon Schaden e Thales de Azevedo.) *Anuário Antropológico/82*: 237.
- MICELI, Sérgio (org.)
1989 - *As ciências sociais no Brasil*. São Paulo: Vértice.
- NEIBURG, Federico
1993 - A invenção do peronismo e a constituição das ciências sociais na Argentina. Tese de doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- NOGUEIRA, Oracy
1986 - *Tanto preto quanto branco. Ensaios de relações raciais*. São Paulo: T.A. Queiroz.
- PEIRANO, Mariza
1973 - O simbolismo da caça em dois rituais de nomeação. Manuscrito. Universidade de Brasília.
1981 - The anthropology of anthropology: the case of Brazil. Ph.D. dissertation. Harvard University. (Divulgada na *Série Antropologia*, n. 110, Universidade de Brasília.)
1990 - 'O pluralismo de Antonio Candido'. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 5, n. 12: 41-54.
1991 - 'Os antropólogos e suas linhagens'. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 6, n. 16: 43-50.
1992a - *Uma antropologia no plural. Três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
1992b - 'À procura de dragões'. *Humanidades*, n. 29: 369-71.
1993 - 'As árvores Ndembu: uma reanálise'. *Anuário Antropológico/90*: 9-64.
- POLANYI, Karl
1978 - *The great transformation. The political and economic origins of our time* (1^a ed. 1944). Boston: Beacon Press.
- POWDERMAKER, Hortense
1966 - *Stranger and friend*. New York: W.W. Norton.
- RABINOW, Paul

1977 - *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: The University of California Press.

1988 - 'Beyond ethnography: anthropology as nominalism'. *Cultural Anthropology*, vol. 3, n. 4: 355-64.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1952 - *Structure and function in primitive society*. London: Cohen & West.

1957 - *A natural science of society*. New York: The Free Press, Glencoe & The Falcon's Wing Press.

RAMOS, Alcida

1990 - *Memórias Sanumá*. São Paulo: Marco Zero/Editora da Universidade de Brasília.

RD - Ver Turner 1975b.

REIS, Fábio Wanderley

1988 - Notas sobre ensino e pesquisa atuais em ciências sociais. Trabalho apresentado no seminário Por uma política científica para as ciências sociais brasileiras. Teresópolis: Anpocs, agosto.

1991 - 'O tabelão e a lupa: teoria, método generalizante e idiografia no contexto brasileiro'. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 6, n. 16: 27-42.

1993 - Avaliação das Ciências Sociais. Manuscrito. (Primeira versão do relatório para o Projeto Avaliação do Sistema Nacional de Ciência e Tecnologia, dirigido por Simon Schwartzman, 1993.)

RICOEUR, Paul

1978 - *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago.

RIVERS, W.H.R.

1912 - 'General account of method'. In *Notes and queries on anthropology for the use of travellers and residents in uncivilized lands* (4th ed.). London: British Association for the Advancement of Science.

ROTH, Paul A.

1987 - *Meaning and method in the social sciences*. Ithaca: Cornell University Press.

RP - Ver Turner 1969.

RS - Ver Turner 1962.

SABERWAL, Satish

1982 - 'Uncertain transplants: anthropology and sociology in India'. *Ethnos*, vol. 47: 36-49.

SAHLINS, Marshall

1972 - *Stone age economics*. Aldine Publishing Company.

- 1976 - *Culture and practical reason*. Chicago: The Chicago University Press. (Tradução de Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão publicada em 1979 por Zahar Editores.)
- 1987 - *Islands of history*. Chicago: The University of Chicago Press. (Tradução de Bárbara Sette publicada em 1987 por Jorge Zahar Editor.)
- 1989 - 'Comments'. *Current Anthropology*; vol. 30, n. 1: 36-7.
- SAPIR, J. David
- 1977 - 'The anatomy of metaphor'. In J.D. Sapir & J.C. Crocker (orgs.), *The social use of metaphor*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SAUSSURE, Ferdinand de
- s/d - *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix.
- SC - Ver Turner 1957.
- SCHWARTZMAN, Simon
- 1985 - Intellectual life in the periphery: a personal tale. Trabalho apresentado no XI Congresso Mundial de Sociologia. Nova Delhi: International Sociological Association.
- SENA, C. Selma
- 1987 - 'Em favor da tradição, ou falar é fácil, fazer é que são elas'. *Série Antropologia*, n. 53, Universidade de Brasília.
- SILVA, Márcio
- 1995 - 'A casa Kabila revisitada: um exercício de antropologia lingüística'. In M. Corrêa (org.) Três ensaios sobre a Argélia e um comentário. *Textos Didáticos*, n. 16, IFCH/Unicamp.
- SILVERSTEIN, Michael
- 1975 - Language as part of culture. Manuscrito.
- SMITH, M.G.
- 1956 - 'On segmentary lineage systems' (Curl Bequest Prize Essay, 1955). *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 86, parte II: 39-80.
- SPIRO, Melford
- 1982 - *Oedipus in the Trobriands*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SRINIVAS, M.N.
- 1966 - *Social change in modern India*. Berkeley: University of California Press.
- 1973 - 'Itinéraires of an Indian anthropologist'. *International Social Science Journal*, vol. 25: 129-48.
- 1979 - (org.). *The fieldworker and the field*. Delhi: Oxford University Press.
- SS - Ver Turner 1975a.
- STOCKING Jr., George W.
- 1968 - *Race, culture, and evolution*. New York: The Free Press.
- 1974 - 'Empathy and antipathy in the heart of darkness'. In R. Darnell (org.), *Readings in the history of anthropology*. London: Harper & Row Publishers.

- 1983 - 'The ethnographer's magic'. In G.W. Stocking Jr. (org.), *Observers observed*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- 1986 - 'Malinowski's encounter with Freudian psychology'. In G.W. Stocking Jr. (org.), *Malinowski, Rivers, Benedict & others*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- 1993 - 'Footnotes for the history of anthropology. Margaret Mead and Radcliffe-Brown: society, social system, cultural character, and the idea of culture, 1931-35'. *History of Anthropology Newsletter*, vol. XX, n. 2: 3-10.
- TAMBLAH, Stanley J.
- 1968 - 'The magical power of words'. *Man*, vol. 7, n.3: 175-208.
- 1969 - 'Animals are good to think and good to prohibit'. *Ethnology*, vol. 8, n. 4: 423-59.
- 1970 - *Buddhism and the spirit cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1976 - *World conquerer and world renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1985 - *Culture, thought and social action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- TAYLOR, Kenneth I.
- 1974 - *Sanuma fauna: prohibitions and classifications*. Caracas: Fundación la Salle.
- THOMAS, Nicholas
- 1989a - 'Tin and thatch: identity and tradition in rural Fiji'. *Age Monthly Review*, vol. 8, n. 11: 15-8.
- 1989b - 'The force of ethnology: origins and significance of the Melanesia/Polynesian division'. *Current Anthropology*, vol. 30, n. 1: 27-43.
- 1989c - *Out of time: history and evolution in anthropological discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1990 - 'Sanitation and seings: the creation of state power in early colonial Fiji'. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 32: 149-70.
- 1991a - 'Alejandro Mayta in Fiji: narratives about millenarianism, colonialism, postcolonial politics, and custom'. In A. Biersack (org.) *Clio in Oceania: towards historical anthropology*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- 1991b - *Entangled objects: exchange, material culture, and colonialism in the Pacific*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1991c - 'The curiosity of the gaze: imperialism and anthropological postmodernism'. *Social Analysis*, n. 30: 20-1.
- 1991d - 'Against ethnography'. *Cultural Anthropology*, vol. 6, n. 3: 306-21.
- 1991e - 'Anthropology and orientalism'. *Anthropology Today*, vol. 7, n. 2: 4-7.
- 1992a - 'The inversion of tradition'. *American Ethnologist*, vol. 19, n. 2: 213-32.
- 1992b - 'Substantivization and anthropological discourse: the transformation of practices into institutions in neotraditional Pacific societies'. In J.G. Carrier

- (org.), *History and tradition in Melanesian anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- TOOKER, Deborah
1986 - When gender moves around: the sexual nature of Kula. Cambridge, Mass.: Harvard University, manuscrito.
- TRAJANO FILHO, Wilson
1984 - Músicos e música no meio da travessia. Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia/UnB.
1987 - 'Que barulho é esse, o dos pós-modernos?' *Anuário Antropológico/86*: 133-51.
1992 - 'A troca silenciosa e o silêncio dos conceitos'. *Dados*, vol. 35, n. 1: 87-116.
- TT - Ver Turner & Turner 1978.
- TURNBULL, Colin M.
1962 - *The forest people. A study of the Pygmies of the Congo*. New York: Simon and Schuster.
- TURNER, Victor W.
1957 - *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press. (SC)
1962 - 'Three symbols of passage in Ndembu circumcision ritual'. In M. Gluckman (org.), *Essays on the ritual of social relations*. Manchester: Manchester University Press. (SR)
1967 - *The forest of symbols*. Ithaca: Cornell University Press. (FS)
1968 - *The drums of affliction*. Oxford: Oxford University Press. (DA)
1969 - *The ritual process*. Ithaca: Cornell University Press. (RP)
1971 - 'The syntax of symbolism in an Ndembu ritual'. In P. Maranda & E. Maranda (orgs.), *Structural analysis of oral tradition*. Philadelphia.
1974 - *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
1975a - 'Ritual as communication and potency: an Ndembu case study'. In C. Hill (org.), *Symbols and society*. Southern Anthropological Society Proceedings, n. 9. (SS)
1975b - *Revelation and divination in Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press. (RD)
1975c - 'Symbolic studies'. In B. Siegel (org.), *Annual Review of Anthropology*; vol. 4: 145-161.
1977 - 'Process, system and symbol: a new anthropological synthesis'. *Daedalus*, vol. 1: 61-80.
1978 - 'Encounter with Freud: the making of a comparative symbolologist'. In G. Spindler (org.), *The making of psychological anthropology*. Berkeley: University of California Press.
1982a - *From ritual to theatre*. New York: PAJ Publications.
1982b - *Celebration: studies in festivity and ritual*. Washington, DC: Smithsonian Institute.

- 1985 - *On the edge of the bush* (org. Edith Turner). Tucson: The University of Arizona Press.
- 1986 - *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press.
- TURNER, Victor W. & Edith TURNER
- 1978 - *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press. (TT)
- UBEROI, J.P.S.
- 1962 - *Politics of the Kula ring*. Manchester: Manchester University Press.
- VELHO, Gilberto
- 1978 - 'Observando o familiar'. In E. Nunes (org.), *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- 1994 - 'Destino; campo de possibilidades e províncias de significado'. In *Projeto e metamorfose. Ensaios de antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- VELHO, Otávio
- 1976 - *Capitalismo autoritário e campesinato*. Rio de Janeiro: Difel.
- 1987 - 'O cativo da besta fera'. *Religião e Sociedade*, vol.14, n. 1: 4-27.
- 1983 - 'Processos sociais no Brasil pós-64: as ciências sociais'. In B. Sorj e M.H.T. de Almeida (orgs.) *Sociedade e política no Brasil pós-64*. São Paulo: Brasiliense.
- VILHENA, Luís Rodolfo
- 1995 - Projeto e missão. O movimento folclórico brasileiro: 1947-1964. Tese de doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
- 1988 - *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar & Anpocs.
- 1993a - 'O campo na selva, visto da praia'. *Estudos Históricos*, n. 10: 170-99.
- 1993b - Os cursos de TA1. Rio de Janeiro: Museu Nacional, manuscrito.
- no prelo - 'Society'. In A. Barnard e J. Spencer (eds.) *Encyclopedic Dictionary of Cultural and Social Anthropology*. London: Routledge.
- WEBER, Max
- 1970 - 'A ciência como vocação'. In H.H. Gerth & C. Wright Mills (eds.), *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- WEINER, Annette
- 1980 - *Women of value, men of renown. New perspectives in Trobriand exchange*. Houston: University of Texas Press.
- WEINER, Annette & James PEACOCK
- 1993 - 'Anthropology's future: report on a Wenner-Gren Foundation Conference'. *Anthropology Newsletter*, vol. 34, n. 6: 22-3 e 68.
- WINCH, Peter

- 1970 - 'Understanding in primitive society'. In B. Wilson (org.), *Rationality*. London: Blackwell.
- WOOLF, Virginia
- 1978 - *Moments of being* (ed. Jeanne Schulkind). London: Grafton.
- 1986 - *To the lighthouse*. London: Grafton.
- WOORTMANN, Klaas
- 1990 - 'Com parente não se negocia'. O campesinato como ordem moral'. *Anuário Antropológico/87*: 11-76.
- WOORTMANN, Klaas & Ellen WOORTMANN
- 1993 - 'Fuga a três vozes'. *Anuário Antropológico/91*: 89-137.
- WORSLEY, Peter M.
- 1956 - 'The kinship system of the Tallensi: a revaluation' (Curl Bequest Prize Essay, 1955). *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 86, parte I: 37-75.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

AHMAD, A., 136n.
ALBISETTI, C., 56.
ALTHUSSER, L., 121.
ANDRADE, M., 9, 145n.
ARANTES, P., 32n.
ATKINSON, P., 31n.
AUSTIN, J.L., 41, 84-5, 103n.

B

BAINES, S., 47n.
BALDUS, H., 21, 120.
BARTH, F., 130, 130n.
BASTIDE, R., 120, 126.
BATESON, G., 21, 150, 22n.
BECKER, H., 119n.
BELL, Q., 146n.
BENEDICT, R., 152.
BENJAMIN, W., 35.
BÉTEILLE, A., 44n.
BIRD, B., 125, 54n, 126n.
BOAS, F., 21, 37, 149, 22n.
BOURDIEU, P., 153n, 154n.
BOROFSKY, R., 155n.
BRAQUE, G., 133.
BUARQUE DE HOLANDA, S., 9.

C

CALVINO, I., 56, 63, 145.
CANDIDO, A., 9, 29-30, 119ss., 30n.
CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 21, 119ss., 153.
CARRIER, J., 33n, 34n.
CASAGRANDE, J., 139n.
CASTRO SANTOS, L.A., 132n.
CLIFFORD, J., 150n.
COLBACCHINI, A., 56.

COMAROFF, J.& J., 151n.
COPPOLA, F., 124.
CORRÊA, M., 153.
COULANGES, F., 149.
CRAPANZANO, V., 54, 139n.
CUNHA, E., 121.
CUSHMAN, M., 150.

D

DaMATTA, R., 147, 29n, 33n, 45n, 56n, 57n.
DERRIDA, J., 150n.
DOUGLAS, M., 54, 111.
DUARTE, L.F., 125, 54n, 126n.
DUMONT, L., 18, 49, 115, 142-3, 149, 155, 19n, 24n, 42n, 45n, 52n, 136n, 142n, 154n.
DURKHEIM, E., 20, 24, 149.
DWYER, K., 39.

E

ELIAS, N., 125, 154, 126n.
EVANS-PRITCHARD, E.E., 17, 24, 37, 42-46, 97, 105, 104, 111, 115, 127ss., 138, 144, 150-1, 154, 19n, 24n, 45n, 63n, 106n, 140n, 151n.

F

FABIAN, J., 116.
FERNANDES, F., 17, 21, 56, 119ss., 155.
FERNANDEZ, J., 24n.
FIRTH, R., 155, 64n.
FISCHER, M., 34-5, 27n.
FLAUBERT, G., 49.
FOUCAULT, M., 150n.
FORTES, M., 155, 64n.
FRAZER, J., 49.
FREUD, S., 49, 131.
FREYRE, G., 132n.
FRY, P., 29n.

G

GALEY, J.-C., 155.
GALVÃO, E., 56.
GARCIA MÁRQUEZ, G., 123, 124n.

GARRINCHA, M., 154n.
GAY, P., 132n.
GEERTZ, C., 17, 24, 26, 31, 34, 39, 46, 50-1, 116, 150, 155, 19n, 24n, 27n, 143n,
144n, 146n, 149n, 152n.
GILLEN, F., 38n.
GLUCKMAN, M., 59-60.
GNACCARINI, J.C., 30n.
GOLDMAN, M., 153.
GOODY, J., 39, 155, 52n.
GRYNSPAN, M., 149n, 154n.

H

HAMMERSLEY, M., 31, 31n.
HANDLER, R., 155.
HASTRUP, K., 54n.
HOLESTEIN, E., 80.
HOLLIS, M., 42n
HOMANS, G., 119, 122, 127.
HSIAO-TUNG, F., 44

I

INGOLD, T., 156.

J

JAKOBSON, D. 31n.
JAKOBSON, R., 41, 49, 77, 80-1, 63n, 66n.
JUNG, C., 65, 123, 66n.

K

KENYATTA, J., 44.
KIPLING, R., 62n.
KOPYTOFF, I., 105-7.
KRACKE, W., 54.
KUNDERA, M., 123, 124n.
KUPER, A., 152, 147n, 153n.

L

LEACH, E., 18, 49, 52-3, 147, 155, 19n, 49n, 57n, 63n, 96n, 143n.
LEACH, J., 56n, 64n.
LEENHARDT, M., 150.

LEITE LOPES, J.S., 152, 154n.
LÉVI-BRUHL, L., 153.
LÉVI-STRAUSS, C., 21, 23, 39, 48, 102-3, 121, 136, 149, 151, 156, 24n, 49n, 136n,
138n.
LOUNSBURY, F., 56n, 63n.
LUKES, S., 42n.

M

MADAN, T.N., 44, 136, 44n, 47n, 115n, 124n, 136n.
MALINOWSKI, B., 15-6, 37-41, 49-50, 56, 81-2, 102, 119ss., 136, 147, 151, 19n,
63n, 145n, 154n.
MALKKI, L., 80.
MARCUS, G., 61, 150, 27n, 32n, 113n, 116n, 150n.
MARESCA, S., 154n.
MARX, K., 20, 62, 149.
MAUSS, M., 17, 39, 46, 102, 148, 19n, 34n, 42n, 57n.
MAYBURY-LEWIS, D., 45n, 56n.
McGRANE, B., 152.
MEAD, M., 153, 153n.
MELATTI, J.C., 153.
MÉTRAUX, A., 120, 128.
MICELI, S., 152.
MOLIASI, 41.
MORGAN, H.L., 149.
MOSCA, G., 149n, 154n.
MOZART, W.A., 154.
MUCHONA, 71, 71n, 89n, 90n, 92n, 139n.
MUSIL, R., 34.

N

NEIBURG, F., 153.
NEWTON, I., 125.
NIMUENDAJU, C., 48.
NOGUEIRA, O., 29n.

P

PARETO, V., 149n, 154n.
PEACOCK, J., 156.
PEIRANO, M., 152, 29n, 33n, 51n, 57n, 113n, 144n.
PERES DA COSTA, M.L., 54n.
PIERCE, C., 86.

PIERSON, D., 17, 121, 126.
POLANYI, K., 17, 39, 19n, 42n.
POWDERMAKER, H., 139n.

R

RABINOW, P., 31, 31n.
RADCLIFFE-BROWN, A.R., 35, 46, 49, 153, 63n, 143n, 153n.
RAMOS, A., 55n.
REDFIELD, R., 150.
REIS, F.W., 10, 13-30.
RICHARDS, A., 111.
RIBEIRO, D., 21, 55, 119ss.
RICOEUR, P., 130, 130n.
RIVERS, W.H.R., 37-8, 46, 137.
ROMERO, S., 121.
ROTH, P.A., 42n.

S

SABERWAL, S., 32.
SAHLINS, M., 20, 152, 22n, 33n, 40n, 152n.
SAPIR, D., 65, 149, 66n.
SAPIR, J.D., 84, 83n, 86n.
SAUSSURE, F., 89, 63n, 66n.
SCHWARTZMAN, S., 127, 127n.
SENA, C.S., 27n, 33n.
SILVA, M., 56n.
SILVERSTEIN, M., 81, 81n, 82n.
SILVERWOOD-COPE, P., 132-3.
SMITH, M.G., 64n.
SPENCER, B., 38n.
SPIELBERG, S., 123-4.
SPIRO, M., 56n, 64n.
SRINIVAS, M.N., 55, 44n, 52n, 136n.
STOCKING Jr., G., 38-9, 117, 152, 31n, 38n, 43n, 54n, 178n, 152n, 153n.

T

TAMBIAH, S.J., 18, 39, 81, 84-5, 102, 111, 19n, 56n, 61n, 64n, 82n, 95n, 101n, 103n.
TAYLOR, K., 61n, 88n.
THOMAS, N., 10, 31-57.
TOOKER, D., 63n.
TRAJANO, W., 27n, 33n, 113n, 146n.

TUHAMI, 139n.
TURNBULL, C., 151n.
TURNER, E., 62, 114, 60n, 62n, 93n.
TURNER, V., 11, 50, 54-5, 59-118, 139n.
TYLOR, E., 149.

U

UBEROI, J.P.S., 63n.

V

VAN GENNEP, A., 68, 95.
VELHO, G., 124, 55n, 124n.
VELHO, O., 18, 153, 19n.
VILHENA, L.R., 152.
VIVEIROS DE CASTRO, E. 19n, 24n, 40n, 44n, 56n, 146n, 150n.

W

WEBER, M., 12, 17, 20, 35, 57, 131, 149, 132n.
WEINER, A., 63n, 156.
WHORF, B., 149.
WINCH, P., 42n.
WITTGENSTEIN, L., 34.
WOOLF, V., 126, 130, 146, 126n, 146n.
WOORTMANN, E., 30n
WOORTMANN, K., 19n, 30n
WORSLEY, P., 64n.