Compreender, avaliar, tatear, sabendo-se um tanto cego, mas com ajuda de grandes guias, a imensa tarefa de, sendo membro de uma sociedade, desvendar outra. É justamente isso que tenta o autor destes ensaios, fundados numa sólida base teórica e que percorrem as muitas nuances do que é representado em suas densidades morais de modo comparativo. Neste livro, o leitor vai encontrar uma cada vez mais rara e honesta discussão de questões fundamentais para o Brasil, como aquelas relacionadas a sua estrutura legal; vai aprender sobre como o saber em ciências sociais depende de uma esforçada conjunção de reflexões entre gerações; e vai redescobrir, sob uma nova luz, como é necessário entrar em si mesmo e na sua sociedade para dela sair.

Compreensão e emancipação são, nos ensaios aqui apresentados, as duas chaves que orientam a reflexão de Luís Roberto Cardoso de Oliveira no sentido de abrir os nossos olhos para a antropologia social que vem praticando ao longo de três décadas como uma interlocutora fundamental deste mundo em que vivemos.

ROBERTO DAMATTA
Professor emérito da Notre Dame University
Professor titular da PUC-Rio

FOTO: JULIANA CARDOSO DE OLIVEIRA

LUÍS R. CARDOSO DE OLIVEIRA
Professor titular do Departamento de Antropologia da UNB

Com textos escritos ao longo das últimas três décadas, este livro de Luís Roberto Cardoso de Oliveira tem como tema a interpretação e a perspectiva antropológicas. O pano de fundo é sempre a questão da compreensão e das condições de fundamentação do conhecimento produzido. Os capítulos articulam-se em torno de três aspectos centrais: qual a importância da dimensão simbólica da vida social e a sua precedência na compreensão do antropólogo; quais as implicações normativas da interpretação antropológica; e como a ampliação do horizonte histórico-cultural do intérprete e de seus leitores tanto viabiliza uma melhor compreensão da vida social quanto permite uma reflexão crítica sobre as condições de existência vigentes.

ISBN 978-85-7108-423-0

LUÍS R. CARDOSO DE OLIVEIRA

DESVENDANDO EVIDÊNCIAS SIMBÓLICAS

UFRJ EDITORA

DESVENDANDO EVIDÊNCIAS SIMBÓLICAS

COMPREENSÃO E CONTEÚDO EMANCIPATÓRIO DA ANTROPOLOGIA

LUÍS R. CARDOSO DE OLIVEIRA

Escrevo com muito gosto esta curta apresentação para *Desvendando evidências simbólicas: compreensão e conteúdo emancipatório da antropologia*, de Luís Roberto Cardoso de Oliveira.

Se o leitor me permitir a confissão, que, aliás, é um ato aparentado aos ensaios tão bem alinhavados deste volume, minhas palavras querem ser também uma modesta e impossível retribuição. Uma contrapartida simbólica, mas nem assim menos concreta, de tudo o que recebi de Roberto Cardoso de Oliveira, fundador da moderna antropologia brasileira, meu professor, mentor e colega por mais de duas décadas no Museu Nacional, onde criou o Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Graças a sua energia e visão, o programa foi efetivamente transformador e dele fui o primeiro herdeiro em circunstâncias deveras difíceis.

Escrever, pois, um pequeno texto para um livro que, com grande amplitude, discute questões tão importantes é restituir um pouco do muito que recebi. É também ressaltar que a trajetória de Luís Roberto tem o marco intelectual das interlocuções entre gerações. Esses diálogos formam os alicerces de uma antropologia social que, nascendo do estudo de sociedades tribais, de línguas e de instituições desconhecidas dos seus pesquisadores, não esqueceu que o aprendizado do outro chega de dentro para fora, surge do problema ou do grupo ou da classe estudados para o pesquisador, cujo objetivo é compreendê-lo, e não do processo contrário, como é tão trivial hoje em dia.

DESVENDANDO
EVIDÊNCIAS SIMBÓLICAS

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Reitor Roberto Leher
Vice-reitora Denise Nascimento
Coordenador do Fórum de Ciência e Cultura Carlos Bernardo Vainer

Editora UFRJ

Diretor Michel Misse
Diretora adjunta Fernanda Ribeiro
Conselho Editorial Michel Misse (presidente)
Alexandre Pinto Cardoso
Francisco Carlos Teixeira da Silva
João Sicsú
Marco Americo Lucchesi
Roberto Kant de Lima

Luís R. Cardoso de Oliveira

DESVENDANDO EVIDÊNCIAS SIMBÓLICAS

COMPREENSÃO E CONTEÚDO EMANCIPATÓRIO DA ANTROPOLOGIA

EDITORA UFRJ
2018

Copyright © 2017 Luís R. Cardoso de Oliveira

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Processamento Técnico SIBI-UFRJ

O48d Oliveira, Luís R. Cardoso de, 1953-

Desvendando evidências simbólicas: compreensão e conteúdo emancipatório da antropologia / Luís R. Cardoso de Oliveira. – Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

272 p. ; 16 x 23 cm.

Bibliografia: p. 251-270.
ISBN: 978-85-7108-423-0

1. Antropologia. I. Título.

CDD: 306

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Thiago de Morais Lins

EDIÇÃO DE TEXTO
Thereza Vianna

REVISÃO
Sonja Cavalcanti

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO ELETRÔNICA
Leonardo Arroniz

CAPA
Vanesa Mattos

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Fórum de Ciência e Cultura

Editora UFRJ
Av. Pasteur, 250, Urca
Rio de Janeiro, RJ – CEP 22290-902
Tel./Fax: (21) 3938-5484 e 3938-5487
www.editora.ufrj.br

Livraria Editora UFRJ
Rua Lauro Müller, 1A, Botafogo
Rio de Janeiro, RJ – CEP 22290-160
Tel.: (21) 3938-0624
www.facebook.com/editora.ufrj

Apoio: Fundação Universitária José Bonifácio

à memória de meu pai, Roberto Cardoso de Oliveira,
com carinho, admiração e saudade

SUMÁRIO

	Introdução	9
1	O ofício do antropólogo: ou como desvendar evidências simbólicas	17
2	A vocação crítica da antropologia	39
3	Quando fazer é refletir	53
4	Concretude simbólica e descrição etnográfica: sobre a relação entre antropologia e filosofia	63
5	Comparação e interpretação na antropologia jurídica	91
6	Compreensão e comparação em Max Weber e em Louis Dumont: o sistema de castas na Índia	115
7	A antropologia e a psicanálise em perspectiva	147
8	As categorias do entendimento humano e as noções de tempo e espaço entre os nuer	153
9	*O velho cego*: uma reflexão krahó sobre o contato interétnico	169
10	O material, o simbólico e o contraintuitivo: uma trajetória reflexiva	193
	APÊNDICES	231
1	Os perigos do relativismo	233
2	Resenha *Besta-fera: recriação do mundo. Ensaios de crítica antropológica*	245
	Referências	251

INTRODUÇÃO

Este livro reúne um conjunto de textos, escritos ao longo das últimas três décadas, que tem como tema a interpretação e a perspectiva antropológicas. O pano de fundo é sempre a questão da compreensão e das condições de fundamentação do conhecimento produzido. Ainda que a ordem dos capítulos não reflita uma sequência de leitura a ser obedecida, estes não seguem uma ordem cronológica, mas foram organizados de forma a facilitar a articulação de três aspectos centrais em minha visão da disciplina: 1) a importância da dimensão simbólica da vida social e a sua precedência na compreensão do antropólogo; 2) as implicações normativas da interpretação antropológica – uma vez que toda relação social tem um conteúdo moral expresso na percepção dos atores quanto à correção ou adequação normativa das regras que orientam suas ações, cujo sentido o pesquisador deve apreender e expressar; e 3) o fato de que a ampliação do horizonte histórico-cultural do intérprete e de seus leitores tem um conteúdo emancipatório em duas direções: viabiliza uma melhor compreensão da vida social e permite uma reflexão crítica sobre as condições de existência vigentes.

Assim, o primeiro capítulo já deixa clara a precedência das evidências simbólicas na análise antropológica, uma vez que o mundo social é simbolicamente pré-estruturado e, portanto, todo ato, evento ou situação social está, desde sempre, embebido em símbolos: a teia de significados que o próprio homem teceu, como assinala Geertz ao citar Weber na introdução de seu famoso livro *A interpretação das culturas* (1978, p. 5). Embora a ênfase na dimensão

simbólica seja recorrente ao longo do livro, os primeiros quatro capítulos procuram articular de forma mais sistemática como essa dimensão constitui ou conforma nosso objeto de estudo e dá sustentação à descrição etnográfica. A propósito, o terceiro capítulo é uma versão ampliada daquela que foi originalmente publicada em *Ciência Hoje* (1995), e com algumas modificações em relação ao texto divulgado na *Série Antropologia* (1993).

Os dois capítulos seguintes dão continuidade à mesma temática, procurando realçar o lugar e a importância da comparação na descrição etnográfica – não apenas no esforço de contextualizar a pesquisa etnográfica do momento, com relação aos debates conceituais ou etnográficos vigentes, mas também com referência ao contraste sistemático entre duas ou mais unidades de análise. Assim, enquanto o capítulo 5 enfrenta a discussão sobre o papel da comparação a partir do debate protagonizado pela antropologia jurídica nos anos 1960, o capítulo 6 procura explorar o que podemos apreender com as perspectivas comparativas de Weber e Dumont, duas referências importantes para a compreensão do tema nas ciências sociais. Se a dimensão simbólica da vida social é a marca da sociologia compreensiva de Weber, Dumont, com seu estruturalismo hermenêutico, radicaliza a importância dessa dimensão ao referir-se a tudo que não está contido na ideologia como estando situado em um plano residual. Tendo definido a ideologia como o conjunto de ideias e valores que dão sentido à vida social, poderíamos identificar o plano residual, na visão de Dumont, com o universo de significados ao qual os atores só têm acesso contraintuitivamente, como argumento em minha discussão sobre o tema (capítulos 1, 4 e 10), trazendo à tona a dimensão crítica do pensamento de Dumont, vez por outra mal classificado como um autor idealista. Pois, ainda que residual, aquilo que não encontra interpretações satisfatórias no plano da ideologia é fonte de crítica e questionamento desta, mesmo que, para ser fundamentada, a crítica tenha que ser ancorada no mundo da vida, para utilizar agora uma expressão habermasiana, ou rearticulada no universo de sentidos disponibilizado no plano da ideologia, como diria Dumont.

Já no capítulo 5, originalmente parte de minha tese de doutorado, sob forte influência de Habermas, a dimensão crítica da interpretação antropo-

lógica ganha maior espaço a partir de um esforço mais sistemático na articulação entre as perspectivas do participante e do observador. Na discussão proposta por Geertz de analisar sensibilidades jurídicas e sensos de justiça, chamo a atenção para a necessidade de levar a sério o ponto de vista dos sujeitos da pesquisa, cobrando avaliações coerentes dos desfechos institucionalmente produzidos na administração de conflitos, à luz de suas próprias concepções de adequação ou correção normativa, para distinguir desfechos arbitrários daqueles que renovam ou iluminam os sentidos vigentes. Argumento, então, que os desfechos arbitrários são caudatários de processos de reificação de normas ou de interpretações impositivas, que provocam déficits de sentido. Quando tais desfechos caracterizam um padrão na avaliação das disputas em tela, poderíamos identificar o que chamei de tendências estruturais à reificação (as TEaRs), que indicariam a presença de um poder ilegítimo, por não encontrar justificativas argumentadas, de carácter discursivo, para a sua vigência. Evidentemente, para que o conteúdo emancipatório desse tipo de crítica se realize, é necessário que seus argumentos e seu carácter elucidativo encontrem respaldo no ponto de vista dos sujeitos da pesquisa, a quem caberá sempre a decisão sobre que rumos tomar.

O capítulo 7, sobre a relação entre antropologia e psicanálise, retoma brevemente a discussão sobre o lugar da crítica na produção antropológica a partir do diálogo com a psicanálise. Tendo como referência a formulação de Habermas, que, fazendo um paralelo com a compreensão psicanalítica sobre a neurose, propõe a identificação de situações de comunicação sistematicamente distorcida na vida social, ou no plano sociológico, concluo o texto indagando sobre como se daria, efetivamente, a articulação entre a visão do pesquisador e a compreensão dos sujeitos da pesquisa no processo de elucidação das respectivas distorções. Nesse texto, chamo atenção, pela primeira vez, para situações de *exclusão discursiva*, que limitam ou impedem a participação do cidadão no debate público e nos processos decisórios. No Brasil, tal exclusão estaria associada à desvalorização da voz ou da opinião de segmentos significativos da cidadania, tidos como hipossuficientes não apenas no que concerne à falta de meios para levar suas causas adiante, mas também

no desconhecimento de seus direitos e, portanto, na falta de condições para fazer escolhas e tomar decisões por si mesmos.

Os dois capítulos seguintes foram escritos originalmente no final dos anos 1970, como trabalhos finais para disciplinas que cursava durante o mestrado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, ainda que só viessem a ser publicados com poucas modificações em 1993 e em 2002, respectivamente. Trata-se de dois exercícios sobre o significado de conceitos importantes para a disciplina, como os de categorias e representações coletivas, discutidos no capítulo 8, ou sobre a rentabilidade da análise estrutural para a compreensão de narrativas e situações sociais, como a versão krahó da história de João e Maria, analisada no capítulo 9, como um exemplo da reflexão desse povo sobre o contato interétnico.

O último capítulo, antes dos apêndices, é uma versão reduzida e adaptada de meu memorial – apresentado no concurso para professor titular, em 2008 – e traz uma reflexão descritiva sobre a minha trajetória acadêmica até então. Além de situar todos os textos incluídos no livro, com exceção dos capítulos 4 e 7, que são posteriores, o capítulo 10 traz uma discussão substantiva sobre a minha atividade de pesquisa, permitindo uma visão mais abrangente sobre as conexões entre minhas experiências de pesquisa e o desenvolvimento de minha compreensão da disciplina. Nesse sentido, temas como os da comparação e da vocação crítica da disciplina, abordados com ênfase no plano conceitual em capítulos anteriores, são retomados à luz do material empírico compulsado em minhas pesquisas no Brasil, nos Estados Unidos, no Canadá/Quebec e na França.

Finalmente, os dois apêndices ao final do livro são resenhas que me permitiram dialogar de maneira mais detida com temas como o relativismo, quase sempre associado à perspectiva antropológica e abordado com sofisticação no livro de Needham, ou com a trajetória de um colega e ex-professor, Otávio Velho, cujo livro oferece uma interlocução interessante com a abordagem apresentada nos primeiros capítulos desta coletânea.

O lugar e a importância da interlocução

Como se sabe, o progresso e os consequentes avanços na atividade de pesquisa são radicalmente dependentes da troca de ideias com colegas, alunos e professores. Ninguém avança sozinho, e a reunião de textos escritos espaçadamente ao longo de três décadas sugere que o autor pôde se beneficiar, durante todo o período, do diálogo e da interação com um amplo universo de interlocutores. Como o texto publicado há mais tempo data de 1981 (capítulo 11), quando eu ainda estava concluindo o mestrado, do ponto de vista institucional, pude cultivar interlocução rica e intensa em pelo menos cinco instituições: no Museu Nacional, na Universidade de Harvard (durante o doutorado), na Universidade de Brasília, onde sou professor desde fevereiro de 1987, na Universidade de Montreal, em que estive como *chercheur invité* por dezessete meses (1995-1997), e na Maison de Sciences de l'Homme, em Paris, onde passei três meses (março a junho de 2006) vinculado ao Laboratório de Antropologia das Instituições e das Organizações Sociais (Laios). Seja na condição de estudante, na de professor, ou ainda na de pesquisador visitante, sou extremamente grato à acolhida que tive nessas instituições e não seria possível nomear todos aqueles com quem troquei ideias importantes para a elaboração dos textos aqui reunidos.

No que concerne aos textos que se seguem, alguns interlocutores merecem, entretanto, menção especial. Otávio Velho e Roberto DaMatta foram particularmente importantes durante o período no Museu Nacional, e versões iniciais dos capítulos 6 e 9 foram escritas como trabalhos finais em disciplinas lecionadas por eles. Embora tenha dificuldades de avaliar a extensão de meu aprendizado na convivência com colegas estudantes, com professores e com inúmeros palestrantes aos quais tive acesso durante os cinco anos que passei em Harvard, a interlocução mais significativa para o meu desenvolvimento como pesquisador foi sem dúvida nenhuma com Jürgen Habermas.

No segundo semestre de 1984, aproveitei a presença de Habermas no Boston College para assistir, como ouvinte, às aulas das duas disciplinas que ele lecionou nos dois meses que passou na instituição. Ambas tinham como

foco as doze palestras que ele publicaria em 1985, na Alemanha, com o título *Der philosophische Diskurs der Moderne* (O discurso filosófico da modernidade). Numa disciplina, o diálogo era com filósofos alemães e, na outra, com franceses. Eu havia passado os últimos dois anos lendo todas as publicações de Habermas disponíveis em inglês até aquele momento, e a possibilidade de estabelecer um diálogo direto se apresentava como uma oportunidade que eu não podia perder. Sua obra havia me atraído por viabilizar um tratamento de questões de legitimidade que permitia superar, num só tempo, os dilemas do relativismo e do etnocentrismo. Esse era o tema central de minha pesquisa sobre juizados de pequenas causas em Cambridge, Massachusetts (Cardoso de Oliveira, L. R., 1989), e Habermas aceitou ler e comentar meu projeto de pesquisa, fortemente influenciado por suas formulações. Além das contribuições específicas para a minha pesquisa, o diálogo com Habermas me marcou muito pela sua disponibilidade para ouvir e levar a sério o interlocutor, procurando responder da melhor maneira possível minhas críticas e indagações, exercendo, com virtuosismo, a atitude e os parâmetros que, segundo ele, devem orientar uma argumentação ou situação discursiva. Voltaria a me encontrar com ele em 1986, quando proferiu palestras em Harvard.

A comunidade acadêmica da Universidade de Brasília (UnB), especialmente em seu Departamento de Antropologia, tem sido extremamente generosa na interlocução com minha atividade de pesquisa. Em fevereiro de 2017, completei trinta anos de docência na UnB, e o diálogo com colegas e estudantes tem sido uma fonte inesgotável de aprendizado. Agradecimentos individuais são feitos ao longo do livro, mas gostaria de mencionar aqui a parceria com Daniel Simião, com quem divido a liderança do Laboratório de Estudos da Cidadania, Administração de Conflitos e Justiça (Caju), desde a sua criação em 2011. Na mesma direção, Wilson Trajano Filho tem sido um interlocutor frequente durante quase todo o meu período na UnB.

Desde 2006, tenho mantido uma forte parceria de pesquisa com Roberto Kant de Lima, que, em 2009, se consolidou com a criação, sob sua coordenação, do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCT-InEAC), com sede na Universidade

Federal Fluminense (UFF), e no qual atuo como vice-coordenador. Sou grato pelas contribuições dessa interlocução com Kant de Lima e com a rede de pesquisadores do InEAC nos artigos publicados desde então.

Finalmente, gostaria de fazer uma homenagem póstuma a Roberto Cardoso de Oliveira, meu pai, e reconhecer a importância de nossa interlocução até o seu falecimento em julho de 2006. Todos os textos aqui reproduzidos e redigidos antes dessa data foram discutidos com ele, que sempre soube combinar bem a generosidade do pai e amigo com o espírito crítico do colega e interlocutor arguto. O fato de ele ter dado contribuições importantes, como autor, a vários dos temas tratados aqui, além de ter uma forte formação em filosofia, tornava seus comentários particularmente significativos no que concerne às discussões sobre o caráter da interpretação antropológica e suas pretensões de validade. Com ele aprendi a valorizar a crítica, mesmo daqueles que têm visão e formação muito diferentes das minhas. Não menos importante, aprendi também a identificar minhas dificuldades e a refletir sobre suas implicações para aguçar minha compreensão dos resultados de pesquisa.

Como em outras oportunidades, não poderia deixar de agradecer o apoio e o afeto de Jô Cardoso de Oliveira, minha mulher e companheira nas últimas quatro décadas.

1 O OFÍCIO DO ANTROPÓLOGO: OU COMO DESVENDAR EVIDÊNCIAS SIMBÓLICAS*, 1

A três Robertos, por suas contribuições
à formação de antropólogos no Brasil.[2]

Nos últimos anos, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) tem sido estimulada a ampliar o espaço de participação dos antropólogos que atuam fora da academia[3] e, eventualmente, a rediscutir a definição de suas categorias de associado. O recente e enorme aumento do número de antropólogos formados no Brasil,[4] assim como do número de associados da ABA, é parcialmente responsável por esse movimento.[5] Da mesma forma, o mercado de trabalho para antropólogos tem crescido significativamente no Brasil. Hoje há, pelo menos, três órgãos públicos que fazem concurso para contratá-los: Funai, Ministério Público Federal e Incra-MDA (Ministério do Desenvolvimento Agrário). Além disso, há muitos antropólogos trabalhando em ONGs diversas e sobre os mais variados temas. Ainda outros encontram trabalho na área da publicidade ou são contratados para dar diferentes tipos de assessoria a empresas e a órgãos públicos.

Essa ampliação do mercado de trabalho para antropólogos, concomitantemente ao crescimento do número de profissionais habilitados na área, tem colocado pelo menos duas questões para a ABA na condição de associação científica. A primeira delas é saber até que ponto o ofício do antropólogo se restringe ao trabalho daqueles associados voltados para atividades de pesquisa ou de natureza acadêmica de uma maneira geral. Isso porque a ABA, em sua reunião bianual de 1994, tomou a decisão de aceitar como sócios

* Este texto foi publicado originalmente no *Anuário Antropológico/2006*, p. 9-30, em 2008, depois de ter sido divulgado na *Série Antropologia*, n. 413, em 2007.

efetivos apenas os antropólogos que tivessem formação em nível de mestrado ou equivalente, o que significava, à época, uma formação que habilitava o profissional como pesquisador autônomo. Hoje a razoabilidade dessa visão da disciplina é colocada em questão. Embora haja alguns cursos de ciências sociais, como o da Universidade de Brasília (UnB), de que sou professor, nos quais os alunos podem concluir a graduação com uma boa formação em antropologia – o diploma atesta a habilitação nessa área –, não fica aí, contudo, caracterizada uma titulação plena. Esses graduados em ciências sociais têm sido, todavia, contratados como antropólogos, e a ABA ainda não encontrou uma maneira adequada para lidar com essa nova situação.[6]

A segunda questão, associada à primeira, diz respeito a que ponto a ABA deve se manter estritamente como uma associação científica ou se ela deveria assumir também o papel de associação profissional, coisa que nunca foi – ainda que sua atuação, ao indicar e ao atestar a competência de peritos para o Ministério Público, possa sugerir alguma ambiguidade em tal direção. Essa é uma questão bastante polêmica dentro da disciplina, mas está no campo das questões a serem discutidas pela associação ao longo do meu mandato (2006-2008). Dessa forma, foi criado um Grupo de Trabalho para catalisar a discussão sobre as duas questões.[7] A pergunta é se a antropologia seria mais uma disciplina como a medicina e o direito, que constituem profissões bem regulamentadas, com seus conselhos (regional e federal), e que se posicionam sobre as atividades de seus membros, sendo uma referência formal para seus associados, ou se ela seria uma disciplina como a psicanálise, que tem reconhecimento social, mas não está regulamentada em lei como as outras. Embora tenha uma posição pessoal sobre as duas questões, reconheço o seu caráter polêmico e não pretendo resolvê-las nesta palestra, mas gostaria de estimular a discussão para futura deliberação pela associação.

No âmbito desta palestra, seria importante abordar como caracterizar de forma abrangente o ofício do antropólogo, a fim de que pudéssemos discutir de que maneira ele estaria ou não adequadamente contemplado nessas atividades relativamente novas para os associados da ABA, e que horizonte seria possível proporcionar aos jovens graduados que pleiteiam formalizar

uma vinculação a essa associação. A antropologia tem sido tradicionalmente caracterizada como uma disciplina que procura articular o olhar de fora com o olhar de dentro, para utilizarmos uma expressão vigente na tradição francesa; ou como uma disciplina que privilegia o ponto de vista nativo, para acionarmos agora a expressão corrente no mundo anglo-americano; ou ainda como aquela que leva a sério o ponto de vista do ator, como diria Weber.

De fato, a antropologia compartilha com a sociologia o interesse pelo estudo da organização social, das estruturas sociais e das práticas sociais vigentes na sociedade estudada, mas procura dar uma ênfase maior que esta última à apreensão do ponto de vista interno, do nativo, ou do ator. Além disso, a antropologia também tem sido identificada com outras duas orientações que se somam a essa. Uma delas é a preocupação em articular o local com o universal, isto é, o trabalho do antropólogo está marcado pelo foco em situações sociais empíricas concretas e bem delimitadas geograficamente, por meio das quais são discutidas questões de maior abrangência, em sintonia com aspectos universais da vida social. Como diria Dumont (1985), um desdobramento de tal orientação seria a preocupação em articular individualismo e holismo: o individualismo como o portador da ideologia universalista que marca o pensamento científico de uma maneira geral; o holismo como aquele que procura apreender de que maneira as diversas sociedades veem a si próprias, ou como elas fazem sentido por elas mesmas, antes de nos preocuparmos em compará-las com outras. Da mesma forma, o trabalho do antropólogo também tem sido caracterizado pela ênfase no estudo de minorias sociais no âmbito de sociedades nacionais.

Outra marca forte da antropologia é a prática do trabalho de campo. Isso significa que o antropólogo vive, durante um período de tempo, com a comunidade ou a sociedade estudada e essa experiência tem grande impacto na sua percepção. Tal quadro realça a importância da dimensão de dialogia por meio da qual o antropólogo precisa estabelecer uma conexão com a visão do grupo estudado ou com o ponto de vista nativo, produzindo assim uma fusão de horizontes para conseguir dar sentido ao que está sendo observado. Se esse esforço de conexão também é importante para o sociólogo, ele é vi-

vido, no caso do antropólogo, como um problema existencial, em vista das contingências do trabalho de campo, que impõem uma experiência de convivência cotidiana com a comunidade.[8]

Gostaria agora de explorar um pouco o tema do ofício do antropólogo a partir da contribuição de um autor mais próximo e bastante conhecido entre nós, cujo ângulo de análise permite um desdobramento interessante para a nossa reflexão. Trata-se da expressão cunhada por Roberto DaMatta, em uma conferência proferida no início nos anos 1970 e posteriormente incorporada a seu livro *Relativizando* (1981). O título original da conferência era "O ofício do etnólogo, ou como ter *anthropological blues*".[9] Esses *anthropological blues* aos quais ele se refere remetem a experiências tematizadas nos *blues* da tradição musical norte-americana. Ao utilizar a expressão na conferência, DaMatta estava citando a carta que recebera de uma colega estadunidense, dra. Jean Carter, que lhe escreveu do campo durante pesquisa com população indígena no interior do Brasil (DaMatta, 1981, p. 156). Na carta, ela falava dos *anthropological blues* como experiência constitutiva do trabalho de campo. Referia-se às dificuldades iniciais e existenciais do antropólogo no campo ao interagir com sociedades culturalmente distantes e nas quais tudo parece estranho ou exótico. Roberto DaMatta dizia então que o antropólogo tem que, num primeiro momento, fazer um esforço para transformar o exótico em familiar, para dar um sentido lógico e coerente às práticas que está observando. Da mesma forma, tal experiência habilita-o a exercitar a fórmula em sentido inverso, quando do retorno à sua própria sociedade, aprendendo a estranhar o familiar para melhor compreendê-lo.[10]

Entretanto, a dimensão existencial desse esforço cognitivo contribui significativamente para caracterizar os *anthropological blues* ou as contingências constitutivas do trabalho de campo, pois esse processo, como assinala DaMatta, também atua e tem impacto no plano dos sentimentos. Além da experiência do choque cultural e de sua repercussão no âmbito das emoções ao ver-se isolado ou marginalizado no campo, o antropólogo sente falta do convívio com sua comunidade de origem e das interações às quais estava acostumado, o que é vivido por ele como sensações de perda, melancolia e tristeza

similares àquelas retratadas nos *blues*. De fato, os *blues* falam frequentemente de amores perdidos ou distantes cuja ausência é lamentada na música.

Gostaria de argumentar que a ideia de perda, no caso da experiência vivida no campo, é sempre acompanhada pelo enriquecimento do espírito do pesquisador. Isso porque, junto à falta que o antropólogo sente daquilo que tinha na sociedade de origem, há também a exposição ao mundo novo e diferente com o qual ele se defronta naquele momento. O acesso a esse mundo é aguçado pelo sentimento de privação, o que leva sempre a uma ampliação do seu horizonte ou do seu universo de compreensão. Nesse sentido, os *anthropological blues* sugerem que a etnografia é o resultado de um processo que articula cognição e emoção, assim como perda e enriquecimento, chamando a atenção para uma dimensão importante da interpretação antropológica que não pode ser mensurada.[11] Trata-se, assim, de uma experiência cujos resultados não podem ser propriamente medidos, mas cujo poder elucidativo pode ser fundamentado, como ficará claro mais adiante quando eu falar sobre o lugar das evidências simbólicas na interpretação antropológica.

Como essa relação dialética entre exótico e familiar não se reproduz de forma invertida apenas no plano cognitivo quando do retorno do antropólogo, DaMatta assinala em sua conferência que, depois de seu primeiro trabalho de campo, o antropólogo jamais voltará a ser o mesmo, ou seja, jamais voltará a se sentir inteiro. Isso porque, apesar das dificuldades e da sensação de melancolia que marcam os *anthropological blues*, durante o trabalho de campo, o antropólogo também aprenderia a apreciar experiências que não poderão ser igualmente vivenciadas em sua própria sociedade, e haverá momentos em que sentirá falta delas. É como se a ampliação do horizonte simbólico-interpretativo do pesquisador estimulasse agora nova sensação de perda no plano existencial, fazendo com que ele sempre conserve certa sensação de incompletude. A ideia é que, a partir da experiência de campo, não importa onde esteja, o antropólogo estará sempre sujeito a experimentar *anthropological blues*, talvez na forma de *flashbacks* relativos a experiências vividas e que não podem ser reproduzidas onde ele está, mas que deixaram uma marca no espírito.

Para passarmos à segunda fase do argumento, é importante reafirmar que a antropologia é uma disciplina voltada para a compreensão do *outro*, seja ele uma sociedade diferente ou um grupo social distante do pesquisador. Este último, num segundo momento, pode ser intelectualmente redefinido, por meio da dialética exótico-familiar, como a própria sociedade ou o grupo social a que pertence. Nesse empreendimento, o esforço de conexão com o ponto de vista nativo e as implicações cognitivas e existenciais do trabalho de campo são centrais para a elaboração de uma etnografia.

O material, o simbólico e o contraintuitivo na antropologia

Mais real que o real, o simbolismo.[12]

Embora a exposição acima sugira a identificação da antropologia com uma maneira de interpretar o mundo (social), tal identificação ainda não seria suficiente para definirmos o ofício do antropólogo, ou mesmo para caracterizarmos adequadamente a interpretação antropológica. Gostaria aqui de avançar na formulação dessa caracterização ao traçar um paralelo com a produção do conhecimento científico de uma maneira geral, utilizando para isso a ideia do contraintuitivo. Quando o pensamento científico e as ideias de razão e de experiência ou de experimento começaram a ganhar espaço na Europa iluminista dos séculos XVIII e XIX, o sucesso do empreendimento estava marcado, em alguma medida, pela demonstração da possibilidade de ampliação do conhecimento ao se valorizar o papel do contraintuitivo como fonte de aprendizado: ao se valorizar um tipo de conhecimento ao qual não se tem acesso a partir das intuições do ator, como era o padrão no pensamento metafísico ou filosófico nessa caricatura que fiz aqui. Agora a ênfase se desloca para o conhecimento apreendido por meio das percepções que o pesquisador elabora a partir de sua experiência empírica, conhecimento este frequentemente contrastado com a compreensão produzida pelas suas próprias intuições. Nesse sentido, gostaria de caracterizar a antropologia tendo como ponto inicial a ênfase na tensão entre duas dimensões do pensamento contraintuitivo: a material e a simbólica, em que a última teria certa precedência,

pois seria particularmente significativa no acesso ao objeto de pesquisa. Em uma palavra, o ofício do antropólogo teria como principal característica a capacidade de desvendar ou de interpretar evidências simbólicas.

Primeiramente, um exemplo do contraintuitivo material. Para maximizar a clareza da exposição, gostaria de fazer referência a uma experiência conhecida por todos, visto tratar-se de matéria dada no ensino fundamental ou médio. Em algum momento de nossa formação, quando começamos a ter aulas de ciências, somos expostos às contribuições de Galileu. Uma das mais significativas é a que muda a concepção vigente sobre os movimentos em relação à superfície da Terra em função da lei da gravidade, comprovada pela famosa experiência em que ele joga diversos objetos de pesos diferentes do alto da torre de Pisa e todos caem no chão ao mesmo tempo. Intuitivamente, a ideia vigente na época era a de que o objeto mais pesado cairia antes; contraintuitivamente, a partir de experiência empírica produzindo evidência material, demonstrou-se que os objetos caem ao mesmo tempo. Além de permitir definir bem a ideia de contraintuitivo, o exemplo da experiência de Galileu é importante aqui para demonstrar a preocupação da ciência, de uma maneira geral, com essa dimensão do empírico, de caráter material, através da qual a razão viabiliza uma melhor compreensão do fenômeno.

Quero referir-me agora a uma dimensão do empírico que não é material, mas simbólica, e que está no centro do trabalho do antropólogo ou da perspectiva antropológica. Embora não seja material, trata-se de experiência igualmente empírica e tão concreta quanto a material, sendo passível de apreensão com a mesma objetividade das evidências materiais, mas à qual o antropólogo só pode ter acesso por meio das representações, das visões de mundo ou da ideologia (na acepção dumontiana) da sociedade estudada. Como vimos, para alcançar essa dimensão simbólica constitutiva da vida social, o antropólogo tem que estabelecer uma conexão fecunda entre seu horizonte histórico-cultural e o ponto de vista nativo. Já que esse é um aspecto-chave da pesquisa antropológica, gostaria de enfatizar a importância para a antropologia do foco nas evidências simbólicas. É claro que o antropólogo também está preocupado com evidências materiais, mas o interesse em

relação às evidências simbólicas é o que, do meu ponto de vista, singulariza ou caracteriza de forma mais enfática a peculiaridade do trabalho etnográfico.

Mal-entendidos corriqueiros e exemplos etnográficos

Para tornar o argumento mais palpável e dar maior concretude à importância das evidências simbólicas para o ofício do antropólogo, farei referência a três situações de mal-entendidos corriqueiros, quando os atores não compartilham a mesma definição da situação vivida em conjunto, e discutirei dois exemplos oriundos de pesquisa etnográfica nos quais o desvendamento da dimensão simbólica da vida social é a chave para a compreensão dos fenômenos em tela.

A primeira situação é retirada de um texto clássico de Clifford Geertz, um dos antropólogos contemporâneos de maior expressão, que faleceu em 2006 aos 80 anos de idade. Não sei quantos de vocês aqui já tiveram oportunidade de cursar alguma disciplina de antropologia, mas aqueles que o fizeram têm grande chance de já terem lido o texto que tomarei por referência. Trata-se do artigo "Uma descrição densa", que introduz sua famosa coletânea *A interpretação das culturas* (Geertz, 1978). Nesse artigo, com o objetivo de chamar a atenção para a importância da dimensão simbólica da ação e da cultura, ele discute um exemplo retirado da obra do filósofo inglês Ryle. O exemplo aborda as várias possibilidades de se interpretar uma piscadela que, se do ponto de vista empírico-material sempre envolve uma contração de pálpebras, o contexto empírico-simbólico, igualmente constitutivo do fenômeno, permite interpretações diversas.

Se, por um lado, a piscadela pode significar apenas uma contração involuntária das pálpebras do ator, por outro, é possível que ela também indique um convite à cumplicidade. Evidentemente, para distinguir entre os dois tipos de evento, não é suficiente medir com exatidão a extensão da contração ou as características físicas do ato, enfocando de forma estrita a dimensão material do fenômeno. É necessário levar em conta o contexto social específico no qual ocorre a piscadela, atentando-se para a estrutura simbólica que lhe dá sentido sem deixar de checar com os atores se estamos diante de um reflexo ou de um

gesto adequadamente interpretado como um convite à cumplicidade. A diferença entre as duas alternativas é empírica, sendo sua importância nítida e cristalina para todos aqueles que passaram pela desagradável experiência de tomar uma mera contração de pálpebras por um convite à cumplicidade. Os problemas decorrentes de tal equívoco interpretativo não deixam dúvidas quanto à objetividade do ato ou da diferença, caracterizando a concretude de um ato simbólico que não se confunde com sua expressão material.

Gostaria de recorrer agora a uma experiência pessoal que me foi narrada por um colega de Departamento na UnB, o professor Stephen Baines, cujas pesquisas sobre populações indígenas são amplamente conhecidas em nossa comunidade. O relato fala sobre evento ocorrido no Oriente Médio, em uma de suas viagens à região, ainda antes de estudar antropologia. A experiência teria sido vivida na Turquia, mas refere-se, segundo ele, a práticas também compartilhadas, de maneira geral, no mundo árabe. Conta Stephen que certo dia resolveu fazer uma viagem de carona e partiu em direção à estrada. Lá chegando, postou-se à beira do asfalto e, para todo carro que passava, fazia o sinal característico, braço esticado, dedo polegar em pé, indicando a direção desejada, como se costuma fazer no Ocidente. Qual não foi a sua surpresa quando, além de os carros não pararem, sempre havia pelo menos um passageiro que colocava o rosto para fora da janela e começava a xingá-lo de todos os nomes possíveis e imagináveis. Desconcertado com a situação e sem saber direito o que estava acontecendo, Stephen já estava pensando em desistir quando apareceu alguém e explicou que aquele era um gesto ofensivo, similar ao agressivo gesto de "dar dedo" no Brasil, quando se levanta a mão com o dedo médio esticado para cima e gesticulado em direção ao interlocutor. A maneira correta de pedir carona na Turquia e em países do Oriente Médio exige que o ator estique todo o braço, apontando-o na direção para onde se quer ir, mantendo a mão aberta, mas com os dedos grudados uns nos outros. Como no exemplo anterior, aqui também estamos tratando de gestos cuja concretude ou significado têm uma dimensão simbólica irredutível ao aspecto estritamente material do comportamento em foco. Apenas com a intervenção do nativo, Stephen percebeu o equívoco –

contraintuitivamente captando o sentido de sua agressão involuntária – e aprendeu a pedir carona corretamente.

A terceira situação corriqueira que tenho em mente é uma história real que ouvi de um conhecido. Trata-se de evento vivido por um brasileiro em férias na Alemanha, que não falava alemão (embora fosse de origem alemã) e que vai a uma sauna. Diferentemente do Brasil, onde as saunas mistas sempre são frequentadas por pessoas em roupa de banho, aparentemente, o padrão na Alemanha é o de as pessoas entrarem nessas saunas (mistas) sem roupa. Pelo menos essa era a prática na sauna aqui enfocada. Desinformado sobre os costumes locais, o turista brasileiro veste um calção de banho. Por ter chegado cedo, ele é o primeiro a entrar e tem oportunidade de escolher o lugar que lhe parece mais interessante. Pouco depois, os frequentadores habituais da sauna começam a chegar, todos sem roupa, dentre os quais uma mulher jovem e atraente que se senta ao seu lado, deixando-o preocupado com a possibilidade de não conseguir controlar adequadamente, naquela situação inusitada, todas as reações de seu corpo. Após curto período de tempo, ele percebe que está sendo notado pelos outros frequentadores da sauna. De repente, a mulher bonita que estava ao lado vira-se para ele e começa a agredi-lo incisivamente com gestos e palavras. Embora não fosse capaz de entender o que lhe era dito, não tinha dúvidas de que se tratava de uma reclamação e de que sua interlocutora parecia estar furiosa com ele.

Confuso, ele resolve então sair da sauna e é seguido por um casal de alemães que, tendo morado no Brasil, suspeita de sua nacionalidade devido a algo que ele teria balbuciado em português, ante a enorme dificuldade de comunicar-se com sua interlocutora exasperada. O casal era bilíngue e, ao perceber que o brasileiro não falava alemão, pôde explicar-lhe a situação em português. Ficou claro então que ele estava chamando a atenção dos outros e que havia provocado a intervenção irada da mulher porque estava descalço (!) na sauna. O fato de ser ali o único com roupa de banho provocara estranheza, mas isso não havia sido tomado como uma falta grave e podia ser plenamente tolerado por todos. Afinal de contas, como teriam pensado os alemães, *es gibt alles* ("há de tudo")! Entretanto, não calçar sandálias era

algo absolutamente inadmissível, e um forte sinal de desrespeito aos demais usuários, que se sentiram ofendidos: ao colocar os pés descalços onde outros poderiam sentar, estava trazendo para todos o risco de contaminação por eventuais micoses em seus pés. Nesse sentido, os demais usuários ficaram solidários com a mulher que interpelou o brasileiro. De certa forma, poderíamos dizer que, naquele lugar em que todos estavam sem roupa, mas usando sandálias, o único indecente era o brasileiro com roupa de banho, mas descalço. A inadequação do comportamento do brasileiro na sauna é um fato objetivo, cuja fenomenologia não deixa dúvidas ao intérprete atento.

Situações corriqueiras, como as três mencionadas acima, chamam a atenção para a importância da dimensão simbólica do mundo social e para o seu caráter empírico, que não pode deixar de ser observado se quisermos compreender a vida social qualquer que seja o foco de nossa investigação. Os antropólogos estão sempre atentos a essa dimensão, que é fundamental para a interpretação etnográfica.

Apresento agora uma breve exposição de dois exemplos tirados de pesquisas etnográficas para concluir a ilustração sobre a importância das evidências simbólicas. O primeiro deles tem lugar entre os tiv, uma sociedade tribal africana organizada por meio de um sistema de linhagens patrilineares, e muito conhecida pelos estudos de Paul Bohannan. Tomarei como referência sua etnografia sobre processos de resolução de disputas nessa sociedade, obra clássica para a antropologia do direito: *Justice and judgment among the tiv* (Bohannan, 1957). Gostaria de enfocar a concepção tiv sobre as testemunhas (*ashieda*) que atuam em conflitos que nós chamaríamos de judiciais, cujo campo semântico é suficientemente diverso do nosso para trazer problemas de compreensão. Os tiv distinguem três tipos de testemunha (*shieda*), dois dos quais guardam alguma similaridade com situações vividas em nossa sociedade e são de fácil compreensão entre nós, enquanto o terceiro tipo se apoia em pressupostos bastante distintos e distantes, resistindo à compreensão num primeiro momento. Os três tipos são os seguintes: 1º) testemunha de transações financeiras; 2º) testemunha por intimação; 3º) "testemunha por contrato privado".

De acordo com Bohannan, a testemunha para transações financeiras é particularmente importante nas trocas que envolvem o pagamento da riqueza da noiva e lembra, em alguma medida, as testemunhas que assinam as certidões de casamento em nossa sociedade. Aqui, entretanto, a principal função da testemunha é atestar o valor e/ou os bens que o noivo passa para as mãos do guardião da noiva no ato de troca. Quando de um eventual divórcio ou de conflitos futuros com o guardião da noiva, é sempre provável que o valor efetivamente pago pela riqueza da noiva seja disputado, e a testemunha é chamada para dirimir dúvidas. As partes podem compartilhar a mesma testemunha, ou noivo e guardião da noiva podem optar por uma testemunha para cada um deles. De todo modo, no ato de troca, o dinheiro passa primeiramente para as mãos da(s) testemunha(s) que conta(m) as notas na presença das partes antes de entregar(em) o pagamento ao guardião da noiva.

Apesar de o segundo tipo de testemunho ter peculiaridades singulares, não deixa de ser parecido com o testemunho sob juramento daqueles que são intimados a depor em nossos tribunais. Trata-se de testemunhas que são convocadas pelos *mbatarev* (chefes de clã e seus assistentes, que arbitram conflitos) e obrigadas a depor contra a sua vontade na *jir* (corte, assembleia, caso). Nessas situações, a testemunha é sempre chamada para fazer um juramento ritual segurando um fetiche político-religioso chamado *swem*. Acredita-se que mentir após esse juramento ritual trará necessariamente doença e morte para o ator. Desse modo, as testemunhas intimadas costumam fazer o possível para não serem obrigadas a jurar com o *swem*. Alega-se todo tipo de razões para evitar o juramento, como no caso da mulher grávida, que apela para a sua condição de gestante para não fazê-lo, mas todos os esforços nessa direção são interpretados como um sinal de que a pessoa está mentindo. Os *mbatarev* então insistem e, frequentemente, as pessoas acabam fazendo o juramento e falando o que não queriam. Há registro de pessoas que, tendo mentido nessas circunstâncias, adoecem pouco tempo depois e, ante a iminência da morte, fazem o possível para comunicar aos *mbatarev* a verdade dos fatos.

Aparentemente, o juramento de testemunhas não é uma prática corrente nos tribunais brasileiros. Entretanto, nos Estados Unidos, o juramento é

um requisito incontornável para todos os que são convocados a depor num tribunal de justiça, e quem mente está sujeito a processo por crime de perjúrio.[13] O juramento é feito em nome de Deus, e a Bíblia, na qual usualmente a testemunha tem que colocar a mão direita enquanto jura, desempenha papel similar ao *swem* entre os tiv. Um funcionário leva a Bíblia à testemunha e pergunta ritualmente mais ou menos assim: "Você jura solenemente dizer a verdade, toda a verdade, nada mais que a verdade, e que Deus o ajude?".[14] De fato, nos Estados Unidos, assim como no Brasil, as pessoas têm menos preocupações com as implicações das mentiras, mas um processo por crime de perjúrio não deixa de ser uma ameaça e tem seu impacto.

Por fim, o terceiro tipo de testemunha é o mais estranho para nós, e Bohannan o define como "testemunha por contrato privado", o que soaria quase como uma contradição em termos nos nossos tribunais. Trata-se da situação na qual a pessoa só aceita testemunhar a favor da parte interessada se for contratada para tal, isto é, se for paga para fazê-lo. Por exemplo, vamos supor que a futura testemunha esteja cuidando de afazeres domésticos em sua própria casa e observe alguém entrando na casa ao lado, que está vazia. O invasor apossa-se de um cabrito no quintal e é visto pela futura testemunha. Quando o dono da casa chega e a futura testemunha o percebe procurando sem sucesso o animal, aproxima-se e diz ter visto quem levou o cabrito, indicando que poderia testemunhar a seu favor desde que ele lhe pague dois xelins, a moeda vigente no local.

Tanto nos tribunais brasileiros quanto nos estadunidenses, esse tipo de testemunho por contrato privado seria automaticamente excluído, pois a atuação da testemunha seria interpretada como motivada por interesse escuso, na medida em que seu depoimento teria sido comprado para beneficiar a parte contratante. O depoimento perderia a pretensão de imparcialidade que lhe é constitutiva. Já para os tiv, ao contrário, o interesse em depor para receber o pagamento contratado seria, nesses casos, exatamente a condição para a legitimação do testemunho. Como assinala Bohannan, os tiv não consideram apropriado testemunhar em nenhuma circunstância em que o depoente não tenha um interesse específico e justificável para assim proceder. Um

depoimento totalmente desinteressado, no qual a testemunha não tenha qualquer relação com o caso ou com as partes, é sempre interpretado como uma intromissão indevida nos problemas dos outros, e tida como uma agressão voluntária ou como um insulto. Desse modo, quando a testemunha não tem relação com as partes nem está sendo intimada a depor, o eventual depoimento só se justificaria a partir da criação de um interesse ou de uma relação substantiva. Mais uma vez, o desvendamento do significado dessa prática depende da apreensão do ponto de vista nativo, ou da visão interna, cuja expressão empírica questiona contraintuitivamente a visão inicial do antropólogo, a qual tem que ser relativizada para viabilizar a compreensão do fenômeno. Devidamente ancorada no contexto simbólico local, a "testemunha por contrato privado" passa a fazer sentido.

O último exemplo que gostaria de abordar – antes de concluir com um breve comentário sobre as implicações de tudo isso que caracteriza o ofício do antropólogo nas atividades desenvolvidas fora da academia – tem lugar em uma de minhas áreas de pesquisa – mais precisamente em Montreal, no Canadá – quando tomei conhecimento dos fatos por meio de notícias no jornal local.[15] Há alguns anos, durante o verão de 2001, houve um conflito em Outremont – bairro de Montreal com autonomia administrativa e habitado majoritariamente por francófonos, mas onde 25% dos moradores são judeus – devido à instalação de uma linha simbólica religiosa, denominada *eruvs*, que rodeia um conjunto de casas e visa permitir aos judeus ortodoxos saírem de casa carregando ou empurrando objetos nos sábados (Sabbath) e nos feriados religiosos. Para os judeus ortodoxos, não se pode sair e transitar em espaços públicos nos sábados e nos feriados religiosos portando, por exemplo, um carrinho de bebê ou, no caso dos deficientes físicos, uma cadeira de rodas. Enfim, não é admitido sair de casa com nenhum objeto que lembre ou signifique trabalho, pois o *eruvs* transforma o seu interior em espaço doméstico, liberando os judeus ortodoxos da restrição de carregar ou empurrar objetos dentro da área, facilitando assim a vida da comunidade.

O *eruvs*, a rigor, é um cercamento que redefine ritualmente o espaço e para o qual podem ser aproveitados acidentes naturais (rios, montanhas)

e construções civis, como muros e estradas de ferro, completando-se o cercamento com linhas de pesca, geralmente amarradas a árvores ou a postes. No caso em foco, o conflito foi provocado pelas linhas de pesca amarradas a árvores para completar o *eruvs*, que foram colocadas a seis ou sete metros de altura nas copas das árvores, o que significa que ninguém conseguia vê-las do chão. Entretanto, a comunidade servida pelo *eruvs* sabe que elas estão lá e conta com a verificação periódica realizada pelo rabino, que é responsável por sua manutenção.

O prefeito de Outremont, com o apoio de um grupo de cidadãos liderados pelo Mouvement Laïque du Québec,[16] havia proibido a colocação dos *eruvs*, e os judeus ortodoxos recorreram à Corte Superior do Quebec, que reconheceu o seu direito, assinalando que a prefeitura pode regular a sua colocação no que concerne à altura ou à quantidade de linhas em cada rua, mas sempre com o objetivo de acomodar o direito e não de dificultar o seu exercício. Segundo o juiz responsável pela causa, a prefeitura não teria conseguido estabelecer de maneira convincente quais seriam os danos causados pela colocação dos *eruvs* aos cidadãos que não pertencem à respectiva comunidade religiosa, nem teria sido capaz de demonstrar que problemas outras cidades na América do Norte e na Europa, que não proíbem a sua colocação, teriam tido devido à sua existência, mesmo em países como a França e os Estados Unidos, que têm leis muito mais rígidas em relação à separação entre Igreja e Estado. "Essa decisão dá poder a um culto e criará um gueto, e isso é definitivamente uma mudança para pior" (Claude Bouchard, *The Gazette*, 21/6/2001). "Quando caminho entre dois *eruvs* em Montreal ou Outremont, eu estou no território deles [...] A religião da maioria aqui em Quebec é o catolicismo" (Gisele Lafortune, *The Gazette*, 21/6/2007). "Isso não tem nada a ver com ser antijudeu, mas essa decisão cria um novo tipo de zoneamento religioso e isso não é correto porque as ruas são lugares públicos e devem permanecer neutros" (Daniel Baril, *The Gazette*, 21/6/2007). Ou ainda: "Você não pode ignorar isso [o *eruvs*]. As pessoas sabem que está lá. Elas não podem fazer de conta que não está" (*WorldWide Religious News*).

Segundo Céline Forget, uma conselheira municipal, o *eruv*

> é uma lembrança constante de uma fronteira religiosa atravessando o espaço público. Contra a minha vontade, devido à localização de meu apartamento, encontro-me vivendo num território identificado com uma religião que não é a minha. (WorldWide Religious News)

De fato, seja no plano constitucional ou no do exercício cotidiano dos direitos de cidadania dos concernidos, o caso é bastante complexo e não pode ser decidido de forma adequada a partir de princípios absolutos, como, aliás, sugere a decisão do juiz. De todo modo, meu objetivo no momento não é discutir em detalhe as implicações da decisão ou as condições para a sua legitimação, mas tomar o caso como um exemplo particularmente fecundo para a apreciação da importância das evidências simbólicas. Diferentemente de outros conflitos registrados na literatura envolvendo a colocação de *eruvs*, no caso em questão as linhas ou as "cercas" rituais são praticamente invisíveis a todos os envolvidos no caso. Entretanto, como assinala um dos atores nos trechos reproduzidos acima, "você não pode ignorar... as pessoas sabem que está lá". Não se tem certeza se há divergência quanto ao significado do *eruvs* para a cidadania, isto é, se privatiza ou não o espaço público; se estamos diante de um direito ou de um privilégio injustificável; ou se ele desrespeita ou não os direitos dos cidadãos que não compartilham a mesma fé. Ninguém duvida, no entanto, de sua presença ou de sua capacidade de delimitar um território de caráter religioso.

Na mesma direção, ainda que o substrato material seja invisível no dia a dia das pessoas, trata-se de algo permanentemente materializável para quem o examina. Também é verdade que, como nos outros exemplos discutidos acima, a dimensão material do objeto de referência não tem um significado em si, nem aquele que lhe é geralmente atribuído (a linha de pesca) é relevante para desvendarmos do que se trata. Além disso, o significado ou a presença do *eruvs* só é importante para aqueles que têm conhecimento de sua existência, cuja repercussão é de difícil avaliação. Só para se ter uma ideia do que eu estou querendo dizer, o *eruvs* de Washington, que é fisicamente muito mais aparente que o de Outremont e, apesar de englobar a Casa Branca e a Supre-

ma Corte dos Estados Unidos, é totalmente desconhecido para a maioria dos estadunidenses, que não sabem de sua existência!

Esse caso ilustra como o trabalho do antropólogo está muito marcado por essa característica da interpretação antropológica, ou por esse esforço em dar sentido a práticas e a situações sociais concretas, seja no plano da organização social, seja no da própria estrutura da sociedade, a partir da revelação do que eu chamo de evidências simbólicas. Sem elas, o antropólogo não seria capaz de produzir uma etnografia adequada, ou uma interpretação convincente da realidade estudada. Embora os antropólogos não sejam os únicos a pesquisar evidências simbólicas, estas têm uma importância singular na sua atividade e, a meu ver, constituem o cerne do trabalho ou do ofício do antropólogo.

A antropologia fora da academia

Para concluir, gostaria apenas de indicar que, nas atividades que os antropólogos têm exercido fora do mundo acadêmico, o desvendamento de evidências simbólicas está sempre muito presente. É o caso do trabalho que eles fazem no Ministério Público da União, quando assessoram procuradores para interpretar adequadamente características de territórios indígenas e quilombolas, ou para viabilizar a defesa dos direitos e dos interesses dessas populações em sentido amplo. Nesses casos, mesmo quando os antropólogos contratados não estão habilitados a produzir laudos eles mesmos, não deixam de exercer o seu ofício, com as características mencionadas acima, ao elaborarem pareceres, relatórios circunstanciados, ou mesmo ao arquivarem dados empíricos que darão subsídio às atividades do órgão (Rego, 2007).

Quando a ABA restringiu, em 1994, a categoria de sócio efetivo aos antropólogos que tivessem concluído o mestrado, a grande motivação era garantir que apenas estes seriam considerados habilitados a produzir laudos para a definição de território indígena. Não obstante, para muitas outras atividades que vêm sendo realizadas por eles fora do âmbito acadêmico, a formação em nível de mestrado não me parece imperativa. A capacidade de interpretar ou de desvendar evidências simbólicas nessas atividades – essencial

para eles realizarem um desempenho adequado – pode ser plenamente obtida nos bons cursos de graduação que dão uma formação básica competente em antropologia.[17] Aliás, eu me pergunto se esses profissionais que atuam também na Funai e no Incra, por exemplo, não poderiam vir a ser habilitados para a realização de laudos periciais com uma formação complementar em cursos de especialização desenhados para esse fim.

Na mesma direção, as atividades desempenhadas por graduados com formação em antropologia nas várias ONGs voltadas para a área socioambiental, ou para os mais diversos serviços sociais, envolvem esforços interpretativos ou de mediação em que a capacidade de desvendar evidências simbólicas constitui requisito central para o sucesso do empreendimento. De novo, a sensibilidade etnográfica obtida numa boa formação em nível de graduação caracterizaria a competência de tais profissionais como antropólogos,[18] ainda que tal formação não os habilitasse a realizar todo o trabalho de cunho antropológico, como a elaboração de laudos periciais.

Não devemos esquecer tampouco que a antropologia tem se expandido muito em outros cursos universitários, como o de direito, no qual agora é disciplina obrigatória, mas também em áreas mais distantes, como a enfermagem e a medicina. O diálogo com essas áreas, por seu turno, tem motivado demandas de formação especializada em antropologia por profissionais que querem continuar atuando em seus campos de origem, mas que são seduzidos pelo potencial da sensibilidade etnográfica ou da capacidade de desvendar evidências simbólicas em suas atividades. Com isso queremos dizer que são profissionais que gostariam de ter uma formação em antropologia focalizada em seus interesses, visando melhorar seu desempenho, como os operadores do direito, os profissionais de saúde, os técnicos em desenvolvimento, para citar apenas alguns casos. O fato suscita pelo menos duas perguntas: 1ª) Será que esses profissionais precisariam ter uma formação pós-graduada plena e tradicional, como aquela oferecida em nossos mestrados e doutorados acadêmicos, para realizar seus objetivos? 2ª) Uma vez que tivessem obtido uma formação alternativa e adequada para suas atividades, em cursos de pós-graduação não voltados para a formação acadêmica, a ABA não deveria

aceitá-los como antropólogos, ainda que também nesse caso a sua formação não os habilitasse a exercer todas as funções atribuídas a antropólogos?

Finalmente, se, em todos esses casos, tanto a formação do profissional como as atividades por ele desenvolvidas têm como principal característica a capacidade de desvendar evidências simbólicas que, como propus nesta exposição, constituiriam o cerne da perspectiva antropológica naquilo que singularizaria a disciplina no âmbito das ciências sociais, por que não aceitá-los como antropólogos? Dessa forma, por que não pensar que a capacidade de conjugar a interpretação de evidências simbólicas com a análise de evidências materiais, conforme argumentado acima, é a marca singular da antropologia e que tal capacitação pode se dar em diferentes níveis de formação, proporcionando também diferentes níveis de especialização e competência na área? Acho que a Associação Brasileira de Antropologia poderia refletir melhor sobre o lugar de atuação de antropólogos com diferentes níveis de formação, pois se, em alguns casos, é importante ter o doutorado – como na atividade acadêmica em sentido estrito, em que o ideal é o docente de antropologia ter a pós-graduação –, em outros, o mestrado poderia contemplar todos os requisitos de formação, e em outros mais, a graduação seria capaz de viabilizar a formação adequada para um desempenho competente do ofício.

Notas

1. Palestra proferida em 10 de julho de 2007 na Reunião Anual da SBPC, em Belém, e, com poucas modificações, no IFCS-UFRJ, a convite do LeMetro/NECVU, no dia 4 do mesmo mês. Uma versão anterior foi apresentada no dia 22 de novembro de 2006 durante a Reunião Regional-Tocantins da SBPC, em Palmas. O título original era "O ofício do antropólogo e o mercado de trabalho", e eu já havia feito palestra similar na Universidade Federal de Goiás no mês de outubro do mesmo ano. Agradeço ao professor Odair Geraldin, da UFT, por ter viabilizado a transcrição da palestra. Em minha revisão do texto, procurei manter o tom original, preocupando-me apenas em fazer alterações que mantivessem no texto a inteligibilidade da fala, precisando melhor alguns dados e argumentos.

2. A Roberto Cardoso de Oliveira, *in memoriam*, Roberto DaMatta e Roberto Kant de Lima.

3. Em maio de 2002, sob a presidência do professor Ruben Oliven, a ABA realizou, no *campus* da UFF, a Oficina Antropologia Extramuros: Novas Responsabilidades Sociais e Políticas dos Antropólogos, que procurou discutir as atividades dos antropólogos fora da academia. Os

anais dessa oficina foram publicados durante a minha gestão na presidência da ABA, no biênio 2006-2008 (Silva, 2008).

4. Pesquisa realizada pela ABA em 2003 revela que, entre 1992 e 2002, apenas os programas de pós-graduação em antropologia no Brasil formaram 920 mestres e 244 doutores (Trajano Filho; Ribeiro, 2004).

5. A ABA tinha 1.325 sócios em 2007 (1.081 efetivos, 213 estudantes de pós-graduação e 31 sócios correspondentes). Em outubro de 2016, a ABA já estava com cerca de 3 mil associados.

6. A Universidade Católica de Goiás realizou, em 2006, o primeiro vestibular para o novo curso de antropologia, e logo depois a Universidade Federal do Amazonas também criou um curso de graduação nessa disciplina, no *campus* de Benjamin Constant, sendo seguida pela Universidade Federal Fluminense mais ou menos na mesma época. A Universidade de Brasília está em vias de instituir um bacharelado em antropologia.

7. GT Ofício do Antropólogo, criado em outubro de 2006 na reunião do Conselho Diretor da ABA, durante o 30º Encontro Anual da Anpocs.

8. Como assinala Habermas (1987, p. 168-169), inspirando-se em Godelier, nas sociedades tribais estudadas pelos antropólogos, sistema e mundo da vida não teriam se diferenciado o suficiente para que falássemos em mecanismos de integração que não fossem simbolicamente mediados. Ainda que a relação dessas sociedades com o mercado globalizado tenha alterado esse quadro, poderíamos caracterizar a antropologia como aquela disciplina particularmente investida na compreensão do mundo da vida, cuja fenomenologia conforma um universo simbolicamente pré-estruturado.

9. A conferência foi realizada em novembro de 1973 no Departamento de Antropologia da UnB, quando eu estava matriculado no primeiro semestre do curso de ciências sociais, e tive a felicidade de estar presente a ela.

10. A caracterização da interpretação antropológica por meio do processo de transformação do exótico em familiar foi explorada por Merleau-Ponty, em 1960, no ensaio "De Mauss a Claude Lévi-Strauss" (1980). Ver também Velho (1978).

11. Roberto Cardoso de Oliveira (2000) oferece uma discussão interessante sobre as implicações epistemológicas dessa dimensão da pesquisa antropológica, caracterizada por ele como o momento não metódico na produção do conhecimento.

12. *Plus réel que le réel, le symbolisme*. Título do nº 12 de *La Revue du M.A.U.S.S.*, inspirado na observação de Lévi-Strauss, segundo a qual "os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam" (Caillé, 1998, p. 5; Lévi-Strauss, 2003, p. 29).

13. No Brasil também está previsto o crime por falsidade de declaração para a testemunha que mente em seu depoimento – o crime de falso testemunho –, mas, diferentemente dos Estados Unidos, o acusado não está sujeito a processo por perjúrio e pode mentir.

14. "Do you solemnly swear to tell the truth, the whole truth, and nothing but the truth, so help you God?".

15. *The Gazette*, na edição de 22 de junho de 2001.

16. Movimento Laico de Quebec.

17. Como os cursos de graduação que dão diploma em antropologia são muito recentes e ainda não puderam formar nenhum aluno, refiro-me àqueles cursos de ciências sociais que oferecem, como alternativa, uma formação sistemática em antropologia na graduação. Henyo T. Barreto Filho chamou a minha atenção para a importância de esclarecer esse ponto, já que não seria razoável estabelecer critérios subjetivos de qualidade para definir o reconhecimento formal de um curso.

18. Ver nota imediatamente anterior.

2 A VOCAÇÃO CRÍTICA DA ANTROPOLOGIA*,[1]

Nos últimos vinte ou trinta anos, os antropólogos têm se voltado para um esforço de reflexão crescente sobre o caráter e o status teórico do conhecimento gerado no interior da disciplina. Nesse sentido, o debate britânico sobre a racionalidade (Wilson, 1970; Hollis; Lukes, 1982) e as discussões em torno do desenvolvimento de uma antropologia interpretativa nos Estados Unidos (Geertz, 1973, 1983; Rabinow; Sullivan, 1979) seriam, talvez, os exemplos mais famosos e paradigmáticos desse esforço, e sua repercussão no Brasil tem sido bem representada nas últimas reuniões da ABA. É exatamente com o objetivo de contribuir para a continuidade dessas discussões que propusemos a organização deste Simpósio. A ideia seria discutir alguns desdobramentos desse debate a partir da seguinte questão: se, como sugerem os esforços mencionados acima, a assunção de uma consciência hermenêutica – isto é, o reconhecimento do caráter local e contextualizado do conhecimento produzido pelos antropólogos – é constitutiva do empreendimento antropológico, como equacionar essa situação com a preocupação, igualmente constitutiva da disciplina, com questões de validade?

---

* Este texto foi publicado inicialmente em espanhol com o título "La vocación crítica de la antropología", em *Antropológicas* (México: Unam, 1992) e posteriormente no *Anuário Antropológico* n. 90 (1993, p. 67-81), tendo sido também divulgado na *Série Antropologia*, n. 96, em 1990. O texto abriu o simpósio com o mesmo título durante a XVII Reunião Brasileira de Antropologia, realizada de 8 a 11 abril de 1990 em Florianópolis.

Embora essas condições não sejam exclusivas da antropologia, no âmbito das demais ciências sociais, a radicalidade do enfrentamento dessa questões na elaboração da interpretação antropológica faz com que a constituição da disciplina esteja profundamente marcada por uma relação dialética entre a ciência e a filosofia, entre a empiria e a metafísica, ou entre o dado e o significado. E só trabalhando na interface entre esses domínios do saber e da experiência que o antropólogo consegue comunicar o produto de seu trabalho e persuadir o leitor quanto às suas pretensões de validade. Da mesma forma, é a constatação do caráter constitutivo dessa dialética radical que nos faz pensar na ideia de uma *vocação crítica da antropologia*.

Se, como disse, somente nos últimos anos o caráter constitutivo dessa dialética radical veio a ser amplamente reconhecido pelos antropólogos,[2] gostaria de argumentar que as implicações dessa condição (enquanto possibilitadora de geração de conhecimento no sentido kantiano) sempre se fizeram notar de maneira mais ou menos explícita nas etnografias produzidas pelos profissionais da disciplina, ainda que nem sempre fossem seu objeto de reflexão. Isto é, pelo menos no que diz respeito às etnografias produzidas na era moderna da antropologia, a partir dos trabalhos de Malinowski sobre os trobriandeses, quando a prática do trabalho de campo passou a ser a marca registrada da disciplina e uma característica fundamental da identidade de seus praticantes.[3] Nesse contexto, ainda que não se pudesse falar numa antropologia crítica em sentido estrito, as implicações do que estou chamando de "dilema constitutivo" da disciplina se manifestavam na percepção generalizada de que o empreendimento etnográfico não poderia chegar a bom termo sem que, no processo de pesquisa, o antropólogo fizesse um mínimo de crítica (ou ao menos relativizasse) às suas categorias nativas de entendimento.[4]

A questão, portanto, seria por que na antropologia, diferentemente das demais ciências sociais, o trabalho do pesquisador "sempre" envolve um mínimo de reflexão crítica, ainda que sua perspectiva teórica encontre respaldo na tradição empirista e suas pretensões científicas situem a disciplina no campo das ciências naturais ou *hard sciences*? [5]

Acredito que essa característica da antropologia se deve a duas razões principais: a) a especialização quase absoluta da disciplina, pelo menos até o final dos anos 1950, no estudo das sociedades ditas primitivas ou exóticas; e b) a prática do trabalho de campo. Enquanto a primeira razão ensejou a experiência do estranhamento, que veio a se tornar um recurso importante para as interpretações antropológicas (Merleau-Ponty, 1980; DaMatta, 1981), a segunda radicalizou o impacto da primeira e forçou uma solução de continuidade para a crise interpretativa (e existencial) advinda do choque cultural característico do período inicial no campo.[6]

No contexto do trabalho de campo, as dificuldades de compreensão decorrentes do contato com práticas ou tradições desconhecidas e "fatos" inusitados podem atingir proporções absolutamente radicais, como no caso do choque cultural, em que um enigma intelectual é acompanhado por um forte componente emocional ou, ao contrário, um desentendimento com repercussão emocional pode detonar um grande enigma intelectual. Seja como for, o choque cultural sempre implica uma conjunção de fatores cognitivos e emocionais e traz consigo um potencial de agravamento significativo para a crise interpretativa que, normalmente, não tem início aí; ela é contemporânea dos primeiros esforços interpretativos realizados pelo antropólogo quando chega ao campo. Além disso, a perspectiva de realização do projeto intelectual do pesquisador (a elaboração da etnografia), somada à necessidade de conviver com os "nativos" no campo, por longos períodos de tempo, faz com que o antropólogo enfrente desafios interpretativos que, em outras circunstâncias, seriam (provavelmente) postos de lado, devido ao esforço ou custo pessoal que estes demandam.

Se, para facilitar o desenvolvimento da argumentação, me fosse permitido caricaturar a crise de entendimento pela qual passa o antropólogo em sua introdução ao campo, eu apresentaria a situação da seguinte maneira: digamos que, ao chegar ao campo, o antropólogo se defronte com um evento qualquer e que, ao conectá-lo com sua experiência sociocultural (em sentido amplo), consiga classificá-lo de alguma maneira e arrisque uma interpretação que, a princípio, lhe pareça satisfatória, ocorre com frequência que o desen-

rolar dos acontecimentos torna essa interpretação inicial incompatível com as novas tentativas de compreensão do evento como um todo. Desse modo, para conseguir dar sentido aos respectivos acontecimentos, e à sua própria experiência, o pesquisador se vê obrigado a questionar (ou duvidar de) seu entendimento imediato da situação e a colocar em xeque suas categorias "nativas"; não para negá-las (em conjunto), o que seria impossível, mas para renovar o seu poder explicativo.

O caso da antropologia econômica é paradigmático quanto às implicações do dilema constitutivo da disciplina, e o texto "Primitive money" (Moeda primitiva) de Dalton (1965) é um bom exemplo desse processo interpretativo marcado pela crise de entendimento que procurei caracterizar acima. Nesse contexto, é interessante notar que, apesar do debate em antropologia econômica – polarizado entre formalistas e substantivistas – ser quase exclusivamente restrito ao mundo anglo-americano (Démonio, 1978) – de tradição empirista –, mesmo a posição formalista, que defende a universalidade/homogeneidade dos fenômenos econômicos *stricto sensu*, faz concessões à importância da dimensão cultural na elucidação do significado desses fenômenos (Firth, 1952).[7] Da mesma forma, não é surpresa o fato de que a grande maioria dos antropólogos envolvidos no debate se identifica com a perspectiva substantivista (LeClair; Schneider, 1968), que reivindica o reconhecimento do papel das representações sociais na constituição dos fenômenos estudados (Polanyi, 1957; Dalton, 1968).

Mas vamos ao texto de Dalton, que me parece exemplar porque portador (e revelador) da vocação crítica intrínseca ao empreendimento etnográfico. O texto é bastante didático a esse respeito e se desenvolve a partir de um comentário crítico do autor ao trabalho de um economista, Armstrong, que, ao não relativizar suas categorias de entendimento, teria apresentado uma visão totalmente distorcida do papel/significado da "moeda" na ilha Rossel (Dalton, 1965).[8]

Partindo da concepção ocidental de "moeda" como meio de troca mercantil, Armstrong teria atribuído mais ou menos as mesmas funções à "moeda" dos ilhéus, fornecendo uma interpretação insustentável de grande parte

das práticas em que esses objetos estavam envolvidos, e atribuindo uma lógica artificialmente complexa para algumas dessas práticas. Depois de identificar três grupos e 22 classes de "moedas" (conchas *ndap*),[9] Armstrong atribui denominações cardinais a elas, sugerindo a vigência de uma escala de valores[10] nos mesmos moldes das "moedas" ocidentais e, ante a inexistência de trocas diretas entre "moedas" de denominações diferentes, baseou-se em evidências absolutamente precárias para desenvolver uma teoria de convertibilidade através de estratégias de empréstimos a juros compostos. Tais estratégias sugerem o funcionamento de um sistema monetário cuja operacionalidade é difícil imaginar, e a descoberta da não convertibilidade direta entre as conchas *ndap* seria um bom exemplo da sequência de acontecimentos que, no contexto de minha caricatura sobre a crise de entendimento no campo, invalida a interpretação inicial do antropólogo para o evento como um todo.

Segundo Dalton (1965, p. 55), e de acordo com os próprios dados fornecidos por Armstrong, além das "moedas" *ndap* estarem divididas em três grupos cujas unidades não são cambiáveis entre si, as unidades do grupo mais alto não são cambiáveis em hipótese alguma, mesmo no interior do grupo, e apenas as conchas *ndap* das classes mais baixas são utilizadas como meio de troca mercantil.[11] Desse modo, na grande maioria das transações envolvendo as conchas *ndap*, estas estariam sendo usadas como meio de troca recíproco ou como meio de troca redistributivo. Isto é, nesses casos, as conchas não são utilizadas para viabilizar uma mera troca ou aquisição de bens, mas "para validar importantes eventos e transações sociais no mesmo sentido que os itens da riqueza da noiva validam um casamento" (p. 56).[12] Pois é exatamente essa dimensão significativa, fundamental para a compreensão do uso das conchas *ndap* e das práticas sociais nas quais elas estão envolvidas, que não teria sido percebida por Armstrong.

Pode-se dizer, então, que Armstrong não pôde compreender adequadamente o significado das conchas *ndap*, ou da "moeda" na ilha Rossel, porque não relativizou sua noção nativa de moeda como meio de troca mercantil. Assim, acabou naturalizando essa noção, não julgando necessário dar a devida atenção às representações dos nativos sobre as respectivas conchas.[13]

A meu ver, esse teria sido o pecado capital de Armstrong, o qual, aliás, não passou desapercebido por Dalton (1965) que, na posição de antropólogo, afirmou o que é voz corrente na disciplina: "A visão do povo estudado com relação a essas conchas ajuda a explanar seu papel como moeda de propósito limitado em transações recíprocas e redistributivas" (p. 56). De acordo com a argumentação de Dalton, fica claro que, ao não atentar para o "ponto de vista nativo", Armstrong não teria deixado apenas de ter acesso a uma interpretação alternativa e enriquecedora do fenômeno, mas teria ficado mesmo impossibilitado de compreendê-lo.

É nesse sentido que o trabalho de Dalton me parece um bom exemplo para a minha argumentação de que o dilema constitutivo da antropologia – entre a assunção de uma consciência hermenêutica e a preocupação com questões de validade – tem como implicação necessária uma vocação crítica.

Para tornar mais clara essa especificidade da situação do antropólogo, poderíamos, como mostra a figura 2.1, representá-la graficamente no contexto de uma comparação com a perspectiva do cientista natural, em que é enfatizada a importância epistemológica da ideia de participação no famoso lema da disciplina: "observação participante".

Enquanto nas ciências naturais a construção do objeto é feita a partir dos problemas ou preocupações definidos na comunidade de pesquisadores (Peirce, 1932) com a mediação de processos de observação do mundo exterior, nas ciências sociais em geral, e na antropologia em particular, o objeto só começa a ser desvelado quando os problemas definidos na comunidade de pesquisadores encontram algum respaldo (ou referencial) nas representações da sociedade (ou grupo social) que está sendo estudada. E só então a observação assume um papel de mediação importante nesse processo de construção. E é nesse sentido que se pode falar na "dupla hermenêutica" (Giddens, 1976, p. 158) ou dupla reflexividade das ciências sociais. Pois, como o mundo social é simbolicamente pré-estruturado e, portanto, as representações dos atores sobre as práticas sociais nas quais estão envolvidos são parte constitutiva dessas práticas, estas últimas não podem ser entendidas sem que aquelas sejam levadas em consideração. Os problemas desenvolvi-

dos no âmbito da comunidade de pesquisadores constituem apenas uma das duas dimensões interpretativas que condicionam o entendimento e a definição de um objeto de pesquisa nas ciências sociais.

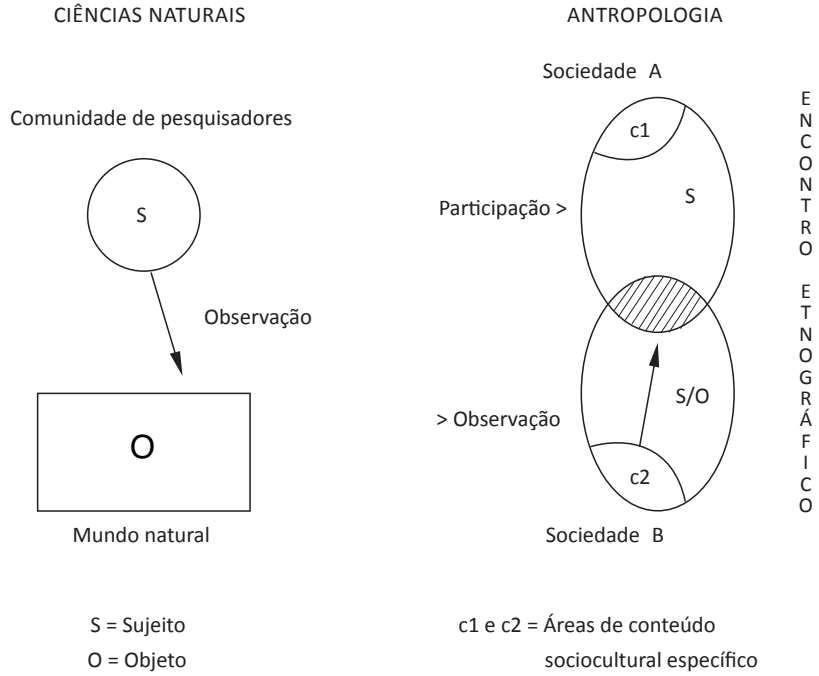

Figura 2.1 – Comparação entre a perspectiva do cientista natural e a do antropólogo

Olhando para o gráfico referente à situação da antropologia, vemos que a área de interseção entre os dois conjuntos representando, respectivamente, a sociedade do pesquisador "A" e a sociedade pesquisada "B", está totalmente coberta por traços escuros de modo a chamar a atenção para a sua importância no processo de investigação. Essa área de interseção tematiza a importância da "fusão de horizontes" ou "encontro etnográfico" no processo de negociação, com os nativos, da "realidade" estudada pelo antropólogo.[14] Não se trata apenas da negociação da identidade do pesquisador, cuja relevância e eventual dramaticidade têm sido assinaladas por vários autores (Bachnik, 1979; Favret-Saada, 1980; Kondo, 1986), mas, sobretudo,

da negociação do problema de pesquisa, cuja definição envolve um diálogo mais explícito entre os universos simbólicos (categorias culturais e tradições em sentido amplo) de pesquisador e pesquisado.

Em outras palavras, se tomarmos, analiticamente, os conjuntos "A" e "B" como uma representação da totalidade dos respectivos universos socioculturais, essa situação significa que o antropólogo só pode pretender estudar adequadamente aquilo que ele consegue trazer para a área de interseção. Por exemplo, tomando como referência o texto de Dalton, e supondo que as áreas "cl" e "c2" no contexto dos conjuntos "A" e "B" representam o conteúdo etnográfico das práticas econômicas em vigor nas duas sociedades, poderíamos dizer que Armstrong, ao não atentar para o papel constitutivo das representações dos nativos, não teria conseguido trazer o conteúdo de suas práticas econômicas para a área de interseção, inviabilizando o seu acesso a elas. Desse modo, em vez de desvendar o conteúdo dessas práticas (c2), Armstrong teria simplesmente "reencontrado" as práticas vigentes em sua própria sociedade (c1), cujo conteúdo teria sido indevidamente atribuído a outrem.[15]

Por outro lado, como a interpretação do antropólogo é produto de um diálogo, os conteúdos socioculturais que ele consegue trazer para a área de interseção estarão sempre marcados pelo seu olhar de "estrangeiro".[16] Isto é, a entrada do "material etnográfico" na área de interseção está condicionada ao seu potencial de interação efetivo com o universo sociocultural de origem do antropólogo, pois é só despertando algum sentido no contexto desse universo que os conteúdos socioculturais nativos podem ser percebidos e transformados em dados pelo antropólogo. Dessa maneira, para que as conchas *ndap* fossem entendidas por Dalton como "moeda de propósito limitado" (essencialmente como meio de troca recíproco e redistributivo), a noção de moeda e a ideia de meio de troca tinham que fazer parte do repertório conceitual do pesquisador. É nesse sentido que dissemos que as categorias de entendimento (nativas) do antropólogo não deveriam ser negadas, mas sim renovadas, para que seu poder explicativo fosse ampliado e não obstruído; como foi o caso de Armstrong ao reificar a noção de moeda como meio de troca mercantil (dominante em nossa sociedade), ou como teria sido o

caso de um pesquisador hipotético que tentasse superar o descompasso de significados vivido no campo através da rejeição *in totum* das categorias de entendimento vigentes em seu universo sociocultural de origem.

Na realidade, isso não significa que estudos como o de Armstrong, em que é privilegiada a perspectiva do observador, característica das ciências naturais, sejam totalmente improdutivos ou estéreis de significado.[17] Mas, quer dizer, sim, que seu potencial de esclarecimento está restrito às eventuais contribuições críticas que, na confrontação com universos socioculturais diversos, esses estudos possam trazer para a compreensão das sociedades de origem de seus autores. Ainda que, nesses casos, a dimensão crítica esteja sempre demasiadamente implícita.

Já o antropólogo não pode abrir mão de sua condição de participante. Aqui, eu gostaria de chamar a atenção para o duplo sentido dessa participação: 1) o existencial e 2) o epistemológico. Normalmente o trabalho do antropólogo é concebido através do primeiro, que tematiza sua experiência pessoal no campo e torna imediatamente inteligível a ideia de "observação participante". Entretanto, no contexto de nossa discussão sobre o status teórico do conhecimento gerado no interior da disciplina, o segundo sentido é o mais importante, apesar de, como vimos – no caso do empreendimento etnográfico –, estar intimamente associado ao primeiro. O sentido epistemológico da participação é aquele que enfatiza a necessidade do antropólogo de colocar suas preconcepções em risco, expondo-se a ideias estranhas e a interpretações alternativas, sem que esse processo implique uma aceitação ingênua, sem questionamentos, do ponto de vista nativo (Cardoso de Oliveira, 1989, p. 260).[18]

Nesse sentido é que as tentativas de caracterização do trabalho do antropólogo, tendo como foco o processo de elaboração da etnografia dividido entre aspectos objetivos e subjetivos (Clifford, 1986) ou entre estilos descritivos e narrativos (Pratt, 1986), me parecem pouco satisfatórias. Isto é, apesar dessas tentativas assinalarem dimensões importantes do texto etnográfico às quais nem sempre se dá a devida atenção. Meu problema com essas dicotomias é que, tendo como referencial a relação entre observação e parti-

cipação, transposta do campo para a etnografia, elas acabam privilegiando o sentido existencial da participação, ainda que estejam preocupadas com as repercussões deste no processo de construção do objeto. Pois, me parece que, nesses trabalhos, os autores não deixam suficientemente claro que não só o pesquisador tem que participar (no sentido epistemológico) primeiro para poder observar, mas também[19] que essa participação não traz qualquer prejuízo para as pretensões de objetividade/validade das interpretações do antropólogo.

É necessário explicitar que as contribuições do sujeito cognoscente na definição do objeto cognoscível, através de sua participação, não estão marcadas pelas idiossincrasias do pesquisador, mas pelas categorias e tradições que ele comparte intersubjetivamente com os atores sociais de sua sociedade/cultura de origem. O mesmo pode ser dito em relação às representações dos "nativos", as quais permitem ao antropólogo elucidar o significado de suas práticas. Em ambos os casos, a objetividade dos significados em pauta deve-se ao seu caráter intersubjetivo, da mesma forma que a objetividade das observações científicas depende das possibilidades de elas virem a ser compartilhadas pelos membros da comunidade de cientistas.[20]

Desse modo, a impossibilidade teórica de o antropólogo abdicar de suas preconcepções em seus esforços de compreensão das práticas sociais dos "nativos" e, portanto, não poder jamais conhecê-las de forma absoluta, não contextualizada, não quer dizer que suas interpretações não possam nutrir pretensões de validade, ou que os fatos dos quais elas falam sejam apenas "relativos". Embora, no mais das vezes, a validade das interpretações etnográficas não possa reivindicar exclusividade, elas sempre têm, em princípio, amplas possibilidades de demonstrar sua superioridade cognitiva na confrontação com interpretações arbitrárias e/ou preconceituosas.[21] Como, aliás, fica evidenciado no exemplo do texto do Dalton discutido acima. E, da mesma forma, gostaria de enfatizar que os fatos etnográficos são f-a-t-o-s com todas as letras.

A constatação de que os fatos etnográficos são fruto de um empreendimento duplamente reflexivo e que, com frequência, apresentam dimensões

significativas que possivelmente não viriam à tona fora do "encontro etnográfico" não os torna menos fidedignos ou elucidativos quanto às condições de existência dos povos ou grupos sociais estudados pelos antropólogos. No limite, poder-se-ia dizer que, mesmo nos casos em que essas dimensões significativas só se transformam em fatos, ou que estes só acontecem após o "encontro etnográfico", isso não diminui a facticidade desses "acontecimentos".

Voltando à formulação inicial do problema, são essas características dos fatos etnográficos que nos fazem pensar que, na antropologia, não se tem o dado sem o significado, ou a descrição sem a interpretação. E é também por causa delas que pensamos a constituição da disciplina como estando "profundamente marcada por uma relação dialética entre a ciência e a filosofia, entre a empiria e a metafísica, ou entre o dado e o significado".

Finalmente, queria dizer que, no que concerne à epistemologia da disciplina, apesar de a antropologia interpretativa e de seus desdobramentos não terem feito mais do que (re)descobrir uma vocação constitutiva do empreendimento antropológico, ainda que nem sempre esses esforços tenham desembocado numa perspectiva crítica,[22] a radicalidade com que a discussão sobre o "encontro etnográfico" (e suas implicações) foi desenvolvida no universo anglo-americano provocou a realização de uma série de experimentos etnográficos bastante inovadores (Marcus; Fischer, 1986). Ao procurar temas e estratégias de investigação pouco convencionais, os pesquisadores envolvidos nesses experimentos contribuíram para a erupção de novos fatos etnográficos. Isto é, na medida em que esses empreendimentos ampliaram o potencial de absorção etnográfica da "área de interseção", de acordo com o gráfico exposto acima.

Pois foi exatamente no contexto de uma reflexão sobre a renovação desse debate, quanto ao caráter criativo do processo de erupção dos fatos etnográficos, que nasceu a ideia de organização deste simpósio. A proposta, então, seria a de que os expositores focalizassem problemáticas específicas em que o estudo de domínios particulares da experiência e/ou o diálogo com disciplinas (campos de conhecimento) afins tivesse revelado um potencial especialmente interessante no que diz respeito à erupção de novos fatos et-

nográficos. Fatos estes cuja revelação possibilitaria não só um melhor equacionamento daquelas problemáticas, mas também uma (re)avaliação crítica da teoria e da perspectiva antropológicas.

Notas

1. Gostaria de agradecer os comentários de Alcida Ramos e de José Jorge de Carvalho.

2. Isso é particularmente verdadeiro para o universo anglo-americano, onde a tradição empirista conseguia esconder sem maiores dificuldades o caráter problemático da relação sujeito/objeto. Não é à toa, pois, que os debates recentes sobre a importância da assunção de uma consciência hermenêutica tenham se desenvolvido de forma mais intensa e dinâmica no interior desse universo, onde a descoberta do caráter constitutivo dessa situação teve o significado de uma *revelação*. Da mesma forma, acredito que a radicalidade de algumas posições defendidas nessas discussões (Tyler, 1986) se deva ao impacto dessa *revelação* no contexto da tradição empirista.

3. Embora a prática do trabalho de campo, que marca o início do período moderno da antropologia, tenha se desenvolvido mais ou menos na mesma época, também, entre Boas e seus discípulos, o trabalho de Malinowski tem sido reconhecido como o divisor de águas em relação ao período anterior dos "*armchair anthropologists*" e é como símbolo dessa transformação que seu trabalho nos interessa aqui.

4. A ênfase de Malinowski (1922) no ponto de vista nativo, assim como a preocupação de Evans-Pritchard com a ideia de tradução, ou a malfadada discriminação da antropologia cognitiva entre conceitos êmicos e éticos são apenas alguns exemplos que sugerem essa interpretação. Por outro lado, mesmo nos contextos em que essa percepção nunca foi generalizada, ou mesmo aceita, como no caso dos estudos em *cross-cultural anthropology* (Whiting; Child, 1953) ou de ecologia cultural (Harris, 1975), as etnografias bem-sucedidas revelam sempre um mínimo de relativização das categorias de entendimento do autor, ainda que à sua revelia.

5. Com exceção de uma famosa e extemporânea manifestação de Radcliffe-Brown (1957) e de alguns metodólogos radicais trabalhando na interface entre ecologia cultural e antropologia biológica (Lee; Devore, 1973), a maioria dos pesquisadores que procura uma aproximação às ciências naturais não deixa de fazer ressalvas quanto à especificidade de seu empreendimento.

6. O estranhamento também caracteriza o trabalho do historiador, especialmente daquele que se dedica ao estudo dos períodos históricos (ou das sociedades) mais distantes (no tempo) de sua contemporaneidade. Entretanto, dada a inexistência de um contato direto com os atores sociais da sociedade estudada, a experiência do estranhamento é suavizada pela impossibilidade de transformar a situação dialógica da "fusão de horizontes" (Gadamer, 1994 [1960]) no diálogo em sentido estrito, do qual o antropólogo desfruta em seu trabalho de campo (Habermas, 1984, p. 134-136; Cardoso de Oliveira, L. R., 1989, p. 248, nota 4).

7. O debate não foi restrito aos antropólogos, tendo contado também com a participação de economistas, os quais se caracterizavam por assumir de forma mais radical a posição formalista quanto à autonomia do "comportamento econômico" (Cardoso de Oliveira, 1984). Por outro lado, é significativo o fato de que o autor de maior influência entre os substantivistas tenha

sido um historiador, Polanyi, que, como tal, partilha com o antropólogo a experiência do estranhamento.

8. A não ser que seja assinalado de forma diferente, todas as citações feitas no contexto dessa discussão têm como referência o texto de Dalton (1965).

9. De acordo com uma ordem de valor crescente, os grupos de conchas *ndap* estariam divididos da seguinte maneira: 1) classes de 1 a 10; 2) classes de 11 a 17; 3) classes de 18 a 22.

10. Onde a ordem numérica das moedas corresponderia ao seu valor (monetário) relativo.

11. De acordo com o argumento de Armstrong, em termos substantivos, a conversão se daria da seguinte maneira: um indivíduo "A" emprestaria, por exemplo, uma moeda nº 1 para um indivíduo "B", que, após um certo período de tempo, teria que devolver a seu credor uma moeda nº 2. Assim, essa estratégia poderia ser utilizada sucessivamente até que o credor pudesse conseguir a "moeda" adequada para realizar a transação desejada (Dalton, 1965, p. 54).

12. Por exemplo: "Pagamentos com uma [concha *ndap*] nº 18 são uma parte necessária da ordinária riqueza da noiva, bem como o pagamento necessário por esposas compartilhadas e pelo patrocínio de uma festa do porco ou do cachorro ou de uma festa que inicia o uso de um tipo especial de canoa" (Dalton, 1965, p. 56).

13. Como Dalton sugere nesse artigo, a naturalização da noção de moeda como meio de troca mercantil não apenas dificulta a compreensão do fenômeno "moeda" em outras sociedades/culturas, mas empobrece o entendimento das situações em que a moeda é utilizada como meio de troca redistributivo (arrecadação e alocação de impostos) ou recíproco (troca de presentes de aniversário, Natal, etc.) na própria sociedade do pesquisador.

14. A área de interseção corresponderia mais ou menos ao que DaMatta (1981, p. 22-27) chama de "área de interação complexa" entre o pesquisador e seus informantes, em sua cativante introdução à antropologia. A ideia de "negociação da realidade" foi difundida nas ciências sociais através do trabalho de Berger e Luckmann (1967). Sob perspectiva um pouco diferente, Goffman (1969) também deu uma contribuição importante nesse contexto.

15. Da mesma maneira, a cada vez que o antropólogo consegue trazer um aspecto ou característica sociocultural da sociedade estudada para a área de interseção, seus recursos interpretativos são renovados, proporcionando uma visão enriquecedora das práticas sociais vigentes em sua própria sociedade e fazendo com que seu horizonte sociocultural seja ampliado. Em princípio, isso também vale para os nativos da sociedade estudada, o que significa que os conjuntos "A" e "B" são universos dinâmicos permanentemente envolvidos em processos de expansão. De outro modo, se esses processos são radicalizados no contexto da fusão de horizontes característica do encontro etnográfico, eles também ocorrem, ainda que de forma mais sutil e menos frequente, na vida cotidiana que tem lugar no interior de sociedades ou culturas específicas. E é por essa razão que, enquanto houver vida social, o objeto das ciências sociais será sempre inesgotável.

16. No início dos anos 1960, Lévi-Strauss (1962) caracterizou a perspectiva antropológica através da expressão "olhar de fora", chamando atenção para o potencial renovador da antropologia no que concerne à ampliação do horizonte histórico-cultural das humanidades. Embora não

discorde dessa visão, gostaria de enfatizar, no momento, a importância do papel desempenhado pelo sujeito na construção do objeto.

17. Não quero negar, de forma absoluta, a fecundidade da perspectiva objetivista no estudo da sociedade ou dos problemas sociais. O sucesso da psicologia social e, de maneira diferente, a importância sociológica do paradigma funcionalista estão aí para provar o contrário. Quero apenas chamar a atenção para o fato de que, a partir dessa perspectiva, não se tem acesso ao universo simbólico-significativo, sem o qual não se pode compreender as ações (práticas) sociais (em oposição à ideia de comportamento), objeto privilegiado das ciências sociais.

18. Deve-se dizer que, apesar dessa intimidade entre os dois sentidos da participação no empreendimento etnográfico, do ponto de vista teórico, eles são absolutamente independentes. Pois, no sentido epistemológico, essa participação também pode ter lugar quando se lê um livro ou se vê um filme. Para uma discussão sobre o estudo da ação social como texto, ver os trabalhos de Ricoeur (1981) e Geertz (1973).

19. E é por isso que a "participação", em oposição à "observação", aparece com um sinal de "maior que" (>) no gráfico referente à relação sujeito/objeto na antropologia.

20. Num ensaio seminal, Apel (1980) argumenta de forma insofismável que o "objetivismo" (o principal método de investigação nas ciências naturais) representa apenas um tipo especial de intersubjetividade, que, inclusive, supõe um nível de intersubjetividade anterior no domínio da ética.

21. Nesse sentido, as interpretações etnográficas válidas tem um status cognitivo análogo ao das decisões ou acordos equânimes na esfera judicial. Para uma discussão detalhada sobre o caráter destes últimos no contexto das "pequenas causas", ver Cardoso de Oliveira, L. R. (1989).

22. Num artigo interessante, Fischer procura equacionar o desenvolvimento de uma antropologia crítica como um desdobramento da antropologia interpretativa (1985). Embora esteja mais preocupado aqui em discutir as implicações epistemológicas das condições que possibilitam a interpretação antropológica do que em substantivar as características de uma perspectiva crítica determinada, acredito que as reflexões esboçadas acima vão na mesma direção da proposta elaborada por Fischer.

3 QUANDO FAZER É REFLETIR[*, 1]

Em outras oportunidades, ao discutir as características do conhecimento ou da interpretação antropológica, tenho chamado a atenção para a importância da dimensão filosófica da antropologia. Desse modo, sugeri que a disciplina teria se desenvolvido a partir de um dilema constitutivo entre, de um lado, uma ênfase no caráter "local" e contextualizado da interpretação etnográfica e, de outro, uma preocupação com questões de validade. Da mesma forma, indiquei que esse dilema fazia com que o trabalho antropológico estivesse profundamente marcado por uma dialética radical entre a ciência e a filosofia, entre o empirismo e a metafísica, ou entre o dado e o significado (Cardoso de Oliveira, L. R., 1993b, p. 67). Procurava demonstrar então que a combinação de uma especialização no estudo das sociedades ditas primitivas ou exóticas – especialmente forte durante o período de formação da disciplina – com a prática do trabalho de campo fazia com que o sucesso do empreendimento etnográfico fosse condicionado pela relativização efetiva das categorias de entendimento do antropólogo, ainda que isso tivesse que ser feito à revelia deste (p. 68-69). Isto é, inspirado no lema da "observação participante", assinalava que o antropólogo não podia abdicar de um exercício hermenêutico que conjugasse a dimensão analítica de seu empreendimento (aquela que enfatiza o distanciamento, a observação e a objetividade) com

[*] Este texto foi publicado originalmente de forma resumida em *Ciência Hoje*, v. 19, n. 113, 1995, p. 46-49, depois de ter sido divulgado na *Série Antropologia*, n. 150, 1993.

a dimensão autorreflexiva (que não perde de vista a ideia de pertencimento ou de participação, assim como as pressuposições culturais do pesquisador).

Quando fui convidado para participar desta mesa-redonda sobre a necessidade da "Filosofia para outros cursos da universidade", estimulado pelo equacionamento do problema proposto pelo professor Julio Cabrera, pensei que seria uma boa oportunidade para desenvolver essas ideias no contexto de uma reflexão sobre as relações entre práticas de ensino e/ou de aprendizado nas duas disciplinas. Isto é, como não poderia deixar de ser, a partir de uma perspectiva antropológica.

Nesse contexto, em vez de me preocupar com o significado da filosofia para as humanidades em geral – como referencial obrigatório para o pensamento ocidental, ou mesmo para modalidades específicas de realização do empreendimento antropológico, nas quais o pesquisador desenvolve um diálogo direto com a tradição filosófica –, resolvi centrar minha discussão naqueles aspectos ou dimensões da disciplina que teriam algo a dizer para o "fazer antropológico" em geral. Afinal de contas, haveria semelhanças ou relações entre o "fazer antropológico" e o "fazer filosófico" cuja exposição ou aprendizado por parte dos antropólogos pudesse torná-los profissionais mais bem equipados? Até que ponto o ato de "antropologizar" um problema teria algo de "filosofar" sobre ele? Até que ponto, digamos, o estudo dos *Diálogos socráticos* pode nos ajudar a compreender melhor as práticas de bruxaria entre os azande, ou os funerais bororo, as concepções de família entre populações camponesas no Nordeste, o processo de *impeachment* do ex-presidente Collor, ou, a trazer o problema para horizontes ainda mais próximos: por que, entre os historiadores, um pesquisador de 50 anos é às vezes considerado imaturo para realizar um trabalho de maior fôlego, enquanto, entre os matemáticos, se considera que o auge da carreira se dá por volta dos 25 anos de idade (Geertz, 1983, p. 159)?

Tomando como referência o título dado a esta exposição, pode-se dizer que a principal característica do "fazer antropológico" é a indissociabilidade entre pesquisa empírica e reflexão, assim como definida no primeiro parágrafo do texto. Da mesma maneira, se relativizarmos as origens marcadamente

kantianas da noção de reflexão, poderíamos dizer que a filosofia em geral não pode abrir mão da atitude reflexiva uma vez que, qualquer que seja a maneira por que a disciplina seja definida e qualquer que seja o seu foco de interesse privilegiado, o exercício filosófico nunca deixará de se constituir num *pensar* (ou questionar) sobre o *pensamento* – seja este apreendido através da linguagem, das representações, das visões de mundo, ou de alguma forma de discurso sobre a experiência (ou existência) humana.

Além disso, seja a filosofia concebida como a "guardiã da racionalidade", para utilizar uma expressão de Habermas (1989a), como a "arte de formar [de inventar, de fabricar] conceitos", para fazer uso agora de uma formulação de Deleuze e Guattari (1992, p. 10), ou como a atividade de descrever "jogos de linguagem" e/ou "formas de vida", para não deixar de citar a visão de Wittgenstein (1979) – que tem grande penetração em certos círculos antropológicos –, o trabalho do filósofo é sempre identificado com o processo de desvendar significados e de esclarecer ideias, trazendo à tona a preocupação da filosofia com a sustentação de seu próprio discurso, entendido aqui como, simultaneamente, o objeto e o produto das investigações dos filósofos.

Pois são exatamente estas duas características da filosofia: a) ter o pensamento ou as ideias como foco de investigação e b) ter a preocupação com a sustentação ou a coerência de seu próprio discurso, que me parecem particularmente fecundas para o "fazer" antropológico. Diferentemente da filosofia, a antropologia é uma disciplina que só se realiza através da pesquisa empírica. Entretanto, como é bem sabido entre os iniciados, as práticas, situações e/ou contextos sociais estudados pelo antropólogo ou antropóloga só se tornam inteligíveis à luz das representações dos "nativos". E é no esforço de compreensão dessas representações, muitas vezes vivido como uma experiência de confrontação no plano das ideias ou dos conceitos, que a dimensão reflexiva da pesquisa antropológica revela toda a sua relevância e potencial de elucidação. É aqui também que o "fazer" filosófico e sua atenção para com a coerência interna do discurso fala mais de perto para a experiência do antropólogo. Nesse sentido, a importância atribuída pelos antropólogos ao

"ponto de vista nativo", assim como a preocupação em desvendar a "lógica interna do sistema" (nativo), constituem noções/orientações básicas amplamente compartilhadas na comunidade de pesquisadores.

O que eu gostaria de enfatizar no momento, e que me parece uma contribuição central da filosofia para essa área de confluência com a antropologia, é a necessidade de consideração do que, na falta de um termo melhor, chamo de noção de *internalidade*[1] do pensamento ou das representações, das visões de mundo, dos jogos de linguagem e, por que não, das formas de vida. Através dessa noção, gostaria de chamar a atenção não só para a preocupação com a coerência interna do discurso filosófico, mas, sobretudo, para a necessidade de se qualificar essa coerência – que não deve ser apenas lógica, pois deve satisfazer as demandas de sentido cuja verbalização seria razoável esperar de um interlocutor (real ou virtual) cognitivamente engajado nas propostas do autor e que se empenhasse em conseguir entender adequadamente as implicações do discurso em pauta. Isto é, o discurso filosófico não pode se contentar em ser apenas portador de *algum* sentido, mas tem que manter a pretensão de ser capaz de persuadir seus interlocutores quanto à plausibilidade dos argumentos apresentados em relação ao problema substantivo que norteia a discussão.

Isso não significa que os interlocutores não possam divergir do discurso apresentado. De fato, eles com frequência o fazem. O que é importante assinalar aqui é que um discurso minimamente consistente e digno de arguição ou de questionamentos não pode ser identificado como uma mera abstração (vazia de conteúdos), nem como portador de um sentido lógico mas arbitrário, ainda que não contraditório. Em última instância, para que o discurso filosófico possa se manter como tal, ele tem que ser visto e apreendido como sendo portador de *ensinamentos*, ainda que não consigamos nos identificar com as propostas do autor. Dessa maneira, o aprendiz de filosofia pode e deve aprender com Descartes sem ter necessariamente que adotar o método cartesiano, pode e deve aprender com Hegel sem que isso faça dele necessariamente um dialético ou um hegeliano, pode e deve aprender com Frege ou Russell sem que isso o torne necessariamente um lógico, pode e

deve aprender com Pierce ou Dewey sem que isso necessariamente o transforme num filósofo pragmatista, etc.

Chamo a atenção para o fato de que não estou propondo nenhum tipo de ecletismo ao insistir na possibilidade de se aprender com tradições filosóficas diferentes. Longe disso. Assim como o antropólogo não pode abrir mão de sua origem cultural e não se transforma em "nativo", o aprendiz de filosofia, ou o filósofo, terá sempre uma identidade intelectual com inclinações mais fortes e afinidades mais próximas que darão o balizamento mais amplo do seu modo de filosofar. Não obstante, o diálogo com tradições diversas tem grande potencial de enriquecer ou de elucidar nossas ideias, e essa é uma experiência através da qual a antropologia talvez tivesse algo a ensinar à filosofia. Nesse sentido, aproveito a oportunidade para salientar que, do meu ponto de vista, uma das lições mais difíceis e fecundas da vida acadêmica é aquela que nos ensina a aprender com aqueles de quem discordamos. Isto é, inclusive com aqueles de quem discordamos agora e com quem provavelmente discordaremos sempre. Com frequência, na academia, a necessidade de se apurar os ouvidos só é percebida quando o empenho em aprimorar a fala ou a escrita já vem se desenvolvendo há algum tempo. Contudo, com a mesma frequência, o esforço necessário para *transmitir conhecimentos* se torna menor (ou de mais fácil realização) do que aquele que empreendemos quando se trata de *captar ensinamentos*.

De qualquer forma, é importante reter a ideia de que a preocupação com a *internalidade* do pensamento (representações, formas de vida, etc.) implica ter como perspectiva aprender *ensinamentos*. Desse modo, parece-me que os ensinamentos que transformam o aprendiz em filósofo não se limitam àqueles relativos à compreensão dos temas, problemas, interpretações e programas filosóficos apreendidos no diálogo com a tradição, ou seja, *ao que* os filósofos pensam, mas incluiriam também a apreensão de *como* eles pensam ou fazem filosofia. Da mesma maneira, gostaríamos de insistir que a demanda de sentido da perspectiva de apreender ensinamentos implica a assunção de uma atitude crítica, não passiva, em relação ao(s) discurso(s) filosófico(s). Pois qualquer aprendizado demanda um mínimo de persuasão

ou convencimento, cuja efetivação tem como consequência o desenvolvimento da capacidade de defesa (com boas razões) do ponto de vista apreendido. E esse aspecto do processo marcaria bem a diferença entre a experiência de apreender ensinamentos e a ideia de absorver informações.

Nesse sentido, comparando a situação do antropólogo com a do filósofo, eu diria que, enquanto este se preocupa com a *internalidade* de um discurso com o qual normalmente compartilha muitas (senão as mesmas) pressuposições culturais, o antropólogo tem que fazer um esforço inicial maior para apreender a *internalidade* de um discurso cuja distância cultural é por vezes de tal ordem que o pesquisador, num primeiro momento, tem dificuldades de lhe atribuir qualquer sentido lógico. Entretanto, no que concerne às demandas do interprete/pesquisador quanto à satisfação daquela segunda dimensão de sentido, aquela que implica o aprendizado de *ensinamentos*, filósofo e antropólogo encontram-se na mesma situação.

A relevância desse tipo de aprendizado ou treinamento para a antropologia está no respeito à *internalidade* da interpretação, seja ela filosófica, antropológica, ou produto de um saber não especializado ("o ponto de vista nativo"). Como vimos, o trabalho antropológico combina pesquisa empírica com reflexão, observação com participação e, na dimensão empírica, combina a investigação das práticas (comportamentos) sociais com a pesquisa das representações coletivas para desvendar o significado dos eventos e das situações que têm lugar na sociedade (ou grupo social) estudada, assim como as características de sua estrutura social.

Desse modo, embora o antropólogo não possa dispensar a articulação de uma visão *externa*, ou de seu "olhar de fora", como diria Lévi-Strauss (1962), esta não pode desconsiderar, ou mesmo subordinar, o esforço de compreensão *interna* das formas de vida em questão. Isso não quer dizer que os "nativos" têm sempre razão, ou que seu ponto de vista não possa ser criticado. De acordo com a noção de *internalidade* que explicitamos acima, a condição de apreensão do discurso filosófico ou do ponto de vista nativo está num tipo de cobrança de sentido por parte do interlocutor ou do estudioso cuja realização não é viável sem a manifestação de dúvidas e de questiona-

mentos. O antropólogo não só pode, como com frequência deve, apresentar interpretações alternativas ao ponto de vista nativo em relação ao problema em pauta. O que o antropólogo não pode fazer sem correr o risco de não compreender seu objeto de estudo, e/ou sem abdicar do poder de persuasão de sua interpretação, é apresentar uma etnografia que não revele qualquer tipo de *aprendizado* etnográfico a partir do diálogo com o ponto de vista nativo. Numa monografia bem-sucedida, o ponto de vista nativo sempre deixa sua marca na interpretação do antropólogo. Isto é, ao contribuir para a própria constituição dos *fatos* etnográficos, o discurso nativo revela significados que são necessariamente incorporados à visão do pesquisador para que seu trabalho chegue a bom termo.

Um bom exemplo da fecundidade de se considerar a *internalidade* do discurso nativo, ou da forma de vida em estudo, no "fazer" antropológico é o trabalho de Dumont (1980) sobre a Índia. Depois de colocar sua visão "em perspectiva" e de se expor ao ponto de vista nativo, o autor argumenta convincentemente que o sistema de castas, e o princípio hierárquico que o orienta, não pode ser adequadamente entendido a partir das ideias de estratificação social e da correspondente gradação dos grupos sociais, no caso as castas, numa escala crescente ou decrescente de poder e de autoridade. Embora a luta pelo poder tenha o seu papel na organização das castas, Dumont mostra como o sistema privilegia as relações das castas com o *todo*, em vez das relações que esses grupos manteriam entre si, e enfatiza a ideia de interdependência. Desse modo, a partir da articulação do princípio hierárquico com o valor de pureza, através da oposição puro/impuro, o sistema de castas se caracterizaria por uma hierarquia de dignidade (e não de poder ou autoridade) em que o rei estaria subordinado ao sacerdote (o brâmane) e se constituiria num sistema de relações em oposição à noção de sistema de elementos que marcaria a visão ocidental, impregnada pela ideologia individualista.

O exemplo da etnografia de Dumont é particularmente interessante porque, além de demonstrar que o autor aprendeu *ensinamentos* no diálogo com os nativos sem abrir mão de uma interpretação própria, viabiliza a relativização da ideia de *indivíduo* enquanto valor, frequentemente naturalizada

na tradição ocidental, inclusive nas ciências sociais, e constitui-se na primeira interpretação consistente do sistema de castas como fenômeno englobador e como instituição pan-indiana.

Por outro lado, a importância do ensino de filosofia na formação do antropólogo não termina aí. Assim como a atividade de pesquisa antropológica implica a conjugação de uma dimensão empírica com outra reflexiva, no aprendizado da perspectiva antropológica, através da leitura dos clássicos da disciplina, o referencial empírico é apenas uma das dimensões envolvidas no "diálogo" então estabelecido. Dada a importância da discussão conceitual na compreensão dos *fatos* etnográficos e a característica totalizadora da interpretação antropológica (Tambiah, 1985, p. 1-13), a *internalidade* da análise desenvolvida pelo antropólogo também deve ser considerada. Nesse sentido, o aprendiz de antropologia tem que assumir uma posição similar à do aprendiz de filosofia e se *expor* às ideias dos clássicos para apreender não só *o que* eles pensam mas também *o como* eles pensam.

Finalmente, gostaria de enfatizar o caráter exploratório das reflexões apresentadas aqui, as quais, ainda que tenham sido elaboradas a partir de uma perspectiva exclusivamente antropológica, pretendem ter *captado* algo do "fazer" filosófico que seja significativo e iluminador para o "fazer" antropológico. Entretanto, para não deixar de dizer nada sobre a contribuição potencial da antropologia nesse debate com a filosofia, acredito que o equivalente da *internalidade* filosófica seria a consideração das implicações da *pluralidade* antropológica para o discurso filosófico. Mas essa seria outra discussão, a ser travada noutra oportunidade, e cujo enfrentamento talvez fosse argumentado de forma mais adequada se desenvolvido por um filósofo.

Notas

1. Trabalho apresentado na mesa-redonda "É necessária a filosofia para outros cursos da universidade?", realizada durante a IV Semana Universitária da UnB, em abril de 1993. Pensando no caráter interdisciplinar do evento, não resisti à tentação de parodiar o título da obra clássica de Austin, *Quando dizer é fazer...*, traduzida para o português (1990). A paródia me pareceu apropriada não só por retratar bem um aspecto central da pesquisa antropológica, mas também porque o livro de Austin tem tido grande penetração na comunidade antropológica e essa recepção constitui um bom exemplo da fecundidade do diálogo entre as duas disciplinas.

2. A noção de internalidade tem uma longa trajetória no pensamento filosófico ocidental, especialmente na tradição continental, e, contemporaneamente, tem sido foco de debates estimulantes no âmbito da história da ciência. Para uma discussão interessante sobre a fecundidade desses debates para a formulação de uma proposta de "etnografia da ciência" a partir de uma perspectiva antropológica, ver o trabalho de R. Cardoso de Oliveira (1988, p. 168-180).

4 CONCRETUDE SIMBÓLICA E DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA: SOBRE A RELAÇÃO ENTRE ANTROPOLOGIA E FILOSOFIA[*, 1]

Todas as disciplinas acadêmico-científicas orientadas para a produção de conhecimento mantêm algum vínculo com a filosofia. Tal vínculo é igualmente evidente no caso daquelas disciplinas que tiveram origem no interior da própria filosofia, como a matemática ou a psicologia, assim como no caso daquelas que têm outra origem (ciências da informação, nutrição, etc.), mas que não deixam de dialogar com a filosofia em seus esforços de fundamentação do conhecimento que produzem. No caso da antropologia, essa relação aparece de forma particularmente complexa, uma vez que, além dos vínculos associados ao processo de formação da disciplina ou aos esforços de fundamentação dos resultados de suas investigações, o próprio processo de elaboração da interpretação etnográfica tem uma dimensão filosófica incontornável. Em outra oportunidade, procurei caracterizar essa condição disciplinar indicando que ela faz com que a "constituição da disciplina esteja profundamente marcada por uma relação dialética entre a ciência e a filosofia, entre a empiria e a metafísica, ou entre o dado e o significado" (Cardoso de Oliveira, L. R., 1993b, p. 67). Se toda pesquisa empírica, qualquer que seja a sua natureza, tem uma dimensão conceitual que condiciona o olhar do

---

[*] Este texto foi publicado simultaneamente em português e em espanhol, no Brasil e no México, em 2013, respectivamente em *Mana*, v. 19, n. 3, p. 409-435, e em Virginia García Acosta e Guillermo de la Peña (coord.), *Miradas concurrentes*: la antropología en el diálogo interdisciplinario. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata, p. 69-95.

pesquisador, na antropologia haveria uma tensão permanente entre o material colhido no campo e o sentido a ele atribuído.

Na tradição francesa, na qual o desenvolvimento da disciplina está fortemente marcado pela escola sociológica liderada por Durkheim e Mauss, toda a discussão sobre a relação entre categorias do entendimento e morfologia social se dá em diálogo direto com a filosofia – com filósofos neokantianos, de um lado, e empiristas de outro (Durkheim, 1912) –, retomado em alguma medida na discussão sobre a articulação entre práticas e representações sociais. Nesse quadro, a síntese dessa relação com a filosofia talvez pudesse ser mais bem expressa pela noção de concretude simbólica, que tão bem retrata a trajetória da disciplina de Mauss a Claude Lévi-Strauss, também desenhada por Merleau-Ponty (1980, p. 193-206), e que teria levado Lévi-Strauss a afirmar que "os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam" (Lévi-Strauss, 2003, p. 29). Pois gostaria de argumentar que o simbólico, foco privilegiado da descrição etnográfica, traz consigo o caráter absolutamente indissociável das dimensões empírica e filosófica da antropologia, ou da relação de internalidade entre dado e conceito na interpretação antropológica.[2]

Se essa indissociabilidade entre dado e significado nunca deixou de ser uma preocupação na tradição francesa, de base fenomenológica, na tradição anglo-americana o tema passou a ser explorado de forma mais sistemática apenas a partir dos anos 1960, quando o chamado corte epistemológico entre sujeito e objeto começa a ser questionado ou relativizado de forma mais incisiva. Primeiramente, no conhecido debate sobre a racionalidade na antropologia inglesa, a partir da crítica de Peter Winch (1964, p. 307-324) à interpretação de Evans-Pritchard (1937) sobre o pensamento místico dos azande, para dar sentido às práticas de bruxaria do grupo.[3] Posteriormente, o problema ganha ainda maior amplitude na proposta de Geertz (1973) por uma antropologia interpretativa que, de certa maneira, representa um desdobramento das discussões em torno de uma antropologia simbólica (Dolgin; Kemnitzer; Schneider, 1977).

Em todos os casos, o que está em jogo é o reconhecimento do caráter simbolicamente pré-estruturado – ou linguistificado, na vertente interpretativa de base analítica[4] – do mundo social ou da vida em sociedade e de suas implicações para a interpretação antropológica.[5] Nesse sentido, a chamada antropologia pós-moderna é um segundo desdobramento desse movimento, tendo como foco as dificuldades de validação da interpretação antropológica a partir de critérios estritamente externos à investigação, ou à relação do *sujeito* cognoscente com o objeto cognoscível, e a centralidade da posição do autor na definição dos resultados da pesquisa.[6, 7]

De todo modo, esta dimensão de autorreflexão sempre presente na pesquisa antropológica, também caracterizada como momento não metódico na produção do conhecimento (Cardoso de Oliveira, R., 2000, p. 73-93), tem implicações significativas para a etnografia e marca, num só tempo, 1) a crítica incisiva da disciplina ao etnocentrismo, e 2) o caráter inesgotável da compreensão antropológica. Se o primeiro aspecto chama a atenção para a necessidade de o pesquisador relativizar suas categorias ou pressuposições culturais para entender o *outro*, evitando equívocos no plano cognitivo e arbitrariedades no plano normativo, o segundo aspecto realça o caráter local e contextualizado do conhecimento antropológico, sempre aberto a novas interpretações. A propósito, as novas interpretações não são motivadas apenas por novos olhares, partindo de novos pontos de vista, mas também pelo caráter dinâmico das situações ou eventos etnográficos que se transformam ao longo do tempo, ganhando continuamente novos significados.[8]

Embora a antropologia hoje tenha expandido seu universo de pesquisa para todo tipo de sociedade ou formas de vida humana – não excluindo nenhum tipo de grupo ou segmento social, podendo mesmo ter como objeto o próprio grupo social a que pertence o pesquisador –, no processo de formação da disciplina, o foco de interesse estava voltado para a compreensão de sociedades radicalmente distintas e usualmente distantes da sociedade do antropólogo – sejam essas sociedades tribais, frequentemente ágrafas e de pequena escala (como a maioria das sociedades pré-colombianas nas Américas),

ou segmentos de grandes civilizações, como a Índia, a China e toda ou qualquer forma de organização social situada fora do Ocidente (Dumont, 1986). O esforço de descrever e dar sentido etnográfico a essas formas de vida diversas trazia como contrapartida imediata uma questão filosófica: quais seriam as condições de inteligibilidade da etnografia? Ou, como descrever de forma não estereotipada e distorcida as práticas sociais ou as formas de vida vigentes além-mar?

Sobre a inteligibilidade das práticas de bruxaria

Ainda que questões de inteligibilidade, motivadas pela preocupação em evitar as distorções do etnocentrismo, estejam presentes em toda e qualquer descrição etnográfica, sua importância aparece de forma particularmente dramática nos estudos sobre bruxaria. Isso pode ser notado, como indicado acima, no debate entre Evans-Pritchard e Winch, cuja crítica se dirigia ao enfoque dado pelo primeiro a práticas totalmente desacreditadas na sociedade do pesquisador, especialmente no meio acadêmico-científico ao qual este pertencia. Afinal de contas, dado que essas práticas não podem produzir, aos olhos do pesquisador, os efeitos a elas atribuídos pelos sujeitos da pesquisa, como descrevê-las e dar-lhes sentido etnográfico? No início do século passado, Frazer (1976 [1922]) chegou a sugerir que a magia seria produto de um erro cognitivo, posteriormente corrigido pelo pensamento científico que a teria sucedido, no que foi prontamente criticado por Wittgenstein (1979).[9] Pois, seria a magia um modo de intervenção no mundo similar ou da mesma ordem das intervenções fundamentadas no pensamento científico? Winch era discípulo de Wittgenstein e se inspirou nele em sua crítica a Evans-Pritchard – cuja etnografia, embora tenha sido produto de cuidadoso trabalho de campo, também sugere deficiências na relação entre pensamento místico e realidade – ainda que tenha produzido um relato muito mais rico, minucioso e denso do que aquele que encontramos em Frazer.

O debate iniciado por Winch motivou várias intervenções e diversas perspectivas reveladoras da riqueza e da importância do tema, que poderiam ser sintetizadas na oposição entre perspectivas relativistas e racionalistas na

fundamentação da compreensão das sociedades ou das formas de vida estudadas pelos antropólogos (ver nota 1). Entretanto, vou acionar apenas três aspectos do debate para realçar o diálogo com a filosofia: 1) a questão da inteligibilidade e as dificuldades de compreensão do outro; 2) as implicações disso para o status da interpretação antropológica; e 3) a necessidade de apreensão de pelo menos uma dimensão de positividade no ponto de vista nativo, mesmo quando o antropólogo se mantém cético quanto ao poder explicativo desse ponto de vista de forma mais abrangente. Em vista das diferenças e da distância entre as visões de mundo encontradas, respectivamente, nas sociedades do pesquisador e dos sujeitos da pesquisa, conforme indicado acima, é praticamente impossível ao antropólogo produzir um relato convincente do material etnográfico colhido em campo sem demonstrar alguma dimensão de sintonia entre sua interpretação e o ponto de vista nativo. Uma orientação consolidada na disciplina é a de que a interlocução com os sujeitos da pesquisa constitui importante fonte de aprendizado e tem papel absolutamente fundamental na elucidação das interrogações do antropólogo.

O principal ponto de discórdia indicado por Winch está no caráter da distinção, proposta por Evans-Pritchard em sua etnografia, entre pensamento científico, senso comum e pensamento místico. Se os três tipos de pensamento são apresentados como igualmente lógicos, apenas os dois primeiros teriam respaldo na realidade, pois a suposta referência do pensamento místico na realidade não poderia ser demonstrada. Winch cita dois trechos de artigos de Evans-Pritchard nos quais o antropólogo apresentaria o argumento com clareza:

> Noções científicas são aquelas em acordo com a realidade objetiva, em relação tanto à validade de suas premissas quanto às inferências feitas a partir de suas proposições [...] Noções lógicas são aquelas que, segundo as regras do pensamento, as inferências seriam verdadeiras se as premissas também o fossem, sendo a verdade das premissas irrelevante. [...] Um pote quebrou durante o cozimento. Isso se deveu provavelmente ao saibro. Vamos examinar o pote e verificar se a causa foi essa. Esse pensamento é lógico e científico. Doenças são causadas por bruxaria. Um homem está

> doente. Vamos consultar o oráculo para descobrir quem é responsável. Esse pensamento é lógico e não científico. (Evans-Pritchard, 1935 apud Winch, 1964, p. 308, tradução nossa)[10]

O trecho acima aparece logo após outro no qual Evans-Pritchard compara a explicação europeia com a zande sobre a ocorrência de chuvas para assinalar que ambas são produto de construções sociais, igualmente lógicas, e que não refletiriam de modo algum uma suposta superioridade intelectual do europeu:

> Seria absurdo dizer que o selvagem pensa misticamente e que nós pensamos cientificamente sobre a chuva. Ambos os casos envolvem processos mentais similares e, além disso, o conteúdo do pensamento é derivado de forma similar. Mas podemos dizer que o conteúdo social de nosso pensamento sobre chuva é científico, ele está em acordo com fatos objetivos, enquanto o conteúdo social do pensamento selvagem sobre chuva é não científico, pois não está em acordo com a realidade, e pode ser também místico quando assume a existência de forças suprassensíveis. (Evans-Pritchard, 1934 apud Winch 1964, p. 308, tradução nossa)[11]

Entretanto, Evans-Pritchard indica com todas as letras que, enquanto o pensamento científico estaria em acordo com a realidade, o pensamento mágico não estaria. Tal afirmação é questionada por Winch (1964, p. 308), que pergunta se Evans-Pritchard não estaria impondo uma definição de realidade ou critérios de validação próprios do jogo de linguagem da ciência em contextos nos quais estes não se aplicariam, supondo a existência de uma realidade independente de qualquer estrutura simbólica ou da linguagem por meio da qual é articulada.

Em outras palavras, apesar de Winch reconhecer a importância da distinção entre o que é real e aquilo que não é em qualquer sociedade, independentemente da subjetividade ou das idiossincrasias de qualquer ator, o modo de fazer essa distinção não só varia entre as sociedades no tempo e no espaço, mas também entre instituições da mesma sociedade, como a ciência e a religião bem exemplificariam,[12] salientando que em todos os casos a distin-

ção seria articulada pela linguagem e não poderia ser adequadamente acionada fora de seu contexto de uso, a partir de critérios exclusivamente externos.[13] Trata-se, fundamentalmente, de desvendar o que está em jogo nos atos e nas ações humanas, ou qual é o objetivo e o sentido da ação em foco. Seguindo Wittgenstein, Winch argumenta que, sem situar o ato com referência à *regra* que estaria sendo seguida, ou que estaria orientando a ação do ator, não seria possível entender o evento nem saber o que estaria *realmente* acontecendo. Um antropólogo diria que, sem atentar para o ponto de vista nativo, adequadamente contextualizado, seria difícil evitar o etnocentrismo e compreender as instituições (práticas, representações) de sociedades distantes no tempo ou no espaço.

Como se sabe, Evans-Pritchard chama a atenção para o fato de que os azande distinguem claramente as ideias de causalidade física e de causalidade mágica ou mística, esta última baseada em forças suprassensíveis cuja atuação não pode ser demonstrada por meio de uma cadeia de fatos objetivos empiricamente observáveis. Assim, os azande explicam que o teto do celeiro caiu porque os cupins comeram as suas bases, mas que tais fatos não explicariam por que o teto caiu exatamente quando fulano de tal, atingido pelo teto, estava sentado no celeiro. Para desvendar esse aspecto do evento, os azande consultam oráculos, cujo funcionamento é bem descrito na etnografia. O que nós classificaríamos como acidente ou infortúnio, os azande classificam como produto de bruxaria (Evans-Pritchard, 1937).[14] Diferentemente de Frazer, Evans-Pritchard demonstra convincentemente que as práticas mágicas ou de bruxaria não envolvem qualquer equívoco (lógico ou cognitivo) de seus praticantes, ainda que os efeitos a elas atribuídos não tenham respaldo na realidade.

Mas o famoso antropólogo também afirma que, durante sua estada entre os azande, teria orientado suas ações e sua vida de maneira geral a partir das noções de bruxaria vigentes, que teriam se mostrado tão satisfatórias e adequadas como as que orientavam sua vida na Inglaterra. Evans-Pritchard não apenas teria aprendido a manipular adequadamente as noções de bru-

xaria dos azande, e entendido a lógica dessas práticas, mas também as teria acionado com sucesso para dar sentido ao seu cotidiano, em que elas se teriam mostrado plenamente efetivas. Anos mais tarde, Evans-Pritchard (1976) ofereceu uma visão mais favorável à relação entre as noções de bruxaria dos azande e a realidade que elas representavam. Embora mantendo certo ceticismo, o autor afirmou reconhecer, pelo menos parcialmente, a realidade das forças psíquicas nas quais as crenças azande sobre bruxaria se baseiam, e sugeriu que colocar essa realidade em dúvida não só impediria a compreensão das práticas em estudo, mas inviabilizaria qualquer esforço para dar sentido lógico aos próprios atos do pesquisador em suas interações no campo (p. 244). É exatamente essa a dimensão de positividade do ponto de vista nativo a que me referi acima, que elucida e dá sentido objetivo às formas de vida investigadas pelos antropólogos, tornando a sua apreensão a condição de inteligibilidade da realidade etnográfica.

Sem entrar em questões filosóficas mais abstratas sobre o significado de diferentes modalidades culturais para lidar com o sentido dos acidentes ou dos infortúnios, bem como com o sentido de práticas religiosas, como as promessas e as preces, por exemplo – tão presentes nas sociedades ocidentais que deram origem à antropologia –, não seria mais adequado concebê-las como evidências de uma realidade que a ciência não explica satisfatoriamente? Ou que estejam voltadas para questões de outra ordem?

A descrição etnográfica, que, como vimos, tem sempre uma dimensão interpretativa, pois embebida nos símbolos que dão sentido às práticas e às instituições estudadas, procura dar conta de realidades cuja nitidez é por vezes de difícil apreensão. Tais símbolos e categorias nativas são sempre fundamentais para a elucidação de formas de vida locais, e sua compreensão demanda uma relativização das categorias e das pressuposições culturais do pesquisador, que não podem ser desprezadas, mas que precisam ser ressituadas ou recontextualizadas para renovar seu poder explicativo.

Trata-se de um procedimento de autorreflexão, que autores como Louis Dumont (1979a) – de orientação maussiana – associam à necessidade de o pesquisador colocar-se em perspectiva, refletindo criticamente sobre o seu

ponto de partida, e um autor como Clifford Geertz, inspirado na formulação de um psicanalista, Heinz Kohut (1983a, p. 57), caracteriza como um exercício de colocar em conexão conceitos de experiência próxima com conceitos de experiência distante. Na situação de campo, tendo como referência o ponto de vista do pesquisador, os primeiros representariam os conceitos da disciplina e aqueles vigentes na sociedade do antropólogo, enquanto os conceitos de experiência distante fariam as vezes das categorias nativas compartilhadas pelos sujeitos da pesquisa. Para acionar apenas um dos exemplos indicados por Geertz (1983b), que dialoga diretamente com a discussão de Dumont sobre o colocar-se em perspectiva, agora tendo como referência o ponto de vista dos nativos ou sujeitos da pesquisa, *estratificação social* seria um conceito de experiência distante para os hindus, enquanto *casta* seria um conceito de experiência próxima para eles.

A caracterização de Geertz é particularmente feliz por enfrentar diretamente as questões de inteligibilidade envolvidas na interpretação de práticas ou instituições distantes e estranhas ao antropólogo, a partir do esforço de tradução e compreensão de expressões ou locuções básicas da sociedade estudada. Tendo como referência as reações provocadas pela publicação póstuma dos diários de campo de Malinowski (1989 [1967]), Geertz (1983, p. 56) pergunta: "O que acontece com *Verstehen* (compreensão) quando *Einfühlen* (empatia) desaparece?". Com a revelação dos comentários negativos que Malinowski fazia em relação aos seus "informantes" no campo, o mito da completa empatia ou sintonia entre o antropólogo e seus nativos caía por terra de forma definitiva. Como explicar então a capacidade de entender e interpretar adequadamente costumes tão diferentes, distantes e estranhos aos olhos do antropólogo?

Ambas as formulações, a de Geertz e a de Dumont, indicam que o objetivo da etnografia não é tornar o antropólogo capaz de ver e pensar como os nativos, a partir de uma sensibilidade especial que lhe permitiria transpor-se para a mente dos sujeitos da pesquisa e reduziria a noção de empatia à ideia de simpatia (capacidade de identificar-se com o outro), mas acionar conceitos e pressuposições que permitam estabelecer algum nível de interse-

ção com o ponto de vista nativo. A meu ver, o conceito que melhor exprime esse movimento interpretativo de apreensão de formas de vida e de visões de mundo distantes no tempo ou no espaço seria o de *fusão de horizontes*, como elaborado por Gadamer (1994 [1960]). Inspirando-me na formulação desse autor, procurei caracterizar as condições de produção da interpretação antropológica examinando a situação do *encontro etnográfico*, no qual o pesquisador teria que construir com sucesso uma área de interseção entre o seu universo de referência sociocultural e o dos nativos (Cardoso de Oliveira, L. R., 1993b; ver, neste livro, a figura 2.1, capítulo 2).

Essa imagem do encontro etnográfico procura tematizar o exercício hermenêutico-interpretativo da estrutura de contínuas *antecipações* que caracterizam o círculo hermenêutico de Schleiermacher a Gadamer, passando por Dilthey, Heidegger e toda uma série de autores associados ao romantismo alemão do século XIX.[15] A ideia é que, para compreender outras culturas ou formas de vida, assim como para apreender o significado de práticas sociais e eventos sob observação, o antropólogo deve acionar, dentre as preconcepções que compõem seu horizonte histórico-cultural de referência, aquelas com maior potencial de ressonância no ponto de vista nativo, com o objetivo de desvendar a situação que está sendo examinada. As preconcepções acionadas permitem ao antropólogo antecipar um significado ao evento ou à situação etnográfica, e seu poder de elucidação é continuamente testado e renovado no esforço de elaboração de interpretações coerentes do respectivo evento ou situação etnográfica como um todo, assim como de suas partes.[16] Esse vaivém entre parte e todo, a partir das antecipações do intérprete, é o que caracteriza o círculo hermenêutico, que talvez fosse mais bem concebido como uma espiral (Fischer, 1985), uma vez que nesse processo o intérprete nunca volta exatamente para o mesmo lugar onde começou, mas para posições sempre potencialmente mais esclarecidas.

O correlato da fusão de horizontes de Gadamer, na proposta de Winch, seria a necessidade de o intérprete estender ou ampliar seu universo linguístico-cultural, explorando de forma aberta e criativa, dentre as categorias preexistentes em nosso universo, aquelas que permitam estabelecer um pon-

to de contato produtivo com o universo do outro (Winch, 1964, p. 317-319). Em qualquer hipótese, é importante reter que o acesso à compreensão de outras sociedades ou formas de vida depende de nossa capacidade de encontrar ou construir áreas de interseção entre nossas preconcepções ou categorias e aquelas vigentes no universo pesquisado. Estas frequentemente apontam para significados contraintuitivos (Cardoso de Oliveira, L. R., 2008a), que precisamos ancorar em áreas de interseção suficientemente porosas para produzirmos interpretações coerentes e enriquecedoras da situação ou do evento em foco.

Antes de trazer a discussão dos problemas de inteligibilidade etnográfica ou da dimensão filosófica da antropologia para contextos mais próximos, a partir de meu próprio material de pesquisa, gostaria de abordar brevemente mais um exemplo envolvendo práticas de bruxaria. Refiro-me à interessante etnografia de Favret-Saada (1977) sobre bruxaria na região de Bocage, na França.

Diferentemente das práticas de bruxaria estudadas por Evans-Pritchard entre os azande, em que elas permeavam quaisquer aspectos da vida ou do cotidiano de todos os membros da sociedade – e falava-se sobre elas o tempo todo, fazendo com que o tema tivesse sido de certa forma imposto ao pesquisador (Evans-Pritchard, 1976, p. 242) –, na região de Bocage as práticas de bruxaria e os discursos que lhe davam sentido competiam com práticas e discursos dominantes (da ciência e da religião católica) que procuravam desacreditá-las, não se falando sobre elas com estranhos, sendo muito difícil o acesso a discursos não estereotipados sobre as referidas práticas.

Segundo Favret-Saada, antes de sua pesquisa, a literatura sobre o tema na região resumia-se a artigos sensacionalistas na imprensa e a trabalhos de folcloristas, que apresentavam as crenças e os costumes locais de forma igualmente estereotipada, como características de camponeses atrasados, ingênuos e com pouca instrução. Como seria, pois, possível acreditar em bruxas e em seus feitos na contemporaneidade? Receitas e procedimentos exóticos eram publicados como exemplos de superstições características da Idade Média que ainda sobreviviam em Bocage, como os relatos sobre a excêntrica

Dame Blonde, que passava a noite com maridos enfeitiçados para livrá-los do feitiço (Favret-Saada, 1977, p. 69).

Não obstante, a etnógrafa demonstra que as práticas de bruxaria locais não são acessíveis pela perspectiva de um observador externo, como jornalistas e folcloristas se posicionavam, mas apenas de uma das duas posições nativas institucionalmente disponíveis para a interlocução sobre o tema no campo: a de enfeitiçado(a) ou a de "desenfeitiçador(a)" (*désorceleur* ou *désenvoûter*). A terceira posição teoricamente possível, a de feiticeiro(a), não estava de fato disponível, já que constituía uma categoria de acusação com a qual ninguém se identificava. O discurso desinteressado sobre o tema, entre atores não envolvidos no caso em foco, suscitava sempre respostas distantes e incrédulas da população, que classificava as respectivas práticas como costumes do passado ou como excentricidades com as quais não se identificavam (Favret-Saada, 1977, p. 15-57). A pesquisadora só conseguiu ter acesso a dados sobre casos concretos, vividos pelos interlocutores, quando foi equivocadamente classificada como desenfeitiçadora e acabou assumindo o papel que, ainda que sem muita clareza no início, posteriormente combinou com a posição de enfeitiçada, quando assim identificada pelos interlocutores. A partir desse momento, foi pouco a pouco desvendando os mistérios das práticas de bruxaria em Bocage.

Ao contrário da visão impressionista e exotizada difundida pelos folcloristas, Favret-Saada descreve práticas que ganham vida e sentido no cotidiano da população local e que se mostram não apenas lógicas mas muito mais bem sintonizadas com os dramas enfrentados pelos atores do que os discursos da ciência e da religião, que não dão crédito aos seus problemas nem dão atenção adequada às interrogações dos atores.[17] Como no caso dos azande, os camponeses de Bocage não têm problemas para aceitar as explicações de médicos e veterinários sobre doenças na família ou em seus animais, assim como explicações técnicas sobre problemas na colheita, etc. Entretanto, tais explicações não satisfazem suas demandas de compreensão de infortúnios em série e, para satisfazê-las, em vez de oráculos como os azande, os atores acionam desenfeitiçadores.

Nesse sentido, é interessante observar que, como demonstra Favret-Saada (1977, p. 39), as consultas com desenfeitiçadores não apenas dão uma resposta imediata aos infortúnios, como também chegam a ter um sentido terapêutico, preenchendo a ausência de significado deixada pelas alternativas interpretativas vigentes e permitindo uma compreensão mais satisfatória do destino ou das condições de vida de cada um. A própria pesquisadora indica ter experimentado essa modalidade de terapia durante a pesquisa, ao ter frequentado uma desenfeitiçadora durante mais de dois anos, a quem foi conduzida por aqueles que identificaram seu estado de enfeitiçada, e a cuja interpretação submeteu os eventos de sua vida pessoal nas sessões em que era atendida.

Diferentemente de folcloristas e de jornalistas, por um lado, assim como de psiquiatras ou profissionais de saúde e de padres, por outro, a etnógrafa levou a sério o ponto de vista dos camponeses de Bocage, procurando dar sentido às fontes de seu sofrimento e aos discursos através dos quais lidavam com os respectivos problemas e tentavam dar conta de suas experiências. Assim como no caso das práticas de bruxaria azande, a interpretação oferecida pela etnógrafa de Bocage não está imune a críticas ou ao debate, mas a concretude da experiência dos atores não pode ser colocada em dúvida.

Filtragem judicial e a invisibilidade do insulto

Mas, como a literatura antropológica tem demonstrado, a dificuldade de interpretar adequadamente as práticas sociais ou as condições de vida estudadas não aparece apenas em pesquisas sobre instituições de eficácia duvidosa aos olhos do mundo acadêmico-científico, como a bruxaria, nem somente em etnografias sobre sociedades distantes e com costumes estranhos ao pesquisador. Como veremos, mesmo etnografias sobre instituições centrais para o funcionamento do Estado nas sociedades modernas podem revelar dificuldades interpretativas e sentidos surpreendentes.

Minha pesquisa em um juizado de pequenas causas em Massachusetts, nos Estados Unidos, por exemplo, revelou que um determinado tipo de causa era sistematicamente mal compreendida e mal administrada no âmbito do

juizado.[18] Refiro-me em especial às causas que demandavam reparação por agressão a direitos de caráter ético-moral, cujos atos de desrespeito não podiam ser traduzidos de forma adequada em evidências materiais e, portanto, eram de difícil apreensão nas audiências judiciais. Caracterizei tais atos de desrespeito como insultos de ordem moral, contrastando-os com quebra de direitos de ordem estritamente legal, claramente positivados. Mais tarde essa distinção veio a ser a chave de minha comparação sobre demandas de direitos e de cidadania no Brasil, em Quebec e nos Estados Unidos (Cardoso de Oliveira, L. R., 2011 [2002]).

No âmbito do juizado, as demandas de reparação por insulto apareciam de maneira mais clara nas causas que requeriam indenizações de até 50 dólares, pois, na melhor das hipóteses (nesses casos), se tudo desse certo para o autor da causa na audiência judicial, ele receberia no máximo o que teria gasto para levar adiante o processo.[19] Por que então, nesses casos, as partes faziam questão de recorrer ao juizado e ter suas demandas ouvidas pelo juiz? Se supuséssemos que o principal objetivo das partes era obter a indenização pleiteada, as ações perderiam sentido, pois significariam sempre uma perda de tempo e, frequentemente, de dinheiro também!

De fato, esses juizados só admitiam causas cíveis, necessariamente expressas em demandas por indenização, que deveriam ser enquadradas em uma de duas alternativas: 1) demandas de reparação por um *tort* ou delito civil;[20] e 2) demandas por quebra de contrato. Em todos os casos, o requerente deveria apresentar evidências materiais dos prejuízos sofridos para que tivesse reconhecido o direito à indenização pleiteada. Além de o *insulto* caracterizar uma agressão objetiva a direitos que não pode ser adequadamente traduzida em evidências materiais, ele envolve também uma negação ou desvalorização da identidade daquele que se sente agredido (Cardoso de Oliveira, L. R., 2008b, p. 136).

As duas modalidades de enquadramento das causas (*tort* ou quebra de contrato) representam um forte mecanismo de filtragem, que exclui da análise dos casos tudo aquilo que não puder ser diretamente vinculado aos mecanismos de enquadramento judicial. Esse processo de filtragem é explicitado

nos tribunais estadunidenses por meio da expressão *to narrow down a case* que, na tradição jurídica brasileira, encontra expressão correlata na ideia de *reduzir a termo* as demandas. Em ambos os casos, trata-se de enquadrar as demandas em formulações jurídicas predefinidas, que permitam selecionar os aspectos (ou os fatos) da disputa aos quais o juizado pode se dirigir com respaldo institucional para tomar uma decisão.

O fato é que, nas tradições jurídicas ocidentais, seja na *common law* ou na tradição civilista, a positivação dos direitos e a preocupação em delimitar com maior precisão as fronteiras entre questões de ordem legal e questões de ordem moral fazem do *insulto* uma agressão quase totalmente invisível.[21] Desse modo, além das demandas de reparação por insulto não poderem ser formalizadas no Juizado de Massachusetts, onde fiz minha pesquisa, não havia muito espaço para discuti-las até mesmo nas sessões de mediação, cujos procedimentos eram mais flexíveis e assumidamente distintos das práticas judiciais. A propósito, não deixa de ser interessante o fato de que, em muitos casos nos quais a percepção de insulto tinha um papel relevante, as partes tinham dificuldade de articular um discurso coerente sobre o fundamento da demanda de reparação sempre que esta não podia ser associada de imediato a um prejuízo material (Cardoso de Oliveira, L. R., 1989, p. 399-440).[22]

Embora as demandas de reparação por insulto e a dificuldade de dar visibilidade a elas no juizado fossem mais claras nas causas por menos de 50 dólares, cuja motivação não poderia ser adequadamente explicada à luz da indenização pleiteada ou dos prejuízos materiais demandados, elas não deixavam de ter um papel nas causas envolvendo valores maiores, indubitavelmente significativos para as partes. Assim, no caso da "Frustrante compra de carro", o autor quer desfazer a transação e demanda indenização de 500 dólares (400 pagos pelo carro e 100 gastos com o conserto), alegando que o carro não estava nas condições combinadas, no que é enfaticamente contestado pelo requerido, mas a motivação para recuperar o prejuízo é substancialmente agravada pelo fato de ele ter se sentido enganado (Cardoso de Oliveira, L. R., 1989, p. 321-326).[23] Da mesma forma, no caso das "Camisas perdidas" o querelante quer ser reembolsado em 180 dólares por seis

camisas perdidas na lavanderia do requerido e, na sessão de mediação, deixa claro que a decisão de recorrer ao juizado e demandar o valor de camisas novas (para repor camisas velhas) se deve ao fato de o requerido ter negado qualquer responsabilidade na primeira tentativa de negociação, o que o teria deixado muito irritado com esse ato de desrespeito (p. 383-398).[24]

Do ponto de vista do cidadão, a sensibilidade às agressões por insulto se manifesta em vários contextos de afirmação de direitos. Em pesquisa sobre conflitos administrados na Delegacia do Consumidor de Curitiba, Bevilaqua (2001, p. 319) analisa um caso no qual o consumidor lesado só aceita fazer acordo com o fornecedor se este se comprometer a, após satisfazer plenamente suas demandas de reparação no plano material, pedir desculpas formais, porque estas eram claramente importantes para o consumidor. Em outro lugar, sugeri que as demandas de reparação por insulto estariam associadas à dimensão do reconhecimento que, ao lado das dimensões dos direitos (legais) e dos interesses, estaria presente em quase toda disputa judicial. Enquanto as duas últimas se referem, respectivamente, à observação dos direitos vigentes e à reparação dos prejuízos causados pela quebra desses direitos, a dimensão do reconhecimento estaria relacionada à dignidade do cidadão ou ao direito de ser tratado com respeito e consideração (Cardoso de Oliveira, L. R., 2004a, p. 127).

Onde vigora o direito positivo, o Judiciário concentra sua atenção nas dimensões dos direitos e dos interesses, enquanto a dimensão do reconhecimento parece ser aquela que encontra maiores dificuldades para receber um tratamento adequado, ainda que sua importância seja muito variada nos diversos tipos de causas judiciais. Em algumas delas, como na maioria dos conflitos entre grandes empresas, pode-se dizer que a dimensão do reconhecimento seria mesmo irrelevante. Entretanto, tendo chamado a atenção para aquelas disputas em que as demandas de reparação por insulto se mostravam particularmente significativas, gostaria de enfocar agora alguns conflitos nos quais a sua importância, somada às dificuldades em administrar as respectivas demandas, os tornam quase totalmente ininteligíveis aos olhos do Judi-

ciário, que acaba atribuindo alguma deficiência mental ou graves problemas emocionais aos seus protagonistas.

Como perder o juízo em Juízo

Minha primeira intuição sobre a fecundidade de explorar a relação entre a dificuldade de o Judiciário administrar demandas de reparação por insulto e o "diagnóstico" judicial de insanidade mental foi motivada pela leitura de um artigo publicado no *British Journal of Psychiatry* (Lester et al., 2004, p. 352-356).[25] Sob o título de "Unusually persistent complainants", o artigo propunha retomar o tema da paranoia do litigante na identificação de reclamantes especialmente insistentes e que no passado eram diagnosticados como portadores de psicose delirante (p. 352). Tal categoria chegou a ganhar definições nos dois principais sistemas de classificação de doenças,[26] mas teria caído em desuso na segunda metade do século passado por ser considerada uma forma de patologizar aqueles reclamantes com energia e disposição para demandarem seus direitos. A partir de pesquisa realizada em ouvidorias na Austrália, os autores identificaram características comportamentais num grupo de reclamantes classificados como persistentes, as quais coincidiriam em grande medida com os antigos casos de *querulous* paranoia descritos na literatura psiquiátrica.

A pesquisa da equipe de psiquiatras foi realizada segundo dados coletados por funcionários experientes no encaminhamento de demandas em seis ouvidorias na Austrália, a partir de registros de arquivo, nenhum reclamante tendo passado por exames clínicos. Foi solicitado a esses funcionários que selecionassem casos não mais ativos de reclamantes especialmente persistentes e, para cada caso encontrado, eles deveriam selecionar também o caso seguinte, com características similares, envolvendo reclamantes não persistentes de mesmo sexo e faixa etária dos primeiros, para compor um grupo de controle. Para cada caso, eles deveriam responder a um questionário elaborado a partir de consultas com grupos focais de funcionários e de uma revisão da literatura sobre a paranoia do querelante. Dos 110 questionários

distribuídos entre os funcionários das ouvidorias, 96 foram devolvidos com a seguinte composição: 52 referentes a reclamantes persistentes e 44 correspondentes ao grupo de controle (Lester et al., 2004).

O questionário privilegia aspectos externos sobre o modo como as queixas são conduzidas e, quando os autores observam a maneira como os casos são percebidos pelas partes, organizam o material de acordo com critérios excessivamente formais. Como veremos, tais critérios dificultam a apreensão adequada do significado de demandas associadas à dignidade do cidadão, ou à dimensão do reconhecimento, acentuadamente dependentes de processos de elaboração simbólica. Assim, ficamos sabendo que o processamento das demandas dos reclamantes persistentes demora 35 meses em média para ter um desfecho, enquanto o tempo médio das demandas do grupo de controle era de 8,3 meses; que apenas 23% dos casos dos persistentes são considerados resolvidos no encerramento do processo, enquanto no grupo de controle essa taxa chega a 87%. Da mesma forma, os persistentes visitam a ouvidoria com maior frequência sem marcar hora (31% *versus* 4,5%) e utilizam maior variedade de instrumentos de comunicação (e-mail, fax, cartas, etc.), assim como 60% desses reclamantes mandam mais de dez cartas, contra 9% do grupo de controle, sendo que 25% das cartas enviadas por persistentes têm mais de cem páginas, contra apenas 2,7% das enviadas pelo grupo de controle. Além disso, 52% dos persistentes requereram a mudança de atendente ao longo do processo, contra 19% dos demais.

Todos esses indicadores revelam diferenças significativas entre os dois grupos no que concerne ao empenho dos reclamantes, ou à ênfase com que afirmam seus direitos e à eventual complexidade dos casos, em vista do tempo despendido para processá-los. Mas não dizem nada sobre as causas em si. Embora os dados sobre a natureza do dano e sobre o objetivo da reparação pleiteada revelem números muito parecidos em certos aspectos, as tabelas abaixo também indicam grandes diferenças que precisam ser exploradas para além dos estereótipos comportamentais sugeridos no artigo.[27]

Tabela 4.1 – Comparação entre reclamantes persistentes e grupo de controle: tipo de dano

Tipo de dano	Reclamantes persistentes	Grupo de controle
Prejuízo financeiro	71%	72%
Relações afetadas	25%	18%
Funcionamento físico	15%	5%
Danos ao funcionamento social e econômico	35%	9,5%
Danos à autoestima	40%	14%
Danos à saúde em geral	44%	23%

Tabela 4.2 – Comparação entre reclamantes persistentes e grupo de controle: reparação pleiteada

Reparação pleiteada	Reclamantes persistentes	Grupo de controle
Compensação financeira	61%	58%
Serviços aprimorados	42%	47%
Desculpas e reconhecimento de maltrato	67%	32%
Reconhecer implicações sociais abrangentes	39%	9%
Reconhecimento público	25%	0%
Processar ou obter demissão do responsável	43%	11%
Exposição pública e humilhação	14%	0%
Justiça baseada em princípios	60%	18%
Querer ter seu dia no tribunal / *day in court*	25%	4%
Natureza e razões variadas da queixa	31%	0%

De fato, os dois primeiros itens de cada tabela não apresentam variação significativa nos números, mas as diferenças nos demais itens são bastante sugestivas. Se não há grandes diferenças na percepção do dano material entre os dois grupos de reclamantes (prejuízo financeiro), ou no que seria necessário para reparar esse aspecto da demanda (compensação financeira), as consequências, o sofrimento e as solicitações de reparação mais abrangentes apresentam distinções importantes entre os dois grupos. Os três últimos itens da tabela sobre os tipos de dano são particularmente significativos no que concerne ao sofrimento dos respectivos reclamantes, além de sugerirem diferenças na própria definição dos direitos envolvidos. Os persistentes não só se sentiram mais prejudicados no impacto socioeconômico do dano e nas consequências para a sua saúde, como também indicam ter havido um impacto mais abrangente em relação à sua autoestima (40% *versus* 14%), o que constitui um dos aspectos mais sensíveis das demandas de reconhecimento. A autoestima afeta diretamente a dignidade do cidadão e, como tenho procurado mostrar, tem papel importante nas reivindicações por direito a tratamento com respeito e consideração (Cardoso de Oliveira, L. R., 2011 [2002], 2004, 2008b).[28]

A meu ver, o exame da segunda tabela reforça a dificuldade de compreensão mais abrangente, no âmbito das ouvidorias, das demandas enfatizadas pelos reclamantes persistentes. Com exceção da sétima linha, que exige exposição pública e humilhação dos responsáveis pelo dano – revelando um claro desejo de vingança presente em 14% das exigências dos persistentes e em nenhuma do grupo de controle –, todos os demais itens de reparação podem ser entendidos como medidas em prol da recuperação da dignidade perdida. Esse parece ser claramente o caso da solicitação de pedido de desculpas e reconhecimento de tratamento indevido, assim como do reconhecimento público da necessidade de reparação.

A demanda de justiça com base em princípios também aponta na mesma direção, assim como a exigência de "ter seu dia no tribunal" (*to have his day in court*). Esta última expressão é muito comum no mundo anglófono e, nos tribunais estadunidenses, tem com frequência um significado ambíguo:

pode se referir tanto ao direito inalienável de todo cidadão de ter suas reivindicações ouvidas pelo Estado, como se refere também a litigantes cujas demandas são vistas como irrazoáveis ou sem sentido jurídico, mas que insistem em tê-las julgadas no tribunal. A aparente confusão presente apenas numa parte das causas encaminhadas pelos persistentes, que em 31% dos casos alterariam a natureza e o fundamento de suas queixas ao longo do processo, também poderia ser entendida como parte do esforço em se fazer entender num contexto adverso ao reconhecimento de direitos associados à dignidade do cidadão.

Os indicadores que expressam a percepção dos funcionários que atendem os reclamantes fortalecem o argumento quanto à dificuldade de as ouvidorias australianas processarem satisfatoriamente as demandas de reparação dos reclamantes persistentes, que eu associaria à problemática da dignidade e do insulto conforme dito acima. Em 31% dos casos encaminhados por reclamantes persistentes, os funcionários acreditam que não haja perda substancial, contra 9% dos casos do grupo de controle. Apenas 10% das queixas dos persistentes seriam apresentadas com coerência e racionalidade nas entrevistas, enquanto 82% das queixas do grupo de controle satisfariam esse aspecto. Da mesma forma, os dados sobre as dificuldades dos funcionários na interação com os persistentes são ainda mais impressionantes: a) em apenas 12% dos casos a relação é classificada como positiva, contra 86% dos casos do grupo de controle; b) em 52% dos casos persistentes, o funcionário busca ajuda de um colega mais experiente, contra 2% dos outros casos; e c) em 48% dos casos persistentes, o funcionário evita contato com frequência, o que não ocorreria em nenhum dos outros casos.

Outras características na apresentação das demandas distinguem os dois grupos de forma acentuada e contribuem para exotizar os reclamantes persistentes: redação longa e difícil na exposição das queixas, retórica de ter sido tratado de forma inaceitável, declarações de terceiros sobre o seu bom caráter, uso de marcadores coloridos e de várias outras formas de ênfase nos textos encaminhados, etc. Além disso, aspectos comportamentais quase exclusivos dos reclamantes persistentes vão na mesma direção: ameaças diretas

ou indiretas aos atendentes (por escrito, ao telefone ou em pessoa), ameaças de suicídio, uso de expressões excessivamente dramáticas e outros. Gostaria de chamar a atenção aqui para o fato de que, com exceção dos indicadores relativos a ameaças aos funcionários das ouvidorias e de algumas demandas de vingança, que só aparecem nos casos dos reclamantes persistentes, os demais indicadores (salvo pela exigência de reconhecimento público na tabela 4.2) também estão presentes, em alguma medida, nos demais casos, sugerindo algum espaço de interseção entre as demandas expressas nas causas dos dois grupos de reclamantes.

Do meu ponto de vista, a área de interseção relativa às demandas do grupo de controle envolveriam a dimensão temática do reconhecimento e os direitos associados à dignidade do cidadão que, nesses casos ou para esses atores, não teriam a mesma importância presente nos casos dos reclamantes persistentes. Não quero dizer com isso que alguns reclamantes persistentes não tenham problemas psicológicos de gravidade variada, mas que provavelmente, na maioria dos casos classificados como persistentes, o principal problema dos reclamantes estaria na dificuldade em receber atenção adequada para o tipo de demanda encaminhada. Isso não deixaria de ser verdade, mesmo nos casos em que se pudessem diagnosticar claramente, com base em exames clínicos, quadros de paranoia ou a presença de alguma psicose entre os reclamantes persistentes. Mas, como uma análise mais conclusiva exigiria maior discussão de aspectos substantivos dos casos, que a exposição por meio de indicadores exclusivamente formais não permite, gostaria de concluir minha argumentação com a breve discussão de um caso coletado por mim durante a pesquisa no juizado de Massachusetts. Assim, poderei caracterizar melhor o déficit de compreensão das demandas de reparação por insulto nos tribunais onde vigora o direito positivo, ou em ouvidorias, como as australianas aqui discutidas, assinalando como não é tão difícil ou surpreendente perder o juízo em Juízo.

Trata-se de uma disputa de direitos na locação de imóveis residenciais envolvendo a caução de segurança (*security deposit*) comumente cobrada dos inquilinos no ato de locação, e sobre a qual já me referi em outra

publicação (Cardoso de Oliveira, L. R., 2011 [2002], p. 61-62). O caso é particularmente interessante nesse contexto porque a proprietária, cujo comportamento é classificado como totalmente irrazoável pelos funcionários do juizado, é uma *business woman* bem-sucedida, plenamente funcional em suas atividades cotidianas e na gestão de seus negócios. Tomei conhecimento do caso quando assistia a sessões na Corte Superior do condado de Middlesex, em Massachusetts, para onde as causas apeladas em meu juizado eram encaminhadas.[29] O caso chamou a atenção não só por ter origem no juizado, mas também porque a proprietária, que havia formalizado a apelação, não estava representada por advogado e fazia questão de exercer seu direito de autorrepresentação. A sessão foi interrompida e adiada sob protestos veementes da proprietária, pouco depois de ela começar a expor seu caso, por não conseguir apresentar evidências de acordo com as regras procedimentais do tribunal e por se mostrar incapaz, aos olhos do juiz, de defender seus direitos naquele fórum.[30]

O fato de a proprietária não conhecer as regras procedimentais e ser impedida de exercer o direito de autorrepresentação não me surpreendeu muito, e não fugia ao padrão naquelas circunstâncias, mas sim a sua manifestação de contrariedade e a respectiva repercussão na secretaria do tribunal. Além de se exceder na contestação da decisão do juiz pelo adiamento, fazendo com que ele tivesse que ameaçá-la de prisão por desacato para encerrar a sessão, a proprietária teve um bate-boca com o secretário do juiz no cartório do tribunal após a sessão, que a deixou falando sozinha depois de lhe dizer em voz alta: *I've had it... I've had it...* (cheguei ao meu limite...). Os comentários no cartório após o incidente eram de que a proprietária era uma encrenqueira, emocionalmente perturbada, que *just wants her day in court* (só queria ter seu dia no tribunal).

Após observar essas cenas, troquei algumas palavras com a proprietária e examinei os arquivos do juizado sobre o caso. O processo original havia sido movido pelos ex-inquilinos, que demandavam a devolução da caução de segurança após a desocupação do imóvel, alegando que os problemas eram produto da deterioração padrão pelo uso (*wear and tear*) do imóvel e

que eles teriam direito à devolução da caução na sua integralidade. Como os direitos ao uso da caução são regulados por leis de aplicação estrita (*strict liability*), não há muito espaço para flexibilização interpretativa quando o processo é avaliado em audiência judicial. De acordo com a lei, o proprietário só pode reter a caução quando, no início da locação, assina com o inquilino um documento atestando as condições do imóvel naquele momento, a partir do qual tais condições serão reavaliadas no momento da desocupação. Durante a ocupação, a caução deve ficar depositada numa caderneta de poupança, cujo saldo terá que ser integralmente entregue ao ex-inquilino se não houver reparos justificáveis a fazer. Quando o proprietário não observa esses procedimentos e se recusa a rever sua posição após a recepção de uma carta reclamatória dando-lhe trinta dias para devolver a caução, ele fica sujeito a indenizar o inquilino em até três vezes o valor original da caução.

Foi exatamente isso que aconteceu no caso em foco. Se a proprietária não se conformava em devolver a caução ante a suposta constatação de vários danos produzidos pelos ex-inquilinos em seu imóvel, a decisão judicial concedendo *treble damages* aos ex-inquilinos deixou-a completamente irada. Ela simplesmente não aceitava o fato de não poder ser indenizada pelos supostos danos no seu imóvel devido a "detalhes" procedimentais, e sua persistência em procurar reverter uma decisão sem articular caminhos jurídicos viáveis, ou mesmo lógicos, tornava suas ações totalmente sem sentido aos olhos do tribunal.

Assim como os reclamantes persistentes australianos, ela havia redigido e enviado ao juizado longos documentos (um deles com mais de cem páginas) em apoio às suas demandas, chegando mesmo a encaminhar transcrições de conversas telefônicas com os advogados dos ex-inquilinos, as quais teriam sido ilegalmente gravadas, o que agravava a sua situação jurídica no desenvolvimento do caso. Lendo esses documentos e relacionando-os com algumas de suas falas no tribunal, fica claro que, além dos interesses materiais envolvidos, a proprietária havia tido desentendimentos com os ex-inquilinos ao longo da locação e acreditava que parte dos danos teria sido feita por desleixo intencional, como reação aos referidos desentendimentos. Em uma

palavra, ela se sentia abusada pelos ex-locatários e não se conformava com o que lhe parecia ser um respaldo do tribunal aos supostos abusos. Independentemente da maior ou menor adequação dos tribunais modernos para administrar esse tipo de conflito, sua existência não é produto da insanidade mental de seus protagonistas, e a falta de instrumentos apropriados para administrar conflitos desse tipo ameaça direitos importantes do cidadão, além de poder agravar outros desentendimentos.

De todo modo, a análise desses casos sugere que há problemas de inteligibilidade significativos em seu processamento no âmbito dos tribunais e em outras instituições modernas voltadas para a administração de conflitos. Assim como na discussão sobre as práticas de bruxaria, a comparação com procedimentos científicos não se mostra o melhor caminho para compreendê-las. As demandas de reparação por insulto e os direitos associados ao reconhecimento da dignidade do cidadão também não podem ser adequadamente entendidos pelos critérios vigentes de filtragem judicial ou pela ênfase estrita em direitos positivados. Em ambos os casos, o pesquisador deve procurar expandir ou ampliar seu horizonte interpretativo, explorando todas as possibilidades de elucidação a partir da experiência de interação com os sujeitos da pesquisa de forma abrangente.[31] A concretude etnográfica demanda reflexão permanente sobre critérios de inteligibilidade, cultivando assim questões de caráter filosófico para dar conta de situações empíricas bem delimitadas e simbolicamente pré-estruturadas.

Notas

1. Gostaria de agradecer aqui os comentários de Alcida Ramos e de José Jorge de Carvalho.
2. Ver a interessante discussão de Winch sobre a relação de internalidade entre ideias e relações sociais, na qual demonstra convincentemente a existência de uma interdependência radical entre elas, tornando-as completamente ininteligíveis de forma isolada (1958, p. 121-128).
3. As principais intervenções nesse debate foram disponibilizadas em duas coletâneas organizadas, respectivamente, por Bryan R. Wilson (1970) e Martin Hollis e Steven Lukes (1982).
4. Ver o interessante livro de Roy Howard (1982) sobre três vertentes interpretativas na filosofia ocidental.
5. Ver também Rabinow; Sullivan, 1979.

6. Ver Clifford; Marcus (1986) e a crítica de Trajano Filho (1988).

7. Essa problemática do lugar do autor se coloca de maneira inteiramente diferente em antropologias como a brasileira ou a mexicana, por exemplo, que se desenvolveram a partir de pesquisas realizadas dentro das fronteiras dos respectivos países, e nas quais o esforço de compreensão das sociedades tribais estudadas não deixava de estar articulado a uma reflexão sobre a sociedade do próprio pesquisador, na qual conjugava simultaneamente os papéis de intérprete e de ator ou cidadão (ver, entre outros, Cardoso de Oliveira, R., 1964; e Bonfil Batalla, G., 1987).

8. Wilson Trajano Filho me chama a atenção para o fato de que, inclusive, interpretações antropológicas anteriores também podem contribuir para alterar o próprio sentido do evento etnográfico em questão. Um caso bem marcante é o poder transformador da interpretação antropológica dos cultos afro-brasileiros sobre o modo de os filhos de santo conceberem a sua própria prática religiosa e os símbolos que são centrais a ela.

9. A crítica de Wittgenstein teria sido elaborada nos anos 1930, mas publicada postumamente, muitos anos depois.

10. "Scientific notions are those which accord with objective reality both with regard to the validity of their premises and the inferences drawn from their propositions. [...] Logical notions are those in which according to the rules of thought inferences would be true were the premises true, the truth of the premises being irrelevant. [...] A pot has broken during firing. This is probably due to grit. Let us examine the pot and see if this is the cause. That is logical and scientific thought. Sickness is due to witchcraft. A man is sick. Let us consult the oracles to discover who is responsible. That is logical and unscientific thought".

11. "It would be absurd to say that the savage is thinking mystically and that we are thinking scientifically about rainfall. In either case like mental processes are involved and, moreover, the content of thought is similarly derived. But we can say that the social content of our thought about rainfall is scientific, it is in accord with objective facts, whereas the social content of savage thought about rainfall is unscientific since it is not in accord with reality and may also be mystical where it assumes the existence of supra-sensible forces".

12. Por exemplo, a realidade de Deus para os cristãos não é contestável ou demonstrável por meio de critérios científicos ou de experimentos empiricamente observáveis.

13. A propósito, a discussão de Kuhn (1962) sobre *A estrutura das revoluções científicas* e a incomensurabilidade entre paradigmas científicos traz o problema das distinções entre diferentes definições de realidade para dentro da própria ciência.

14. Evans-Pritchard distingue bruxaria (*witchcraft*) de feitiçaria (*sorcery or bad magic*) no contexto etnográfico dos azande, identificando o segundo termo com práticas que demandam suporte material ou magia negra (remédios, imprecações, etc.), enquanto o primeiro operaria sem suporte material, a partir de atos estritamente psíquicos (1937, p. 21, 387).

15. Para uma discussão mais detida da tradição hermenêutica como perspectiva, ver, além da obra magna de Gadamer (1994 [1960]), as contribuições de Rickman (1976), Habermas (1977), Bleicher (1980), Howard (1982) e Ricoeur (1992), entre outros.

16. Gadamer reabilita em sua obra (1994 [1960]) as noções de pré-conceito, tradição e autoridade – que haviam sido colocadas de lado pela crítica iluminista – como condutoras de qualquer esforço compreensivo. Embora este não seja o local adequado para apresentar de forma mais detalhada a articulação entre essas noções e suas implicações, vale apontar que a maior influência nesse desenvolvimento é Heidegger e sua definição da pré-estrutura da interpretação composta por três dimensões da antecipação: 1) *Vorhabe* (pré-ter), que se baseia no que já temos ou no que já dispomos antecipadamente; 2) *Vorsicht* (previsão), que se baseia no que prevemos antecipadamente; e 3) *Vorgriff* (preconcepção), que se baseia no que percebemos ou concebemos antecipadamente (Heidegger, 1962 [1927], p. 191).

17. Tanto a ciência (médicos, veterinários) como a religião (o pároco local ou o exorcista da diocese) descartam qualquer significado para o caráter serial dos eventos atribuídos à bruxaria, não permitindo nenhuma tentativa de elaboração discursiva sobre a situação vivida pelos atores ou sobre seus conflitos.

18. Trata-se de uma *small claims court*, e a pesquisa foi realizada nos anos 1980 para a elaboração de minha tese de doutorado (Cardoso de Oliveira, L. R., 1989).

19. Durante a minha pesquisa, o valor máximo das causas nesses juizados era de 1.500 dólares e, nas causas de menor valor, o requerente tinha que pagar uma taxa de 8,89 dólares para dar entrada no juizado, mais cerca de 5 dólares para enviar compulsoriamente cartas de cobrança registradas ao requerido, e outros 5 dólares para pagar o transporte de, pelo menos, duas visitas ao juizado. Como nas duas visitas o requerente perderia, pelo menos, cinco horas de trabalho que não seriam remuneradas, levando-se em conta que o salário mínimo local à época era de 5 dólares/hora, poderíamos dizer que em nenhuma hipótese seria possível gastar menos de 40 dólares para levar a causa até um desfecho no juizado.

20. *Tort* ou delito civil é uma agressão a direitos de caráter não criminal, que não envolve tampouco a quebra de um contrato: se um vaso cai do parapeito de minha janela e danifica o carro do vizinho, isso caracterizaria um *tort*, e eu seria responsável pela reparação dos danos causados.

21. Ver a seminal contribuição de Berger (1983) em relação à dificuldade de se processar alguém por insulto à honra em sociedades como a estadunidense. Para contrastar esses mecanismos de filtragem judicial com instituições jurídicas não ocidentais, que não enquadram os casos com a mesma rigidez e administram conflitos a partir de um referencial mais amplo, ver as excelentes etnografias de Gluckman (1967 [1955]) e Bohannan (1968 [1957]) sobre sociedades tribais africanas.

22. No Brasil, os juizados especiais têm aceitado demandas de reparação por dano moral, mas essas causas ainda precisam ser mais bem estudadas, e não está claro em que medida elas permitem melhor encaminhamento das agressões a direitos que tenho definido como insulto moral.

23. Como o autor não tinha evidências que sustentassem suas alegações, o juiz deu ganho de causa ao requerido. Além disso, durante a audiência não foi possível discutir nenhuma das alegações de comportamento inadequado ou ofensivo de parte a parte.

24. As partes chegaram a um acordo na sessão de mediação no valor dos 180 dólares demandados, que seriam pagos em créditos por serviços na lavanderia. Embora a sessão tenha permitido a exposição suficiente das alegações sobre a relação entre direitos e interesses das partes de modo a viabilizar um acordo satisfatório, a discussão não chegou a contemplar todas as preocupações explicitadas pelas partes nesse aspecto, deixando um déficit de satisfação que

impediu a celebração de um acordo plenamente "equânime" em minha classificação dos casos (Cardoso de Oliveira, L. R., 1989, p. 397-440).

25. Agradeço a Daniel Simião por ter me chamado a atenção para esse artigo.

26. Os dois sistemas seriam os seguintes: International Classification of Diseases (ICD) – da WHO; e Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM).

27. As duas tabelas foram elaboradas por mim a partir de dados e indicadores apresentados no artigo de Lester et al. (2004).

28. O direito ao reconhecimento tem tido grande espaço na literatura a partir dos anos 1990, com contribuições especialmente importantes de Taylor (1994), Honneth (1996) e Fraser (2003), em que dignidade, autoestima e identidade ganham centralidade nas respectivas formulações.

29. Quando as partes apelam quanto à decisão prolatada no juizado, elas são ouvidas de novo, como na primeira instância, agora numa audiência com procedimentos mais formais, perante doze jurados.

30. Esses tribunais têm regras estritas de apresentação de evidências, e mesmo um advogado não acostumado a "fazer júri" tem dificuldades de atuar adequadamente nesse fórum.

31. Da mesma forma, ante a dificuldade de processar adequadamente essas causas no juizado, seria interessante que o Judiciário ampliasse alternativas de procedimento e criasse mecanismos de triagem, em associação com outras instituições, de modo a viabilizar uma melhor compreensão das demandas de reparação por insulto e desfechos mais sintonizados com as expectativas dos cidadãos.

5 COMPARAÇÃO E INTERPRETAÇÃO NA ANTROPOLOGIA JURÍDICA[*, 1]

O problema da comparação na antropologia jurídica está intimamente relacionado com as questões concernentes à interpretação e/ou compreensão do universo jurídico/legal nas sociedades não ocidentais, cuja discussão tem polarizado o debate entre os defensores das abordagens *normativista* e *processualista*.[2] O esforço de compreensão de situações ou de processos de resolução de disputas requer uma análise/avaliação de interpretações alternativas do problema em pauta e, portanto, um envolvimento inevitável com a comparação. Em outro lugar (Cardoso de Oliveira, L. R., 1989, parte 2), sugeri que para se dar maior densidade à compreensão desses processos deve-se analisar as respectivas alternativas interpretativas (e/ou versões dos casos) a partir de uma preocupação com questões de *equidade*, as quais são constitutivas do universo jurídico/legal enquanto tal. Nesse sentido, o esforço de comparação entre diferentes sistemas jurídicos deveria se guiar pelos mesmos princípios. É verdade que a tarefa hermenêutica da "tradução", para utilizar um termo difundido por Geertz, pode ter que ser ampliada aqui para abarcar (e tornar mutuamente inteligível) as particularidades de línguas estrangeiras, a especificidade de culturas "exóticas" e a contextualização histórica de diferentes tradições. Contudo, isso não quer dizer que tal abordagem tenha

[*] Este texto foi publicado originalmente em 1992 no *Anuário Antropológico*, n. 89, p. 23-45, depois de ter sido divulgado na *Série Antropologia*, n. 101, em 1990, a partir de tradução adaptada do sexto capítulo de minha tese de doutorado *Fairness and communication in small claims courts*, Harvard University, 1989.

que ser menos crítica como condição para desvendar novos significados e promover interpretações reveladoras.

Na verdade, a perspectiva comparativa sempre teve trânsito na teoria jurídica, tendo sido uma grande fonte de inspiração para os reconhecidos predecessores da antropologia jurídica. Durkheim (1966, p. 71-132) encontrou diferenças de solidariedade entre as sociedades tribais ("mecânica") e as modernas ("orgânica"); Maine (1861) viu uma evolução de status para contrato; e Weber (1964, p. 328 ss.) elaborou uma taxonomia dos tipos ideais de dominação (*Herrschaft*) e viu uma evolução em direção a uma racionalização progressiva das formas de controle social. Dentro da literatura especificamente antropológica, a questão da comparação centrou-se na polêmica entre Gluckman (1955, 1965a, 1965b, 1969) e Bohannan (1968, 1969, 1980). Esse debate foi concluído com as argumentações finais dos autores e as avaliações respectivas de Moore e Nader, todas publicadas numa coletânea organizada por esta última (1969). Assim, não há necessidade de retomar o debate aqui. Entretanto, antes de apresentar minha própria leitura do problema, através da análise da resenha recente e altamente retórica que Geertz faz da literatura, gostaria de dizer algumas palavras sobre a polêmica entre Gluckman e Bohannan para colocar minha posição em perspectiva.

₪

O principal ponto de discussão entre Gluckman e Bohannan se traduz numa divergência sobre a adequação do aparato conceitual da jurisprudência ocidental para a compreensão dos processos de disputa que têm lugar nas sociedades tribais. Gluckman acredita que a jurisprudência representa uma tradição de pesquisa que não pode ser desprezada no estudo de problemas de ordem "legal" e que, desse modo, ela seria o ponto de partida lógico para a antropologia jurídica, enquanto Bohannan vê a utilização da teoria jurídica ocidental (e seus conceitos) como uma abordagem algo etnocêntrica e pouco reveladora das especificidades das práticas de resolução de conflitos no universo tribal.

De fato, em sua etnografia mais importante sobre o assunto, Gluckman estava particularmente preocupado em enfatizar as similaridades entre o Direito europeu e o africano (1955, passim), e Bohannan pode ter alguma razão quando cobra uma tradução menos imediata dos termos lozi em categorias jurídicas ocidentais (1969). Isto é, os comentários de Bohannan podem ser considerados como uma crítica razoável a certos aspectos da análise de Gluckman. Contudo, Bohannan radicaliza sua crítica e sugere que a comparação não deveria ter início antes de se promover uma descrição/explicação ampla do sistema tribal em discussão (1968, 1969); como se os respectivos sistemas e/ou ideias pudessem ser entendidos *neles mesmos*. A concepção de Bohannan da comparação como uma *justaposição* de ideias que "são encontráveis no sistema nativo" é particularmente reveladora de sua ingenuidade empiricista (Bohannan, 1969, p. 408 ss.).[3] Aqui, defrontamo-nos com uma versão radical da perspectiva — igualmente difundida entre *normativistas* e *processualistas* — que concebe a interpretação como um empreendimento de duas etapas. Isto é, como se a descrição fosse uma passo anterior à interpretação e/ou independente das pressuposições culturais que condicionam qualquer entendimento.

Por outro lado, se as ideias evolucionistas de Gluckman – através das quais ele associa o Direito tribal a períodos anteriores na história do Direito europeu – podem ser vistas como problemáticas uma vez que transmitem uma ideia de desenvolvimento unilinear e não atentam para diferenças significativas de processo, sua discussão das noções de *dívida* e de *obrigação* fornece um paradigma interessante para comparações amplas. Segundo Gluckman, o equacionamento das ideias de dívida e obrigação se constitui na principal característica do Direito em contextos sociais onde prevalecem "relações *multiplex*",[4] como seria o caso das sociedades tribais. Essa ideia de dívida é concebida como um produto da "ligação de relações específicas de status com determinados tipos de propriedade", onde o pagamento de "dívidas" é estabelecido como a forma apropriada de satisfazer obrigações na compensação de ofensas (1965a, p. 251). Da mesma maneira, o autor insiste

que essa situação também persiste em todos os lugares onde encontramos "bolsões de relações multiplex nas sociedades modernas" (p. 266).[5]

Nesse sentido, a distinção analítica de Gluckman não apenas lembraria os modelos dicotômicos elaborados por Maine e Durkheim para entender a relação entre o Direito característico das sociedades baseadas no parentesco e aquele que encontramos nas sociedades modernas, mas revelaria alguma semelhança com a análise mais ambiciosa de Dumont sobre o desenvolvimento da noção de *indivíduo* como uma unidade de referência fundamental para as instituições sociais nas sociedades modernas – e uma categoria de entendimento central no pensamento moderno –, em oposição aos princípios hierárquicos que prevalecem nas sociedades tradicionais (Dumont, 1965, 1972, 1977, 1986).

Entretanto, apesar de afirmar corretamente a impossibilidade de se descrever ou analisar sem que se realize "pelo menos uma comparação implícita" (1969, p. 361), as proposições de Gluckman sobre a importância e o status teórico das interpretações são excessivamente tímidas para que ele consiga ir além das limitações da perspectiva substancialista que permeia a literatura na área. Como Evans-Pritchard, Gluckman é sempre compelido, de uma forma ou de outra, a fundamentar suas análises através da dissolução do caráter essencialmente "relacional e definidor" das ideias (e/ou interpretações) no poder explicativo de seus elementos,[6] ou na reificação de situações típico-ideais.[7]

Não muito diferentemente de Gluckman, mas de maneira certamente mais cética, Moore leva o problema da adequação conceitual um pouco mais adiante na sua avaliação do debate. Sem negar a impossibilidade de elaboração de uma metalinguagem que não seja culturalmente contaminada, ela concorda com a necessidade de uma escolha mais cuidadosa de conceitos descritivos e afirma que "é importante reconhecer que também existe um vocabulário jurídico que eu [Moore] só posso descrever como termos neutros" (1969, p. 342). Moore menciona os seguintes termos como bons exemplos: *transações*, *acordos*, *obrigações*, *interesses*, etc. (p. 342). Embora eu só possa elogiar a preocupação da autora com a utilização etnográfica de conceitos

que sejam menos carregados de significados ocidentais muito específicos (evidentemente, aqui estou me referindo ao estudo de sociedades ou culturas não ocidentais), o impulso que dirige o esforço de Moore reflete as mesmas pressuposições substancialistas que indiquei como problema na posição de Gluckman. Ao não reconhecer plenamente a necessidade de o cientista social colocar-se em perspectiva, ou a necessidade de se assumir a posição autor-reflexiva do *participante*,[8] e ao evitar qualquer tentativa de inquirir sobre as pressuposições epistemológicas de seu empreendimento, Moore só consegue fundamentar seu projeto etnográfico através da ontologização das relações que supostamente estariam cobertas pelos termos "neutros" citados acima.

No bojo de tendências similares em outras áreas da antropologia, uma perspectiva diferente no estudo do Direito foi recentemente proposta por autores como O'Connor (1981) e Geertz (1983). Ambos enfatizam a necessidade de se privilegiar questões de significado, tanto no que concerne à elaboração de relatos etnográficos, como na comparação propriamente dita, concebendo o Direito seja como "teoria social indígena" (O'Connor), seja como "conhecimento local" (Geertz). Nesse sentido, como Geertz oferece um programa de pesquisa mais amplo e é reconhecido como o principal representante da recente "virada interpretativa" na antropologia americana, vou centrar minha discussão em seu trabalho.

₪

Concebendo o direito como uma "maneira distinta de imaginar o real", Geertz começa seu empreendimento crítico questionando a velha oposição entre *lei* e *fato*, que caracteriza a tradição jurídica anglo-americana, argumentando convincentemente que essa dicotomia é, em si mesma, uma representação (Geertz, 1983d, p. 174). Ele utiliza, então, uma expressão de Benda-Beckmann (1979) – que "vê a adjudicação [o julgamento jurídico-legal][9] como o movimento de ida e volta entre o idioma do 'se-assim' ('*if-then*') do preceito legal, como quer que seja expresso, e o idioma do 'então-portanto' ('*as-therefore*') do caso concreto, como quer que seja argumentado"[10] – para formular sua concepção do objeto da antropologia jurídica

(e/ou da jurisprudência comparativa) como a compreensão de diferentes sensibilidades jurídicas e do senso de justiça respectivo que elas transmitem (p. 174-175). Assim, Geertz indica que, apesar da ênfase no raciocínio condicional e dos problemas para fins de aplicação transcultural que permeiam a expressão de Benda-Beckmann, ela ainda tem a vantagem de tematizar sensos de justiça particulares:

> Entretanto essa [formulação], pelo menos, dirige a atenção para o lugar certo: para como as instituições do direito traduzem entre uma língua da imaginação e uma língua da decisão e, assim, formam um senso de justiça determinado. (Geertz, 1983d, p. 174)

Com essa ressalva em mente, Geertz procura fundamentar seus argumentos e esquematiza três tipos diferentes de sensibilidades jurídicas através da análise de formas "locais" de equacionamento dos "se-assim(s)" com os "então-portanto(s)". Os exemplos escolhidos por Geertz são as variedades islâmica, índica e malaia de sensibilidades jurídicas e seus respectivos conceitos-chave de *haqq* (verdade), *dharma* (dever) e *adat* (prática). A abordagem essencialmente comparativa que permeia sua perspectiva hermenêutica é explicitada quando ele desenha o objetivo geral de sua análise.

> O objetivo é evocar visões, não anatomizar códigos, esquematizar, pelo menos, alguma coisa dos se-assim(s) dentro dos quais os então-portanto(s) são organizados em cada um desses casos particulares [...] e, desse modo, dar sentido ao que a questão fato-lei significa para eles em oposição ao que significa para nós. (Geertz, 1983d, p. 183)

Conforme o autor prossegue, o leitor é introduzido à especificidade dos três tipos de sensibilidade jurídica sob escrutínio. A islâmica é apresentada como caracterizada pelo papel especial do "testemunho normativo" na articulação entre os se-assim(s) e os então-portanto(s) das decisões jurídicas. Uma noção amplamente englobadora de dever (*dharma*) cósmico, determinando a alocação de direitos e obrigações de acordo com a posição das pessoas na ordem social, é adicionada à importância do rei no processo de *adjudicação* para compor as principais características da sensibilidade jurídica

índica. Finalmente, a tradição malaia é destacada pela sua preocupação com decoro, harmonia social, acordo comunal e, numa palavra, procedimento.

Desse modo, e tendo a dicotomia fato-lei como pano de fundo, Geertz (1983d, p. 198) afirma que se *haqq* negocia "ser" e "dever" interpretando a lei como uma espécie de fato, *dharma* o faz interpretando o fato como uma espécie de lei. Isto é, ambas as tradições, a islâmica e a índica, em oposição à sensibilidade jurídica anglo-americana, nutrem uma relação mais próxima (ou mais íntima) entre fato e lei. Contudo, enquanto a primeira assim o faz através da subordinação da lei a uma concepção moralizada dos fatos, a situação índica inverte a relação ao interpretar os "fatos" de acordo com a posição hierárquica das partes envolvidas. Da mesma maneira, a adjudicação *adat* seria responsável por um equacionamento completamente diferente do problema. Aqui, a relação entre "lei" e "fato" dá lugar a uma preocupação primordial com o restabelecimento (ou com a manutenção) da normalidade e/ou da harmonia consensual: "julgamento, aqui, [...] é menos uma questão de diferenciar demandas do que de normalizar condutas" (p. 210).

A análise de Geertz é penetrante e consegue persuadir o leitor de que essas "sensibilidades jurídicas", e seus sensos de justiça correspondentes, não são apenas reflexivas, mas, acima de tudo, constitutivas das situações de conflito para as quais emprestam significado e tornam inteligíveis. Entretanto, o programa de pesquisa proposto pelo autor não é inteiramente satisfatório e, quando examinado de forma mais detida, revela alguns problemas quanto ao equacionamento entre o que tem como objetivos e aquilo de que é capaz de dar conta.

> Tomadas em conjunto, essas duas proposições, de que o direito é conhecimento local, não um princípio descontextualizado, e de que ele é construtivo da vida social, não reflexivo ou, pelo menos, não meramente reflexivo desta, desembocam numa visão marcadamente não ortodoxa do que o estudo comparativo do direito deveria consistir: tradução cultural [...], uma abordagem comparativa ao direito se torna um esforço, como se tornou aqui, de formular as pressuposições, e as estruturas de ação características de um tipo de sensibilidade jurídica nos termos daquelas características de outra. (Geertz, 1983d, p. 218)

Do meu ponto de vista há, basicamente, dois problemas com o programa de Geertz: 1) limitando os objetivos da comparação à tradução cultural, o autor retrocede a uma abordagem conservadora do significado e do entendimento,[11] que evita, *a priori*, qualquer engajamento sério na crítica; e 2) parando a análise do equacionamento entre os se-assim(s) e os então-portanto(s) no nível da dimensão "situacional" do contexto – que tematiza as características das situações típico-ideais[12] –, o modelo de Geertz não permite uma compreensão abrangente das "sensibilidades jurídicas" cuja "descrição densa" ele pretende realizar. Como ficará claro adiante, esses dois problemas estão intrinsecamente relacionados. Começarei a fundamentação de minha crítica discutindo o segundo deles.

₪

Nesse empreendimento, para desenvolver meu argumento, eu terei que discutir, com algum detalhe, a análise de Geertz do caso de Regreg. Ela é, ao mesmo tempo, a narrativa etnográfica mais extensa do ensaio de Geertz[13] e o exemplo paradigmático em cuja interpretação o autor sustenta sua argumentação em prol da especificidade das diferentes sensibilidades jurídicas e do seu caráter constitutivo como formas particulares de "imaginar o real".

O caso tem lugar numa aldeia balinesa e, portanto, no contexto da sensibilidade jurídica malaia. Os problemas de Regreg teriam começado quando sua mulher o abandonou, fugindo com um homem de uma aldeia vizinha. Geertz assinala a ambiguidade da situação, uma vez que reproduz o padrão de casamento balinês através do rapto simulado. Regreg tentou, sem sucesso, todos os meios ao seu dispor para ter sua mulher de volta. O conselho da aldeia demonstrou simpatia por seu caso, mas, como não tinha jurisdição sobre questões de casamento, adultério ou divórcio, não teve possibilidades de dar uma resposta ao pleito de Regreg. Da mesma maneira, seu grupo de parentes estava ansioso para ajudar, mas, sendo "pequeno, fraco e de baixo status" (Geertz, 1983d, p. 176), não havia nada que se pudesse fazer.

Aparentemente, Regreg nunca superou esse problema e, quando, cerca de oito meses depois, se recusou a tomar posse como um dos cinco che-

fes do conselho da aldeia, colocou-se numa situação profundamente difícil. Essa é uma posição rotativa que não parece ser experimentada por muitos aldeões e, quando alguém é indicado para o cargo, não pode dele abdicar. Uma renúncia aqui significa a expulsão virtual do mundo social, o ostracismo irreversível, e, de acordo com Geertz, nenhum de seus informantes foi capaz de lembrar outro caso em que tal coisa tivesse acontecido. Parentes, amigos e o conselho da aldeia tentaram de tudo para dissuadir Regreg de sua decisão inusitada; mas todos falharam, e Regreg acabou sendo expulso da "comunidade".

> O conselho se reuniu meia dúzia de vezes durante o desenrolar de vários meses em sessão especial simplesmente para esse fim – para persuadi-lo [Regreg] a mudar de posição. Amigos se sentaram com ele durante toda a noite. Seus parentes intercederam, imploraram e ameaçaram. Tudo isso sem resultado. Finalmente, o conselho o expeliu (unanimemente; todas as suas decisões são unânimes), e seu grupo de parentes, depois de um último esforço desesperado para fazê-lo mudar de ideia, também o expulsou, pois, dada a precedência das preocupações do conselho sobre as suas próprias *nesta* questão, se o grupo de parentes não o tivesse feito, todos os seus membros iriam compartilhar o destino de Regreg. Até sua família imediata – pais, irmãos e filhos – teve que abandoná-lo no final. (Geertz, 1983d, p. 177, grifo do original)

A teimosia de Regreg em recusar reconsiderar sua posição é interpretada como não tendo deixado alternativas disponíveis para o conselho da aldeia, que teria sido levado a agir contra uma quebra de ordem, que não poderia ser tolerada pela preocupação balinesa com decoro e harmonia. Nem mesmo o apelo do "rei tradicional de mais alto status em Bali" (e "chefe regional do novo governo republicano"), que visitou a aldeia para argumentar em favor de Regreg, teve sucesso em tentar convencer o conselho da aldeia a reverter sua decisão e perdoar Regreg "no espírito dos tempos modernos". O conselho da aldeia tinha autonomia completa nessas questões. Além disso, a ação do conselho foi percebida como estando inteiramente "de acordo com a constituição da aldeola, e, se eles a tivessem ignorado, moléstias recairiam

sobre eles, ratos comeriam suas lavouras, o chão tremeria e as montanhas explodiriam" (Geertz, 1983d, p. 179). De qualquer modo, a interpretação de Geertz sobre o caso poderia ser sintetizada na citação seguinte:

> Em vez disso, o que parece transcorrer através de todo o caso, se é que isso pode ser chamado de caso, variando, como acontece aqui, de adultério feminino e obstinação à realeza e loucura, é uma visão geral de que as coisas deste mundo, e seres humanos entre elas, estão organizadas em categorias, algumas hierárquicas, outras coordenadas, mas todas nítidas, nas quais questões fora de categoria perturbam toda a estrutura e devem ser corrigidas ou eliminadas. A questão não era se a esposa de Regreg tinha feito isto ou aquilo para ele, ou que ele tivesse feito isto ou aquilo para ela, ou mesmo se em seu atual estado mental ele estava apto para o posto de chefe de aldeia. Ninguém se importava ou fazia qualquer esforço para descobrir. Nem era o caso saber se as regras sob as quais ele foi julgado eram repugnantes. Todos com quem conversei concordaram que elas o eram. A questão não era nem mesmo se o conselho tinha agido admiravelmente. Todos com quem conversei pensavam que, em seus próprios termos, o rei tinha alguma razão e que eles eram mesmo um grupo muito atrasado. A questão, para colocá-la de maneira que nenhum balinês, evidentemente, colocaria ou poderia colocar, era como as representações construtivas da legislação "se-assim" e as diretivas da "então-portanto" traduzem-se uma na outra. Como, dado o que acreditamos, devemos agir; o que, dado como agimos, devemos acreditar. (Geertz, 1983d, p. 180)

₪

O problema de parar a análise no nível "da dimensão situacional do contexto" é que as pretensões (intrínsecas) de *equidade* que caracterizam as sensibilidades jurídicas – quaisquer que sejam suas especificidades, e onde quer que elas se manifestem – não podem ser amplamente examinadas e/ou profundamente entendidas. Pois isso é o que acontece com a análise de Geertz do caso de Regreg, no contexto da sensibilidade jurídica malaia, quando o autor assume como não problemático (ou pelo menos não relevante para os propósitos de sua análise) o reconhecimento explícito (e aparentemente

unânime) de seus informantes de que eles consideravam que "as regras sob as quais [Regreg] foi julgado eram repugnantes". Não estou sugerindo que as respectivas regras eram ilegítimas, nem que os membros da aldeia de Regreg as percebiam dessa maneira. Se esse fosse o caso, eles não teriam se sentido tão compelidos, como aparentemente se sentiram, a ir adiante com a punição prescrita. Todavia, as regras poderiam ter sido vistas como não sendo particularmente apropriadas para o caso em pauta. A questão da adequação normativa, conectada, como sempre o é, a situações específicas de aplicação "jurídica", é um componente fundamental e uma fonte de discernimento indispensável no equacionamento de problemas de legitimidade e equidade. É aqui que a focalização da dimensão contextual do "caso específico" se faz mais necessária.

Nesse sentido, é digno de nota que Geertz, que se mostra explicitamente preocupado com questões de equidade (pois as sensibilidades jurídicas não podem ser dissociadas de seus respectivos sensos de justiça), não parece alocar maior importância a essa dimensão analítica do contexto. Mas, sem prestar atenção a essa dimensão, sua preocupação com questões de equidade não pode ser devidamente explorada. Do modo que Geertz analisa o caso de Regreg, tem-se a impressão de que os balineses atribuem um valor absoluto à ideia de "procedimento" (e/ou decoro) como um objetivo em si mesmo. Assim, a análise perde de vista o significado das ideias englobadoras que sustentam a importância unanimemente atribuída ao procedimento como um meio para realizar e/ou manter algo mais: a deliberação de decisões justas e a equidade do sistema.

É verdade que, de certo modo, a visão que concebe a preocupação dos balineses com o procedimento/decoro como um meio, ou, melhor dizendo, como uma maneira, já está implícita na formulação de Geertz uma vez que esta "maneira de imaginar o real" é pensada como representando uma "sensibilidade jurídica", que está inextricavelmente comprometida com um senso de justiça particular *mas não inferior* (ou pelo menos não necessariamente inferior) do ponto de vista moral. Entretanto, ao não questionar consistentemente a adequação da aplicação do procedimento em processos de tomada

de decisão específicos, o autor retrocede a uma posição menos reflexiva em que (em algum momento) as coisas têm que ser tomadas como são (ou parecem ser), seja no nível dos fatos ou das representações. Nessa direção, a interpretação do conselho da aldeia em relação à atitude de Regreg como uma indesculpável quebra da ordem é substancializada e, desse modo, transformada num destino inevitável.

Não quero polemizar aqui em relação ao fato de que, em qualquer contexto sociocultural particular, existem situações que são mais abertas à negociação do que outras, e que a situação de Regreg poderia ser classificada entre as menos negociáveis. Meu argumento é de que o que é considerado como um exemplo típico de uma ação/atitude, cuja definição e consequências não são passíveis de discussão, tem que ser primeiro interpretado como tal em situações concretas de tomada de decisão. Em outras palavras, qualquer que seja a rigidez de definições normativas particulares, no âmbito da dimensão contextual das situações típico-ideais, há sempre algum espaço para debate no nível da dimensão contextual do caso específico. Na realidade, é a análise da relação dinâmica entre essas duas dimensões contextuais que, à luz de um universo sociocultural determinado, permite uma compreensão abrangente (e de maior profundidade) do significado das maneiras específicas de se articular "se-assim(s)" com "então-portanto(s)".

Sem uma investigação cuidadosa sobre questões de adequação (jurídico-normativa), é quase impossível se ter um bom domínio sobre questões de equidade, as quais são constitutivas das normas e/ou decisões legítimas (Cardoso de Oliveira, L. R., 1989, capítulo 3). Seja como for, o fato de Geertz subestimar a dimensão contextual do caso específico se torna ainda mais surpreendente na medida em que o manifesto desconforto de seus informantes, com a decisão que eles mesmos tomaram em comum acordo no caso de Regreg, é bastante sugestivo de uma investigação nessa direção. Recorrentemente, a narrativa do autor transmite o sentimento de que, do ponto de vista dos balineses, as coisas teriam fugido de seu controle. Além da crítica aberta e contextualizada às regras (aplicadas) respectivas que mencionei acima, o esforço aparentemente excepcional feito por todas as partes envolvidas para

dissuadir Regreg de sua decisão "suicida", assim como a ambiguidade da autocrítica (não obstante sincera) dos aldeões sobre a resposta que deram ao apelo do rei em favor de Regreg, são indicações definitivas de que havia mais em jogo do que Geertz nos quer fazer crer.

De fato, a reificação aparente do "procedimento" no caso de Regreg não escapa totalmente aos olhos de Geertz que, apesar de não colocar o problema nesses termos, assinala a preocupação radical dos balineses com a ordem como um fator central na determinação do resultado do caso. O problema com sua análise do caso é que ele interpreta o resultado concreto como a única alternativa possível (coerente), dadas as características da "sensibilidade jurídica" malaia, e perde de vista os objetivos gerais do processo em relação às suas preocupações intrínsecas com a ideia de equidade, como quer que esta seja definida. Como numa das citações acima, em que, depois de explicar a natureza das questões que estão em jogo aqui, o autor explica o resultado do caso da seguinte maneira: "A questão [...] era como as representações construtivas da legislação 'se-assim' e as diretivas da 'então-portanto' traduzem-se uma na outra. Como, dado o que acreditamos, devemos agir; o que, dado como agimos, devemos acreditar" (Geertz, 1983d, p. 180).

Não está em disputa aqui o fato de que, de acordo com as regras da sensibilidade jurídica balinesa, a recusa a servir como um dos chefes da aldeia, uma vez que a posição tivesse sido formalmente designada, demanda a expulsão da "comunidade". Entretanto, isso não quer dizer que a ação/atitude de Regreg tivesse que ser interpretada como um exemplo de tal situação; nem que, à luz das circunstâncias específicas envolvendo a situação de Regreg no momento em que se esperava que ele assumisse o cargo, seu nome pudesse ter sido colocado de lado ou substituído por outro durante o processo de designação do novo chefe. Essa seria, certamente, uma possibilidade. A literatura antropológica sobre estudos de parentesco é cheia de exemplos nos quais regras prescritas e relações determinadas são interpretadas de forma pouco usual para dar conta das especificidades do contexto e da circunstância.[14] O que eu estou dizendo é que, mesmo depois de a designação de Regreg ter sido formalizada, sua recusa em assumir o cargo ainda poderia ter sido inter-

pretada de outra maneira. Isto é, os aldeões balineses poderiam ter percebido a atitude de Regreg como produto de uma impossibilidade conjuntural, ou como uma ação provocada por *motivos de força maior*. Assim, o cerne do problema e o seu significado teriam sido alterados.

Deixe-me explicar melhor o argumento. De acordo com a versão de Geertz do caso, os aldeões não se preocuparam em descobrir que razões levaram Regreg a recusar o cargo. O fato é que Regreg tinha se recusado a cumprir sua obrigação e isso era o bastante; na realidade, isso era o que importava. Mas o que Geertz não diz é que isso só teria sido assim porque, a essa altura dos acontecimentos, a atitude de Regreg já teria sido definida como uma expressão de má vontade e de desobediência. Uma má vontade de servir à comunidade e um desafio às suas regras e a seu estado de ordem/harmonia. Estou apenas argumentando que, para estar de acordo com a sensibilidade jurídica balinesa, o caso de Regreg não teria que terminar como terminou. Se, por exemplo, em vez de ter sido entendida como um sinal de má vontade, a posição de Regreg tivesse sido interpretada como resultado de uma impossibilidade circunstancial (ou não) de assumir o cargo, as coisas teriam se passado de forma diferente.

Qualquer que tenha sido o caso, no entanto, a explicação de Geertz não permite que se tome uma posição fundamentada sobre o assunto. Tem-se a impressão persistente de que falta alguma coisa em sua explicação. Por um lado, ela pode estar absolutamente correta e o resultado do caso de Regreg pode ser considerado um exemplo paradigmático da sensibilidade jurídica balinesa. Mas, nessa circunstância, há uma série de questões importantes que deveriam ser respondidas. Partindo do princípio de que havia mais em jogo na decisão dos aldeões do que simplesmente uma questão de aplicar a *regra pela regra*, em que sentido a atitude de Regreg (ou sua interpretação) colocava, de fato, uma ameaça à percepção balinesa de ordem, decoro e harmonia? Por que essa sensação de desconforto com o resultado do caso – como se os aldeões tivessem caído numa arapuca, armada por eles mesmos, da qual não sabiam sair – se manifestava de forma tão forte na "comunidade"? Por outro lado, se a expulsão de Regreg viesse a ser confirmada como um exemplo de

reificação jurídico-normativa, como eu suspeito que viria, então, o caráter exemplar do caso só seria mantido se seus aspectos de reificação fossem enfatizados e suas respectivas pressuposições fossem discutidas. Somente assim uma compreensão mais abrangente do caso, e da sensibilidade jurídica subjacente, poderia ser reivindicada.

Contudo, para responder a essas questões e conseguir interpretações mais reveladoras, ter-se-ia que tomar pelo menos duas medidas: 1) incorporar uma preocupação maior com a dimensão contextual do caso específico na avaliação do significado; e 2) assumir a posição mais reflexiva do *participante*.[15] Já tendo dito alguma coisa sobre a primeira medida, vou me dirigir agora à segunda, que traz à tona a discussão sobre as implicações gerais dessa posição para a análise de casos ou disputas particulares. Farei isso através do exame do outro problema básico que assinalei acima em relação ao programa de pesquisa proposto por Geertz. Isto é, o problema da limitação dos objetivos comparativos à tradução cultural.

₪

Quando a questão da adequação normativa é encarada com seriedade e, da perspectiva do participante, o pesquisador não interrompe seu esforço compreensivo até que esteja persuasivamente convencido quanto à razoabilidade das afirmações feitas (ou das explicações oferecidas) por seus informantes, o ganho interpretativo pode ser extremamente recompensador. Nesse empreendimento, a atitude de questionar consistentemente a adequação de decisões ou de procedimentos específicos – cuja ausência inesperada eu indiquei como um grave problema na análise de Geertz – tem um duplo sentido. Por um lado, ela enfatiza a necessidade do pesquisador de não aceitar ingenuamente (de forma imediata, não reflexiva) as explicações de seus informantes. Por outro lado, esse questionamento ou desafio se volta contra o próprio pesquisador, que é convidado a colocar suas preconcepções em risco (discussão) e expor-se a novas (e às vezes estranhas) ideias e interpretações alternativas. Contudo, como eu (seguindo Habermas) argumentei noutro lugar (Cardoso de Oliveira, L. R., 1989, p. 129-138), o compromisso

de procurar tomar uma posição fundamentada, em termos de *sim ou não*, quanto à legitimidade das afirmações/interpretações feitas pelos membros da comunidade em estudo, não deveria levar o cientista social a tomar decisões apressadas, nem deveria representar um empecilho à apresentação de análises provisórias. Em qualquer momento particular, o cientista social pode não se sentir suficientemente esclarecido para tomar uma decisão sobre a legitimidade das respectivas afirmações/interpretações e pode ter dificuldade para avaliar quando tal decisão será possível. Entretanto, o importante aqui é manter essa meta como um objetivo a ser perseguido. Pois tentar tomar uma decisão nesse sentido não é muito diferente do esforço de deixar-se persuadir (ainda que criticamente) de forma aberta e sincera pelo significado das interpretações específicas, apresentadas pelos "nativos", em relação a disputas particulares.

Nesse contexto, gostaria de apresentar, de forma sucinta, minha posição geral quanto à relação entre questões de adequação normativa (quando situações particulares de aplicação normativa são examinadas e podem ser questionadas) e questões de legitimidade (quando a validade das próprias normas e princípios específicos pode ser questionada). Esse esclarecimento deve proporcionar uma melhor compreensão da argumentação que desenvolverei na conclusão de minha avaliação do trabalho de Geertz.

Habermas, que inspira minha abordagem do problema, não nega as inter-relações entre questões de legitimidade e adequação, mas parece perceber a redenção dessas pretensões de validade distintas como dois empreendimentos separados (Cardoso de Oliveira, L. R., 1989, p. 104-138). De fato, no nível em que ele coloca o problema, eu não discordaria de tal afirmação. Entretanto, ao centrar meu programa de pesquisa na avaliação/análise da equidade de decisões e/ou resultados de disputas jurídicas (legais), acredito poder promover uma abordagem mais integrada no tratamento dessas questões, sem reduzir os problemas de legitimidade a questões de *social currency*, ou respaldo social, meramente factual (*Geltung*), nem perder de vista as especificidades empíricas de situações particulares de definições/interpretações normativas.[16]

De certo modo, o que estou propondo aqui é mais do que uma radicalização da associação entre problemas de legitimidade e de interpretação (Cardoso de Oliveira, L. R., 1989, p. 123-138), a qual é devidamente enunciada nos trabalhos de Habermas (1975, 1984) e Apel (1980). Apesar de não dar conta de todas as questões interessantes que podem ser levantadas no âmbito dos problemas de legitimidade, a abordagem que tenho em mente tem pelo menos uma vantagem sobre outras. Pois, ao centrar a investigação na equidade de decisões, o tema da legitimidade passa da avaliação de normas para a análise de interpretações. Há aqui uma distinção sutil em comparação à formulação de Habermas. Embora a posição de Habermas tenha sempre como referência normas interpretadas – no sentido de que definições normativas não são jamais percebidas como portadoras de significados absolutos –, sua maneira de equacionar o problema ainda requer que o pesquisador tome (ou procure tomar) uma posição em termos de *sim* ou *não* sobre a validade ("universal") de normas e/ou princípios.[17] Não estou negando a validade de tal empreendimento, mas apenas sugerindo um caminho alternativo que me parece mais promissor no contexto das preocupações antropológicas com a compreensão de diferentes culturas.[18] A vantagem de mudar o foco da análise, passando das normas para as decisões, através da radicalização de questões de adequação, é que, assim procedendo, pode-se flexibilizar associações estritas entre situações típico-ideais e casos específicos de conflito. Abrem-se assim novas possibilidades de superação de definições/interpretações normativas cristalizadas, sem que se assuma o compromisso de tomar uma posição sobre a legitimidade das normas em si mesmas, e evitando-se as dificuldades respectivas.

De fato, pode-se pensar em mais uma vantagem decorrente dessa mudança de foco em direção à análise da equidade de decisões. Partindo do princípio de que, durante o período de tempo geralmente dedicado ao trabalho de campo, o antropólogo tem algumas oportunidades de se engajar em "situações discursivas" com seus informantes,[19] parece-me que, via de regra, deve ser mais fácil ampliar o potencial desvelador dessas situações e conseguir uma receptividade maior dos informantes para a discussão de

problemas particulares se o diálogo não for percebido como uma ameaça aos seus princípios e normas fundamentais (últimos). Entretanto, apesar de evitar uma confrontação direta com esses princípios e normas fundamentais, quaisquer que sejam eles, essa estratégia de pesquisa não inibe a tematização, ainda que indireta, desses mesmos princípios e normas na avaliação da decisão sob escrutínio no momento. Além disso, o antropólogo não escapa da necessidade de assumir um compromisso com a tomada de uma posição em termos de *sim ou não* no final do processo. A única diferença é que, em vez de avaliar a legitimidade das normas, ele tomará uma posição em relação à equidade das decisões.

Portanto, se meu equacionamento do problema da legitimidade dá um peso muito maior do que aquele dado por Habermas a questões de adequação, não reduz o primeiro tipo de questionamento ao segundo, porque a legitimidade/equidade de decisões específicas não é avaliada em relação a qualquer norma (ou conjunto de normas) particular, mas em relação à validade de uma interpretação determinada. Essa interpretação é orientada por normas, valores e princípios, mas não pode ser restrita a qualquer formulação particular dessas três categorias de conceitos. Nesse sentido, a interpretação respectiva é o que, juntamente com a decisão para a qual dá suporte, mantém uma pretensão de universalidade. Isto é, a pretensão de equidade da interpretação e/ou da decisão teria que, em princípio, satisfazer a qualquer pessoa (independentemente de sua origem cultural) que tivesse tido acesso irrestrito às peculiaridades do caso. Gostaria de chamar a atenção para a formulação cuidadosa de minha definição das condições de universalidade, em que o termo *satisfazer* desempenha um papel especial. Pois, espera-se que ele livre o esquema de qualquer eventual resíduo determinista. Universalidade aqui não significa, necessariamente, exclusividade. Sempre poderá haver outras interpretações/decisões que seriam tão equânimes/legítimas quanto aquela que foi efetivamente escolhida e classificada como tal numa situação concreta. Contudo, num debate ou "situação discursiva", uma interpretação/-decisão (ou acordo) equânime tem que manter sua superioridade (elucidativa e/ou normativa) numa confrontação com interpretações ou decisões arbitrárias.

₪

Na realidade, a análise da legitimidade não termina aqui. Depois de avaliar a equidade de decisões particulares, o pesquisador tem que indagar sobre o significado dessas decisões no contexto do "sistema jurídico" como um todo. Em outras palavras, tem-se que evitar cair na armadilha da confusão entre os eventos isolados ou acidentais e as características endêmicas do sistema.[20] Se, no nível de decisões particulares, a reificação de regras específicas (normas, princípios ou valores) é um sinal de aplicação-normativa inadequada e de *inequidade*, a ocorrência frequente de decisões reificadas sobre as mesmas questões e nas mesmas circunstâncias indica a presença de poder *ilegítimo*, que só pode se firmar através da utilização da força. Quando a ocorrência dessas decisões pode ser padronizada, defrontamo-nos com processos que gostaria de denominar de *tendências estruturais à reificação* (TEaR). Desse modo, a identificação dessas tendências seria um dos principais objetivos da antropologia jurídica.

Nessa direção, a comparação entre diferentes "sensibilidades jurídicas" ganha nova dimensão, para além dos objetivos de tradução cultural sugeridos por Geertz. Procurar-se-ia, então, desvendar diferentes tipos de TEaR e suas respectivas implicações. De fato, o ato implícito da comparação, constitutivo do próprio processo de compreensão (do *Outro*), já desempenha um papel importante no desvelamento das tendências de que estou falando. Portanto, o tipo de comparação em questão aqui é uma expansão sistemática, numa direção particular, de um processo inevitável que, mesmo antes de acionado, já está sempre posto em movimento. Tal processo deve trazer à tona problemas e aspectos previamente não detectados, e está destinado a ser igualmente esclarecedor para as duas unidades em comparação. Em certa medida, Geertz está dizendo a mesma coisa quando afirma que"nós precisamos, no final, de algo [que vá] realmente além do conhecimento local. Nós precisamos de uma maneira de transformar suas variedades em comentários de uma sobre a outra, uma iluminando o que a outra obscurece" (Geertz, 1983d, p. 233).

Contudo, a proposta de Geertz não é apenas excessivamente tímida, mas me parece ser algo incompatível com uma ideia de "descrição densa" que não admite um engajamento efetivo na crítica cultural (e/ou social). Isto é, se assumimos que a troca intercultural de interpretações deve ir além da indicação de "maneiras alternativas de imaginar o real" e que o que é iluminado não se caracteriza apenas como uma mera nova contribuição a ser incorporada por adição.[21] Ademais, se o resultado da comparação pode nos levar (e talvez ao(s) *Outro*(*s*), quem quer que este seja) a uma mudança fundamental de perspectiva que não seja apenas diferente e enriquecedora, mas que represente uma melhora qualitativa, no sentido de que nosso novo entendimento das coisas seja *melhor* do que o que tínhamos antes.

Agora gostaria de clarificar alguns pontos em relação à minha argumentação quanto à importância das TEaR. Em primeiro lugar, o esforço de desvelamento das TEaR deve ser entendido como uma maneira de identificar os atos de força endêmicos e/ou o poder normativo embutido no sistema social. Do meu ponto de vista, uma vantagem dessa forma de identificação é promover melhores condições para a análise empírica do que a estratégia sugerida por Habermas em sua noção de "simulação".[22] Por outro lado, é importante ter em mente que o significado dessas tendências – depois de terem sido identificadas e substantivadas – pode variar bastante de uma situação para a outra; e que de nenhuma maneira elas fornecem respostas fáceis quanto às especificidades das diferentes "sensibilidades jurídicas". Entre outras coisas, o significado das TEaR dependerá da amplitude das relações afetadas pelas respectivas tendências, bem como de seu significado correspondente no contexto do sistema social específico como um todo. Em outras palavras, a identificação inicial das TEaR não permite, imediatamente, uma avaliação fundamentada da legitimidade de um sistema jurídico/político determinado. Para que isso seja atingido, um aprofundamento da investigação é necessário. Finalmente, gostaria de enfatizar que a atitude crítica, insuficientemente desenvolvida no trabalho de Geertz, não é apenas uma opção, mas sim a condição para o desenvolvimento de uma compreensão mais profunda e abrangente das "sensibilidades jurídicas", assim como para a realização de

interpretações reveladoras dos processos de resolução de disputas. Da mesma maneira, a dimensão contextual do caso específico constitui um domínio fundamental de significação/interpretação e não pode ser descartada para que o empreendimento analítico tenha sucesso. Nesse sentido, e a despeito de minhas reservas em relação ao status teórico dos termos conceituais "neutros" sugeridos por Moore, devo reconhecer que eles têm a vantagem de trazer à tona as especificidades de situações particulares de disputa/conflito. Portanto, contanto que esses termos sejam mantidos sob o controle de uma perspectiva mais hermenêutica, acredito que poderiam ser úteis na avaliação e/ou na investigação dos detalhes envolvidos nas questões de adequação normativa. Nesse contexto, e de acordo com a discussão acima, poderíamos dizer que as questões de adequação (normativa) não apenas desempenham um papel importante no equacionamento de problemas de legitimidade e equidade, mas também oferecem um importante vínculo integrador para os diferentes níveis dentro dos quais o processo contínuo e indissociável de ida e volta entre comparação e interpretação tem lugar.

Notas

1. Gostaria de agradecer as inúmeras observações que José Jorge de Carvalho fez a esta versão. Agradeço também os comentários de Julio Cezar Melatti e dos alunos do Mestrado em Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás, com quem tive a oportunidade de discutir o texto. Contudo, chamo a atenção para o fato de que o argumento aqui desenvolvido é de responsabilidade exclusivamente minha.

2. Em linhas gerais, pode-se dizer que, enquanto a perspectiva normativista se caracteriza por uma ênfase excessiva no poder de determinação das normas na definição do resultado das disputas, a posição processualista superestima a importância das relações de força, em que o poder (força) relativo das partes e da sua respectiva capacidade de manipulação são considerados os únicos fatores decisivos na definição do resultado das disputas (Cardoso de Oliveira, L. R., 1989, p. 270). Boas sínteses do debate podem ser encontradas nos trabalhos de Nader (1969, p. 1-10), Moore (1969, p. 337-348) e Comaroff; Roberts (1981, p. 3-17). Para uma discussão mais detalhada das características e implicações de cada oposição, ver Cardoso de Oliveira (1989, p. 139-238).

3. Na mesma direção, a formulação infeliz de Bohannan (1969, p. 415), sugerindo que no futuro Fortran pode tomar-se a metalinguagem da comparação, mereceu um comentário irônico de Geertz (1983d, p. 225).

4. Gluckman (1955, p. 25) caracteriza essas relações como aquelas que "envolvem a maioria dos interesses das partes, e muitos interesses diretos de outros".

5. Numa resenha interessante do livro de Gluckman (1965a), Maybury-Lewis (1967, p. 151) sugere que o argumento de Gluckman poderia ser estendido de forma mais ampla e que qualquer direito poderia ser analisado em termos de dívida. Já que as ideias de dívida e obrigação traduzem uma preocupação com o contexto e com a dimensão relacional do direito, os comentários de Maybury-Lewis estariam de acordo com o argumento que desenvolvo aqui.

6. Assim, o significado dos elementos tende a ser absolutizado, perdendo-se de vista o contexto que lhes dá sentido. Aqui, eu sigo a avaliação crítica feita por Dumont (1972, capítulo 2) da teoria da segmentação de Evans-Pritchard assim como foi desenvolvida na análise deste sobre os nuer (1974).

7. Numa discussão anterior sobre a antropologia jurídica, formulei, e procurei fundamentar, um procedimento de análise em que o exame de situações típico-ideais teria que ser acompanhado pelo exame das outras duas dimensões contextuais que o antropólogo tem que levar em consideração para compreender os processos de resolução de disputas que estuda. Assim, as três dimensões contextuais seriam: "a) o contexto cultural abrangente, que traz à tona o significado geral das coisas dentro de um universo especifico simbolicamente pré-estruturado; b) o contexto situacional, que tematiza o significado das ações no âmbito de situações e eventos típico-ideais; e c) o contexto do caso específico, que focaliza a adequação dos significados equacionados nas duas primeiras dimensões contextuais para a interpretação/entendimento de uma disputa particular" (Cardoso de Oliveira, L. R., 1989, p. 185-186).

8. Sobre o caráter constitutivo da condição de participante do cientista social, ver Habermas (1984, introdução) e Cardoso de Oliveira (1989, p. 130-138, 1993).

9. O conceito de adjudicação é utilizado aqui, e em todas as demais oportunidades em que aparecer no texto, no sentido anglo-americano de *adjuciation*, que se refere ao ato ou processo de julgamento jurídico-legal.

10. O equacionamento do "se-assim" com o "então-portanto", na expressão de Benda-Beckmann, reflete a relação entre os preceitos normativos culturalmente reconhecidos e as situações ou conflitos empiricamente dados que, em cada caso, são submetidos à avaliação de ordem jurídico-legal em sentido amplo.

11. Habermas (1984, p. 134-136) faz uma crítica semelhante a Gadamer, mas compreende a posição deste no contexto das limitações inevitáveis do trabalho do filólogo, cuja relação dialógica com o texto não pode se transformar num diálogo em sentido estrito. Tal conservadorismo é certamente menos justificável no caso de Geertz, que, como antropólogo, não compartilha as mesmas limitações. Ver também Habermas (1977, p. 335-363).

12. Ver L. R. Cardoso de Oliveira (1989, p. 185 ss.), em que discuto o significado e as implicações das diferenças entre as três dimensões contextuais que desempenham um papel relevante em nossa compreensão dos processos de resolução de disputas. Ver também a nota 7 acima.

13. O ensaio de Geertz é, essencialmente, um trabalho de caráter teórico-programático e, como tal, longas ou frequentes descrições/referências etnográficas são compreensivelmente evitadas. Minha crítica não é no sentido de reivindicar análises etnográficas mais extensas, mas sim de questionar o tipo de análise desenvolvida pelo autor.

14. Não é preciso dizer que esses exemplos não significam, necessariamente, uma afronta aberta ao direito/lei, uma fragilidade da regra específica, ou uma aprovação de relações ilegítimas.

15. Para uma discussão mais detida sobre a importância e as implicações epistemológicas dessa posição, ver L. R. Cardoso de Oliveira (1989, p. 123-138, 1993b).

16. Nesse contexto, Habermas distingue duas dimensões do problema da validade normativa. Na primeira, trata-se de saber até que ponto uma determinada norma é tida como justificável no contexto social em que vigora (*Geltung*). Na outra, trata-se de saber em que medida uma norma é válida (*Gültigkeit*) no sentido de que os atores sociais que se pautam por ela podem produzir boas razões para justificá-la e persuadir o pesquisador quanto às suas pretensões de validade (Habermas, 1984, p. 104 ss.; Cardoso de Oliveira, L. R., 1989, p. 129 ss.). Para Habermas, é no nível dessa segunda dimensão do problema que a questão da legitimidade se coloca.

17. Se eu entendo corretamente a posição de Habermas, quando ele argumenta que uma norma determinada tem validade geral/universal, ele não está dizendo que essa norma particular, em sua formulação específica, poderia ser legitimamente aplicada em qualquer sociedade ou cultura. Na realidade, o que ele parece estar dizendo é que, se a norma respectiva merecer a legitimidade que lhe é atribuída, qualquer pessoa, mesmo que pertença a uma cultura diferente, concordaria com essa atribuição desde que estivesse a par das condições históricas e do universo cultural em que essa norma tem vigência.

18. De fato, acredito que as duas abordagens possam ser complementares. Contudo, no momento não vejo vantagem alguma na incorporação da preocupação de Habermas com a redenção da pretensão de validade das normas, em si mesmas, para promover um melhor entendimento de "sensibilidades jurídicas" particulares e de seus respectivos sensos de justiça.

19. Segundo Habermas, a "situação discursiva" é caracterizada por uma forma de argumentação em que os participantes têm total liberdade para questionar as pretensões de validade da comunicação (de verdade, de correção normativa e de sinceridade); em que "participantes, temas e contribuições não sofrem restrições a não ser aquelas referentes ao objetivo de testar a validade das pretensões em questão; em que nenhuma força a não ser aquela do melhor argumento é exercitada; e em que, como resultado, todas as motivações, a não ser a da busca cooperativa da verdade, estão excluídas" (Habermas, 1975, p. 107-108).

20. Obviamente, as relações de poder devem ser um componente importante em ambas as situações. Entretanto, enquanto na primeira situação aquelas representam atos de força descarados, na outra, a atuação das relações de poder traduz características intrínsecas e implícitas de coerção, as quais nem sempre são percebidas como tais pelos "nativos".

21. Penso que o *Homo hierarchicus* de Dumont (1972) seria um bom exemplo de uma alternativa, entre outras, do tipo de comparação que tenho em mente. Para uma visão crítica da perspectiva de Dumont nesse contexto, ver L. R. Cardoso de Oliveira (1985a). Laurence Rosen (1980-1981) oferece uma análise interessante da equidade no contexto islâmico dentro da orientação geral do programa de pesquisa proposto por Geertz. Contudo, assim como acontece com este último, a interpretação de Rosen fica aquém do sentido radical de comparação que estou sugerindo aqui. Para uma discussão interessante do empreendimento antropológico como crítica cultural, ver o recente trabalho de Marcus e Fischer (1986).

22. Habermas utiliza essa noção para facilitar a identificação e a avaliação do potencial de generalização (universalização) dos interesses envolvidos no estabelecimento de normas específicas e/ou em situações de conflito. Esses interesses, então, seriam elucidados através da "simulação" (imaginação) de uma situação discursiva entre as partes (Habermas, 1975, p. 114; Cardoso de Oliveira, 1989, p. 123).

6 COMPREENSÃO E COMPARAÇÃO EM MAX WEBER E EM LOUIS DUMONT: O SISTEMA DE CASTAS NA ÍNDIA*

As obras de Weber e Dumont são bastante ricas e uma leitura comparativa está sujeita a mais do que uma hermenêutica. Nesse sentido, alguns cortes devem ser estabelecidos para dar um significado mais preciso à comparação que nos propomos realizar. Nosso objetivo é comparar a metodologia e a postura ante o objeto que caracteriza o trabalho de cada um desses autores, visando discutir as vantagens e as desvantagens de cada procedimento. Para o bom desenvolvimento da tarefa, tomamos como ponto de referência os trabalhos de ambos sobre a Índia. Gostaríamos de enfatizar o fato de que nosso objeto de investigação não é a Índia, mas, sim, a maneira como esses trabalhos foram realizados; a partir de que postura teórico-metodológica Weber e Dumont constroem seus objetos de investigação; e de que maneira esse fato teria contribuído para que chegassem a conclusões diferentes sobre a situação da Índia.

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira esboçaremos os objetivos de Weber e Dumont ao estudar a religião da Índia, isto é, indicaremos o problema teórico que estava por trás da escolha do objeto empírico e que norteou o desenvolvimento de suas investigações. Feito isso, faremos um breve resumo das monografias dos dois sobre a Índia, lembrando que a exposição estará dirigida por nossos objetivos de comparação. Finalmente, na última parte, discutiremos a proposta metodológica que permeia o trabalho de cada um desses autores e o que cada um nos permite resgatar da "realidade".

---

* Este texto foi publicado originalmente em 1985, no *Anuário Antropológico*, n. 84, p. 66-94.

A Índia como objeto de investigação

Tanto para Weber como para Dumont, a escolha da Índia como objeto de investigação não advém de uma curiosidade especial pelo exótico ou de um interesse específico pela situação e pelas condições de existência de sua população. Ambas as monografias supõem um movimento de retorno à nossa sociedade, isto é, a comparação com a Índia tem como preocupação fundamental um melhor conhecimento sobre nós mesmos, sobre a nossa cultura ocidental. Contudo, as questões que norteiam o trabalho desses autores e que delimitam seu campo de comparação não são exatamente as mesmas e, nesse sentido, devemos prestar alguns esclarecimentos sobre a *demarche* de cada um deles.

A obra de Weber, por exemplo, está inserida no âmbito de um conjunto de trabalhos sobre as religiões mundiais[1] e tem como problema central a relação da ética religiosa com o desenvolvimento do capitalismo no Ocidente:

> Os trabalhos subsequentes, sobre a Ética econômica das religiões mundiais, tentam, através de uma observação geral das relações entre as mais importantes religiões culturais com a economia e a estrutura social de seu contexto, destacar as relações causais, até onde for necessário para achar pontos de comparação com o subsequente desenvolvimento ocidental. [...] Orientam-se, pois, definitivamente, para os problemas que parecem importantes para a compreensão da cultura ocidental, deste ponto de vista. (Weber, 1967a, p. 12)

Por outro lado, Dumont, através da comparação do *Homo hierarchicus* com o *Homo aequalis*, tem como objetivo final um melhor equacionamento dos nossos valores de democracia, igualdade e liberdade, ao expressar:

> [...] a convicção de que as castas têm algo a nos ensinar sobre nós mesmos. De fato, essa é a ambição *final* de trabalhos do tipo a que este livro pertence. [...] Para antecipar, em poucas palavras: as castas nos ensinam um princípio social fundamental, a hierarquia. Nós, em nossa sociedade moderna, adotamos o princípio contrário a este, mas esse ensinamento não é sem valor para o entendimento da natureza, limites e condições

> de realização do igualitarismo moral e político ao qual estamos ligados. (Dumont, 1972, p. 35-36. Grifo do autor; tradução nossa)

Apesar dessa diferença de perspectiva, ou de *value-orientation*, como diria Weber, a compreensão do sistema religioso hindu e de seu sistema de castas é o pré-requisito para o bom desenvolvimento dos trabalhos de Dumont e Weber e tem igual importância nas duas investigações. Dessa forma, a maneira como o problema é abordado por cada autor e as diferentes conclusões a que chegam em seus trabalhos serão o eixo de nossa leitura comparativa.[2]

O sistema de castas e a religião da Índia

A exposição que se segue das monografias de Weber e Dumont sobre a Índia, a partir da análise que elaboraram do sistema de castas e da religião nativa, tem dupla finalidade: apresentar as diferentes posturas no processo de aproximação do objeto e dar alguma informação ao leitor sobre a Índia que, em última instância, é o pano de fundo de nossa discussão.

Comecemos por Weber. Antes de realizar a sua análise da ética econômica da religião da Índia e da sua ideologia, referida ao sistema de castas, Weber procura definir o conceito de casta e discutir as condições sociais que favoreceram o desenvolvimento dessa instituição.[3]

Comparando as castas com instituições ocidentais e com formas de organização política conhecidas pela ciência de seu tempo, o autor conclui que, embora tenham traços semelhantes, as castas não se confundem com as guildas europeias ou com as tribos africanas. As castas seriam, basicamente, um "grupo de status fechado",[4] isto é, um grupo cujo lugar no sistema social é definido em função da honra social que lhe é atribuída, geralmente expressa e condicionada por um estilo de vida específico (Weber, 1967a, p. 39). Nesse sentido, as castas estariam mais próximas dos *états* do *Ancien Régime* (na França). Entretanto, o fato de as castas estarem diretamente relacionadas com a religião[5] faz com que sejam segmentos ou grupos de status muito especiais, cujas implicações veremos mais adiante. Mas, quais teriam sido os fatores que propiciaram o desenvolvimento de um sistema social tão radical quanto o das castas, e por que na Índia?

De acordo com Weber, a especialização interétnica do trabalho, a organização de *village crafts* baseadas no artesanato hereditário, o monopólio do comércio interno por *guest traders*,[6] o pequeno desenvolvimento urbano, bem como o crescimento da especialização ocupacional, através de canais de segregação de status hereditários e da monopolização da patronagem, forneceram os elementos estruturais do sistema de castas hindu (Weber, 1967a, p. 130-131). Ainda dentro desse raciocínio, o autor aponta o "carisma de clã"[7] como um dado fundamental para que o processo de divisão do trabalho tivesse se desenvolvido nessa direção e com a rigidez que caracteriza o sistema de castas.

A especialização interétnica entre os diversos povos que habitavam a Índia teria sido geradora da crença nas qualidades mágicas do artesão que seriam restritas a seu grupo social de origem. Dessa forma, as técnicas de confecção dos artefatos e de produção de bens em geral eram mantidas em segredo pelo grupo, o que, por si só, já significava a necessidade de um certo grau de afastamento (separação) dos demais grupos sociais existentes.

Sem dúvida nenhuma, os fatos assinalados acima facilitaram muito a difusão e a internalização de uma ideologia religiosa que postula a desigualdade e atribui papéis rituais específicos a cada grupo de status. Mas, acima de tudo, são essas condições sociais que teriam propiciado o desenvolvimento de uma hierarquia de status tão radical quanto as castas.

Por outro lado, a doutrina (carma) religiosa que dá conteúdo a essa rigidez hierárquica é extremamente racional e consistente. Está baseada na doutrina da compensação e na crença na transmigração do espírito,[8] respectivamente, carma e *samsara* (Weber, 1967a, p. 118). A combinação das duas doutrinas tem o seguinte significado: 1) que os homens estão destinados a uma sequência infinita de vidas e mortes; 2) que cada um é responsável por seu destino subsequente, pois a posição na hierarquia de status é decorrente do comportamento na vida anterior. Isto é, durante uma vida determinada, a desigualdade é imutável, mas as oportunidades de nascimento dentro dos status mais altos da hierarquia de castas são iguais para todos e dependem, exclusivamente, do comportamento do interessado na vida anterior.[9]

Outro aspecto enfatizado por Weber a respeito da propagação e do desenvolvimento do hinduísmo é o caráter legitimador do sistema de castas. Segundo a tradição, os principais grupos de castas são, em ordem decrescente: os brâmanes (sacerdotes), os chátrias (reis e nobres), os vaixiás (primeiro camponeses e depois comerciantes) e os sudras (serviçais). No momento, gostaríamos de chamar a atenção para a superioridade hierárquica do sacerdote (brâmane) sobre o rei (chátria), ou seja, em outras palavras, isso significa que, dentro do sistema de castas, a legitimidade do poder do rei é dada pela sua inferioridade hierárquica ao sacerdote. Sendo assim, quais seriam as vantagens do rei – detentor do poder político – em aliar-se ao brâmane e entrar no sistema de castas?

> A legitimação por uma religião reconhecida sempre foi um fator decisivo para a aliança entre as classes política e socialmente dominantes e o clero. A integração na comunidade hindu provia essa legitimidade religiosa para o estrato dominante. Não apenas dotava o estrato dominante dos bárbaros de um status (*rank*) reconhecido no mundo cultural do hinduísmo, mas, através da sua transformação em castas, assegurava a sua superioridade sobre as castas sujeitas com uma eficiência insuperável por qualquer outra religião. (Weber, 1967a, p. 16)

Mesmo tendo que se enquadrar aos costumes hindus, o que, muitas vezes, significava abdicar de hábitos e prazeres anteriores (como o consumo de bebida alcoólica, por exemplo), a legitimidade política e social alcançada através da aliança com o brâmane era fundamental para o bom desenvolvimento do projeto político do estrato dominante. Mas os estratos dominantes não eram os únicos a pleitearem a sua inserção no hinduísmo e, consequentemente, no sistema de castas.

> Semelhantes aos interesses de legitimidade dos grupos dominantes são os interesses que estão por trás da aceitação voluntária dos ritos hindus pelos párias, os quais, dessa maneira, apenas adquirem a situação humilhante de uma casta impura. De fato, do ponto de vista do hinduísmo, eles são impuros de qualquer maneira e são obrigados, através de restrições, a

> manter-se em seu lugar. Assim, a vantagem é assegurar o monopólio sobre as suas oportunidades de trabalho através do seu reconhecimento como casta legítima, mesmo sem privilégios, do que como um povo estranho. (Weber, 1967a, p. 17)

Apesar da força ideológica do hinduísmo e de sua adequação às condições sociais que caracterizavam a Índia durante o desenvolvimento do sistema de castas, o poder desfrutado pelos brâmanes – em decorrência de sua posição hierárquica[10] – variava muito de acordo com a organização político-administrativa do governo hindu. Além disso, a superioridade hierárquica do sacerdote (e o poder político e econômico daí derivado) teria sido superestimada pela ideologia nativa devido a certas situações históricas específicas que, durante um período, possibilitaram a exaltação dessa superioridade de status.

Segundo Weber (1967a, p. 72), a estrutura política da Índia vacilava entre a fragmentação em diversos pequenos reinados e a centralização através da constituição de impérios patrimoniais. Quando a tendência apontava para a fragmentação, o rei privilegiava os nobres (chátrias) e os sacerdotes (provavelmente referindo-se aos brâmanes que não desempenhavam plenamente o papel que lhes é atribuído pela ideologia do hinduísmo) e, quando a tendência indicava a direção oposta, o rei colocava os indivíduos dos estratos mais baixos nas posições de poder político.

Na realidade, embora não aprofunde essa questão, esse autor dá indicações de que, do ponto de vista do rei, o que estava em jogo na alocação das posições de poder político por ele realizada não era a superioridade hierárquica do brâmane, mas a maior ou menor autonomia do poder do rei em relação a qualquer estrato específico. Referindo-se à organização político-administrativa dos impérios patrimoniais, assinala Weber:

> Na forma do Jagirdar, Talúkdar e Zamindar, o Estado criou taxas prebendárias de todos os tipos e dotou-os (os grupos mencionados acima) de poder político. O Estado livrou-se da dependência em qualquer estrato específico. (Weber, 1967a, p. 75)

Nesse sentido, o grande objetivo dos reis era fortalecer o seu poder militar e garantir a cobrança das taxas e prebendas estipuladas pelo Estado (1967a, p. 68). Com esse intento, o Estado concedia prebendas a exércitos e a grupos diretamente responsáveis pela coleta referente à produção camponesa, que, durante o domínio Mogul, eram os Jagirdar, Talukdar e os Zamindar. Os membros desses três grupos eram recrutados em diversos grupos de status e é por essa razão que o rei passava a não depender mais de qualquer estrato específico. Dessa forma, seguindo o raciocínio de Weber, poderíamos dizer que a estrutura político-econômica do império patrimonial hindu estava baseada no controle sobre a produção camponesa e poderia ser esboçada da seguinte maneira:

Rei

Jagirdar
(recrutados em diversas castas e responsáveis pelo controle militar)

Zamindar ou Talukdar
(*middlemen* – recrutados em diversas castas e elo na estrutura de controle prebendal entre a aldeia e o Jagirdar)

Land renters
(proprietários de terra na aldeia, sujeitos ao pagamento de taxas e prebendas)

Camponês
(o verdadeiro agricultor, o que cultivava a terra)

Porém, essa hierarquia de poder poderia variar de um lugar para outro, dependendo da relação de forças entre esses grupos e, consequentemente, do tipo de ligação estabelecido entre a aldeia e o poder central no que diz respeito ao pagamento das taxas e prebendas. Em algumas aldeias, por exemplo, a responsabilidade pelo pagamento das taxas ao rei recaía diretamente sobre os *land renters* e a figura dos Zamindars desaparece.[11] Sendo assim, podemos concluir que, no império patrimonial hindu, 1) a hierarquia de poder político-econômico não segue os mesmos princípios da hierarquia de status fundamentada na religião, e 2) o poder militar é fundamental na alocação e na manutenção da posição dos respectivos grupos nessa hierarquia.

Além disso, de acordo com Weber (1967a, p. 125), durante o início da Idade Média, os chátrias não consideravam os brâmanes como seus pares nas áreas conquistadas nesse período. Mesmo no período imediatamente posterior, os chátrias teriam tido uma educação tão sofisticada quanto a dos brâmanes e competiriam com estes, chegando, inclusive, a apoiar as religiões de salvação (como o budismo), cuja pregação era claramente antibrâmane.

A plena hegemonia do bramanismo parece ter sido alcançada somente após a invasão islâmica:

> Primeiro, os grandes reinados hindus patrimoniais usaram os brâmanes como suporte dos seus interesses de legitimação. Então a conquista islâmica destruiu o poder político-militar dos chátrias, mas manteve os brâmanes como instrumento de controle social. As pretensões dos brâmanes na literatura clássica e nos livros de lei foram então estereotipadas. (Weber, 1967a, p. 125)

De fato, durante a invasão islâmica, a superioridade hierárquica dos brâmanes sobre os chátrias teria sido acompanhada por um aumento de poder no âmbito da política, pois, ao mesmo tempo que serviam aos invasores como instrumento de domesticação do povo conquistado, eram para estes últimos a única alternativa de proteção política ante o domínio islâmico (Weber, 1967a, p. 130). Por outro lado, se acrescentarmos a isso o fato de que o sistema econômico no nível da aldeia (*jajmãni*) – que garantia a apropriação da patronagem aos brâmanes e estava baseado na alocação de cotas de subsistência aos artesãos – manteve-se sempre o mesmo, independentemente da variação na estrutura política (fragmentação ou centralização) no nível do Estado (Weber, 1967a, p. 61 e 128), não é difícil compreender as razões que levaram a uma supervalorização, de cunho religioso, da superioridade hierárquica dos brâmanes na esfera político-econômica da Índia no âmbito da ideologia.[12]

Contudo, para alcançar a hegemonia religiosa, o bramanismo teve que enfrentar as religiões de salvação que contestavam a sua autoridade e que tiveram no budismo e no jainismo os seus representantes mais importantes. Sem entrar em maiores detalhes quanto à soteriologia dessas religiões e ao

processo de luta ideológica que culminou com a vitória do hinduísmo (bramanismo), gostaríamos apenas de apresentar aqueles fatores que, de acordo com Weber, teriam sido fundamentais para que esse processo se desenvolvesse em direção à supremacia do bramanismo.

Já falamos da consistência da doutrina do bramanismo e da sua articulação com o sistema de castas proporcionando uma visão de mundo perfeitamente "racional" para os seus adeptos. Entretanto, além disso, o bramanismo se caracterizava pela realização de uma série de rituais, que solidificavam a sua ligação com o povo e cristalizavam a sua ideologia. O papel desempenhado pelos brâmanes na direção dos rituais religiosos teria sido fundamental no processo de luta pela hegemonia ideológica ante as religiões soteriológicas e teria sido o responsável pela sobrevivência do bramanismo durante o domínio do budismo,[13] quando os brâmanes foram rebaixados à posição subalterna de meros sacerdotes diretores rituais dos templos (Weber, 1967a, p. 292).

Tanto o jainismo como o budismo só podem ser entendidos em relação ao hinduísmo e estavam diretamente relacionados com a doutrina da transmigração do espírito (*samsara*), mesmo quando negavam a existência deste, como no caso do budismo (Weber, 1967a, p. 118). Em ambas as religiões, como de resto em toda a filosofia hindu, escapar da infinita sequência de renascimentos era a única função e objetivo da salvação (Weber, 1967a, p. 167). Embora as duas religiões atribuíssem ao indivíduo toda a responsabilidade em relação às suas possibilidades de salvação (a comunidade era totalmente impotente na determinação do destino de seus membros), a maneira como se organizaram, bem como a prática que pregavam, eram diferentes.

Assim como no jainismo, o budismo teve como base de sua expansão e propaganda a criação de associações de monges profissionais cuja renda (subsistência) advinha exclusivamente dos presentes recebidos de seus seguidores (Weber, 1967a, p. 229-230). Mas, ao contrário do jainismo, o budismo não conseguiu instituir nenhuma forma de organização paroquial e não atribuiu nenhum tipo de tarefa aos seus adeptos, além da manutenção dos monges. Essa distinção teria sido fundamental na determinação dos destinos

dessas seitas após a invasão islâmica, que não mediu esforços na perseguição de monges e sacerdotes. O jainismo, apesar de não cuidar dos templos e dos ídolos, organizou paróquias e impôs a realização de uma série de atividades à comunidade de leigos, conseguindo subsistir à perseguição islâmica e mantendo-se até hoje, mesmo que restrito a uma pequena parcela do território hindu. Por sua vez o budismo, cuja existência como seita religiosa dependia totalmente da presença dos monges, teria sido completamente destruído pela invasão islâmica e seu desenvolvimento posterior teria se dado fora das fronteiras da Índia.

As duas principais religiões soteriológicas da Índia foram criadas dentro da nobreza (chátria) e, embora criticassem o hinduísmo, não propunham nenhuma alternativa ao sistema de castas, como também não tinham ligação alguma com movimentos sociais, nem estabeleceram objetivos políticos. Por outro lado, Weber relaciona o jainismo com o desenvolvimento do capitalismo comercial em algumas regiões da Índia, acentuando que, dentro de certos limites, a ética do jainismo não fazia restrições à acumulação (Weber, 1967, p. 200 ss.). De fato, segundo Weber, os comerciantes jainistas eram famosos por sua honestidade e tinham algumas características semelhantes aos judeus e aos puritanos. Como os primeiros, eram comerciantes por razões puramente rituais, e a maneira como realizavam sua atividade também era determinada ritualmente, caracterizando-se pelo comércio residencial (tinham aversão a viajar) e pela guarda e empréstimo de dinheiro. Em relação aos puritanos, os comerciantes jainistas também tinham o hábito de economizar para investir em capital em vez de guardar as economias como fundo de consumo ou de aluguel (Weber, 1967a, p. 200). Além disso, como os judeus, mantiveram-se afastados da indústria e mantinham um isolamento geral por motivos de ordem ritual (p. 200).

Ainda sobre o jainismo, e a despeito das semelhanças de sua ética religiosa com o puritanismo – que postulava uma vida metódica favorável à acumulação (repressão das emoções, abstinência de intoxicantes, fidelidade conjugal, etc.) –, Weber chama a atenção para os perigos de se identificar o surgimento do jainismo com o desenvolvimento de uma classe burguesa:

> Deve-se, entretanto, precaver contra a noção de que isso (o jainismo) foi produto da "burguesia". O jainismo originou-se da especulação dos chátrias e do ascetismo leigo. Sua doutrina, especialmente as demandas dirigidas à comunidade de leigos, e sua prescrição ritual formaram uma rotina de trabalho da vida cotidiana apenas para o estrato de comerciantes. Mas impôs também a esse estrato, como vimos, uma série de restrições (como, por exemplo, a instituição do princípio de ahimsa, que, através da postulação radical do respeito à vida em geral, excluiu os jainistas de todo comércio industrial que punha em perigo a vida, e da atividade agrícola por ameaçar a vida de minhocas e insetos), as quais não poderiam ter se desenvolvido nem ter sido toleradas em razão de interesses econômicos. (Weber, 1967a, p. 202) [14]

De fato, o desenvolvimento do jainismo não coincidiu com o crescimento da burguesia, mas, pelo contrário, com o declínio do poder político das cidades e das guildas.[15] Para Weber, o apoio dado pelos príncipes ao jainismo, que teria sido fundamental para o seu crescimento, deveu-se muito mais ao desejo desses príncipes em se verem livres do poder dos brâmanes do que a qualquer simpatia à ética ou à teologia dessa religião soteriológica (Weber, 1967a, p. 202-203). Quanto ao budismo, na definição de Weber (1967a, p. 220), "é [uma religião] antiascética se conceitualizarmos [...] o ascetismo como um método racional de vida". Aqui, também encontramos os princípios morais que caracterizam o jainismo – em relação à repressão, ao roubo, ao adultério, ao consumo de bebida alcoólica, etc. –, mas sem ligação alguma com qualquer atividade voltada para o trabalho e a ação em geral. Todo o esforço em relação à salvação era dirigido contra o desejo de viver e contra a ação, o prazer, o divertimento e o poder. O simples desejo poderia produzir carma[16] ou compensação, e a única maneira de lutar contra o carma era a contemplação metódica até atingir o êxtase dessa contemplação e garantir a salvação da infinita sequência de renascimentos (Weber, 1967a, p. 211-212). A certeza do estado de graça e da salvação não era procurada através de qualquer tipo de prova que envolvesse qualquer tipo de ação ou trabalho, mas num estado psíquico distante da atividade (p. 213). Além disso, qualquer satisfação com o trabalho era considerada uma heresia (p. 217).

Desse modo, Weber (1967a, p. 112) afirma que, além da impossibilidade de a moderna organização do capitalismo industrial originar-se dentro do sistema de castas, pois com uma lei ritual na qual qualquer mudança de ocupação ou de técnica de trabalho implica degradação ritual (de status), os elementos que caracterizam o espírito do hinduísmo seriam suficientes para dificultar qualquer mudança (mesmo a importação do capitalismo) e garantiriam o tradicionalismo do sistema: a) a inalterabilidade do mundo, b) a desvalorização do mundo e c) a estimulação da contemplação mística em vez de uma conduta ascética ativa. Após esse breve resumo do trabalho de Weber, elaborado a partir de nossos interesses comparativos, passaremos à exposição da monografia de Dumont.

Como assinala Mary Douglas (1972, p. 12), a propósito do *Homo hierarchicus*: "A Índia é apenas a base, o plano experimental para um exercício ambicioso na sociologia do conhecimento. O problema central é aquele velho e familiar da objetividade". Realmente, a monografia de Dumont não pode ser apresentada sem referência a esse quadro de preocupação mais amplo, e nossa exposição de suas interpretações sobre o sistema de castas hindu não poderá estar dissociada das formulações teórico-metodológicas que permeiam sua investigação.

O primeiro passo de Dumont é identificar o princípio e o valor a partir dos quais o sistema de castas (um sistema de ideias) se organiza e ganha sentido. Depois analisa como esse princípio se expressa em cada domínio do sistema social hindu, bem como suas implicações e concomitâncias, com o objetivo de chamar a atenção para a especificidade do sistema ideológico hindu e de estabelecer os parâmetros de sua comparação com a ideologia individualista e igualitária do Ocidente.

Segundo o autor, o número de castas varia de região para região[17] e, em alguns domínios da experiência, a casta não é a unidade (ou elemento) de referência para a ação social.[18] As castas podem *segmentar-se*[19] indefinidamente – em subcastas, linhagens, etc. – e, dependendo da situação, o ponto de referência para os atores pode ser um segmento de maior ou menor escala:

"Estruturalmente, a casta aparece em certas situações e desaparece em outras em favor de entidades maiores ou menores" (Dumont, 1972, p. 79).

Desse modo, para se compreender o sistema de castas, deve-se abandonar o conceito moderno de sistema, no qual as relações são substancializadas e o significado é dado através da análise das relações entre os elementos que compõem o sistema, pois o que organiza e dá sentido à ação das castas (ou de suas subdivisões) não é a relação de uma casta com qualquer outra, mas a relação de cada uma com a totalidade, isto é, em vez de um sistema de elementos, devemos falar em um sistema de relações (conceito tradicional de sistema). Lançando mão do conceito de estrutura, assim como foi introduzido na antropologia por Lévi-Strauss, Dumont explica o que entende por sistema de relações:

> Falaremos de estrutura exclusivamente nesse caso, quando a interdependência dos elementos de um sistema é tão grande que eles desaparecem sem deixar resíduo se for feito um inventário das relações entre eles: em poucas palavras, um sistema de relações e não um sistema de elementos. (Dumont, 1972, p. 78)

A partir daí, o objetivo de Dumont é investigar que princípio estrutura essas relações e qual o valor que lhes dá sentido. O princípio seria a hierarquia e o valor da pureza, atualizado por meio da oposição puro/impuro. Mas qual seria a especificidade da hierarquia? Como funciona esse princípio na articulação entre os diferentes domínios da experiência?

Para responder a essa pergunta, o autor começa definindo hierarquia em geral "*como o princípio pelo qual os elementos de um todo são ordenados em relação ao todo*" (1972, p.104-105, grifo nosso), enfatizando o fato de que, numa hierarquia, a graduação dos elementos não é dada em função de poder ou de autoridade, mas sim de dignidade. Depois, seguindo a sua metodologia, que enfatiza a ideologia[20] como campo de investigação, Dumont analisa a teoria dos varnas para penetrar na ideologia do sistema de castas e desvendar como se atualiza o princípio hierárquico na Índia, como observaremos na figura 6.1.

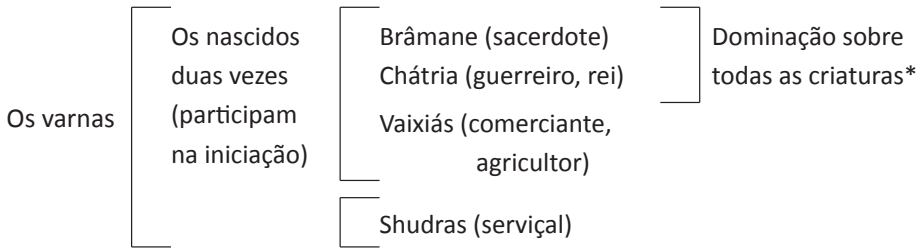

Figura 6.1 – Princípio hierárquico na Índia segundo Dumont*

Embora a teoria dos varnas não se identifique imediatamente com o sistema de castas, nem suas categorias se confundam com a noção de casta,[21] não são poucas as semelhanças entre eles, e, se a teoria dos varnas não pode ser considerada a matriz do sistema de castas, pelo menos criou as condições para o pleno desenvolvimento da hierarquia assim como a encontramos na Índia.

Em primeiro lugar, de acordo com o gráfico, aqui também encontramos a segmentação como uma característica básica dos varnas. Assim, numa primeira divisão, teríamos os "nascidos duas vezes" de um lado e os sudras de outro. Feita nova divisão, teríamos os brâmanes e os chátrias de um lado, em oposição aos vaixiás de outro e, finalmente, a subdivisão entre os brâmanes e chátrias colocando aqueles no topo da hierarquia. No entanto, o que Dumont nos chama mais a atenção na semelhança entre a teoria dos varnas e o sistema de castas é para a separação absoluta entre religião e poder, e a superioridade hierárquica do primeiro termo da relação, que só seria estabelecida de maneira mais sistemática através da oposição puro/impuro, no sistema de castas. Ainda segundo Dumont (1972, p. 111, p. 114), a separação entre poder e status é o pré-requisito lógico para que a hierarquia se apresente de forma pura, e a inferioridade hierárquica do poder é a condição necessária para que se desenvolva de maneira plena, sem obstáculos.

Depois de apresentar esse pequeno esboço do princípio hierárquico, a próxima tarefa de Dumont é investigar a sua presença nos diversos domínios e instâncias do sistema social, no sentido de demonstrar e aperfeiçoar a apli-

* As chaves acima são para assinalar as divisões e subdivisões entre as quatro categorias; a segmentação entre os varnas.

cabilidade de sua interpretação. Porém, para os nossos propósitos, vamos nos limitar a expor as ideias do autor no que se refere à articulação da hierarquia (fundamentada na religião e, portanto, um princípio ideológico) com o domínio político-econômico que, como veremos, é a relação que caracteriza a especificidade do sistema social hindu e o ponto de partida da comparação com o Ocidente.

Começando pela análise da divisão do trabalho, Dumont mostra como as relações econômicas são organizadas em função da interdependência das especializações, cujo parâmetro é o princípio da hierarquia e a ideologia religiosa. Nesse sentido, a instituição que melhor caracterizaria essa relação entre a organização econômica e a hierarquia seria o sistema *jajmãni*.

Em linhas gerais, o *jajmãni* é um sistema de prestação e contraprestação caracterizado por relações de patronagem. Entretanto, a maneira como essas relações são estabelecidas é que caracteriza a especificidade do sistema. De um lado, teríamos a casta (ou castas) dos patrões, que desfrutam dessa posição em decorrência da posse da terra; do outro, as castas dependentes, de especialistas, que poderiam ser subdivididos em artesãos (incluindo-se aí os trabalhadores agrícolas) e comerciantes, sendo que algumas castas dependentes podem ser classificadas tanto na categoria de artesãos como na de comerciantes.

Através da relação com os patrões, os especialistas têm uma série de direitos sobre a terra, ou sobre a produção agrícola, que são estabelecidos de acordo com a posição das castas na hierarquia de status. Por outro lado, enquanto esses direitos são fixos e permanentes, não estando diretamente relacionados com o número de vezes em que serviço foi prestado, os especialistas também desempenham outras atividades as quais requerem pagamento na ocasião em que são realizadas. Nesse caso, o pagamento pode ser feito tanto em dinheiro como em espécie e o seu valor também é determinado tradicionalmente (pelos costumes e tradições). Da mesma maneira, o preço dos produtos vendidos pelos comerciantes não é "comercial", mas varia de acordo com o status do comprador: "[...] assim o leite custa 1 anna ao brâmane e 1 1/2 anna aos outros" (Dumont, 1972, p. 143).

Além disso, Dumont enfatiza o fato de que, embora os especialistas troquem serviços reciprocamente, com exceção dos de status mais baixo (os intocáveis), alternando-se entre si nas posições de empregado e empregador, essa troca está marcada pela hierarquia e não poderíamos falar em reciprocidade simétrica nessas relações (Dumont, 1972, p. 143-144). Enfim, como vimos, o sistema *jajmãni* (que opera apenas no nível da aldeia) tem como pressuposto a interdependência das especializações e está voltado para a satisfação das necessidades do todo, sendo englobado pela hierarquia religiosa. Desse modo, o autor observa que o sistema *jajmãni* não pode ser considerado um fenômeno econômico em estrito senso, pois este supõe um sujeito individual, enquanto aquele está completamente dirigido para o todo como parte de uma ordem necessária, visão esta de caráter fundamentalmente religioso (Dumont, 1972, p. 149-150).

> O que é efetivamente medido aqui é, dizemos, a interdependência. Enquanto prestações diretamente religiosas e prestações "econômicas" estão misturadas conjuntamente, isto tem lugar dentro de uma ordem prescrita, a ordem religiosa. As necessidades de cada um são consideradas diferentes, dependendo da casta, da hierarquia, mas esse fato não deveria mascarar toda a orientação do sistema em direção à totalidade. Assim, devemos dizer que a distribuição da colheita (threshing floor) é essencialmente diferente de um mercado porque isso tem lugar em virtude do fato de que todo mundo é interdependente. Se olhamos de perto e vemos a parte do agricultor com uma porção significativa de sua plantação para o beneficio de toda uma série de pessoas diferentes, devemos sentir ao final que não estamos no mundo moderno da economia individual [...]. Num caso, a referência é ao indivíduo perseguindo seu próprio ganho, no outro, à coletividade hierárquica. (Dumont, 1972, p. 147)

De resto, deve-se assinalar que a casta dominante detém o poder econômico, através do controle dos meios de subsistência (a terra), e o poder político, em decorrência de sua posição subalterna ao rei dentro de unidades territoriais maiores. Aliás, o poder político e o poder econômico estão intimamente relacionados e, segundo Dumont (1972, p. 210), assim como

o poder é englobado pela hierarquia religiosa, o poder político engloba o poder econômico. Dessa forma, levando-se em consideração que as castas dominantes (nas comunidades de aldeia) nem sempre são oriundas das castas situadas nos estratos mais altos da hierarquia, e que, mesmo assim, no nível da aldeia, só são inferiores (hierarquicamente) aos brâmanes, em que medida o poder político-econômico não estaria ligado, de alguma maneira, pelo menos dentro de certos níveis, à determinação da ordenação das castas dentro da hierarquia de status? Até que ponto essa situação não iria de encontro à proposição de que o poder é "englobado" e articulado pela hierarquia?

De fato, segundo Dumont (1972, p. 115), alguns estudos sobre a ordem das castas em relação ao status insistem na distinção entre a sua alocação nas extremidades e na zona intermediária do sistema de castas, com a intenção de desvalorizar a importância do princípio hierárquico (a ideologia religiosa) na ordenação do sistema. Para os autores desses estudos, a ideologia religiosa daria conta da situação encontrada nas extremidades do sistema (a posição dos brâmanes que têm o status mais alto, e dos intocáveis, detentores do status mais baixo na hierarquia), mas seria impotente para explicar a distribuição de status na zona média – aqui considerada a mais importante –, em que o poder seria o fator fundamental na determinação do status brâmane às castas.

Embora não discorde totalmente do papel atribuído ao poder na determinação do status na zona média, Dumont (1972, p. 116) rejeita a interpretação sugerida por esses autores. Em primeiro lugar, porque, tratando-se de uma questão de hierarquia, o que engloba e articula é mais importante do que aquilo que é englobado e articulado, "assim como o todo é mais importante que suas partes, ou assim como um determinado lugar de um grupo no todo governa a sua própria organização". Depois, mesmo que o status atribuído à casta dominante seja superior ao que normalmente teria direito, se não tivesse a posse de terra e, portanto, o poder político e econômico no âmbito da aldeia, o fato de distorcer a estrutura de ideias e valores que caracterizam o sistema não significa que esteja negando as suas leis de funcionamento, pois, em última instância, o poder e o status de que desfruta

estão subordinados aos interesses do todo, e isto é que deve ser ressaltado. A propósito dessa discussão, ainda valeria a pena lembrar duas características da hierarquia, tal como elaborada por Dumont, que expressa bem o seu pensamento:

> Creio que a hierarquia não é essencialmente uma cadeia de preceitos sobrepostos, ou mesmo de seres de dignidade decrescente, nem uma árvore taxonômica, mas uma relação que se pode sucintamente chamar de englobamento do contrário.
>
> [...]
>
> Quando nós a consideramos, é preciso atentar para o fato de que ela é bidimensional. A partir da colocação de uma relação de superior a inferior, é preciso se habituar na especificação do nível em que essa mesma relação hierárquica se situa. Essa relação não pode ser verdadeira de um extremo a outro da experiência (somente as hierarquias artificiais têm essa pretensão), pois isso corresponderia a negar a própria dimensão hierárquica que implica que as situações sejam distintas em valor. A hierarquia abre, assim, a possibilidade da inversão: aquilo que num nível superior era superior tornava-se inferior num nível inferior. (Dumont,1979b, p. 397, p. 402)

Realmente, a interferência do domínio político-econômico na determinação do status na zona média do sistema de castas não é suficiente para abalar a força analítica da interpretação de Dumont. Contudo, há críticas mais contundentes. Fuller (1977, p. 95-121), num artigo em que contesta a produção antropológica[22] sobre a Índia, coloca alguns problemas para a proposição de Dumont quanto ao englobamento do poder pelo status, de cunho religioso.

De acordo com Fuller (1977, p. 108), embora a interpretação de Dumont a respeito do sistema *jajmãni* estivesse correta quanto à sua orientação voltada para o todo e à importância da interdependência das especializações na distribuição de *threshing-floor*, o sistema *jajmãni* seria apenas uma parte do sistema distributivo mais amplo. Antes do domínio inglês, as aldeias estariam ligadas ao poder central através de uma série de categorias sociais com

diferentes níveis de poder e de direitos sobre a produção agrícola das aldeias, que não estariam baseados no sistema de castas, mas no sistema agrário.

Aqui, o sistema político-econômico estaria "centrado no controle sobre a terra" ou, mais precisamente, no controle sobre a sua produção e sobre a sua população (1977, p. 95-96). Desse modo, a hierarquia de poder ao longo do sistema estaria baseada na relação de forças entre os diferentes níveis – em que o poder militar era fator preponderante –, e dessa situação dependeriam os direitos sobre a produção das diversas categorias sociais que ligavam o sistema de distribuição do camponês ao imperador.[23] Em poucas palavras, a maior parte dos direitos seria distribuída em função do poder político e militar; a organização econômica no nível do império, antes de estar dirigida para as necessidades do todo e baseada na interdependência expressa na ideologia religiosa, seria derivada da hierarquia política.

De fato, a ênfase de Dumont em sua análise do sistema político-econômico da Índia está dirigida à sua organização no nível local e, se as colocações de Fuller estivessem corretas, esse procedimento teria trazido alguns obstáculos para a sua compreensão da Índia, ou mesmo do sistema de castas. Mas por que Dumont teria optado por essa alternativa?

Como Fuller assinala em seu artigo, não me parece que essa decisão tenha sido tomada em função de um desconhecimento da história da Índia como poderia ser o caso de outros antropólogos. De fato, Dumont (1972, p. 201-202) chega a mencionar a existência de uma série de intermediários entre o rei e o agricultor, mas, do seu ponto de vista, essa situação expressaria uma superposição de direitos que também seriam interdependentes e, portanto, assim como no caso da casta dominante no âmbito das aldeias (comunidades de aldeia), o componente de força presente na distribuição desses direitos em cada caso concreto estaria subordinado aos valores e às funções contidas no sistema:

> [...] a interdependência das castas é expressa aqui pela existência de direitos complementares, em que os direitos do rei e os direitos do cultivador são apenas os principais elos de uma corrente que às vezes era complexa. (Dumont, 1972, p. 202)

Entretanto, a explicação de Dumont não chega a resolver o problema, pois, como assinala Weber, essas categorias intermediárias eram compostas por indivíduos recrutados em diversas castas e, nesse sentido, seus direitos não suporiam a interdependência das partes (castas), nem poderiam estar subordinados aos valores e ao sistema ideológico, em razão mesmo de constituírem um tipo de grupo social cuja organização não estaria prevista pela ideologia.

Por outro lado, partindo das colocações de Weber, se o grau de autonomia atribuído por Dumont[24] às aldeias só teria sido alcançado durante o domínio britânico (como sugere Fuller), a centralização da estrutura política do Império Mongol[25] também não poderia ser identificada como a característica fundamental (básica) na Índia tradicional. Como vimos, a estrutura político-econômica da Índia variava entre a centralização em impérios patrimoniais e a fragmentação em pequenos reinados e, de acordo com a tendência do momento, os brâmanes tinham mais ou menos poder, e suponho que a ideologia de castas – indissociável do bramanismo – estava mais ou menos próxima da hegemonia.

Dessa maneira, apesar de a análise de Dumont não dar conta de todas as situações como ele supõe, não deixa de ter respaldo na Índia tradicional. Parece-nos que a interpretação de Dumont da ideologia do sistema de castas é a mais convincente (e possivelmente correta), e eu não discordaria totalmente de sua proposição em relação ao englobamento do poder pela religião (status) no nível da ideologia nativa.[26] Entretanto, no nível da prática política, os problemas levantados por Fuller são suficientes para, na melhor das hipóteses, se considerar como precipitada uma afirmação desse tipo. Arriscar-me-ia ainda a dizer que a razão de Dumont ter chegado a essa formulação (do englobamento/articulação do poder pela hierarquia de status) não se deve a um desconhecimento da historiografia da Índia, mas a uma supervalorização do discurso ideológico como fonte de conhecimento das relações sociais. Pois, embora faça a comparação da ideologia com a observação, a leitura que realiza dos dados contidos nesse segundo plano de investigação (observação) é tremendamente dirigida pelas conclusões parciais de sua análise da ideologia. Voltaremos a esse ponto na conclusão.

Mesmo com essas ressalvas, é inegável a contribuição de Dumont para a compreensão da Índia, e devemos prosseguir agora com a exposição de seu trabalho.

Partindo de sua formulação do englobamento/articulação do poder pela hierarquia, Dumont passa a apresentar as concomitâncias e implicações do sistema ideológico, já preparando o terreno para a comparação da Índia com o Ocidente, que é o objetivo maior de seu empreendimento.

As principais concomitâncias são: o sistema político-econômico, que acabamos de descrever, e a renunciação, na qual as religiões soteriológicas descritas por Weber estariam incluídas. O renunciante, ao rejeitar o papel social que lhe é atribuído, em decorrência de sua posição no todo, escapa das relações de interdependência e torna-se "morto para o mundo social". Embora esteja fora do mundo social propriamente dito, pois ao negar a interdependência o renunciante "inaugura o indivíduo", categoria esta que não tem lugar dentro do sistema de castas, a sociedade não deixa de moldar as suas relações e, ao mesmo tempo que contraria o sistema de castas, é-lhe complementar ao relativizar os valores fundamentais do sistema.

Quanto às implicações do sistema ideológico, as mais importantes seriam: a) a tolerância – indivíduos de diferentes castas podem viver pacificamente numa mesma localidade, contanto que sejam respeitadas as normas de separação decorrentes da sua posição diferencial na hierarquia de status e desde que seus comportamentos, mesmo sendo diferentes entre si, estejam de acordo com o status de que desfrutam; b) agregação e imitação – essa seria uma implicação diacrônica e estaria diretamente relacionada com a anterior. O número de categorias, grupos ou elementos aumenta, sucessivamente, e essa possibilidade é dada pelo sistema, que, através da hierarquia e com um alto grau de tolerância, está sujeito a uma constante agregação de novos grupos, pois, em vez de excluir a diferença, a sociedade a classifica (hierarquicamente) e a incorpora ao sistema. Ainda aqui, a imitação dos costumes e das normas de comportamento teria sido um fator importante na inserção de novos grupos no sistema de castas e teria sido utilizado com frequência pelos povos invasores (invasão islâmica, por exemplo); c) divisão por fissão – esse seria o outro lado da agregação e está estreitamente vinculado ao caráter

segmentar do sistema de castas, ao qual nos referimos anteriormente. A fissão, normalmente atribuída a diversos motivos (decadências, prosperidade, conversão de um grupo a outra religião, etc.), tem como resultado a alteração de status dos grupos envolvidos. Aliás, nesse sentido, a fissão e a agregação seriam os mecanismos de mobilidade social acionados nos poucos espaços abertos no sistema social hindu.

Finalmente, tendo analisado o sistema ideológico, bem como suas implicações e concomitâncias, Dumont apresenta um primeiro esboço de sua comparação da Índia com o Ocidente.

Em linhas gerais, simplificando o discurso de Dumont, poderíamos dizer que, no Ocidente, as coisas acontecem de maneira inversa. As concomitâncias do sistema ideológico da Índia seriam o cerne da ideologia ocidental e as implicações empíricas de um sistema se desenvolveriam em direção oposta às do outro. Enquanto na Índia teríamos a hierarquia e a interdependência como o coração do sistema ideológico, no Ocidente teríamos o mesmo espaço preenchido pela noção de igualdade e pela competição (tanto política como econômica), que seriam, assim, os aspectos conscientes do sistema. Por outro lado, se o domínio político-econômico e o renunciante (indivíduo) aparecem como concomitâncias na Índia, as concomitâncias do sistema ideológico ocidental seriam a religião, a hierarquia (classe, racismo) e o totalitarismo. Da mesma forma, enquanto as implicações do sistema ideológico hindu apontam para a tolerância e a agregação (inclusão), as implicações da ideologia ocidental seriam o radicalismo e a exclusão.

Conclusões

A sociologia compreensiva de Weber e a antropologia comparativa de Dumont

Tanto Weber como Dumont dão grande importância aos estudos das ideologias e à relação entre o comportamento e as "ideias de valor", mas, como veremos, existem diferenças básicas entre as duas abordagens.

A sociologia compreensiva de Weber se caracteriza por não se contentar com a explicação causal dos fenômenos sociais, pois, a seu ver, a atividade

humana não seria inteligível se não apreendêssemos o significado de sua orientação a objetivos, meios e fins (Freund, 1968, p. 101). Desse modo, desvendar o significado dos fenômenos sociais seria o objetivo último (principal) do conhecimento sociológico, e sua realização se daria através da relação entre a realidade empírica e as ideias de valor:

> [...] para nós, a realidade empírica é "cultura" porque, enquanto por nós relacionada às ideias de valor, ela abrange os elementos da realidade que, através dessa relação, se revestem para nós de uma significação. (Weber, 1977, p. 54)

Esse procedimento tem duas implicações: relativiza o conhecimento científico e postula a necessidade de se levar em conta o ponto de vista dos atores, para que se compreenda em profundidade o objeto investigado. No primeiro caso, limita a amplitude do conhecimento sociológico, já que o cientista social só pesquisa aqueles fenômenos que têm significação cultural e, além disso, a partir de um ponto de vista específico, isto é, a investigação sociológica não esgota a realidade, nem o fenômeno social específico que está sendo estudado no momento. Nesse sentido, poderíamos dizer que o estudo da ética protestante, no caso do Ocidente, ou do bramanismo, no caso da Índia, têm significação porque se relacionam, respectivamente, com o desenvolvimento do capitalismo e com a instituição do sistema de castas. Estudar o protestantismo e (ou) o bramanismo em si mesmos não despertaria maior interesse para o sociólogo.[27]

Quanto à importância do ponto de vista dos atores, poderíamos dizer que a sociologia compreensiva de Weber tem como ponto de partida o indivíduo, e isso fica patente na sua tipologia de ações (Weber, 1977a, p. 18-21) construída em função do ponto de vista dos atores, a qual, segundo Aron (1977, p. 187), seria o sistema conceitual de Weber de nível mais abstrato.

Aliás, gostaríamos de enfatizar a distinção entre os quatro tipos de ação elaborados por Weber[28] e os conceitos de racionalização e racionalidade, a nosso ver, importante para a compreensão da metodologia e do procedimento teórico do autor. Enquanto a tipologia de ações estaria voltada para a compreensão do significado que os atores dão à sua conduta, os conceitos de

racionalidade e racionalização diriam respeito à análise do funcionamento do sistema social:

> Por "racionalização", Weber indicou o processo através do qual regras e procedimentos explícitos, abstratos e intelectualmente calculáveis substituem crescentemente sentimentos, tradições e senso comum em todas as esferas de atividade. (Wrong, 1970, p. 26)

A racionalidade do sistema não implica a racionalidade dos atores (Wrong, 1970, p. 26; Weber, 1977a, p. 51) e pode acontecer que uma ação considerada racional (em relação a meios e fins) pelo sistema seja classificada como tradicional do ponto de vista do ator, uma vez que esteja baseada nos costumes e não no cálculo com relação a meios e fins, isto é, conceitos como racionalidade e racionalização permitiram a análise de fora para dentro do sistema, uma abordagem até certo ponto objetiva.[29]

Portanto, embora nenhum fenômeno social possa ser estudado integralmente, mas apenas naqueles aspectos que se encontram em relação com as ideias culturais de valor, a explicação causal da individualidade histórica que está sendo investigada é possível dentro de certos limites (Weber, 1977, p. 56-57). Nessas circunstâncias, o objeto de pesquisa não seriam as leis da causalidade,[30] mas as conexões causais concretas de um fenômeno cultural específico ou de uma individualidade histórica:

> [...] o conhecimento das *leis* da causalidade não poderá constituir o *fim*, mas antes o meio do estudo. Ele facilita e possibilita a imputação causal dos elementos dos fenômenos, tornados importantes para a cultura pela sua individualidade, às suas causas concretas. (Weber, 1977, p. 58, grifos do autor)

Outra característica fundamental dos trabalhos de Weber é o fato de colocar seu objeto de pesquisa sempre em movimento e de sua análise estar sempre voltada para processos históricos. Acredito ainda que, do seu ponto de vista, o conhecimento de processos seria mais importante para a compreensão do objeto do que a análise de sua estrutura. Aliás, em geral, eu diria que, em vez de analisar estruturas, Weber faz análises de conjuntura.[31]

Resumindo, na metodologia de Weber, o trabalho científico começaria após a opção do pesquisador quanto ao fenômeno social a ser investigado (decisão esta que é sempre tomada em função dos valores do cientista social). Feito isso, o objetivo do autor estaria voltado para a análise do problema concreto, a partir de três ângulos distintos: a) investigação do ponto de vista dos atores; b) interpretação do sistema de fora para dentro, através da utilização de conceitos como racionalidade e racionalização, mas sem deixar de levar em conta o ponto de vista dos atores; c) imputação das conexões causais.

A perspectiva de Dumont já é um pouco diferente e é mais radical que a de Weber quanto à ênfase na ideologia como objeto de pesquisa, chegando mesmo a ser explícito em relação à primazia das representações sobre a ação. Por outro lado, em ambos os autores, a comparação de culturas é um empreendimento importante; para Dumont esta seria a condição *sine qua non* para um conhecimento das sociedades que fosse realmente enriquecedor.

Como já dissemos, Dumont se autodefine como um estruturalista e uma de suas contribuições nesse campo foi a afirmação da necessidade de introduzir um valor nas oposições dicotômicas; no caso da Índia, o valor de pureza. Tendo assinalado algumas características da metodologia de Dumont, ao longo de nossa exposição sobre a sua análise do sistema de castas, limitar-nos-emos aqui a sistematizar, sinteticamente, aqueles aspectos de sua postura ante o objeto que nos parecem fundamentais para a compreensão de sua proposta metodológica. Nas palavras de Dumont:

> O fenômeno observado tem um componente ideológico e um outro, o qual, sem prejuízo de qualquer questão ontológica, chamarei residual, com o objetivo de indicar a maneira pela qual ele é apreendido. Quando o que acontece no plano de observação O é relacionado com o primeiro plano de referência, o plano da ideologia I, trazemos à luz um outro componente situado no plano residual R (0 = i + r). Através da observação e da ideologia, deduzimos, por "subtração", o componente empírico residual de cada fenômeno observado. (Dumont, 1972, p. 75)

A formulação do autor é clara e não há dúvida de que o domínio ideológico é a principal fonte de conhecimento em sua proposta metodológica. Mas isso não é tudo. O plano residual deve ser entendido e relacionado com o plano ideológico que o ordena e pelo qual é logicamente articulado. Nesse momento se faz presente a necessidade da comparação, pois, segundo Dumont, o que encontramos no plano residual (referindo-se à Índia) é o equivalente ao que chamamos de relação de forças, poder, território, fenômeno político-econômico, etc., *os quais só podemos compreender graças às noções que temos deles em nosso sistema ideológico*. Nesse sentido, esses fenômenos situados no plano residual e que não têm explicação na ideologia nativa são considerados concomitantes ao sistema ideológico.

De resto, a comparação do sistema ideológico hindu com o ocidental seria imprescindível para a plena compreensão de quaisquer dos sistemas, vistos isoladamente, e, referindo-se à importância do relacionamento do sistema ideológico com as suas concomitâncias, afirma Dumont: "[...] é somente em relação à totalidade assim reconstruída que a ideologia alcança o seu verdadeiro significado sociológico" (1972, p. 75).

O sociocentrismo substancialista e o relativismo estruturalista

Como espero ter conseguido mostrar, ao longo dessa exposição dos trabalhos de Weber e Dumont sobre a Índia, as duas abordagens têm vantagens e desvantagens.

Se o processualismo de Weber, que nos brindou com uma análise penetrante da luta pela hegemonia religiosa na Índia, não conseguiu captar de forma adequada a ideologia do sistema de castas e todas as suas implicações em relação à organização social hindu, parece ser mais convincente em sua interpretação das relações entre poder e ideologia. Com uma postura substancialista, uma vez que pensa o sistema de castas como um sistema de elementos – concepção ocidental e, portanto, sociocêntrica –, que lhe permite identificar o grupo social portador da ideologia religiosa que sustenta esse sistema, Weber analisa o processo de desenvolvimento do bramanismo e do sistema de castas, em que são desenroladas as condições sociais que possibi-

litaram a ascensão dos brâmanes ao poder e que permitiram que o desenvolvimento se desse nessa direção, proporcionando melhor equacionamento das relações de poder político e econômico.

Por outro lado, o estruturalismo de Dumont nos fornece uma convincente interpretação do sistema ideológico e do princípio hierárquico que o caracteriza, mas chega a outros impasses no tratamento do sistema político-econômico. Mais atrás, atribuímos esse fato a uma supervalorização do discurso ideológico, enquanto fonte de conhecimento das relações sociais; embora não o impedisse de investigar o que chamou de resíduos e concomitâncias do sistema ideológico (poder político-econômico), sua percepção do domínio político-econômico, filtrada pelo sistema ideológico, indicava os caminhos por onde interpretar os componentes do plano residual. A meu ver, esse procedimento tende a levar o pesquisador a uma relativização das relações sociais (dos processos sociais), em razão de favorecer uma leitura contaminada dos aspectos do social que não têm na ideologia uma explicação abrangente de suas causas e determinações. De resto, não deixo de reconhecer também a contribuição de Dumont em relação à compreensão do sistema de castas que, com certeza, será de grande utilidade na investigação de fenômenos de outros domínios da experiência, como, por exemplo, o problema da descontinuidade dos movimentos político-sociais na Índia,[32] que, de alguma maneira, pode estar ligado ao caráter segmentar do sistema de castas e às suas implicações quanto à fragmentação e agregação dos grupos sociais.

Desse modo, se radicalizarmos as duas posições, poderemos articulá-las de acordo com o quadro abaixo:

WEBER	DUMONT
Ação social	Ideologia
Indivíduo	Grupo/Totalidade
Substancialismo/Processualismo	Estruturalismo
Sociocentrismo	Relativismo

Para finalizar, cabe sugerir uma combinação entre as duas posturas teórico-metodológicas, isto é, apreender as relações que compõem o sistema ideológico, de maneira a evitar o sociocentrismo, ao mesmo tempo em que, levando-se em conta o "elemento" (indivíduo) que dá substância e atualiza o sistema, se consiga superar o relativismo.

Notas

1. Além de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, que focaliza o problema diretamente no Ocidente, estou me referindo aos trabalhos de Weber sobre as religiões da Índia, da China e de Israel.

2. É muito claro em ambos os autores o papel desempenhado pelo "ponto de vista" ou pela tradição do pesquisador na constituição do objeto de investigação, i.é., da presença de uma certa "consciência hermenêutica" de que nos fala Gadamer (1976). Embora não se possa desenvolver aqui este ponto, seria interessante analisar a influência de *Verstehen*, assim como foi desenvolvido por Dilthey e Weber na obra de Dumont.

3. Segundo Weber, "como um sistema fechado, a ordem das castas é um produto do pensamento consistente dos brâmanes e nunca poderia ter chegado ao poder sem a influência intensiva dos brâmanes como sacerdotes caseiros, correspondentes, *father confessors*, conselheiros em todas as situações da vida e como oficiais dos príncipes (principados), cuja habilidade de escrever os colocou em crescente demanda com o desenvolvimento da administração burocrática [...] Entretanto, as condições da Índia Antiga forneceram os elementos estruturais para o sistema de castas" (1967a, p. 130-131).

4. As castas seriam grupos de status fechados porque a condição de pertencimento é dada pelo nascimento, sendo o status herdado através da descendência.

5. "A ordem das castas está orientada religiosa e ritualmente num grau não alcançado em qualquer outro lugar, mesmo que parcialmente. Se a expressão *church* não fosse inaplicável ao hinduísmo, talvez se pudesse falar em *rank order of* "*church estates*" (Weber, 1967a, p. 44).

6. Weber utiliza os termos *guest* e *pariah* para identificar várias populações que teriam sido incorporadas ao sistema de castas em seus status mais baixos. Para maiores informações sobre essas populações, ver Weber (1967a, p. 11 ss.).

7. Segundo Weber (1967a, p. 49), carisma de clã significa que a qualidade extraordinária normalmente atribuída a uma pessoa é compartilhada pelos membros do clã: "[...] o carisma de clã é uma das maneiras de o carisma pessoal ser rotinizado (isto é, passa a fazer parte da experiência social cotidiana)".

8. De acordo com Weber, a crença na transmigração do espírito aparece também na Antiguidade helênica e a peculiaridade do hinduísmo seria a combinação dessa doutrina com o sistema de castas.

9. "Um hindu ortodoxo, confrontado com a situação deplorável de um membro de uma casta impura, pensaria apenas que ele tem muitos pecados para redimir da sua existência anterior...

O reverso desta situação é que um membro de uma casta impura pensa, primeiramente, em como melhorar suas oportunidades sociais futuras através do renascimento, levando uma vida exemplar de acordo com o ritual de castas" (Weber, 1967a, p. 121).

10. Como legitimador do poder do rei, o brâmane era beneficiado no sistema de distribuição da produção agrícola e suas reivindicações costumavam ser ouvidas.

11. De acordo com Weber, nas aldeias classificadas como Raiytvari ou nas chamadas Pattidari, os *land renters* (*land owners*) seriam os responsáveis pelo pagamento das taxas e das prebendas, sendo beneficiados com maiores direitos sobre a produção. Para mais esclarecimentos sobre o funcionamento da estrutura político-econômica nessas aldeias, ver Weber (1967a, p.78-79).

12. Segundo Weber, a combinação de todos esses fatores teria possibilitado aos brâmanes reproduzir essa ordem de coisas na ideologia religiosa através da regulamentação ritual (Weber, 1967a, p. 128). Não há dúvida de que, assim procedendo, o bramanismo não só conseguiu grande força ideológica como também reproduziu a realidade de acordo com os interesses dos brâmanes.

13. É interessante notar que a conquista do poder religioso por parte do budismo estaria diretamente relacionada com o poder do rei Ashoka, que teria chegado a entrar para essa ordem religiosa. Acontece que o rei Ashoka foi o primeiro soberano a conseguir unir toda a área cultural da Índia e a instaurar o primeiro Império Patrimonial (Weber, 1967a, p. 235-236). Nesse sentido, esse fato vem apoiar a hipótese de Weber quanto ao enfraquecimento do poder dos brâmanes quando a estrutura política tendia à centralização.

14. Na realidade, o princípio de *ahimsa*, com pequenas diferenças, transcende ao jainismo e foi frequentemente utilizado por Gandhi em suas pregações pacifistas.

15. Segundo Weber, durante certo período, a Índia conheceu guildas de comerciantes e artesãos que chegaram a ter algum desenvolvimento, mas que acabaram sendo destruídas pelos príncipes cuja preocupação com o poder que essas instituições estavam adquirindo levou-os a aliar-se aos brâmanes e lutar contra elas. Por outro lado, uma aliança dos príncipes com o capital para aumentar seu poder contra estrangeiros – como teria ocorrido no Ocidente – estava fora de cogitação na Índia porque, devido ao seu caráter continental e ao fato de o valor das taxas sobre a terra poder ser aumentado *ad libidum*, seria mais vantajosa a organização patrimonial (Weber, 1967a, p. 128-129).

16. Embora o budismo não acreditasse na transmigração dos espíritos, o *carma* (compensação) era produzido por meio do desejo, o qual provocava uma série de eventos psicossomáticos que, empiricamente, constituíam um novo ego. O desejo exerce influência além da morte, e o indivíduo que morre pode renascer não em decorrência da transmigração do espírito, mas através do desejo, da sede (de viver) que, de uma vez, junta um novo ego aflito com o curso da inevitável causalidade carma, a qual demanda uma compensação ética para cada evento eticamente relevante (Weber, 1967a, p. 211).

17. Como sugere Dumont (1972, p. 72), empiricamente, teríamos então vários sistemas de castas mais ou menos restritos a uma área geográfica definida. Contudo, como esses sistemas são organizados a partir dos mesmos princípios, devemos considerar o sistema de castas como uma instituição pan-indiana; acima de tudo, como um sistema de ideias e valores.

18. Nas regras de casamento, por exemplo, a unidade de referência é a subcasta. A subcasta é o grupo social endogâmico (Dumont, 1972, p. 151-173).

19. A definição de Dumont (1972, p. 79) para segmentação é a seguinte: "[...] a divisão ou subdivisão de um grupo em *vários grupos da mesma natureza mas em menor escala*" (grifos do autor).

20. A relação entre o ideológico e o não ideológico na metodologia de Dumont será discutida na conclusão.

21. Segundo Dumont, as categorias Varna estariam mais próximas dos estamentos, no sentido que lhes era dado na França durante o "Ancien Régime", e em geral os hindus identificavam cada categoria destas com várias castas ao mesmo tempo. Por outro lado, enquanto as castas são ordenadas em função do valor puro/impuro e o nascimento seria um dado fundamental na determinação do pertencimento a uma ou outra casta, nas categorias Varna o fator fundamental seria a atividade ou profissão. Desse modo, poderíamos representar a hierarquia dos varnas de acordo com o grau de importância das atividades e, em ordem crescente, teríamos: os serviços, a economia, a política e a religião.

22. A proposição principal de Fuller em sua interessante avaliação dos trabalhos antropológicos sobre a Índia é de que a Índia que os antropólogos apresentam como tradicional seria, na realidade, a Índia construída pelo domínio britânico. A maior consequência desse lapso antropológico teria sido a supervalorização do sistema de castas como instituição fundamental para a compreensão do sistema social da Índia e a razão desse desvio teria sido o desconhecimento da historiografia da Índia.

23. "A pirâmide tinha vários níveis diferentes e cada um deles era ocupado por pessoas ou agrupamentos (*bodies*) com algum poder sobre aqueles diretamente abaixo, mas subordinados àqueles diretamente acima. Os vários níveis eram ocupados por diferentes categorias de detentores de poder — raiyzts, zamindars, chefes, mansabdars, jagirdars, o imperador. A estrutura geral da pirâmide era mantida por um equilíbrio de poder entre os diferentes níveis" (Fuller, 1977, p. 98).

24. Queremos deixar claro que, mesmo para Fuller, Dumont não peca pelo não reconhecimento da subordinação das aldeias ao rei, nem é de nosso interesse discutir aqui a maior ou menor autonomia dessa unidade. Para os nossos propósitos, o que é importante assinalar é muito mais a qualidade dessa subordinação das aldeias do que o grau de sua autonomia.

25. A estrutura político-econômica do Império Mongol é o exemplo utilizado por Fuller para criticar Dumont.

26. Não posso concordar plenamente com a interpretação de Dumont sobre o englobamento/articulação do domínio político-econômico pela hierarquia, mesmo se restringirmos a aplicabilidade de sua afirmação exclusivamente ao nível ideológico, porque, se partimos do princípio de que a ideologia orienta a ação (como Dumont o faz), as relações político-econômicas desenvolvidas entre os diversos níveis de intermediários do sistema distributivista global durante o Império Mongol certamente não eram orientadas pelo princípio da interdependência.

27. Para maiores esclarecimentos, ver Weber (1977, p. 57) e Aron (1977, p. 187-190).

28. Ação racional em relação a fins; ação racional em relação a valores; ação afetiva, especialmente emotiva; ação tradicional (Weber, 1977a, p. 20).

29. Em sua discussão recente sobre conceitos sociológicos de ação social e racionalidade, Habermas oferece uma interpretação semelhante desses conceitos em Weber e discute as suas implicações epistemológicas (1984, p. 75-102).

30. "[...] pois uma regressão causal exaustiva a partir de qualquer fenômeno concreto para captar a sua plena realidade não só resulta praticamente impossível, como é pura e simplesmente um absurdo. Apenas pomos em relevo as causas a que se podem imputar, num caso concreto, os elementos essenciais de um acontecimento" (Weber, 1977, p. 57).

31. No momento não posso desenvolver o problema em maior profundidade, mas gostaria de chamar a atenção para a ênfase de Weber em análises processuais (por exemplo, 1967a e 1967b) e/ou conjunturais (por exemplo, 1971, p. 254-275), em que o eventual desvendamento da estrutura da sociedade é muito mais uma concomitância do projeto de investigação do que um objetivo em si mesmo.

32. Sobre os problemas de continuidade dos movimentos político-sociais na Índia, ver Barrington Moore Jr. (1968, capítulos VI e IX).

7 A ANTROPOLOGIA E A PSICANÁLISE EM PERSPECTIVA*

No final do século XIX, Durkheim (1898) publicou um ensaio, hoje clássico, procurando estabelecer fronteiras entre a psicologia e a sociologia, com o objetivo de demarcar o objeto de estudo desta última, que ainda estava se afirmando como disciplina. Com as respectivas disciplinas plenamente consolidadas neste início do século XXI, tal empreendimento não mais se justifica. Tanto para os mais como para os menos afeitos à interdisciplinaridade, a contemporaneidade multiplicou as possibilidades de diálogo entre as disciplinas, revitalizando temas clássicos e explorando novos horizontes de pesquisa para a reflexão.

Nas ciências sociais, meu lugar de fala privilegiado é o da antropologia, a partir da qual pretendo encaminhar o diálogo com a psicologia. Além de serem disciplinas voltadas para a pesquisa empírica com ênfase em estudos de caso e de se distinguirem pelo foco na dimensão social ou individual dos problemas em tela, antropologia e psicologia compartilham a preocupação em compreender experiências vividas, inseridas no *Lebenswelt* (mundo vivido) ou em *Lebensformen* (formas de vida) determinados, seja tomando o mundo social como um universo simbolicamente pré-estruturado (a marca da

* Texto publicado originalmente na *La Revue du M.A.U.S.S.* (semestrielle, n. 37, p. 297-301), com o título "L'Anthropologie et la psychanalyse en perspective", a partir do prefácio escrito para Martins, F.; Araújo, J.; Souza, M. (org.). *Dimensões da violência*: conhecimento, subjetividade e sofrimento psíquico. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo, 2011, p. 7-11. A versão ora publicada é uma combinação das duas versões anteriores.

etnografia), seja tomando o psíquico como uma dimensão importante e substancialmente autônoma do substrato biológico ou fisiológico em que está ancorado (a marca das terapias discursivas).

Na mesma direção, ambas as disciplinas privilegiam a dimensão relacional dos problemas estudados (contexto social e alteridade). Isto é, para a psicologia, assim como para a antropologia, a realidade estudada está embebida em símbolos ou representações, o que me levou a caracterizar o ofício do antropólogo como a atividade de "desvendar evidências simbólicas" (Cardoso de Oliveira, L. R., 2008a, p. 9-30).

Quando voltamos os olhos para a temática da violência, a dimensão simbólica ou psíquica do problema é particularmente realçada, pois sua compreensão é totalmente impermeável à perspectiva do observador externo, que não dá a atenção devida à percepção do ator ou do grupo social exposto aos atos de violência examinados. Como se o caráter empírico e concreto desses atos perdesse sentido e significação quando dissociado das interpretações e dos sentimentos que tornam as relações sociais experiências inteligíveis. Assim, os dilemas da identidade e os conflitos vividos pelo ator no processo de construção da pessoa incorporam as experiências de reconhecimento, de humilhação e de sofrimento psíquico. Da mesma forma, minhas pesquisas sobre conflitos sociais e direitos de cidadania têm focalizado demandas de reparação, de respeito e de reconhecimento de direitos, as quais expressam, acima de tudo, uma insatisfação com a qualidade do elo ou vínculo social entre as partes, vivido como uma imposição do agressor e sofrido como uma experiência de violência. Nesse quadro, tenho dialogado com teorias sobre demandas de reconhecimento (Taylor, 1994; Honneth, 1996) e com o famoso *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss (1925/1974), o que me permitiu caracterizar esse tipo de agressão a direitos como um insulto ou ato de desconsideração (Cardoso de Oliveira, 2002/2011).

Em todos os casos, trata-se de experiências nas quais os atos de violência implicam déficts de significado para os envolvidos, vividos como uma arbitrariedade nos planos cognitivo e normativo, e sofridos como um abuso no plano das emoções ou dos sentimentos. Se, como antropólogo, tenho me

interessado pela dimensão social do problema, focalizando interpretações e sentimentos intersubjetivamente compartilhados, sua compreensão não dispensa uma melhor apreensão do aspecto individual, subjetivo ou psíquico da questão. Nesse sentido, por exemplo, os traumas produzidos pelo assédio moral, pela "violência doméstica", por atos de discriminação associados a uma identidade estigmatizada, ou por condições de trabalho que agridem sistematicamente a saúde do trabalhador, quando analisados no plano de seu impacto psíquico, permitem maior elaboração da relação entre direito, emoção e afetividade, que constitui um aspecto importante do problema. Da mesma maneira, o contexto social e o diálogo com as ciências sociais em sentido amplo têm iluminado a análise psicológica das experiências de violência vividas pelos atores.[*]

Se a relação entre identidade social e identidade individual constitui um tema tradicional de discussão entre as disciplinas, transformações recentes no mundo contemporâneo têm ampliado substancialmente o universo de situações em que essa relação tem se tornado mais relevante devido (a) à intensificação do processo de democratização em várias partes do mundo, inclusive no Brasil; (b) à intensificação das relações entre diferentes povos e grupos sociais como produto de processos descritos como de globalização ou de mundialização; (c) ao desenvolvimento dos meios e das tecnologias de comunicação que ampliaram incrivelmente o acesso à informação e às oportunidades de expressão ou de manifestação de pontos de vista e opiniões diversas dos sujeitos em escala planetária. Esses fatores têm tornado cada vez mais complexa e abrangente a relação entre identidade, direito(s) e cidadania. Tanto na ótica do Estado como na do cidadão, as tensões oriundas dessa relação triangular constituem preocupação permanente ou problemas de experiência cotidiana, como sugerem os exemplos listados a seguir: políticas de ação afirmativa; direitos de minoria; pluralismo jurídico; relações de gênero; violência doméstica; homofobia; práticas de racismo, discriminações de todo tipo, etc.

---

[*] Ver, por exemplo, Hirigoyen, 1998; Dejours, 2007.

Uma noção que me parece englobar a relação triangular descrita anteriormente, e que aglutinaria as dimensões social e individual do problema, é a de dignidade. Nesse sentido, gostaria de sugerir que estudos que focalizassem formas específicas de viver, perceber e representar a dignidade, ou a sua negação, tanto na dimensão social como na individual, seriam particularmente fecundos para o debate interdisciplinar, assim como para uma melhor compreensão do fenômeno do sofrimento psíquico ou da violência social.

Se a transformação da noção de honra em dignidade na passagem do Ancién Régime para a sociedade moderna teria viabilizado a implantação de direitos igualitários, como argumenta Charles Taylor (1994), as ideias de igualdade e de dignidade não são concebidas da mesma maneira em todos os lugares e, portanto, as demandas de tratamento adequado ou a percepção do insulto também não o seriam (Cardoso de Oliveira, L. R., 2013). Taylor argumenta ainda que um desdobramento dessa transformação da noção de honra em dignidade seria o desenvolvimento de demandas por reconhecimento de uma identidade autêntica, tanto no plano individual como no coletivo, cuja singularidade seria exigir o reconhecimento de um valor ou de um mérito dissociado de desempenho na identidade ou no modo de ser específico daquele indivíduo ou grupo que faz a demanda.

Como sugere a literatura, tais demandas encontram pelo menos dois tipos de dificuldade para a sua satisfação: a) não podem se constituir em direito positivo, com suporte do Estado e do respectivo sistema jurídico, uma vez que não se pode exigir ou obrigar um cidadão a reconhecer um valor ou mérito em práticas culturais de um grupo social diferente do seu, ainda que compartilhe com os seus membros o status de cidadão na sociedade abrangente; b) as condições de dialogia embutidas na demanda tornam sem efeito qualquer manifestação de reconhecimento que seja apenas o produto de uma imposição jurídico-legal, a qual, inclusive, poderia ser percebida como uma agressão. Para que a demanda seja satisfeita, é necessário que aquele que reconhece o faça com convicção e que seja capaz de demonstrá-lo. Em uma palavra, o reconhecimento da dignidade só pode ser produto de uma negociação cujo resultado ou satisfação nunca se dá de forma definitiva, pois

o reconhecimento é um direito e uma prática que precisam ser permanentemente cultivados para subsistirem.

Gostaria de sugerir, nesse quadro, que a violência seria sempre vivida como a imposição de um símbolo inaceitável para aquele que sofre a agressão, cujo corolário seria a negação de sua dignidade enquanto ator, sujeito ou cidadão.

Não seria supérfluo concluir esse comentário enfatizando a presença de um poder ou uma força ilegítima em todos os casos que envolvam sistematicamente a supressão de símbolos essenciais para a compreensão das situações em tela. Há cerca de quarenta anos, Jürgen Habermas propôs um paralelo interessante entre a teoria psicanalítica da neurose e situações de interação social caracterizadas por processos de comunicação sistematicamente distorcida, que encobririam relações de poder impositivas, arbitrárias e ilegítimas. Assim como o recalque no caso da neurose, ou a foraclusão no caso da psicose, os discursos da dominação no mundo social também implicam a repressão ou a exclusão de símbolos do horizonte do cidadão, que, no caso brasileiro, são agravadas por práticas que gostaria de caracterizar como de *exclusão discursiva*, para marcar a dificuldade do Estado e de nossas instituições públicas em ouvir (substantivamente) o cidadão sem qualquer justificativa ou explicação.

Finalmente, a relação entre antropologia e psicanálise coloca em evidência um tema maussiano clássico: aquele da relação entre sujeito e objeto ou entre teoria e etnografia, ou ainda entre analista e analisando na formulação de interpretações explicativas. Ao menos desde a publicação da *Introdução à obra de Marcel Mauss*, de Lévi-Strauss (1950/2003), a discussão em torno da importância da noção de *hau* para a compreensão da dádiva tem tido certa ressonância. Tratar-se-ia apenas de uma explicação indígena para justificar o caráter da relação entre aqueles que trocam, ou trata-se de um aspecto mais profundo da realidade subjacente, assim como expresso na teoria explicativa do etnólogo? O debate marca uma necessidade incontornável de articulação entre a teoria ou a autocompreensão indígena e a teoria ou os princípios explicativos elaborados pelo antropólogo para dar um sentido

mais amplo às práticas sociais? De modo similar, para que o processo analítico-terapêutico chegue a bom termo, é necessário que a interpretação explicativa proposta pelo psicanalista encontre eco na autocompreensão do analisando, que deverá internalizá-la, para que os processos de reelaboração (simbólica) do traumatismo ou do sofrimento psíquico produzam a elucidação terapêutica esperada.

8 AS CATEGORIAS DO ENTENDIMENTO HUMANO E AS NOÇÕES DE TEMPO E ESPAÇO ENTRE OS NUER[*, 1]

A noção de categoria, inaugurada pela filosofia grega, é incorporada ao pensamento antropológico através da Escola Sociológica Francesa – sob a liderança de Durkheim e Mauss – num esforço de constituir uma antropologia (ou sociologia) que tinha como preocupação principal responder a duas perguntas: o que os homens pensam? e quem são aqueles que pensam? (Cardoso de Oliveira, R., 1979, p. 33). A nosso ver, aí tem início o que se poderia chamar de antropologia do conhecimento, que se propõe a investigar como a sociedade é pensada pelos atores, ou melhor, como a sociedade se pensa, e como são construídas as representações coletivas que dão sentido à sociedade e sem as quais a vida em grupo seria impossível. Neste pequeno ensaio, tentaremos mostrar como a noção de categoria foi desenvolvida pela Escola Sociológica Francesa e indicaremos alguns de seus desdobramentos na antropologia inglesa através da análise do trabalho de Evans-Pritchard (1974) sobre as noções de tempo e espaço entre os nuer.

Nesse empreendimento, e tendo o neokantismo como interlocutor privilegiado, Durkheim e Mauss partem das categorias aristotélicas do entendimento humano – noções de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade, etc. –, as quais deveriam estar presentes em qualquer sociedade na medida em que constituiriam os fundamentos do conhecimento. Isto é, os sentimentos, as emoções, os juízos, os valores, e,

[*] Este texto foi divulgado originalmente em 1993, na *Série Antropologia*, n. 137.

enfim, tudo aquilo que condiciona qualquer pensamento ou representação sobre a vida humana:

> Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas. Elas são como quadros rígidos que encerram o pensamento; este parece não poder libertar-se delas sem se destruir, pois não parece que possamos pensar objetos que não estejam no tempo ou no espaço, que não sejam numeráveis, etc. As outras noções são contingentes e móveis; nós concebemos que elas possam faltar a um homem, a uma sociedade, a uma época; aquelas nos parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito. São como a ossatura da inteligência. (Durkheim, 1973, p. 513)

Partindo desse postulado, os membros da Escola desenvolveram estudos sobre cada uma dessas categorias no sentido de mostrar o caráter social da sua construção, assim como a sua importância como instrumento de conhecimento e de comunicação humana.[2]

Segundo esses autores, as categorias fundamentais do entendimento não poderiam ter sua origem numa consciência individual, pois não se confundem com as representações que fazemos de nossas experiências individuais no nível da sensibilidade (através de nossos poderes sensoriais):

> [As categorias] São os conceitos mais gerais que existem porque se aplicam a todo o real e, da mesma maneira que não estão ligadas a nenhum objeto particular, são independentes de todo sujeito individual: elas são o lugar comum onde se encontram todos os espíritos. Além do mais, estes se encontram aqui necessariamente; pois a razão, que não é outra coisa que o conjunto das categorias fundamentais, é investida de uma autoridade que não podemos subtrair à vontade. (Durkheim, 1973, p. 516)

Embora as categorias do entendimento não se confundam com o conceito de representações coletivas, o argumento de Durkheim para distinguir estas últimas das representações individuais pode nos trazer algum esclarecimento a respeito do caráter social daquelas: "Se se pode dizer, sob certos aspectos, que as representações coletivas são exteriores com relação às consciências individuais, é porque não derivam dos indivíduos considerados iso-

ladamente, mas de sua cooperação, o que é bastante diferente" (Durkheim, 1970, p. 39).

Mais adiante o autor continua seu argumento comparando a síntese química com o processo de síntese das consciências individuais na constituição das representações coletivas:

> Uma síntese química se produz concentrando e unificando os elementos sintetizados, e, por isso mesmo, os transforma. Uma vez que a síntese é obra do todo, é o todo que ela tem por ambiente. A resultante ultrapassa, portanto, cada espírito individual, assim como o todo ultrapassa a parte. Ela existe no conjunto. Eis aí em que sentido ela é exterior em relação ao particular. Por certo, cada homem contém qualquer coisa dessa resultante; mas ela não está inteira em nenhum. Para saber o que é na realidade, deve-se considerar o agregado em sua totalidade. (Durkheim, 1970, p. 39)

De acordo com a nossa leitura, as categorias fundamentais do entendimento humano são e não são, ao mesmo tempo, o que Durkheim e Mauss chamam de representações coletivas. Se, por um lado, tanto as categorias como as representações coletivas são construídas socialmente, pois ambas se referem ao todo e não a aspectos específicos do real, por outro, enquanto fundamentos do conhecimento e como as precursoras da razão, as categorias atuam como pontos de referência a partir dos quais as representações coletivas são construídas. Nesse sentido, as categorias poderiam ser consideradas representações coletivas de ordem especial; seriam aquelas ideias (ou princípios), às vezes inconscientes, que indicariam os caminhos a serem seguidos pelas representações coletivas:

> [...] essa noção [de causalidade] pode ter existido sem que tenha sido expressa: um povo não tem mais necessidade de formular esta ideia do que de enunciar as regras de sua gramática. Tanto em magia como em religião ou em linguística, as ideias inconscientes são as que atuam. (Mauss; Hubert, 1971, p. 128)

Para a Escola Francesa, as representações coletivas são todas aquelas inferências que fazemos a respeito da vida e do mundo. No próprio ato de perceber e conhecer o mundo, classificamos e ordenamos as coisas de acordo com os modelos fornecidos pela sociedade (isto é, modelos que foram construídos socialmente). De outra maneira, as categorias são aquelas noções que permeiam todas as classificações e ordenamentos que fazemos do mundo, são noções que permitem o equacionamento entre realidades distintas.

Enquanto as categorias do entendimento devem ser encontradas em toda e qualquer sociedade, mesmo que de maneira diferente, de acordo com a cultura do grupo social em questão, as representações coletivas variam de uma sociedade para a outra, fazendo com que manifestações específicas do fenômeno possam estar presentes numas e ausentes noutras.

O argumento exposto acima não contradiz em nada, como poderia parecer, a relação estabelecida por Durkheim e Mauss (1978, p. 189 ss.) entre as representações coletivas e a morfologia social. Sem dúvida nenhuma, para esses autores, as primeiras refletem a segunda[3] e devem acompanhar o movimento desta. Contudo, as mudanças a que são submetidas as representações coletivas nesse processo são realizadas de acordo com as categorias fundamentais do entendimento humano, isto é, são elas que fornecem os meios através dos quais a nova realidade pode ser pensada. É certo que essas categorias também mudam de acordo com o desenvolvimento da sociedade, mas é uma mudança de forma e não de conteúdo. Ou seja, as categorias fundamentais do entendimento são as mesmas para todas as sociedades, independentemente do estágio de desenvolvimento em que se encontrem, e as variações se resumem à maneira como essas noções se apresentam em cada sociedade.

Essa perspectiva de desenvolvimento em relação às categorias está presente em todos os trabalhos de Durkheim e Mauss sobre o assunto e encerra um aspecto metodológico importante. Sendo assim, para um bom entendimento da constituição dessas categorias, dever-se-ia investigá-las naqueles contextos em que aparecessem em sua forma mais simples, em que essas noções ainda não estivessem associadas a uma série de fatores exógenos,

como ocorre no caso das sociedades mais desenvolvidas, para que a atenção do pesquisador não seja desviada. Assim, em seu estudo sobre a religião, Durkheim justifica a necessidade de se investigar o fenômeno em sua forma mais elementar (o sistema religioso dos australianos) para que a sua essência seja desvendada:

> A imaginação popular sacerdotal [nas sociedades primitivas] ainda não teve nem tempo nem meios de refinar e de transformar a matéria-prima das ideias e das práticas religiosas; portanto, essa matéria se mostra a nu e se oferece por si mesma à observação, bastando um esforço mínimo para descobri-la. O acessório, o secundário, os desenvolvimentos de luxo ainda não vieram esconder o principal. Tudo está reduzido ao indispensável, àquilo sem o que não poderia haver religião. Mas o indispensável também é o essencial, isto é, o que antes de tudo importa conhecer. (Durkheim, 1973, p. 510)

Essa arqueologia do fenômeno religioso não se relaciona a um compromisso com a origem da religião no sentido histórico do termo, ou seja, de traçar historicamente o desenvolvimento e as mudanças que ocorreram desde a sua gênese até o estado em que se encontra nos dias de hoje. A questão que norteia o problema diz respeito à essência da religião e apenas nesse sentido deve-se buscar a sua origem (ou sua forma primeira), para possibilitar a apreensão do fenômeno da maneira como se encontra nas sociedades avançadas da atualidade.

O segundo passo metodológico diz respeito à maneira como a investigação deve ser realizada: qual o ponto de partida do pesquisador no estudo das categorias em uma sociedade determinada? O caminho trilhado pela Escola Francesa aponta para a importância das instituições sociais como a principal fonte de pesquisa para o antropólogo no estudo das categorias fundamentais do entendimento humano. Assim, a categoria de totalidade foi apreendida por Durkheim através do estudo da religião, e as categorias de causalidade e de persona, ambas estudadas por Mauss (sendo a primeira parte de um empreendimento conjunto com Hubert), foram apreendidas, respectivamente, através do estudo da magia e do estudo do direito ou da moral. Nesse

sentido, a importância das instituições sociais refere-se ao fato de que, sendo produto do pensamento coletivo e, portanto, representações coletivas, é através de sua análise que as categorias se apresentam de maneira mais clara ao pesquisador. A ideia de eficácia mágica, que é o alicerce (ou a essência) da crença na magia, remete à categoria de causalidade da mesma maneira que a ideia de força coletiva, que está por trás da instituição religiosa, remete à categoria de totalidade.

Por outro lado, a noção de categoria, assim como foi elaborada pela Escola Francesa, e que acabamos de resumir nos parágrafos anteriores, parece ter alguma ambiguidade nas obras de seus principais expositores. Tanto Durkheim como Mauss, em certos momentos de suas obras, não tratam as categorias de maneira homogênea. Quando são tratadas em conjunto, a mesma importância é atribuída a todas as categorias (umas e outras são partes constitutivas da "ossatura da inteligência" e têm o mesmo valor na formação da razão); no entanto, em outros lugares, os fundadores da Escola parecem eleger uma categoria como mais fundamental que as outras; para Durkheim, seria a categoria de totalidade (1973, p. 543-544) e, para Mauss, a categoria de causalidade (Mauss; Hubert, 1971, p. 130 ss.).

Na conclusão das *Formas elementares da vida religiosa*, Durkheim não só assinala o caráter especial da categoria de totalidade – como anterior às outras –, como também afirma que a constituição (ou a existência) dessa categoria é um pré-requisito para o desenvolvimento das outras:

> As imagens genéricas que se formam em minha consciência pela fusão de imagens similares não representam senão os objetos que percebi diretamente; aí não há nada que possa me dar a ideia de uma classe, isto é, de um quadro capaz de compreender o grupo total de todos os objetos possíveis que satisfazem a mesma condição. Seria preciso ainda ter previamente a ideia de grupo [leia-se totalidade], que apenas o espetáculo de nossa vida interior não seria suficiente para despertar em nós. [...] Essa noção do todo, que está na base das classificações que mencionamos, não nos pode vir do indivíduo, que não passa de uma parte em relação ao todo e que atinge unicamente uma fração ínfima da realidade. E, entretanto, talvez

> não exista categoria mais essencial; pois, como o papel das categorias é o de envolver todos os outros conceitos, a categoria por excelência parece dever ser o próprio conceito de totalidade. (Durkheim, 1973, p. 543)

De acordo com a argumentação do autor, não seria suficiente que os homens se relacionassem socialmente para que as categorias fundamentais do entendimento humano fossem constituídas. Seria necessário que esse relacionamento se realizasse dentro de um grupo já constituído, com uma identidade definida (é necessário que o grupo se defina como tal), para que a noção de todo, que orienta o pensamento coletivo, e que em outras palavras seria a essência das categorias, fosse desenvolvida. Essa noção de todo – que nada mais é que a própria categoria de totalidade – teria se desenvolvido através da religião, que, ao estimular esse sentimento de força coletiva, teria criado as bases para a construção de uma identidade de grupo. Nesse sentido, a religião seria contemporânea da sociedade. Da maneira como Durkheim esboça o problema, a noção de totalidade poderia ser considerada uma supercategoria, pois, assim como não se pode pensar coisas que não estejam no tempo e no espaço, que não se enquadrem num gênero, etc., as categorias de tempo, espaço, gênero, etc. também não poderiam ser construídas sem a ideia de todo. Além de criar as condições para a constituição (desenvolvimento) das outras categorias, a noção de totalidade estaria presente em todas elas.

Por outro lado, quando Mauss e Hubert apontam a especificidade da categoria de causalidade, através da comparação com as categorias de tempo e espaço, abordam o problema de maneira um pouco diferente, enfatizando as ideias de diferença e hierarquia que, segundo nossa leitura, caracterizariam o cerne das categorias para esses autores:

> Essa noção [de causalidade] é tão inerente à magia como o postulado de Euclides o é para a nossa concepção de espaço. Mas esclarecemos que *essa categoria não se produz no entendimento individual como ocorre com as categorias de tempo e espaço* [...]. Só existe na consciência dos indivíduos em função da existência da sociedade, da mesma maneira que as ideias de justiça ou de valor. (Mauss; Hubert, 1971, p. 130-131, grifos nossos)

> A noção de mana [leia-se causalidade mágica], como a de sagrado, não é mais que, em última instância, uma espécie de categoria do pensamento coletivo que fundamenta seus juízos, que impõe uma classificação das coisas, separando umas e unindo outras, estabelecendo linhas de influência ou limites ao isolamento. (Mauss; Hubert, 1971, p. 33)

Isso não quer dizer que as categorias de tempo e espaço não sejam fundamentais para o entendimento humano nem que essas categorias, quando analisadas no nível da coletividade, possam ser construídas a partir do entendimento individual. O que os autores estão salientando é que, enquanto a categoria de causalidade não pode ser pensada fora da sociedade e, portanto, seria a categoria por excelência, aquelas, apesar de serem produzidas através do mesmo processo, também são encontradas no nível do entendimento individual. Entretanto, as categorias de tempo e espaço que construímos através dos sentidos (da sensibilidade) não se confundem com as noções de tempo e espaço a que nos referimos quando as identificamos como categorias fundamentais do entendimento humano.

Além disso, a noção de mana – que encarna a forma pela qual a categoria de causalidade se apresenta na Melanésia – não é mais que as ideias de valor e de diferença de potencial que atribuímos às coisas, e é essa diferença de potencial e essa hierarquização do mundo que permitem que as coisas se relacionem e que tenham sentido (Mauss; Hubert, 1971, p. 132). Para Mauss e Hubert, as categorias atuam como parâmetros que criam as condições para a organização do mundo e indicam os caminhos que estas devem seguir, impondo uma classificação às coisas e fundamentando os juízos e valores que atribuímos a elas. Dessa forma, poderíamos dizer que, para esses autores, em vez da ideia de todo, seria a ideia de diferença (desenvolvida no processo de constituição da noção de causalidade) que criaria as condições para que as categorias do entendimento humano pudessem ser constituídas. E, se considerarmos que, de acordo com o pensamento de Mauss e Hubert, a magia é anterior à religião, pois para eles a primeira expressão das representações coletivas aparece na origem da magia (Mauss; Hubert, 1971, p. 150), nossa interpretação deve estar correta.

Contudo, se abordarmos as categorias a partir do papel que desempenham no desenvolvimento do pensamento coletivo e da comunicação entre os homens, verificamos que, apesar das ambiguidades e divergências que apontamos acima, as ideias de Durkheim e Mauss, antes de serem contraditórias, são complementares.[4] Pois o fato de considerarmos a ideia de todo como fundamental na constituição das categorias não exclui a possibilidade de pensarmos o mesmo a respeito da ideia de diferença e, a nosso ver, ambas são essenciais ao desenvolvimento dessas noções, isto é, são aquelas ideias sem as quais não se poderia falar em categorias fundamentais do entendimento humano: se a ideia de todo é fundamental, porque as categorias devem dar conta da totalidade do real, este é diferenciado e tem que ser percebido como tal para que possa ser organizado e representado pela sociedade.[5] Em última instância, poder-se-ia dizer que as ideias de identidade e diferença, constitutivas, respectivamente, das categorias de totalidade e causalidade, são, no fundo, as duas faces da moeda da classificação, a qual, segundo Lévi-Strauss (1970a), estruturaria o pensamento humano em geral, onde quer que este tenha lugar.

Passemos agora ao trabalho de Evans-Pritchard sobre as noções de tempo e espaço entre os nuer (1974, p. 94-139), que não só representa uma das vertentes mais interessantes da recepção da Escola Sociológica Francesa no mundo anglo-americano como também se constitui num dos exemplos mais ricos dos trabalhos que se desenvolvem na tensão entre as tradições racionalista e empirista.

Embora as instituições sociais sejam a sua principal fonte de informações, Evans-Pritchard não se limita a elas no estudo das categorias (a ecologia, como dado objetivo da realidade, não deixa de ser importante em sua análise) e, ao contrário dos autores franceses, não está interessado em sua origem nem aborda o problema sob uma perspectiva evolucionista (em relação ao desenvolvimento das categorias conforme o desenvolvimento da morfologia social). Seu trabalho sobre as noções de tempo e espaço diz

respeito exclusivamente aos nuer, ou seja, está preocupado com a maneira pela qual essas noções se apresentam numa sociedade concreta, apenas para melhor entendê-la. Por outro lado, não parece discordar de Durkheim e Mauss quanto à universalidade dessas noções ou quanto à relação entre as categorias e a morfologia social (Evans-Pritchard, 1974, p. 100-104).

Segundo o autor inglês, os conceitos de tempo entre os nuer devem ser divididos em dois grupos: a) os conceitos que refletem as relações do grupo com o meio ambiente, "tempo ecológico"; e b) aqueles que refletem as relações sociais propriamente ditas, isto é, as relações que os indivíduos e os grupos estabelecem entre si, "tempo estrutural". Nesse sentido, as estações e os meses do ano, as partes do dia, etc., se enquadrariam no primeiro grupo, enquanto as classes de idade, os nomes de locais de acampamento e eventos (passados) de cunho social, quando utilizados para assinalar algo no tempo, pertenceriam ao outro grupo de conceitos. Entretanto, no prosseguimento de sua análise, o autor afirma que, de certa maneira, o tempo é sempre estrutural, pois, na realidade, mesmo aqueles conceitos alocados no primeiro grupo são determinados pelas relações econômicas estabelecidas pela comunidade, e, portanto, pelas relações sociais, e as mudanças observadas no meio ambiente servem apenas como pontos de referência dos quais os nuer se utilizam para marcar o movimento da sociedade: os fenômenos ecológicos selecionados como indicadores temporais são apenas aqueles que interferem mais diretamente nas atividades econômicas do grupo, e cuja periodicidade coincide com o movimento da sociedade.

De resto, a não coincidência de *tot* e *mai* (as principais estações do ano na cultura nuer), respectivamente com o período das chuvas e com a seca, contrastando com a correspondência entre essas estações e as atividades econômicas do grupo, é a maior evidência de que os fenômenos ecológicos funcionam muito mais como pontos de referência do que como fatores determinantes na percepção e na elaboração da noção de tempo. Mas, se é assim, qual seria então a importância dessa distinção entre "tempo ecológico" e "tempo estrutural"? De acordo com a nossa leitura, esse desmembramento da noção de tempo é um artifício utilizado pelo autor para apontar uma

diferença, que não é de natureza, mas que se refere às condições de utilização dos conceitos que operam nos dois "tipos" de tempo. Enquanto o "tempo ecológico" é absoluto, o "tempo estrutural" é relativo. Em qualquer lugar de Nuerland, os indivíduos sabem em que mês estão e, em qualquer parte do território nativo, os nuer estão engajados nas mesmas atividades. Por outro lado, os eventos mencionados por um indivíduo para localizar temporalmente um fato qualquer a companheiros que habitam o mesmo *hamlet* não são os mesmos que utiliza quando está falando para indivíduos de segmentos mais amplos de sua tribo, pois, nesses casos, os eventos que são conhecidos e importantes para uns são frequentemente desconhecidos por outros.

De qualquer forma, a ideia que está por trás da noção de tempo entre os nuer é a de distância estrutural, seja em relação às estruturas de produção que são articuladas de acordo com a época do ano, no caso do "tempo ecológico", seja em relação às classes de idade que marcam a distância temporal (e social) existente entre os grupos, no caso do "tempo estrutural". Porém, para um bom entendimento da noção de tempo entre os nuer, é necessário investigar-se a maneira pela qual se apresenta a noção de espaço, pois, segundo o autor, em certos casos, essas noções estão estreitamente inter-relacionadas.

Da mesma maneira que o estudo das instituições econômicas é fundamental para a elucidação da noção de tempo, a investigação das instituições políticas e do sistema de parentesco dos nuer é de importância capital para a compreensão da noção de espaço. Mas, em primeiro lugar, devemos dizer que as representações da noção de espaço também podem ser divididas em dois grupos: a) "espaço ecológico"; e b) "espaço estrutural". Ambas estão fortemente ligadas às representações da noção de tempo e, como ocorre com estas últimas, a ideia que permeia a noção de espaço é a de distância estrutural.

O que o autor chama de "espaço ecológico" são aqueles aspectos físicos e geográficos da região que são selecionados pelos nuer como pontos de referência para a organização do espaço. Ao mesmo tempo que o acesso à água é um critério importante na percepção da posição da aldeia dentro do território nativo, os acidentes físicos e geográficos que se colocam nos caminhos a serem percorridos pelos nuer são computados no cálculo para estabelecer

as distâncias entre as diversas localidades e definem, parcialmente, o posicionamento de umas em relação às outras:

> A comunidade de uma aldeia que tem água permanentemente disponível em suas proximidades está numa posição muito diferente daquela que tem que viajar durante a estação seca para obter água, pastagens e pesca. Um cinturão de tsé-tsé cria uma barreira intransponível, estabelecendo grande distância ecológica entre os povos separados por ele [...] e a presença ou ausência de gado entre os vizinhos dos nuer determina, da mesma maneira, a distância ecológica entre eles e os nuer [...]. A distância ecológica, nesse sentido, é uma relação entre comunidades definida em termos de densidade e distribuição, e com referência à água, vegetação, vida animal e dos insetos, etc. (Evans-Pritchard, 1974, p. 109)

No entanto, como o próprio autor aponta no final da citação acima, a distância ecológica (ou espaço ecológico) marca, em última instância, a relação entre as comunidades (ou grupos sociais) nuer. Mesmo quando essas representações são utilizadas com referência a apenas uma comunidade, a relação que se estabelece entre esta e o meio ambiente reflete determinadas condições de produção (como no caso do acesso a água, por exemplo) que dizem respeito às relações sociais, e não às relações entre os aspectos físicos e geográficos da região.

Quando dissemos que o "espaço ecológico" determina apenas parcialmente o posicionamento das localidades e a organização do espaço no território nativo, estávamo-nos referindo ao segundo grupo de representações que caracteriza a noção de espaço e que, de acordo com Evans-Pritchard, constitui o "espaço estrutural". A ideia de distância estrutural, que aqui se apresenta com maior clareza, aparece de três maneiras diferentes: "distância política", "distância de linhagem" e "distância de classe de idade". Nos momentos em que essas representações são acionadas, as representações agrupadas com o "espaço ecológico" são inteiramente secundárias, e a ideia, a nosso ver essencial, nas três modalidades sob as quais o fenômeno se manifesta, é a de acesso social em termos da maior ou menor dificuldade que um grupo social tem em se relacionar com outros em decorrência da sua posição

no sistema político, de linhagens e de classes de idade. Quanto menores forem as unidades sociais em jogo – desde que pertençam à mesma unidade imediatamente superior (maior) –, menor será a distância entre elas.[6] Nesse sentido, a distância estrutural sobrepõe-se à distância física, pois, mesmo que duas aldeias de uma mesma seção terciária tribal estejam separadas por cinquenta quilômetros, e duas aldeias de tribos diferentes estejam localizadas a cinco quilômetros uma da outra, as duas primeiras serão consideradas mais próximas.

Por outro lado, a ideia de "tempo estrutural" é que fundamenta as alianças políticas e as articulações entre os diversos grupos sociais. Em cada contenda (ou conflito social), o indivíduo (ou grupo de indivíduos) deve tomar partido do contendor que estiver estruturalmente mais próximo. Desse modo, se o conflito se realiza no âmbito da estrutura de linhagens (normalmente é o caso dos conflitos que se verificam entre indivíduos de uma mesma aldeia), as pessoas ou grupos que seriam potencialmente envolvidos na disputa procuram localizar o ancestral comum mais próximo em relação aos contendores para saber como se posicionar. Se o conflito for entre unidades políticas (tribo, seção primária tribal, seção secundária tribal, etc.), as demais unidades do mesmo nível se posicionam de acordo com a proximidade estrutural em relação às unidades em combate, seguindo os critérios de diferença e hierarquia estabelecidos pela estrutura política da sociedade.[7]

É fácil notar que a diferença assinalada por Evans-Pritchard entre o "tempo ecológico" e o "tempo estrutural" se reproduz de maneira idêntica em relação à noção de espaço. Aqui também o "espaço ecológico" atua como princípio absoluto uma vez que, nesse nível de análise, basta que os indivíduos se encontrem num mesmo lugar para que não haja divergências quanto às distâncias em relação às diversas localidades, enquanto o "espaço estrutural" é relativo por natureza, pois, mesmo que por hipótese os indivíduos estejam agrupados num único local, a percepção das distâncias dentro do território nativo vai variar de indivíduo para indivíduo de acordo com a posição que ocupem na estrutura social (no sistema político, de linhagens e de classes de idade). Dessa forma, poderíamos dizer que o "tempo ecológico"

está para o "espaço ecológico" assim como o "tempo estrutural" está para o "espaço estrutural". Gostaríamos de enfatizar ainda que a ideia que permeia e que dá sentido às noções de tempo e espaço é a mesma. O conceito de distância estrutural, que, como já dissemos, traduz um sentimento de acesso social (nos termos que definimos), é o que determina a percepção e a organização do tempo e do espaço entre os nuer.

Da maneira como foi colocada a questão, a conclusão a que se pode chegar é de que as noções de tempo e espaço são categorias "gêmeas" – pois a condição para a constituição de uma é o desenvolvimento da outra – e que no fundo são a mesma coisa. Outra observação que deve ser feita a respeito do trabalho de Evans-Pritchard se refere à maneira como ele utiliza a ecologia para explicar as noções de tempo e espaço, que parece ter um duplo sentido. Pois, embora no início do trabalho o autor explicite a sua concepção sobre o papel da ecologia na cultura do grupo, ela não fica muito clara quando da análise dos dados etnográficos.

> Sua ecologia limita e de outras maneiras influencia suas relações sociais, mas o valor dado às relações ecológicas é igualmente significante na compreensão do sistema social, que é um sistema dentro do sistema ecológico, em parte dependente deste e em parte tendo existência própria. (Evans-Pritchard, 1974, p. 94)

Ao mesmo tempo que o autor assinala a importância da ecologia como realidade objetiva, limitando e influenciando a estrutura social dos nuer (principalmente no que se refere às atividades econômicas), ele também enfatiza a relevância da ecologia, não mais como realidade objetiva, mas como um sistema de representações socialmente construído. Isto é, como um dado do "real" construído pela sociedade e, nesse sentido, o sistema ecológico teria o mesmo status das demais instituições sociais.

Da mesma forma, embora o pensamento de Evans-Pritchard a respeito da importância da ecologia para a estrutura social esteja razoavelmente claro na citação acima, o mesmo não acontece em relação à utilização do conceito na análise das categorias. Pois, se de certa maneira o sistema ecológico da região impõe um ritmo à vida social, ele o faz dentro de limites muito amplos,

e o próprio autor assinala que as noções de tempo e espaço dos nuer são construídas a partir da maneira como os indivíduos percebem a estrutura social e o sistema ecológico, que de modo algum se confundiria com a ecologia enquanto realidade objetiva.

Assim sendo, a nosso ver, a ecologia como um sistema independente da sociedade funciona muito mais como um instrumento de explicação, utilizado pelo autor para facilitar a nossa compreensão das categorias nuer, do que como um fator determinante na constituição dessas noções.

₪

Como foi visto, o conceito de categoria foi introduzido na antropologia pela Escola Sociológica Francesa, que, a partir da lista das categorias aristotélicas do entendimento humano, e num debate direto com os filósofos neokantianos, desenvolveu uma série de estudos com o objetivo de mostrar o seu caráter social. Vimos também a ênfase dada pela escola à necessidade de investigar as categorias a partir de suas formas mais elementares para que sua essência fosse apreendida com maior facilidade pelo pesquisador, que deveria utilizar as instituições sociais como o seu referencial empírico privilegiado. Por outro lado, analisamos o trabalho de Evans-Pritchard sobre as noções de tempo e espaço dos nuer, que, inspirado nos trabalhos dos autores franceses, não deixa de trazer sua contribuição para esse tipo de estudos. Além da maior preocupação com a utilização exaustiva dos dados etnográficos, caracterizando uma análise mais colada à estrutura social – que por sinal é a marca registrada da Escola Britânica de antropologia –, o autor utiliza outras fontes de dados, como o sistema ecológico da região, para apreender a essência das noções de tempo e espaço.

Finalmente, gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que, ao enfatizar simultaneamente o caráter social e a universalidade das categorias do entendimento humano, a antropologia das categorias, inaugurada por Durkheim e Mauss, se constitui num bom exemplo da melhor tradição da disciplina, ao tomar como tema a tensão entre o universal e o particular, entre o pensamento e a morfologia social, ou entre a forma e o conteúdo.

Notas

1. Gostaria de agradecer os comentários de Julio Cezar Melatti, lembrando ao leitor que as ideias aqui desenvolvidas são de responsabilidade exclusivamente minha.

2. Bons exemplos desse tipo de estudos são os trabalhos de Mauss sobre a noção de pessoa (1971), o ensaio escrito com Hubert sobre a categoria de causalidade (1971), o trabalho sobre a categoria de gênero (1978), elaborado em coautoria com Durkheim, e o trabalho clássico deste último sobre a noção de totalidade (1973).

3. A relação entre as representações coletivas e a morfologia social é, para esses autores, muito mais complexa do que a apresentada aqui. Para maiores esclarecimentos, deve-se consultar o trabalho de Durkheim (1970), em que o autor distingue entre representações de primeira e de segunda ordens, sendo que as últimas teriam maior autonomia em relação à morfologia social.

4. Aliás, essa complementaridade estaria bem representada no trabalho de Dumont (1980), cuja noção de hierarquia procura conjugar a ideia de preeminência do todo com a afirmação da indissociabilidade entre as estruturas do pensamento e as ideias de valor.

5. Seria interessante ainda discutir como Durkheim e Mauss em seus trabalhos, respectivamente, sobre religião e magia, partem da mesma ideia (na realidade as ideias de eficácia mágica e de força coletiva são a mesma coisa) e chegam a conclusões diferentes. O primeiro desvenda a gênese da categoria de totalidade, enquanto o segundo descobre a essência da categoria de causalidade.

6. Para maiores esclarecimentos sobre o assunto, pode-se consultar o trabalho de Evans-Pritchard (1974, p. 113-114).

7. Como é bem conhecido no âmbito da disciplina, a chamada "teoria da segmentação" desenvolvida por Evans-Pritchard para interpretar o sistema político dos nuer teve um papel significativo na continuidade do diálogo com a tradição francesa, notadamente através do trabalho de Dumont e de sua formulação de uma "teoria da hierarquia" (1980).

9 *O VELHO CEGO*: UMA REFLEXÃO KRAHÓ SOBRE O CONTATO INTERÉTNICO[*, 1]

> A relação entre o mito e o real é indiscutível, mas não sob a forma de uma *representação*. Ela é de natureza dialética e as *instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais. Isto, aliás, acontcerá sempre que o mito procure exprimir uma verdade negativa*.
> (Lévi-Strauss, 1970b, p. 39; segundo grifo nosso)

O velho cego é a versão krahó do conto de João e Maria, dos irmãos Grimm, publicado em várias línguas e muito difundido no mundo ocidental como um todo. Embora a pesquisadora que publicou a história afirme que essa versão se caracterizaria pela ausência de contribuição indígena (Chiara, 1961-1962, p. 356), o que nos chamou atenção no texto foi exatamente a articulação original de problemas indígenas com temas ocidentais, através da qual os krahó procuram pensar a sua experiência. O que se segue é um exercício de análise estrutural que, como em outras oportunidades, revela grande rentabilidade para o desvelamento de dimensões significativas das relações sociais; nesse caso, aspectos importantes da visão nativa sobre o contato interétnico. Entretanto, em vez de proceder à análise através da comparação da história krahó com as versões ocidentais do conto, privilegiando a unidade entre as diversas versões, optamos por tentar abstrair a história de *O velho cego* de suas congêneres ocidentais, procurando fazer uma análise mais colada na mitologia do grupo e no contexto etnográfico.[2]

---

[*] Texto publicado originalmente em 2002 no *Anuário Antropológico*, n. 99, p. 71-93, depois de divulgado na *Série Antropologia*, n. 112, em 1991.

A história

Assim como o mito de Auké, analisado por DaMatta (1973, p. 63), a história *O velho cego* também pode ser dividida em duas partes. Na primeira, que vai do abandono das crianças pelos pais adotivos até o isolamento do rapaz na "barroca funda", a história retrata uma situação que se desenvolve no âmbito da sociedade krahó. Na outra parte, que vai do aparecimento dos rapazes que separam o casal de irmãos até a integração do menino (rapaz) no mundo dos brancos, há uma reflexão sobre o contato interétnico em que os krahó procuram uma alternativa para controlar uma situação que põe em perigo a "ordem tribal".

Seguindo o método proposto por Lévi-Strauss (1975, p. 243 ss.), começaremos nossa análise resumindo o mito[3] ao menor número possível de orações para depois montarmos os mitemas, ou feixes de relações que contêm a estrutura do mito: 1) mulher morre deixando meninos órfãos; 2) os meninos são abandonados pelos pais adotivos; 3) os meninos encontram o velho cego (que mora no meio do mato e tem muito amendoim em casa, mas não tem criação de espécie alguma); 4) o menino é bem-sucedido nas suas ações (consegue enganar o velho, mata o bicho feio e fica rico); 5) a menina é pega em flagrante tentando roubar o velho cego; 6) o velho cego tenta matar os meninos; 7) os meninos matam o velho; 8) a menina (moça) tenta livrar-se (separar-se) de seu irmão (primeiro põe prego nas orelhas dos cachorros para que não ouçam o chamado de seu irmão e depois abandona o menino (rapaz) na barroca funda); 9) dois civilizados tentam matar o rapaz com o consentimento da irmã; 10) dois homens tiram o rapaz do buraco (barroca funda); e 11) o rapaz vai para a cidade grande (mata o bicho ruim e fica rico).

Montando os mitemas, teríamos o seguinte:

Quadro 9.1 – Mitemas da história *O velho cego*

A Relações entre meninos e velho	B Relações entre irmão e irmã [homem/mulher]	C Relações entre meninos e sociedade	D Relações entre índios e brancos
Meninos órfãos		Meninos são abandonados pelos pais adotivos	Dois civilizados tentam matar o rapaz
Velho cego	O menino é bem-sucedido nas suas ações		
	A menina é pega em flagrante roubando o velho cego		Dois homens tiram o rapaz do buraco
		O velho cego tenta matar os meninos	
		Os meninos matam o velho cego	
	A menina (moça) tenta livrar-se de seu irmão		O rapaz vai para a cidade grande (fica rico)

Passaremos agora a examinar as relações contidas em cada coluna do quadro 9.1 para depois analisarmos o significado do conto a partir da relação entre as colunas.

Relações entre meninos e velho

Para que se tenha um bom entendimento das ações dos personagens no mito, é necessário contextualizá-los nas categorias a que pertencem na socie-

dade krahó. Desse modo, não podemos deixar de mencionar alguns aspectos sobre as categorias nativas de "crianças" e "velho", bem como o seu papel na organização social do grupo.

As crianças timbira, grupo linguístico do qual os krahó fazem parte, passam a maior parte de seu tempo brincando e há grande tolerância dos adultos em relação ao seu comportamento (DaMatta, 1973, p. 34). Com exceção de um ou outro serviço eventual, as crianças não têm grande participação nas atividades sócioeconômicas do grupo. Em outras palavras, as crianças ainda não estão submetidas às normas do grupo e gozam de ampla liberdade; mesmo quando cometem alguma gafe, não lhes é cobrado o comportamento correto, e normalmente provocam muitos risos nos adultos (Melatti, 1978, p. 66-67). Por outro lado, o desconhecimento do código do grupo e a falta de controle da sociedade sobre suas ações colocam as crianças em um estado de certa ambiguidade que, em determinadas circunstâncias, lhes permite desempenhar o papel de mediadores entre a sociedade e a natureza (DaMatta, 1973, p. 34-35).

As crianças do mito, além de se encaixarem bem no quadro pintado acima, têm a qualidade de serem órfãs. De fato, não há nenhuma incompatibilidade entre a orfandade e a vida em sociedade. Essa possibilidade é, inclusive, prevista pela cultura indígena e normalmente as crianças que se encontram nessa situação devem ser criadas pela tia paterna ou pela avó paterna (Melatti, 1978, p. 64). Entretanto, isso não evita que os órfãos sejam estigmatizados. Se, por um lado, esses indivíduos podem ser vistos como uma carga a mais para a família elementar e para o grupo doméstico,[4] por outro, estão sujeitos à acusação de feitiçaria por serem diferentes dos outros. Pois, nessas sociedades, a diferença e a mudança costumam ser vistas negativamente, como uma ameaça à ordem tribal, e os indivíduos que possuem essas qualidades são sempre os primeiros suspeitos de feitiçaria.

A situação do velho, mesmo que por razões diversas, tem algumas semelhanças com a das crianças. Como estas, a sua participação nas atividades econômicas do grupo é irrelevante. Além disso, os velhos são afastados das decisões "tanto no plano da vida coletiva como no plano da vida doméstí-

ca" (Melatti, 1978, p. 73) e, assim como as crianças passam a maior parte do tempo brincando, os velhos passam a maior parte do dia dormindo. De resto, a liberdade que as crianças têm de desrespeitar as normas do grupo é readquirida pelos velhos que, a partir de certa idade, ficam livres de uma série de tabus a que tinham de obedecer durante a juventude (Melatti, 1978, p. 73-74). Pode-se dizer que, ao mesmo tempo que os meninos estão em um processo de integração na sociedade (as meninas, assim como as mulheres, estão sempre em uma situação liminar entre a natureza e a sociedade), os velhos caminham em direção inversa, como podemos observar na figura 9.1.

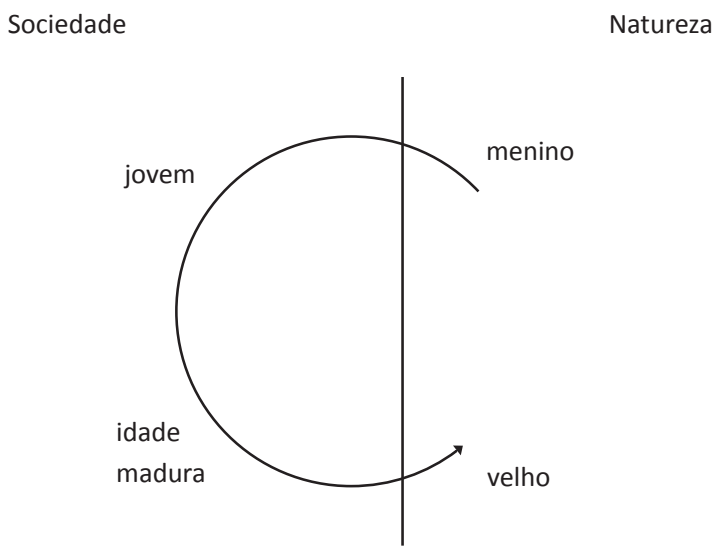

Figura 9.1 – Trajetória de vida entre os krahó

Por outro lado, a cegueira do velho, juntamente com o fato de morar sozinho no meio do mato, acentua a ambiguidade de nosso personagem. Interpretando a cegueira como uma doença, verificamos que o velho cego reúne os dois requisitos para que um indivíduo se torne xamã (curador ou feiticeiro, de acordo com o caráter de suas ações). De acordo com Melatti (1970, p. 65-77), todos os xamãs krahó receberam seus poderes (normal-

mente de um animal ou vegetal) quando estavam doentes e se encontravam sozinhos (afastados do grupo), reproduzindo a experiência vivida por Tirkre, um dos heróis da mitologia krahó.

Além disso, a cegueira durante a velhice pode ser atribuída à quebra de um tabu alimentar durante a juventude (Melatti, 1978, p. 74), o que por si só colocaria o "velho cego" em uma situação liminar. A propósito, na cultura krahó, existem alguns rituais que permitem ao indivíduo que se encontra em uma situação liminar, por ter infringido alguma norma do grupo, reintegrar-se à sociedade; como exemplo, poderíamos citar o rito de reintegração do assassino, Ramkókuhem (Melatti, 1978, p. 124-126). Nesse sentido, é possível que o velho não tenha realizado nenhum desses ritos (se é que nesse caso existe ritual de reintegração previsto pela sociedade), optando pela permanência na liminaridade.

De qualquer forma, o que gostaríamos de acentuar por ora é a situação duplamente liminar (ambígua) em que se encontram o velho e o casal de irmãos (os órfãos) quando se inter-relacionam. A figura 9.2 caracteriza bem a identidade que o mito estabelece entre o velho cego e os irmãos.

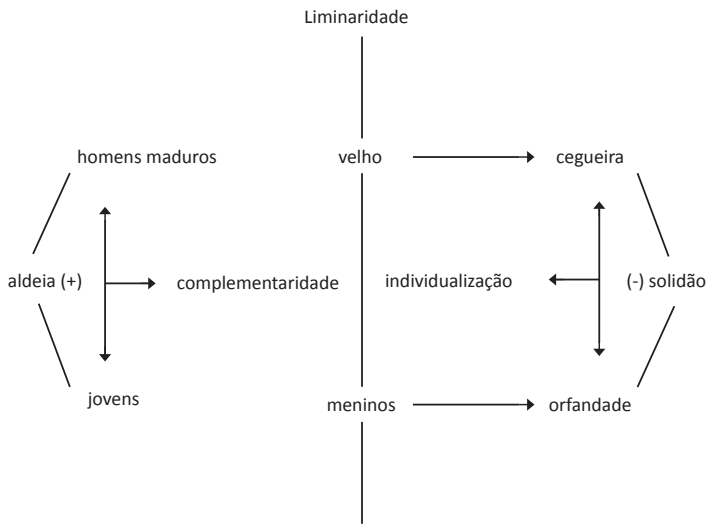

Figura 9.2 – Liminaridade

Relações entre irmão e irmã (homem/mulher)

As relações entre irmão e irmã que aparecem no mito estão permeadas por quatro categorias nativas e são duplamente problematizadas: de um lado, acentuam a oposição homem/mulher e, de outro, a oposição afins/consanguíneos.

Entre os krahó, todas as decisões que dizem respeito ao destino do grupo (da sociedade), da mesma maneira que a iniciativa do contato com estranhos, é de responsabilidade masculina (Cardoso de Oliveira, L. R., 1978, p. 2, p. 6). Por outro lado, cabe às mulheres a organização das atividades domésticas. Essas qualidades e essa divisão de trabalho são enfatizadas no mito. As iniciativas e as decisões são sempre tomadas pelo menino, tais como roubar o amendoim do velho e enganar o velho com o rabo do calango. Nessa direção, as únicas vezes em que a menina toma a iniciativa é sempre malsucedida: é pega em flagrante quando tenta roubar o amendoim do velho cego e não consegue imobilizar os cachorros para livrar-se do irmão. O fato de o cachorro fêmea tomar a iniciativa de ataque contra os animais que se defrontam com o menino não invalida o nosso argumento, pois, em primeiro lugar, a cadela é mais valorizada nas caçadas – porque, de acordo com os krahó, durante o cio, o cachorro macho não se dispõe a perseguir a caça com a mesma energia da fêmea (Melatti, 1978, p. 43). Além disso, é o cachorro que define todos os combates, matando seus oponentes.

Contudo, para os fins de nossa análise, a oposição entre afins e consanguíneos merece maior atenção. No princípio da narrativa, a relação de consanguinidade entre os meninos órfãos não apresenta maiores problemas; menino e menina ajudam-se mutuamente e conseguem transpor as barreiras que se antepõem à sua marcha. Todavia, quando passam para o segundo estágio do ciclo de vida,[5] tornando-se, respectivamente, rapaz e moça, a situação fica insustentável. Agora, a vida em comum fora da aldeia propicia a deflagração do incesto e constitui uma ameaça para a sociedade.

A partir de certo momento, além da narrativa passar a referir-se aos irmãos como rapaz e moça, o conto fornece outras indicações de que a passagem de estágios de idade foi efetivada. O fato de o menino começar a caçar

e o relacionamento da menina com os dois rapazes que aparecem logo depois[6] estão de acordo com a caracterização feita por Melatti (1978, p. 67-68, p. 71) dos indicadores da passagem de criança a jovem.

De fato, a moça toma a iniciativa de separar-se do rapaz por duas vezes, mas fracassa em ambas. A separação só é alcançada quando o rapaz fica desapontado com a sua situação e, ressentido com a irmã, resolve partir para tentar a vida sozinho. De resto, reforçando o argumento anterior, a moça nega sistematicamente a instituição de relações de reciprocidade com seu irmão, não permitindo que a relação de consanguinidade que os une se transforme em uma relação de afinidade.[7]

Relações entre meninos e sociedade

As relações entre meninos e sociedade já foram parcialmente assinaladas na discussão da coluna anterior, notadamente no que se refere à ameaça de incesto que a convivência entre o casal de irmãos colocava sobre a sociedade. Porém, a primeira reação da sociedade contra os meninos não engendra exatamente uma oposição entre as partes. Como vimos anteriormente, embora os krahó admitam a presença de órfãos na sociedade, o fato de os pais adotivos abandonarem as crianças na mata porque a mãe estava com preguiça de criá-los assinala o plano secundário em que esses indivíduos são postos pela sociedade. Dificilmente uma mulher tentaria livrar-se de seus filhos "legítimos" por estar com preguiça, e não temos conhecimento de outros mitos ou dados etnográficos em que essa possibilidade se apresente.

Por outro lado, a estigmatização a que estão sujeitos os órfãos tem implicações que parecem sustentar o nosso argumento. Isto é, a tentativa de eliminação dessas crianças pode ser vista como uma medida de caráter preventivo para: a) proteger a sociedade contra feiticeiros em potencial; e/ou b) não investir em crianças que, tendo grandes possibilidades de se tornarem feiticeiros, a sua eliminação pela sociedade seria apenas uma questão de tempo.

Em um segundo momento, a preocupação da sociedade em relação ao destino das crianças já se prende a um outro aspecto. O fracasso da sociedade em eliminar os meninos na primeira tentativa, pois eles conseguem sobre-

viver ao abandono, coloca em risco a ordem social à medida que um casal de crianças inicialmente inofensivas, quando se tornam jovens (moça e rapaz), tendem a desenvolver uma relação incestuosa.[8] Nesse sentido, a intenção do velho cego de matar as crianças pode ser interpretada como uma segunda tentativa da sociedade de eliminar o casal de irmãos, agora com o objetivo de evitar a possibilidade de incesto que se aproxima. Após um período de quatro meses na casa do velho, as crianças se desenvolviam com rapidez, principalmente no entender do velho, que acreditava que o rabo do calango era o dedo do menino.[9]

Na sequência, os meninos são salvos por Papam (como é chamado o Sol, um dos heróis míticos dos krahó), que, prevenindo-os das intenções do velho cego, indica-lhes a maneira de resolver o problema. Como nos diz Melatti (1972, p. 10), nos mitos de Sol e Lua, o Sol sempre aparece para tirar a Lua do perigo que a aflige e é com ele que os krahó contam para tirá-los de situações críticas. Assim, sua intervenção no mito, a favor das crianças, nos parece natural e esperada. Entretanto, ainda se poderia colocar um problema: se Papam é o herói mítico que auxilia o grupo indígena a livrar-se de situações críticas, por que ajudaria crianças cuja sobrevivência ameaça a ordem tribal? A nosso ver, se contextualizarmos melhor a atuação do Sol, notaremos que sua intervenção não é a favor da desordem social nem contraditória com a visão dos krahó a seu respeito. Papam não corre em auxílio de um casal de jovens cujas relações são potencialmente incestuosas, mas atua em favor de um menino e de uma menina que se veem ameaçados pela morte. Como assinalamos acima, quando o velho resolve matar o casal de irmãos, estes ainda são crianças, e o seu rápido desenvolvimento é apenas aparente, resultante do artifício que o menino utiliza para enganar o velho.[10]

Relações entre índios e brancos

Até aqui vimos como a sociedade indígena se debate para resolver um problema criado por ela mesma, isto é, a impossibilidade (dificuldade) de impedir a concretização de relações incestuosas entre irmãos germanos, decorrente do isolamento compulsório a que as crianças são submetidas quan-

do são abandonadas pelos pais no mato. Entretanto, o problema aparece de forma repentina e sem maiores explicações. Pois, apesar dos possíveis problemas enfrentados pelos órfãos na sociedade krahó e da discriminação a que estão sujeitos, o padrão cultural não reza que as crianças adotadas sejam eliminadas do grupo. Ademais, o fato de os órfãos serem em número de três e de que apenas dois (o casal) são abandonados nos leva a suspeitar que o problema teria sido forjado pela sociedade para que permitisse a reflexão sobre uma situação mais complexa para a qual a sociedade krahó ainda não teria encontrado uma estratégia adequada de enfrentamento.

Nesse sentido, o desenrolar da narrativa introduz o problema das relações entre índios e "civilizados" repensando a problemática colocada no mito de Auké (DaMatta, 1973, p. 19-63). Aqui os krahó já partem da existência do homem branco e complexificam a situação de contato, como mostra a trajetória de nosso personagem principal (ilustrada pela figura 9.3), que sai da aldeia, passa pela casa do velho cego e prossegue sempre na mesma direção até chegar à cidade.

Figura 9.3 – Trajetória do menino

Mas, para entendermos melhor todas as passagens do mito e o percurso do menino, são necessários alguns esclarecimentos sobre as representações compartilhadas pelos krahó em relação ao Universo.

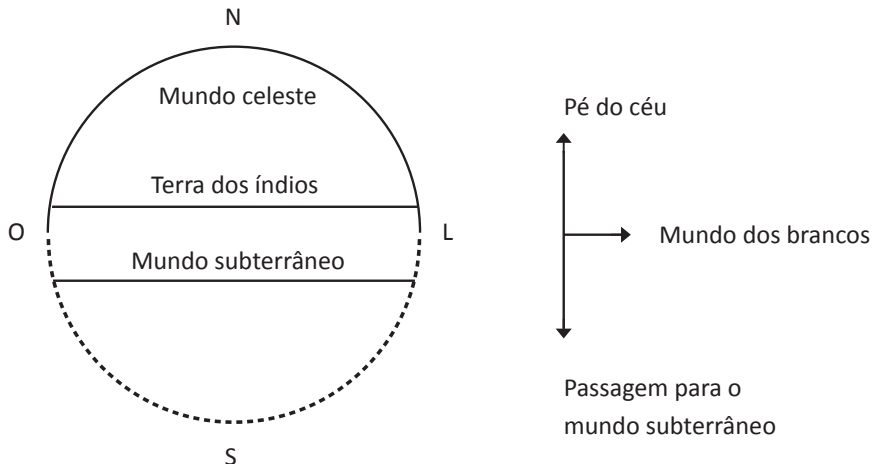

Figura 9.4 – O Universo entre os krahó

Segundo Melatti (1978, p. 97), os krahó dividem o Universo em três níveis: celeste, intermediário e subterrâneo. A leste, as três unidades cósmicas se interligam através do pé do céu e do buraco por onde passou o homem que foi ao mundo subterrâneo (Melatti, 1978, p. 98, p. 297). Dessa forma, a concepção do universo krahó poderia ser representada como na figura 9.4.

Acreditamos que a passagem para o mundo dos brancos também seja concebida a leste da aldeia e, consequentemente, próxima ao pé do céu e ao buraco que liga a terra ao mundo subterrâneo.

Nesse sentido, Melatti obteve as seguintes informações dos krahó: 1) "Os civilizados, outrora, estavam do lado de fora dessa cúpula" (o informante está se referindo à cúpula celeste cujas extremidades delimitam a terra dos índios); e 2) "Os índios, que outrora habitavam junto ao pé do céu, migraram para o lugar onde moram atualmente. Rumando sempre para oeste, mudando sempre de aldeia" (Melatti, 1978, p. 95, p. 97).

Agrupando as duas informações, podemos supor que as constantes migrações para oeste estejam relacionadas com a penetração dos brancos (que no passado viviam fora da área delimitada pela cúpula celeste) na terra indígena e, se estivermos certos, a ligação entre o mundo dos índios e o mundo dos brancos também estaria a leste, como pode ser observado na figura 9.5.

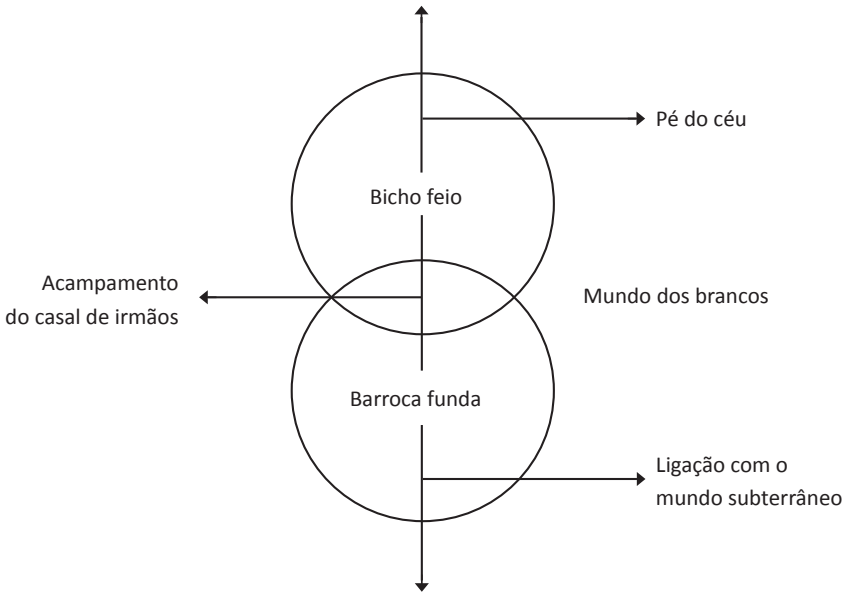

Figura 9.5 – Disposição espacial do mito *O velho cego*

Mas voltemos ao mito. O primeiro contato de nosso herói com o elemento "civilizado" se dá quando entra na "barroca funda", onde é abandonado por sua irmã que acompanha os dois rapazes, os quais cortaram a corda que seu irmão havia utilizado para descer, mantendo-o preso lá dentro. Embora a história não diga nada a respeito sobre a origem étnica dos dois rapazes, o contexto em que aparecem, bem como o prosseguimento da ação, indicam a sua identidade "regional" ("civilizado"). Além de a irmã, que se une aos rapazes, reaparecer morando em uma fazenda e, portanto, no mundo dos brancos, os novos companheiros da irmã entram em cena no momento em que uma série de circunstâncias indica que o casal se encontra exatamente no ponto de interseção entre o "pé do céu" e o buraco que liga a terra dos índios ao mundo subterrâneo. Poucos instantes antes de os rapazes aparecerem, o irmão da moça voltava de uma caçada na qual fora obrigado a enfrentar um "bicho feio". Esse fato seria o primeiro indício de que os irmãos estariam próximos ao "pé do céu", pois, segundo Melatti (1978, p. 97-98), "bicho feio" é a categoria que os krahó utilizam para identificar (classificar)

todos os animais que habitam essa região. Por outro lado, quando os rapazes encontram a moça, seu irmão está apanhando água na "barroca funda" que, devido à sua localização de proximidade ao "pé do céu", simboliza a passagem para o mundo subterrâneo.

Depois disso, dois homens tiram o rapaz de dentro da "barroca funda" (segundo contato com os brancos), julgam-no morto e deixam-no no chão. Os cachorros fazem com que o rapaz reviva e ele sai atrás da irmã, encontrando-a em uma fazenda, onde lhe dá uma surra e parte para a cidade grande sozinho. Na cidade grande, o rapaz recebe uma oferta de um homem rico para matar um "bicho ruim" que comia gente na rua. Então ele mata o bicho, ganha muito dinheiro e fica rico.

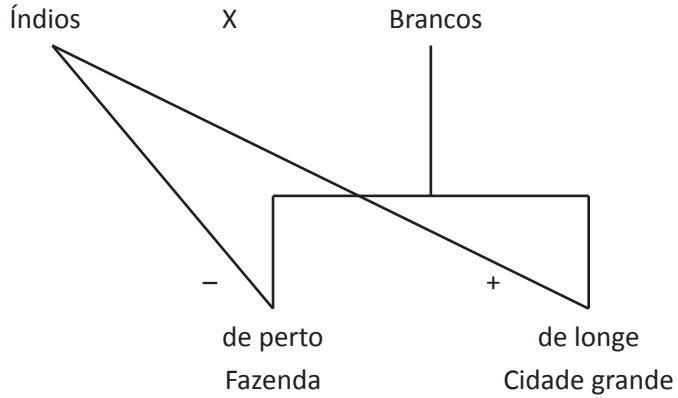

Figura 9.6 – Diversidade da experiência do menino com o homem branco

A experiência diversa que o rapaz tem com indivíduos da sociedade nacional chama a atenção para a maneira como os índios classificam os brancos. Com os rapazes que levam sua irmã embora, nosso personagem estabelece uma relação negativa, e com o homem rico da cidade, uma relação positiva. Essa dicotomia entre os brancos de longe e os brancos de perto (observada na figura 9.6) reflete o conflito permanente entre os krahó e os fazendeiros que circundam a reserva indígena (Melatti, 1972, p. 14-20), em oposição à "cordialidade" com que são tratados pelos brancos de cidades grandes, como Rio de Janeiro e São Paulo, com os quais tiveram contato.

A análise propriamente dita

> Nossa concepção das relações entre o mito e a realidade restringe-se, sem dúvida, à utilização do primeiro como fonte documental. Abre, porém, outras possibilidades, pois, renunciando a encontrar no mito um quadro da realidade etnográfica sempre fiel, ganhamos um meio de chegar, às vezes, às categorias inconscientes. (Lévi-Strauss, 1970b, p. 40)

Como sugere Lévi-Strauss, tentaremos desvendar as representações (inconscientes) que permeiam as contradições apresentadas no mito. Já dissemos que o mito *O velho cego* é uma reflexão sobre a dependência ou subordinação indígena em relação ao mundo dos brancos, na qual se encontra a sociedade krahó, em decorrência da situação de contato. Isto é, uma reflexão propiciada pela consciência da perda da autonomia dessa sociedade após o aparecimento do homem branco.[11] Essa consciência é reforçada na resolução do problema colocado na primeira parte do mito que, como mencionamos acima, serve apenas de introdução ao tema dominante da narrativa, quando a separação definitiva do casal de irmãos – cuja união ameaça a ordem tribal – tem lugar no mundo dos brancos (e, portanto, fora do raio de ação dos krahó), após várias tentativas fracassadas da sociedade indígena para solucioná-lo.

À primeira vista, a integração do "rapaz" ao mundo dos brancos poderia sugerir que o mito de fato oferece uma alternativa razoável para a resolução do impasse em que se encontram os krahó. Contudo, uma análise mais profunda das condições que caracterizam a trajetória do "rapaz" não permite tal interpretação. Como nos mostra a figura 9.7, o percurso realizado pelo menino aponta para uma série de anormalidades que enfatizam o caráter excepcional de sua experiência. Depois de ser abandonado no mato, o único indivíduo do grupo tribal com quem se relaciona é o velho cego – que, além de ser velho, é portador de uma anomalia que o coloca numa condição duplamente liminar (como vimos anteriormente, a própria velhice já lhe asseguraria essa condição) –, o que atesta a sua falta de capacidade como elemento socializador.

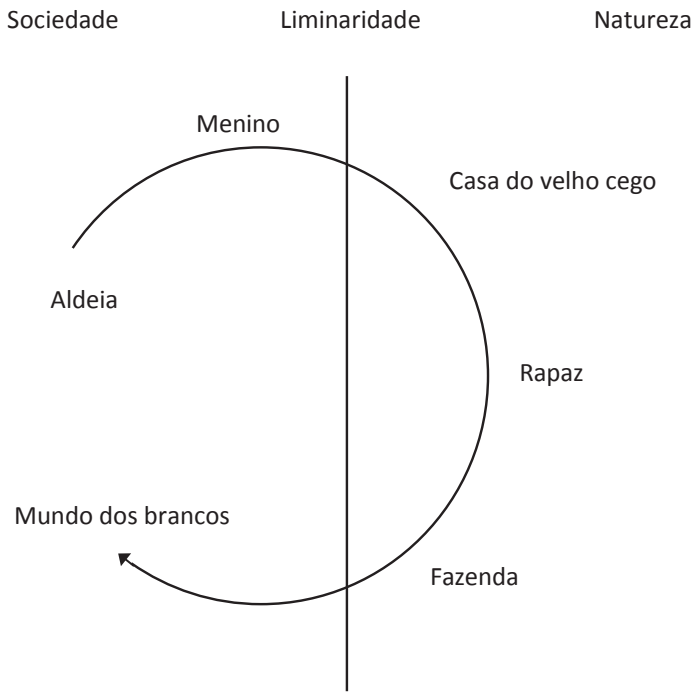

Figura 9.7 – Percurso realizado pelo menino no mito *O velho cego*

Não podendo ser socializado, o menino cresce (biologicamente), mas não aprende as normas do grupo e não passa para o estágio seguinte. Em outras palavras, o menino torna-se rapaz, mas não atinge o status de "jovem", para utilizar uma categoria nativa.

Essa ambiguidade que caracteriza o "rapaz" é simbolizada em alguns momentos do mito. Nas duas vezes que sai para caçar, o "rapaz" mata um par de jacus. O jacu é concebido como um animal ambíguo. Ele é bom corredor, mas vive no mato,[12] e, apesar de ser um animal selvagem, é constantemente encontrado no meio da criação (animais domésticos), junto com as galinhas (Melatti, 1978, p. 46). De resto, a tentativa de permanecer ao lado da irmã (o "rapaz" só se separa da irmã após o segundo atentado que ela comete contra ele) demonstra a sua ignorância a respeito das normas do grupo e da ameaça que atinge a ordem tribal.

Dessa forma, já que o rapaz não consegue tornar-se um "jovem", isto é, não chega a ser considerado um *mehim* (índio) pela comunidade krahó, a sua integração ao mundo dos brancos não pode ser vista como uma alternativa de enfrentamento da situação de contato, mesmo no plano individual. Seguindo esse raciocínio, poderíamos dizer que, de acordo com o mito, mesmo quando a integração ao mundo dos brancos é possível, o sucesso dessa integração está na dependência da perda da identidade tribal, ou seja, a integração é possível, mas como brancos e não como índios.

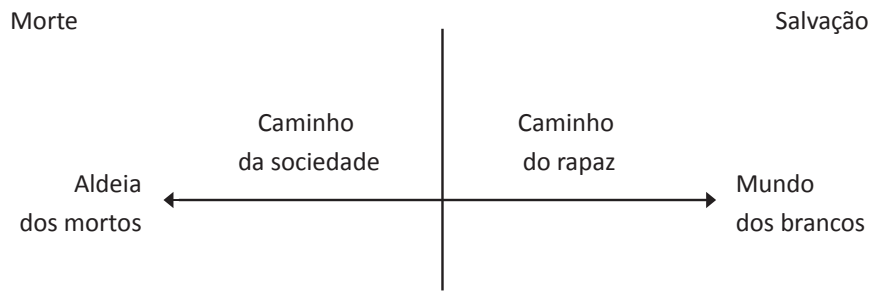

Figura 9.8 – Integração do menino ao mundo dos brancos

Por outro lado, é interessante notar, como mostra a figura 9.8, que o caminho percorrido pelo rapaz segue a direção oposta ao trajeto que vem experimentando a sociedade krahó. Mas quais seriam as implicações dessa constatação?

Enquanto o "rapaz" se dirige para o leste à procura da salvação e é bem-sucedido na integração ao mundo dos brancos, a sociedade caminha para o oeste, em direção à aldeia dos mortos (Melatti, 1978, p. 92), que, em última instância, simboliza o fim (a morte) dos krahó como um grupo. Além disso, a indicação de que esse deslocamento da sociedade estaria sendo imposto pelos brancos – "civilizados" – (ver discussão acima) fundamenta o caminho seguido pela reflexão indígena (através do mito) sobre o contato interétnico, isto é, a procura de uma solução para a situação crítica em que a sociedade se encontra desde o aparecimento do homem branco.

Conclusão

Ao longo de nossa análise, tentamos demonstrar que o mito *O velho cego* foi elaborado a partir do conhecimento da existência do homem branco e, portanto, posteriormente ao mito de Auké, que explica o aparecimento desse personagem no cenário indígena. Vimos como o problema que norteia a primeira parte do mito, a oposição meninos (casal de irmãos)/sociedade, serve para marcar a perda da autonomia indígena (o problema é resolvido fora do âmbito da sociedade tribal, e não seria errado dizer que a solução é dada pelos brancos) e a perda do controle sobre a ordem tribal, introduzindo a problemática central do mito, que poderíamos denominar como: as perspectivas de reprodução social do grupo diante dos avanços da sociedade regional e da situação de relativa dependência ante os civilizados. Nesse sentido, em relação ao mito de Auké (DaMatta, 1970, p. 77-107), o conto *O velho cego* seria um segundo momento da reflexão indígena sobre a situação do contato interétnico.

Por outro lado, assinalamos também que a alternativa apresentada pelo mito, ainda que restrita ao plano individual (a integração do rapaz ao mundo dos brancos), não passa de uma solução aparente para a situação crítica em que a sociedade se encontra, pois, como vimos, o mito expressa exatamente o oposto da solução alternativa que apontamos acima. Isto é, constata a impossibilidade de integração à sociedade nacional paralelamente à proximidade do fim (da morte) da sociedade indígena. Aliás, parafraseando a epígrafe de Lévi-Strauss no início do texto, isso "acontecerá sempre que o mito procure exprimir uma verdade negativa". Em outras palavras, o mito aponta para uma situação, mas a sociedade se recusa a acreditar nela.

Apêndice

O velho cego (Joãozinho e Maria)[13]

Um índio tem três filho. A mulher dele morreu. A mulher do outro falou que quer criá os menino dele. Falou com o véio e ele deu os dois, um home e uma mocinha. E vai criando os dois menino. Mas muié dele tá com pregui-

ça. Então levou os menino pra deixá no mato. E levaram pra tirá abeia com combuca comprida e machado. Só pra enganar!

Andaram muito. Chegaram no meio do mato e pendurou a combuca. Aí andaram mais uma légua e deixou os menino esperando:

– Depois eu venho buscá! – Mas deixou os menino.

Os menino chamaram e combuca respondeu: – Uhh!

– Ói, papai tá gritando! – Assustaram, gritou outra vez e combuca respondeu. Andaram, andaram e acharam combuca.

– E agora? Nóis se perdeu!

E foram andando nesse rumo pra achar morador. Caminharam até achar a casa de um véio cego que tinha muito mendoim, sem criação, num tinha galinha nem nada. Mas o véio tava cuidando do mendoim com vara, para espantar passarinho.

Os menino foram ver e viram que era só aquele véio cego. Foram tirando mendoim. O menino tirava e levava pra irmã dele. E o véio escuitava que remexia, e passava a vara. Mas o menino era sabido, ia desviando e corria. Aí a irmã queria também buscá o mendoim, mas não sabia bem. E o véio bateu com a vara no braço dela. Gritou logo.

– Quem tá aí panhando meu mendoim?

O menino falou:

– Não adianta mais se escondê. Ele já sabe! Somo nóis! – E disse o nome dele.

Aí véio disse:

– Não tem nada não, pode comê. – Deu comida pra eles. Botou num quarto fechado e só dava comida.

Passou dois meis e quis espiar como eles tava. Quis ver o dedo no buraco da parede e achou que tava grandinho.

Passou quatro meis, aí o menino saiu pelo telhado e matou dois lagartixa do rabo mais grosso. Aí o véio foi pedir o dedo e o menino mostrou o rabo de lagartixa e viu que tava grande.

Foi dando de comê. E o menino saiu e matou dois calango e mostrava os rabo pro véio. E aí ele achou que eles tava já bem grande e botou pra fora,

e mandou eles rachar muito pau e fazer fornage pra tacho e mandou enchê água.

Aí deus Papam chegou e perguntou o que tava fazendo. O menino explicou que tava fazendo fogueira grande pra eles brincar, que o véio mandou.

Deus falou que ele tava enganado, ele ia ensinar:

– Quando o véio mandá vocês dançá em volta do fogo, vocês diz que não sabe, pra ele ensiná primeiro.

De madrugada botaram fogo embaixo do tacho. Deixou ferver bem e avisaram o cego.

– Tá bom.

– Tá? Então vão brincá aí pertinho!

– Nós não sabe, brinca você primeiro!

– Tá bom, vou mostrá.

Então os menino empurraram o cego pro tacho. Ele gritou, pegou na beira do tacho pra saí. O menino pegou um pau e bateu duro nos dedo dele. O véio caiu dentro da água quente e morreu. Cozinharam muito até que secou água. Pegou fogo no velho, virou cinza.

Aí, deus disse pra fazer dois bolo bem igualzinho da cinza e jogá o resto em cima da casa.

Esperaram que a cinza esfriou. Fizeram os bolos e puseram o resto em cima da casa. Da cinza do cego saiu galo cantando, muita galinha, pintinho.

Passou uma hora, saiu cachorro balançando rabo, fazendo baruio. A moça falou pra ver o cachorro. Ele saiu, viu dois cachorro grande, muito bonito, um macho, outro fêmea.

Ele foi caçar, falou pra não mexer com os cachorros.

A irmã botou prego nas oreias dos cachorros pra eles não escutar nadinha.

O menino foi andando. Viu jacu. Atirou! Viu outro. Atirou, e os dois jacu ficaram preso lá em cima do pau. Ele subiu. Tá chegando lá em cima.

Aí veio um bicho feio pra comê ele. Falou:

– Desce aqui!

– Num desço não!

– Desce, sinão eu derrubo o pau!

– Pode derrubá!

O bicho mordeu o pau e tirou um bocadão:

– Agora desce!

O rapaz disse: – Espera, eu grito, depois eu desço.

O bicho esperou. Gritou. Gritou muito. O cachorro não escutava, que tinha os dois prego nas oreia. Gritou, gritou muito mesmo, e o cachorro sempre escutou um bocadinho. Aí veiu correndo. Era cachorro fêmea que veiu. Chegou, brigou muito com bicho feio, até que ficou cansado.

Chegou o macho, e derrubou logo e mataram o bicho. O rapaz desceu e foi embora. Brigou muito com irmã. Chorou muito. Cozinharam os jacu. Comeram e dormiram. Aí ficaram imaginando pra mudar de lugar, para escolher lugar melhó pra morá. E então foram andando procurando, andando. Mataram frango. Fizeram frito. Pegaram os pinto pra levar pra criar.

Chegaram numa tapera de pousada. Foi caçar e achou jacu otra veis. Atirou. Mas o jacu não caiu, não. Ficou lá em cima no pau. Tinha outro jacu. Atirou outro, e também não caiu. Aí ele subiu no pau e foi buscar. Quando tava lá em cima, veiu outro bicho feio, grande, de cabeça grande. O cachorro fêmea avançou. Logo brigou muito. O macho veio também e mataram o bicho. Rapaz desceu. Levou o jacu pra irmã cozinhá. Tinha lá nessa pousada uma barroca funda, buracão, pra descê com um cipó até no fundo. Aí que acabaram de comê, rapais foi descê pra buscá água.

Chegaram dois rapais. Viram essa moça bonita. Conversou pra ir embora mais eles. E moça foi mesmo. Não se importou com irmão dela lá embaixo da barroca. Aí os rapais cortaram corda pra rapais não subir.

Ele ficou lá embaixo, passou, passou muitos dias, e ele morreu de frio!

Aí chegaram uns home e escutaram os cachorro e pensaram:

– Aí tem cachorro, cadê o dono dele?

– Vai vê, tá arranchando por aí!

– Vamo bebê água!

Chegaram na barroca, e tava lá o cachorro oiando pra baixo. Aí eles viram o dono lá embaixo.

– Como foi? Vai vê, ele morreu de frio!

Cortaram pau comprido. Fizeram escada pra buscar o rapais. Fizeram cama de paia e subiram o rapais. Cachorro ficaram tudo alegre. O home deixaram lá mesmo e foram embora. Os cachorro começaram a lamber o rapais tudinho. Cachorro começa lambendo cabeça, o macho. E fêmea lambendo o pé, até o embigo. Lamberam tudinho. Daí viraram de costa e começaram outra vez lambendo. Sempre lambendo. O dono abriu os zóio e viu os dois cachorro. Tava procurando irmã.

– Como foi? Irmã sumiu, deixou eu lá na barroca com frio.

Aí ficou muito zangado. Comeram do frito que tava escondido. E foi embora só procurando irmã. Procurando, preguntando pros moradô se tinha visto a moça com dois rapais.

– Vi, sim, foram nesta estrada mesmo.

Foi andando, até chegar noutro morador. Esse ensinou casa dela, uma fazenda grande. Aí chegou lá, e tava irmã. Irmã ficou contente, mas irmão tava zangado. Pegou chicote e surrou muito, muito. Deixou lá no chão e foi embora. Andou muito. Chegou numa cidade grande que tinha um bicho que comia gente na rua. Povo todo tá oiando esse rapais com dois cachorro tão grande, si não queria matá o bicho. Aí rapais encontrou o homem rico da cidade, que queria pagar pra ele matá o bicho ruim. Acertaram o pagamento, muito, muito dinheiro. Aí rapais acertou com ele e perguntou que hora é que o bicho saía.

– De noite!

Chegou de noite. Levaram ele lá na casa que o bicho saía. E ele ficou lá de fronte na outra casa, só esperando, esperando, tudo quietinho. Aí, coisa de oito hora saiu o bicho feio, de boca grande. O rapais mandou o cachorro fêmea. Aí brigou com o bicho até ficá cansado. Aí ele botou o outro cachorro grande, o macho pra brigá. Ele chegou e foi pegando logo no pescoço do bicho que tava cansado. Brigou, brigou! Aí rapais saiu com arma e atirou. Matou o bicho feio.

O povo saiu tudinho na rua. E espiaram o bicho feio e os cachorro. E o rapais ganhou todo aquele dinheirão, ficou rico agora!

Notas

1. Uma versão preliminar deste artigo foi elaborada originalmente no final dos anos 1970, e seria publicada em *Pesquisa Antropológica*, revista artesanal, editada por Julio Cezar Melatti e Martin Alberto Ibáñez-Novion, que se viu obrigada a encerrar suas atividades antes da publicação do trabalho. Esta versão foi divulgada em 1991 na *Série Antropologia* da Universidade de Brasília, e foi com grande satisfação que abracei a ideia de rever o trabalho para publicação no número especial do *Anuário Antropológico* em homenagem ao Melatti. Além de ter sido a principal referência para a redação do texto, assim como em minha curta experiência de pesquisa entre os krahó, Melatti tem sido um interlocutor arguto e um amigo generoso nesses quase trinta anos de convivência acadêmica. Aliás, devo agradecer a ele a digitalização dos gráficos distribuídos ao longo do texto.

2. Desse modo, a única versão a ser analisada será aquela publicada por Vilma Chiara (1961-1962, p. 352-355). Para melhor compreensão do leitor, reproduzimos a história no apêndice ao final do texto.

3. Daqui em diante, utilizaremos, indiferentemente, os termos mito e conto para nos referirmos à história *O velho cego*, pois, segundo Lévi-Strauss (1976, p. 136), "os contos são mitos em miniatura, onde as mesmas oposições estão transpostas em pequena escala".

4. Como o grupo doméstico é composto pelos parentes da mãe (normalmente são grupos de irmãs que moram juntas com os seus maridos) e as crianças são adotadas pelos parentes do pai, a mudança de grupo doméstico parece ser inevitável.

5. Para maiores informações sobre o ciclo de vida dos krahó, consultar Melatti (1978, p. 64-74).

6. A maneira como os rapazes se dirigem à menina (moça) reproduz a verbalização da "cantada" krahó. De acordo com informações que obtive no campo, quando um homem quer "abaini" (copular) com uma mulher, fica olhando para ela até que, tendo passado um determinado período de tempo, faz a abordagem: "Vamos mais eu ali?". A utilização dos mesmos termos e o contexto em que a ação se desenrola não deixam sombra de dúvida quanto à relação entre a moça e os dois rapazes.

7. Segundo Melatti (1978, p. 55), um indivíduo pode transformar um afim em consanguíneo e vice-versa, bastando para isso mudar o tipo de relacionamento que mantém com ele.

8. Embora os casos de incesto na sociedade krahó não sejam tão raros e, de acordo com Melatti, as punições previstas para esses casos sejam "puramente sociológicas" ("Assim, se, por exemplo, um homem deflora uma parenta, a indenização que deve dar é superior à que normalmente se espera por este ato" (Melatti, 1978, p. 55)), a categoria "irmã" encontra-se no grupo de parentes com os quais esse tipo de relação não é permitida em hipótese alguma, a saber, as mulheres do mesmo segmento residencial do rapaz.

9. Poder-se-ia dizer que a intenção do velho sempre foi a de matar as crianças e, dessa forma, a decisão teria sido tomada antes de elas crescerem, fato que seria confirmado nas versões ocidentais do conto (Romero, 1965, p. 317-321; Grimm, 1960, p. 57-63). Contudo, com exceção da prisão no quarto à qual os meninos são submetidos, parece que o velho trata bem as crianças e que elas lhe são gratas. Porém, enquanto nas versões ocidentais o menino engana a velha com um rabo de lagartixa (Romero, 1965, p. 318), com o objetivo de aparentar-se magro e

subnutrido (consciente de que o seu desenvolvimento significaria a morte), na versão indígena, o menino mostra um rabo de calango com a intenção de demonstrar o crescimento que ele e a irmã estavam tendo, ignorando as segundas intenções do velho. O fato de os meninos só tomarem conhecimento da intenção do velho após o aviso de Papam parece reforçar o nosso argumento.

10. O fato de o menino ser bem-sucedido em relação à imagem que transmite ao velho não significa que também tenha enganado Papam.

11. Ver a análise de DaMatta sobre o mito de Auké que já citamos neste trabalho e a discussão correlata de Melatti (1972) sobre esse tema.

12. Os krahó classificam os animais, de acordo com a sua velocidade, entre os que habitam o campo e a mata. O mito de Witi que conta como os animais se dividiram entre o campo e a mata assinala que o jacu, como corredor, deveria ficar no campo, mas preferiu a mata (Melatti, 1978, p. 314).

13. Reproduzido de Vilma Chiara (1961-1962, p. 352-355).

10 O MATERIAL, O SIMBÓLICO E O CONTRAINTUITIVO: UMA TRAJETÓRIA REFLEXIVA*, [1]

A formação em perspectiva

Refletindo sobre a minha trajetória acadêmica, não posso deixar de observar, respectivamente, o papel da relação entre três dimensões do empreendimento de pesquisa na orientação de minhas indagações: as dimensões do universo material, do universo simbólico e do contraintuitivo. Desde o início de minha formação, a articulação entre essas três dimensões constitui um grande desafio para mim. Seja através da relação entre observação e interpretação, dado e significado, infraestrutura e super-estrutura, relações sociais e ideologia, ciência e filosofia, empiria e metafísica, seja qualquer outra que tematize a articulação entre compreensão e fundamentação. Em qualquer hipótese, tal articulação é tomada como problema num quadro em que as implicações normativas da interpretação antropológica sempre estiveram presentes. Como se sabe, a etnografia nunca apenas descreve, mas, ao representar formas de vida ou de ação no mundo, indissociáveis de orientações normativas, o pesquisador ou pesquisadora não pode deixar de avalizar estas últimas, cujo sentido deve ser crível, uma vez que sua representação não pode abrir mão das pretensões de validade constitutivas da produção acadêmico-científica.

Embora seja difícil avaliar a influência da convivência com meu pai – Roberto Cardoso de Oliveira – na definição de minhas opções e orientação acadêmicas, é fácil perceber que, em qualquer hipótese, ela só aparece de for-

* Adaptado a partir do texto divulgado originalmente em 2008 na *Série Antropologia*, n. 421.

ma mais clara a partir do início de meu curso de graduação na UnB, de que ele era professor. Apesar de nunca ter sido seu aluno, sempre conversamos sobre meus projetos e inquietações acadêmicas.

No curso de Ciências Sociais na UnB, pude fazer, simultaneamente, todas as disciplinas para me formar com habilitações em antropologia e em sociologia. Em alguma medida, tal formação acabou correspondendo, respectivamente, às ênfases nas dimensões simbólica e material de que falava acima, ou nas perspectivas do participante (virtual) e do observador, como diria Habermas. Aliás, tanto a UnB como as outras duas instituições nas quais estudei – o Museu Nacional (UFRJ) e a Universidade de Harvard – tinham duas características que foram centrais em minha formação: um excelente corpo docente e um ambiente extremamente favorável ao desenvolvimento de vocações acadêmicas. Ainda que em cada uma dessas instituições as duas características se expressassem de forma singular e inconfundível. De fato, sou muito agradecido a essas instituições, e repetiria as mesmas opções se tivesse que começar de novo.

Também não posso deixar de mencionar, como aspecto significativo durante a minha formação, o fato de o país viver sob um regime ditatorial ao longo de quase todo o período, pois a curiosidade etnográfica no estudo sobre outras sociedades sempre esteve associada à preocupação com os dilemas da sociedade brasileira, de modo que as posições de intérprete e de cidadão sempre estivessem articuladas. De certa forma, tal preocupação não deixa de estar associada a um determinado padrão da produção antropológica brasileira, frequentemente identificada com a construção do Estado-nação, ou com uma reflexividade que manteria a posição do pesquisador e seus vínculos sociais sempre no horizonte (Cardoso de Oliveira, L. R., 2009a).[2]

A principal marca da produção da sociologia ou da antropologia, ao se constituírem como disciplinas distintas da filosofia, está na sua relação com a pesquisa empírica. Tome-se como foco de análise as relações sociais, na vertente marxista, os fatos sociais como coisas, na ótica durkheimiana, ou a ideia de causalidade em Weber, a indagação do intérprete estará sempre privilegiando a elucidação do mundo empírico. Diferentemente da filosofia,

em que as intuições do sujeito cognoscente e de seus interlocutores ganham o primeiro plano no desenvolvimento de suas ideias, o cientista social, e a ciência de maneira geral, privilegiam o universo do contraintuitivo como instrumento de ampliação ou de renovação do conhecimento. A ênfase estaria naqueles aspectos da experiência humana apreendidos por meio da observação empírica, independentemente das intuições dos atores, e frequentemente expressos naquilo que se convencionou chamar de evidências materiais. A propósito, uma das características singulares da antropologia estaria na preocupação com o que eu gostaria de definir como evidências simbólicas, cujo acesso implica sempre uma fusão entre os horizontes ou perspectivas do pesquisador e dos sujeitos pesquisados. Ainda que o simbólico não possa ser considerado um campo de interesse exclusivo da antropologia, que o compartilha com as demais ciências do espírito e com a própria sociologia, ele ganha um espaço especial em nossa disciplina como parte central do mundo real, e poderíamos dizer com os editores de *La Revue du M.A.U.S.S.*, com referência à leitura de Lévi-Strauss da obra de Mauss, "plus réel que réel, le symbolique".[3] Exploro esse tema no texto de minha conferência na reunião da SBPC realizada em 2007,[4] na qual dialogo com DaMatta sobre a dialética exótico-familiar e o papel dos *anthropological blues* para situar melhor a articulação entre o simbólico, o material e o contraintuitivo na antropologia.

Tal como tem sido formulado ao longo da história moderna da antropologia, nas três tradições formadoras da disciplina (inglesa, francesa e norte-americana), a interpretação do antropólogo está sempre marcada pela sua compreensão do ponto de vista nativo, que se constitui numa dimensão contraintuitiva para o pesquisador, de caráter evidentemente empírico, mas de natureza simbólica, não material. Em meu primeiro trabalho de maior fôlego, minha dissertação de mestrado,[5] sobre um projeto de colonização em Mato Grosso (Cardoso de Oliveira, L. R., 1981a), a importância das evidências simbólicas aparece no tratamento das representações sobre as práticas econômicas dos atores, um padrão observado com virtuosismo nos estudos sobre campesinato realizados no Museu Nacional à época, mas também em minha análise da política como um aspecto elucidador da condição social do

grupo.[6] Não obstante, o foco nas representações era acompanhado pelo esforço em apreender o significado das interações sociais numa série de situações que eram novas para mim, em que as perspectivas da fenomenologia e do interacionismo simbólico me tocavam de perto. Em 1971, ano que passei nos Estados Unidos, vivi de forma irrefletida, mas existencialmente cultivada, várias situações abordadas por essas perspectivas, e tive oportunidade de trabalhar por algum tempo como auxiliar de pesquisa de Gilberto Velho e Yvonne Maggie, que realizavam trabalho de campo em Cambridge, Massachusetts, onde eu morava. Sete anos mais tarde, viria a ser aluno de Gilberto, com quem fiz uma disciplina na qual pude refletir teoricamente sobre o tema.

Dois outros trabalhos que publiquei mais ou menos na mesma época já procuravam refletir sobre as implicações teóricas das evidências simbólicas, ainda que então eu não as tratasse dessa maneira.[7] O primeiro deles tinha como referência o livro de Needham sobre *Language, belief and experience*, enquanto o outro fazia uma comparação entre as ideias de compreensão e interpretação em Weber e Dumont, a partir dos trabalhos de ambos sobre a Índia. Depois de ter escrito esse artigo, Dumont e o seu estruturalismo hermenêutico nunca mais deixariam de ser interlocutores significativos em minha trajetória. Nesse quadro, aceitei os desafios da literatura pós-interpretativa nos EUA para definir um tema de tese, em meu doutorado, que permitisse uma reflexão sobre o lugar do autor na elaboração de uma etnografia. Aliás, a definição de meu tema de tese viabilizou a articulação de um conjunto expressivo de indagações que me atraíam em várias direções. No plano do status epistemológico da etnografia, na linha dos desafios pós-interpretativistas, gostaria de combinar a posição tradicional do antropólogo no campo (à qual não faço restrição alguma) – quando se identifica como um estudioso do grupo ou situação social pesquisada, independentemente do modo pelo qual o pesquisador é efetivamente classificado, e sua identidade ganha inteligibilidade –, com aquela na qual o pesquisador assume uma posição social nativa e a partir da qual se relaciona com os sujeitos da pesquisa. Não se tratava de fazer uma avaliação comparativa sobre a fecundidade cognitiva das duas posições, mas de refletir sobre o acesso a informações e perspecti-

vas em ambos os casos, procurando conjugar os dois tipos de experiência. Na mesma direção, o "experimento etnográfico" deveria realizar-se em local onde a língua vigente fosse diferente de minha língua nativa (o português), mas que eu também pudesse dominar bem, para poder lidar adequadamente com a dimensão simbólica do contraintuitivo na pesquisa.

Somavam-se a essas preocupações meu interesse no conflito de interpretações e em questões de legitimidade, que não tinha podido desenvolver satisfatoriamente no mestrado.[8] Assim, as *Small Claims Courts* (ou juizados de pequenas causas), nos Estados Unidos, caíram como uma luva, contemplando todas as minhas preocupações, e agradeço a Tullio Maranhão por ter chamado minha atenção para esses juizados. Faria minha pesquisa em inglês, numa instituição na qual seria fácil conseguir um trabalho voluntário,[9] e onde os próprios atores lidariam com o conflito de interpretações, tendo como foco a esfera normativa em que questões de legitimidade e de equidade ganham o primeiro plano. Minha tese de doutorado ganhou um prêmio da Anpocs em 1990,[10] e marcou um esforço de articulação sistemática entre questões de validade nas esferas cognitiva e normativa, de um lado, e a elucidação de material etnográfico que incorporasse adequadamente o ponto de vista nativo, de outro. Aqui foram particularmente importantes: 1) meu diálogo com a obra de Habermas e a oportunidade de discutir meu projeto de pesquisa com ele; 2) minha interlocução com os trabalhos de Gluckman sobre os barotse, em que as intuições morais dos atores ganhavam vida e contribuíam decisivamente para a caracterização do universo jurídico-legal nativo; e 3) as discussões com Sally Falk Moore, minha orientadora, cujo espírito crítico e o ceticismo inicial em relação ao meu trabalho tornaram-se um grande estímulo e um desafio para mim.[11] De certo modo, todas as pesquisas e quase todos os textos elaborados após o meu doutorado estão associados a desdobramentos da tese, que até o momento está disponível apenas em inglês, pela University Microfilms International, editora especializada na divulgação de teses.[12]

Atividades de pesquisa e resultados

Ao lado de textos e palestras sobre teoria ou sobre a perspectiva antropológica, meus trabalhos nos últimos dezessete anos tiveram como foco a relação entre direito, cidadania e identidade, estando sempre associados a cinco projetos de maior envergadura: I) Eticidade, Direitos e Equidade, que vem contando com o apoio de uma bolsa de produtividade do CNPq desde 1991; II) Concepções de Justiça e Multiculturalismo em Montreal, a partir de 1994 com financiamentos da Capes, do CNPq e do Faculty Enrichment Program, do governo canadense; III) Eventos Políticos e Resolução de Disputas – uma Perspectiva Comparativa, como parte do projeto Uma Antropologia da Política: Rituais, Representações e Violência, patrocinado pelo Pronex entre 1997 e 2004, com sede no Museu Nacional e com a coordenação geral de Moacir Palmeira. IV) Em março de 2006, comecei nova pesquisa empírica na França, com o projeto Direito, Identidade e Cidadania na França: um Contraponto (Cardoso de Oliveira, L. R., 2006a), com financiamento da Capes. V) No final de 2006, fui contemplado com colegas do Rio de Janeiro-Niterói e de Pernambuco com recursos do Pronex 2006 (Faperj-CNPq) com o projeto Sistemas de Justiça Criminal e Segurança Pública, em uma perspectiva comparada: administração de conflitos e construção de verdades, sob a coordenação de Roberto Kant de Lima da UFF, tendo eu ficado como subcoordenador do grupo de Brasília. As atividades desse projeto estão associadas às do projeto Segurança Pública e Violência Urbana: a Descentralização de Formas Institucionais de Administração de Conflitos, que conta com recursos da Finep. Nesse contexto, mais recentemente, encaminhei ao CNPq projeto sobre Isonomia Jurídica, Desigualdade de Tratamento e Cidadania no Brasil, tendo como foco a análise da articulação entre direitos e concepções de igualdade em situações de conflito.

I) Eticidade e direitos: Brasil e Estados Unidos em perspectiva

O primeiro projeto organizou minhas pesquisas sobre direitos e cidadania no Brasil, tendo sempre como pano de fundo a experiência dos estudos feitos nos Estados Unidos. Logo no início do projeto, fui um dos funda-

dores do grupo de discussão multidisciplinar Democracia e Cidadania, que se reuniu semanalmente durante cerca de três anos na UnB (1992-1995), e cujas atividades eu coordenei durante um período.[13] Essas atividades motivaram a elaboração de quatro artigos sobre o tema (1992a, 1995a, 1996a, 1997b/1995), todos reunidos posteriormente em *Ensaios antropológicos sobre moral e ética* (1996), publicado em coautoria com Roberto Cardoso de Oliveira, e contendo quatro ensaios de cada um de nós.[14] Dentre os meus ensaios, creio que o de maior repercussão foi "Entre o justo e o solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA". Além de ter sido publicado na *RBCS* (Cardoso de Oliveira, L. R., 1996a), no livro supracitado e numa coletânea em 1999, depois de sua divulgação inicial na *Série Antropologia*, n. 185 (1995), diferentes versões do texto foram apresentadas em mesa-redonda (Anpocs, em 1993) ou na forma de palestras no Brasil, no Canadá (Universidade de Montreal em 1995) e nos Estados Unidos (Rice University, em 1996a).[15] Esse artigo faz a transição entre a problemática dos direitos nos Estados Unidos e no Brasil e já aponta, ainda que implicitamente, para o potencial da eventual incorporação do Quebec no quadro comparativo, ao dialogar pela primeira vez com a temática do reconhecimento, através da obra de Charles Taylor.[16] Assim, a ideia de respeito a direitos do cidadão genérico nos Estados Unidos é contrastada com o valor atribuído à consideração à pessoa no Brasil, na vida cotidiana, onde as categorias de respeito e consideração faziam as vezes da tensão entre as ideias de justiça e solidariedade no plano da teoria moral ou da filosofia política sobre a democracia.

Argumento, então, que os dois países refletiriam desequilíbrios em direções opostas entre essas duas dimensões da cidadania, gerando déficits no que concerne à observação dos direitos dos atores, ainda que o déficit brasileiro seja apontado como muito mais grave que o estadunidense, uma vez que motivaria o desrespeito a direitos básicos da cidadania. De todo modo, proponho que qualquer que seja a articulação entre as ideias de respeito a direitos e consideração à pessoa nos regimes democráticos contemporâneos, o eventual desequilíbrio nessa relação geraria sempre déficits de cidadania. Na

mesma direção, falo com Berger na dificuldade de dar visibilidade ao insulto à honra ou à desconsideração nos Estados Unidos,[17] simetricamente equivalente à dificuldade brasileira em respeitar direitos daqueles nos quais não somos capazes de identificar a *substância moral das pessoas dignas*. Tanto num caso como noutro, são as evidências simbólicas que permitem a visualização, contrastiva, da situação da cidadania ou dos direitos nos dois países.

Os outros artigos publicados em minha seção do livro enfocam a cidadania e os direitos humanos no Brasil (1992a) – uma discussão teórica sobre a possibilidade de fundamentação de decisões ou acordos judiciais no plano ético-moral (1997b), tendo como referência a análise de dois casos empíricos nos Estados Unidos – e um artigo originalmente elaborado para um simpósio sobre Habermas na SBPC: "Justiça, solidariedade e reciprocidade: Habermas e a antropologia" (Cardoso de Oliveira, L. R., 1995a).[18] Nesse artigo, procuro repensar a relação entre os princípios de justiça e solidariedade por meio da articulação com a noção maussiana de reciprocidade, com o objetivo de realçar questões sujeitas à análise empírica. Procuro fazer aqui uma primeira aproximação com o lugar dos sentimentos no equacionamento dos conflitos, que, em minha tese de doutorado, aparece apenas através da expressão das emoções dos atores, em seus discursos sobre a percepção do insulto, quando demonstram dificuldade em formular esses eventos, ou atos de desconsideração, como uma agressão que mereça reparação. Retomo posteriormente esse tema (Cardoso de Oliveira, L. R., 2004a) para caracterizar conflitos em que a qualidade do elo social entre as partes é o aspecto mais significativo do desentendimento entre elas, assim como o universo dos sentimentos de uma maneira geral vai ganhando mais espaço em minhas reflexões. Voltarei à questão da relação entre direitos e sentimentos mais adiante.

Mais ou menos na mesma época em que produzi os ensaios incluídos em Easme, publiquei outros cinco artigos sobre o tema (1990a, 1991a, 1992d, 1992f, 1994b), além de três trabalhos sobre a perspectiva antropológica (1992e/1993b, 1993a, 1995b) e três outros sobre temas diversos, incluindo um relatório de pesquisa (1992b), uma *Saudação a Roque de Barros Laraia* (1994a) — quando da recepção do título de professor emérito pela

UnB – e uma resenha do livro de Otávio Velho, *Besta-fera: recriação do mundo* (1996b/Apêndice 2 deste livro). Embora a identidade temática entre os artigos do primeiro grupo talvez não seja evidente, todos têm como foco a análise de conflitos e/ou a cidadania, ainda que esta se expresse em discussões como a gestão (1990a) e a extensão (1992f) universitárias. O artigo sobre antropologia jurídica (1992d, capítulo 5 desta coletânea) foi elaborado a partir do sexto capítulo de minha tese de doutorado e teve alguma repercussão entre pesquisadores interessados no tema, enquanto o último do grupo reproduz meus comentários à conferência de Ernest Gellner, quando da realização do ciclo de palestras O Relativismo Enquanto Visão de Mundo, promovido pelo Banco Nacional de Ideias – Ciclo 1994. Ainda que de forma sintética, a crítica a Gellner procura conjugar questões de validade nas esferas cognitiva e normativa para estabelecer a ideia de um relativismo crítico, não niilista e comprometido com a produção de conhecimento, contra uma visão rígida e absoluta sobre a verdade científica defendida por ele na palestra, mesmo que de forma sofisticada.

O chamado debate sobre a racionalidade na antropologia inglesa,[19] reunindo cientistas sociais e filósofos de uma maneira geral, e no qual Gellner tem uma posição destacada, assim como as discussões em torno do interpretativismo nos EUA,[20] têm sido interlocutores importantes sobre questões de validade desde o meu doutorado, e são retomados, em alguma medida, em dois dos três trabalhos sobre a perspectiva antropológica mencionados acima (1992e/1993b, 1995b). Em ambos, minha leitura do debate é informada pela hermenêutica filosófica ou crítica, especialmente pelas contribuições de Gadamer, Apel, Habermas e Ricoeur. Se tivesse que identificar numa frase a maior influência sobre a minha visão do problema, diria que é uma mistura da formulação de Habermas sobre o *participante virtual* com a proposta de Dumont de que o pesquisador deve *colocar-se em perspectiva*. De todo modo, o artigo de 1992/1993 foi originalmente o texto de abertura de um simpósio organizado por mim na XVII Reunião Brasileira de Antropologia, em 1990, Sobre a Vocação Crítica da Antropologia, e foi divulgado inicialmente na *Série Antropologia*, n. 96 (capítulo 2 desta coletânea), no mesmo

ano, tendo sua publicação em revista ocorrido primeiramente no México (1992e). A publicação brasileira, no *Anuário Antropológico/90*, incluiu as contribuições dos demais participantes do simpósio.[21] Além de sugerir a ideia da *erupção* dos fatos etnográficos como produto da fusão de horizontes entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa, o texto defende a possibilidade de fundamentação da interpretação do antropólogo, que deverá, num só tempo, encontrar respaldo na comunidade de pesquisadores e no ponto de vista nativo.

Quanto ao outro texto – "Quando fazer é refletir" –, elaborado para uma mesa-redonda sobre a importância do ensino de filosofia para outras disciplinas, em 1993, a ideia era dialogar com a dimensão filosófica do *métier* antropológico, e nele enfatizo o papel da reflexão na atividade de pesquisa, quando o antropólogo tem que repensar ou questionar suas categorias de entendimento para dar sentido à experiência no campo. Embora tenha sido divulgado integralmente na *Série Antropologia*, n. 150 (1993),[22] a publicação em *Ciência Hoje* (1995b) é apenas um resumo do texto original. Assim como o texto "Vocação crítica da antropologia" é um desdobramento da crítica que faço na tese de doutorado quanto à possibilidade da interpretação antropológica ser pensada como um empreendimento de duas etapas. Isto é, como se fosse possível descrever sem interpretar, ou como se esta fosse uma atividade ulterior do processo. Ao descrever, o antropólogo sempre realça um ângulo particular da situação empírica de referência, sem que isso torne a sua etnografia menos real, menos válida ou menos fundamentada do que se o acesso fosse viabilizado sem nenhum tipo de filtragem ou ponto de vista. Aliás, graças a esse "filtro" e ao caráter simbólico da vida social o conhecimento nas humanidades está sempre sendo renovado, e a própria vida social tem uma dinâmica que não se realizaria de outro modo.

II e III) Concepções de justiça, resolução de disputas e comparação

O segundo projeto, pensado para ampliar e renovar o quadro comparativo entre Brasil e Estados Unidos, teve como foco o Quebec e a crise constitucional canadense. O aprofundamento do diálogo com a obra de Charles

Taylor e o caso quebequense trouxeram à tona com toda a força a importância da identidade na compreensão de certos direitos, bem como novas possibilidades para refletir sobre o lugar dos sentimentos na experiência da cidadania. Aliás, a partir de 1997, as preocupações do segundo projeto são incorporadas às desenvolvidas no âmbito do terceiro projeto, centrado nos esforços de comparação entre os três universos de pesquisa investigados até então: Brasil, Estados Unidos e Canadá (Quebec).

De todo modo, os principais resultados do segundo projeto foram divulgados em *Direito legal e insulto moral* (DLIM) (Cardoso de Oliveira, L. R., 2011 [2002]), que reúne sete artigos elaborados entre 1996 e 1999.[23] Apesar de terem sido escritos para ocasiões específicas e dissociadas entre si, os artigos guardam uma forte unidade temática e representam o desenvolvimento de minhas ideias sobre a articulação entre as dimensões legal e moral dos direitos. Ainda durante meu período mais longo de pesquisa no Canadá, de agosto de 1995 a janeiro de 1997, redigi o primeiro artigo do livro, "Ação afirmativa e equidade". Inicialmente divulgado numa coletânea sobre multiculturalismo e racismo,[24] o artigo procura refletir sobre a relação entre direito, identidade e equidade por ocasião das propostas de implantação de programas de ação afirmativa no Brasil. O caráter da discriminação racial no Brasil e a discussão de políticas para alterar esse quadro e/ou para compensar seus efeitos seriam retomados em "Racismo, direitos e cidadania" (Cardoso de Oliveira, L. R., 2004b), escrito para um número especial de *Estudos Avançados*, dedicado à questão racial.

Se a incorporação do Quebec no quadro comparativo permite contrastar uma situação na qual a singularização do ator, por meio da identidade a ele atribuída, é um fator de desrespeito a direitos e de discriminação (o caso do Brasil) com situações nas quais a não observação da identidade específica do ator, ou de sua comunidade, é vivida como um *ato de desconsideração* ou como um *insulto* que desrespeita direitos (o caso do Quebec), a discriminação racial é apresentada nesses artigos como a ponta do iceberg da discriminação cívica no Brasil. Ou seja, a discriminação racial representaria um caso

agudo e particularmente grave, cuja sistematicidade demandaria medidas focalizadas, de um padrão muito mais amplo de desrespeito a direitos.

Os demais capítulos de DLIM abordam a articulação entre direitos, insulto e cidadania nos Estados Unidos (capítulo 2), no Quebec (capítulos 3, 4 e 5), ou de forma explicitamente contrastiva entre as unidades de referência (capítulos 6 e 7), ainda que o quadro comparativo esteja no horizonte de todos os capítulos.[25]

Em "Legalidade e eticidade nas pequenas causas", por exemplo, o segundo capítulo elaborado originalmente para uma publicação em homenagem aos 70 anos de Habermas (Cardoso de Oliveira, L. R., 1999e), renovo meu diálogo com o homenageado na análise das pequenas causas, agora enriquecido pela experiência de pesquisa no Quebec. Inspirado na ética discursiva e na teoria da ação comunicativa de Habermas,[26] mas crítico à pouca atenção dada por ele aos aspectos simbólicos do mundo da vida atrelados à experiência cotidiana do ator e ao ponto de vista nativo, aproveito a oportunidade para caracterizar melhor um tipo de agressão a direitos que não pode ganhar inteligibilidade sem a ênfase devida nos aspectos supramencionados. Trata-se do *insulto*, definido como uma agressão objetiva a direitos que não pode ser adequadamente traduzida em evidências materiais, e que, portanto, tende a ser tornada invisível pelo Judiciário. Nesse ponto, o diálogo com a fenomenologia do fato moral de Strawson e com sua descrição da experiência do ressentimento são estratégicos para fundamentar o caráter objetivo do insulto.[27]

A percepção do ressentimento, retomada em outros capítulos, permite caracterizar uma distinção analítica importante entre atos cujo conteúdo se expressa melhor no plano das atitudes ou das intenções do que no plano das ações (ou comportamentos) em sentido estrito. Tal é frequentemente o caso do insulto e, se o ressentimento tem como referência sentimentos do agredido, o sentimento de indignação moral que Strawson identifica na sequência marcaria a experiência de terceiros que presenciam o ato, dando assim substância à ideia de sentimentos socialmente compartilhados e contribuindo para a caracterização do insulto como uma agressão objetiva.

Desse modo, o lugar das emoções ou dos sentimentos ganha outro patamar na discussão da experiência do insulto e abre novas perspectivas para o diálogo com a obra de Mauss no quinto capítulo, "A retórica do ressentimento e a evocação obrigatória dos sentimentos". Se em seu famoso artigo Mauss fala da importância da expressão dos sentimentos como uma obrigação moral,[28] chamo a atenção para certos atos de desrespeito a direitos de difícil compreensão quando não articulados a sentimentos. Nessas circunstâncias, a evocação dos sentimentos dos atores desempenha papel relevante na percepção da agressão a direitos, como teria sido o caso da mobilização de parcela significativa do eleitorado quebequense quando do *referendum* sobre a soberania do Quebec, em outubro de 1995.

Se, por um lado, o paralelo com a situação dos litigantes de pequenas causas apresentados no capítulo 2 é sugestivo, por outro lado, tal quadro aponta os limites das instâncias jurídico-legais para equacionar conflitos envolvendo esses atos de desrespeito a direitos, tendo como corolário uma série de problemas de legitimação, uma vez que os respectivos direitos não podem ser positivados. Além disso, como procuro argumentar no referido capítulo, a evocação de sentimentos e emoções em situações de conflito tem um caráter essencialmente ambíguo, que tanto pode iluminar a compreensão de direitos como motivar atitudes passionais e arbitrariedades da pior espécie.

A rigor, o tema dos sentimentos e das emoções tem sido recorrente em várias direções, e parece particularmente apropriado para lidar com a articulação entre direitos, identidades, cidadania e políticas de reconhecimento. Aqui, a dimensão ritual das demandas por direitos assim como dos processos de reparação das ofensas a eles associadas é especialmente importante. A ideia presente nas várias abordagens antropológicas na análise de rituais – de que se trata de eventos que produzem coisas às vezes não realizáveis de outras maneiras – ilumina a compreensão das demandas por reconhecimento ou consideração, pois, o sucesso de tais atos depende em alguma medida da *felicidade* (Austin) de sua dramatização. Nesse sentido, o diálogo com Mariza Peirano e com os colegas do Núcleo de Antropologia da Política (no âmbito do terceiro projeto listado acima), inspirado numa perspectiva perfor-

mativa (tal como estudado pelo antropólogoTambiah) dos rituais, contribuiu bastante para a minha compreensão do fenômeno. Em trabalho divulgado na *Série Antropologia*, n. 371 (Cardoso de Oliveira, L. R., 2005), cuja última versão foi publicada na RBCS (Cardoso de Oliveira, L. R., 2008e), sugiro que há direitos e ofensas cuja compreensão demandaria processos de elaboração simbólica, assim como sua eventual reparação demandaria processos de elucidação terapêutica. Esse trabalho foi originalmente apresentado em evento na Universidade Livre de Berlim em 2005 e também foi divulgado em francês na revista eletrônica da ABA (Cardoso de Oliveira, L. R., 2007e) e numa coletânea em espanhol (Cardoso de Oliveira, L. R., 2009b).

Ainda no que concerne às emoções e aos sentimentos, tenho um manuscrito incompleto, mas já apresentado em três conferências,[29] no qual procuro demonstrar as dificuldades do Judiciário em lidar com direitos e ofensas que suscitam a sua expressão. Utilizando exemplos da Austrália, dos Estados Unidos e do Brasil, assinalo como o direito positivo, ao não conseguir encaixar esse tipo de caso em suas categorias-padrão, interpreta o comportamento emotivo das partes e a expressão de sentimentos como sinal de insanidade mental.

O terceiro e o quarto capítulos de DLIM têm como foco o Quebec e os dilemas que as demandas por reconhecimento da identidade *québécoise* trazem para as concepções dominantes no Ocidente sobre as ideias-valor de igualdade, democracia e cidadania. Em "Democracia, hierarquia e cultura no Quebec", originalmente publicado em *Dados* (Cardoso de Oliveira, L. R., 1999a), tomo como objeto o problema constitucional canadense para refletir sobre a relação entre a ideia-valor de igualdade e a legitimação de assimetrias nas democracias contemporâneas. A discussão procura articular os limites do liberalismo político para lidar adequadamente com direitos associados a identidades coletivas e seu impacto no respeito aos direitos do cidadão também no plano individual. Proponho então, inspirado em Dumont, a ideia de inversão valorativa entre níveis de maior e menor significação ou abrangência para repensar a noção de igualdade como tratamento uniforme nas sociedades individualistas contemporâneas (DLIM, p. 57-58). Voltaria

a abordar o tema na V Reunião de Antropologia do Mercosul – RAM, em 2003, com a apresentação do manuscrito "Da tolerância ao reconhecimento: sobre o lugar da igualdade assimétrica nas democracias contemporâneas, como no Quebec por exemplo". Como veremos adiante, retomo o problema no projeto que encaminhei ao CNPq, em 2007, a partir do ângulo oposto, para questionar as arbitrariedades provocadas por uma das vertentes das concepções de igualdade vigentes no Brasil, que a identifica com tratamento diferenciado, resultando efetivamente (nesse caso) em tratamento desigual.

No quarto capítulo, divulgado inicialmente em *Estudos Históricos* (Cardoso de Oliveira, L. R., 1999g), volto minha atenção para os problemas decorrentes do formalismo embutido nas noções de "cultura política" (Rawls) e "patriotismo constitucional" (Habermas), que não dão a importância devida à dimensão substantiva da identidade e aos símbolos de cidadania a ela associados, sugerindo práticas que, a meu ver, implicariam a alienação da consciência cívica do cidadão, à proporção que este seria orientado a neutralizar a sua identidade enquanto ator (DLIM, p. 72).

Finalmente, os dois últimos capítulos de DLIM procuram enfatizar a tensão entre as dimensões legal e moral dos direitos, contrastando dilemas da cidadania nas três unidades empíricas de referência. "Direitos republicanos, identidades coletivas e esfera pública no Brasil e no Quebec" é produto de duas intervenções na *Amerikakonferenz*, realizada em Erfurt (Alemanha), em dezembro de 1998. Uma versão modificada da parte referente ao Quebec foi publicada na coletânea que reuniu os trabalhos apresentados em Erfurt (Cardoso de Oliveira, L. R., 2002b). De todo modo, o texto compara a dificuldade brasileira em universalizar direitos devido à seletividade da manifestação de consideração à pessoa do cidadão e à diferenciação por profissões/ocupações no acesso a direitos sociais com a dificuldade canadense em reconhecer a singularidade quebequense e as demandas por direitos daí decorrentes. Tanto as práticas de discriminação cívica, características do Brasil, como a não observação sistemática dos direitos coletivos dos quebequenses, no Canadá, trazem à tona uma dimensão ético-moral dos direitos que não pode ser contemplada por meios exclusivamente legais, mas que demandariam

também mudanças no plano das atitudes dos atores. Trata-se de situações nas quais o respeito a direitos demandaria o reconhecimento de um valor ou mérito no interlocutor, e eventualmente a capacidade de expressar esse reconhecimento ou consideração adequadamente.

O livro é concluído com o capítulo "Individualismo, identidades coletivas e cidadania: os Estados Unidos e o Quebec vistos do Brasil". Uma versão preliminar do texto foi apresentada no Primer Congreso Internacional de Especialistas Latinoamericanos en Estudios sobre Estados Unidos y Canadá, realizado nos dias 25 e 26 de novembro de 1999, na Cidade do México, e publicada no terceiro volume da edição que reuniu os trabalhos lidos no evento (Cardoso de Oliveira, L. R., 2003). O trabalho também foi divulgado em inglês na *Série Antropologia*, n. 268 (Cardoso de Oliveira, L. R., 2000) e em português no n. 299 (Cardoso de Oliveira, L. R., 2001). Como sugere o título, procuro reverter o eixo comparativo padrão dos trabalhos sobre cidadania produzidos no Brasil inquirindo o que a experiência brasileira sobre o tema teria a "ensinar" aos Estados Unidos e ao Canadá.

Embora retome argumentos já enunciados ao longo do livro, apenas enfatizando como o contraste entre as diferentes maneiras de perceber e lidar com o insulto pode ser esclarecedor dos dilemas da cidadania nos Estados Unidos e no Canadá, creio que o capítulo contribui para dar maior equilíbrio à perspectiva comparativa proposta no livro. A propósito, tal equilíbrio é apontado em pelo menos três das resenhas mencionadas acima como um dos aspectos mais atraentes do livro e motivou minha aproximação intelectual com Laurent Thévenot,[30] que, em nossas interações, não se cansa de caracterizar o livro como exemplo do tipo de "comparação simétrica" que ele perseguiria em seu próprio trabalho. Esse diálogo, sobre o qual falarei um pouco adiante, aguçou minha sensibilidade para o tema das comparações simétricas.

Quase todos os artigos publicados no período em associação aos projetos II e III já foram mencionados, com exceção de traduções para outras línguas (Cardoso de Oliveira, L. R., 1999c, 1999d, 2004d, 2007a), uma republicação (Cardoso de Oliveira, L. R., 2006b), e quatro outros artigos (Cardoso

de Oliveira, L. R., 1998, 1999b, 2002a, 2004c). Um destes últimos reúne versões preliminares de dois capítulos de DLIM (1999b), outro é um artigo de opinião que trata da política do Estado para o ensino superior (2002a), enquanto os outros dois tratam, respectivamente, da perspectiva antropológica sobre direitos humanos e sobre ética de pesquisa. Apesar de ter sido publicado duas vezes, o artigo sobre direitos humanos (1998) apenas enuncia o tema de forma muito breve e não merece comentário algum. Já o artigo sobre ética de pesquisa (2004c) enfrenta com maior densidade os problemas, para os antropólogos, decorrentes da regulação instituída pelo Conselho Nacional de Ética em Pesquisa (Conep) na área.

Originalmente elaborado a partir da transcrição de intervenção em evento promovido pela ABA em Porto Alegre e de notas para duas outras apresentações, o artigo propõe uma distinção importante entre "pesquisas *em vs*. pesquisas *com* seres humanos".[31] Além de demonstrar a arbitrariedade das resoluções do Conep no que concerne às atividades de pesquisa na antropologia, o texto chama a atenção para uma série de aspectos éticos significativos nessas atividades e inteiramente desconsiderados pelo órgão regulador. Dou como exemplo a negociação da identidade do pesquisador e sua responsabilidade sobre a divulgação dos resultados da pesquisa. Os problemas abordados nesse artigo, assim como nas demais contribuições publicadas no mesmo volume editado pela ABA, se mantêm praticamente inalterados, e me parece que a maior dificuldade de nosso diálogo com o órgão regulador se deve em grande medida à quase total impermeabilidade da área biomédica às evidências simbólicas, que não podem ser adequadamente acessadas a partir da perspectiva unilateral e objetivista do observador.

IV) A França como contraponto

Se a pesquisa no Quebec foi motivada pelas demandas de reconhecimento e suas conexões com a problemática da consideração, num país onde a ideologia individualista e o respeito aos direitos do cidadão genérico é claramente predominante, o projeto na França (Cardoso de Oliveira, L. R., 2006a) tinha o objetivo de ampliar o horizonte comparativo confrontando

os resultados dos projetos anteriores com a vertente republicana da ideologia individualista. Até então o polo individualista era exclusivamente representado pelo liberalismo anglo-americano, que guarda fortes distinções quando comparado ao republicanismo francês. Nesse sentido, ainda que o republicanismo francês tenha aparentemente maiores dificuldades que o liberalismo anglo-americano para lidar com direitos coletivos, como a resistência a políticas multiculturalistas na França sugere, a ênfase dada à *vontade geral* rousseauniana e o espaço dado aos ideais de fraternidade no âmbito da república indicam uma preocupação mais acentuada com a questão da solidariedade.

Também é importante assinalar que a influência do republicanismo francês na elite política brasileira, especialmente no campo da esquerda, torna a França um contraponto particularmente atraente no meu quadro comparativo sobre os dilemas da cidadania na contemporaneidade. Além de ser o berço da clivagem política entre esquerda e direita, é interessante notar o espaço e os sentidos ocupados pela política na visão de mundo dos franceses,[32] que não se reproduz da mesma maneira em nenhum dos universos de pesquisa estudados por mim anteriormente. Não só esquerda e direita são categorias de uso corrente pela população de uma maneira geral, que se identifica com frequência por meio delas, mas a própria geografia de Paris ganha sentido nesses termos, como a simbologia em torno das margens direita e esquerda do rio Sena expressa.

Como originalmente concebido, o objetivo do projeto era inquirir sobre a relação entre direito, cidadania e identidade na França a partir do exame de duas questões: o impacto 1) "da lei promulgada em 2004, proibindo a utilização de símbolos religiosos nas escolas públicas; e 2) do NÃO francês à Constituição Europeia no plebiscito realizado recentemente, em 29 de maio de 2005" (Cardoso de Oliveira, L. R., 2006a, p. 2). Do meu ponto de vista, ao mesmo tempo que trazem à tona a relação entre direito e identidade, as duas questões partem de perspectivas opostas que seria interessante articular. Enquanto a primeira enfatiza a ideia de uniformidade e nega a legitimidade de diferenças no espaço público – de acordo com a tradição, que pensa a cidadania de forma totalmente dissociada da cultura –, a segunda chama

a atenção para a preocupação quanto à preservação de certos aspectos da singularidade francesa numa Europa constitucionalmente integrada como unidade política privilegiada, assumindo funções que hoje ainda estão nas mãos do Estado-nação.

Por uma série de circunstâncias tive que fazer várias adaptações a essa proposta. Assim, ao lado de minhas leituras sobre o debate público em relação às duas questões indicadas acima, acompanhei as discussões na imprensa e observei as mobilizações sociais em torno de dois outros temas que monopolizaram a opinião pública durante meu estágio na França: a crise da CPE (contrato de primeiro emprego) e a nova lei de imigração, proposta pelo então ministro do interior e pré-candidato a presidente Nicolas Sarkozy. De certa forma, esses temas retomam as questões que motivaram o projeto, e tinham a vantagem de estarem sendo discutidos e dramatizados cotidianamente na minha frente. Como resultado, recolhi um material rico e abrangente sobre o qual pretendo trabalhar nos próximos meses, para planejar um retorno ao campo no futuro próximo. Inclusive, tomei conhecimento de uma literatura rica e interessante de base sociológica, que ainda não pude examinar adequadamente. Trata-se de ensaios produzidos por autores oriundos da imigração, os quais, não obstante as críticas, internalizaram a ideologia do republicanismo francês.[33] Aliás, continuo acompanhando, via internet e TV a cabo, alguns desdobramentos do debate.

Essa primeira etapa, entretanto, já permitirá o desenvolvimento de reflexões mais bem balizadas e a elaboração de artigos sobre o tema, assim como a renovação de minha discussão do material colhido em pesquisas anteriores no Brasil, Estados Unidos e Canadá (Quebec). O projeto encaminhado ao CNPq em 2007, que será abordado no item V, já incorpora parte das reflexões iniciais sobre a modalidade republicana de lidar com os direitos, a cidadania e as concepções de igualdade.[34]

As excelentes condições de trabalho encontradas no Laios (Laboratório de Antropologia das Instituições e das Organizações Sociais), sob a direção de Marc Abélès, em muito colaboraram para o bom desenvolvimento de minhas atividades de pesquisa. Além de Abélès, havia um pequeno grupo de colegas

fazendo pesquisa na Europa, e a interação cotidiana com eles ampliou significativamente meu horizonte sobre os problemas abordados na pesquisa.[35] Contudo, meu estágio na França também estimulou a renovação de dois aspectos importantes de minhas atividades de pesquisa: a) a questão da comparação; e b) a articulação entre reciprocidade e políticas de reconhecimento.

a) O primeiro aspecto está fortemente associado à divulgação da tradução de DLIM para o francês (Cardoso de Oliveira, L. R., 2005) e veio à tona repetidamente desde a palestra que fiz sobre ele pouco depois de minha chegada a Paris, na Maison de Sciences de l'Homme, em março de 2006. Dado o contexto e as características do livro, que abordava material empírico colhido em longos períodos de pesquisa fora do Brasil, fui motivado a apresentar a perspectiva orientando sua elaboração por meio de contrastes com a perspectiva adotada pelos brasilianistas. Ainda há relativamente poucas etnografias produzidas por antropólogos brasileiros baseadas em pesquisa de campo feita fora do Brasil (ver Peirano, 2004, supra), embora o número venha aumentando nos últimos anos, e eu havia sido convidado a falar em seminário organizado pelo Centre de Recherches du Brésil Contemporain, onde habitualmente se fala exclusivamente sobre o Brasil.

A grande maioria da produção brasileira é fruto de pesquisas realizadas dentro do país, mas também temos muita experiência, como comunidade acadêmica, na interação com pesquisadores de outros países que fazem pesquisa aqui, os chamados "brasilianistas". Trata-se, usualmente, de pesquisadores de origem norte-americana ou europeia, cujo trabalho tem como principal objetivo alcançar leitores em seus próprios países, fornecendo-lhes uma interpretação elucidadora da situação encontrada além-mar, a partir de preocupações compartilhadas em seus países, sem se preocupar muito em atentar para os problemas ou perspectivas vigentes nos grupos intelectuais locais. Caracterizei recentemente tal perspectiva como estando marcada por certa unilateralidade de interesses, cuja eventual inversão não faria sentido para um antropólogo brasileiro pesquisando em outro país (Cardoso de Oliveira, L. R., 2009a).[36] Nem todo trabalho de pesquisador estrangeiro se enquadraria nessa descrição, como por exemplo o livro de Dominique Vidal

sobre empregadas domésticas no Rio,[37] e nem todos os trabalhos que se enquadrariam teriam problemas interpretativos decorrentes desse posicionamento. Aliás, há uma literatura grande e de boa qualidade produzida por brasilianistas, apenas não preocupada em estabelecer um diálogo mais denso com grupos intelectuais locais, cujos resultados frequentemente geram pouco interesse entre nós, mas há também aqueles trabalhos cuja unilateralidade de perspectiva e interesses está associada a dificuldades relevantes na compreensão do universo pesquisado, como a etnografia de Nancy Scheper-Hughes, por exemplo.[38]

Em qualquer hipótese, para mim era importante situar meu trabalho como estando orientado por uma perspectiva bastante diferente da que associei aos brasilianistas, em pelo menos dois aspectos: a) queria estudar fenômenos a partir dos quais pudesse estabelecer um diálogo que motivasse o interesse de grupos intelectuais locais, tanto nos Estados Unidos como no Canadá-Quebec; e b) o empreendimento de pesquisa estava associado a um projeto mais amplo de aprimorar minha compreensão sobre o Brasil, que jamais deixaria de ser uma referência consciente em meu olhar sobre a realidade além-mar, o que Peirano (2004) identifica como um vínculo ideológico com o Brasil. Tal preocupação, também presente em outras vertentes da antropologia brasileira, como nos estudos sobre contato interétnico, para ficarmos apenas nesse exemplo, levou-me a caracterizar a perspectiva mais ampla vigente no Brasil como aquela que concebe a antropologia "como uma via de mão dupla" (Cardoso de Oliveira, L. R., 2009a). De todo modo, os dois aspectos estão fortemente presentes em DLIM e são acentuados nas resenhas supracitadas e no comentário de Thévenot sobre comparações simétricas. De fato, a dimensão de simetria representa bem a orientação da perspectiva comparativa desenvolvida no livro, mas, do meu ponto de vista, sua importância está na qualidade do nível de dialogia obtido nesse tipo de comparação, que poderia estar igualmente contemplado em trabalhos menos comparativos.

Minha preocupação era (e continua sendo) empreender uma investigação que não apenas viabilizasse um rico diálogo com os sujeitos da pesquisa

(preocupação tradicional dos antropólogos, inclusive dos brasilianistas), mas também despertasse interesse nos grupos intelectuais locais de modo que pudéssemos trocar visões e compartilhar perspectivas consideradas relevantes por ambas as partes, ainda que atribuíssemos significados diferentes a elas. Evidentemente, a preocupação em refletir sobre o ponto de partida de minhas observações assim como sobre as implicações da pesquisa para aprimorar a compreensão sobre o Brasil se mantém, mesmo que a comparação sistemática não seja um objetivo precípuo do empreendimento.

Depois da experiência na França, onde o contraste com os brasilianistas sempre suscitava debates, tive oportunidade de retomar o tema em pelo menos cinco ocasiões: 1ª) na VII RAM, realizada em julho de 2007 em Porto Alegre, onde minha intervenção tinha como título "Trocas em *portunhol*: por uma antropologia de dialogias simétricas"; 2ª) na exposição que fiz sobre os interesses de cooperação da antropologia brasileira no Capes-British Academy Meeting, em Londres, no dia 12 de setembro de 2007; 3ª) no *paper* apresentado na última reunião da American Anthropological Association, em Washington, DC, no mês de dezembro de 2008 (Cardoso de Oliveira, L. R., 2009a); 4ª) na Reunión de Cooperación Educativa Brasil-México, em fevereiro de 2008, na Cidade do México; e 5ª) em conferência proferida no Ciesas, também na Cidade do México, com o título "Rumbos de la antropología aplicada en Brasil y México en la actualidad", em 27 de setembro de 2007. Eu falei sobre o Brasil e Fernando I. Salmeron Castro, presidente do Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (Ceas) falou sobre o México.

Em todos esses eventos, acentuei o interesse dos antropólogos brasileiros nas comparações simétricas e em parcerias dialógicas, chamando atenção para a nossa preocupação com a troca de perspectivas, e não apenas em compartilhar dados. Além de evocar o exemplo da interação entre grupos de pesquisa no Brasil e na Argentina – que trocam experiências de pesquisa entre pesquisadores dos dois países, que fazem pesquisas em ambos, – estimulados pelo intercâmbio na RAM, sugeri que esse tipo de cooperação poderia trazer novas questões e perspectivas para o debate teórico mais amplo na antropologia como disciplina.

b) A articulação entre as discussões em torno da dádiva e da perspectiva maussiana sobre a reciprocidade, de um lado, e as políticas de reconhecimento, de outro, foi estimulada pelos encontros com Alain Caillé, Axel Honneth e com os pesquisadores do GSPM, especialmente Laurent Thévenot.

Na semana seguinte à minha chegada a Paris, pude participar, como ouvinte, de seminário envolvendo pesquisadores do GSPM e da escola de Frankfurt, que comparavam e discutiam as respectivas perspectivas enquanto modalidades de teoria crítica. Os dois grupos compartilham uma visão de orientação crítica na sociologia ou na teoria social que não admite traços de unilateralidade na perspectiva do intérprete, ainda que tenham concepções bastante diferentes sobre como proceder nessa direção. Sob esse aspecto, estariam próximos das preocupações dos antropólogos com o ponto de vista nativo.[39] Embora não possa elaborar esse ponto aqui, gostaria apenas de assinalar que uma antropologia crítica, com a qual me identificaria, procuraria equacionar o problema debatido pelos respectivos grupos no seminário a partir da articulação entre as dimensões simbólica, material e contraintuitiva da vida social, com ênfase na etnografia. De todo modo, as discussões tinham como eixo ou contraponto as propostas de renovação da teoria crítica apresentadas por Honneth a partir da problemática do reconhecimento, e foi nesse quadro que situei meu diálogo com os interlocutores, a partir de minhas preocupações de pesquisa voltadas para a articulação entre cidadania, direitos, reconhecimento, consideração e sentimentos. Isto é, dentro de uma perspectiva comparativa que procurava realçar a articulação entre as três dimensões da vida social mencionadas acima.

Essa aproximação inicial no seminário possibilitou uma série de outros encontros com colegas do GSPM para discutir meu projeto de pesquisa na França e viabilizou minha participação numa longa sessão de discussão com Honneth que reuniu apenas sete pessoas. Entre elas, cinco sociólogas ou filósofas que trabalham com perspectivas de gênero, preocupadas com uma ética e uma política do *care*.[40] As outras duas pessoas presentes éramos eu e Honneth. Fui convidado por Patrícia Paperman, a coordenadora do grupo, com quem havia discutido as contribuições de Carol Gilligan sobre uma moral

calcada na perspectiva do *care*.[41] Durante meu doutorado em Harvard, havia tido oportunidade de discutir aspectos do livro de Gilligan com Habermas e Kolhberg, ambos bastante críticos ao texto. Agora tinha a possibilidade de retomar o tema com Honneth, ex-aluno e herdeiro intelectual de Habermas.

Do meu ponto de vista, Gilligan tem enriquecido o debate sobre direitos nos Estados Unidos, a partir de sua preocupação com gênero, ao chamar a atenção para a dimensão relacional dos direitos, excessivamente focados no indivíduo, ou no que os comunitaristas chamariam de *unencumbered-self*. Não deixa de ser interessante a apropriação dessa problemática na França, e precisaria refletir mais sobre o seu impacto nas questões que orientam minhas indagações sobre o republicanismo. De imediato, entretanto, tratava-se de um gancho interessante para retomar a discussão com Honneth sobre o reconhecimento e suas conexões com a questão da consideração, que me interessam de perto. Engajamo-nos em uma discussão estimulante para mim, mas que infelizmente não foi possível retomar após o evento.

Apesar de a arquitetura conceitual elaborada por Honneth para abordar a problemática do reconhecimento ser mais abrangente que as de Taylor ou Fraser, seu nível de análise não permite, a meu ver, um enfrentamento adequado da simbólica do reconhecimento na vida cotidiana. Nesse contexto, minha crítica a ele é similar à que esbocei acima em relação a Habermas, ainda que identifique, na preocupação com o reconhecimento, um passo positivo em direção à incorporação dos sentimentos e do ponto de vista dos atores na análise. A rigor, parece-me que, no plano conceitual, a proposta de Honneth não consegue captar adequadamente a dimensão das demandas por reconhecimento que cobram a valorização de um mérito intrínseco ao grupo ou sujeito que faz a demanda. A manifestação ou obtenção de estima social em Honneth, terceiro princípio de sua teoria de justiça/reconhecimento, está excessivamente associada ao que ele chama de *achievement* na tradução para o inglês (*Leistung*, no original), que avalia a contribuição individual de cada um para a reprodução social, condicionando em alguma medida a estima ou o reconhecimento a realizações (ou ao desempenho) mensuráveis do ator.[42]

Parece-me, também, que a formulação de Taylor (1994, supra) capta melhor esse aspecto, ao assinalar que as demandas por reconhecimento incorporam a necessidade de identificação de um valor intrínseco ao grupo, o que eu tenho interpretado como uma demanda pelo reconhecimento de méritos dissociados de desempenho (DLIM, passim), de difícil fundamentação no âmbito da ideologia individualista que predomina no Ocidente. Caillé procura dar conta desse mesmo aspecto ao indicar, a partir da perspectiva da dádiva, que as demandas por reconhecimento aglutinariam uma dimensão extrínseca e outra intrínseca.

No que concerne à dimensão intrínseca do valor ou mérito que se quer reconhecido, gostaria de propor a ideia de que tal demanda teria pelo menos duas características: 1) ela reivindica a disponibilidade do interlocutor em compreender e aprender a apreciar a singularidade do grupo demandante, em situações nas quais a recusa em fazê-lo é tomada como uma manifestação de desapreço e, portanto, como um insulto; 2) embora o valor ou mérito aqui reivindicado não seja concebido como algo mensurável, e sujeito a uma avaliação externa, ele é vivido como algo demonstrável a terceiros, pelo menos àqueles dispostos a estabelecer relações de respeito e atenção recíprocos, a única modalidade de interação considerada legítima nessas circunstâncias. Desenvolvo um pouco a importância dessas duas características no artigo "Honra, dignidade e reciprocidade" (Cardoso de Oliveira, L. R., 2004a), já citado – também publicado em espanhol (Cardoso de Oliveira, L. R., 2004d) e em francês (Cardoso de Oliveira, L. R., 2007a) –, e no manuscrito que apresentei no final de 2006, "Reconnaissance, don et équité", no colóquio organizado por Caillé, em Paris, com o título La Sociologie Face à la Question de la Reconnaissance. A observação de Caillé sobre as duas dimensões do reconhecimento se deu em sua fala nesse mesmo evento.

De fato, a articulação entre as problemáticas da dádiva e do reconhecimento amplia as possibilidades de compreensão de certas demandas por direitos, e continuo em diálogo com Caillé, que me convidou para o Colóquio Internacional programado para junho de 2009 em Cerisy-la-Salle, com o título Mauss Vivant. Nesse contexto, um tema conexo e igualmente impor-

tante para a compreensão dos direitos de cidadania é aquele que retoma a discussão sobre a noção de pessoa. A interlocução com Anne Raulin, colega de departamento de Caillé em Nanterre, tem sido particularmente significativa e um dos produtos dessa interação é um de meus artigos mais recentes, "Respect des droits et considération de la personne au Brésil", aceito para publicação no *Cahiers Internationaux de Sociologie* (Cardoso de Oliveira, L. R., 2008c).

Finalmente, além de vários outros encontros com colegas e estudantes em Paris e das publicações já mencionadas, fiz mais uma palestra sobre a versão francesa de DLIM (Cardoso de Oliveira, L. R., 2005), quando do lançamento do livro em Belleville, e duas conferências em países próximos, ambas no mês de maio de 2006: 1) "Violence and citizenship in Brazil: a comparative perspective", em Oxford; e 2) "Racismo, direitos e cidadania", realizada no Instituto de Ciências Sociais em Lisboa.

V) Isonomia Jurídica, Desigualdade de Tratamento e Concepções de Igualdade

Se a relação entre direitos, cidadania e equidade é uma preocupação presente em todos os projetos mencionados acima, e a pesquisa no Canadá-Quebec já explora um pouco os limites da concepção de igualdade predominante no liberalismo anglo-americano, posteriormente cotejada com aquela vigente no republicanismo francês, este último projeto pretende examinar a singularidade brasileira nesse aspecto, assim como suas implicações para se pensar democracia e cidadania em termos mais amplos. Durante os últimos anos, procurei pensar os dilemas brasileiros a partir da nossa dificuldade em universalizar direitos devido a uma visão de mundo com tendências hierarquizantes, que entraria como que clandestinamente em nosso mundo cívico e no espaço público de uma maneira geral. Assim, contrastava os valores igualitários com forte presença em nossa esfera pública, com a dificuldade de agirmos e interagirmos de acordo com esses valores no espaço público, o que me fez propor a existência de uma certa desarticulação entre esfera e espaço públicos no Brasil (DLIM). Embora ainda goste da formulação, ela hoje me

parece insuficiente, pois acredito que a dimensão hierárquica de nosso espaço público se mistura com uma certa visão de igualdade também presente em nossa esfera pública, tornando todos os problemas associados ainda mais complicados.

Um de meus principais interlocutores nesse empreendimento tem sido Roberto Kant de Lima, coordenador geral do projeto Pronex 2006 mencionado anteriormente, com quem tenho tido um diálogo estreito sobre o tema, especialmente a partir da publicação de DLIM, em 2002. Kant de Lima chama a atenção que isonomia jurídica e desigualdade de tratamento não expressam necessariamente uma contradição, mas um paradoxo,[43] e sua articulação certamente revela uma das principais peculiaridades do exercício da cidadania entre nós. Pois, se é verdade que a noção de cidadania como referência central para a compreensão das democracias ocidentais está inapelavelmente associada à ideia de igualdade, esta última pode ser portadora de múltiplos significados, articulados de forma diversa em contextos socioculturais específicos, e essa variedade talvez não caiba na ideia mestra de *igualdade de tratamento* que marcaria um certo consenso na filosofia política pós-kantiana.[44]

De todo modo, se no Brasil podemos identificar uma tensão entre a visão de igualdade expressa por Rui Barbosa – segundo a qual se deve tratar desigualmente os desiguais na medida em que se desigualam (tratamento diferenciado),[45] – e aquela que prega tratamento uniforme – mais em acordo com os princípios modernos da cidadania –, nos Estados Unidos e no Canadá, o princípio do tratamento uniforme tem sido questionado por movimentos sociais, na defesa de direitos multiculturais (EUA) ou nacionais (Quebec), que identificam no tratamento uniforme uma dimensão importante de desigualdade. Na mesma direção, como indiquei acima, a ideia de tratamento uniforme predominante no liberalismo anglo-americano não é exatamente a mesma daquela vigente no republicanismo francês, igualmente resistente à ideia de tratamento diferenciado no plano da cidadania.

Os dilemas da desigualdade no Brasil constituem tema corriqueiro de todos os debates envolvendo projetos de reforma (de todo tipo) ou perspectivas

para o desenvolvimento econômico, social e político do país.[46] Nesse sentido, quando se fala em desigualdade social, a ênfase da literatura e do debate político está frequentemente nas diferenças de renda, de condição de vida ou de acesso a benefícios diversos, em que se valoriza a dimensão material ou substantiva da desigualdade. Entretanto, dirijo minha atenção nesse projeto a uma dimensão correlata, também importante, que nem sempre tem merecido a atenção devida. Refiro-me à desigualdade de tratamento e, de modo especial, à maneira como esse padrão de desigualdade é vivido em algumas de nossas instituições de justiça. Tal orientação é parcialmente inspirada na interpretação de Marshall sobre o desenvolvimento da cidadania na Inglaterra,[47] onde o autor assinala que a igualdade de tratamento e o acesso à justiça seriam os principais símbolos das mudanças ocorridas com a introdução desse novo status social. Além disso, ao caracterizar a cidadania como um status (igualitário), a formulação de Marshall associa os respectivos direitos a uma identidade determinada, ainda que esta seja concebida como plenamente compartilhada e universalizável entre os cidadãos. Isto é, ela permite uma articulação imediata com a problemática da dignidade, da consideração e do reconhecimento, à qual venho me dedicando faz algum tempo.

Por um lado, temos uma constituição liberal que enfatiza a importância da igualdade de direitos a todos os cidadãos. Por outro lado, nossas leis recomendam tratamento desigual em certas circunstâncias (e.g., o instituto da prisão especial), e frequentemente nos orientamos por regras particularistas no espaço público. Aqui, o favor, as relações pessoais e a disputa por privilégios ganham um lugar de destaque. Inspirado nesse quadro, sugeri a existência de uma certa desarticulação entre esfera pública e espaço público no Brasil (DLIM, p. 12-13), que viabilizaria a convivência relativamente harmônica entre os princípios de isonomia jurídica e tratamento desigual. Contudo, manifestações demandando tratamento igualitário (isto é, uniforme), como a exigência cada vez mais frequente de obediência a filas ou a crítica ao fórum privilegiado dos políticos na esfera judicial, por exemplo, sugerem não apenas a existência de uma tensão entre as duas concepções de igualdade mencionadas anteriormente, mas também que a eventual aceitação de tra-

tamento diferenciado ou desigual não pode ser generalizada, e talvez esteja circunscrita a determinadas situações ou relações sociais. Em que medida poderíamos identificar as práticas de tratamento diferenciado ou desigual inaceitáveis e distingui-las daquelas que têm vigência social, a partir da análise de disputas que são levadas aos juizados especiais e nas quais exemplos de tratamento considerado ofensivo ou desrespeitoso seriam examinados?

De fato, as práticas de tratamento desigual são abrangentes e variadas, nem sempre tendo as mesmas implicações. Assim, uma coisa são as diferenças previstas em lei, como o fórum privilegiado ou a prisão especial, e outra coisa são as práticas institucionalizadas que não encontram abrigo na lei, como a "armação" de processos na delegacia ou no cartório do tribunal segundo a posição social ou a capacidade de manipulação das partes (Kant de Lima, 1995, supra), ou ainda os abusos da prisão provisória, cuja lei atinge quase que exclusivamente os mais pobres e é aplicada idiossincraticamente, havendo relatos inacreditáveis, como o do rapaz pobre que roubou uma lata de cerveja equivalente a R$ 1,00 e passou 57 dias preso.[48]

Como a desigualdade de tratamento está presente tanto no plano normativo como no comportamental, ou se dá de forma indireta através de mecanismos de transformação de disputas que afetam quase exclusivamente os menos favorecidos, o projeto dá atenção especial à reconstrução dos conflitos que chegam aos juizados à luz das concepções de direitos que orientam as partes. Na mesma direção, o foco da análise está nas disputas em que a dimensão do reconhecimento tem um papel particularmente importante, nas quais as partes expressam melhor esse aspecto do conflito no juizado, ou se mostram mais disponíveis para elaborar sobre ele depois.[49]

A propósito, como tenho procurado argumentar, a dimensão do reconhecimento reflete uma percepção de agressão associada à qualidade do elo (ou da relação) social estabelecido entre as partes (Cardoso de Oliveira, 2004a). Isto é, a inadequação da relação ou elo proposto é tomada como uma ofensa, e as instâncias de tratamento desigual ou diferenciado percebidas como inaceitáveis devem suscitar demandas de reparação por falta de reconhecimento ou desconsideração. Desse modo, parte do material já co-

lhido em pesquisas anteriores sugere que esse tipo de ofensa é frequentemente vivido como uma situação de humilhação, indicando grande potencial de articulação com a discussão de Margalit sobre *a sociedade decente*,[50] que não humilha seus cidadãos. Em que circunstâncias a relação entre as partes ou com o juizado é vivida como uma situação de humilhação? De que maneira essa experiência estaria associada à percepção de desigualdade de tratamento como uma ofensa à cidadania?

Evidentemente, gostaria de insistir aqui, trata-se de situações nas quais o tratamento desigual ou diferenciado não é apenas identificado como tal, mas é interpretado como um sinal de iniquidade e de desrespeito ou desconsideração ao cidadão. Nesse sentido, do ponto de vista do cidadão, o problema não estaria tanto na dimensão hierárquica da concepção de igualdade que preconiza tratamento diferenciado ou desigual entre atores de condição social diferente, mas em sua incompatibilidade com os ideais de isonomia jurídica ou de tratamento igualitário (uniforme), o que faria com que o cidadão experimentasse o tratamento desigual (diferenciado) como uma arbitrariedade. Em outras palavras, a ausência de sentido, corolário da arbitrariedade, seria vivida não apenas como um enigma no plano cognitivo, mas também como uma ofensa no plano normativo. Suspeito ser essa a fonte da percepção de humilhação ou das demandas de reparação e dos sentimentos a elas associados, mas gostaria de explorar os limites ou o potencial dessa compreensão à luz do ponto de vista dos atores. A propósito, como nem sempre as práticas de tratamento desigual geram conflitos, em que medida e de que maneira essas experiências de arbitrariedade e humilhação contrastariam com aquelas nas quais o tratamento diferenciado ou desigual seria aceito? Que sentido os atores dariam a estas últimas e como as justificariam?

Da mesma forma, é importante assinalar que a tensão entre as duas concepções de igualdade identificadas anteriormente nem sempre é vivida como um drama ou arbitrariedade, o que viabiliza a sua continuidade e torna mais difícil a crítica ou o combate às incompatibilidades entre elas. Apenas como exemplo, gostaria de sugerir que um desdobramento das duas concepções de igualdade seria a convivência entre dois tipos de éticas, igualmente vigentes

em nosso espaço público: uma com "e" maiúsculo, de caráter universalista, e outra(s) com "e" minúsculo, de caráter particularista. A meu ver, como argumento em trabalho apresentado na mesa-redonda que organizei sobre o tema na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia – *Ética e éthos na política* –, essa convivência torna particularmente complexo o combate às práticas de corrupção no Brasil.

Enquanto a Ética se apoia numa visão moderna da cidadania, com ênfase nas ideias de transparência e de interesse público na gestão do Estado, a(s) ética(s) particularista(s) viabiliza(m) a utilização de recursos do Estado em benefício próprio ou de grupos específicos, com critérios não universalizáveis, mesmo quando sua distribuição é feita em acordo com a lei, como no caso da liberação de recursos para emendas dos parlamentares com o objetivo de garantir votos de interesse do Executivo. Se traçássemos um *continuum* para situar as práticas movidas por ética(s) particularista(s) no interior do Estado, indo da legalidade à imoralidade (execração pública), passando pela ilegalidade, teríamos a liberação de recursos para emendas de parlamentares num extremo, o *mensalão* (qualquer que tenha sido a sua forma e extensão real) no outro e o caixa dois das campanhas eleitorais no meio do *continuum*. Este, ainda que ilegal, encontra discursos que lhe dão sustentação como prática incontornável nas campanhas eleitorais, como atestam as declarações do ex-presidente Lula e do ex-deputado Roberto Jefferson à época do chamado "escândalo do *mensalão*". O importante aqui não é criticar os políticos ou reprovar as respectivas práticas, mas compreender que elas encontram suporte em discursos positivos, que existe um *continuum* entre as suas diferentes modalidades de realização e que às vezes é difícil traçar uma fronteira precisa entre o legal, o ilegal e o socialmente inaceitável, ainda que em todos os casos possamos criticá-las a partir da ótica da Ética com "e" maiúsculo.

Nesse quadro, a análise dos conflitos investigados no âmbito dos juizados especiais focalizará a relação entre direitos, sentimentos e as duas concepções de igualdade esboçadas, com atenção especial naquelas disputas que tematizam a qualidade do elo ou da relação entre as partes.

Depois de elaborar o projeto, ou mesmo um pouco antes disso, tive oportunidade de falar sobre o tema em intervenções no Rio de Janeiro,[51] em Brasília,[52] na Bahia,[53] e na Cidade do México,[54] todas durante o ano de 2007. Assim, a exposição à crítica de colegas e estudantes em todos esses lugares tem permitido aprimorar minha percepção do problema e vislumbrar várias possibilidades de pesquisa empírica para explorar a fecundidade desse tipo de questionamento. Na mesma direção, o debate que se seguiu à palestra que fiz no Oxford Center for Brazilian Studies,[55] quando de minha formulação inicial do problema, em muito contribuiu para que eu encontrasse um foco mais adequado para a indagação. Em vez de falar em desigualdade de tratamento (inclusive) em nossas instituições judiciárias, enfatizava então a ideia de "desigualdade jurídica", que sugeria uma contradição com a ideia de isonomia prevista na Constituição de 1988 e criava dificuldades de comunicação com muitos interlocutores, além de não captar adequadamente a extensão do problema.

Refletindo sobre essas dificuldades de comunicação, descobri que as práticas de tratamento desigual assinaladas em minha exposição estavam associadas a uma concepção de igualdade distinta da que orientava meus questionamentos, e não percebida pelos atores como estando em contradição com a ideia de isonomia jurídica. Resolvi então *levar a sério* a regra da igualdade formulada por Rui Barbosa, com grande penetração no mundo jurídico (mas também fora dele), como uma visão alternativa e não necessariamente como um "equívoco" (por supor certa hierarquia entre cidadãos). Contraintuitivamente ela revela como o tratamento diferenciado é compatibilizado com uma perspectiva *igualitária* sobre a justiça, ainda que para tanto ela tenha que supor uma desigualdade de fato (ou essencial, quase natural) entre os atores, que inviabilizaria uma visão forte sobre a igualdade no plano dos direitos, em desacordo com os princípios igualitários do liberalismo anglo-americano ou do republicanismo francês. Como indico acima, o problema dessa concepção de igualdade não está na sua incompatibilidade com as concepções estadunidense ou francesa, mas na tensão que ela gera com a definição de igualdade como tratamento uniforme, também vigente na esfera

pública brasileira e no horizonte do cidadão – provocando incompreensão e fazendo com que a ação do Estado e de nossas instituições judiciárias soe frequentemente arbitrária.

Embora nenhuma concepção de igualdade esteja imune à crítica, como sugerem os resultados de pesquisa relatados acima, esta não pode ser feita a partir de um parâmetro único e universal, ou de definições substantivas e de caráter absoluto, mas sim a partir de pesquisa empírica que leve em conta a pré-estrutura simbólica do mundo social e que não deixe de articular, adequadamente, as dimensões do universo material, do universo simbólico e a do contraintuitivo.

Finalmente, faltou mencionar entre os resultados de pesquisa o texto "Moral e Ética", elaborado para o livro *Antropologia e direito*, publicado pela ABA e organizado por Souza Lima (2012), assim como o artigo de opinião "Antropologia e laudos periciais" (Cardoso de Oliveira, L. R., 2007f), que não deixa de estar associado a essas reflexões.

Notas

1. Versão resumida e ajustada para publicação neste volume de meu *Memorial* apresentado no concurso para professor titular no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, em 2008, originalmente divulgado na *Série Antropologia*, n. 421. As sessões sobre minhas atividades didáticas e institucionais foram integralmente retiradas do texto, no qual privilegiei o relato de minhas atividades e reflexões no campo da pesquisa, ainda que o diálogo com os alunos tenha sido (e continue sendo) absolutamente fundamental para os avanços na minha compreensão dos respectivos temas.

2. Dentre os vários trabalhos de Mariza Peirano sobre o tema, ver, especialmente, *An anthropology of anthropology: the Brazilian case*. Tese (Ph.D.) – Harvard University, 1981; Otherness in context: a guide to anthropology in Brazil, *Série Antropologia*, n. 384, Brasília, 2004. Publicação do Departamento de Antropologia da UnB.

3. Ver o título da publicação em Caillé, Alain. Présentation. *La Revue du M.A.U.S.S.,* n. 12, 2. sem. 1998.

4. Cf. Cardoso de Oliveira, L. R. (2008a), capítulo 1 neste livro.

5. Antes de entrar para o mestrado, tive alguma experiência de pesquisa com povos indígenas (tükúna, kaingang, krahó e bororo) e colaborei em pesquisas nas áreas de antropologia urbana e da saúde.

6. Minha pesquisa fazia parte do projeto mais amplo Grandes Empreendimentos Agropecuários na Amazônia, sob a coordenação de minha orientadora, professora Francisca Keller (Cardoso

de Oliveira, L. R., 1992b). Ela estava muito doente durante todo o período de redação de minha dissertação e veio a falecer pouco tempo depois de sua defesa. Não obstante, a interlocução com Francisca Keller foi absolutamente fundamental na definição dos contornos da dissertação, assim como na ampliação de minha compreensão sobre o mundo rural como objeto de pesquisa.

7. Cf. Cardoso de Oliveira, L. R. (1981b, 1985a), respectivamente apêndice 1 e capítulo 6 deste livro.

8. A leitura de dois textos de Otávio Velho estimulou minha atenção sobre o tema ainda no mestrado: A propósito de terra e Igreja. *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, v. 22, 1980a; e Da aparente relação entre concepção e estratégia. *Reforma Agrária: Boletim da Associação Brasileira de Reforma Agrária*, v. 10, n. 4-5, p. 106-114, 1980b.

9. Trabalhei efetivamente durante cerca de dois anos como conselheiro leigo no *Small Claims Advisory Service* e fui mediador de disputas no juizado ao final de meu trabalho de campo.

10. Menção honrosa na categoria Doutorado do VI Concurso Brasileiro de Teses Universitárias em Ciências Sociais, patrocinado pela Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, realizado em outubro de 1990.

11. Sally era conhecida entre os doutorandos pela maneira franca e clara de confrontar seus interlocutores, e sua concepção sobre as questões que motivavam minha pesquisa era bastante distante daquela que orientava de fato o meu trabalho, seja no plano das questões de ordem ético-moral, da equidade (*fairness*), da legitimidade ou da fundamentação da interpretação antropológica. Nesse quadro, sou particularmente grato a sua generosidade na interlocução.

12. Foi feita uma tradução da tese a ser publicada pela Eduff, mas a revisão do texto tem exigido a elaboração de muitas notas explicativas, assim como algumas alterações no original para torná-lo adequado ao público brasileiro. Esse trabalho tem sido frequentemente interrompido, mas espero concluir a revisão em breve.

13. O núcleo desse grupo também contava com a participação de Jessé Souza, Caetano Araújo e Marcus Faro de Castro, aos quais se juntaram Eurico Santos, Maria Francisca P. Coelho e Mariza Peirano, que assumiu atividades de coordenação do grupo durante o ano de 1993.

14. Embora tratasse de tema pouco difundido à época na antropologia, o livro recebeu uma resenha bastante positiva em revista de referência na área: Soares, L. E. A antropologia como experimento reflexivo e a ação ética do intelectual público. *Anuário Antropológico/96*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 207-220, 1997.

15. O texto em inglês foi divulgado na *Série Antropologia*, n. 228 (1997), e uma nova versão do texto em inglês seria publicada em número especial de *Cultural Critique*, que nunca veio a lume.

16. The politics of recognition. In: Gutmann, A. (org.). *Multiculturalism and the politics of recognition*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

17. On the obsolescence of the concept of honor. In: Hauerwas, S.; Macintire, A. (org.). *Revisions: changing perspectives in moral philosophy*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1983.

18. Trabalho apresentado na mesa-redonda Racionalidade, temporalidade e subjetividade: Habermas e as ciências sociais, no âmbito do VI Congresso Brasileiro de Sociologia, durante a 45ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, realizada em Recife, em julho de 1993.

19. Ver as coletâneas editadas por Wilson, B. (org.). *Rationality*. Londres: Blackwell Publishers, 1977; e por Hollis, M.; Lukes, S. (org.). *Rationality and relativism*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1982.

20. Ver, *inter alia*, Rabinow, P.; Sullivan, W. (org.). *Interpretive social science: a reader*. University of California Press, 1979.

21. Otávio Velho, Luiz Eduardo Soares, Rita Segato e José Jorge de Carvalho.

22. Republicado integralmente no capítulo 3 deste livro.

23. A edição brasileira recebeu uma resenha no *Anuário Antropológico/2002-2003*, publicado em 2004, e a edição canadense, em francês (Cardoso de Oliveira, L. R., 2005), ensejou duas resenhas no Canadá e uma na França: Crépeau, R. *Anthropologie et Société*, v. 30, n. 3, 2006; Lanoue, G. *Anthropologica*, jan. 2007; Vidal, D. *Cahiers des Amériques Latines*, n. 48-49, 2005/1- 2, 2006 (revista do IHEAL/Paris 3). A tradução da resenha de D. Vidal saiu em *Horizontes Antropológicos*, ano 12, n. 26, em 2006, e a resenha de R. Crépeau ganhou uma versão ampliada no Brasil na revista *Campos*, v. 7, n. 1, 2006. Em 2011, foi publicada mais uma resenha da edição canadense do livro, agora em espanhol, por Zambrana Moral, P. *Revista Europea de Historia de las Ideas Políticas y de las Instituciones Públicas*, n. 1, mar. 2011.

24. Souza, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo*: uma comparação Brasil-Estados Unidos. Brasília: Paralelo 15, 1997. p. 145-155.

25. O caráter comparativo do livro e suas implicações são realçados em todas as resenhas listadas na nota 21, acima.

26. Habermas, J. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In: _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989b. p. 61-141; Habermas, J. *The theory of communicative action*. Boston: Beacon Press, 1984-1987. 2 v.

27. Strawson, P. Freedom and resentment. *Freedom and resentment, and other essays*. Londres: Methuen & CO LTD, 1974. p. 1-25.

28. Mauss, M. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: Cardoso de Oliveira, R. (org.). *Mauss*. São Paulo: Ática, 1979. p. 147-153.

29. O manuscrito tinha o título sugestivo de "A invisibilidade do insulto, ou como perder o juízo em Juízo", e foi parcialmente incorporado no capítulo 4 deste volume.

30. Laurent Thévenot liderava, ao lado de Luc Boltanski, o Groupe de Sociologie Politique et Morale (GSPM) na EHESS em Paris, e nos conhecemos durante meu estágio pós-doutoral na França em 2006.

31. Os três eventos fizeram parte de um grande investimento crítico, liderado pela ABA, para alterar as limitações abusivas à pesquisa antropológica embutidas na Resolução 196, que regulamenta as práticas de revisão ética na pesquisa com seres humanos. Devo dizer que só no último ano, em 2016, a ABA conseguiu algum avanço nesse empreendimento.

32. Ver, a propósito, o livro de Dumont, L. *German ideology*: from France to Germany and back. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

33. Ver, especialmente, Guénif-Souilamas, N. (org.). *La république mise à nu par son immigration*. Paris: La Fabrique Éditions, 2006.

34. A eleição para presidente da ABA, logo após o meu retorno da França, e outros compromissos acadêmicos não têm permitido trabalhar esse material como eu gostaria.

35. Refiro-me especialmente a Catherine Neveu, Sophie Wahnich e Denis Labord.

36. Argumento que esta unilateralidade de interesses expressa no trabalho de brasilianistas supõe o ponto de vista de quem está situado em uma potência mundial, o que não faria sentido para quem fala a partir do Brasil. Além disso, transformações nas condições de comunicação em um mundo globalizado também dificultariam a reprodução, entre nós, de perspectivas marcadas por tal unilateralidade de interesses, mesmo que o Brasil venha a assumir um alto grau de liderança no cenário mundial.

37. D. Vidal consegue estabelecer um diálogo interessante com cientistas sociais brasileiros e é sensível à perspectiva destes, em seu livro *Les bonnes de Rio*: emploi domestique et société démocratique au Brésil. Lille: Septentrion, 2007.

38. Scheper-Hughes, Nancy. *Death without weeping*: the violence of everyday life in Brazil. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1992. A propósito, ver a excelente resenha crítica de Lygia Sigaud (1995).

39. Na visão frankfurtiana, a ênfase na articulação do ponto de vista do ator com a teoria estaria no foco em instâncias de transcendência intramundana e na práxis ou saber pré-científico/pré-teórico (*Vorwissenschaftliche Instanz*) a elas associado, enquanto, na perspectiva do GSPM, a atenção estaria voltada para a multiplicidade de formas de *justificação* empiricamente encontradas e em suas pretensões de legitimação. Ver, respectivamente, Honneth, A. *Disrespect*: the normative foundations of critical theory. Cambridge, UK: Polity Press, 2007. p. 63-79; Boltanski, L.; Thévenot, L. *De la justification*: les économies de la grandeur. Paris: Galimar, 1991. p. 39-59.

40. Pelo menos três dessas pesquisadoras colaboraram num número especial de *Raisons Pratiques* (Le souci des autres: étique et politique du *care*), organizado por duas delas: Patrícia Paperman e Sandra Laugier. Trata-se do número 16, com data de 2005, mas lançado em 2006, durante meu estágio.

41. Gilligan, C. *In a different voice*: psychological theory and women's development. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. [1982].

42. Os outros dois princípios na teoria de Honneth são a igualdade e o amor. Ver Honneth, A. The point of recognition: a rejoinder to the rejoinder. In : Fraser, N.; Honneth, A. *Redistribution or recognition?*: a political-philosophical exchange. Londres: Verso, 2003. p. 267-337.

43. Kant de Lima, R. *A polícia da cidade do Rio de Janeiro*: seus dilemas e paradoxos. 2. ed. revista. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

44. Segundo Honneth, os últimos trabalhos de Derrida, em diálogo com a obra de Levinas, constituiriam uma exceção à regra porque defenderiam uma oposição produtiva à ideia de igualdade

de tratamento. Tal perspectiva seria desenvolvida em sua análise das relações de amizade, que seriam geridas por um princípio de responsabilidade sustentado por dimensões ou aspectos de assimetria, uma vez que os atores estariam obrigados a responder às insistentes demandas e apelos dos amigos sem considerar deveres recíprocos (Honneth, A. The other of justice: Habermas and the ethical challenge of Postmodernism. In: Honneth, A. *Disrespect*: the normative foundations of critical theory. Cambridge: Polity Press, 2007. p. 99-128).

45. Sobre a visão de Rui Barbosa, ver Teixeira Mendes, R. Igualdade à brasileira: cidadania como instituto jurídico no Brasil. In: Amorim, M. S.; Kant De Lima, R.; Mendes, R. L. Teixeira (org.). *Ensaios sobre a igualdade jurídica*: acesso à justiça criminal e direitos de cidadania no Brasil. Rio de Janeiro: Lúmen Júris Editora, 2005. p. 1-33.

46. O texto desse parágrafo e dos seguintes, até o final dessa seção, incorpora trechos do projeto apresentado ao CNPq em 2007 e posteriormente publicado numa coletânea (Cardoso de Oliveira, L. R., 2010b).

47. Marshall, T. H. *Class, citizenship and social development*. Connecticut: Greenwood Press, 1976.

48. Moutinho, Marcelo. *Tribuna do Advogado*, ano XXXV, n. 455, maio 2007, p. 2.

49. Em "Honra, dignidade e reciprocidade" (Cardoso de Oliveira, L. R., 2004a, p. 127) argumento que quase toda disputa judicial teria três dimensões temáticas: a dimensão dos 1) direitos; a dos 2) interesses; e a do 3) reconhecimento.

50. Margalit, A. *La société decente*. Paris: Climats, 1999.

51. Primeiramente em seminário na PUC-Rio (Sobre Discriminação Racial), depois na Universidade Gama Filho (Desigualdade de Tratamento, Concepções de Igualdade e Cidadania), e em duas oportunidades na UFF (Isonomia Jurídica, Desigualdade de Tratamento e Cidadania; e Direitos, Justiça e Cidadania: uma Abordagem Antropológica).

52. Conferência com o título Justiça, Cidadania e Violência, proferida no I Seminário Internacional – II Seminário Nacional – I Seminário Regional de Violência, Prevenção da Violência e Promoção da Cultura da Paz, realizada em 25 de junho na Faculdade de Saúde da UnB.

53. "Ações afirmativas e cidadania". Intervenção na mesa-redonda Ações afirmativas: velhos dilemas e novos desafios teóricos e éticos, realizada no seminário internacional Fábrica de Ideias: Dez Anos de Experiência, em 17 de agosto na UFBA.

54. "Desigualdad de tratamiento, concepciones de igualdad y ciudadanía". Trabalho apresentado na 3ª sessão do Seminario sobre Democracia y Justicia en América Latina, realizado no Ciesas, Cidade do México, em 28 de setembro.

55. "Violence and citizenship in Brazil: a comparative perspective", conferência proferida em 23 de maio de 2006.

APÊNDICES

APÊNDICE 1

OS PERIGOS DO RELATIVISMO*

Sem sombra de dúvida, a monografia de Needham coloca problemas interessantes, em relação ao conhecimento das sociedades e da natureza humana, que ainda não foram devidamente enfrentados pela antropologia social e disciplinas afins. Nesta resenha, tentar-se-á dar uma ideia sintética do livro, analisando-se aqueles problemas que nos parecem mais relevantes e as conclusões que deles tira o autor.

Partindo da pergunta feita por Wittgenstein "a crença é uma experiência?" (Is belief an experience?) e com auxílio de material etnográfico, o autor desenvolve uma reflexão sobre as alternativas e possibilidades de investigação das capacidades essenciais do homem, que, a seu ver, foram negligenciadas pela antropologia social, através de uma perspectiva comparativa.

Segundo Needham, a categoria *belief* [1] encontrada, com frequência, na literatura antropológica é utilizada de maneira acrítica e sem uma definição explícita sobre o seu significado, provocando confusões e perdendo o seu valor substantivo; é muito comum se dizer que tal povo *believe* (crê) nisto e naquilo, ou que tem estas e aquelas *beliefs* (crenças), mas não se consegue saber ao certo o que o interlocutor quer dizer com isso. Algumas vezes, como no caso do trabalho de Evans-Pritchard sobre a religião dos nuer, citado por Needham (p. 14), afirma-se tratar-se de um estado interior da mente ou de uma experiência espiritual, mas o mistério continua. Afinal, pergunta o autor,

---

* Resenha de Needham, Rodney. *Belief, language and experience* (Oxford: Basil Blackwell, 1972), publicada originalmente no *Anuário Antropológico*, n. 79, p. 205-215, em 1981.

que estado interior é esse, ou que experiência é essa vivida pelos nuer quando afirmam que *believe* (creem) em suas entidades espirituais?

Para responder a essas questões fundamentais, Needham divide o seu empreendimento em duas etapas: a) primeiramente, procura desvendar o significado de *belief* na língua inglesa, tentando identificar a que tipo de experiência o conceito se refere; e, depois, b) investiga a rentabilidade do conceito quando aplicado a outras sociedades e/ou à existência dessa presumida capacidade fundamental do homem. Na primeira etapa, o autor recorre, principalmente, ao trabalho dos filósofos, dos quais sobressai o trabalho de Wittgenstein que, ao lado de Levy-Bruhl, teve grande influência na confecção do livro.

Em busca de uma definição operacional para *belief*, o autor utiliza quatro capítulos (4, 5, 6 e 7),[2] para desenvolver uma longa e sistemática discussão sobre o assunto. Começa fazendo uma verdadeira arqueologia do conceito, investigando sua origem linguística e tentando captar todas as suas significações. Feito isso, uma pequena apresentação do pensamento de seis filósofos (Hume, Hampshire, Kant, Wittgenstein, Griffiths e Mayo) introduz sua discussão quanto aos critérios para a definição do conceito. Nessa seção, tentando desvendar esse suposto "modo de discriminação da experiência" e os aspectos comuns que caracterizam o conceito em todas as suas utilizações, Needham procura enfrentar o problema de diversas maneiras; mas não nos parece que ele tenha sido bem-sucedido em nenhuma. *Belief* não se confunde com a faculdade de "desejar", não se relaciona com o sentimento de "necessidade", não diz respeito à "realidade" (veracidade) das coisas, e assim por diante. Concluindo pela inexistência de critérios da determinação dessa "experiência", o autor questiona o conceito como tal. Se um conceito é a ideia de uma classe de objetos, que classe seria essa cuja característica comum dos objetos nela integrados seria a ausência de critérios para defini-los?

O nome da classe que estamos examinando é *belief*. Quais são as características definidoras dessa classe? Não fomos capazes de descobrir qualquer critério distintivo, e ficou provado ser difícil conceber que a palavra, real-

mente, denote qualquer classe homogênea de objetos fenomênicos, sejam eles proposições, estados interiores ou sinais externos.[3]

Atacando a posição de que os membros de uma classe têm que ter, pelo menos, um aspecto comum, Needham se apoia na afirmação de Wittgenstein de que alguns conceitos são constituídos através de um processo denominado *family likeness* (p. 112), promovendo uma discussão interessante sobre o tópico.[4] Para dar um exemplo desse processo, utiliza uma análise de Wittgenstein do conceito de jogo cuja semelhança com *belief* é o fato de caracterizar uma classe de objetos que não se definem por um aspecto comum, isto é, não existe uma característica comum a todos os tipos de jogos, mas apenas uma semelhança entre eles: "E o resultado desse exame é: nós vemos uma complicada rede de similaridades se sobrepondo e se entrecruzando – às vezes similaridades totais, às vezes similaridades de detalhe".[5]

Entretanto, *belief* não pode ser enquadrado nessa perspectiva (*family likeness*), pois, como o autor mostra nos capítulos anteriores (e ao contrário do que ocorre com o conceito de jogo), não existem critérios para definir o conceito, isto é, nenhum aspecto atribuído a *belief* resiste a um questionamento mais sistemático.

Ante essa dificuldade de definir o conceito (*belief*), Needham procura atacar o problema através da linguagem:

> A força convencional das expressões de *belief* é o fato de serem tomadas como comunicadoras de uma experiência distinta e específica; entretanto, os resultados cumulativos de nossa investigação argumentam, com insistência, que nós pegamos essa ideia não da introspecção experimental, mas da palavra e das convenções linguísticas pelas quais sua utilização é governada.[6]

E, mais adiante, citando Wittgenstein: "A gramática nos diz que tipo de objeto alguma coisa é".[7]

Aqui, também, a conclusão acaba sendo a mesma – negativa. Tentando substituir *belief* por outros conceitos (expectativa, suposição, incerteza, etc.), nas frases em que é utilizado, descobre-se que a substituição é parcial e que

sempre se perde algo importante da ideia original contida nas frases de *belief*. O autor ainda pergunta quanto à possibilidade de se estudar o fenômeno, através desse método, naquelas sociedades (ou línguas) em que não existe um conceito específico que contenha a ideia de *belief*. Nesses casos, a melhor alternativa seria lançar mão do conceito de *covert categories* desenvolvido por Whorf, de acordo com o qual existem algumas noções latentes, com significado sutil e que "não devem ter *overt mark* além de certas 'reatâncias' distintivas com certas formas *overtly marked*".[8] Contudo, parece que, além da possibilidade formal, esse caminho também não desperta novas esperanças para a resolução do problema.

Em determinado momento dessa discussão sobre as utilizações de *belief* na linguagem, Needham cita, mais uma vez, Wittgenstein, acentuando que os problemas até aqui encontrados são comuns à situação de outros verbos psicológicos (*psychological verbs*): "Seu uso sempre aparece confuso, também, mas a esse respeito é meramente semelhante a outros 'verbos psicológicos' e, com tais verbos, nem poderíamos esperar qualquer outra coisa".[9]

Esse problema de semelhança entre os verbos psicológicos nos introduz ao capítulo 8 (Resemblances) que, a nosso ver, faz a transição entre as duas partes do livro que mencionamos anteriormente. Se, até aqui, a perspectiva comparativa esteve presente ao longo da discussão sobre o significado de *belief*, é somente agora que o autor coloca como tarefa discutir a questão da universalidade de *belief*. Discorrendo sobre as capacidades essenciais do homem (aquelas que são encontradas em indivíduos de todas as sociedades), Needham assinala a dificuldade do empreendimento e questiona a possibilidade de constatação de um estado interior de *belief*, comparando o conceito com outros verbos psicológicos.[10]

Assim como *belief*, *believe*, pensar, imaginar e prometer são verbos psicológicos que representam capacidades fundamentais do homem e que, também, apresentam dificuldades de definição por não terem um substrato empírico. Todavia, ao contrário de *belief*, afirma Needham, a existência dessas faculdades não é posta em dúvida. Em relação à capacidade de pensar, embora o autor não aprofunde o problema, chama a atenção para o fato

de que existem muitos sinais indicando a sua realidade e poderíamos dizer que a capacidade de pensar é um pré-requisito para a comunicação entre os homens.[11] O caso de imaginar é semelhante ao de pensar, mas, aqui, os indícios de que se trata de uma característica universal do homem ainda são mais palpáveis. Não há dúvida de que, quando falamos em imaginação, estamos nos referindo a um estado específico da mente e não seria difícil para nenhum ser humano exercitar a sua imaginação, a partir de qualquer objeto ou observação da realidade, conforme a sua vontade. Quanto à faculdade de prometer, apesar de não se encontrarem indícios de sua manifestação no nível do indivíduo, seria difícil visualizarmos o funcionamento de uma sociedade cujos indivíduos interagissem sem se comprometer com a realização de tarefas (ou ações), uns para com os outros, independentemente de suas vontades. Mesmo sem discriminar um tipo de experiência específica, o ato de prometer é, de certa forma, uma capacidade natural do homem, já que é um pré-requisito para a vida em sociedade. É um artifício criado pelo homem cuja presença se faz notar em todas as sociedades humanas.

Por outro lado, de acordo com Needham, nem todos os verbos psicológicos têm significações confusas e complicadas como as mencionadas acima.

Como vimos, o ato de crer (*believe*) não caracteriza uma experiência específica, não é necessário para o funcionamento da sociedade, nem é passível de definição através de um raciocínio lógico sobre a sua utilização na linguagem. Portanto, como conclui Needham, não pode ser identificado como um traço (*resemblance*) natural do homem:

> [*Belief*] não é o reconhecimento de um fenômeno corporal, não discrimina um modo distinto de consciência, não tem nenhuma argumentação lógica para ser incluído num vocabulário psicológico universal e não é uma instituição necessária para a conduta da vida social. *Belief* não constitui uma característica (*resemblance*) natural entre os homens. [12]

A seguir, o autor questiona a viabilidade da utilização do conceito de *belief* nos trabalhos etnográficos e discute as implicações que isso pode trazer para o entendimento das sociedades estudadas.

Na realidade a pergunta subjacente à investigação de Needham diz respeito à suposta homogeneidade da mente humana, que se transformou num axioma das ciências sociais. Para questionar essa posição, o autor recorre à obra de Lévy-Bruhl sobre a lógica do pensamento (mentalidade) primitivo, destacando a importância dos problemas levantados pelo discípulo de Durkheim. De acordo com Needham, Lévy-Bruhl não acreditava que a estrutura mental dos "primitivos" fosse diferente da nossa nem que seu pensamento fosse ilógico, apenas atribuía uma lógica diferente, que deveria ser investigada:

> O que ele (Lévy-Bruhl) queria mostrar era que, a despeito da identidade estrutural de todas as mentes humanas, como ele coloca, existiam certos princípios do pensamento primitivo os quais diferiam dos nossos a tal ponto que nossa psicologia e nossa lógica tradicionais eram impotentes para explicá-los.[13]

Para exemplificar as ideias do pensador francês, Needham utiliza a famosa Lei da Participação que, em última instância, traz consigo uma crítica ao nosso conceito de experiência e à sua utilização no estudo das sociedades primitivas. Em linhas gerais, de acordo com Lévy-Bruhl, os "primitivos" não fazem o mesmo corte epistemológico, fortemente marcado em nossa sociedade, entre experiência (no sentido de teste, realidade positiva) e *belief* (em relação ao místico e ao sobrenatural). O que, para nós, é tido como uma experiência mística (irreal), para eles pode estar no mesmo plano de realidade que os fatos e fenômenos empiricamente comprovados pela nossa ciência.

A crítica de Lévy-Bruhl refere-se ao perigo da aplicação imediata de nosso aparato conceitual no estudo de sociedades (povos) primitivas que, nem sempre, representam a sua "experiência" a partir das mesmas categorias utilizadas por nós. Nesse sentido, põe-se em questão a suposta imparcialidade da análise formal e, como assinala Needham, sugere-se uma mudança de perspectiva nos trabalhos etnográficos: "Este estímulo transfere a responsabilidade de julgamento da análise externa para a compreensão interna".[14]

Nesse momento, a análise de Needham assemelha-se à postura de Dumont quando este reflete sobre o sistema de castas da Índia (1972, p. 36-37),

embora o objeto de pesquisa das duas investigações não seja exatamente o mesmo. A importância da compreensão interna do sistema de pensamento e dos valores do universo estudado está presente em ambos os estudos em que o "modelo nativo" é um dado fundamental e um pré-requisito para uma explicação satisfatória do objeto pesquisado. Além disso, notamos, também, a preocupação com o movimento de retorno para nossos valores e/ou conceitos implícitos nessa perspectiva; no caso exemplificado por Needham (sobre a posição de Lévy-Bruhl), uma reavaliação do nosso conceito de experiência e, em relação ao trabalho de Dumont, um melhor equacionamento dos nossos valores de democracia, igualdade e liberdade. Por outro lado, enquanto Dumont propõe um questionamento de nossos valores, através de uma abordagem comparativa, para possibilitar uma melhor compreensão de nossa sociedade, Needham, como veremos mais adiante, tem uma posição mais pessimista e conclui o seu trabalho afirmando a impossibilidade de compreensão da experiência humana (p. 246).[15]

Depois de colocar o problema levantado por Lévy-Bruhl e de relacioná-lo com a estrutura linguística, apoiado nos trabalhos de Benveniste sobre o pensamento grego,[16] Needham parte para uma posição de extremo relativismo, bloqueando todas as possibilidades e alternativas de conhecimento da experiência humana. Embora ressalve que não se deve permitir a absolutização de qualquer metodologia nesse tipo de estudo (p. 203), o autor não percebe que o outro lado da moeda – o relativismo –, se levado às últimas consequências, como ele faz, implica uma absolutização dos problemas encontrados no processo de conhecimento do objeto que, em última instância, preconiza o imobilismo.

Cabe esclarecer que a posição de Needham é mais radical em relação às categorias psicológicas em oposição às categorias sociais, pois, enquanto estas podem ser estudadas em relação às instituições e fazem parte de um sistema, possibilitando a constituição de critérios formais de análise, aquelas não se definem pelos mesmos critérios e não permitem a elaboração de um sistema metodológico formal que dê conta de todas as suas manifestações (p. 187). Isso, se não marca o relativismo de Needham, pelo menos define o

seu estilo absolutista: se somos aptos a formalizar, sabemos; se não logramos formalizar, não chegaremos a conhecimento algum.

A consequente absolutização dos problemas que atribuímos a Needham é uma característica sistemática de sua reflexão ao longo do livro; está presente na sua tentativa de estabelecer critérios para definir *belief*, na sua análise sobre o status conceitual de *belief*, e chega ao ápice na sua discussão final sobre a linguagem como objeto e instrumento de investigação das capacidades essenciais do homem.

Depois de mostrar a importância da língua como objeto e instrumento de investigação para a apreensão das capacidades essenciais do homem, Needham apresenta barreiras intransponíveis para o conhecimento. É certo que qualquer tradução traz prejuízos em relação à versão original e que isso se agrava quando atribuímos a um grupo social uma capacidade mental que ele não possui (o caso de *belief*). Mas Needham vai mais longe. Segundo o seu raciocínio, mesmo quando restringimos o significado de *belief*, por exemplo, explicitando, exatamente, o que queremos dizer com isso, cria-se um duplo problema: a) embora tenhamos percebido, corretamente, o fenômeno pesquisado e julguemos procedente a utilização do conceito (*belief*) na sua caracterização, dentro dos limites estabelecidos por nós, não podemos impedir que o leitor, devido à grande confusão em torno da definição do conceito e à amplitude do campo em que atua, deixe de identificar no fenômeno características e significações que não atribuímos a ele; b) por outro lado, se procuramos encontrar no fenômeno uma experiência ou um significado específico, semelhante ao que encontramos em nossa sociedade, mesmo que essa experiência também seja vivida pelos indivíduos da sociedade pesquisada, esse esforço de identificação impede a apreensão de outros aspectos – como se uma parte da realidade permanecesse encoberta para o pesquisador –, empobrecendo a descrição etnográfica e a análise do objeto. Apesar de essas observações serem pertinentes, seria absurdo (ou mesmo impensável) abdicarmos, totalmente, de nosso aparato conceitual para realizarmos nossas pesquisas e comunicarmos seus resultados. Contanto que tenhamos consciência dos problemas apontados por Needham, podemos chegar a re-

sultados satisfatórios em nossas pesquisas e reduzir, sensivelmente, a margem de confusões desse gênero na comunicação de seus resultados.

Todavia, o relativismo de Needham não para aí e a transcrição de um trecho do final do livro nos dá uma boa ideia dos enigmas a que estamos sujeitos, se seguirmos as conclusões do autor:

> Devemos estar convencidos, pela analogia e experiência, pela lógica e experimento, que existem tais universais da natureza humana; mas, quando tentamos estabelecer quais são eles, nossas descobertas são, inevitavelmente, tendenciosas ou ganham conotações estranhas pelos termos da língua na qual são formulados. Esses obstáculos são suficientes para impedir o sucesso da empresa, mas existe ainda uma outra fonte de impedimento, a saber, a dúvida e a incerteza na significação das palavras de nossa própria língua.[17]

E mais adiante, citando Wittgenstein: "Filosofia é uma batalha contra o enfeitiçamento do nosso entendimento por meio de nossa língua".[18]

Dessa forma, se a linguagem não representa com eficiência nossos pensamentos, sentimentos e ideias – pois, como assinala o autor, o conhecimento do significado das palavras não é fundamental para a comunicação, devido à capacidade do homem de construir símbolos (p. 242, citando Wittgenstein) –, não se pode contar com ela (a linguagem) para a compreensão da experiência humana. De resto, a conclusão final do autor, quanto à impossibilidade de compreensão da experiência humana, é perfeitamente coerente com a reflexão desenvolvida ao longo do livro, embora discordemos dela. Pois, como já dissemos, a absolutização dos problemas que enfrentamos nessa área do conhecimento, além de distorcer a realidade (atribuindo uma importância e um alcance desmedido a esses problemas), nos leva a um relativismo radical e improdutivo.

Para finalizar, gostaríamos de lembrar alguns pontos enfatizados pelo autor e que nos parecem relevantes para qualquer trabalho etnográfico:

a) a importância do conhecimento da língua nativa;

b) a nossa ignorância sobre as "capacidades essenciais do homem";

c) as vantagens da atitude de "naiveté" perante o objeto de pesquisa;
d) as vantagens da compreensão interna do objeto (antes de se fazer inferências sobre ele), ou a importância do modelo nativo na explicação do antropólogo.

Notas

1. Preferimos utilizar o conceito em inglês, em vez de traduzi-lo por "crença", por acreditarmos que, assim fazendo, estamos sendo mais fiéis ao pensamento do autor, que enfatiza a especificidade do conceito na língua inglesa (p. 171 ss.).
2. Nos três primeiros capítulos, o autor se limita a introduzir o problema que norteia a sua investigação.
3. "The name of the class that we are examining is 'belief'. What are the defining feature of this class? We have not been able to discover any distinctive criteria, and it has proved hard to conceive that the word really denotes any homogeneous class of phenomenal objects, whether these be propositions inner states, or external signs" (p. 109).
4. Neste ponto, Needham discute a posição de Wittgenstein ao lado da de Vygotsky, cuja reflexão também foi inspirada na composição fotográfica de Galton (p. 110).
5. "And the result of this examination is: we see a complicated network of similarities overlapping and criss-crossing – sometimes overall similarities, sometimes similarities of detail" (p. 115).
6. "The conventional force of expressions of belief is that they are taken to report a distinct and specific experience; yet the cumulative results of our investigation argue insistently that we get this idea, not from experimental introspection, but from a word and from the linguistic conventions by which its use is governed" (p. 122).
7. "Grammar tells us what kind of object something is" (p. 126).
8. "[...] may have no overt mark other than certain distinctive 'reactances' with certain overtly marked forms" (p. 128).
9. "Its use often appears confused, also, but in this regard it is merely like others psychological verbs, 'nor', with such verbs, 'can we expect anything else'" (p. 123).
10. Antes de entrar nessa discussão, o autor aponta a existência de capacidades fundamentais do homem cuja universalidade pode ser constatada empiricamente através da experiência e da observação do pesquisador. Alguns exemplos seriam os sentimentos de dor e de amor que se manifestam através de gestos, expressões faciais, tonalidades da voz, etc. (p. 138-143).
11. É fato que os animais – que, pelo menos teoricamente, não possuem esta capacidade – também se comunicam, mas o nível de comunicação que caracteriza a humanidade não seria possível se os homens não pensassem.
12. "It is not the recognition of a bodily phenomenon, it does not discriminate a distinct mode of consciousness, it has no logical claim to inclusion in a universal psychological vocabulary, and

it is not a necessary institution for the conduct of social life. Belief does not constitute a natural resemblance among men" (p. 151).

13. "What he was concerned to show was that in spite of the structural identity of all human minds, as he put it, there were certain principles of primitive thought which differed from our own to such a point that our traditional psychology and logic were powerless to explain them" (p. 164).

14. "This stimulation transfers the burden of judgement from external analysis to internal comprehension" (p. 174).

15. Gostaríamos de lembrar, como aliás assinala Needham, que essa não é a conclusão de Levy-Bruhl. Segundo o autor francês, as "leis do pensamento primitivo podem ser compreendidas e devem ser estabelecidas".

16. Nesse trabalho, Benveniste chega à conclusão de que as categorias aristotélicas refletem a estrutura de classes de uma língua particular (Needham, 1972, p. 209).

17. "We may be convinced by analogy and experience, by logic and experiment, that there are such universals of human nature; but as soon as we try to state what they are, our findings are inevitably biased or given extraneous connotations by the terms of the language in which they are formulated. These are obstacles enough to the success of the enterprise, but there remains yet a further source of hindrance, namely the doubtfulness and uncertainty in the signification of the words of our own language" (p. 224).

18. "Philosophy is a battle against the bewitchment of our understanding by means of our language" (p. 226).

APÊNDICE 2

RESENHA *BESTA-FERA*: *RECRIAÇÃO DO MUNDO. ENSAIOS DE CRÍTICA ANTROPOLÓGICA*[*]

A publicação dessa coletânea põe à disposição do público uma seleção de artigos produzidos, ao longo de onze anos, por um dos mais instigantes antropólogos brasileiros. Além de apresentar um panorama geral das ideias e preocupações do autor durante o período, a escolha dos artigos foi particularmente feliz ao combinar trabalhos que, a despeito da variedade dos temas abordados, têm como pano de fundo a reflexão sobre o *métier* antropológico e caracterizam bem sua maneira de fazer antropologia.

Eu diria que um dos principais ensinamentos ilustrados na coletânea é a maneira franca e aberta com a qual Velho enfrenta os problemas que aborda. Aliás, diria mesmo que o conselho seminal que Ricoeur atribui a seu primeiro mestre de filosofia, Roland Dalbiez, caracterizaria perfeitamente a atitude de Velho nos artigos aqui reunidos: "Quando um problema te perturba, te angustia, te amedronta, nos dizia ele, não tentes contornar o obstáculo, aborda-o de frente".

Essa atitude aparece com a mesma intensidade nos trabalhos em que o autor procura pensar a relação da antropologia com outras disciplinas ou domínios do conhecimento/experiência, como a filosofia (capítulo 3) e a religião (capítulos 2 e 10), naqueles em que o tema central é a própria perspectiva antropológica (capítulos 1, 4, 8 e 9), assim como nos trabalhos em

[*] Resenha ao livro de Otávio Velho (Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995), publicada originalmente em 1996, na revista *Mana*, v. 2, n. 2, p. 205-208.

que discute o lugar ou papel do antropólogo como cidadão (capítulos 5, 6 e 7), ou ainda quando trata do fenômeno da globalização no último artigo do livro (capítulo 11). Na realidade, os vários temas se entrecruzam de maneira original e são enriquecidos com material etnográfico sobre o mundo rural brasileiro, ao qual o autor dedicou mais de vinte anos de pesquisa e reflexão. O produto dessa articulação de interesses e preocupações é uma visão do *métier* antropológico como um empreendimento em que a reflexão é tomada não apenas como um exercício metodológico, mas como um *commitment* no sentido ético-moral do termo. Isto é, em que a interpretação do antropólogo é sistematicamente exposta à crítica de seus interlocutores – os quais Velho procura ouvir com atenção –, sejam eles seus "informantes" no campo ou seus colegas na academia, e em que o reconhecimento do caráter normativo da disciplina, assim como de suas implicações, está sempre presente.

Todas essas características já se fazem notar no primeiro capítulo, "O cativeiro da besta-fera", que inspira o título do livro e coloca o empreendimento em perspectiva. Tendo como referência a noção de *cativeiro* – assim como é acionada em suas diversas manifestações no campo, e salientando a origem bíblica da noção –, o autor repensa algumas dimensões importantes do rico debate, durante os anos 1970/1980, sobre as perspectivas do campesinato (ou pequena produção) no Brasil e propõe um novo equacionamento do problema sociológico que motivou as duas principais posições em jogo. Em poucas palavras, a discussão sobre as alternativas entre a reprodução do campesinato e seu eventual aburguesamento na fronteira, de um lado, e a situação de sujeição acompanhada pelo processo de proletarização no engenho (e fora dele), de outro, é rearticulada por intermédio da ambivalência autonomia-servidão que é sugerida na utilização nativa da noção de cativeiro, tanto para caracterizar a situação de sujeição ao senhor, como para indicar a subordinação ao domínio das leis. Velho sugere que a compreensão da situação que engendra a oposição cativeiro/liberdade não pode ser adequadamente desenvolvida a partir de uma ênfase excessiva (e quase unilateral) na ótica da autonomia, que teria caracterizado a polarização do debate sobre o campesinato. Debate no qual o autor foi um dos principais atores.

Inspirado na análise de Ricoeur sobre a simbólica do mal e em sua perspectiva que vê a ação social como um texto, Velho procura resgatar a dimensão (simbolicamente) positiva da noção de cativeiro. Isto é, a dimensão que remete ao "desejo de dependência", que frequentemente acompanha a manifestação do "desejo de autonomia" no discurso das populações camponesas. Como vários dos trabalhos citados indicam, e o autor chama a atenção, o que está em jogo aqui é a valorização das relações de reciprocidade que teriam vigorado no passado (em geral idealizado) e que estariam sendo aniquiladas pela impessoalidade do mercado. Nesse sentido, embora Velho argumente convincentemente que as implicações desse desejo de dependência não se esgotam na substantivação da perda do "sítio" ou do "roçado", sugerindo várias possibilidades interessantes para equacionar a compreensão das práticas sociais vigentes com suas representações e com os problemas de ordem simbólica daí advindos, não chega a se engajar nas questões de ordem ético-moral que seu empreendimento suscita. Penso especialmente no paralelo bastante sugestivo, mas pouco desenvolvido no texto, que o autor traça entre as oposições alargar/fechar e cativeiro/libertação (p. 42). Assim como a consciência política mal balizada pode fechar em vez de ampliar o horizonte do teólogo, a absolutização da ideia de libertação pode implicar a sua reificação. Isto é, se, segundo Velho, "a noção de abertura deveria ser desenvolvida em sua dimensão de *acolhida* e de escuta", a noção de liberdade também não deve ser dissociada do sentido que lhe dá sustentação no contexto das relações de reciprocidade valorizadas pelos atores e que, no limite, seriam constitutivas mesmo da vida social enquanto tal.

Parece-me que essas questões, assinaladas mas pouco exploradas no texto, remetem, de um lado, ao problema da legitimação das relações sociais ou dos direitos de cidadania e, de outro, ao problema dos pressupostos ético-morais que dão suporte às pretensões de validade da interpretação do antropólogo. Além de os dois problemas estarem mais ou menos relacionados ao longo do livro e caracterizarem uma dimensão importante das preocupações antropológicas de Velho, aparecem de maneira explícita, ainda que com maior ou menor ênfase, em quase todos os artigos aqui reunidos. Nesse

sentido, os comentários que se seguem têm como motivação a aceitação do desafio implícito nas reflexões do autor de que os problemas ou dificuldades encontrados pelo pesquisador/intérprete devem ser enfrentados de frente e sem receios.

No que concerne ao problema da legitimação das relações sociais, minha indagação seria quanto à viabilidade de se compreender adequadamente o fenômeno sem passar por uma discussão dos direitos de cidadania, à luz dos valores cultivados pela comunidade/sociedade em questão, e sem lançar mão de uma perspectiva interpretativa que contemple a possibilidade de validação de questões de ordem normativa. Pois, será que a manifestação do "desejo de dependência" mencionado anteriormente, assim como a defesa da gratuidade que estaria embutida nas resistências "à economia monetária, às relações impessoais, burocratizadas, etc." (p. 161), não seriam expressão da demanda de reconhecimento de um direito passível de fundamentação no plano das condições necessárias para o exercício da cidadania em sentido amplo? Isto é, dentro de uma visão que articulasse a noção de cidadania à conjugação do respeito aos direitos do indivíduo com a consideração à pessoa do cidadão? Nesse sentido, e inclusive para ser mais coerente com a utilização da noção de reciprocidade, não seria mais apropriado falarmos com Mauss de obrigatoriedade (ou de obrigação moral) em vez de gratuidade do tipo de atitude (comportamento, ação) reivindicada pelos "informantes" de Velho?

Apesar de a noção de gratuidade permitir uma articulação interessante entre as representações dos atores e a crítica aos limites interpretativos da razão instrumental ou do utilitarismo, ela não oferece um caminho promissor para a sustentação das pretensões de legitimação das demandas dos atores em oposição às práticas vigentes. Pois, ao identificar-se com a ideia de espontaneidade, característica de atitudes e/ou ações que, ainda que desejáveis, dependem exclusivamente da vontade dos atores, a noção de gratuidade não viabiliza a interpretação de que a ausência de práticas assim orientadas (por essa gratuidade) possa ser percebida como uma falta de respeito ou mesmo uma agressão a direitos.

Por outro lado, se, ao tomar a reflexão antropológica como um *commitment*, Velho leva a sério as pretensões de legitimidade das demandas de seus "informantes", o autor também não deixa de se preocupar com os problemas de validação da interpretação do antropólogo enquanto tal. Desse modo, nas várias formulações que utiliza para caracterizar sua perspectiva na antropologia, faz questão de marcar sua distância do "niilismo solipsista subjetivista" (p. 74) que tem tido uma influência significativa na disciplina, seja ao propor uma antropologia da relação ou do relacionamento (capítulos 2 e 4), ao sugerir a possibilidade de uma antropologia da transcendência (capítulos 8 e 9), ou quando discute o balizamento da produção de sentido (capítulo 9) e a possibilidade de se falar em realidades no plural (capítulo 10).

Entretanto, embora tenha grande simpatia pela perspectiva mais geral do livro, assim como uma grande identidade com a proposta de se manter a abordagem antropológica igualmente distante do niilismo e do cientificismo (p. 195), e também me identifique com sua crítica à "obsessão pelo poder" que parece ter invadido as ciências sociais (p. 199), não posso deixar de manifestar um certo desconforto com sua defesa do princípio de *caridade* como um "pressuposto indispensável à compreensão" (p. 204), isto é, na medida em que a sua adoção possa ser interpretada como um ato de vontade do pesquisador. Pois, se tomarmos a atenção ao (ou a consideração do) ponto de vista nativo como um pressuposto ético-moral da interpretação antropológica, a qual não pode fundamentar suas pretensões de validade sem se reportar às elucidações produzidas nesse diálogo com os atores, a opção pela caridade torna-se um passo desnecessário.

De qualquer forma, as interpretações efetivamente empreendidas por Velho são sempre ricas e reveladoras, motivando o leitor a se engajar nos problemas que o autor propõe, não apenas da perspectiva de um receptor de informações, mas do ponto de vista de um interlocutor pleno.

REFERÊNCIAS

APEL, K. The *a priori* of the communication community and the foundations of ethics: the problem of a rational foundation of ethnics in the scientific age. In: _____. *Towards a transformation of philosophy*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

ARON, R. Max Weber. In: _____. *Main currents in sociological thought 2*. Londres: Penguin Books, 1977.

AUSTIN, J. *Quando dizer é fazer*: palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BACHNIK, J. *Inside and outside the Japanese household*: a contextual approach to the Japanese social organization. Tese de doutorado (Ph. D.) – Harvard University, 1978.

BENDA-BECKMANN, F. *Property in social continuity*. Haia: Verhandelingen van het Instituut voor Tall-. Lan-en Volkenkunde, 86, 1979.

BERGER, P. On the obsolescence of the concept of honor. In: HAUERWAS, S.; MACINTIRE, A. (ed.). *Revisions*: changing perspectives in moral philosophy. Indiana: University of Notre Dame Press, 1983. p. 172-181.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. *The social construction of reality*. Nova York: Anchor Books, 1967.

BEVILAQUA, C. Notas sobre a forma e a razão dos conflitos no mercado de consumo. *Sociedade e Estado*, v. XVI, n. 1-2, p. 306-334, 2001.

BLEICHER, (org.). *Contemporary hermeneutics*: hermeneutics as method, philosophy and critique. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

BOHANNAN, P. *Justice and judgment among the Tiv*. Londres: Oxford University Press, 1968. [1957].

_____. Ethnography and comparison in legal anthropology. In: NADER, L. (org.). *Law in culture and society*. Chicago: Aldine, 1969. p. 401-418.

_____. The differing realms of the law. In: BOHANNAN, P. (org.). *Law and warfare*. Austin; Londres: University of Texas Press, 1980. p. 43-56.

BOLTANSKI, L.; THEVENOT, L. *De la justification*: les économies de la grandeur. Paris: Gallimard, 1991. p. 39-59.

BONFIL BATALLA, G. *México profundo*: una civilización negada. México: Grijalbo, 1987.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. *Artesanato krahó*: divisão de trabalho trançado. Relatório apresentado ao CNRC, 1978.

_____. *Colonização e diferenciação*: os colonos de Canarana. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1981a.

_____. Os perigos do relativismo. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, n. 79, p. 205-215, 1981b. Publicação da Editora Tempo Brasileiro.

_____. *Economic behavior and ideology*: an interpretation of a debate. Harvard University, 1984. Seminário dirigido pelo prof. Irvine DeVore.

_____. Compreensão e comparação em Max Weber e em Louis Dumont: o sistema de castas na Índia. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro; Fortaleza, n. 84, p. 66-94, 1985a. Publicação da Editora Tempo Brasileira e da Universidade Federal do Ceará.

_____. *Legitimacy and fairness*: a reflection on the object of legal anthropology. *Special Paper* apresentado ao Departamento de Antropologia, Harvard University, 1985b.

_____. *Faimes and communication in small claims courts*. Tese de doutorado (Ph.D) – Harvard University. Ann Arbor: University Microfilms International, 1989.

_____. *Competência e justiça social*: a questão da paridade na gestão universitária. Trabalho apresentado na 2. etapa do Congresso Universitário da UnB, promovido pela Associação dos Docentes da Universidade de Brasília (ADUnB), Brasília, jun./jul. 1990.

_____. De volta ao futuro: a antropologia e o resgate da modernidade na nossa contemporaneidade, *Reflexão n. 1*. Brasília: Faculdade de Comunicação da UnB, 1991. p. 4-6.

_____. Direitos humanos e cidadania no Brasil: algumas reflexões preliminares. *Série Antropologia*, Brasília, n. 122, p. 2-15, 1992a. Publicação do Departamento de Antropologia da UnB.

_____. Os grandes empreendimentos agropecuários da Amazônia (Relatório parcial). *Série Antropologia*, Brasília, n. 128, p. 1-44, 1992b. Publicação do Departamento de Antropologia da UnB.

_____. Interpretação e legitimação em Jürgen Harbermas. In: REUNIÃO DA SBPC, 44., 1992c, São Paulo. *Anais*... São Paulo: SBPC, 1992c. p. 487.

_____. Comparação e interpretação na antropologia jurídica. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, n. 89, p. 23-45, 1992d. Publicação da Editora Tempo Brasileiro.

_____. La vocación crítica de la antropología. *Antropológicas*. México: Unam, 1992e. p. 27-35.

_____. Extensão e emancipação: reflexões sobre a socialização da produção antropológica. *Cadernos de Extensão*. Brasília: DEX/UnB, 1992f. p. 1-16.

_____. As categorias do entendimento humano e as noções de tempo e espaço entre os nuer. *Série Antropologia*, Brasília, n. 137, p. 1-19, 1993a. Publicação do Departamento de Antropologia da UnB.

_____. A vocação crítica da antropologia. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, n. 90, p. 67-81, 1993b. Publicação da Editora Tempo Brasileiro.

_____. Saudação a Roque de Barros Laraia. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, n. 92, p. 11-13, 1994a. Publicação da Editora Tempo Brasileiro.

_____. Verdade absoluta e pequenas causas. In: CICERO, A.; SALOMÃO, W. (org.). *O relativismo enquanto visão de mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994b. p. 63-69.

_____. Justiça, solidariedade e reciprocidade: Habermas e a antropologia. In: ADORNO, S. (org.). *A sociologia entre a modernidade e a contemporaneidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995a. p. 27-36.

_____. Quando fazer é refletir. *Ciência Hoje*, v. 19, n. 113, p. 46-49, 1995b. (Divulgado originalmente em *Série Antropologia*, Brasília, n. 150, 1993. Publicação do Departamento de Antropologia da UnB).

_____. Entre o justo e o solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (ANPOCS), ano 11, n. 31, p. 67-81, 1996a. (Divulgado originalmente em *Série Antropologia*, Brasília, n. 185, 1995. Editada pelo Departamento de Antropologia da UnB).

_____. Besta-fera: recriação do mundo. Ensaios de crítica antropológica. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 205-208, 1996b.

_____. Ação afirmativa e equidade. In: SOUZA, J. (org.). *Multiculturalismo e racismo*: uma comparação Brasil-Estados Unidos. Brasília: Paralelo 15, 1997a. p. 145-155.

_____. Da moralidade à eticidade via questões de legitimidade e equidade. *Revista Ciências Sociais/Universidade Gama Filho*, v. 3, n. 2, p. 7-44, 1997b.

_____. Between justice and solidarity: the dilemma of citizenship rights in Brazil and the USA. *Série Antropologia 228*, Brasília, p. 2-25, 1997c. Publicação do Departamento de Antropologia da UnB.

_____. Direitos humanos e antropologia. *Boletim da Associação Brasileira de Antropologia*, n. 30, p. 37-38, 1998. (Republicado em NOVAES, R. (org.). *Direitos humanos*: temas e perspectivas. Rio de Janeiro: Mauad, 2001. p. 26-27).

_____. Democracia, hierarquia e cultura no Quebec. *Dados*, v. 42, n. 1, p. 139-158, 1999a.

_____. Dois pequenos ensaios sobre cultura, política e demandas de reconhecimento no Quebec. *Série Antropologia*, Brasília, n. 250, p. 2-24, 1999b. Publicação do Departamento de Antropologia da UnB.

_____. Republican rights and nationalism: collective identities and citizenship in Brazil and Quebec. *Série Antropologia*, Brasília, n. 259, p. 1-23, 1999c. Publicação do Departamento de Antropologia da UnB.

_____. Rhetoric, resentment and the demands for recognition in Quebec. *Série Antropologia*, Brasília, n. 260, p. 2-15, 1999d. Publicação do Departamento de Antropologia da UnB.

_____. Legalidade e eticidade nas pequenas causas. In: FREITAG-ROUANET, B. (org.). Habermas: 70 anos. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 138, p. 133-152, jul.-set. 1999e.

_____. Comunidade política e cultura pública no Quebec. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 24, p. 419-430, 1999f.

_____. Individualism, collective identities and citizenship: the United States and Quebec seen from Brazil. *Série Antropologia*, Brasília, n. 268, p. 2-19, 2000. Publicação do Departamento de Antropologia da UnB.

_____. Individualismo, identidades coletivas e cidadania: os Estados Unidos e o Quebec vistos do Brasil. *Série Antropologia*, Brasília, n. 299, p. 2-17, 2001. Publicação do Departamento de Antropologia da UnB.

_____. Responsabilidade e equidade na gestão das universidades. *Debater*. (artigo de opinião), 15 jan. 2002a.

_____. Collective identities and citizenship in Quebec. In: RONIGER, L.; WAISMAN, C. (org.) *Globality and multiple modernities*: comparative North American and Latin American perspectives. Brighton: Sussex Academic Press, 2002b. p. 244-261.

_____. O velho cego: uma reflexão krahó sobre o contato interétnico. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, n. 99, p. 71-93, 2002c. Publicação da Editora Tempo Brasileiro.

_____. Individualismo, identidades coletivas y ciudadanía: los Estados Unidos y Quebec vistos desde Brasil. In: MÁRQUEZ-PADILHA, P. C.; DEL CASTILLO, G. P. F.; ARNAU, R. G. (org.). *Desde el sur*: visiones de Estados Unidos y Canadá desde América Latina a principios del siglo XXI México: Ediciones Unam/Cisan, 2003. p. 151-171. (v. 3, Canadá).

_____. Honra, dignidade e reciprocidade. In: MARTINS, P. H.; NUNES, B. F. (org.). *A nova ordem social*: perspectivas da solidariedade contemporânea. Brasília: Paralelo 15, 2004a. p. 122-135.

_____. Racismo, direitos e cidadania. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, p. 81-93, jan.-abr. 2004b.

_____. Pesquisas em versus pesquisas com seres humanos. In: VICTORA, C; OLIVEN, R.; MACIEL, M. E.; ORO, A. P. (org.). *Antropologia e ética*: o debate atual no Brasil. Rio de Janeiro: EdUFF, 2004c. p. 33-44.

_____. Honor, dignidad y reciprocidad. *Cuadernos de Antropologia Social*, n. 20, p. 25-39, 2004d.

_____. Direito, identidade e cidadania na França: um contraponto/Droit identité et citoyenneté en France: un contrepoint (ed. bilíngue). *Série Antropologia*, Brasília, n. 397, p. 19, 2006a. Publicação do Departamento de Antropologia da UnB.

_____. Direitos republicanos, identidades coletivas e esfera pública no Brasil e no Quebec. In: PALMEIRA, M.; BARREIRA, C. (org.). *Política no Brasil*: visões

de antropólogos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006b. p. 51-85. (Publicado inicialmente na *Série Antropologia*, Brasília, n. 304, p. 2-30, 2001, do Departamento de Antropologia de UnB).

_____. Honneur, dignité et réciprocité. In: CAILLE, A. (org.). *La quête de reconnaissance*: nouveau phénomène social total. Paris: Éditions La Découverte, 2007a. p. 89-103.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R.; GROSSI, M. P.. A ABA e as pesquisas sobre patrimônio cultural. In: LIMA FILHO, M. F.; ECKERT, C.; BELTRÃO, J. (org.). *Antropologia e patrimônio cultural*: diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, 2007b. p. 7-9.

_____. Apresentação. In: GROSSI, M.; ECKERT, C.; FRY, P. (org.). *Conferências e diálogos*: saberes e práticas antropológicas. Florianópolis: Nova Letra; ABA, 2007c. p. 7-9.

_____. Peut-on parler de violence sans agression morale? *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 4, n. 1, p. 5-26, jan.-jun. 2007d.

_____. Antropologia e laudos periciais. *Correio Braziliense*, 24 dez. 2007e.

_____. O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas. *Anuário Antropológico/2006*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008a. p. 9-30.

_____. Existe violência sem agressão moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais* – RBCS, v. 23, n. 67, p. 135-146, 2008b. (Publicado originalmente com o título Direitos, insulto e cidadania (Existe violência sem agressão moral?). Série Antropologia, Brasília, n. 371, 2005, do Departamento de Antropologia de UnB).

_____. Respect des droits et considération de la personne au Brésil. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. CXXIV, Nouvelle Série, cinquante-cinquième année, p. 173-177, 2008c.

_____. O material, o simbólico e o contraintuitivo: uma trajetória reflexiva (Memorial apresentado no concurso para professor titular no Departamento de Antropologia da UnB). *Série Antropologia*, Brasília, v. 421, 2008d. Publicação do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

_____. Dialogical and power differences in world anthropologies. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 5, n. 2, p. 73-81, 2009a.

_____. Derechos, insulto y ciudadanía (¿Existe violencia sin agresión moral?). In: STANLEY, R. (org.). *Estado, violencia y ciudadanía en América Latina*. Madrid: Libros de la Catarata; Entilhema, 2009b. p. 159-178.

_____. Concepções de igualdade e (des)igualdades no Brasil. In: LIMA, R. K.; EILBAUM, L.; PIRES, L. (org.). *Estudos sobre os processos de administração institucional de conflitos em perspectiva comparada*. (Tinep/Pronex-CNPq--Faperj). Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

_____. *Direito legal e insulto moral*: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA (2. ed., com novo prefácio). Rio de Janeiro: Garamond, 2011. [2002]. (Coleção Direitos, Conflitos e Segurança Pública).

_____. Equality, dignity and fairness: Brazilian citizenship in comparative perspective. *Critique of Anthropology*, v. 33, n. 2, p. 131-145, jun. 2013.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Introdução a uma leitura de Mauss. In: _____ (org.). *Mauss*. São Paulo: Ática, 1979.

_____. A vocação metadisciplinar da etnografia. In: _____. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; MCT; CNPq, 1988. p. 161-180.

_____. *O índio e o mundo dos brancos*. 4. ed. com novo posfácio. Campinas: Editora Unicamp, 1996. [1964].

_____. O lugar – e em lugar – do método. In: _____. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; Unesp, 2000. p. 73-93.

CAILLÉ, A. Présentation. *La Revue du M.A.U.S.S.*, semestrielle, n. 12, 2. sem. 1998.

CHIARA, V. Folclore krahó. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, v. 13, p. 352-355, 1961-1962.

CLIFFORD, J. Introduction: partial truths. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (org.). *Writing culture*: the poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 1-26.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *Writing culture*: the poetics and politics of ethnography. California: University of California Press, 1986.

COMAROFF, J. L.; ROBERTS, S. A. *Rules and processes*: the cultural logic of dispute in an African context. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

DALTON, G. Primitive money. *American Anthropologist*, n. 67, p. 44-65, 1965.

_____. Economic theory and primitive society. In: LECLAIR, E.; SCHNEIDER, H. (org.). *Economic anthropology*: readings in theory and analysis. Nova York: Holt, Rinehart and Winston, 1968.

DAMATTA, R. Mito e antimito entre os timbira. In: LÉVI-STRAUSS, C. et al. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 77-106.

_____. Mito e autoridade doméstica. In: _____. *Ensaios de antropologia estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 19-63.

_____. *Relativizando*: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Vozes, 1981.

DEJOURS, C. Psychanalyse et psychodynamique du travail: ambiguïté de la reconnaissance. In: CAILLÉ, A. (ed.). *La quête de la reconnaissance*: nouveau phénomène social total. Paris: La Découverte, 2007. p. 58-70.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DÉMONIO, L. A problemática anglo-saxônica: economia política e antropologia. In: POUILLON, F. (org.). *A antropologia econômica*. Lisboa: Edições 70, 1978.

DOLGIN, J. L; KEMNITZER, D. S.; SCHNEIDER, D. M. (ed.). *Symbolic anthropology*: a reader in the study of symbols and meanings. Nova York: Columbia University Press, 1977.

DOUGLAS, M. Introduction to Paladin edition. In: DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus*. Londres: Granada Publishing Limited, 1972.

DUMONT, L. The modern conception of the individual, notes on its genesis. *Contributions to Indian Sociology*, n. 8, p. 13-61, 1965.

_____. *Homo hierarchicus*. Londres; Paladin, 1972.

_____. *From Mandeville to Marx*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1977.

_____. *Homo hierarchicus*: essai sur le système des castes. Paris: Edition Tel Gallimard, 1979a.

_____. Vers une théorie de la hiérarchie. Posface pour L'édition "Tel" de *L'Homo hierarchicus*. Paris: Edition Gallimard, 1979b.

_____. *Homo hierarchicus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980. Complete revised English edition.

_____. A comunidade antropológica e a ideologia In: _____. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985. p. 201-236.

_____. The anthropological community and ideology. In: _____. *Essays on individualism*: modern ideology in anthropological perspective. Chicago: The University of Chicago Press, 1986a. p. 202-233.

_____. *Essays on individualism*. Chicago; Londres: The Chicago University Press, 1986b.

_____. *German ideology*: from France to Germany and back. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

DURKHEIM, E. Représentations individuelles et représentations collectives. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Presses Universitaires de France, maio 1898. p. 273-302. tomo VI.

_____. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1912.

_____. *The division of labor in society*. Nova York: The Free Press, 1966.

_____. Representações individuais e representações coletivas. In: _____. *Sociologia e filosofia*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1970.

_____. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

_____. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. In: _____. *Religião e Sociedade*, n. 2, 1977.

DURKHEIM, E.; MAUSS, M. Algumas formas primitivas de classificação. In: RODRIGUES, José Albertino (org.). *Durkheim*. São Paulo: Ática, 1978.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Lévy-Bruhl's theory of primitive mentality. *Bulletin of the Faculty of Arts*, Egyptian University, Cairo, 2, 1934.

_____. Science and sentiment. *Bulletin of the Faculty of Arts*, Egyptian University, Cairo, 1935.

_____. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: The Claredon Press, 1937.

_____. Some reminiscences and reflections on fieldwork. Appendix IV to the abridged edition of *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: The Claredon Press, 1976. p. 240-254.

_____. *The Nuer*: a description of the modes of livehood and political institutions of a nilotic people. Nova York; Oxford: Oxford University Press, 1974.

_____. *The Nuer*. Oxford: The Claredon Press, 1979.

FAVRET-SAADA, J. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.

_____. *Deadly words*: witchcraft in the Bocage. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

FIRTH, R. *The elements of social organization*. Boston: Beacon Press, 1952.

FISCHER, M. Da antropologia interpretativa à antropologia crítica. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, n. 83, p. 55-72,1985. Publicação da Editora Tempo Brasileiro.

FRASER, N. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition?*: a political-philosophical exchange. Londres: Verso, 2003. p. 7-109.

FRAZER, J. *The golden bough*: a study in magic and religion. Edição resumida. Londres: The MacMillan Press LTD, 1976. [1922].

FREUND, J. *The sociology of Max Weber*. Londres: Penguin Books, 1968.

FULLER, C. J. British India or traditional India? An anthropological problem. *Ethnos, Journal of Anthropology*, Estocolmo v. 42, n. 3-4, p. 95-121, 1977.

GADAMER, H. The universality of the hermeneutical problem. In: LINGE, David E. (org.). *Philosophical hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 1976. p. 3-17.

_____. *Truth and method*. 2. ed. revista. Nova York: The Continuum Publishing Company, 1994. [1960].

GEERTZ, C. *The interpretation of cultures*. Nova York: Basic Books, 1973a.

_____. Thick description: toward an interpretive theory of culture. In: _____. *The interpretation of cultures*. Nova York: Basic Books, 1973b. p. 3-30.

_____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *Local knowledge*: further essays in interpretative anthropology. Nova York: Basic Books, 1983a.

_____. From the natives point of view. In: _____. *Local knowledge*. Nova York: Basic Books, 1983b. p. 55-70.

_____. The way we think now: toward an ethnography of modern thought. In: _____. *Local knowledge*. Nova York: Basic Books, 1983c. p. 147-163.

_____. Local knowledge: fact and law in comparative perspective. In: _____. *Local knowledge*. Nova York: Basic Books, 1983d. p. 167-234.

GIDDENS, A. *The new rules of sociological method*. Londres: Hutchinson, 1976.

GILLIGAN, C. *In a different voice*: psychological theory and women's development. Cambridge: Harvard University Press, 1993. [1982].

GLUCKMAN, M. *The ideas of Barotse jurisprudence*. New Haven: Yale University Press, 1965a.

_____. *Politics, law and ritual in tribal society*: some problems in social anthropology. Oxford: Blackwell, 1965b.

_____. *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia (Zambia)*. 2. ed. Manchester: Manchester University Press, 1967. [1955].

_____. Concepts in the comparative study of tribal law. In: NADER, L. (org.). *Law in culture and society*. Chicago: Aldine, 1969. p. 349-373.

GOFFMAN, E. *The presentation of self in everyday life*. Nova York: Anchor Books, 1959.

GRIMM, Hansel; GRIM, Gretel. *The Grimm's German folk tales*. Illinois: Southern Illinois University Press, 1960. p. 57-63.

GUENIF-SOUILAMAS, N. (org.). *La république mise à nu par son immigration*. Paris: La Fabrique Éditions, 2006.

HABERMAS, J. On systematically distorted communication. *Inquiry*, v. 3, n. 13, p. 205-218, 1970.

_____. *Legitimation crisis*. Boston: Beacon Press, 1975.

_____. A review of Gadamer's truth and method. In: DALLMAYR, F.; MACCARTHY, T. (org.). *Understanding and social inquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977. p. 335-363.

_____. *The theory of communicative action*: reason and the rationalization of society. Boston: Beacon Press, 1984. v. 1.

_____. *The theory of communicative action* – lifeworld and system: a critique of functionalist reason. Boston: Beacon Press, 1987. v. 2.

_____. A filosofia como guardador de lugar e como intérprete. In: _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a. p. 17-35.

_____. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In: _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989b. p. 61-141.

HARRIS, M. *Cows, pigs, wars and witches*: the riddles of culture. Londres: Hutchinson, 1975.

HEIDEGGER, M. *Being and time*. Nova York: Harper and Row, 1962. [1927].

HIRIGOYEN, M-F. *Le harcèlement moral*. Paris: La Découverte; Syris, 1998.

HOLLIS, M.; LUKES, S. (org.). *Rationality and relativism*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1982.

HONNETH, A. *The struggle for recognition*: the moral grammar of social conflicts. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.

_____. The point of recognition: a rejoinder to the rejoinder. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition?*: a political-philosophical exchange. Londres: Verso, 2003. p. 267-337.

_____. *Disrespect*: the normative foundations of critical theory. Cambridge: Polity Press, 2007.

HOWARD, R. *Three faces of hermeneutics*. Los Angeles: University of California Press, 1982.

KANT DE LIMA, R. *A polícia da cidade do Rio de Janeiro*: seus dilemas e paradoxos. 2. ed. revista. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

KONDO, D. Dissolution and reconstitution of self: implications for anthropological epistemology. *Cultural Anthropology*, n. 1, 1986.

KUHN, T. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

LEE, R.; DEVORE, I. (org.). *Man the hunter*. Chicago: Aldine, 1973.

LECLAIR, E.; SCHNEIDER, H. (org.). *Economic anthropology*: readings in theory and analysis. Nova York: Holt, Rinehart, and Winston, 1968.

LESTER, G.; WILSON, B.; GRIFFIN, L.; MULLEN, P. E. Unusually persistent complainants. *British Journal of Psychiatry*, v. 184, n. 4, p. 352- 356, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. A crise moderna da antropologia. *Revista de Antropologia*, v. 10, n.1-2, 1962.

_____. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Edusp, 1970a.

_____. A gesta de Asdiwal. In: _____ et al. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970b. p. 13-51.

_____. A estrutura dos mitos. In: _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 237-265.

_____. A estrutura e a forma. In: _____. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. p. 121-151.

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. [1950]. p. 11-46.

MAINE, H. *Ancient law*. Londres: Murray, 1861.

MALINOWSKI, B. *Argonauts of the Western Pacific*. Illinois: Waveland Press, 1984. [1922].

_____. *A diary in the strict sense of the term*. Califórnia: Stanford University Press, 1989. [1967].

MARCUS, G.; FISCHER, M. *Anthropology as cultural critique*: an experimental moment in the human sciences. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MARGALIT, A. *La société decente*. Paris: Climats, 1999.

MARSHALL, T. H. *Class, citizenship and social development*. Connecticut: Greenwood Press, 1976.

MAUSS, M. Sobre una categoria del espíritu humano: la nocion de persona y la nocion del "yo". In: _____. *Sociologia y antropologia*. Madri: Editorial Tecnos, 1971.

_____. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974. [1925]. p. 37-184.

MAUSS, M.; HUBERT, H. Esbozo de una teoria general de la magia. In: _____. *Sociologia y antropologia*. Madri: Editorial Tecnos, 1971.

MAYBURY-LEWIS, D. Book review: the ideas of Barotse jurisprudence. *Stanford Law Review*, Califórnia, v. 20, n. 1, p. 148-153, 1967.

MELATTI, J. C. O mito e o xamã. In: LÉVI-STRAUSS, C. et al. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 65-76.

_____. *O messianismo krahó*. São Paulo: Herder; USP, 1972.

_____. *Ritos de uma tribo timbira*. São Paulo: Ática, 1978.

MERLEAU-PONTY, M. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: _____. *Merleau--Ponty*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 193-206. (Os pensadores).

MOORE JR., B. *Social origins of dictatorship and democracy*. Boston: Beacon Press, 1968.

MOORE, S. F. Introduction: comparative studies. In: NADER, L. (org.). *Law in culture and society*. Chicago: Aldine, 1969. p. 337-348.

NADER, L. Introduction. In: _____. *Law in culture and society*. Chicago: Aldine, 1969. p. 1-10.

_____. *Law as process*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978.

NEEDHAM, Rodney. *Belief, language and experience*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.

O'CONNOR, R. Law as indigenous social theory: a Siamese Thai case. *American Ethnologist*, v. 8, n. 2, p. 223-237, 1981.

PEIRANO, M. *An anthropology of anthropology*: the Brazilian case. Tese (Ph.D.). Cambridge, MA: Harvard University, 1981.

_____. Otherness in context: a guide to anthropology in Brazil. *Série Antropologia*, Brasília, n. 384, 2004. Publicação do Departamento de Antropologia da UnB.

PEIRCE, C. *Collected papers*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1932. v. 2 : Elements of logic.

POLANYI, K. The economy as instituted process. In: POLANYI, K.; ARENSBERG, C.; PEARSON, H. (org.). *Trade and markets in the early empires*. Nova York: Free Press, 1957.

PRATT, M. L. Fieldwork in common places. In: CLIFFORD, J. ; MARCUS, G. (org.). *Writing culture*: the poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 27-50.

RABINOW, P.; SULLIVAN, W. (org.). *Interpretive social sciences*: a reader. Berkeley: University of California Press, 1979.

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

REGO, A. G. *O trabalho do antropólogo no Ministério Público Federal, e outras considerações sobre a articulação entre o direito e a antropologia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2007.

RICKMAN, H. P. (org.). *Dilthey*: selected writings. Londres: Cambridge University Press, 1976.

RICOEUR, P. The model of the text: meaningful action considered as a text. In: THOMPSON, J. B. (org.). *Paul Ricoeur*: hermeneutics & the human sciences. Londres: Cambridge University Press, 1981.

_____. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

ROMERO, S. João mais Maria. In: CASCUDO, L. C. (org.). *Antologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1971. p. 317-321. v. 1.

ROSEN, L. Equity and discretion in a modem Islamic legal system. *Law & Society Review*, v. 15, n. 2, p. 217-245, 1980-1981.

SCHEPER-HUGHES, N. *Death without weeping*: the violence of everyday life in Brazil. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1992.

SIGAUD, L. Fome e comportamentos sociais: problemas de explicação em antropologia. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 167--175, 1995.

SILVA, G. (org.) *Antropologia extramuros*: novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos. Brasília: Paralelo 15, 2008.

SOARES, L. E. A antropologia como experimento reflexivo e a ação ética do intelectual público. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, n. 96, p. 207-220, 1997. Publicação da Editora Tempo Brasileiro.

SOUZA, J. (org.). *Multiculturalismo e racismo*: uma comparação Brasil-Estados Unidos. Brasília: Paralelo 15, 1997. p. 145-155.

STRAWSON, P. Freedom and resentment. In: _____. *Freedom and resentment*, and other essays. Londres: Methuen & CO LTD, 1974. p. 1-25.

TAMBIAH, S. Introduction: from the general to the particular and the construction of totalities. In: _____. *Culture, thought, and social action*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. p. 1-13.

TAYLOR, C. The politics of recognition. In: GUTMANN, A. (org.). *Multiculturalism and the politics of recognition*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1994. p. 25-73.

TEIXEIRA MENDES, R. Igualdade à brasileira: cidadania como instituto jurídico no Brasil. In: AMORIM, M. S.; KANT DE LIMA, R.; TEIXEIRA MENDES, R. L. (org.). *Ensaios sobre a igualdade jurídica*: acesso à justiça criminal e direitos de cidadania no Brasil. Rio de Janeiro: Lúmen Júris Editora, 2005. p. 1-33.

TRAJANO FILHO, W. Que barulho é esse, o dos pós-modernos? *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 86, p. 133-151, 1988. Publicação da Editora Tempo Brasileiro e Editora UnB.

TRAJANO FILHO, W.; RIBEIRO, G. (org.). *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: ABA; Contra Capa, 2004.

TYLER, S. Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (org.). *Writing culture*: the poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.

VELHO, G. Observando o familiar. In: NUNES, Edson (org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VELHO, O. A propósito de terra e Igreja. *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro, n. 22, 1980a.

_____. Da aparente relação entre concepção e estratégia. *Boletim da Associação Brasileira de Reforma Agrária*, ano 10, n. 4-5, p. 106-114, 1980b.

_____. *Besta-fera*: recriação do mundo. Ensaios de crítica antropológica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

VIDAL, D. *Les bonnes de Rio*: emploi domestique et société démocratique au Brésil. Lille: Septentrion, 2007.

WEBER. M. *The theory of social and economic organization*. Nova York: Free Press, 1964.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1967a.

_____. *The religion of India*. Nova York: Macmillan Publishing Company, 1967b.

_____. The social causes of the decay of ancient civilization In: ELDRIDGE, J. E. T. (org.). *Max Weber*: the interpretation of social reality. Londres: Michael Joseph, 1971.

_____. A objetividade do conhecimento nas ciências e na política sociais. In: _____. *Sobre a teoria das ciências sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1977a.

_____. *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977b. v. 1.

WHITING, J.; CHILD, I. *Child training and personality*: a cross-cultural study. New Haven: Yale University Press, 1953.

WILSON, B. (ed.). *Rationality*. Worcester: Basil Blackwell, 1970.

WINCH, P. *The idea of a social science and its relation to philosophy*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1958.

_____. Understanding a primitive society. *American Philosophical Quarterly*, 1. Urbana-Champaign: University of Illinois Press, p. 307-324, 1964.

WITTGENSTEIN, L. *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Edição de Rush Rhees. Nova Jersey: Humanities Press, 1979.

_____. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

WRONG. D. Introduction. In: WRONG, Dennis (org.). *Max Weber*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. 1970.

1ª edição *janeiro de 2018*
impressão *Gráfica e Editora Copiart Ltda.*
papel de miolo *papel pólen soft 80 g/m²*
papel de capa *cartão supremo 250 g/m²*
tipografia *Sabon e Calibri*