

Antropologia e Poder: Uma Resenha de Etnografias Americanas Recentes

Teresa Pires do Rio Caldeira

Atualmente os antropólogos, apesar de ter as mais diferentes perspectivas de análise, parecem concordar que as discussões teóricas da disciplina caracterizam-se por uma razoável dose de instabilidade. Os mais nostálgicos expressam um claro mal-estar e sentem saudades dos tempos em que as discussões podiam se orientar em relação a três paradigmas "clássicos": o funcional-estruturalismo britânico, o culturalismo americano e o estruturalismo francês. Outros vêem no caos um sinal de vigor para uma disciplina que há algum tempo temeu estar perdendo seu objeto. Escrevendo, em 1984, um balanço sobre a teoria antropológica dos anos 60 aos 80, Sherry Ortner afirmou que era possível reconhecer "sintomas clássicos de liminaridade — confusão de categorias, expressões de caos e de antiestrutura" (1984:127). Dois anos mais tarde, George Marcus e Michael Fischer, ao resenham a produção antropológica contemporânea, diagnosticaram um estado de crise na disciplina e nas ciências humanas em geral, segundo eles marcado pelo abandono de paradigmas, pelo ecletismo e por uma intensa experimentação nas tentativas de descrever culturas. Mais recentemente, foi a vez de Clifford Geertz analisar o estágio atual das discussões teóricas em Antropologia, caracterizando-o como marcado por um "nervosismo generalizado sobre toda a questão de se pretender explicar outros enigmáticos com base na alegação de que

você esteve com eles no seu habitat natural, ou vasculhou os escritos daqueles que estiveram" (1988:130-131). Se para Ortner ainda era possível identificar um símbolo-chave orientando as discussões teóricas emergentes e apontando caminhos de resolução — o símbolo da prática —, para Marcus e Fischer (1986) não parece mais haver nenhuma força unificadora, e isto, ao invés de ser considerado um problema, é sentido como uma virtude. Julgamento com o qual Geertz não consegue compartilhar.

Um traço marcante nas discussões teóricas da Antropologia americana recente — sobre a qual me deterei aqui — parece ser uma atitude bastante crítica em relação às tradições da disciplina. É claro um esforço em questionar, desconstruir (para não dizer demolir) os procedimentos teóricos e metodológicos que deram forma à produção de conhecimento antropológico até pelo menos meados dos anos 70. A desconstrução da prática passada vem se fazendo acompanhar de tentativas de incorporação de novos temas, novos objetos e novas maneiras de pesquisa e análise. Essas tentativas, contudo, não têm uma referência comum, uma linha explícita de orientação teórica ou metodológica — seriam experimentos, no dizer de Marcus e Fischer (1986). Entretanto, penso que é possível identificar certas questões, interesses ou práticas recorrentes. A parte desses pontos comuns que se refere a questões marcadas

mente epistemológicas e metodológicas não será tratada aqui.¹ Tentarei me ocupar de alguns pontos temáticos.

Um dos temas que parece vir ganhando espaço na Antropologia americana recente é o das relações de poder. Obviamente, não se trata de um tema estranho à disciplina que, pelo menos desde os anos 40, reconheceu a Antropologia política como uma de suas importantes subáreas. No entanto, as discussões atuais sobre a questão do poder, ao invés de se estruturarem em uma subárea específica, parecem recortar estudos, sobre os mais variados aspectos da vida social, além de praticamente não guardarem relação com a Antropologia política tradicional. O que vou tentar fazer aqui é *percorrer algumas etnografias americanas produzidas nos últimos 10 anos e que têm como tema central a análise de relações de poder, de modo a caracterizar os vários contextos em que este tema se insere, e os vários tratamentos que vem recebendo.* Nessa tentativa, não é minha pretensão ser exaustiva e completa na abordagem da literatura — certamente vários estudos importantes serão deixado de lado ou apenas mencionados de passagem —,² mas sim tentar identificar alguns núcleos recorrentes de discussão, privilegiando ainda aqueles estudos que me pareceram ser representativos de determinados tipos de abordagem.

Na introdução que se segue procuro, de um lado, resumir as principais diferenças entre os estudos contemporâneos de relações de poder e a antropologia política tradicional (dos anos 40 aos 60). De outro lado, procuro delinear uma série de mudanças temáticas, de modo a formar um quadro de referência em relação ao qual as várias etnografias analisadas a seguir podem ser situadas.

Finalmente, vale enfatizar que a discussão que se segue está restrita ao âmbito da antropologia produzida atualmente nos Estados Unidos. Os poucos trabalhos não-americanos analisados foram incorporados pelo fato de exercerem influência nas discussões americanas. Apesar dessa escolha ser subjetiva, parece haver um consenso de que, no momento presente, os Estados Unidos se constituem talvez no centro mais importante de crítica teórica em Antropologia, de modo a justificar uma atenção especial aos caminhos a que estão levando a sua produção etnográfica.

Um Quadro das Mudanças

Como já sugeri, uma distância razoável separa a Antropologia contemporânea que analisa relações de poder dos estudos, sobretudo ingleses, que serviram para estabelecer a Antropologia política como um campo específico de estudos. O livro considerado como o fundador da subárea da Antropologia política, e que influenciou os pesquisadores dessa área dos anos 40 aos 60, é a coletânea de ensaios *African Political Systems*, organizada por Fortes e Evans-Pritchard e publicada em 1940.³ Os colaboradores desse volume estavam interessados no estudo de sistemas políticos que, segundo eles, não poderiam ser estudados com o instrumental desenvolvido pela Ciência Política: Estados primitivos ou sociedades sem Estado. Apesar das formas serem diferentes daquelas encontradas nas sociedades ocidentais, a preocupação central na fundação da Antropologia política era com instituições políticas, e ela se refletia na ênfase em temas como estruturas e sistemas políticos, coesão e função, e tipos de autoridade constituída.

Nos estudos contemporâneos, essa preocupação e esses temas praticamente desapareceram, ou foram postos em uma posição bastante marginal — ficaram definitivamente a cargo da Ciência Política. Os novos estudos enfocam sobretudo relações de poder, ao invés de instituições políticas, legitimação da autoridade, poder local etc. E relações de poder são encontráveis nos mais variados lugares, ao invés de se vincularem apenas ao exercício da autoridade constituída. Além disso, relações de poder podem se expressar das maneiras mais sutis, não necessitando da referência ao uso da força física, que era um tema constante na antropologia política tradicional de inspiração britânica.

Em suma, atualmente os antropólogos parecem estar menos interessados no estudo antropológico da política, e mais voltados para as várias dimensões políticas das sociedades e culturas; menos preocupados com tipos de organização política do que com os temas da dominação, resistência, luta e conflito. Na base dos estudos comentados a seguir existe o pressuposto — não necessariamente explícito — de que as relações sociais são marcadas das mais variadas maneiras por desigualdades de poder, isto é, por relações de dominação. Estas relações, por sua vez, não são totalitárias

ou encontráveis sob forma fixa e explícita. A dominação coexiste com a resistência à dominação, e as culturas atuam na definição, transformação e reprodução dessas relações de força. O que está em jogo, então, é a dinâmica das práticas culturais no seu embricamento com relações de poder, nas mais variadas formas em que estas se manifestem, e nos mais diferentes contextos da vida social (em movimentos religiosos, na família, nas relações sexuais, na produção de conhecimento, em relações de classe e assim por diante).

A mudança na maneira de se conceber o foco da Antropologia política — se é que ainda se pode falar de uma subárea com esse nome — vem sendo acompanhada por várias outras mudanças que a complementam. Uma segunda mudança clara foi do estudo de sociedades e povos tribais (ou do estudo de sociedades sem estado ou de estados primitivos) para o estudo da constituição do mundo moderno. Três temas são importantes aqui: o encontro colonial; as interconexões de grupos e culturas; e o estudo de sociedades e culturas contemporâneas no chamado terceiro mundo. Na maioria das vezes em que esses temas são analisados, existe uma referência ao contexto internacional do capitalismo industrial, definido em termos de desigualdade e dominação.

A consciência crescente a respeito da “questão colonial”, marcada pela publicação de livros como o de Asad (1973), transformou a desigualdade de poder envolvida no *encontro colonial* num problema político mais importante de ser tratado pelos antropólogos do que as investigações sobre sistemas políticos nativos, todos eles já modificados em razão das relações com os agentes sociais ocidentais. Nesse sentido, uma Antropologia dos encontros coloniais tende a explorar não só as relações de dominação e desigualdade entre os colonizadores ocidentais e os povos colonizados do terceiro mundo, mas a produção de situações e culturas específicas como resultado desses encontros. Focalizam-se, portanto, novas formas sociais e culturais produzidas por transformações e reelaborações de elementos tomados tanto das culturas capitalistas ocidentais, quanto das culturas “nativas”. Em outras palavras, uma Antropologia dos encontros coloniais tenta analisar as relações de poder e de dominação que moldam, de um lado, os encontros propriamente ditos e, de outro, seus produtos, as

várias formas geradas por combinação e que existem hoje em dia no chamado terceiro mundo. Com relação a estas sociedades, os antropólogos têm estudado, por exemplo, relações de classe, movimentos sociais, constituição de novas subjetividades etc.

Uma terceira mudança, intimamente relacionada à anterior, é a tendência de alguns antropólogos de passarem de estudo de sociedades distantes e estranhas, para o estudo de suas próprias sociedades, e algumas vezes seus próprios grupos, como é o caso da Antropologia da mulher, num processo caracterizado por Marcus e Fischer (1986: 111) como “repatriamento da Antropologia”. Nesses casos, as análises têm se voltado para temas como relações interpessoais, relações de gênero, estudos de práticas profissionais, estudos de grupos étnicos e assim por diante.

Uma quarta mudança, que não se refere apenas aos estudos de relações de poder, é da ênfase nas análises sincrônicas para análises históricas. De fato, a crítica ao funcionalismo e ao estruturalismo foi acompanhada pela busca de modelos de análise dinâmicos e processuais. Relações de poder e de dominação passaram a ser, assim, tomadas a partir da perspectiva de sua constituição: elas são produtos históricos, cujos processos de formação têm que ser reconstituídos de modo a permitir o seu entendimento e interpretação. Quase nenhuma das novas etnografias sobre relações de poder, mesmo aquelas sobre os “povos sem história”, deixam de ter uma contextualização e uma reconstituição histórica.

A quinta mudança vai na direção de uma Antropologia que toma de maneira crítica a sua própria prática, focalizando as relações de poder envolvidas na produção do conhecimento antropológico.⁴ Um dos aspectos dessa crítica foi a elucidação do contexto imperialista no qual a Antropologia foi moldada, e como isso influenciou suas análises (ver por exemplo Asad 1973, 1986). Atualmente, contudo, essa crítica tem se ampliado enormemente de modo a discutir questões tais como: a relação do pesquisador com os informantes de outras culturas enquanto perpassadas por relações de poder (Dumont, 1978, Dwyer, 1982, Rabinow, 1977); deformações na representação do outro nas etnografias manifestas, por exemplo, na negação da contemporaneidade de sujeito e objeto do conhecimen-

to, de modo a manter o outro — o primitivo — sempre à distância, num outro tempo (Fabian, 1983); elucidação das regras de produção e circulação de discursos de verdade (análises inspiradas por Foucault, 1984). Além disso, os antropólogos têm prestado atenção crescente à produção de textos etnográficos, apontando todo o tipo de dispositivos usados para constituir a “autoridade etnográfica” (por exemplo, Clifford, 1983). Nesta linha, os antropólogos têm ainda experimentado novas formas de texto que os distanciem do estilo realista predominante nas etnografias clássicas (Marcus e Cushman, 1982). Apesar dessa crítica e de uma crescente ênfase na necessidade de se reinventar a etnografia, nos estudos sobre relações de poder que serão comentados a seguir o estilo realista ainda é o modo textual predominante, embora existam inovações nos temas e nas abordagens.

Antes de entrar na análise das etnografias, gostaria de acrescentar um último comentário geral. Se o estrutural-funcionalismo foi a referência teórica central da Antropologia política tradicional, a referência mais importante dos estudos americanos recentes sobre questões de poder parece ser o marxismo. Isso não significa que a maioria das etnografias sejam marxistas, mas sim que o marxismo é a referência geral, tanto para aqueles que o adotam de maneira direta ou indireta, quanto para aqueles que o criticam e rejeitam. Pelo menos duas razões podem ser lembradas para explicar a importância do marxismo na Antropologia política americana contemporânea.

Primeiro, como argumenta Marcus (1986), o marxismo é um dos referenciais teóricos mais sofisticados e coerentes para a análise de sociedades modernas.

“Explorar os significados culturais da produção da força de trabalho ou do fetichismo da mercadoria fornece meios textuais para trazer a ordem mais abrangente para dentro do espaço da etnografia... O imaginário do sistema marxista continua a ser a referência mais conveniente e abrangente para atrelar etnografias locais à economia política.” (Marcus 1986:173)

Por outro lado, o marxismo foi uma referência teórica que ensinou os cientistas

sociais a pensarem as diferenças sociais em termos de poder e de desigualdade, e a pensarem os sistemas simbólicos em termos de dominação (através da noção de ideologia). Foi também o marxismo que enfatizou a visão das relações sociais em termos da sua constituição histórica, e em termos de conflito e luta. Mesmo considerando-se que o tratamento marxista de todas essas questões tem sido objeto de fortes críticas da parte de cientistas sociais e filósofos, e mesmo levando-se em conta que etnografias têm fornecido importantes críticas e adaptações à teoria marxista do desenvolvimento capitalista, o fato é que ele continua a ser a referência em relação à qual a maior parte das críticas da Antropologia política americana tem se desenvolvido. Em outras palavras, se muitos dos pressupostos e dos conceitos marxistas têm sido abandonados, o seu imaginário continua a ser central nos estudos sobre questões de dominação e resistência, como veremos na análise dos estudos etnográficos.⁶

A Perspectiva do Sistema Mundial

Um dos tipos de estudo enfocando relações de poder em que fica clara a influência marxista é aquele que tenta associar à análise antropológica e localizada de sociedades do terceiro mundo uma visão do funcionamento do capitalismo a nível internacional. Nas discussões americanas recentes, essa perspectiva tem sido denominada de sistema mundial (*world system*) ou de economia política, uma expressão que várias vezes serve de sinônimo para marxismo. Essa perspectiva tem a vantagem de quebrar com velhos hábitos antropológicos, como o de descrever culturas “como se” elas fossem isoladas, o de enfatizar a descrição de culturas antes do encontro colonial, ou o de ignorar processos de mudança engendrados pela realidade colonial. No entanto, as análises feitas a partir da perspectiva do sistema mundial apresentam vários problemas, que tentarei caracterizar a seguir.

Um dos problemas do uso da perspectiva do sistema mundial em etnografias⁶ é o caráter basicamente alusivo e referencial de que ele se reveste. As sociedades estudadas são associadas a uma “ordem capitalista internacional” que ligaria de maneira desigual as nações do mundo, de modo a explicar o seu não-isolamento. No entanto, não se focaliza o funcionamento dessa ordem,

não se aprofunda a discussão teórica de suas características e nem se discute os processos que estabelecem as ligações entre nações. De fato, talvez a questão central a ser refletida no contexto das discussões de como fazer etnografias que não representem falsamente culturas como sendo isoladas ou autônomas seja a de como se constituem as relações entre histórias e processos locais e o desenvolvimento do capitalismo a nível internacional, e como essas relações podem ser explicadas e descritas. É a essa questão central que os antropólogos que adotam a perspectiva do sistema mundial não têm conseguido dar resposta. A meu ver, essa incapacidade está relacionada, de um lado, à maneira como a imagem de uma ordem internacional entra nas análises e, de outro, à versão teórica específica do sistema mundial que os antropólogos americanos têm utilizado: aquela elaborada por Immanuel Wallerstein no começo dos anos 70 (1974).

Tomando como referência o trabalho de Fernand Braudel, Wallerstein insistiu na idéia de elaboração de uma teoria geral da ordem capitalista. Para ele, qualquer história local teria que ser entendida em relação à história de longa duração da economia capitalista mundial em desenvolvimento desde o século XVI. Esse desenvolvimento teria que ser estudado interdisciplinarmente e com a atenção voltada para processos locais. No entanto, para construir o quadro de uma ordem internacional, Wallerstein (1979) centrou a discussão em tendências estruturais de longa duração, deixando de lado diferenças e enfatizando pontos comuns. Como consequência, é difícil articular o quadro geral por ele formulado a análises locais, de modo a ajudar o entendimento de processos episódicos ou de curta duração. Essa dificuldade fica evidente na maneira pela qual os etnógrafos apropriaram essa perspectiva geral na sua análise de dados específicos: ela é tomada de uma maneira vaga e não explicativa, mais como algo que pode servir para contextualizar do que para explicar. No entanto, parece que o caráter vago e genérico das formulações de Wallerstein, ao invés de ser considerado problemático, foi algumas vezes considerado como uma vantagem pelos antropólogos americanos.

"A perspectiva do sistema mundial é de fato uma macrovisão da sociedade e da história, mas a sua atração

vem de suas formulações teóricas simples (e às vezes simplistas), contrastadas com sua ênfase em trabalhar seus conceitos através da interpretação do detalhe histórico. Ela serve, então, menos como teoria plenamente desenvolvida, que como enquadramento para debates e discussões... Ao invés de enfatizar o dogma ou um estilo de paradigma dos anos 50, a chamada teoria do sistema mundial sobrevive hoje basicamente como uma orientação genérica que floresce nos estudos detalhados de regiões e períodos históricos. ... O status atual da teoria do sistema mundial como uma moldura efetiva para pesquisas metodologicamente flexíveis em economia política é um excelente exemplo da corrente suspensão de paradigmas em favor do jogo livre com conceitos e métodos, e da atenção aos microprocessos sem negar a importância de reter algum tipo de visão de questões histórico-mundiais mais amplas." (Marcus e Fischer, 1986:80-81)

Descrevendo a maneira pela qual o imaginário do sistema mundial tem sido apropriado recentemente por etnógrafos, Marcus e Fischer apontam a questão central encapsulada no seu uso atual: como estabelecer ou descrever as ligações entre um sistema capitalista internacional e formações sociais específicas e locais? Creio, contudo, que o caráter potencialmente criativo da apropriação e a indicação de uma crise mais ampla nas ciências sociais não são razões suficientes para aceitarmos essas idéias sem deixar de levantar algumas questões. Por que manter essa imagem vaga e geral se seu caráter explicativo é reduzido? Por que manter as alusões, geralmente não discutidas, a uma teoria largamente criticada e freqüentemente considerada como simplista? Se os antropólogos não podem estabelecer associações significativas entre as histórias e processos locais de curta duração que eles estudam e a visão de uma ordem internacional apreendida em termos de longa duração, por que insistir em afirmar as associações? Essa tentativa de manter uma ligação com um paradigma geral não seria exatamente uma indicação das dificuldades em se abandonar esse tipo de paradigma?

Além disso, seria o modo alusivo a melhor maneira de lidar com relações de

o sistema mundial com "capitalismo" "genérico de Wallerstein"

poder e desigualdade a nível internacional? É a perspectiva de uma ordem capitalista internacional em geral a melhor disponível para enquadrar descrições de processos locais? Como se sabe, os teóricos do enfoque da dependência responderiam de maneira negativa a esta última questão, mas esse enfoque continua largamente ignorado pelos antropólogos americanos.⁷

Os teóricos da dependência assumem que a análise e a compreensão de situações de dependência requerem uma armação teórica especial que interprete *a partir de um ponto de vista específico* a organização de uma ordem capitalista internacional, e que só pode ser útil para a análise de um certo tipo de sociedade (Ver Cardoso e Faletto, 1979 — Prefácio à Edição Americana). É essa perspectiva especial que o enfoque da dependência tentou oferecer. Ele argumentava que, apesar da existência de uma ordem capitalista internacional conectando de maneira desigual nações do primeiro, do segundo e do terceiro mundo, a dependência só poderia ser entendida em situações específicas do ponto de vista histórico e nacional, já que a expansão do capitalismo no terceiro mundo ocorrera em diferentes momentos, sob formas diversas, encontrando em cada contexto forças e obstáculos específicos.

Conseqüentemente, os resultados foram diferentes, e é em função disso que, para Cardoso e Faletto, não existe uma forma geral de dependência que permeie todos os tipos de situação no terceiro mundo.⁸ Além disso, o entendimento dessas situações de dependência deveria levar em consideração não apenas ou principalmente o papel de agentes externos; ao contrário, ele depende da reconstituição do modo pelo qual as relações de classe foram moldadas local e historicamente. Em outras palavras, estudos de situações de dependência deveriam reconstituir a interconexão de forças internas e externas de dominação nas histórias locais. Ela é uma interpretação da ordem capitalista internacional a partir da perspectiva dos países dependentes, isto é, a partir da perspectiva da situação desses países que são estruturalmente explorados e dominados nessa ordem. Isso é diferente da formulação que explica o mesmo sistema da perspectiva dos países centrais: ela só se aplica a países dependentes. Um dos resultados do uso dessa perspectiva para analisar as histórias de países dependentes é, por exemplo, a produção de periodiza-

ções que diferem daquelas obtidas através da reconstituição da ordem capitalista da perspectiva das economias centrais. (Cf. Cardoso e Faletto, 1970)

Apesar da teoria da dependência ter sido criticada de diversas maneiras, a sua demonstração da necessidade de várias perspectivas de análise (mesmo dentro do referencial marxista e admitindo-se a existência de uma ordem internacional) para o estudo de diferentes situações estruturais ainda parece convincente. Nesse sentido, se é verdade que existe uma ordem capitalista internacional, não é verdade que casos particulares possam ser explicados e analisados a partir de apenas uma perspectiva geral, como a teoria do sistema mundial parece pressupor. Ao não reconhecerem essa necessidade de se adotar mais diretamente perspectivas locais para analisar os efeitos da ordem internacional, os antropólogos ou ficam perdidos em alusões a essa ordem numa tentativa de contextualizar suas etnografias, ou deixam que uma perspectiva macrossocial elaborada a partir da ótica europeia do desenvolvimento capitalista domine as suas análises. Este último parece ser o caso dos estudos recentes de Wolf e de Mintz.

O livro de Eric Wolf *Europe and the People Without History* (1982) exemplifica a adoção da perspectiva do sistema mundial de uma maneira tal que as perspectivas locais acabam ficando num apagado segundo plano. Trata-se de uma tentativa explícita de construir uma história do capitalismo mundial, enfatizando as conexões que ligam as mais diversas sociedades e o papel dos perdedores nessa história, isto é, dos "povos sem história". O livro é também uma tentativa

"(...) de delinear o processo geral do desenvolvimento mercantil e capitalista, seguindo, ao mesmo tempo, seus efeitos nas micropopulações estudadas pelos etno-historiadores e antropólogos. A minha visão desses processos e dos seus efeitos é histórica, mas entendendo-se história com uma avaliação analítica do desenvolvimento de relações materiais, que se movem simultaneamente ao nível do sistema encompassador e ao nível micro." (1982:23)

Pode-se questionar, contudo, o sucesso de Wolf em fazer essa reconstituição histórica em dois níveis, ressaltando o que, para ele,

parece ter sido largamente ignorado até então: interconexões. Ao contrário, o que predomina é o nível macro, aquele do sistema de origem européia — não só no que diz respeito à economia, mas também à forma de pensar. De fato, ao invés de apresentar histórias plurais formuladas a partir de diferentes perspectivas, Wolf formula apenas uma única história, à cuja lógica se submetem todas as experiências diversas que continuam a ser, assim, não entendidas na sua especificidade e sub-representadas ou, na melhor das hipóteses, representadas a partir da perspectiva e de acordo com a periodização que faz sentido para os países centrais. Ao invés de múltiplos processos, discursos e representações, ele apresenta um só processo e um só discurso organizando todas as sociedades e representações; em vez de vários objetos diferentes, só um. Deste modo, os povos sem história continuam sem suas histórias específicas e suas próprias representações sobre suas histórias. A única história que lhes é permitida é a da sua dominação e subjugação à lógica européia-ocidental.⁹

Outro autor que se utiliza da perspectiva do sistema mundial é Sidney Mintz no seu livro *Sweetness and Power — The Place of Sugar in Modern History* (1985). Como no caso de Wolf, o que predomina nesse livro é uma perspectiva geral, embora ele enfoque um objeto específico, o açúcar, mas com o objetivo de entender o que ele pode revelar “sobre um mundo mais amplo, vinculando uma longa história de relações cambiantes entre povos, sociedades e substâncias” (1985:xxiv/xxv).

Como no caso de Wolf, Mintz afirma que ele tem um *bias* “numa direção histórica” (1985:xxx). Ele acredita que “olhar para trás nos permite ver como as relações entre as partes desse sistema adquiriram sua forma característica através do tempo” (1985:180). Mas a perspectiva da história de Mintz é também macro e formulada a partir do centro do sistema capitalista.

Mintz faz uma reconstituição histórica tentando mostrar o papel da produção de açúcar no crescimento do mundo capitalista e no modelamento das relações entre países centrais e periféricos. Ele mostra como o consumo de açúcar na Europa não pode ser entendido separado das formas de sua produção colonial. Mas se olha para o comércio internacional e a produção de açúcar na periferia, faz isso da perspectiva da orquestração britânica da ordem inter-

nacional. A história do açúcar escrita a partir da perspectiva das colônias é diferente.

Seguramente que se escrever a história da produção colonial de açúcar a partir da ótica britânica não é algo criticável em si mesmo: esta é uma abordagem possível. O problema do livro de Mintz está em que a sua perspectiva macro não lhe permite explicar a questão que realmente lhe interessa: como a produção de produtos coloniais interferiu nos hábitos cotidianos de alimentação de diferentes grupos europeus. A distância que separa os níveis e os lugares considerados não é nunca resolvida no livro, e se Mintz é bem sucedido ao analisar fenômenos macro — como a produção colonial de açúcar baseada na mão-de-obra escrava e sua relação com o desenvolvimento do capitalismo internacional —, não consegue se sair tão bem para demonstrar como as práticas cotidianas estavam ligadas a isso. Assim, repete muitas vezes que a produção colonial de açúcar esteve associada a mudanças nos hábitos de consumo europeus, mas a sua afirmação transformada em mote de que “a introdução do açúcar na xícara de chá da classe trabalhadora inglesa foi um sinal de grandes transformações” (1985:214), permanece no livro como uma fórmula vazia. Em outras palavras, embora Mintz quisesse explicar processos culturais que aconteceram em países centrais e não em países periféricos, como Wolf, foi também incapaz de explicar processos locais ao adotar a perspectiva do sistema mundial.

No contexto dos novos experimentos em análise cultural nos Estados Unidos, Edward Said (1985) formulou uma das críticas mais explícitas à perspectiva do sistema mundial. Ele sugere que as explicações formuladas com esse referencial são etnocêntricas. Elas dependem de “um esquema da história mundial homogeneizador e incorporador que assimila a si mesmo desenvolvimentos não-sincrônicos, histórias, culturas e povos” (1985:11). Dito de outra maneira, ela assimila a uma única lógica, e que tem sentido da perspectiva das economias centrais, histórias diferentes e múltiplas. Segundo Said, a alternativa para essa assimilação seria quebrar com o universalismo, e “criar um novo tipo de análise de objetos plurais, ao invés de singulares” (1985:11).

A crítica de Said indica as ilusões contidas nas tentativas de explicar o mundo

inteiro e concomitantemente evitar o etnocentrismo. Na base dessa ilusão está a falha em entender que, se é verdade que existe um sistema capitalista internacional, também é verdade que ele só existe sob formas específicas que têm que ser explicadas em seus termos e historicidades próprios. Nesse sentido, poderíamos dizer que a perspectiva política e histórica para antropólogos preocupados com uma Antropologia crítica não estaria em contextualizar as sociedades que estudam simplesmente aludindo a um genérico sistema mundial, o que revela pouco até mesmo a respeito de processos de dominação a nível internacional, já que estes se efetivam sempre de maneiras específicas. Ao contrário, ela consistiria em focar diferentes processos históricos, diferentes maneiras pelas quais relações de poder e desigualdade se constituem e se configuram em distintos tipos de encontros e de sociedades. Como indica Said (1985), a alternativa seria a construção de representações específicas que não teriam que ser submetidas a nenhum modelo geral ou unificador. Histórias plurais, ao invés de uma única referência geral. E vale dizer que a proposta de Said é ainda mais radical que a do enfoque da dependência, que tinha claramente a perspectiva de trazer as reconstituições de processos locais para dentro de esforços de desenvolvimento de uma teoria geral, preocupando-se com a “unidade do diverso” (Cardoso 1980:68).

“A ‘análise concreta’ de situações de dependência requer que novas formas de relações entre classes, estados e nações se incorporem ao conhecimento, à síntese, explicitando-se a articulação existente entre elas e mostrando-se o movimento que as gerou, redefinindo as relações anteriores.” (Cardoso 1980: 68)

Para Said, e para muitos antropólogos americanos contemporâneos, a busca dessa síntese, de articulações que configurem uma totalidade, não pode ser conseguida a não ser de forma mistificadora — o que existe é de fato pluralidade.

No entanto, não é nada simples o processo de se analisar e representar diferenças, desconstruindo discursos gerais de representações ancoradas em relações de dominação, evitando-se ao mesmo tempo homogeneizações, como o livro *Orientalism*

(1979) de Said sugere. A instigante crítica que ele elabora ao modo pelo qual os estudiosos ocidentais vêm representando o “Oriente”, a associação desse imaginário ao imperialismo ocidental, à dominação do “Oriente” e ao modo pelo qual ele foi uma imagem necessária para a constituição da cultura ocidental moderna está ela mesma baseada em simplificações e homogeneizações. Como mostra Clifford (1988) em uma longa e interessante resenha do livro, Said toma os estudos sobre o mundo islâmico como se constituíssem todo o universo de estudos orientalistas, desconhece diferenciações e conflitos dentro desse campo de estudos e, além disso, acaba representando o Ocidente pelo mesmo processo homogeneizador que ele critica nos estudos do Oriente. Said reclama aos dominados o direito de se auto-representarem do seu próprio modo, mas não abandona um humanismo universalista (Clifford, 1988) e nem deixa de reproduzir o procedimento de representar seu objeto (os estudos ocidentais sobre o oriente, e a própria cultura ocidental) de uma maneira irreal, reducionista e homogeneizadora.

A homogeneização embutida na análise de Said, apesar de sua consciência crítica desse problema em relação às representações simplificadoras do Oriente, indica as dificuldades de se lidar com as interconexões de perspectivas gerais e realidades específicas. Outras dificuldades podem ser percebidas ao se focar maneiras alternativas de olhar, a partir de outros pontos de vista, para a “mesma história” que Wolf e Mintz tentaram reconstituir.

Uma dessas alternativas é o livro de June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat US — Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines* (1979), que tem como referência teórica o enfoque da dependência. A sua perspectiva é a da história boliviana, especialmente a história da exploração dos mineiros de estanho da Bolívia. A ordem capitalista internacional está presente, mas só na medida em que ela molda a situação boliviana. Essa história específica é o pano-de-fundo em relação ao qual Nash tenta entender seu objeto central: a consciência social dos mineiros do estanho, baseada em raízes indígenas e entrecortada por “sofisticadas ideologias de classe” (1979:3). Nash analisa, de um lado, o processo de trabalho nas minas de estanho, marcado por lutas trabalhistas e pela interferência de forças sobrenaturais, sobretudo

o diabo — Tio — que medeia todo o processo de exploração das minas. De outro lado, enfoca a comunidade de mineiros, sua história, organização familiar e sociabilidade, seus rituais e sistemas de crenças. Um dos aspectos mais interessantes do livro é a demonstração de como crenças herdadas do período pré-colonial servem para moldar a interpretação da exploração presente e se constituem numa fonte de resistência e oposição. Assim, no processo de trabalho nas minas, as crenças no diabo ajudam a cimentar uma solidariedade entre os trabalhadores; e na história dos mineiros bolivianos, as grandes revoltas e greves tendem a ocorrer em épocas específicas, todas elas associadas a importantes rituais relacionados a crenças herdadas do período pré-colonial. (Cap. 5).

Apesar de não concordar com muitos aspectos da análise de Nash — especialmente a sua abordagem da comunidade dos mineiros como sendo homogênea e solidária, apesar dos dados em contrário que ela mesma fornece, e o seu tratamento da questão da consciência de classe, para o qual voltarei depois — seu tratamento da questão das inter-relações de uma ordem internacional com uma local é bastante satisfatório, uma vez que a história boliviana não é apresentada como um caso genérico de economia periférica a ser descrito de acordo com as características principais do desenvolvimento das economias centrais. Ao contrário, a sua subordinação aos países centrais é apresentada do ponto de vista das consequências das interferências imperialistas na conformação da realidade boliviana. A ordem internacional está presente todo o tempo, mas na maneira específica pela qual ela influencia e molda a realidade boliviana, que é única, mesmo se comparada com outros países latino-americanos.

Essa perspectiva de se fazer História e Antropologia é a que tem conseguido melhores resultados no estudo de relações de poder originados a nível internacional e manifestas localmente, e vou considerá-la mais detalhadamente adiante. Antes, contudo, gostaria de comentar sobre um livro geralmente identificado com a perspectiva do sistema mundial, ou com o que se tem chamado de “world historical political economy” (Marcos e Fischer 1986), mas que a meu ver não cabe nessa classificação, a não ser que ela seja tomada como um sinônimo de marxismo. Trata-se de *The*

Devil and Commodity Fetishism in South America (1980), de Michael Taussig. Provavelmente uma das únicas características que associa o livro de Taussig aos outros mencionados anteriormente é o seu referencial marxista. No entanto, o uso que Taussig faz dessa referência teórica é bastante diferente.

Do meu ponto de vista, o livro de Taussig é basicamente um ensaio marxista, centrado em uma discussão epistemológica sobre a produção de conhecimento em sociedades capitalistas. Apesar dele fazer uma reconstituição histórica das *plantations* na Colômbia, e apesar de focar as visões de mundo de camponeses colombianos e mineiros bolivianos (usando neste último caso a análise de Nash), esses não são os pontos centrais do ensaio, mas só parte do seu argumento. Como o próprio Taussig formulou numa resposta recente às críticas ao seu livro,

“a ênfase, senão todo o objetivo dessa interpretação, está no *que essas histórias tem a dizer para nós*, em oposição ao *que nós temos a dizer para elas* ao, por exemplo, encapsulá-las como tantos exemplos seguros e sem vida de espécies bem conhecidas... Em outras palavras, a ênfase foi decididamente em maneiras de encontrar o equivalente na monografia/ensaio antropológico ao *Verfremdungseffekt* de Bertolt Brecht, à idéia de se estranhar o normal, tornando-o desconcertante, senão estonteante e cheio de surpresa.” (1987b:12)

Nesse sentido, se tomarmos a classificação de Marcus e Fischer (1986) dos novos experimentos em etnografia, o livro de Taussig teria que ser colocado entre as tentativas de desenvolver novas técnicas de crítica cultural à própria sociedade do antropólogo, ou “repatriação da antropologia”, ao invés de junto aos experimentos baseados numa alusão ao sistema mundial. É importante notar que, para Taussig, o foco no que as experiências locais têm a dizer para “nós” (ou seja, a sociedade do antropólogo) é a única modalidade possível para a Antropologia.

“Explicação e interpretação — do significado da história do pacto com o diabo, por exemplo — tornam-se, então, crucialmente e da maneira mais radical algo distinto do que está envol-

vido nos esforços de estrangeiros, como os antropólogos, em *localizar* a estória em uma suposta rede de funções estritamente *locais*. A estória *por necessidade* é também para nós — e é a tarefa do antropólogo, nessa era de *persistente imperialismo*, lê-la enquanto tal. Não pode existir outra maneira, porque o antropólogo nunca é confrontado diretamente pelo Outro, mas pelo contato do eu com o Outro. Isso significa que o texto antropológico é na sua essência um texto mediando diferença — as sombras na página em branco formadas pelo Outro a partir do modo como é iluminado pela luz ocidental (profissional de classe média).” (1987b:13)

Em suma, a intenção de Taussig contrasta claramente com as perspectivas tanto de Nash, quanto de Wolf e Mintz. Ele nem está interessado em reconstituir uma história do ponto de vista local, nem pensa em considerar o sistema mundial em geral como molde para a sua análise. Pretende, ao invés disso, que as experiências dos camponeses e mineiros que analisa, e sobretudo a crítica que eles desenvolvem à introdução do capitalismo no seu mundo através de elaborações sobre a figura do diabo e sua associação à economia monetária e de mercado, sirvam como um contraponto que permita ao antropólogo estranhar e criticar modos de pensar (inclusive os outros) próprios de sua sociedade. Os outros são, assim, pretextos para uma crítica às sociedades ocidentais e sua maneira de fazer ciência.

Apesar de não ser minha intenção disputar a concepção de Taussig da relação da Antropologia com o outro, considero sua análise sobre os camponeses colombianos e mineiros bolivianos problemática. Se ele foi capaz de criticar as sociedades ocidentais e o seu modo de pensar, isso foi conseguido às custas de simplificação tanto do seu material etnográfico, quanto da teoria marxista. A sua análise do caso colombiano enfatiza um contraste entre um modo de produção capitalista e um não-capitalista, entre um modo de produção de valor de troca e um modo de produção de valor de uso. O problema é que a Colômbia está já há um bom tempo, imersa na ordem de produção capitalista, e Taussig teve que construir esse modo pré-capitalista ou de produção de valores de uso como “algo

que existia antes”. Nessa construção, contudo, Taussig *naturaliza* o modo de produção camponês, e o considera de maneira homogeneizadora, simplificadora e idealizada, num procedimento similar àquele adotado por muitos antropólogos descrevendo sociedades primitivas “antes do contato” com o colonialismo europeu. Como no caso de Said, uma crítica aguda a modos ocidentais de pensar foi conseguida graças a homogeneização e apagamento de nuances e complexidades em um lado do modelo, o que só enfraquece a crítica.

Resumindo, vimos até aqui pelo menos quatro maneiras distintas de se analisar a história e a experiência de povos dominados do terceiro mundo em relação a uma ordem capitalista internacional. Primeiro, o que pode de fato ser chamado de uma concepção de sistema mundial, representada nos trabalhos de Wolf e Mintz. Segundo, o foco em histórias locais (o que não significa histórias isoladas) tomadas das perspectivas de países dependentes mas mantendo como referência o desenvolvimento do capitalismo a nível internacional, como no caso de Nash. Terceiro, a perspectiva de reconstituição de histórias plurais e não necessariamente interconectadas ou referidas a um único sistema, como no caso de Said. Quarto, a suposição da impossibilidade de antropólogos ocidentais escreverem histórias locais de países do terceiro mundo — o que eles poderiam fazer seria analisar a mediação de diferenças entre o eu (ocidental) e o outro, como no caso de Taussig. As questões envolvidas nessas perspectivas são várias, e tentarei tratar algumas delas nas próximas seções.

Histórias e Encontros

Certas etnografias americanas recentes, além de procurarem contextualizar as culturas que são objeto de estudo em relação ao capitalismo internacional, têm como marca uma ênfase na análise de processos *dinâmicos*. Essa análise é obtida frequentemente através do uso combinado de duas perspectivas que definem o objeto da pesquisa e da análise: o foco em encontros coloniais e a reconstituição histórica.

Como afirmei anteriormente, o foco no dinamismo do encontro colonial substitui nas etnografias contemporâneas a perspectiva funcionalista que tomava as culturas chamadas primitivas como totalidades auto-

contidas que se tentava perceber em seu estágio "original", ou seja, anterior ao contato com os agentes ocidentais. Por outro lado, porque se trata de um encontro *colonial*, está quase sempre presente na análise a idéia de relações de poder: trata-se de um encontro assimétrico. Além disso, como mostra Asad (1973, 1986), é um encontro desigual no qual a Antropologia, como disciplina ocidental, vem tomando parte de uma maneira ambígua: falando do dominado de uma perspectiva que lhe é simpática, mas com a linguagem e as referências dos países dominantes. Estudos etnográficos recentes de países do terceiro mundo tendem a mostrar consciência de ambas desigualdades de poder: aquela entre países centrais e periféricos, e aquela presente na produção de conhecimento sobre o outro feita por antropólogos ocidentais.¹⁰

A imagem de um encontro é dinâmica. Seu uso substitui noções como a de conquista para enfatizar que, apesar do encontro colonial ser assimétrico, os dominados não têm nele um papel totalmente passivo, nem suas culturas simplesmente sucumbem ao impacto com o colonizador. Estudos recentes não vêem os encontros coloniais como sendo apenas destrutivos, como a imposição de uma nova forma sobre as cinzas de uma outra, original. Ao contrário, os encontros coloniais têm sido vistos como produtivos, uma vez que eles geram, de um lado, novos países e culturas sincréticas através de um processo de transformação, assimilação e recusa e, de outro lado, todo um corpo de conhecimento sobre eles. Para entender essa produção e a sua transformação no tempo, os antropólogos se voltaram, quase que por necessidade, para a análise histórica, a fim de reconstituir processos de mudança e entender as condições presentes dos povos que eles encontram. Não se pode mais supor a existência de povos isolados, sem memória da sua história, e sem um passado diferente do seu presente. É nesse contexto, e não apenas no contexto de discussões sobre um sistema mundial, que a questão de como analisar as histórias de outros povos adquire sentido mais completo.¹¹

O estudo de encontros coloniais e suas histórias tem sido tratado de diferentes maneiras por antropólogos. Os trabalhos recentes de Marshall Sahlins (1981, 1985 e 1988) representam tentativas de reconciliar análise estrutural e história, ao mesmo tempo em que focalizam diferentes encontros

— que ele chama de *interculturais* — entre povos do terceiro mundo e forças capitalistas ocidentais. Criticando a perspectiva do sistema mundial que, segundo ele, nega aos povos do terceiro mundo a autoria de sua própria história, Sahlins afirma que

"no que diz respeito ao encontro intercultural, deveremos examinar como povos indígenas tentam integrar a experiência do sistema mundial em algo que é lógica e ontologicamente mais inclusivo: seu próprio sistema do mundo." (1988:3)

Para Sahlins (1985 e 1988), se o capitalismo pode ser chamado de um sistema mundial, suas formas concretas de realização estão longe de ser uniformes, uma vez que os efeitos específicos de suas forças materiais vão depender das diversas maneiras pelas quais elas são mediadas em esquemas culturais locais. Prova disso é sua análise (1988) sobre os modos totalmente distintos pelos quais os chineses, os havaianos e os Kwakiutl incorporaram a presença dos bens e agentes imperialistas entre meados do século XVIII e meados do século XIX. E as diferenças não se referem apenas aos aspectos materiais dos encontros coloniais: ao contrário do que parece assumir a perspectiva do sistema mundial, Sahlins procura mostrar que as historicidades resultantes de cada encontro intercultural variam. Como diz ele, "diferentes culturas, diferentes historicidades" (1985:x).

Também a questão da exploração e da destruição das culturas nativas é vista em outros termos por Sahlins (1988). Não há dúvida que esses povos foram explorados pelo capitalismo internacional, mas para ele essa exploração pode significar um enriquecimento dos sistemas locais que, como resultado do encontro, apropriaram bens de extraordinário valor social em quantidades sem precedentes, revitalizaram seus rituais e trocas internas e, "como isso significa uma acumulação máxima de benefícios divinos com poderes sociais humanos, o processo, em sua totalidade, é um *desenvolvimento*, nos termos da cultura em questão" (1988:6). Isso não significa que as culturas não tenham sofrido transformações profundas, mas sim que existe também uma continuidade em relação à cultura original, e a "maior continuidade pode consistir na lógica da mudança cultural" (1988:6). Esta lógica é predominantemente a do sistema nativo.

Do ponto de vista teórico, o objetivo central de Sahlins é mostrar “algumas maneiras pelas quais a história é organizada por estruturas de significação” (1981:8), e entender as relações entre evento e estrutura, mudança e repetição.

“O grande desafio para uma antropologia histórica não é simplesmente saber como os eventos são ordenados pelas culturas, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada. Como a reprodução de uma estrutura se transforma na sua transformação?” (1981:8)

Para enfrentar essa questão, Sahlins analisa principalmente documentos sobre o encontro do Capitão Cook com os havaianos no final do século XVIII. No ensaio *Historical Metaphors and Mythical Realities — Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* (1981) ele mostra como o Capitão Cook e os ingleses, ao invés de simplesmente conquistarem, foram de fato assimilados pelos havaianos na estrutura de significado dada pela sua estrutura mítica cíclica, e como essa assimilação, o assassinato do Capitão Cook e os eventos que se seguiram a isso acabaram transformando aquela estrutura. Nesse caso, foi a repetição ou reprodução de formas culturais, através de uma prática que explorou as ambigüidades disponíveis na estrutura de significado nativa, que permitiu não apenas a assimilação dos ingleses, mas distorções não-intencionais, inversões e mudanças na estrutura.

Em *Islands of History* (1985), Sahlins toma como referência suas análises anteriores sobre os havaianos para desenvolver o que ele chama de uma “possível teoria da história”, fazendo “explodir o conceito de história com a experiência antropológica da cultura”, ao mesmo tempo em que a “experiência histórica vai também certamente explodir o conceito antropológico de cultura” (1985:xvii). A “possível teoria da história” enunciada por Sahlins tem duas proposições básicas. A primeira é a de que “a transformação de uma cultura é um modo da sua reprodução”. A segunda, é que “na ação ou no mundo — tecnicamente, em atos de referência — as categorias culturais adquirem novos valores funcionais. Impregnados com o mundo, os significados culturais são, portanto, alterados. Segue-se que a relação entre as categorias

mudam: a estrutura é transformada” (1985: 138).

No esquema de Sahlins (1981), as explicações para transformações são, assim, pensadas em relação à prática. Seu argumento é que a prática não tem que se fazer contra arranjos estruturais para transformá-los: o que começa como reprodução pode terminar como transformação (1981:87). A prática pode ser transformativa porque nela as categorias culturais (associadas à estrutura) são submetidas a riscos empíricos

“Se a cultura é, como querem os antropólogos, uma ordem significativa, na ação, entretanto, os significados estão sempre em risco. ... A cultura é um jogo arriscado com a natureza no curso do qual, de maneira proposital ou não proposital, os velhos nomes que ainda estão nos lábios de todos adquirem conotações bastante diferentes do seu significado original. Esse é um dos processos históricos que estarei chamando de ‘reavaliação funcional de categorias.’” (1985:ix)

Ou seja, a prática pode ser transformativa porque ela tem uma dinâmica própria que define contextualmente e de maneiras sem precedentes pessoas e objetos e suas inter-relações. Valores contextuais, definidos na prática, têm a capacidade de fazer reverter sua ação sobre estruturas convencionais de significado, transformando-as.

Essas considerações vêm junto com uma mudança na maneira de se conceber a relação entre evento e estrutura ou sistema, na verdade uma oposição que Sahlins considera perniciososa e que precisaria ser abandonada. Para ele, um evento não é simplesmente um acontecimento no mundo, mas uma “relação entre um acontecimento e uma estrutura (ou estruturas): um encompassamento do fenômeno-em-si como um valor significativo, do que se segue sua específica eficácia histórica.” (1985:xiv)

Como um fenômeno, o acontecimento pode ter sua dinâmica própria, independente dos significados dados por um sistema simbólico, mas a verdade é que ele só é significativo como projeção de algum esquema cultural. “O evento é um acontecimento interpretado” (1985:153). Além disso, para se entender a relação entre evento e estrutura é necessário interpor um terceiro termo, que é a síntese situacional entre ambos: uma estrutura da conjuntura.

estrutura
de conjuntura

“Por ‘estrutura da conjuntura’ eu entendo a realização prática de categorias culturais num contexto histórico específico, do modo como expresso na ação interessada de agentes históricos, incluindo a microsociologia da sua interação” (1985:xiv)

ver:

A noção de estrutura da conjuntura identifica-se com a de *praxis* e, como uma descrição do comportamento social e da reavaliação funcional dos significados em ação, ela permitiria analisar a dinâmica da vida cultural e da transformação estrutural não só em encontros interculturais, mas em qualquer descrição cultural, quando se tem que entender a estrutura como necessariamente temporal (1985:xvi).

A análise de Sahlins não critica apenas a oposição evento-estrutura, mas se estende também a uma maneira ocidental corrente de se entender a história e a ordem cultural com base nas oposições entre história e estrutura, mudança e estabilidade. A partir da análise do encontro de havaianos e ingleses, Sahlins tenta mostrar que essas oposições não se sustentam, e que a “cultura funciona como uma *synthese* de estabilidade e mudança, passado e presente, diacronia e sincronia. Toda mudança prática é também uma reprodução cultural... Toda reprodução da cultura é uma alteração” (1985:144).

crítica a Sahlins

Sherry Ortner critica Sahlins (1981) afirmando que ele “faz a mudança parecer um pouco fácil demais” (1984:156). Como ela diz,

“existem provavelmente muito mais ligações e muito mais possibilidades de derrapagens no caminho de volta da prática para a estrutura do que a avaliação de Sahlins permite ver. No entanto, se o percurso da mudança estrutural é mais difícil do que ele deixa transparecer, Sahlins apresenta uma avaliação convincente de como ele pode ser mais fácil do que alguns quereriam” (1984:157).

Um outro problema com a análise de Sahlins é o quase total desaparecimento em seu esquema de noções de poder, hierarquia e dominação. Ele critica a perspectiva do sistema mundial por ter pensado em termos de dominação total e ter negado aos povos periféricos a autoria da sua história. Pode-se dizer, contudo, que Sahlins parece ter chegado à posição oposta. O

encontro intercultural é pensado por ele como ocorrendo entre partes iguais, ou melhor, como um encontro entre lógicas diferentes, mas não necessariamente entremeadado por relações de poder. Sahlins não ignora a existência de relações de poder e hierarquia, mas essas são analisadas como elementos que configuram a estrutura nativa, ou seja, de um ponto de vista interno, e nunca do ponto de vista do encontro intercultural.¹² *uma nota*

Se sua análise tem o mérito de mostrar que a incorporação do capitalismo no terceiro mundo se dá sempre de acordo com a lógica cultural nativa, gerando resultados culturais distintos em cada caso, não foi capaz de explicar porque nesses encontros interculturais é sempre o capitalismo que é incorporado, e nunca os sistemas nativos que impõem a sua cultura à dos países centrais.

O livro de Jean Comaroff *Body of Power and Spirit of Resistance — The Culture and History of a South African People* (1985), que em vários momentos utiliza o esquema de Sahlins, incorpora explicitamente a dimensão do poder à análise. Comaroff analisa o encontro da cultura Tshidi da África do Sul com os colonizadores britânicos, e os processos de transformação e criação resultantes desse encontro que é, por definição, marcado por relações de poder e de dominação. O estudo é dividido em três partes: a primeira tenta reconstituir a ordem pré-colonial dos Tshidi, ou seja, a sua estrutura antes do encontro com os ingleses; a segunda enfatiza o encontro propriamente dito e como o sistema pré-colonial se imbrica com as forças do capitalismo industrial europeu representada por missionários cristãos, transformando-se; a terceira é a parte etnográfica: através da análise de duas variantes de um culto religioso — Zionismo — Comaroff tenta mostrar como os Tshidi tentam dar sentido à sua experiência recente de marginalização e dominação.

Comaroff compartilha com Sahlins a preocupação de entender a história como uma interação entre prática e estrutura. Ela concebe a estrutura como a “dimensão constitutiva da ordem social”, e a prática como “as formas manifestas de organização, experiência e ação que são suas realizações históricas” (1985:44). Tanto a estrutura quanto a prática são mutuamente constitutivas, e uma age sobre a outra. Como em Sahlins, a prática, ao repetir conjuntural-

mente a estrutura, pode determinar transformações estruturais.

No caso de Comaroff, contudo, a dimensão das inter-relações entre prática e estrutura — sempre mediadas pelo universo simbólico — não é a única no seu esquema, já que ela concebe a história como “um processo dialético num duplo sentido: o produto da interação entre ação humana e constrangimento (*constraint*) estrutural; e entre o dominante e o subordinado no encontro colonial” (1985:1). Neste sentido, a dimensão da relação desigual de poder no encontro colonial, eclipsada na análise de Sahlins, vem para o centro da interpretação da história Tshidi feita por Comaroff. Além disso, ao invés de lidar apenas com documentos do passado, ela combina reconstituição histórica e análise etnográfica; ao invés de lidar só com a história ao nível local, ela olha para forças locais e globais, sem perder a perspectiva de um sistema social específico.

A análise histórica, tal como é feita por Comaroff da perspectiva de transformações estruturais através da prática, enfoca basicamente momentos diferentes para salientar transformações. A análise se faz pelo estabelecimento de pólos opostos (global e local, pré-colonial e colonial, colonizador e colonizado, etc.) que se engajam para produzir a especificidade do caso Tshidi em diferentes momentos. A realidade histórica é, na análise de Comaroff, sempre um resultado sincrético, um re-trabalhar de princípios e experiências contraditórias. Assim sendo, fazer uma análise histórica é, de um lado, estabelecer os elementos que se encontram, contrastando-os e revelando as suas lógicas e, de outro, revelar a sua articulação, decompondo a síntese em seus elementos constitutivos. Essa síntese é descrita por Comaroff através da metáfora do *bricolage*.

“Em situações como a de colonização surgem novas ordens simbólicas através de um processo de reorganização. Trata-se de um *bricolage* que não apenas altera relações existentes entre signos, mas que também os integra a outros que são portadores de formas e forças de origem externa. Complexos de signos são, assim, desengajados de seus contextos anteriores e assumem significados transformados em suas novas associações — um processo repetido constantemente em relação a

circunstâncias materiais transformadas” (1985:119-120).

A metáfora do *bricolage* descrita acima em termos bastante semelhantes aos utilizados por Sahlins, não é a única usada por Comaroff para explicar as transformações históricas dos Tshidi, uma vez que não dá conta das relações de poder que moldam as articulações de significados. A análise histórica teria ainda que revelar as assimetrias e relações de poder embutidas na lógica da produção do resultado sincrético.

A visão de Comaroff das relações de poder tenta enfatizar a complexidade das suas formas, sublinhando os espaços de contradição e resistência que as caracterizam. A ênfase nessa complexidade aparece em diferentes momentos da análise e em relação a diferentes temas. Ela é também informada por diferentes perspectivas teóricas.

Uma das situações em que a complexidade das relações de poder é enfatizada é na análise da ordem pré-colonial. Aqui Comaroff elabora uma análise estrutural bastante ortodoxa. Ao lidar com a organização social dos Tshidi antes dos tempos coloniais, ela enfatiza o papel da casa como um átomo de estrutura em relação aos pares de oposição agnação e matrilinearidade, masculino e feminino, domesticado e selvagem, agricultura e pastoreio, etc. Os elementos opostos são articulados de uma maneira hierárquica, com tudo aquilo que é associado ao universo masculino encompassando os elementos associados ao universo feminino. O poder é aqui expresso nesse encompassamento. A análise de Comaroff é, neste ponto, bastante similar àquela desenvolvida por Bourdieu para a casa Kabyle (1972).

Uma outra noção usada por Comaroff para caracterizar as relações de poder e dominação é a de hegemonia. Ela aparece, por exemplo, na análise de cosmologia e ritual. Comaroff presta atenção especial ao ritual, “o modo de prática mais potente em sua capacidade transformativa” (1985: 80), e à sua ação sobre o corpo humano para construir atores sociais. O ritual seria o produto de uma realidade mais ou menos conflitiva, e poderia ser usado para enfrentar conflitos ou para reorganizar significados em uma situação nova. Analisando ritos, Comaroff tenta “mostrar como eles enfrentam e reenfrontam conflitos sistêmicos, com a sua forma poética impondo um

conjunto de significados dominantes sobre experiências de paradoxo" (1985:118). Claramente, aqui o poder não é uma força ou simples imposição de vontade, também não é a articulação hierárquica de lados opostos, mas sim hegemonia (Gramsci é o modelo explícito), a capacidade do dominante de articular significados e enfrentar conflitos sociais globais. Essa articulação de significados não é um processo passivo, já que traz resistência dentro de si. Não é também um processo de dominação total, uma vez que os significados dominados não são apagados, mas reproduzidos com a reprodução da estrutura. Conseqüentemente, a dominação (hegemonia) não é total, mas sempre incompleta.¹³

A identificação de poder e dominação com encompassamento e hegemonia (entendida como articulação de visão de mundo) não se coaduna com uma visão de poder como alguma coisa existindo previamente e que é imposta a outros. A rejeição dessa concepção é especialmente clara na concepção de Comaroff do encontro colonial. Este é tratado como um encontro em que ambas as forças se transformam.

"Tanto o sistema local quanto o global são ao mesmo tempo sistemáticos e contraditórios; e eles se engajam em relações caracterizadas tanto por simbiose quanto por luta. É a configuração específica dessas formas e forças no caso Tshidi — sua particular motivação — que me preocupa aqui e, inevitavelmente, isso tem características tanto únicas quanto mais gerais. (1985:3-4)

Do mesmo modo que Sahlins, um dos argumentos centrais de Comaroff é o de que, apesar do encontro colonial ser moldado por forças globais, estas não conseguem explicar o que acontece no caso do Tshidi, que é um resultado único, produto do modo pelo qual a lógica local se engajou com a do capitalismo. Falando em outros termos: a perspectiva do sistema mundial não seria suficiente para explicá-lo. O que é necessário é entender a forma sincrética específica em cada caso. No entanto, diferentemente de Sahlins, Comaroff considera que se deve entendê-la num contexto de relações de poder.

A questão do encontro entre forças globais e locais e da constituição de uma experiência específica é abordada da pers-

pectiva marxista por June Nash em *We Eat the Mines and the Mines Eat Us* (1979). Nash utiliza documentos e dados etnográficos mas, em contraste com Comaroff, também reconstitui histórias a partir do modo como elas aparecem na visão de mundo de trabalhadores de minas de estanho da Bolívia. Essa perspectiva leva a enfrentar outros problemas analíticos. Quando documentos e etno-histórias são colocados lado a lado, ou quando visões dominantes e dominadas são contrastadas, mesmo uma história local perde sua unicidade. Existem, de fato, muitas histórias relacionadas, que podem ser apreendidas ao se mudar a perspectiva pela qual se olha para o mesmo universo social. Sahlins (1985) considera que cada cultura tem sua historicidade e, como Said (1985), também desenvolve a tese de que as histórias são plurais. O livro de Nash (e sobretudo aqueles analisados na próxima seção) levam a ver, contudo, que a pluralidade pode ser frequentemente encontrada dentro de uma única cultura.

O problema de Nash foi o de tentar reduzir essas diferenças a um único modelo. Ela estrutura sua interpretação sobre a visão da história dos mineiros bolivianos com base em referências marxistas que só são relativamente explicitadas no penúltimo capítulo do livro (cap. 8). Ao ouvir as memórias dos mineiros, ela encontrou diferentes versões do passado, associadas a diferentes experiências de gênero, geração e ocupação. Essas diferenças, no entanto, não foram relacionadas a características internas da sociedade estudada, e sim interpretadas em relação a um modelo teórico único e externo — o modelo marxista de consciência de classe, nunca explicitado (o que assume um consenso sobre o seu significado que, de fato, não existe) mas sempre aludido. Na verdade, Nash julga as diferentes versões do passado expressas pelos mineiros, e as classifica como modelos de mais ou menos consciência de classe. Embora ela argumente que aquilo que as pessoas recordam está relacionado com o impacto dos eventos na vida de cada um, ela valoriza aquelas memórias associadas com experiências de ação coletiva em nome da classe. De acordo com seus julgamentos, "Efraim tem uma consciência mais desenvolvida do mundo no qual ele vive do que Alejandro" (1978:31). A experiência de Efraim de contato com alguns padres "desviou-o dos elementos centrais da luta de

classes" (1979:53). "O contato próximo de Alejandro com técnicos estrangeiros deu-lhe um sentido falso de segurança a ser obtida através de laços paternalistas" (1979:54). "Basília tinha uma consciência de trabalhadora que não estava ligada à classe" (1979:54). E assim por diante.

Em suma, e para repetir uma das críticas a análises marxistas que é comum no Brasil e na América Latina, onde esse modelo foi muito mais utilizado do que nos Estados Unidos, o uso do marxismo para analisar visões de mundo é problemático pois ele tem embutido em si um modelo de como as coisas devem ser — no caso de Nash, do que o conteúdo da consciência deveria ser. Pode-se argumentar, por exemplo, que na medida em que ela tinha uma idéia prévia do que deveria esperar encontrar nas memórias dos mineiros, pode ter negligenciado especificidades de suas visões da história, selecionando apenas o que era significativo em termos do seu modelo. Além disso, Nash dissolveu diferentes experiências culturais e históricas num quadro predeterminado, frustrando sua tentativa de reconstituir uma história do ponto de vista local, já que os dados particulares acabaram sendo enquadrados sob a lógica de um modelo preexistente.

Outros estudos usando etno-histórias parecem ir na direção oposta à de Nash, uma vez que eles tentam exatamente seguir a lógica específica dos depoimentos orais, e entendê-los em relação às formações sociais e históricas de que fazem parte.

Histórias, Memórias e Contra-histórias

Não é novidade entre historiadores o debate sobre as possibilidades da história oral. Para aqueles que pretendem reconstituir objetivamente fatos passados, a história oral parece ser um instrumento problemático, e não apenas ou basicamente por causa das falhas na memória humana. A questão é que a memória, base dos depoimentos orais, não é alguma coisa fechada e cristalizada; ela é interpretação associada a experiências e visões de mundo e, conseqüentemente, variável e parcial.

Os antropólogos, acostumados a investigar como as pessoas dão sentido às suas experiências vividas e interpretam seu mundo, parecem ficar menos incomodados do que historiadores positivistas com a idéia de se considerar memórias como interpretações.¹⁴ No entanto, como é sabido, os antro-

pólogos custaram mais a entender que mesmo as chamadas sociedades "primitivas" têm memória e passado, e a procurar entender suas lógicas específicas. Dito desta maneira, isso pode soar como um lugar comum nas discussões da Antropologia contemporânea. No entanto, as conseqüências que podem derivar desse reconhecimento para a análise de processos de dominação estão apenas começando a ser discutidas.

Etno-histórias são tentativas de reconstituir o passado com base em depoimentos orais, ou seja, apoiados na memória. Elas revelam dois tipos de informação. Primeiro, como a forma da memória é construída socialmente, quais são as várias maneiras de lembrar, como o conhecimento sobre o passado é organizado e controlado. Segundo, em relação ao conteúdo da memória, como diferentes versões do passado estão embutidas em relações sociais, e como uma delas pode tornar-se dominante. Em ambos os casos, o que está no centro da discussão são relações de poder. Poder de "fazer" o passado, de moldar o acesso às suas imagens, de transformar uma visão em dominante. Essas questões são tratadas claramente nos livros de Renato Rosaldo e Richard Price.

Em *Ilongot Headhunting 1883-1974 — A Study in Society and History* (1980) Renato Rosaldo pretende "pôr o tempo na estrutura social" e perceber mudanças passadas da sociedade dos Ilongot das Filipinas. Seu projeto, no entanto, tem pouco em comum com o de Sahlins (1981, 1985), já que não se trata de uma tentativa de dialogar com o estruturalismo, mas de rejeitá-lo. Na verdade, é um livro concebido, de um lado, explicitamente contra o tipo de uso da noção de tempo pelo funcionalismo estrutural, as análises sincrônicas e as concepções de estabilidade social que marcaram boa parte das análises de sociedades primitivas. De outro lado, ele é concebido contra a caracterização estruturalista (Lêvi-Strauss) de "sociedades frias", isto é, sociedades nas quais as pessoas produziram visões estáticas de suas estruturas sociais.

Opondo-se ao hábito relativamente comum entre antropólogos de ignorar a historicidade de povos "primitivos", Rosaldo coletou e analisou histórias, muitas das quais ele nunca solicitou e não estava muito interessado em ouvir — os Ilongot lhe impuseram suas histórias — e construiu uma narrativa dessas narrativas. Ele tentou revelar a maneira cultural específica pela

qual essas histórias eram construídas: uma série de episódios relativamente autônomos unidos por movimentos contínuos através do espaço. Quase todas as histórias poderiam ser expressas de acordo com o seguinte padrão de recontar movimentos no espaço:

“à medida em que as pessoas andam pelos caminhos, elas freqüentemente contam histórias sobre o passado, enquanto apontam para os vários lugares em que uma casa ou horta estava localizada, um cervo ou um porco selvagem foi morto, uma cabeça foi tomada, ou o que quer que seja. De fato, os Ilongot se preocupam profundamente com a seqüência relativa de uma sucessão de eventos, mas essas excursões ao passado são meticulosamente mapeadas na paisagem, e não em um calendário. Um leitor sem conhecimento detalhado da paisagem local e sua miríade de nomes de lugares certamente inferiria que falta à narrativa dos Ilongot uma dimensão histórica.” (1980:48)

A diferença na maneira de recordar dos Ilongot e dos ocidentais cria um problema de representação, que Rosaldo tenta resolver traduzindo a memória espacial dos Ilongot para uma ordem cronológica.

Além de revelar a forma cultural específica pela qual as histórias se organizam, Rosaldo mostra como os Ilongot percebem a sua história: avanços irregulares em uma linha, com algumas mudanças imprevistas de direção. Vidas e histórias não ocorrem de acordo com regras e normas, mas como improvisações. Os caminhos são individuais e freqüentemente divergentes, mas sua forma é recorrente, repetindo a si mesma através de ciclos de casamento e residência.

As interpretações dos Ilongot sobre o seu passado são variadas e conflitantes, uma vez que cada posição política implica em uma interpretação, e alinhamentos políticos mudam freqüentemente. Seguindo essas diferenças e conflitos, decifrando o idioma em que a memória dos Ilongot se estrutura, Rosaldo foi capaz de recuperar a sua visão da sua história, e de perceber mudanças, apesar desta visão ser “inscrita em miniatura, escrita de modo tão tênue que seus ritmos moventes podem perfeitamente nos iludir” (1980:27).

Rosaldo mostra que a sociedade Ilongot não era nem estática, nem isolada. A sua

cultura tem estado em contato com outros povos e culturas, e esses contatos são parte da sua história. “Eventos externos”, como a invasão das Filipinas pelos japoneses em 1945, moldaram a história dos Ilongot e fazem parte das memórias de cada um. Embora Rosaldo mostre essas ligações entre a sociedade local e eventos internacionais, ele não se refere a nenhuma teoria para explicar a maneira pela qual essas ligações ocorrem, e não está interessado em reconstituir esses “eventos externos” por outros meios que não as memórias dos membros do grupo. Em outras palavras, o “mundo externo” é parte da análise, mas só no modo pelo qual é incorporado nas representações da história dos Ilongot.

O interesse de Rosaldo em seguir a forma cultural em que as histórias se moldam, suas preocupações ao traduzir memórias espaciais em ordenações cronológicas, a sua submissão às histórias contadas pelos Ilongot, são todos aspectos que indicam como o tratamento de Rosaldo da consciência histórica contrasta com o procedimento de Nash de enquadrar e julgar as memórias dos mineiros bolivianos de acordo com um modelo prévio e genérico de consciência de classe. Rosaldo tenta representar a consciência da história dos Ilongot; Nash arranja os relatos históricos dos mineiros em relação a um modelo externo preexistente.

Na análise de Rosaldo são claras as suas dúvidas sobre como representar consciências históricas estranhas à sua. As mesmas dúvidas aparecem no livro de Richard Price *First-Time — The Historical Vision of an Afro-American People* (1983), mas de uma maneira ainda mais dramática. No caso dos Saramaka, descendentes de escravos que fugiram das *plantations* e que vivem no Suriname, o conhecimento sobre o passado é associado de maneira mais explícita a questões de poder.¹⁵ O conhecimento do passado é privilégio de alguns velhos e é algo que não pode ser contado indiscriminadamente. As histórias mais importantes não podem ser reveladas porque são perigosas. São histórias de fugas e lutas por liberdade e há sempre o risco de que, ao se contar a história, ao entregá-la para outros, eles entreguem também a sua liberdade. Só se contam fragmentos, e as pessoas interessadas em história, sobretudo na história do *First-Time* — o período que compreende a fuga dos escravos das *plantations* em que viviam, sua contínua resistência a tentativas de reescravidão e, fi-

nalmente, a "Grande Paz" que selou a sua libertação em 1762 —, têm que juntar fragmentos dispersos oferecidos em diferentes momentos pelos velhos. Não existe nenhuma versão oficial ou completa desse passado.

O relato de Price sobre o First-Time dos Saramaka está baseado em dois tipos de fontes. De um lado, ele utiliza os fragmentos da história do século XVIII preservados coletivamente sob a forma de canções, lendas, histórias e encantamentos transmitidos oralmente e de maneira ritualizada. De outro lado, ele usa fontes escritas produzidas pelos colonizadores holandeses. Cada uma dessas fontes representa uma seleção, uma interpretação do passado.

A preocupação dos Saramaka com o conhecimento sobre o passado está ligada a dois tipos de questão. De um lado, eles acreditam que têm que proteger o que sabem, ou o seu conhecimento vai ser usado por outros, especialmente os brancos, contra eles. A força principal subjacente à sua maneira de relembrar o passado é uma idéia de "nunca mais", uma preocupação de impedir que a escravidão possa ocorrer de novo. Nesse sentido, memória e história sobre o First-Time são importantes em termos da preservação da identidade do grupo e de seu senso de auto-respeito: ela contém as raízes do que realmente significa ser Saramaka. De outro lado, foi através dessa proteção do conhecimento sobre o passado que as histórias sobre o First-Time foram preservadas oralmente com uma considerável riqueza de detalhes por dois séculos.

Ao escrever *First-Time*, Price teve que enfrentar questões impostas pelo próprio objeto de análise similares às defrontadas por Rosaldo. Ele também teve que descobrir a forma cultural específica pela qual o conhecimento sobre o passado é transmitido. E as formas dos Saramaka e dos Ilongot são similares. No caso dos Saramaka, o conhecimento sobre o passado é preservado em relação à paisagem e ao espaço em que eles vivem, no nome de lugares e áreas geográficas, e nos fatos associados a esses lugares.¹⁶ Em ambos os casos, e também no caso dos Weyna da Indonésia analisado por Kuipers (1984), o conhecimento associado a lugares é politicamente importante nos processos de legitimação de autoridade, de propriedade da terra e de tradições de clãs. Por exemplo, muitos desses grupos lembram histórias de

migração com riqueza de detalhes sobre deslocamentos espaciais porque elas são importantes no reconhecimento da posse de territórios. Neste sentido, o conhecimento do passado representa direta e claramente poder.¹⁷

Mas Price teve que enfrentar outros problemas, e o mais importante deles se refere a agrupar um conhecimento que supostamente deveria ser mantido em fragmentos, e revelar o que é considerado perigoso e supostamente deve ser mantido em segredo. De Saramaka falaram com Price sobre o First-Time só depois de nove anos de trabalho de campo e de um esforço prolongado de provar sua credibilidade, mas essa não foi a principal razão. De um lado, Price só foi informado sobre o First-Time quando os velhos o consideraram pronto para isso. Nessa consideração interferiu o fato de que Price havia estudado a história dos Saramaka nos arquivos coloniais holandeses e tinha em seu poder certos conhecimentos ignorados pelo grupo. E ele estava consciente da relação de poder a ser então estabelecida, e de quanto ele ia, assim, interferir no próprio caráter do conhecimento sobre o First-Time. De outro lado, quando Price obteve as informações por parte dos Saramaka e foi solicitado pelos velhos para ser uma espécie de cronista, a sociedade dos Saramaka estava sofrendo mudanças irreversíveis, a tradição estava morrendo e os velhos decidiram que o pouco conhecimento que eles ainda tinham deveria ser preservado. Mas ao deixarem o seu conhecimento ser agrupado e escrito, eles mesmos mudaram irreversivelmente o caráter desse conhecimento.

Numa situação como esta, em que o antropólogo se transforma com toda clareza em um agente de interferência na sociedade estudada e qualquer coisa que faça representa uma opção ética e política, não é de se estranhar que Price tenha refletido sobre o seu próprio poder e o papel de seu trabalho enquanto antropólogo. Suas dúvidas e as decisões que tomou fazem parte do livro.

A primeira questão era a de identificar ou não os informantes. Price decidiu identificá-los publicando uma foto de cada um dos velhos que lhe falaram sobre o First-Time, seguidas de seus nomes e uma pequena biografia. A decisão, que Price diz de sua total responsabilidade, assenta-se na idéia de incorporar os Saramaka como co-

-autores em sua tentativa de contar a sua história.

Uma segunda questão era a do possível impacto do livro no sistema de conhecimento dos Saramaka. Ele sabia que o que escrevia era parcial, uma seleção da história, mas que corria o risco de, ao ser publicada, se transformar em cânone, em versão com mais autoridade. “Minha decisão de publicar — diz Price — foi tomada considerando a forte percepção da rapidez com que o conhecimento sobre o First-Time está desaparecendo, a certeza de que os principais participantes no meu aprendizado aprovaram a publicação, e a expectativa (baseada em experiência anterior) de que o conteúdo do livro só muito gradualmente e parcialmente vai penetrar junto aos velhos que participam mais diretamente no sistema de conhecimento” (1983:23).

Outras questões éticas e políticas referiam-se ao fato de que, depois de publicadas, as histórias iam cruzar fronteiras tradicionais de clãs, além do fato óbvio de que todas as histórias estavam sendo apresentadas, imediata e concomitantemente, a brancos e negros de outros grupos, os inimigos tradicionais dos Saramaka. Segundo Price, nenhum dos dilemas que ele enfrentou tem resposta fácil, e as soluções adotadas são de sua inteira responsabilidade. Mas ele também acha que os possíveis leitores do seu livro têm algumas responsabilidades. Aos leitores Saramaka ele pede que não leiam o livro como uma bíblia, mas que considerem que se trata de uma tentativa incompleta e inicial de conhecer o passado Saramaka, publicada como uma celebração dessa tradição historiográfica que guardou coletivamente e por tanto tempo informações sobre o First-Time. A leitores de grupos externos aos Saramaka que possivelmente entrem em contato com eles, Price relembra que o conteúdo do livro não deve ser discutido com os Saramaka: isso requereria um código e uma etiqueta especial e um conhecimento real da língua. Aos leitores em geral, finaliza Price, “este estudo tem a intenção de ser um tributo à dignidade (dos Saramaka) em face da opressão, e à sua contínua recusa em deixar com que fossem definidos como objetos” (1983:24).

A esta altura já deve estar claro como cada detalhe do livro foi decidido conscientemente por Price considerando seus possíveis efeitos e as relações de forças em que o conhecimento estava sendo gerado.

Uma das decisões mais importantes referiu-se ao estilo do texto propriamente dito. Price concebeu seu livro como uma experiência textual. O texto é dividido em dois, e a página é separada em duas partes. Na parte superior encontram-se as histórias tais como reveladas pelos Saramaka: são fragmentos, frases, canções, lendas, encantamentos etc., agrupados por temas, obviamente de acordo com a seleção feita por Price. Na parte de baixo, estão os resultados das pesquisas em arquivos, revelando a visão do colonizador da mesma história e a interpretação de Price. Cada parte representa uma versão (ou mais de uma), e Price convida o leitor a fazer a sua própria interpretação e a ir e voltar na leitura, relendo os fragmentos depois de ler a interpretação.

O que impressiona no livro de Price não é só o fato dele mostrar como um conhecimento histórico sobre o século XVIII pode ser mantido vivo oralmente, mas também o de deixar claro o caráter seletivo e parcial da memória de cada grupo (os Saramaka e os colonizadores), e a relatividade da “verdade” histórica ou antropológica. No entanto, seletividade e relatividade em relação a visões do passado não significam arbitrariedade. O que está em questão aqui é o caráter social da memória e o caráter político das reinterpretações do passado.

A memória de um grupo social é produzida socialmente. Não se trata apenas de uma produção coletiva; ela associa tanto ao passado quanto ao presente experiências do grupo que interpreta e reinterpreta o passado e usa essas interpretações para dar sentido à sua experiência presente e para legitimar diferentes interesses. Assim sendo, as visões sociais do passado não são fixas, mas sujeitas a re-interpretações à medida em que o presente e as condições sociais do grupo mudam.

“Memória é, por definição, um termo que dirige a nossa atenção não ao passado, mas à *relação passado-presente*. É porque “o passado” tem essa existência viva e ativa no presente que ele importa tanto politicamente. Como “o passado” — morto, ido ou apenas *subsumido no presente* — ele importa muito menos. (Popular Memory Group 1982:211)

Isso pode ser claramente exemplificado por todos os estudos mencionados acima

e que lidam com etno-histórias. O sentido que um grupo atribui ao seu passado é importante para construir a sua identidade coletiva e para legitimar várias pretensões presentes. Esse é o caso, por exemplo, das reivindicações de propriedade da terra, herança, arranjos matrimoniais e relações clânicas feitas pelos Ilongot, pelos Saramaka e pelos Weyna (Kuipers 1984). Esse é também o caso da idéia de “nunca mais” dos Saramaka: eles controlam o conhecimento sobre a sua escravização e libertação como uma fonte de resistência a qualquer possível ameaça de reescravização. Controlar um conhecimento específico e contar uma história são ações definidas num campo de forças, o que também assegura a sua dinâmica e o seu caráter não-estático. Neste sentido, o caso dos Saramaka é um exemplo de como mudam as relações com o conhecimento do passado. Na conjuntura de forças presentes, quando sua sociedade se desintegra e a urbanização avança, os velhos Saramaka sentiram que era mais apropriado contar as histórias que sabiam do que mantê-las em segredo, como eles fizeram por séculos.

Em suma, memória social, história e política estão intimamente associadas. É nesse sentido que o Popular Memory Group do Center for Contemporary Cultural Studies insiste que “a atividade política é um processo de argumentação e definição histórica” (1982:213). Grupos tentando mobilizar politicamente desenvolvem um discurso marcado por construções do passado e do futuro. Visões do passado estão no centro das lutas políticas.

“A dominação política envolve definição histórica. A história — em particular a memória popular — está em jogo na luta constante por hegemonia. A relação entre história e política, como a relação entre passado e presente, é, conseqüentemente, uma relação interna: ela diz respeito à política da história e às dimensões históricas da política.” (Popular Memory Group 1982:213)

Se a memória de um grupo é uma construção social associada às suas experiências coletivas, e se os grupos têm diferentes experiências sociais e estão envolvidos em relações desiguais, então a sua percepção do passado não apenas será diferente, mas é parte das suas lutas. O que não existe é apenas uma visão mestra do passado —

ou uma verdade histórica. Existem várias visões inter-relacionadas, que são tanto produto quanto parte das relações entre os grupos. A história está, de fato, inscrita em diferentes transcrições (Scott 1985:28).

Distintas visões do passado mantidas por diferentes grupos são construídas umas em relação às outras. Além disso, as relações entre diferentes versões da história tendem a reproduzir as mesmas relações de dominação que existem entre os grupos que as mantêm. Esta afirmação tem sido feita de diferentes maneiras por vários estudos contemporâneos. A análise de Said (1979) sobre o orientalismo, a de Asad (1973) sobre o encontro colonial e a de Fabian (1983) sobre os usos do tempo na Antropologia são apenas alguns exemplos de estudos mostrando como as sociedades dominantes e suas ciências constroem versões da história (ou da falta de história) e da cultura de povos do terceiro mundo de uma maneira que negligencia a maneira pela qual esses povos vêem os seus passados e as suas culturas.

Mas esse processo não acontece apenas entre nações ocidentais e do terceiro mundo. Ele se reproduz dentro de cada sociedade, sob a forma de uma história encompassadora — a história dominante oficial — e diferentes visões subordinadas da mesma história, aquilo que Alonso (1986) chamou de contra-histórias.

Alonso (1986) e o Popular Memory Group (1982) argumentam que as diferentes versões das histórias e reinterpretações do passado existem umas em relação com as outras e são parte de constantes negociações entre grupos sociais — elas estão “em jogo na luta constante por hegemonia”. Construir a visão oficial do passado — que define as questões importantes no presente — é uma questão de poder. No entanto, uma visão dominante da história não consegue apagar todas as outras nem em situações extremamente repressivas, como Comaroff (1985) mostrou para o caso de negros sul-africanos vivendo sob o *apartheid*. Mas se existe sempre espaço para múltiplas re-interpretações do passado, isso não significa que diferentes versões sejam articuladas da mesma maneira. Ao contrário, visões dominantes e dominadas são expressas de formas diferentes. Em sociedades ocidentais modernas, a versão oficial é escrita e as contra-histórias são orais; a oficial é uma narrativa coerente e as subordinadas, uma série de fragmentos; a oficial

é explícita e pública, e as contra-histórias são silenciosas e de bastidores (*off stage* — Scott 1985) e assim por diante.

“Ao analisar a construção da memória social, é importante prestar atenção aos lugares em que ela é produzida e disseminada, aos circuitos de poder e saber. O monopólio dos espaços ‘públicos’ e dos contextos *on stage* é crítico para a reprodução de uma memória dominante que ‘privatiza’ o que ela não pode incorporar e transformar. Contra-histórias subordinadas são em geral marginalizadas, relegadas a uma existência *off stage* molecular, e identificadas a grupos particulares e não à sociedade como um todo. Só discursos hegemônicos podem pretender falar a voz ‘da nação’. As contra-histórias articulam as vozes de camponeses, mulheres, trabalhadores, grupos étnicos, mas nunca a voz de uma comunidade imaginada (*imagined community*) encompassadora” (Alonso 1986:33)

As questões mencionadas por Alonso não se referem apenas à produção de reinterpretações da história e à memória social. De fato, elas são aspectos de processos mais amplos cristalizados em temas como hegemonia e subordinação, dominação e resistência. Passo agora a esses temas, que estão entre os mais recorrentes nas etnografias americanas contemporâneas.

Dominação e Resistência

Em geral, a discussão sobre dominação e resistência remete-se à teoria marxista. No entanto, em muitos dos estudos recentes essa referência teórica não é explícita, nem é usada de uma maneira ortodoxa. Em casos nos quais se usa diretamente o marxismo, por exemplo Scott (1985), ele tende a ser discutido de maneira pouco rigorosa e é diretamente criticado e reinterpretado. Parece-me, assim, que é importante esclarecer quais são os problemas e os aspectos da teoria marxista que estão sendo incorporados ou rejeitados nos estudos americanos recentes. Início essa discussão resumindo as idéias de Gramsci sobre hegemonia, uma vez que elas estão na base de muitos estudos antropológicos que lidam com questões de dominação e resistência, para depois considerar algumas etnografias.

O contexto no qual Gramsci elaborou sua interpretação do marxismo é mais do que conhecido.¹⁸ De um lado, a maior parte de suas notas foram escritas na prisão, o que responde por sua forma fragmentária e freqüentemente metafórica — excelente para permitir diferentes leituras. De outro lado, ele sempre escreveu como um militante e um líder político refletindo sobre a derrota do movimento operário e a vitória do fascismo na Itália dos anos 20 e 30. A tarefa que Gramsci se impôs foi a de repensar o marxismo e elaborar uma crítica de suas versões mais reducionistas e economicistas, representadas na época pela Segunda Internacional. O resultado de sua crítica foi uma concepção bastante inovadora sobre o papel da ideologia na dominação de classes.

Embora Gramsci nunca tenha abandonado a idéia de determinação econômica “em última instância”, ele estava convencido da existência de várias mediações simbólicas entre posição econômica e dominação política — e é por isso que sua concepção é bastante atraente para os antropólogos. Por outro lado, para Gramsci a dominação nunca era completa e total — e é disso que a sua noção de hegemonia procura dar conta. Uma classe hegemônica é aquela que é capaz de organizar a sociedade de acordo com seus próprios interesses e visões. A dominação não é obtida apenas por coerção, mas por consenso, e a hegemonia é a organização ideológica do consenso ao nível das práticas e visões de mundo cotidianas. Esse elemento de consenso é básico: os dominados são permeados pelas visões culturalmente hegemônicas. No entanto, se a hegemonia supõe a articulação do consenso, ela não implica na erradicação de possibilidades de diferenciação. Ao contrário, Gramsci pensava que as visões culturalmente hegemônicas podem ser reinterpretados e transformados pelos dominados, sem que se quebre a hegemonia. Assim sendo, uma visão hegemônica pode coexistir com visões alternativas e até mesmo de oposição existentes na sociedade. O ponto central é que uma visão, a dominante, encompassa as outras, mas essas podem se articular em espaços marginais — do mesmo modo que as contra-histórias podem coexistir com a versão dominante e oficial da história. A visão dominante do mundo é pervasiva e está presente na consciência de todo mundo como conhecimento de senso comum — mesmo na consciência

daqueles que articulam ou compartilham as contravisiões — mas não é a única possível.

Nas formulações de Gramsci, os membros de uma classe subordinada podem ser críticos e estar conscientes de sua posição de subordinação, uma vez que no senso comum da classe operária existe um núcleo de “bom senso”, isto é, uma apreciação crítica das suas condições de vida, embora articulada de forma fragmentária e não necessariamente política. Esse bom senso, no entanto, é visto por Gramsci como uma forma “menor” de consciência, uma vez que é assistemática e teria que ser elaborada pelos intelectuais orgânicos para adquirir força política e revolucionária. Para Gramsci, a ideologia pode se manifestar sob diferentes formas ou níveis de articulação: como filosofia, uma visão coerente e formal; como senso comum, ou como folclore e religião. O poder ou o valor dessas diferentes formas de articulação, contudo, não são os mesmos. Para Gramsci, a única versão verdadeira e científica da ideologia da classe operária na sua luta por hegemonia é a filosofia da práxis, ou seja, o marxismo tal qual elaborado pelos intelectuais orgânicos e difundido por um partido revolucionário, a vanguarda da luta de classes e que deve organizar a revolução. Em outras palavras, se Gramsci foi capaz de transformar a teoria marxista em algo mais flexível e sofisticado para explicar processos ideológicos, ele não foi capaz de dispensar um parâmetro de verdade e uma versão científica da consciência de classe. Ele também não abandonou completamente a noção leninista de partido revolucionário.

A meu ver, estudos antropológicos americanos recentes que se utilizam do referencial marxista tomaram de Gramsci alguns aspectos de seu esquema, e abandonaram aqueles mais ortodoxos — e mais políticos. Do meu ponto de vista, o que nessa literatura aparece como “resistência” equivale em termos gerais à noção gramsciana de “bom senso”, da mesma maneira que dominação corresponde à noção gramsciana de hegemonia, ou seja, a organização da sociedade de acordo com a visão de mundo da classe dominante transformada em senso comum. No entanto, é importante notar quais elementos da teoria gramsciana foram deixados de fora quando incorporados aos estudos etnográficos contemporâneos.

Em primeiro lugar, para Gramsci o bom senso não é em si mesmo uma força polí-

tica. Ele é essencial para a organização de uma contra-hegemonia da classe operária, mas é uma forma de consciência fragmentária e individual, que necessita de elaboração intelectual e trabalho político partidário para adquirir poder político e força contra-hegemônica. Nas análises americanas contemporâneas que se utilizam desse referencial teórico, resistência continua a ser identificada com percepções e práticas fragmentárias, implícitas e individualizadas, mas a idéia de “um outro nível” mais elevado tanto de consciência quanto de organização política foi abandonada. Também foi abandonado o pressuposto de que apenas algumas pessoas — os intelectuais orgânicos — podem organizar a resistência. No entanto, parece que nessa literatura os intelectuais continuam a ocupar um papel especial uma vez que — como tentarei mostrar — são eles que podem revelar a existência entre outros povos ou grupos sociais.

Em segundo lugar, nos estudos etnográficos americanos contemporâneos as idéias de dominação e resistência são muitas vezes aplicadas a contextos não diretamente políticos ou associados à situação de classe. Gramsci sempre pensou no contexto de sociedades capitalistas, em movimentos políticos de classe e na hegemonia ideológica de classe, o que não é o caso de muitos dos estudos antropológicos. A determinação da classe hegemônica e do que poderia organizar a contra-hegemonia derivada, nas suas formulações, de uma teoria do modo de produção como uma totalidade e do lugar que nela ocupavam as diferentes classes sociais. Ideologias hegemônicas e contra-hegemônicas não poderiam, nesse contexto, estar em qualquer lugar: elas eram enraizadas econômica, política e socialmente, mesmo que em termos complexos. Em etnografias recentes o conceito de hegemonia é usado muitas vezes em contextos não diretamente políticos e sem relação à situação de classe. O conceito é, assim, tirado de um modelo de explicação de um certo tipo de totalidade. Conseqüentemente, o conceito perde muito de seu conteúdo específico e se transforma num modelo genérico passível de descrever a complexidade de qualquer dominação ideológica. Ele também perde suas implicações políticas.

Um trabalho que discute as formulações de Gramsci sobre organização política e hegemonia é o livro de James Scott, *Weapons of the Weak — Everyday Forms of*

Peasant Resistance (1985). Trata-se de um estudo sobre camponeses da região de Sedaka na Malásia, elaborado sob a forma de uma discussão crítica às visões marxistas de revolução, revolta e organização política das classes subordinadas, especialmente o campesinato. No entanto, ele continua contido dentro das referências marxistas, uma vez que os argumentos são concebidos em relação a esse paradigma teórico.¹⁹ Scott inicia seu livro apontando as ilusões contidas na idéia de se procurar organização política entre os camponeses:

“Atividade política organizada e formal, mesmo se clandestina ou revolucionária, é tipicamente uma característica da classe média e da intelligentsia; procurar a política camponesa nesse reino é sobretudo procurar em vão. Isso é também — não por acaso — o primeiro passo no sentido de concluir que o campesinato é uma nulidade política, a não ser quando organizado e liderado por pessoas de fora.” (1985:xv)

Scott posiciona-se explicitamente contra as visões marxistas de organização política, incluindo a de Gramsci. Para ele, o que deve estar no centro da análise que pretende entender as visões e as práticas dos camponeses malasianos são as “formas cotidianas de resistência camponesa”, ou seja,

“a luta prosaica mas constante entre o campesinato e aqueles que querem dele extrair trabalho, comida, impostos, rendas e juros. A maioria das formas dessa luta fica bastante aquém da oposição coletiva total. Aqui eu tenho em mente as armas habituais dos grupos relativamente sem poder: operação tartaruga, dissimulação, deserção, falsa complacência, furto, simulação de ignorância, difamação, provocação de incêndios, sabotagem, e assim por diante. Essas formas brechtianas — ou schweiktianas — de luta de classes têm certas características em comum. Elas requerem pouca ou nenhuma ordenação ou planejamento; elas usam entendimentos implícitos e redes sociais informais; freqüentemente representam uma forma individual de auto-ajuda; tipicamente, evitam qualquer confrontação direta com a autoridade. Entender essas formas comuns de resistência é entender muito do que o campesi-

nato tem feito historicamente para defender seus interesses de ordens tanto conservadoras quanto progressistas. É minha intuição que exatamente esses tipos de resistência são os mais efetivos a longo prazo.” (1985:xvi)

No lugar de organização política, Scott aponta práticas privadas e isoladas como constituindo o núcleo da resistência camponesa e, portanto, da luta de classes. A sua concepção das formas cotidianas de resistência enfatiza que os camponeses podem ser críticos da sua situação (existe “bom senso” nas suas visões, como diria Gramsci), e que eles não são totalmente enganados pelos proprietários de terra, mesmo quando seu comportamento público é complacente. No entanto, para Scott os elementos de “bom senso” não teriam que ser transformados em alguma outra coisa, como por exemplo atividade política organizada, uma vez que “essas técnicas de baixa visibilidade se adequam admiravelmente bem à estrutura social do campesinato” (1985:xvi-xvii). É provavelmente irônico que Scott, mesmo criticando o marxismo, não pôde deixar de afirmar quais são as coisas “admiravelmente adequadas”, “mais efetivas” etc. aos camponeses, repetindo o velho hábito marxista de estabelecer o que é certo para os outros.

Na análise de Scott, resistência, e portanto a política, se transformam em idéias extremamente abrangentes para descrever práticas heterogêneas e vagas. Resistência, aquilo que é silencioso, passivo, *off stage* e anônimo, pode se expressar nos mais diferentes tipos de atos individuais que não requerem nenhuma organização, nenhuma ação coletiva, nenhuma representação coletiva, nenhuma confrontação com a autoridade. Quase tudo pode ser um sinal de resistência — mesmo ações contra vizinhos igualmente pobres, que Scott algumas vezes inclui entre as formas de resistência porque seriam ações de autodefesa. Em resumo, resistência pode ocorrer em qualquer lugar e sob qualquer forma, mas não no espaço e sob as formas que Gramsci e o marxismo pensaram que ela deveria ocorrer: o espaço público do confronto organizado.

Na verdade, a caracterização que Scott faz da resistência depende da sua separação de um contexto de relações de poder. Ele define o espaço das relações de poder

de uma maneira bastante específica: a arena pública na qual se defrontam pessoas de diferentes grupos sociais. Segundo Scott, os pobres e os ricos de Sedaka sabem que “o que acontece no domínio das relações de poder não é tudo” (1985:258). Assim sendo, a resistência e uma subcultura crítica das classes subordinadas teriam que ser procuradas em espaços que não fossem marcados por relações de poder, ou seja, nos espaços em que os camponeses não se encontram com os proprietários. No entanto, essa separação é pelo menos problemática. Como é possível falar de resistência a não ser em referência a relações de poder? Se não for assim, será resistência ao quê? Parece claro que as ações que Scott está denominando “formas cotidianas de resistência” são exatamente ações definidas em um contexto de relações de poder. Para esclarecer essas questões parece-me interessante sair da referência do texto de Scott e do paradigma marxista e olhar para a análise de Foucault sobre relações de poder.

O foco da análise de Foucault não é o poder, mas são relações de poder (ou relações de força). Isso significa “ao invés de analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, analisar relações de poder através do antagonismo de suas estratégias... Isso consiste em tomar as formas de resistência a diferentes formas de poder como ponto de partida” (1983:298). Além disso, não se deveria pensar em um lado contra o outro, mas sim fazer referência ao que pode ser descrito como um campo entrecortado por relações de poder.

“A relação de poder não é um simples relação entre parceiros, individuais ou coletivos: é uma maneira pela qual certas ações modificam outras. O que significa dizer, é claro, que alguma coisa chamada Poder, com ou sem maiúscula, que se imagina que existe universalmente de forma concentrada ou difusa, não existe. Poder existe apenas quando é posto em ação, mesmo se, é claro, ele é integrado num campo heterogêneo de possibilidades que incidem sobre estruturas permanentes. ... O que define uma relação de poder é que ela é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre outros. Em vez disso, ela age sobre suas ações: uma ação sobre uma ação, sobre ações existentes ou sobre aquelas

que podem surgir no presente ou no futuro.” (1983:219-220)

Segundo Foucault, uma relação de poder só pode ser articulada com base em dois elementos. Primeiro, que a pessoa sobre quem o poder é exercido seja mantida como uma pessoa que age. Ou seja, a liberdade é condição para o exercício do poder. “A escravidão não é uma relação de poder” (1983:221). Segundo, que “face a uma relação de poder, pode abrir-se todo um campo de respostas, reações, resultados e possíveis invenções” (1983:220). Como conclusão:

“A relação entre o poder e a recusa da liberdade em submeter-se não pode, portanto, ser separada. O problema crucial do poder não é o da servidão voluntária (como nós poderíamos querer ser escravos?). No coração da relação de poder, e constantemente provocando-a, estão a recalcitrância da vontade e a intransigência da liberdade. Ao invés de falar de uma liberdade essencial, seria melhor falar de um agonismo — de uma relação que é ao mesmo tempo incitação recíproca e luta; menos de uma confrontação face a face que paralisa ambos os lados, do que uma permanente provocação.” (Foucault 1983:221-222)

Voltando ao livro de Scott, parece claro que ele está lidando com relações de poder, se considerarmos a definição de Foucault. De fato, a resistência é constitutiva das relações de poder e não pode ser isolada dessa referência, do mesmo modo que o exercício do poder não pode ser isolado das reações a ele. Conseqüentemente, resistência não é nem uma característica específica de sociedades camponesas, nem “técnicas de baixa visibilidade” extremamente adequadas à estrutura social do campesinato. Considerar a resistência como um substitutivo para uma revolta ou revolução impossíveis é realmente colocar o problema de forma inadequada. Não existe nada de especial nas “formas cotidianas de resistência” dos camponeses malasianos. Fantástico seria se não se encontrasse nenhuma resistência, ou se as pessoas não se dessem conta da sua situação de exploração e dominação, mesmo que de modo fragmentário, ou se elas se deixassem dominar sem nenhuma resistência. Pensar essa

resistência inerente às relações de poder como um substitutivo para uma ação política inexistente não contribui para a crítica ao marxismo: apenas desloca os temas e os conteúdos associados a algumas noções, mas mantém intocado e inflexível o paradigma teórico.

Na sua análise sobre relações de poder, Foucault distingue entre uma relação de poder e uma estratégia de luta. Esta é definida em relação a uma situação de confronto, ou seja, uma situação na qual "o objetivo é agir sobre o adversário de modo tal a tornar a luta impossível para ele. Assim sendo, a estratégia é definida pela escolha de solução vencedora" (1983:225). Esta situação é especial. A situação comum não é uma de confronto, mas de relações de poder, ou seja, quando um lado age sobre as ações do outro lado, e quando as pessoas resistem a esta ação sobre uma ação com base nos seus princípios de liberdade. Existem relações de poder quando existem mecanismos estáveis através dos quais "alguém pode dirigir, de maneira relativamente constante e com razoável certeza, a conduta de outros" (1983:225).

De fato, Scott descreve a estratégia vencedora dos proprietários de terra de Sedaka, enquanto ela se reproduz através de mecanismos estáveis. Ele tem clareza disso quando afirma que "essas circunstâncias formam o contexto *normal* no qual o conflito de classes tem ocorrido historicamente" (1985:27). Nessa situação, a resistência que Scott descreve não é uma estratégia de confrontação, mas está apenas inserida nas relações cotidianas de poder. Do meu ponto de vista, as formas de resistência descritas por Scott esclarecem mais sobre os mecanismos estáveis da estratégia dos proprietários para controlar a vida local, a sua definição da vida dos camponeses (incluindo a definição de sua possível resistência), do que sobre possibilidades de que os camponeses ajam contra essa dominação. Pois se existem formas de resistência em Sedaka, não parece existir (ou Scott não nos mostra) nenhuma contra-estratégia, nenhum contradiscurso, mesmo que articulado em espaços marginais, com um mínimo de estruturação e forma coletiva. O espaço da política fica, portanto, impenável no esquema de Scott. É importante deixar claro aqui que eu não estou pensando em nenhuma forma de programa político ou organização política explícita. Contradiscursos e contraculturas que têm um

papel político podem ser organizados nos espaços mais diferenciados. Passo agora à análise de estudos que focalizam esse aspecto da resistência, para depois abordar um trabalho que se apóia na perspectiva foucaultiana de relações de poder.

Contraculturas, resistência e constituição de subjetividades

Durante as duas últimas décadas, o Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) da Universidade de Birmingham tem analisado questões de contracultura, hegemonia, resistência etc., sobretudo no contexto da sociedade inglesa. A produção do CCCS representa uma intensa discussão teórica marxista cujos moldes não são comuns nos EUA, mas vários de seus textos têm influenciado substancialmente as discussões teóricas de antropólogos americanos.²⁰ Sob vários aspectos a produção do centro se constitui em experimentos sobre uma maneira alternativa para a produção de trabalho acadêmico. O fato de que a autoria de muitos dos artigos seja coletiva (são assinados com o nome de um grupo) ao invés de individual é seguramente um experimento radical que não foi ainda tentado nos Estados Unidos, mesmo no contexto dos questionamentos recentes sobre autoria.

A preocupação do CCCS com subculturas, contraculturas e resistência está associada ao interesse de seus membros em cultura, história e política operárias, em meios de comunicação de massa, em crítica literária (*English Studies*), e em feminismo. Trata-se de uma experiência peculiar tanto por seu caráter interdisciplinar, quanto pelo foco na sociedade onde vivem os pesquisadores, e pela sua orientação política explícita. O Centro produziu, por exemplo, um debate político dentro da esquerda e do partido trabalhista ingleses. Também os estudos feministas são especialmente representativos das concepções do CCCS. Como se sabe, o feminismo britânico desenvolveu-se dentro de discussões com o marxismo, e muitas de suas formulações teóricas importantes foram feitas por mulheres associadas ao centro ou discutindo com elas.²¹ Nesse sentido, o CCCS não tem estado apenas preocupado com o estudo de contraculturas e discursos contra-hegemônicos, mas tem se empenhado decididamente na sua produção, ou na interferência crítica na sua produção.

Como um exemplo do trabalho do CCCS, considerarei dois livros de Paul Willis, um dos membros do grupo mais conhecidos e influentes nos Estados Unidos. Apesar da produção de Willis estar claramente associada ao CCCS, ele foi um dos únicos membros do centro a produzir individualmente estudos etnográficos. Seus livros são *Profane Culture* (1978 [1972]), um estudo de subculturas jovens, e *Learning to Labor — How Working Class Kids Get Working Class Jobs* (1981 [1977]), um estudo sobre jovens de classe operária e sua relação com a escola e o trabalho.

Em contraste com *Profane Culture*, que é um estudo etnográfico comparativo, *Learning to Labor* é estruturado como uma mistura *sui generis* de etnografia e análise teórica marxista.²² No entanto, ambos os livros estão baseados numa concepção bastante particular do que sejam cultura, etnografia e análise (marxista). Willis concebe a etnografia como um método de pesquisa e de descrição, mas não de análise; nesse sentido, ela é apenas um método parcial de conhecimento. A etnografia seria o método adequado para a análise do “nível cultural”. Este é concebido como o reino do *taken-for-granted*, do cotidiano, do inconsciente, espontâneo, fragmentário, ambíguo e informal: aquilo que não está a par da sua lógica e das suas regras (Willis 1978, 1979 e 1980). A etnografia daria acesso às experiências concretas das pessoas em suas vidas cotidianas e produziria um contraponto necessário às formulações abstratas e macrossociais do marxismo. Mas se a etnografia pode revelar a vida em toda sua riqueza e complexidade, não seria capaz de explicá-la. Segundo Willis, a explicação é uma questão de análise. Os intelectuais, conseqüentemente, seriam aqueles que poderiam explicar e dar uma outra forma ao que é vivido pelas pessoas de forma inconsciente, fragmentária etc... Por isso *Learning to Labor* é dividido em duas partes: Etnografia e Análise.

Essa separação corresponde a uma diferenciação de vocabulário. Cultura, contracultura, cultura de *shop floor* e cultura operária são termos usados na primeira parte do livro, ou seja, na descrição etnográfica do universo cultural dos jovens e de suas relações com a escola e com o trabalho manual. Na segunda parte, “Análise”, as palavras dominantes são ideologia e hegemonia. Na verdade, o que acontece a cada “nível” é distinto. Como Willis mostra bri-

lhantemente nas suas etnografias, ao que ele chama de “nível cultural” as pessoas podem ter uma visão crítica da autoridade, estar conscientes de sua situação de dominação, e produzir contradiscursos e contraculturas. De fato, toda a tentativa de seus livros é mostrar a criatividade e o caráter incisivo da crítica cultural contida na subcultura de contestação à escola e nas subculturas dos jovens. No entanto, se essa demonstração é um argumento contra concepções marxistas de falsa consciência e alienação, e a favor de um conceito de hegemonia de inspiração gramsciana, o fato é que ela não toca em outros problemas importantes. Isso porque a separação entre etnografia e análise, cultura e ideologia, descrição e compreensão teórica, pressupõe a inferioridade do “nível cultural”, e atribui ao intelectual o papel de explicar e articular o que as pessoas não podem entender por si mesmas, ou aquilo que elas não conseguem perceber. E se o intelectual marxista pode fazer isso, é porque Willis associa o seu trabalho à política, e não ao “nível cultural”.²³

A separação estabelecida por Willis entre os níveis cultural e analítico ajuda a explicar os limites que ele vê nas subculturas de oposição existentes em sociedades capitalistas. Um ponto central de seu argumento é que as subculturas que ele analisa são incapazes de mudar as sociedades em que elas se estruturam exatamente porque estão restritas ao nível cultural. Elas podem ser críticas, mas terminam reproduzindo a sociedade. Este é claramente o caso da contracultura à escola dos jovens da classe operária britânica analisada em *Learning to Labor*: a oposição às regras e ao ambiente da escola pública, com sua crítica social e questionamento da autoridade, acaba prejudicando a educação formal dos jovens e conduzindo-os exatamente à cultura do *shop floor* e ao mercado de trabalho manual-industrial. Outras limitações das contraculturas são explicitadas em *Profane Culture*.

Nesse livro Willis analisa duas subculturas de jovens de diferentes classes sociais na Inglaterra do final dos anos 60: os *motor-bike boys*, geralmente da classe operária, e os *hippies*, geralmente de classe média. Um ponto básico da análise é que é ao “nível cultural” que se pode encontrar inovação, criatividade e inspiração para mudança. Especialmente no que diz respeito às culturas jovens, “sua criatividade

profana nos mostra o único caminho para mudança cultural radical” (1978:1). Para Willis, qualquer mudança que não transforme a cultura não é efetiva, uma vez que não transforma as maneiras de ser de senso comum.

Em *Profane Culture*, de modo semelhante ao que ocorre em várias análises sobre resistência, as culturas jovens são descritas como funcionando à maneira de *bricolage*, embora Willis não use diretamente essa metáfora. Elas utilizam materiais e símbolos “profanos” e industriais para “formular um estilo de vida que é uma crítica vivida e concretizada da sociedade que produz essas coisas distorcidas, insultantes e freqüentemente sem sentido” (1978:4). A idéia é a de um rearranjo crítico de elementos de um repertório dado, e Willis mostra como os *motor-bike boys* rearranjam elementos da cultura operária (que inclui o conservadorismo), enquanto os *hippies* reelaboram elementos da cultura das classes médias. Nesse contexto, a crítica é obtida através do processo de tirar materiais e símbolos de contexto e articulá-los em um outro meio, provocando novos sentimentos e maneiras de ver. As culturas jovens têm uma maneira de ser especial, e uma linguagem especial.

“O elemento heróico e inescapável dessas culturas é que sua sagacidade e seus *insights* se originam e estão minuciosamente envolvidos com todo um estilo de vida e com as transformações concretas e detalhadas de campos culturais específicos. ... Essas culturas dizem ao que vem não através de palavras, mas através de transformações concretas de objetos, estilo, pensamento e consciência. A transformação dinâmica de seu campo cultural é a força do seu argumento. Suas provas são maneiras de viver. Nós podemos aprender com essa política cultural.” (1978:171)

Culturas como as dos *motor-bike boys* e a dos *hippies* em geral não apresentam argumentos políticos explícitos, mas falam através da forma. Exatamente a mesma observação é feita por Comaroff (1985) para o caso do zionismo Tshidi: é sobretudo através do estilo, das roupas e gestos que se mostra a crítica e a resistência. No entanto, a crítica formulada por culturas marginais, embora importante e criativa,

tem várias limitações. Algumas delas se referem à posição marginal dos grupos; outras, segundo Willis, à sua falta de consciência política.

Ambos os grupos analisados em *Profane Culture* eram dominados. E ambas as subculturas “reproduziram — mesmo que criativamente — a fraqueza, a brutalidade e as limitações de suas posições estruturais e das culturas de seus pais” (Willis 1978:6). No entanto, para Willis essas não são suas limitações mais importantes.

“É precisamente na arena mais ampla e especificamente política que essas culturas encontram os seus limites finais, trágicos — limites que levantam toda a questão do estatuto e da viabilidade da política cultural e de uma luta travada exclusivamente ao nível do estilo de vida.” (1978:175)

O pecado básico das culturas jovens, segundo Willis, é que “as suas respostas não contêm nenhuma análise de classe das causas fundamentais e, portanto, nenhuma chance real de mudar o mundo” (1978:176). Suponho não ser necessário repetir as críticas aos julgamentos da realidade feitos em função dos parâmetros de um modelo marxista do “dever ser”. Mas há ainda um outro aspecto. Willis — como também Comaroff (1985) — mostra que as culturas marginais que ele analisa estão trabalhando através das contradições do mundo vivido, ao qual tentam dar sentido. Para Willis esse trabalho é limitado.

“(...) as respostas e inovações dos *bike-boys* e dos *hippies* são basicamente sublimações culturais de contradições fundamentais. ... É quase como se essas culturas, em seus contextos silenciosos, fossem vividas como se as estruturas básica já tivessem mudando — desfrutando isso na imaginação, sem fazer nenhuma tentativa para transformá-la em realidade. É essa prolepse que geralmente é o motor de uma política cultural — e também seu trágico limite final.” (1978:177)

Willis analisou culturas contemporâneas em sua própria sociedade com um problema bastante claro em mente: o que se poderia aprender com a dinâmica dessas culturas que ajudaria a se pensar a mudança estrutural? Ou seja, ele tinha uma preocupação política e prática, canalizada pelo

seu referencial marxista. Para Willis, as contraculturas, embora limitadas, representam importantes maneiras pelas quais grupos dominados de uma sociedade articulam de maneira criativa contradições sociais; elas revelam de maneiras inesperadas pontos de ruptura da sociedade capitalista. Assim sendo, as contraculturas são formas de crítica cultural que podem ser representadas e incluídas no discurso crítico elaborado pelo analista. Provavelmente o trabalho de Willis representa uma das tentativas mais claras feitas por antropólogos de elaborar uma crítica cultural à sua própria sociedade. Para ele, essa crítica aparece a dois níveis: está presente como objeto de pesquisa — as críticas elaboradas pelos grupos e contraculturas que ele analisa — e como resultado de sua própria análise. Esse segundo discurso é possível na medida em que ele reflete sobre sua sociedade e sobre os significados das contraculturas que ele estuda. A sua intenção é a de produzir um contradiscurso mais poderoso, ou pelo menos auxiliar na sua produção. Trata-se do mesmo tipo de intenção, acredito, presente na produção de conhecimento antropológico feita por membros de grupos minoritários tentando mudar a sua própria condição social, como é o caso dos estudos feministas. É, ainda, o mesmo tipo de intenção presente em algumas experiências etnográficas recentes (por exemplo, Taussig, 1987) que analisarei na próxima seção.

Tomados em conjunto, os livros de Willis tratam da produção de culturas alternativas e de resistência, e da sua relação com a reprodução e com a mudança da ordem social. Essa é, de um modo geral, a temática do livro de Jean Comaroff *Body of Power Spirit of Resistance* (1985). Ela também analisa uma forma organizada de resistência; no entanto, no caso do zionismo Tshidi o caráter *contra*-hegemônico, em contraste com o que acontece nos casos analisados por Willis em seus dois livros, não é explícito. Os Tshidi não elaboram uma contracultura, mas uma forma disfarçada ou escondida de resistência, que não confronta diretamente as forças dominantes. No entanto, ao contrário das “formas cotidianas de resistência” analisadas por Scott, o zionismo Tshidi seria uma forma de protesto coletivo no seio da qual se verifica a produção de uma identidade coletiva e de uma visão de mundo alternativa, que se manifesta de forma ritual. Além

disso, o caso dos Tshidi representa um contraponto interessante ao argumento de Scott, pois mesmo em se tratando de uma situação de forte repressão política e social (comunidades negras na África do Sul), a resistência não está limitada a formas privadas e individuais.

O cristianismo zionista é a forma de expressão de resistência e protesto (uma palavra estranha à análise de Scott) entre os Tshidi. Segundo Comaroff, através dos rituais zionistas eles resistem e protestam contra as transformações do mundo rural, as suas experiências de proletarização e marginalização, e as conseqüências do estabelecimento do estado neocolonial. Ou seja, ao contrário do enquadramento de Scott e da tradição marxista, os Tshidi não são apresentados como resistindo a uma outra classe ou grupo social (como os proprietários de terra): eles estariam resistindo ao sentido (ou à falta de sentido) de uma experiência. Eles estariam, na verdade, tentando reconstruir sentidos, “curar deslocamentos ao nível da experiência que derivam do fracasso do sistema de signos prevalente em fornecer um modelo para a sua subjetividade” (1985:253). E este fato não é julgado por Comaroff como sendo “limitado” ou ocorrendo a um nível “inferior”. Ao invés de olhar para o zionismo tentando identificar aquilo que ele não faz, Comaroff tenta apenas analisar aquilo que ele vem fazendo.

O tipo de situação na qual um grupo de dominados elabora sob forma mitológica ou ritual sua experiência de marginalização e deslocamento, apropriando para isso símbolos importantes e geralmente associados ao sobrenatural, não é específica da experiência Tshidi. Na verdade, boa parte dos estudos antropológicos sobre resistência refere-se a esse tipo de contexto.²⁴ Existem inúmeras situações em que rituais fornecem “o meio adequado através do qual os valores e a estrutura de um mundo contraditório podem ser tratados e manipulados” (Comaroff, 1985:196). Existem também vários símbolos e elementos que podem ser reelaborados em contextos rituais e religiosos. No caso dos Tshidi, as elaborações são sobre concepções do corpo e da cura, usadas para formar uma nova estrutura de categorias e para reordenar a experiência de alienação. Elementos semelhantes são manipulados em sessões xamanísticas na Colômbia analisadas por Taussig (1987), em religiões afro-brasileiras, e em episódios de

possessão de espíritos nas linhas de montagem de grandes indústrias eletrônicas na Malásia analisados por Ong (1987). Em outras circunstâncias, como nas experiências dos camponeses colombianos e mineiros bolivianos analisados por Taussig (1980) e Nash (1979) é a figura do diabo que serve para antropomorfizar a experiência de subjugação; ou são crenças e rituais pré-coloniais que servem para orientar sutilmente as datas dos protestos e confrontações públicas (Nash, 1979).

Na conclusão de seu livro Comaroff sugere, através de uma comparação do zionismo Tshidi, do zionismo Zulu e do rastafarianismo caribenho, que essas experiências específicas têm algumas características estruturais comuns. Elas seriam respostas particulares, ancoradas histórica e socialmente, a uma formação estrutural similar, que é a situação neocolonial.

“Essas similaridades ... se referem aos dilemas (predicaments) estruturais homólogos das populações em questão. ... Os marginalizados das favelas da modernidade neocolonial ainda procuram o espírito na selvageria, tentando apropriar seu poder não-ortodoxo ao seu projeto de auto-realização e resistência. ... Os membros da seita caribenha constroem sua própria visão simbolicamente nuançada da Terra Prometida, visão cuja similaridade àquela de povos como os Tshidi deve ser medida fundamentalmente em termos da redução dos seus mundos a uma uniformidade estrutural pelo encontro colonial.” (Comaroff, 1985:259).

É importante ressaltar, contudo, que para Comaroff essas respostas similares encontradas em países do terceiro mundo e também entre grupos dominados de países do primeiro mundo são, num certo sentido, únicas. Aonde quer que elas apareçam, são o produto da contingência, do encontro de forças externas com sistemas locais sob circunstâncias particulares.

Como já foi dito, em contraste com a análise de Scott, que focaliza formas individuais e não-sistemáticas de resistência, Comaroff enfoca a formação de uma “contracultura sistemática, um *modus operandi* associado explicitamente àqueles distanciados dos centros de poder e comunicação” (1985:191, grifo meu). Uma das características principais dessas contraculturas é a

sua estruturação transversal, ou seja, o fato delas serem articuladas em espaços que são marginais em relação à ordem dominante, difusos no universo cotidiano e, conseqüentemente, imprevisíveis do ponto de vista da lógica hegemônica — e creio que Willis concordaria com essa descrição.

“Os seguidores do zionismo têm raramente resistido de forma direta aos mecanismos de dominação político-econômica — o que seria uma expectativa fantástica em contextos repressivos como os seus —, mas têm contestado a lógica do sistema sócio-cultural do qual eles fazem parte. Valendo-se de uma noção de poder que continua embutida na prática ritual, os zionistas têm tentado encompassar e transformar estruturas alienadoras de controle. O modelo de lideranças carismáticas que se proliferam e de pequenas congregações de interação face a face é eminentemente talhado para a tarefa, mas o zionismo emprega uma linguagem que difere largamente daquela da ordem cultural estabelecida.” (Comaroff, 1985:191)

Assim sendo, uma formação contracultural, nesse caso sob a forma de um discurso religioso e de uma prática ritual, compartilha as mesmas características atribuídas por Alonso (1986) aos discursos históricos alternativos: eles são elaborados nas margens, e são particularistas. Mais do que isso, freqüentemente eles são expressos em domínios classificados como apolíticos. A conexão entre movimentos como os dos Tshidi e uma política de libertação seria, no dizer de Comaroff, “sutil e variada, negando uma dicotomização simplista em termos de resistência e submissão”. (1985: 261)

Assim sendo, para que práticas e discursos como o zionismo sejam compreendidos é necessária uma concepção que não pressuponha nenhum conteúdo *a priori* do que seja resistência: esse conteúdo tem que ser definido para cada caso através da análise das forças em relação. Só dessa maneira é possível evitar o problema inerente ao marxismo de se estabelecer julgamentos sobre consciências falsas ou verdadeiras (como no caso de Nash, 1979), ou sobre movimentos restritos e limitados (e, portanto, ineficazes) em função do seu conteúdo

ou do tipo de atuação (como no caso de Willis, 1978, 1981).

Ao tentar escapar desses erros, Comaroff usa de maneira particular algumas referências marxistas na sua reconstituição das formas de resistência Tshidi. Como já observei anteriormente, ela critica a concepção gramsciana de hegemonia, mas só na medida em que ela é capaz de fornecer uma descrição da *forma* pela qual resistência e dominação ocorrem entre os Tshidi. Ou seja, é como uma imagem, como uma metáfora, que o conceito de hegemonia é incorporado na análise de experiências muito diferentes daquelas para as quais ele foi concebido. É sob essa forma que a idéia de hegemonia pode misturar-se facilmente, na análise de Comaroff, com a concepção levi-straussiana de *bricolage*.

As imagens de hegemonia e contra-hegemonia são incorporadas por Comaroff para explicar que “ordens culturais dominantes e os modos de consciência que elas configuram nunca exercem controle absoluto em nenhum sistema social” (1985:183). A visão do mundo projetada pelos grupos dominantes é em várias circunstâncias visto como “não-natural” e “estranha” pelos dominados, que procuram dar sentido às suas próprias experiências dentro dessa ordem, e articular visões de mundo alternativas. Essa articulação alternativa, um discurso contra-hegemônico, seria elaborada com base na utilização dos mesmos elementos e signos da ordem encompassadora que ela procura reformar. Assim sendo, o zionismo Tshidi, a fim de encontrar um sentido para as transformações da sua ordem social e econômica, utiliza elementos contemporâneos como saúde, produção industrial, formas do estado, além da linguagem do cristianismo e de uma visão da tradição Tswana. O produto — o próprio zionismo Tshidi — é caracterizado por Comaroff como uma *bricolage*, numa caracterização bastante colada à definição de Lévi-Strauss (1962), uma vez que ele elabora um outro arranjo estrutural a partir de um repertório disponível, e os elementos trazidos para o novo arranjo carregam consigo imagens que já têm significado, dos quais ele quer escapar.

Para Comaroff, esse tipo de formação contracultural tem muitas limitações, mas que não são percebidas da mesma maneira que por Willis, que critica as culturas jovens pela ausência de uma análise de classes e de uma forma de organização

adequada. Em primeiro lugar, como qualquer articulação contracultural, o zionismo é particular e não fala a linguagem do todo, o que apenas o discurso hegemônico faz. Em segundo lugar, porque se trata de um *bricolage*, apesar de ser subversivo, “ele não pode escapar de reproduzir o que ele quer transformar, perpetuando aquilo do que quer escapar” (1985:251). Conseqüentemente, ele é “contra” ao invés de “anti-estrutural” (1985:231). Em terceiro lugar, apesar do discurso e do ritual zionistas serem capazes de desafiar e resistir a penetração completa do sistema hegemônico, como uma forma de resistência ele é largamente implícito.²⁵

Aqui tocamos em uma questão recorrente no que se refere à análise de relações de poder. Como já sugeri, certas análises antropológicas recentes sobre o tema da resistência representam uma crítica a concepções marxistas do que deveriam ser a consciência e a organização de classe, e se constituem em uma recusa dos julgamentos de valor gerados por elas. Esta é a razão pela qual formas assistemáticas, religiosas e mesmo inconscientes de resistência podem fazer parte da análise. Como Comaroff argumenta, os Tshidi “permanecem largamente não conscientes, em qualquer sentido literal, das contra-hegemonias que eles constroem” (1985:261). Essa consideração do caráter implícito da resistência, que também está presente na análise de Scott, representa uma rejeição de paradigmas marxistas. Paradoxalmente, no entanto, essas considerações introduzem como que pela porta dos fundos um dos problemas centrais das análises marxistas: o papel de autoridade do intelectual. Pois aquilo que é implícito e inconsciente para as pessoas que criam o que os analistas chamam de uma contracultura, é explicitado pelo antropólogo, que classifica as práticas e discursos que observa como resistência ou não. Ao final, é a análise social que revela a resistência. Se compararmos os livros de Willis ao de Comaroff, podemos perceber que o caráter implícito das contraculturas que eles consideram é bastante diferente, embora todas elas estejam lidando com contradições de suas sociedades, e tentando dar sentido a experiências de marginalização. No caso dos Tshidi, o significado contra-hegemônico do zionismo estava escondido e foi revelado pela antropóloga. No caso dos *hippies* e dos *motor-bike boys*, o caráter “contra”

era explícito; o que não estava claro, da perspectiva de Willis, eram as limitações de suas contraculturas e o seu compromisso em reproduzir, contra a sua vontade, a sociedade que eles estavam rejeitando. Em ambos os casos havia um significado oculto a ser revelado pelo analista. No entanto, em casos como os de Comaroff e Scott, em que a resistência é implícita e revelada pela análise, o que permanece sem explicação é a política. Embora seja possível identificar um inconformismo latente e sentidos ocultos ao se ler através das linhas tortas de discursos e práticas, é muito difícil pensar uma dimensão política para elas, ao contrário do caso das culturas jovens analisadas por Willis, que marcam pública e articuladamente o caráter de oposição de suas manifestações culturais. De fato, ao criticar o marxismo, Scott e Comaroff, de modos diferentes, puderam identificar o que Gramsci chamaria de núcleos de "bom senso", na experiência de grupos dominados. No entanto, na sua releitura particular do que seja hegemonia e resistência eles foram incapazes de reintroduzir a dimensão das relações diretamente políticas. Se há resistência nos casos que analisam, é discutível que haja processos de construção de identidades políticas, ou de formulação do que Foucault chamaria de estratégias de confronto.

Os temas da não-consciência, do caráter implícito e da organização transversal passam também análises sobre resistência que rejeitam explicitamente e de maneira mais completa do que Comaroff e Scott o referencial marxista. Esse é o caso do livro de Aihwa Ong *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline — Factory Women in Malaysia* (1987), que representa uma crítica explícita tanto ao marxismo mais ortodoxo, com o seu foco em lógicas e conteúdos predeterminados e preocupações com falsa consciência, quanto a "revisões" do marxismo, como as de Scott, e sua ênfase em formas cotidianas de resistência. Ong adota uma posição foucaultiana para a análise das relações de poder, procurando caracterizar para uma situação específica as forças e estratégias particulares em relação, sem pressupor conteúdos *a priori* para elas. Seu foco de análise são táticas de constituição de subjetividades e de moralidade em um contexto de mudança social constituído no entrecruzamento de relações de poder.

Um dos temas centrais da análise de Ong é a possessão de operárias de indústrias eletrônicas na zona rural da Malásia por espíritos. O que ela quer mostrar é como esses episódios de possessão que ocorrem nas linhas de montagem dizem respeito às experiências das jovens operárias (e de suas famílias) de transição dos parâmetros de uma sociedade camponesa para os da de produção industrial. A organização social camponesa na Malásia está sofrendo um processo de rápida transformação com a introdução local de indústrias transnacionais. Dessa transformação fazem parte não só uma redefinição das relações de trabalho, mas da organização familiar, das relações interétnicas e, sobretudo, dos papéis de gênero, uma vez que as moças solteiras, a principal força de trabalho das indústrias eletrônicas, passam a desempenhar um papel central na sobrevivência do grupo doméstico. Elas se transformam, assim, em objeto de variadas estratégias de controle tanto por parte de suas famílias, vilas, e diversos grupos da sociedade malásiana, quanto por parte das indústrias que querem discipliná-las enquanto força de trabalho. São essas moças solteiras, objeto de várias estratégias de disciplinamento, que em alguns momentos e individualmente são possuídas por espíritos nas linhas de montagem. Nesse sentido, o fenômeno que Ong tenta explicar, ao contrário do caso de Comaroff, não se refere a uma manifestação coletiva e organizada de resistência, mas sim a manifestações individuais de uma experiência coletiva.

O livro de Ong está dividido em três partes. Na primeira ela caracteriza, através de uma análise histórica, as relações da sociedade malásiana com as forças do capitalismo internacional e o processo de transformação e engajamento de uma sociedade camponesa no circuito internacional de produção de mercadorias industriais. A segunda parte do livro é o que se poderia chamar de uma etnografia tradicional sobre uma vila camponesa. A terceira parte, a meu ver a mais interessante, focaliza as multinacionais japonesas instaladas numa zona industrial encrostada na área rural da província de Selangor, as relações que elas estabelecem com as comunidades locais, cujas filhas são sua força de trabalho, e as experiências e percepções dessas jovens que, encontrando-se entre os parâmetros de uma moralidade não-capitalista e os da disciplina capitalista, alternam entre estados de

autocontrole e de possessão por espíritos, e introduzem nos ambientes assépticos das fábricas eletrônicas de alta tecnologia o *hantu*, o espírito do mal de um mundo malasiano arcaico.

A análise de Ong baseia-se numa visão particular do que seja cultura, transformação cultural e desenvolvimento capitalista que se opõe a visões correntes tanto em vertentes da antropologia, quanto do marxismo.

“Neste livro, “cultura” é tomada como significados e práticas historicamente situados e emergentes, cambiantes e incompletos, gerados em teias de *agency* e poder. A mudança cultural não é entendida como se dando de acordo com alguma lógica predeterminada (de desenvolvimento, modernização ou capitalismo), mas como sendo os resultados cindidos, contraditórios e diferenciados que envolvem mudanças em identidades, em relações de luta e dependência, que incluem a própria experiência da realidade.” (1987:3)

Essa perspectiva levou Ong a procurar a lógica específica do desenvolvimento capitalista no caso malasiano, revelando como ele se estrutura com base em um discurso e numa prática que costumam de modo peculiar elementos culturais locais e interesses capitalistas. Nesse sentido, embora as referências teóricas sejam outras, a temática de se procurar a especificidade de cada caso e de se rejeitar esquemas gerais como o do sistema mundial é a mesma que perpassa os estudos do enfoque da dependência, e os de Sahlins, Nash, Price, Comaroff e Rosaldo comentados anteriormente. A ideologia industrial da Malásia, com forte ênfase nacionalista e articulada principalmente pelo Estado, baseia-se em valores culturais locais e utiliza um vocabulário de responsabilidade moral, prioridade do desenvolvimento espiritual sobre o material, e preocupação com o bem-estar dos pobres, capaz de ganhar a aceitação dos muçulmanos (a maioria local) envolvidos num processo de crescente radicalização islâmica.

O mesmo tipo de perspectiva que busca revelar a lógica específica do caso malasiano reaparece na análise das relações de trabalho dentro das fábricas de componentes eletrônicos. Como Ong tenta mostrar,

“a subjugação do trabalho ao capital nas fábricas modernas não se dá de

acordo com uma lógica predeterminada. A organização da produção capitalista está embutida em, e é transformada por discursos/práticas culturais. Além disso, relações de produção não podem ser autodeterminantes quando efetivadas através de múltiplas formas de poder. No seu sistema de relações de trabalho, as fábricas modernas na sociedade *kampung* (vila) incorporam modos de dominação baseados em conhecimento tecnológico, etnicidade e gênero. A organização do trabalho na EJI [multinacional japonesa] ... (é) um exemplo de como instituições transnacionais são mediadas localmente por construções de desigualdade culturalmente preexistentes.” (1987:155)

A organização do trabalho na fábrica eletrônica japonesa analisada por Ong revela como o cruzamento de critérios étnicos e de gênero serve para estabelecer hierarquias. No topo da organização estão homens japoneses; nos níveis técnicos intermediários, homens chineses; na linha de produção, mulheres malasianas, supervisionadas por homens, metade deles malasianos, e a outra metade chineses e indianos. Nesse contexto, os conflitos de trabalho são todos eles entrecortados por relações de etnicidade e de gênero.

Ong se ocupa sobretudo das questões de gênero, já que as estratégias de controle recaem principalmente sobre as jovens (entre 16 e 25 anos) que constituem o grosso da força de trabalho. Ao contrário do que acontecia nas vilas camponesas, onde as mulheres eram raramente controladas por alguém nas suas tarefas diárias e estabeleciam seu ritmo de trabalho, nas fábricas o tempo, os gestos, as roupas, os movimentos são controlados por supervisores homens nos mínimos detalhes. Além disso, o controle se estende para além da jornada de trabalho, e inclui uma aliança entre os representantes da indústria e os pais e irmãos das trabalhadoras, chamados freqüentemente para sessões de discussão na fábrica e solicitados a colaborar no seu controle. No interior da fábrica, esse controle é feito por homens que se apresentam como pais ou irmãos, e tentam organizar o trabalho com base em uma imagem de organização familiar. Em outras palavras, o sistema industrial dominado por homens e reproduzindo a imagem de uma família se sobrepõe à estrutura local de relações

desiguais, acentuando o controle sobre as jovens operárias. E esse sistema de controle não se restringe à atuação dos agentes fabris e das famílias. Ao que parece, a presença dessas jovens que garantem a sobrevivência dos grupos domésticos e que passam a adotar novas formas de comportamento e a procurar algum tipo de auto-determinação sobre suas vidas nesse novo contexto toca fundo o imaginário de vários grupos da sociedade malásiana. Assim sendo, elas passam a ser objeto privilegiado do discurso e da atuação de agências estatais, sindicatos, meios de comunicação de massa etc., todos eles preocupados em definir e controlar o comportamento, sobretudo sexual, da mulher jovem. É nesse contexto polifônico que vem se formando aquilo que Ong quer entender: a nova subjetividade da mulher malásiana.

“Não apenas as pessoas na rua, mas a imprensa malásiana, os políticos, administradores, educadores e grupos islâmicos levantaram questões morais chaves numa cacofonia de comentários críticos sobre as mulheres da nascente classe operária malásiana. Eu sustento que essa explosão de discursos sexuais, que tem como contraponto as vozes das operárias, são originados em modos de controle contraditórios exercidos por grupos dominantes profundamente ambivalentes a respeito da mudança social na Malásia.” (1987:179)

Tanto a mídia, quanto as agências governamentais, intelectuais e os grupos islâmicos elaboram imagens das operárias que as tornam moralmente suspeitas. São imagens associadas à busca de prazer, ao consumo em moldes ocidentais, ao “uso irresponsável da liberdade” adquirida em função da relativa independência econômica. Isso faz com que, além do controle no local de trabalho, se preste grande atenção ao uso do tempo livre das operárias, ao mesmo tempo em que se radicalizam as punições religiosas exercidas por grupos islâmicos, e o controle de pais, irmãos, grupos locais e agências governamentais.

“Tendo o casamento sido adiado, a sexualidade das mulheres se tornou mais suscetível de controle individual, e um maior controle social foi considerado necessário para reduzir essa ameaça à autoridade masculina. Assim, a auto-

-estima e a auto-imagem de trabalhadoras rurais na fábrica ficou inextricavelmente atada a um status infantil prolongado, a um aumento da castidade islâmica, e à rejeição da emancipação social prometida pelo trabalho assalariado.” (1987:192)

Para garantir um mínimo de dignidade na sua nova condição de trabalho e de controle social, as operárias desenvolvem uma série de táticas que incluem tentativas de ter uma poupança e de controlar o salário, de adquirir qualificação profissional, de consumir bens ocidentais e pessoais (roupas, cosméticos), de escolher seus próprios maridos. Na fábrica, as táticas incluem idas ao banheiro e à sala de orações, sutis destruições de materiais e máquinas, e possessão por espíritos durante as quais tanto as máquinas quanto os supervisores são atacados.

Os episódios de possessão, tratados pelos membros da organização industrial e da mídia como fenômenos de histeria coletiva, são analisados por Ong de modo a permitir descobrir “indícios inconscientes de um idioma de protesto contra a disciplina do trabalho e o controle masculino na situação da indústria moderna” (1987:207). Outra vez, é o analista que identifica a resistência e o protesto inconscientes para os que os praticam, mas no caso de Ong o significado dessa identificação é outro. Preocupado em entender, a partir do referencial foucaultiano, a constituição de subjetividades no entrecruzamento de relações de poder, ela busca quais são as forças em confronto, mas sem pretender que isso possa ser identificado com um processo com a marca da revolta de classe, ou com um movimento contra-estrutural. O protesto aqui é constitutivo do modo pelo qual as relações de trabalho e dominação se dão, e da maneira pela qual, nesse processo, se constituem as subjetividades das jovens operárias malásianas.

Para Ong, os episódios de possessão, que se servem de crenças tradicionais da sociedade rural malásiana e expressam imagens de violação, caos, sujeira e esvaziamento da essência individual, revelam a angústia, a resistência e a luta cultural de algumas operárias que tentam resgatar a sua dignidade humana. A questão não deve, portanto, ser pensada em termos de falsa consciência ou em termos de formas cotidianas de resistência de classe, como quer Scott.

“Nas fábricas das corporações transnacionais, a constituição de novas subjetividades inevitavelmente evoca contratáticas que não se colocam nem contra o capitalismo, nem contra o Estado. O imaginário dos espíritos de sujeira e violação fala claramente contra a opressão masculina, ao mesmo tempo que contra um sentimento profundo de deslocamento moral, insistindo numa idéia antiga de igualdade com raízes numa noção de humanidade (sem gênero). Quando o autocontrole falha, a inscrição de microprotestos em *microchips* estragados se constituiu numa resistência anônima contra as exigências sem trégua do sistema industrial. Essas táticas mutáveis, operando em diversos campos de poder, não falam de revolta de classe, mas só de uma situação local.” (1987:213)

O simbolismo do *hantu* e as possessões por espírito dizem respeito, portanto, à tentativa das operárias malasianas de serem tratadas como seres humanos, e de se colocarem pessoalmente contra a coerção masculina no ambiente fabril. As possessões aparecem, assim, como contratáticas em uma situação em que as mais variadas instituições e agentes sociais tentam enquadrar a sexualidade feminina e em que as mulheres objetos desse disciplinamento tentam resgatar um espaço de liberdade e autodeterminação. É no confronto dessas forças que se constitui a subjetividade das mulheres jovens e em que vai se constituindo uma nova moralidade.

Da perspectiva de Ong, essas questões da subjetividade e da moralidade não são importantes apenas para explicar a situação das operárias malasianas, mas devem se constituir no foco central de uma antropologia que pretenda entender a época moderna.

“Uma antropologia para o final do século XX deveria prestar atenção a essas lutas humanas por moralidade e constituição da subjetividade. Na nossa tentativa de iluminar o engajamento humano com os problemas da vida moderna, não podemos ignorar as realidades negociadas dos povos do terceiro mundo presos em fluxos internacionais de práticas e significados. Suas vozes marginais e sua inventividade cultural não são tanto um índice de um crescente repertório de escolhas, quanto

um ceticismo de um pensamento herdado, um trabalhar com a moralidade. ... Na idade moderna, novas formas de dominação estão crescentemente encrostadas em relações sociais de ciência e tecnologia que organizam o conhecimento e os sistemas produtivos. As vozes divergentes e as práticas inovativas dessas pessoas subjugadas rompem essas reconstruções culturais sobre as sociedades não ocidentais. Ao ouvir os tons polifônicos desafiando temas dominantes, e ao prestar atenção às vidas tanto nos recessos sombrios quanto naqueles iluminados, os antropólogos podem revelar uma miríade de aspectos de nossa condição moderna.” (1987:221)

Apesar do tema da resistência ser um dos mais recorrentes nas etnografias que se ocupam de relações de oposição e de poder, é claro que não existe um consenso sobre o modo de concebê-lo e analisá-lo. Esse tema foi inicialmente valorizado nas discussões com o marxismo como uma tentativa de se escapar ao estigma da “falsa consciência” e de se resgatar a dimensão crítica inerente a toda vivência de situações de coerção e dominação. No entanto, livrar-se dos parâmetros dados pelo esquema marxista e definir outros referenciais não parece ser fácil. Se a resistência pode ser encontrada em qualquer lugar e sob qualquer forma — em contraculturas explícitas de oposição (Willis, 1978, 1981), em movimentos organizados e de tônica religiosa (Comaroff, 1985), no uso de símbolos sobrenaturais e ancestrais (Taussig, 1980 e Nash, 1979), em formas privadas e individuais de oposição (Scott, 1985), em possessões por espíritos em empresas transnacionais (Ong, 1987) — o fato é que fica muito a cargo do analista definir o que é e o que não é resistência. Em alguns casos, como o de Scott (1985), a definição parece ser basicamente arbitrária e até voluntarista — é quando se sabe o conteúdo esperado e se busca na realidade o que possa ser associado a esse conteúdo, mesmo que da forma mais indireta. Entretanto, parece ser possível escapar a esse problema quando a resistência não é concebida em relação a um conteúdo, mas em relação a uma certa definição (foucaultiana) de relações de poder. Quando se olha para o poder em termos de relações de forças, há que se encontrar sempre dominação e resistência à domina-

ção. Nesse contexto, a resistência deixa de ser algo excepcional, louvável, admirável, para ser tratada apenas como parte intrínseca da realidade e da constituição de experiências cotidianas. Este parece ser o ensinamento do livro de Ong (1987).

Passo agora a um último tema: o de uma antropologia que procura, através de experimentos textuais, criticar relações de poder presentes na produção de conhecimento e repensar o seu próprio papel político.

Etnografia como Polifonia e Contradiscurso

Num artigo recente, Michael Taussig afirmou:

“Eu vejo o interesse por esse tema [resistência], de um modo geral como um substitutivo para resistir, para não dizer desafiar abertamente as forças hegemônicas conformistas com as quais o escritor se defronta diariamente no Ocidente, e freqüentemente como um substitutivo repugnante. . . . Existe uma questão política profundamente séria aqui: por que enfocar a resistência dos pobres e dos que não têm poder? por que não enfocar os ricos e os poderosos? Existe um fracasso em se ‘teorizar’ sobre o que no estudo (!) da resistência do Outro pode ser útil para eles ou para nós.” (Taussig, 1987b:24)

De fato, a resistência é quase sempre identificada com classes e grupos subordinados. Apesar de alguns autores identificarem resistência entre os ricos (por exemplo, Scott, 1985:272), esta tem sido de um modo geral menos estudada. Usualmente, os poderosos e os ricos são considerados com a referência em relação à qual a resistência se estrutura e, de qualquer modo, costumam ser o lado fraco da análise, aquilo que deve existir, mas que não se estuda em detalhes. Os ricos e poderosos constituem, assim, um “outro” genérico que é necessário para explicar a resistência, mas ao qual não é geralmente permitida a representação.²⁶ Essa falha na representação dos vários lados envolvidos em relações de poder pode indicar, como Taussig parece sugerir, um fracasso dos antropólogos em pensar não tanto a representação dos outros e os ditames da crítica cultural, mas sobretudo a natureza das relações de poder e as repercussões políticas de seus estudos para as suas próprias sociedades.

Atualmente o tema das relações de poder e do papel político da Antropologia faz parte das preocupações de vários antropólogos americanos, sobretudo daqueles que têm sido identificados como “pós-modernos”. No entanto, parece inegável que os estudos sobre relações de poder ainda precisam sofisticar sua discussão teórica, em grande parte presa aos limites impostos pela tradição marxista. Além disso, o tema da política e da crítica a ser desenvolvida por antropólogos também parece estar à espera de discussões mais elaboradas.

Isso pode soar estranho num momento em que os antropólogos americanos que se preocupam em desconstruir a prática antropológica — e que, se não são muito numerosos, são seguramente bastante visíveis e marcantes nas discussões contemporâneas — insistem freqüentemente na necessidade de se pensar a dimensão política dessa prática. O problema é que, apesar dessa ênfase ser constante, ela parece ter tido resultados limitados. Como já argumentei em outra ocasião (Caldeira, 1988), a ênfase das discussões dessa antropologia tem recaído basicamente sobre o aspecto textual da prática antropológica. Forçando um pouco as tintas, é como se esses antropólogos assumissem que ao se resolver na produção do texto etnográfico (e, portanto, através do estilo, da forma) a questão da representação (polifônica) do outro, se estivesse por extensão resolvendo também a questão da política. No entanto, como já apontou Paul Rabinow, “política, experimentação formal e epistemologia podem ser variáveis independentes, . . . (e) a associação de experimentos formais de vanguarda com uma política progressista continua questionável” (1985:6).

Para discutir essa questão passo a comentar duas etnografias recentes, ambas concebidas como experiências textuais e em relação à crítica que vem sendo desenvolvida nos Estados Unidos ao modo de escrita e de política tradicionais em antropologia. Eles são *Waiting* de Vincent Crapanzano e *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* de Michael Taussig.²⁷

Waiting — The Whites of South Africa (1985) de Vincent Crapanzano interessa-nos aqui não apenas por se tratar de um experimento textual em etnografia, mas por ser um dos raros trabalhos antropológicos cujo foco não está nos grupos dominados e oprimidos. *Waiting* é descrito por Crapanzano como enfocando “efeitos da dominação na

vida cotidiana — não na vida cotidiana de pessoas que sofrem a dominação, mas de pessoas que dominam. ... É sobre o discurso de pessoas que são privilegiadas por aquele poder e, paradoxalmente, no seu privilégio vítimas dele (1985:xiii). No caso dos brancos sul-africanos, o *apartheid* domina todas as dimensões de suas vidas, e eles são tão aterrorizados por ele quanto as pessoas de cor. Não se trata apenas de um sistema de dominação social e político: o *apartheid* tem dimensões lingüísticas, morais, psicológicas. Ser branco na África do Sul significa não reconhecer a existência de nenhum outro grupo. Os dois grupos brancos — africânderes e ingleses — constituem sua identidade em relação ao outro e ignoram completamente os outros grupos. Tomar os negros, asiáticos e *coloureds* como “outros significantes” a partir dos quais os brancos pudessem construir o discurso de sua identidade, seria conceder-lhes uma existência que os brancos insistem em negar-lhes. As conseqüências desse total não-reconhecimento dos outros são, para Crapanzano, o mutilamento moral dos brancos e a visão estática que eles têm da realidade. Os brancos são, assim, “aprisionados no tempo particular e paralisado da espera (*waiting*)” (1985:42).

“Esperar por alguma coisa, qualquer coisa acontecer era uma preocupação constante nas histórias que eu estava ouvindo. (...) Eu acho que a experiência de esperar fornece uma unidade temática para o que ouvi, observei e li. (...) Frequentemente tive a impressão de que, recuperando o passado, o africânder e em menor medida o inglês da África do Sul tinham a esperança de, meio como que por mágica, afirmar um presente e proclamar um futuro que foi como que perdido no esperar.” (1985:43-44)

Referindo-se a toda crítica pós-moderna que ele mesmo vem ajudando a formular nos Estados Unidos, Crapanzano não concebe os brancos sul-africanos como objetos a serem observados e analisados pelo antropólogo: eles são sujeitos que devem falar por si mesmos. Nesse sentido, o objetivo de Crapanzano é semelhante ao de Price (1983): transformar seus informantes em uma espécie de co-autores, através da reprodução de suas vozes.

O livro constitui-se basicamente da citação de testemunhos entremeados de peque-

nos comentários contextualizadores. O objetivo é claro: “eu tentei” — diz Crapanzano — “recriar alguma coisa da cacofonia da minha-sul-africana experiência. Na estrutura, *Waiting* me pareceu com um romance — romances, como observou o crítico literário russo Mikhail Bakhtine, são essencialmente plurivocais” (1985:xiii). Através da plurivocalidade, ele quer reproduzir a “qualidade barroca da vida cotidiana” (1985:xiv), segundo ele geralmente perdida nas análises sociológicas. Seguramente Crapanzano conseguiu em seu texto recriar uma cacofonia pela justaposição de depoimentos de informantes. Mas nessa plurivocalidade há algo insuficiente: a voz do autor quase que não é ouvida.

Como notou Strathern (1987b) em uma resenha do livro, se os outros personagens são claramente individualizados (não são típicos, não representam posições gerais), em *Waiting* o autor não se objetiva: ele não determina o lugar a partir do qual fala, a perspectiva de sua fala — ou de seu silêncio; ele aparece como um interlocutor nos diálogos reproduzidos, ou como alguém que emite julgamentos sobre diferentes aspectos, mas não como antropólogo, como intelectual, como escritor, analista ou crítico — no máximo, aparece como um americano que se sentiu incômodo na África do Sul. Ele não especifica que tipo de fala e de interpretação pode ter e que lhe sejam específicas. Ele simplesmente se omite, desaparece, se recusa a interpretar, a fornecer de forma direta qualquer análise. Ao se negar a contextualizar sua própria voz e a falar de uma perspectiva própria no texto, Crapanzano, ironicamente, acabou definindo para si uma posição semelhante à que ele descreve para os ingleses brancos na África do Sul:

“A ‘vaga comunhão’, maneira pela qual um sul-africano descreveu a identidade dos ingleses, não se compara com o nacionalismo monolítico dos africânderes. O inglês não tem uma tradição, uma visão do mundo segura e uma ideologia articulada. Eles não têm nem mesmo uma linguagem com raízes sul-africanas. ... Eles não têm interpretação da história. A eles só resta o comentário. (1985:35)

Após a leitura de *Waiting* a questão que me instigou foi a seguinte: por que Crapanzano, tão consciente sobre a necessidade

de desautorizar a voz única do autor, acabou sendo incapaz de encontrar o lugar dessa voz? Talvez uma das razões para isso esteja na sua relação com o objeto: os brancos da África do Sul não eram um grupo com o qual pudesse se identificar ou pelo qual pudesse ter simpatia — pelo contrário, política e eticamente Crapanzano se opunha a eles. A sua experiência de campo foi difícil:

“Eu experimentei uma claustrofobia moral durante toda minha estada na África do Sul. Tentei colocar entre parêntesis meu ultraje, minha pretensão cínica e a minha tristeza para ser o mais ‘objetivo’ possível. . . . Aprendi que é possível ter alguma simpatia mesmo por pessoas cujos valores achamos repreensíveis. Estive, e ainda estou, confuso com isso.” (1985:24-25)

Talvez a confusão de Crapanzano venha da estranha maneira pós-moderna pela qual ele resolveu ser “objetivo” (neutro?). Ele preferiu que os brancos sul-africanos falassem apenas por si mesmos; não quis falar nem por eles, nem sobre eles. Ele interpretou a idéia de que os outros não devem ser transformados em objeto e devem se fazer ouvir no texto etnográfico de uma maneira literal, e não soube ir além disso. Ele teve que dar ao discurso dos brancos sul-africanos o centro da cena, e não foi capaz de deslocá-los de lá. No campo, a sua relação com eles foi marcada por um distanciamento moral e político, mas no texto ele não foi capaz de estranhá-los, de construir uma distância crítica e política que permitisse analisar seus discursos e, por que não?, criticá-los. No texto de Crapanzano a preocupação de incorporar o outro (entendido sempre como indivíduo) como co-autor acabou impedindo que ele procurasse mecanismos de distanciamento crítico.

Colocando-se o livro de Crapanzano lado a lado com aqueles considerados anteriormente e que procuram revelar e analisar formas de resistência entre os dominados, o contraste é claro. O autor de uma das poucas etnografias sobre grupos dominantes, e que tem uma clara preocupação com a criação de um modo diferente de representação dos outros no texto etnográfico ocidental, não só se recusa a revelar o que poderia estar implícito para os outros, como também se recusa a analisar e a criticar,

deixando para os leitores a tarefa de dar sentido às visões de mundo dos brancos sul-africanos e seus intrincados jogos de identificação e de poder.

O afastamento do objeto de análise, e a recusa de pensá-lo politicamente que caracterizam o livro de Crapanzano contrastam fortemente com as intenções de Michael Taussig. Da mesma maneira que Willis, Taussig está explicitamente preocupado em elaborar uma crítica à sua própria sociedade. Para ele, o autor não pode desaparecer, mas tem que assumir uma atitude política explícita em relação ao seu objeto, e tem que ter claro como os temas de que está tratando se referem à sua própria sociedade.²⁸ Mas a concepção de Taussig não é a mesma que a de Willis. Ambos acreditam no papel crítico e político do intelectual, mas Willis tem uma concepção do trabalho intelectual e do papel do marxismo que atribui à sua análise a tarefa de ser sistemática, coerente, explícita, além de revelar o que os outros não conseguem perceber. A crítica de Taussig, contudo, apesar de também pretender chegar a novos significados, só pretende sugerir e provocar. Ele não tem uma resposta definitiva, uma explicação sistemática, mas quer provocar reações. Como consequência, seu discurso e seu texto são construídos de maneiras radicalmente diferentes.

Para Taussig, essas são as perguntas a serem feitas no que diz respeito à resistência:

“O que é aquilo a que nós devemos estar resistindo? Como assegurar que a nossa crítica não é formada por aquilo a que nós nos opomos de tal modo que se torna inseparável dele?” (Taussig 1978b:26)

A preocupação de Taussig com aquilo a que “nós” devemos estar resistindo ao escrever análises etnográficas já estava presente em seu livro anterior — *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (1980) —, estruturado como uma crítica a modelos ocidentais de pensamento, mas que ainda é basicamente um ensaio marxista, e em vários momentos simplificador. Mas de qualquer modo, o livro já expressa a preocupação de Taussig com crítica cultural, que aparece de modo mais radical em *Shamanism, Colonialism and the Wild Man — A Study in Terror and Healing* (1987). Este foi concebido para ser um experimento na forma de representação, e

um contradiscurso a dois níveis: um contradiscurso à Antropologia e à maneira ocidental de pensar e escrever academicamente; e um contradiscurso ao terror e à violência.²⁹ Ou seja, a primeira diferença importante do livro de Taussig em relação aos outros analisados aqui — com exceção dos de Willis — é que o contradiscurso não é apenas objeto de análise (porque o xamanismo, um contradiscurso/prática é um objeto de análise), mas a análise mesma, ou o resultado almejado da análise. Passo a considerar agora esse livro como um contradiscurso à Antropologia (e à maneira de pensar ocidental), para considerar em seguida a questão do contradiscurso ao terror.

Do meu ponto-de-vista, *Shamanism Colonialism and the Wild Man* é provavelmente o experimento etnográfico mais radical e bem-sucedido dentro da nova linha crítica que surge das desconstruções da prática antropológica. Trata-se de um experimento formal, construído como um ensaio modernista que deve provocar distanciamento e estranhamento em relação ao seu objeto — o terror — e, através disso, criar uma visão crítica de procedimentos “naturais” em sociedades ocidentais. Vários antropólogos tradicionais construíram seus textos marcando uma distância em relação a seus objetos.³⁰ Mas, para Taussig, a distância deve criar um estranhamento do eu e não do outro. Assim, o distanciamento é um instrumento de crítica cultural e não de representação do outro. O outro é estranho, mas está lá falando para nós, nos fazendo sentir estranhos.

As idéias de Taussig sobre a produção de distanciamento foram tiradas das teorias de Walter Benjamin e Bertolt Brecht. A técnica textual básica usada no livro é a montagem. Não existe um objeto único a ser representado. O que existe são vários discursos diferentes justapostos lado a lado, um aludindo ao outro e ao terror, mas as possíveis associações e ligações entre eles não são expressas; no máximo, são sugeridas. Nesse sentido, trata-se de um texto aberto. Marcus resumiu algumas características do ensaio modernista que servem para descrever o texto de Taussig.

“Em vez de tentar representar o sistema de eventos principais através do cômputo ordenado desses eventos, para o que o realismo é parcial, o ensaio moderno permite, ou melhor sanciona, o supremo subterfúgio (hedge) — ele

legítima a fragmentação, limites toscos, e o objetivo consciente de atingir um efeito que perturbe o leitor. ... A etnografia enquanto ensaio modernista rompe profundamente o compromisso com o holismo que está na base da maioria das etnografias realistas e que vem se tornando crescentemente problemático. ... Ele não promete que os seus objetos fazem parte de uma ordem maior. Ao contrário, pela abertura de sua forma, ele evoca um mundo mais largo de ordem incerta — essa é a postura que o ensaio modernista cultiva ao extremo.” (Marcus 1986:191-2)

O ensaio modernista e o livro de Taussig representam, portanto, uma postura contrária à perspectiva do sistema mundial: ao invés de uma ordem capitalista internacional, nenhuma ordem que possa ser representada.

Em seu texto Taussig justapõe relatórios coloniais sobre o terror durante o período do *boom* da borracha na Amazônia colombiana, literatura latino-americana, o testemunho de um argentino que foi submetido à tortura, sessões de xamanismo, imagens populares de santos católicos, suas próprias visões sob o efeito da droga alucinogênica *yagé*, etc., etc. A racionalização para isto, contudo, não se vincula apenas a preocupações com representação textual em Antropologia. Taussig está interessado em achar por esse meio um efetivo contradiscurso ao terror na Colômbia e em qualquer outro lugar.

“Que espécie de compreensão — que espécie de fala, de escrita e de construção de sentido, seja de que modo for — pode lidar com isso e subverter isso? Contrapor ao eros e à catarse da violência meios igualmente místicos é mais que contraprodutivo. Mas oferecer as explicações racionais padronizadas sobre a tortura em geral ou sobre esta ou aquela situação específica é igualmente sem sentido. Porque atrás do interesse consciente que motiva o terror e a tortura — desde as altas esferas da busca de lucro das corporações e a necessidade de controlar a força de trabalho, até equações mais estritamente pessoais de interesse — existem formações culturais — modos de sentir — intrinsecamente construídas, duradouras, inconscientes, cuja

rede social de convenções tácitas e imaginárias repousa num mundo simbólico e não naquela débil ficção 'pré-kan-tiana' representada pelo racionalismo ou pelo racionalismo utilitário. Talvez não haja explicação, palavras disponíveis, e disso nós temos estado inconfortavelmente conscientes. A compreensão aqui se move muito rápido ou muito devagar, absorvendo a si mesma na faticidade dos mais brutos dos fatos, tais como os eletrodos e o corpo mutilado, ou na incerteza enlouquecedora daquele menos fictício dos fatos, a experiência de ser torturado." (1987:9)

Em suma, a política da forma envolvida aqui é mais complicada. É literalmente política. Não é só uma questão de quebrar com o realismo e desconstruir modos tradicionais de autoridade. É uma questão de lidar com aquilo que talvez não tenha explicação, com um conjunto de discursos e práticas que não podem ser apreendidos — para não falar em entendidos — racionalmente. Estas são boas razões para que Taussig não tente explicar e construa seu texto de uma maneira que não classifica, não estabelece causalidades, não indica razões, mas apenas sugere possíveis conexões de sentido. O estilo não é, então, ditado apenas por uma teoria sobre a representação no texto antropológico em geral, mas pelo objeto de análise e pela maneira — política — em que esta é concebida. O estilo é claramente parte do que se quer dizer.

De fato, Taussig sugere várias associações. A central delas é como o poder do xamã de curar está hoje atado a uma visão mítica do índio construída historicamente na base de experiências de colonialismo, exploração, terror e violência. O xamã pode curar índios e brancos porque ele está associado à selvageria e ao caos (1987:220), uma característica atribuída simbolicamente ao índio a partir dos tempos do *boom* da borracha. A imagem poderosa do índio vem de uma

"tensão entre a pré-história do pagão no Novo Mundo e a história que se seguiu de lutas raciais e de classe entre os conquistadores cristãos e aqueles que, por causa do sucesso da conquista, eles puderam nomear, em memória de uma geografia fantástica, como 'Índios'. É desse dualismo, tal qual ele está embutido em figuras de selvageria

e em memórias de figuras de selvageria, que o poder mágico é retirado." (1987:374)

Dada essa associação do poder de curar dos xamãs contemporâneos com imagens forjadas pela dominação e colonização, Taussig argumenta que "ir aos índios por causa de seu poder de curar e matá-los por sua selvageria não são coisas muito distantes. De fato, essas ações estão não só interligadas, como elas são co-dependentes — e é essa co-dependência que surge de maneira assustadora quando consideramos quão tênue é a linha que separa o uso dos índios como trabalhadores, de um lado, e o seu uso como objetos míticos de tortura, de outro." (1987:100)

Em todo o livro as conexões atando os mais variados temas são sugeridas de uma maneira não-realista. O texto é basicamente literário, e a intenção é colocá-lo a serviço de uma concepção epistemológica resumida em uma frase: "penetrar o véu mantendo sua qualidade alucinatória". Esta fórmula

"evoca e combina um duplo movimento de interpretação numa ação combinada de redução e revelação — uma hermenêutica de suspeição e revelação num ato de subversão mítica inspirado pela própria mitologia do imperialismo. ... Mas talvez essa seja a questão: a subversão mítica do mito, nesse caso o mito do imperialismo moderno, requer que se deixem intactas as ambigüidades. ... Aqui o mito não é explicado de modo a que ele possa ser minimizado pela explicação, como nas tentativas desoladas das ciências sociais. Em vez disso, ele é oferecido como alguma coisa que você tem que tentar por você mesmo, sentindo seu caminho cada vez mais fundo no coração das trevas até que você *sente* do que se trata, a loucura da paixão. Isto é muito diferente de moralizar a partir de posições à margem, ou estabelecer as contradições envolvidas, como se o tipo de conhecimento com o qual nós estamos preocupados fosse de algum modo não poder e conhecimento em unidade e portanto imune a esses procedimentos. O talento político envolvido na subversão mítica do mito tem que envolver uma imersão profunda no naturalismo mítico do inconsciente político da época." (1987:10-11)

O livro de Taussig é, sob muitos aspectos, uma imagem especular do seu objeto. Logo no começo ele afirma que se vale da montagem, e acrescenta que este é um princípio que ele aprendeu “não apenas com o terror, mas com o xamanismo Putumayo e o seu uso sagaz, embora inconsciente, da magia da história e seu poder de curar” (1987:xix). De fato, a concepção de Taussig da subversão mítica do mito espelha a sua descrição do que ocorre numa sessão xamanística. Da mesma maneira que Taussig em seu livro, o xamã orquestra uma montagem, e as pessoas seguem o seu curso até que elas “sentem” algo. Nada é explicado, apesar das coisas serem, em um certo sentido, “trabalhadas”. Mas esta talvez seja a principal e crucial diferença entre a sessão xamanística e o texto de Taussig. O xamã Putumayo *atua*, intervém no corpo, provoca vômitos, faz as pessoas terem fantasias, alucinações, “pintas” e as faz colocarem essas imagens em palavras, exteriorizarem-nas. Através dessa intervenção, através da atuação das pessoas, o xamã, um índio, um espírito da selva, lida com mau olhado, age, e cura. O livro de Taussig, no entanto, é uma intervenção, mas não uma ação. Ele quer provocar reações no leitor, talvez náusea, mas só tem palavras impressas para fazer isso. Esta é uma das razões pelas quais o xamã é muito mais poderoso do que Taussig pode ser para se contrapor ao terror e à violência. Se ele pode construir um poderoso contratexto à Antropologia, a sua efetividade em construir um contradiscurso ao terror e à violência não é muito clara. Isto porque o terror e a violência não podem ser contrapostos apenas através de discursos. A sua lógica é imune às palavras, mesmo àquelas elegante e poderosamente escritas.

Além disso, cabe perguntar se, ao reproduzir em seus textos (Taussig 1987 e 1988) o mesmo clima fragmentário, sem sentido,

angustiante e amedrontador do terror e da violência Taussig não estará, ao invés de construindo um contradiscurso, apenas se mantendo preso dentro do mesmo círculo, e ajudando a reproduzi-lo. Não estará fazendo isso se conseguir produzir o estranhamento, o distanciamento, se conseguir nos fazer sentir horror ao terror e à violência, mas que seja este o efeito de seus textos, é pelo menos discutível.

Existe uma outra razão pela qual o xamã é mais poderoso do que Taussig como um construtor de contra-ação/discurso: ela se refere às suas respectivas fontes de legitimação. Como Taussig mostra, o que legitima o poder do xamã de curar é um discurso socialmente construído em um longo período de tempo de colonização, exploração, terror e violência. O xamã usa o poder fornecido pela imagem do índio à qual ele está associado, mas não questiona essa imagem. Ao contrário, ele a legitima. Taussig, contudo, está comprometido com a tentativa de romper as imagens legitimando o poder do trabalho intelectual em sociedades ocidentais. Ao rejeitar essas imagens, ao criticar o modo de intervenção intelectual — ao contrário do que faz Willis — ele não pode se valer delas para dar poder ao seu contradiscurso. Seu trabalho intelectual tem que encontrar outras fontes de poder, mas isso não é uma questão que possa ser resolvida apenas no âmbito do seu trabalho: é uma construção social, provavelmente tão longa e complicada quanto a que criou a imagem do índio/xamã. O limite paradoxal do poder de Taussig de criar um contradiscurso é que ele tem que deslegitimar o trabalho intelectual ao mesmo tempo em que ele o constrói. Ele tem que afirmar o poder dos intelectuais de criar contradiscursos e críticas culturais de suas próprias sociedades, ao mesmo tempo em que mina o poder de uma outra maneira pela qual intelectuais criam discursos.

Notas

1. Sobre este aspecto, ver: Caldeira, 1988; Clifford, 1983, 1988; Clifford e Marcus, 1986; Fabian, 1983; Geertz, 1988; Marcus e Cushman, 1982; Marcus e Fisher, 1986; Strathern, 1987a.

2. As duas ausências mais marcantes serão Pierre Bourdieu e Clifford Geertz, ambos largamente conhecidos no Brasil.

3. Fortes e Evans-Pritchard, 1981 (1940). Sobre os estudos tradicionais de antropologia política ver: Balandier, 1970; Claessen, 1979; A. Cohen, 1969, 1976; R. Cohen, 1965; Colson, 1968; Easton, 1959; Seaton e Claessen, 1979; Smith, 1968; Swartz, Turner e

Tuden, 1966; Vermeulen, 1977; Winckler, 1970. Para uma análise crítica das imagens de autoridade política na antropologia funcional-estruturalista britânica, ver Kuklick, 1984.

4. Para uma discussão dessa crítica, ver Caldeira, 1988.

5. Ver também Ortner, 1984.

6. A idéia de um sistema mundial aparece, em diferentes maneiras, nos estudos de Comaroff, 1985; Mintz, 1985; Nash, 1979; Rosaldo, 1980; Scott, 1985; Wolf, 1982.

7. Uma exceção é o estudo de Nash (1979) que comentarei a seguir.

8. Cardoso e Faletto (1970) desenvolveram esse argumento mostrando que na América Latina, no mesmo momento histórico, a intervenção do capitalismo gerou, economias "capitalistas" escravistas em alguns lugares, economias de enclave em outros, e produção econômica capitalista nas mãos de elites locais em outros.

9. Críticas ao livro de Wolf na mesma direção foram formuladas por Sahlins, 1988, Said, 1985 e Taussig, 1987c. Ortner critica a perspectiva da economia política dizendo: "a história é tratada freqüentemente como algo que chega, como um navio, de fora da sociedade estudada. Assim, nós não temos a história *daquela* sociedade, mas o impacto da (nossa) história *naquela* sociedade" (1984:143).

10. Antropólogos do terceiro mundo também têm que enfrentar relações de poder ao produzir suas análises, mas essas questões assumem características específicas em seu caso. Sobre a questão do poder e da política na antropologia brasileira contemporânea, ver Cardoso, 1986.

11. Não é minha intenção aqui rever as discussões sobre as interconexões entre Antropologia e História. Sobre isso, ver Cohn, 1980 e 1981; Cohn e Dirks, 1987; Hobsbawm e Ranger, 1985; e Sahlins, 1985.

12. Sahlins analisa, por exemplo (1981), uma competição política entre duas facções locais do Havai: a facção tradicional e aquela associada aos europeus, que acabou vencendo e transformando a estrutura. No entanto, a perspectiva da assimetria de poder é perdida na análise para uma descrição de possibilidades estruturais e escolhas contextuais, como se os dois lados na disputa estivessem jogando em uma situação de igualdade de condições.

13. Voltarei adiante à discussão do conceito de hegemonia.

14. Para um resumo dos argumentos positivistas, uma crítica a eles e uma discussão sobre história oral e memória social, ver o volume *Making Histories*, organizado pelo Centre for Contemporary Cultural Studies (1982).

15. Em outra ocasião (Caldeira, 1988) já desenvolvi os principais argumentos sobre o livro de Price.

16. A questão das formas da memória é fascinante, e certamente requereria uma abordagem mais complexa do que a que é possível desenvolver aqui. Um dos aspectos que mereceria melhor compreensão é, por exemplo, uma comparação da forma da memória preservada na paisagem — que é uma forma presente em várias culturas — e a "arte da memória" ocidental, tal qual é analisada por Fabian (1983) com base no estudo de Frances Yates (1966). Nos dois casos, a memória vincula-se a lugares, a uma topografia, e a consciência do tempo é espacializada. No entanto, no caso ocidental o espaço da memória é construído mentalmente, ao invés de ser dado na paisagem e vivenciado pelas pessoas cotidianamente.

17. Uma outra perspectiva para se analisar essas tentativas de legitimação é aquela que focaliza a relação entre usos da fala (a linguagem em que se articula as demandas de legitimação) e política. Ver a respeito: Anderson, 1966; Kuipers, 1984.

18. A minha discussão baseia-se em Gramsci 1968a, 1968b e 1978. Para interpretações dos *Cadernos do Cárcere*, ver Anderson, 1977; Laclau, 1977; Portelli, 1974; Williams, 1977.

19. Eu discordo das críticas que Scott elabora à teoria da hegemonia. Do meu ponto de vista, ele constrói um argumento caricatural (resumido na p. 335), atribuindo à teoria da hegemonia pontos que são exatamente aqueles que ela rejeita e critica na teoria marxista ortodoxa. O argumento de Scott, por exemplo, trata como idênticas a teoria da hegemonia e a teoria da falsa consciência. Além disso, ele não reconhece na teoria da hegemonia seu ponto principal, ou seja, a idéia de que a dominação nunca é completa e total, mas apenas uma *articulação* que deixa espaço para a existência de diferentes interpretações. De fato, Scott critica a teoria da hegemonia (ou o que ele chama de uma teoria da hegemonia) exatamente por não reconhecer que a dominação não é total! Ou seja, ele transforma Gramsci num marxista ortodoxo e o critica pelo que ele não diz e pelo que ele mesmo sempre criticou.

20. Ortner (1984) dá uma idéia dessa influência. A produção do CCCS foi inicialmente publicada sob a forma de uma série de "working papers", intitulados "Cultural Studies". Nessa série foram publicados 10 volumes. A série foi interrompida em 1978 e o CCCS começou a publicar volumes temáticos. Na bibliografia estão listados os volumes a que tive acesso, publicados de 1978 até o presente. Entre os pesquisadores associados ao centro e que têm marcada influência nos EUA estão: Paul Willis, Stuart Hall, Raymond Williams e Terry Eagleton.

21. Ver a respeito: Centre for Contemporary Cultural Studies, 1978; Kuhn e Wolpe, 1978; Rowbothawn, 1979. Não discuto essa produção aqui uma vez que ela se constituiu em um campo bastante diferenciado de referências e de análise.

22. Para uma análise detalhada de *Learning to Labor*, ver Marcus 1986.

23. Um dos problemas básicos da análise de Willis é a sua separação de níveis. Ele trata não apenas dos níveis cultural e analítico, mas também dos níveis social, econômico e político, e freqüentemente assume a existência de uma clara separação entre eles, mesmo sem defini-la claramente. O problema não é de classificação, mas sim de que esses níveis são hierarquizados e caracterizados por limitações que são importantes do ponto de vista da análise, como por exemplo a idéia de que o nível cultural é sempre fragmentário.

24. Ver por exemplo, Nash, 1979; Ong, 1987; Taussig, 1980 e 1987.

25. Uma outra argumentação sobre o caráter implícito da resistência é feita por Taussig (1987) no âmbito de uma análise feita em termos completamente diferentes sobre o xamanismo na Colômbia.

26. Como Marcus e Fischer (1986:Cap. 6) sugerem na sua análise sobre os experimentos de crítica cultural, esse é um procedimento mais abrangente, presente em várias tentativas de se criticar as sociedades ocidentais.

27. Já desenvolvi os argumentos principais sobre esses livros em Caldeira, 1988.

28. A sociedade de Taussig tem que ser tomada aqui num sentido ampliado como sendo sociedades ocidentais, uma vez que em suas análises ele não se refere explicitamente à Austrália ou aos Estados Unidos. Nesse sentido, sua crítica cultural não é tão direta quanto aquela contida nos estudos do CCCS.

Parece que os antropólogos encontram grande dificuldade em tratar diretamente de questões políticas relacionadas ao seu trabalho. Isso não se refere apenas a atitudes políticas em relação a seus objetos, mas também às condições nas quais o seu trabalho é realizado. Ver a respeito Caldeira, 1988 e Rabinow, 1985.

29. Ver Fausto, 1988, uma interessante resenha do livro de Taussig em português. Eu não entrarei aqui em muitos aspectos importantes do livro — como a teoria da magia — que são discutidos detalhadamente por Fausto.

30. Sobre a questão do distanciamento entre sujeito e objeto do conhecimento em etnografias, ver Fabian, 1983 e Strathern, 1987b.

Bibliografia

- Alonso, Ana Maria
1986. The Effects of Truth: Re-presentations of the Past and the "Imagining of Community". MS.
- Anderson, Benedict
1966. "The Language of Indonesian politics". *Indonésia* 1(1):89-116.
- Anderson, Benedict
1983. *Imagined Communities*. London, Verso/NLB.
- Anderson, Perry
1977. "The Antinomies of Antonio Gramsci". *New Left Review* 100:5-78.
- Asad, Talal, ed.
1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York, Humanities Press.
- Asad, Talal
1986. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. *Writing Culture — The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley. University of California Press.
- Balandier, Georges
1970. *Political Anthropology*. New York, Pantheon Books.
- Bourdieu, Pierre
1972. "The Kabyle House or the World Reversed". *Algeria 1960*. Cambridge Harvard University Press.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio
1988. "A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia". *Novos Estudos Cebrap* 21:133-157.
- Cardoso, Fernando Henrique
1980. *As Idéias e seu Lugar*. Petrópolis, Vozes.
- Cardoso, Fernando Henrique e Enzo Faletto
1970. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Cardoso, Fernando Henrique and Enzo Faletto
1979. *Dependency and Development in Latin America*. Berkeley, University of California Press.
- Cardoso, Ruth C. L.
1986. "Aventuras de Antropólogos em Campo ou como Escapar das Armadilhas do Método". In *A Aventura Antropológica — Teoria e Pesquisa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Centre for Contemporary Cultural Studies
1975. *Resistance Through Rituals — Youth Sub-Cultures in Post-War Britain*. London, Hutchinson.
- Centre for Contemporary Cultural Studies
1978. *On Ideology*. London, Hutchinson & Co.
- Centre for Contemporary Cultural Studies
1978. *Women Take Issue — Aspects of Women's Subordination*. London, Hutchinson.
- Centre for Contemporary Cultural Studies
1979. *Working Class Culture*. London, Hutchinson & Co.

- Centre for Contemporary Cultural Studies
1980. *Culture, Media, Language*. London, Hutchinson.
- Centre for Contemporary Cultural Studies
1982. *Making Histories — Studies in History-Writing and Politics*. London, Hutchinson.
- Claessen, Henri J. M.
1979. "Introduction." In S. Lee Seaton and Henri J. M. Claessen, eds., *Political Anthropology: The State of the Art*. The Hague, Mouton.
- Clifford, James
1983. "On Ethnographic Authority". *Representations* 2:132-143.
- Clifford, James
1986. "Introduction: Partial Truths". *Writing Culture — The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- Clifford, James
1988. *The Predicament of Culture — Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Clifford, James and George E. Marcus, ed.
1986. *Writing Culture — The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- Cohen, Abner
1969. "Political Anthropology: the Analysis of Symbolism of Power Relations". *Man* 4:215-35.
- Cohen, Abner
1976. *Two Dimensional Man — An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Societies*. Berkeley, University of California Press.
- Cohen, Ronald
1965. "Political Anthropology: the Future of a Pioneer". *Anthropological Quarterly* 38(3):117-131.
- Cohn, Bernard
1980. "History and Anthropology, the State of Play". *Comparative Studies in Society and History* 22:198-221.
- Cohn, Bernard
1981. "History and Anthropology: Towards an Reapprochment". *Journal of Interdisciplinary History* 12(2):227-52.
- Cohn, Bernard and Nicholas Dirks
1987. Beyond the fringe: the nation state, colonialism and the technologies of power. Paper presented to the Symposium "Culture and Colonialism: Deployments of Power and Resistance". Los Angeles, May 1987.
- Colson, Elizabeth
1968. "Political Anthropology: the Field". In D. L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*. 12:189-193. New York, MacMillan.
- Comaroff, Jean
1985. *Body of Power, Spirit of Resistance — The Culture and History of a South African People*. Chicago, University of Chicago Press.
- Crapanzano, Vincent
1985. *Waiting — The Whites of South Africa*. New York, Vintage Books.
- Dumont, Jean-Paul
1978. *The Headman and I — Ambiguity and Ambivalence in the Fieldwork Experience*. Austin, University of Texas Press.

- Dwyer, Kevin
1982. *Maroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Easton, David
1959. "Political Anthropology". *Biennial Review of Anthropology* 1959:210-262.
- Fabian, Johannes
1983. *Time and the Other — How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press.
- Fausto, Carlos
1988. "A Antropologia Xamanística de Michael Taussig e as Desventuras da Etnografia". *Anuário Antropológico* 86:183-198.
- Fortes, Meyer and E. E. Evans-Pritchard, eds.
1940. *African Political Systems*. Oxford, International African Institute (em português, 1981 — *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian).
- Foucault, Michel
1977. *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison*. New York, Random House.
- Foucault, Michel
1978. *The History of Sexuality I — An Introduction*. New York, Pantheon Books.
- Foucault, Michel
1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York, Pantheon Books.
- Foucault, Michel
1983. "The Subject and Power. In Hubert Dreyfus and Paul Rabinow", *Beyonds Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, University of Chicago Press.
- Foucault, Michel
1984. "Truth and power". In Paul Rabinow, ed., *Foucault Reader*. New York, Pantheon Books.
- Geertz, Clifford
1988. *Works and Lives — The Anthropologist as Author*. Stanford, Stanford University Press.
- Goetzee, J. M.
1985. "Listening to the Afrikaners". *New York Review of Books* 14.4.1985.
- Gramsci, Antonio
1968a. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Gramsci, Antonio
1968b. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Gramsci, Antonio
1978. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Hobsbawn, Eric and Terrance Ranger, eds.
1985. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kuhn, Annette and Anne Marie Wolpe, eds.
1978. *Feminism and Materialism — Women and Modes of Production*. London, Routledge & Kegan Paul.

- Kuipers, Joel C.
1984. "Place, Names and Authority in Weyewa Ritual Speech". *Language and Society* 13(4):455-466.
- Kuklick, Henrika
1984. "Tribal exemplars — Images of political authority in British anthropology 1885-1945". In George Stocking, ed., *Functionalism Historicized*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Laclau, Ernesto
1977. *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London, Humanities Press.
- Levi-Strauss, Claude
1966. *The Savage Mind*. Chicago, University of Chicago Press.
- Marcus, George E.
1986. Contemporary problems of ethnography in the modern World system. *Writing Culture — The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- Marcus, George E. and Dick Cushman
1982. "Ethnographies as Texts". *Annual Review of Anthropology* II: 25-69.
- Marcus, George E. and Michael M. J. Fischer
1986. *Anthropology as Cultural Critique — An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Mintz, Sidney W.
1985. *Sweetness and Power — The Place of Sugar in Modern History*. New York, Penguin Books.
- Nash, June
1979. *We Eat the Mines and the Mines Eat Us — Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. New York, Columbia University Press.
- Ong, Aihwa
1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline — Factory Women in Malaysia*. New York, State of New York University Press.
- Ortner, Sherry
1984. "Theory in Anthropology since the 60's". *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-166.
- Popular Memory Group
1982. "Popular Memory: Theory, Politics, Method". In Centre for Contemporary Cultural Studies, ed., *Making Histories*. London, Hutchinson.
- Portelli, Hugues
1974. *Gramsci y el Bloque Historico*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Price, Richard
1983. *First Time — The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Rabinow, Paul
1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, University of California Press.
- Rabinow, Paul
1984. "Introduction". In Paul Rabinow, ed., *The Foucault Reader*. New York, Pantheon Books.

- Rabinow, Paul
1985. "Discourse and Power: on the Limits of Ethnographic Text". *Dialectical Anthropology* 10 (1&2):1-14.
- Rosaldo, Renato
1980. *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford, Stanford University Press.
- Rowbotham, Sheila *et. al.*
1979. *Beyond the Fragments*. London, Merlin Press.
- Sahlins, Marshall
1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities — Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Sahlins, Marshall
1985. *Islands of History*. Chicago, University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall
1988. *Cosmologias do Capitalismo: o Setor Trans-Pacífico do "Sistema Mundial"*. Conferência apresentada na XVI Reunião Brasileira de Antropologia, Campinas, 27-30 de março.
- Said, Edward S.
1979. *Orientalism*. New York, Random House.
- Said, Edward W.
1985. "Orientalism Reconsidered". *Race & Class*. xxvii (2):1-16.
- Scott, James
1985. *Weapons of the Weak — Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Yale University Press.
- Seaton, S. L. and Henri J. Claessen
1979. *Political Anthropology: The State of the Art*. New Hague, Mouton.
- Smith, M. G.
1968. "Political Anthropology: Political Organization". *International Encyclopedia of the Social Sciences*. V12:193-202 New York, Macmillan Co. & The Free Press.
- Strathern, Marilyn
1987a. "Out of Context — the Persuasive Fictions of Anthropology". *Current Anthropology* 28(3):251-270.
- Strathern, Marilyn
1987b. "Intervening". *Cultural Anthropology* 2(2):255-267.
- Swartz, M., V. Turner, and A. Tuden, eds.
1966. *Political Anthropology*. Chicago, Aldine Publishing Co..
- Taussig, Michael T.
1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Taussig, Michael
1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man — A Study in Terror and Healing*. Chicago, University of Chicago Press.
- Taussig, Michael
1987b. *The Rise & Fall of Marxist Anthropology*. MS.

- Taussig, Michael
1987c. "History as Commodity in Some Recent American (anthropological) Literature". *Food and Foodways* 2:151-169.
- Taussig, Michael
1988. Terror as Usual — Conference "Talking Terrorism; Ideologies and Paradigms in a Postmodern World". Stanford, February 4-6.
- Vermeulen, Cornelis J. J.
1977. "Anthropology and Politics: the Logic of their Interrelationship". *Dialectical Anthropology* 2(3):235-244.
- Wallerstein, Immanuel
1974. *The Modern World System: Capitalism, Agriculture and the Origins of European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel
1979. "An Historical Perspective on the Emergence of the New International Order: economic and politic aspects". *The Capitalist World Economy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams, Raymond
1977. *Marxism and Literature*. Oxford, Oxford University Press.
- Willis, Paul E.
1978. *Profane Culture*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Willis, Paul E.
1979. "Shop-floor Culture, Masculinity and the Wage Form". In Centre for Contemporary Cultural Studies, ed., *Working Class Culture*. London, Hutchinson.
- Willis, Paul E.
1981. "Learning to Labor — How Working Class Kids Get Working Class Jobs". New York, Columbia University Press.
- Winckler, Edwin A.
1970. "Political Anthropology". *Biennial Review of Anthropology* — 1969:286-301.
- Wolf, Eric R.
1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley University of California Press.
- Yates, Frances
1966. *The Art of Memory*. Chicago, Chicago University Press.