

ANPOCS

ISSN 0100-199X

bib

**BOLETIM INFORMATIVO E BIBLIOGRÁFICO
DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

ÓRGÃO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO
E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS

27

Neste número:

Antropologia e Poder

História Social e Família

Antropologia e Cultura Brasileira

Pós-Graduação em Ciências Sociais



O BIB — Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais (ISSN 0100-199X) é uma publicação semestral, da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) destinada a estimular o intercâmbio e a cooperação entre as instituições de ensino e pesquisa em ciências sociais no País. O BIB é editado sob a orientação de um Editor e um Conselho Editorial composto de profissionais em ciências sociais de várias instituições do País.

Editor

Charles Pessanha

Conselho Editorial

Alexandrina Saldanha S. de Moura (Fundaj-UFPe)

Ary Minella (UFSC)

Charles Pessanha (Iuperj-UFRJ)

Eli Diniz (Iuperj)

Luiz Antonio Castro Santos (Cebrap)

Paula Monteiro (USP)

Sônia Draibe (Unicamp)

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais

Editoria do BIB

Rua da Matriz, 82 — Botafogo

22.260 — Rio de Janeiro — RJ

Direitos reservados para esta edição

Vértice / ANPOCS

Publicação e comercialização

Editora Revista dos Tribunais Ltda.

EDIÇÕES VÉRTICE

Rua Conde do Pinhal, 78 - Tel. (011) 37-2433

01501 - São Paulo - SP

Impresso no Brasil

Sumário

Resenhas Bibliográficas

- Antropologia e Poder:¹
Uma Resenha de Etnografias Americanas Recentes 3
Teresa Pires do Rio Caldeira
- A História Social no Estudo da Família:
Uma Excursão Interdisciplinar 51
Cláudia Fonseca
- Problemas do Ensino e da Pesquisa**
A Antropologia e a Cultura Brasileira 74
Ruben George Oliven
- Para a Avaliação da Pós-Graduação em Ciências Sociais 89
Fábio Wanderley Reis

Colaboram neste número:

Cláudia Fonseca é Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS.

Fábio Wanderley Reis é Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais-UFMG.

Ruben George Oliven é Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS.

Teresa Pires do Rio Caldeira é Pesquisadora do Centro Brasileiro de Análise de Planejamento-Cebrap, e Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Campinas-Unicamp.

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 "síntomas 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 etnógrafos"

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 macrosocial 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. E 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 *ver 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 constringimento (*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 camponato. 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

legitima a fragmentação, limites toscos, e o objetivo consciente de atingir um efeito que disturbe 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.

A História Social no Estudo da Família: Uma Excursão Interdisciplinar

Cláudia Fonseca

Nos últimos anos, a história social vem invadindo o universo intelectual brasileiro, trazendo em seu bojo um interesse renovado por estudos interdisciplinares. Não é por acaso que hoje historiadores estejam sendo convidados para ocupar um lugar de destaque em congressos nacionais de Ciências Sociais; que cientistas sociais estejam lançando mão de interpretações sobre arquivos históricos. Já que misturar disciplinas não é simples, é compreensível que eminentes pesquisadores tenham expressado uma certa cautela diante da possível incursão de "modismos" no seu campo. Mas essa cautela deve servir para estimular, em vez de estancar o debate.

A Nova História apresenta o exemplo de uma abordagem interdisciplinar controversa. Tem inspirado reações extremadas de torcedores fanáticos a cassandras que vêem nela um perigo reacionário, um passatempo tolo ou, na melhor das hipóteses, um exercício intelectual exótico, bom para historiadores europeus que têm décadas de "pesquisas sérias" atrás deles, mas mal-adaptado à historiografia brasileira.

Enquanto antropóloga interessada pela família no Brasil contemporâneo, encontrei grande estímulo na história social. Mais ainda, a riqueza desse campo me parece devida justamente à interação entre uma variedade de abordagens. No rever os estudos sobre a família européia, tornou-se claro que as diversas Histórias — Demográ-

fica, Econômica, Política, das Mentalidades, ou Nova —, longe de representarem fases sucessivas do empreendimento intelectual, coexistem, se alimentando reciprocamente através de diálogos ora amistosos, ora antagônicos.

Antropólogos participaram plenamente desse debate, encontrando uma receptividade especial entre novos historiadores. Pesquisadores nos dois campos descobriram que não somente têm assuntos em comum (o parentesco, a vida íntima, o cotidiano), como também seus métodos vêm se revelando compatíveis, quando não idênticos.¹

No Brasil, a interpenetração entre essas disciplinas no que diz respeito ao estudo da família ainda está tímida. Há historiadores que estudam a família brasileira com riquíssimos resultados.² Nos últimos anos o assunto "família" atraiu também a atenção dos melhores cientistas sociais.³ Porém, em geral, os pesquisadores continuam presos às demarcações de tempo (cientistas sociais estudando o presente, historiadores estudando o passado) e, apesar de tratarem de assuntos semelhantes, suas bibliografias raramente coincidem.⁴

Minha intenção aqui, ao comentar os estudos históricos sobre a família européia, é encorajar a troca interdisciplinar de idéias. Não pretendo oferecer uma lista exaustiva de obras, nem fazer uma exegese aprofundada das linhas comentadas. Quero apenas

trazer à tona alguns subsídios bibliográficos sobre temas que possam ser úteis a cientistas sociais estudando a família no Brasil.

Dados Demográficos — As Primeiras Fontes

Os primeiros passos da história social sobre a família foram dados pelos historiadores demográficos. A partir do século XVI, as paróquias inglesas e francesas começaram a manter registros sistemáticos de batismo, casamento e morte. Usando esse material para fazer reconstituições familiares, historiadores demográficos conseguiram estabelecer a história biológica de famílias individuais (ver detalhes sobre esta técnica em Daumard *et al.*, 1984) e, junto com dados censitários fornecidos casa por casa, chegavam a tipologias de unidades domésticas.

A tipologia que vigorava na Europa até meados deste século foi formulada por um sociólogo e reformador, F. Le Play, com base em dezenas de enquetes dirigidas por ele na segunda metade do século XIX (ver Perrot, 1973). Deplorando encontrar o que ele considerava famílias “desorganizadas” entre os proletários franceses de sua época, montou a teoria da família conjugal, “reduzida” e “instável”, que teria substituído a família tronco (*souche*). Considerou a família tronco como uma harmoniosa comunidade, regida por um patriarca e assim constituída: o pai de família, sua esposa, seus filhos solteiros, seu herdeiro, a mulher e prole deste, e empregados domésticos. A tipologia de Le Play só caiu de moda depois que suas falhas empíricas foram apontadas por P. Laslett (1972). Esse pioneiro inglês da história demográfica usou dados censitários da Europa inteira para mostrar que a família tronco era rara na época pré-moderna (a média de pessoas por família sendo de quatro a seis), e, em vez de estar definhando (como quisera Le Play), tendia a aumentar nos séculos XIX e XX. Os historiadores lançaram mão, portanto, de novas tipologias.

Hajnal (1965), traçando uma linha de Trieste a São Petersburgo, tentou definir os contornos geográficos da família da Europa Ocidental pela (1) neolocalidade; (2) alta porcentagem de solteiros devido ao casamento tardio e o celibato permanente; e (3) saída precoce de crianças do lar para morar como serviçais na casa de outros. Outros historiadores, seguindo as pegadas

de Le Play e Hajnal, incorporaram novos elementos para refinar as tipologias. Alguns, tais como Laslett (1972) e sua equipe de Cambridge, empenharam-se em identificar regularidades regionais no comportamento familiar, medindo fatores como a diferença de idade entre esposos e a taxa de recasamento. Outros privilegiaram a procura de fatores tais como sistema fundiário ou ambiente geográfico, que pudessem explicar essas regularidades. A. Burguière (1986), por exemplo, elabora três tipos familiares que se distribuem em regiões geográficas distintas: a “família comunitária” que seria comum em áreas de sistema feudal (Rússia, Polônia) de parceria (Itália Central), ou propriedades indivisas (os zadrugas, os sérvios) onde a mão-de-obra assalariada praticamente inexistente; a família conjugal, mais ligada às áreas de minifúndios com mão-de-obra flutuante (fornecida em parte pelas crianças e jovens em circulação); e a “família tronco” que, por sua vez, seria típica de regiões montanhosas (França Meridional e Alemanha), de habitação dispersa e terra infecunda onde a fragmentação do patrimônio por transmissão traria conseqüências desastrosas.

É inegável que os dados demográficos forneceram os alicerces para avanços teóricos. Ao indicarem modificações “observáveis” a longo prazo no comportamento das populações, deram início a inúmeros debates. Contudo, a ênfase exagerada nas estatísticas brutas levou, num primeiro momento, a um certo reducionismo malthusiano.⁵ Fatores ambientais como a fertilidade da terra, as secas e as epidemias ganharam grande importância. Considerações de ordem política ou da economia política, quando surgiam, permaneciam limitadas ao nível local.

A própria tipologia, método por excelência dos historiadores demográficos, se presta a usos equivocados. Quando aplicada a divisões geográficas, apresenta os mesmos defeitos do conceito antropológico de “regiões culturais”: além de subsumir a diversidade de diferentes grupos em categorias homogeneizantes, deixa subentender uma lógica difusionista ou ecológica em detrimento de uma análise fatorial das estruturas históricas específicas.⁶

Outra desvantagem da tipologia é que, pela sua ênfase demasiada no conceito de domicílio, tende a enfatizar estruturas em vez de processos. No combate a esse problema, a contribuição da Antropologia foi

marcante. J. Goody (1972), usando exemplos da etnografia africana, demonstra que, apesar de existirem *households* com mais de cem pessoas, as unidades que cumprem funções domésticas (produção, consumo, reprodução e socialização) são sempre pequenas — como na história da Europa Ocidental, de quatro a sete pessoas. Ele sugere que o importante não é contar o número de pessoas morando sob o mesmo teto, mas sim esmiuçar as relações entre as unidades menores (de produção, consumo etc.) que muitas vezes extrapolam a moradia e ofuscam os limites entre categorias como “família”, “parentesco” e “unidade doméstica”. Para dinamizar o conceito de *household*, T. Hareven (1977), por sua vez, incorpora o conceito antropológico de “ciclo doméstico”, seguindo as unidades domésticas nas suas várias fases de expansão, cisão e diminuição. Outra proposta é a de Flandrin (1979:79-80), que propõe uma classificação de sistemas familiares baseada não em estruturas, mas sim em mentalidades. Define três *ethos* (*esprits*): o da *maison*, da *linhagem* e do *ménage*, ligando cada um a um determinado sistema de herança.

Goody, Hareven e Flandrin são expoentes da nova geração de pesquisadores que desafiaram as barreiras entre os diversos ramos da disciplina e provocaram uma revolução dentro da própria história demográfica. A tipologia perdeu seu lugar de destaque para abordagens menos descritivas. O acento deslocou-se na direção de hipóteses explicativas que associam acontecimentos de micro-escala a processos históricos amplos.

Proletarização e Estrutura Familiar

O século XVIII foi palco de uma explosão demográfica vista por historiadores como sintoma de mudança nos antigos padrões familiares. Como esta explosão antecedeu a Revolução Industrial, pesquisadores procurando causas econômicas passaram a investigar a “proto-industrialização” (ou seja, o surgimento de indústrias caseiras) como desencadeadora do processo. Eles explicaram o lento crescimento populacional na época pré-moderna em função do casamento tardio.⁷ As pessoas, camponesas na sua maioria, teriam poucos filhos porque, encurraladas entre a norma neolocal e a dependência da terra familiar para sobreviver, esperavam anos para ter acesso (por herança ou pela generosidade do pa-

triarca) ao mínimo econômico necessário para o casamento. A proto-industrialização rompeu com esse sistema familiar, pois os jovens, tendo acesso a uma renda independente da terra, passaram a se casar mais cedo e, portanto, a produzir mais filhos (Levine, 1977).

Essa perspectiva mal havia sido consagrada como “o novo consenso” quando começaram as refutações empíricas. Como a idade dos noivos era o eixo do argumento, este dado foi alvo dos primeiros ataques. Caso após caso, foram levantados exemplos em que a proto-industrialização — e até a industrialização — não haviam propiciado o casamento precoce. Surgiram especulações de que a renda do jovem poderia até adiar seu casamento, pois seus pais relutariam em perder sua contribuição para o orçamento familiar (ver Gutmann e Leboutte, 1984; Spagnoli, 1983; Levine, 1982; Lynch, 1986, para mais detalhes sobre proto-industrialização).

Outra transformação do comportamento familiar, mais facilmente ligada à Revolução Industrial, é a taxa de ilegitimidade que, após 1770, atingiu proporções inusitadas. Em geral, os historiadores concordam que até o século XVI o casamento (e portanto, a bastardia) era mal-definido. Na confusão entre uniões consensuais, “casamentos clandestinos” (reconhecidos pela Igreja) e uniões oficiais havia amplo lugar para o divórcio *de facto* e a bigamia. Devido à grande mobilidade de trabalhadores agrícolas, não era inconcebível para um esposo infeliz mudar de região, “casar” de novo e gerar filhos “legítimos”. A partir do Concílio de Trento, o casamento, estável e consagrado pelas autoridades, começou a consolidar-se (em algumas regiões mais lentamente do que em outras) como norma e prática da maioria. A partir do século XVI, houve um recuo do concubinato e um decréscimo correspondente de nascimentos ilegítimos. Até meados do século XVIII, a taxa de ilegitimidade era mínima (menos de 5%) e seu aumento ocasional, limitado a períodos de crise econômica.

Louise Tilly (1976 e 1979) retoma essa imagem relativamente estável da família pré-industrial para construir seu argumento sobre o impacto de mudanças econômicas durante o século XVIII. Ela projeta uma imagem do início do século em que as pessoas ainda viviam em comunidades rurais economicamente ancoradas na agricultura

ou na proto-industrialização. A alta taxa de gravidez pré-nupcial dessa época indica que a relação sexual fazia parte do noivado;⁸ não levava à bastardia, pois haviam pressões comunitárias para assegurar o cumprimento da promessa matrimonial. Com as transformações econômicas, mulheres tornaram-se mão-de-obra excedente nas suas comunidades originais e foram impelidas para a cidade, onde entravam no trabalho assalariado como empregadas domésticas ou como operárias na indústria têxtil. Nesse novo contexto, as mulheres continuavam a namorar e noivar como nas suas comunidades de origem — só que agora, com a grande mobilidade da população e a ausência da pressão comunitária, muitos homens, por má-fé ou por total impossibilidade econômica, sumiam antes do casamento. O aumento de ilegitimidade seria a prova da persistência de atitudes familiares tradicionais mal-adaptadas ao novo contexto.

Outro estudo clássico que documenta transformações no comportamento familiar de grupos populares durante o século XVIII é o de Depauw (1971) sobre Nantes. Pelo exame de certidões de nascimento com nome e profissão dos pais, ele sugere que, se no início do século os filhos ilegítimos eram poucos e em geral fruto de amores anculares (entre empregadas e seus patrões), no final do século o número crescente de ilegítimos vinha de uniões entre homens e mulheres, ambos dos grupos trabalhadores, vivendo em muitos casos em uniões consensuais.

A maioria dos autores concorda que, durante os séculos XVIII e XIX, o comportamento familiar dos trabalhadores urbanos foi caracterizado pela grande incidência de concubinato e alta taxa de ilegitimidade.⁹ Há, no entanto, interpretações radicalmente diferentes sobre essas práticas. Por um lado, há análises como a de Tilly que denunciam o novo comportamento como fruto de exploração e miséria e apresentam uma imagem de pessoas desnorteadas, da desorganização familiar. Na melhor das hipóteses, o concubinato é visto como uma etapa no ciclo de vida proletária, uma época em que se acumula dinheiro para poder realizar o ideal de casamento oficial (Berlanstein, 1980; Frey, 1978); na pior, é associado, como no estudo de Laslett e outros (1980), a um “subgrupo propenso à bastardia”, composto de indivíduos “irresponsáveis” de todas as classes.

Por outro lado, há análises em que as margens e desvios da norma são examinados em função de uma lógica alternativa. Sob essa ótica, as práticas de grupos populares não são reduzidas a réplicas claudicantes de modelos dominantes. Levine e Wrightson, por exemplo, criticam a idéia de um “subgrupo propenso à bastardia” e sugerem outra em que a ilegitimidade é vista como parte integrante de uma vigorosa cultura popular, “centrada nos bares mais do que nas igrejas” (1980:170). A precariedade econômica é parte integrante dessa configuração: as difíceis condições de vida levam a rupturas — pessoas deslocadas, expectativas frustradas e casais desfeitos. Mas seria ingênuo pressupor que a vida de trabalhadores rurais era muito melhor; a instabilidade geográfica e a precariedade econômica também faziam parte de seu percurso (ver Smith, 1984). Conforme este tipo de interpretação, as novas tendências evidentes nos dados demográficos refletiriam uma modificação na composição estrutural da população, antes do que uma mudança no comportamento de determinados indivíduos. A enorme expansão do proletariado urbano traria para a frente do palco comportamentos que, em escala reduzida, eram encontrados entre grupos populares há muito tempo.¹⁰ Assim, o concubinato e a ilegitimidade não seriam interpretados como comportamento “desorganizado”, nem reduzidos a simples estratégias de sobrevivência. Seriam, antes, traços de uma cultura popular com dinâmica própria (ver Stone, 1984; e Perrot, 1988, para hipóteses semelhantes).

Um tema final de proletarização e formação familiar diz respeito a crianças. Pergunta-se por que as camadas populares urbanas não demonstraram a baixa de fecundidade evidente em outros grupos, por que continuaram, até o início do século XX, a ter muitos filhos. Tilly, estudando duas cidades francesas no final do século XIX, levanta a hipótese de que a renda dos filhos era essencial ao orçamento da unidade doméstica. Não era só o emprego infantil que interessava; “a curta duração da vida de trabalho do adulto exigia que os filhos sobrevivessem para ajudar seus pais na velhice” (1978:53-54). É significativo que, nesses grupos, a fecundidade só tenha decaído no final do século, depois que o trabalho infantil começou a ser legalmente reprimido. D. Levine (1985), faz observações semelhantes na sua pesquisa

sobre trabalho infantil e escola na Inglaterra. Refutando a tese de que a escolarização compulsória teria introduzido atitudes filiocêntricas entre famílias trabalhadoras já no século XIX, ele sugere que até o século XX essas famílias preferiam empregar seus filhos (seja na fábrica, seja — depois das restrições legais — em indústrias caseiras) a mandá-los para a escola. Ainda contavam com a cumplicidade de magistrados paternalistas que deixavam de exigir o cumprimento da educação compulsória nessas camadas da população. Para Levine, assim como para Tilly, a chegada de atitudes “modernas” na família operária seria consequência de mudanças políticas e econômicas (legislação e condições materiais de vida), antes do que propriamente culturais (escola).

Os Aparatos de Poder

Se, na busca de uma melhor compreensão da evolução familiar, certos pesquisadores dão mais importância a fatores econômicos, outros priorizam as forças políticas. Estes últimos tendem a variar sua ênfase conforme a época estudada. A Igreja é preeminente em estudos sobre a época pré-industrial; o Estado e a legislação aparecem mais nas análises dos séculos XVII, XVIII e XIX; já estudos sobre os séculos XIX e XX focalizam as forças moralizantes de educadores e higienistas que tentavam normalizar o comportamento das massas.

O francês G. Duby, em *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, retrata os 300 anos (de 1.000 a 1.300) que considera cruciais para a formação da família contemporânea. Antes dessa época, a Igreja, fiel à sua tendência ascética, desdenhava o casamento, que nem constava entre os sacramentos: “Os ritos que instituíam a conjugalidade se situavam na camada popular ou, mais precisamente, no vetor profano da cultura” (1981:39). A partir do século XI, pelo menos na França, a Igreja passa a envolver-se mais no casamento: reforça proscricções contra incesto, bigamia e adultério, proíbe o casamento entre pessoas até o sétimo grau de parentesco e se nega agressivamente a conceder o divórcio. Embora haja poucos registros sobre as práticas familiares dessa época, Duby toma o conflito da aristocracia com as novas imposições da Igreja como indicador de uma ordem familiar anterior, “um outro conjunto de regras, de princípios

autóctones — não importado como fora o cristianismo...” (*Idem*: 41). Concentrando-se nas relativamente bem-documentadas famílias nobres, ele arrisca a hipótese de que a família e o casamento na aristocracia medieval não eram guiados nem pelo amor romântico nem por uma lógica material (ainda “marginal” no século XIII), mas sim pelo princípio de *probitas* — a qualidade de probidade, “valentia de corpo e de alma que leva simultaneamente à proeza e à grandeza”. O casamento era negócio de linhagem, não para consolidar as terras, mas para assegurar a continuidade e o fortalecimento no sangue deste *probitas*.

J. Godoy utiliza noções tanto da antropologia de sociedades primitivas (transmissão bilateral x unilateral) quanto da antropologia da Europa Mediterrânea (*honra*) para construir seu argumento sobre *The Development of the Family and Marriage in Europe* (1983). Cita Duby como referência básica mas não se contenta em evocar ordens simbólicas alheias. Põe os dados empíricos a serviço de sua tese central: a família moderna teria sido moldada progressivamente a partir do século IV pela “seita” cristã ávida de poder e posses. Para se adonar de patrimônios sem herdeiros, a Igreja tudo fazia para corroer as bases do antigo sistema extenso de parentesco: limitou a adoção e o número de compadres, reforçou a monogamia, impediu o divórcio, deslegitimou filhos extraconjugais, apoiou a abstinência e o celibato. As sensibilidades da família moderna aparecem como consequência destas políticas.

J. L. Flandrin, em *Familles, Parenté, Maison, Sexualité dans l'Ancienne Société*, também lança mão de hipóteses sobre a intromissão da Igreja na vida familiar. A originalidade de sua análise é a de sublinhar os conflitos internos ao mundo católico. Conta, por exemplo, que desde o século XII a Igreja reconhecia como válido o casamento contraído livremente por jovens — a partir de 13 anos e meio para os meninos e 11 anos e meio para as meninas —, até sem o consentimento dos pais. (Os protestantes, por outro lado, consideravam a opinião dos pais tão importante quanto a dos noivos). Quando no século XVI, junto com a consolidação da monarquia e a penetração da lei romana, a autoridade patriarcal se impôs como norma geral, essa diretiva eclesástica começou a ser seriamente incômoda, particularmente em famílias nobres. Ao promulgar uma

série de leis reforçando o controle familiar sobre o casamento, a Corte da França deixou clara sua divergência com a política da Igreja. Como se não bastasse deserdar qualquer pessoa casada clandestinamente, em 1579 o casamento com menores de 25 anos sem permissão paterna foi declarado raptado, punível por morte "sem esperança de perdão". Para não subverter as hierarquias leigas a Igreja modificou sua política, proibindo casamentos clandestinos e acentuando a gravidade da transgressão à autoridade paterna. Não chegou, porém, a invalidar ou revogar casamentos contraídos sem a autorização dos pais e encorajou, assim, um princípio fundamental da família moderna.

Segundo Flandrin, a ideologia cristã criava pressões contraditórias também no seio da família popular. Na Idade Média, as práticas sexuais infecundas tinham sido tacitamente toleradas, senão inteiramente ignoradas pelos moralistas (ver Roussiaud, 1985), mas a partir do século XV os padres passaram a reprimir a masturbação, a prostituição e o celibato leigo, empurrando as pessoas na direção do casamento e da procriação. Apesar de exortar o casal a ter, sustentar e educar filhos, ao proibir o uso de qualquer método de controle de natalidade a Igreja tornava esse projeto quase impossível. Na opinião de Flandrin,

"no sistema cristão, a adaptação da demografia a estruturas sociais onde a desigualdade era a regra (...) só podia se dar pela morte precoce de crianças pobres e pela sujeição dos sobreviventes aos donos da terra" (1976:175).

Segundo esses autores, se o agente dos primeiros esforços para a moralização familiar foi a Igreja e seu alvo a elite, o desenvolvimento de um aparato do estado civil começou, a partir de 1600, a deixar sua marca. Historiadores ingleses pesquisando o século XVII enfatizam o surgimento das *Poor Laws* promulgadas durante uma época de uma moralidade puritana que encontrou seu apogeu no governo de Cromwell. Com base no estudo de uma aldeia inglesa, Levine e Wrightson deduzem que, "a partir de 1607, as normas sexuais costumeiras e a cultura popular que as sustentava estavam sob ataque (...)" (1980:17). Aderindo às Leis Tudorianas sobre a pobreza, os aldeões mais ricos exortavam seus vizinhos pobres a disciplinar suas atividades sexuais e seu

comportamento familiar. Até o século XVII, não passara diante dos tribunais um caso sequer de "fornicação pré-nupcial simples", isto é, que não levasse ao nascimento de um bastardo; depois de 1609 tais processos se tornaram comuns, assim como a preocupação filantrópica com o casamento entre pobres. Já no final do século XVII a preocupação cromweliana com o pecado deslocara-se para as conseqüências materiais da bastardia. A moralização da família passou a ser um instrumento para controlar os pobres e limitar o número de órfãos sustentados pelos cofres públicos.

O temor dos poderes públicos, de que o comportamento "desregrado" dos plebeus se tornasse um peso econômico na forma de crianças abandonadas aos cuidados do Estado, mostrou-se amplamente justificado no final do século XVIII e início do século XIX. A grande maioria dos estudos sobre o abandono de crianças concentra-se na França, não somente porque lá o fenômeno assumiu proporções acentuadas,¹¹ mas também por causa da documentação legada pelo enorme aparato administrativo do governo francês. O abandono de criança, bem como a indústria paralela de amas-de-leite (ver Sussman, 1982), é geralmente analisado em termos econômicos. Mas a necessidade econômica é vista como a causa principal de abandono. R. Fuchs (1984) refina essa perspectiva ao investigar o papel do Estado como mediador dessa necessidade. Ela contrasta a França com a Inglaterra — onde não somente o *Poor Relief* socorria as mães necessitadas, mas onde mães solteiras podiam exigir judicialmente uma ajuda paterna.¹² E demonstra de maneira inequívoca como a legislação (por exemplo, ao permitir ou impedir o anonimato das mães que abandonavam filhos) e os programas de assistência materna influenciaram o comportamento das mulheres em questão (Fuchs, 1987).

Até o fim do século XIX as políticas sociais acompanhadas de uma melhoria de condições de vida para a classe trabalhadora surtiram efeito. Na França e na Inglaterra, a "polícia das famílias" (Donzelot, 1980) conseguira atingir uma boa parte dos grupos populares, assegurando sua cooperação no projeto liberal. Historiadores franceses, na trilha de Foucault, descrevem com brilho essa fase da evolução familiar. Extrapolam as instituições formais lançando mão de uma história das diversas formas de poder que amoldaram, pela

moralização e normatização, o homem moderno. Explorando o conceito de poder em seus múltiplos componentes — escola, hospital, Estado, Igreja —, procuram mapear a “geneologia” da família moderna. Através de uma análise das leis e de outros discursos (teses etc.) da elite, esses autores mostram como as diversas políticas convergiram para, através de “técnicas sedutoras”, disciplinar o comportamento íntimo de grupos populares. Cabe aqui fornecer um breve resumo de temas que são repetidos pelos diversos autores dessa escola.

A distinção entre pobres respeitáveis e pobres sem-vergonha foi uma das táticas empregadas para inculcar um determinado padrão de comportamento familiar entre pessoas de baixa renda. Marco da filantropia novecentista, tal distinção existia de modo incipiente antes da Revolução Industrial, nas *Poor Laws* da Inglaterra e nas atividades paroquiais na França. Separava os “verdadeiramente necessitados” dos degenerados que caíam ou permaneciam na miséria por alguma fraqueza moral (ver Ricci, 1983). Assim, para conseguir a simpatia (e ajuda) dos grupos dominantes, o pobre tinha que exibir as virtudes consideradas adequadas a sua situação: humildade, amor ao trabalho, dedicação à vida familiar.

Dentro do espaço urbano, tornou-se possível instaurar medidas para normatizar o operário pelo esquadramento de seu tempo e espaço. A higienização expulsou “marginais” e vagabundos para longe da cidade, a habitação popular preveniu a promiscuidade social e a reorganização do tempo substituiu o Saint-Lundi, dia tradicional da farra operária, pelo domingo familiar (ver Murard e Zylberman, 1980; Meyer, 1977; Joseph, 1977).

Mas é a criança que gradativamente se torna a via de acesso por excelência para a introdução de atitudes e comportamentos convencionais no seio da família pobre. A escola para grupos populares (instituída na França já no século XVII, numa campanha conjunta entre a Igreja e a Coroa) tem, além da instrução, um duplo objetivo: (1) remover a criança vagabunda ou mendicante da rua e/ou da má influência de sua família e (2) usá-la como “refém” (para assegurar o bom comportamento dos pais) e missionário (para transmitir uma moralidade normatizada e baseada na Contra-Reforma). Enquanto a escola da elite se empenha em ensinar os fundamentos da *civilité*

— o novo *ethos* burguês (ver Elías, 1973; Ariès, 1981; Joseph, 1977) —, as escolas populares têm como meta uma educação moral em que os alunos são preparados para “entrar utilmente na sociedade com o conhecimento adequado à sua condição e com hábitos de ordem, docilidade, aplicação, trabalho e prática de deveres sociais e religiosos” (tratado de 1818 citado por I. Joseph, 1977:41).

A vagabundagem de menores, associada no imaginário burguês à prostituição e ao crime, é um fantasma que assombra dois séculos de reformadores (Meyer, 1977). Aos poucos, os delitos cometidos por crianças se tornam um problema médico. Justificando, além do castigo, um trabalho terapêutico junto aos familiares do delinqüente. Com o século XX, médicos e psiquiatras se juntam aos educadores para criar, ao lado dos “menores perigosos”, uma nova categoria dos “menores em perigo”, abrindo a porta, sob o pretexto de medidas preventivas, para a intervenção em qualquer família pobre (ver também Donzelot, 1980; Lamarche-Vadel, 1981).

Outra parte desses estudos sobre a normatização da família trata do papel dos primeiros cientistas sociais. Segundo eles as enquetes sociais do século XIX, de De Gerando e Le Play, viriam estreitar o cerco em torno daqueles que teimavam em se desviar do novo modelo familiar. E a Sociologia, de Marx a Durkheim, ao tratar os pobres “sem-vergonha” de “escória” e suas famílias de “anômicas”, daria legitimidade científica à condenação moral dos pobres (Fritsch, 1977; Perrot, 1973).

A História das Mentalidades

A história das mentalidades parece ter um número de definições tão grande quanto a soma de seus adeptos e críticos. A própria *École des Annales*, freqüentemente vista como sinônimo da história das mentalidades, reúne trabalhos de diversas orientações — desde a história econômica e a história intelectual até a história antropológica e a história das sensibilidades. Nesta resenha, elegemos nos concentrar na tendência relativamente recente que enfatiza os sentimentos e as sensações, isto é, que, deixando de lado as filosofias oficiais e religiões institucionalizadas, privilegia elementos da vida afetiva normalmente mal-articulados no discurso racional. Já que no imaginário de pesquisadores contemporâ-

neossas atitudes são freqüentemente associadas a relações familiares, este ramo de história foi se mesclando à história da família.

Dos dados censitários, esses historiadores procuraram tirar implicações para a vida emocional. Vejamos, por exemplo, a imagem esboçada por L. Stone sobre a trajetória de um homem médio nascido no século XVII:

“Seria um de quatro, cinco ou seis irmãos dos quais dois ou três estariam mortos antes dos quinze anos. Com 26 ou 27 anos, casaria com uma mulher de 23 ou 24 e teria quatro, cinco ou seis filhos. Destes, a metade morreria ainda criança e os outros seriam mandados embora [para serem domésticos na casa de aldeões vizinhos], por volta da idade de 12 anos” (1977:50).

Havia uma chance em duas de que o homem ou sua mulher morresse durante os primeiros 17 anos de casamento, mas o recasamento era extremamente comum. Por causa desta alta mortalidade, quase um quarto das famílias incluía crianças que eram enteados ou sobrinhos órfãos de um ou outro cônjuge. Os empregados domésticos eram onipresentes (evidentes em quase um terço das casas inglesas até o século XIX). Por causa dessa composição “instável” e “híbrida” da unidade doméstica, conclui Stone, a família pré-moderna era “fundamentalmente diferente daquilo que conhecemos hoje” (*idem*). O fato de que ninguém podia esperar conviver muito tempo com os outros membros de sua família “não podia deixar de afetar todos os relacionamentos humanos” (*idem*).

Para imaginar a vida doméstica das massas de outrora, esses historiadores se apóiam também no que se conhece de sua vida material. Descreve-se, por exemplo, a promiscuidade de velhos e jovens, patrões e empregados, homens e mulheres que, até o século XVII (e bem mais tarde entre as camadas populares), comiam, dormiam e trabalhavam em uma ou duas peças exíguas (Ussel, 1980). Daí deduzem-se sensibilidades determinadas. Flandrin, por exemplo, conjectura sobre a cama coletiva:

“Deveríamos pelo menos admitir a possibilidade de que o sono em comum tenha sido, entre camponeses e outra pobre gente de antanho, uma das mais

interessantes manifestações de sentimento comunitário, e o leito comum um dos locais privilegiados da vida em família antes que, em dois ou três séculos, moralistas obcecados pelos pecados da carne dessem-lhe sumiço” (1976:100).

Levando estas indagações um passo adiante, alguns historiadores procuraram estabelecer a cronologia da evolução dos afetos. Outros abriram mão da busca de teorias diacrônicas, optando por aprofundar a particularidade de determinados lugares e épocas. Nos parágrafos seguintes veremos essas duas tendências em maior detalhe.

A Evolução dos Afetos

A *História Social da Criança e da Família*, publicada em 1964, foi a obra pioneira do enfoque diacrônico. Tratando principalmente da França, da época medieval até o início do século XIX, Philippe Ariès tem como hipótese central a transformação da sociedade tradicional pela gradativa polarização da vida social em torno da família. Nesse processo que, com ajuda de educadores e moralistas, difundiu-se do alto para baixo da pirâmide social, a criança foi uma peça chave: a necessidade de educá-la e prepará-la para o futuro fez com que seus pais virassem as costas às antigas sociabilidades (da rua, do parentesco extenso), entregando-se à privacidade do lar e seu complemento, a escola. A nova visão da família tornou-se brasão da burguesia, legitimando uma distinção que se alastrava das sensibilidades para a vida material: “A procura da intimidade e as novas necessidades de conforto que ela suscitava (...) acentuava ainda mais o contraste entre os tipos de vida material do povo e da burguesia” (1981:279).

As falhas do livro de Ariès estão hoje bastante aparentes: ele navegou com uma fluência duvidosa entre os séculos, não se interessou muito pelas mudanças políticas e fez pouco caso da revolução industrial e suas subseqüentes etapas de capitalismo. Contudo, se o livro virou clássico, é porque o autor antecipa atitudes intelectuais que viriam se consolidar em formas mais sutis nas décadas seguintes. Considerou a noção de infância como construção histórico-social em vez de “natural”; enfocou os sentimentos e não as estruturas familiares. Além de documentos escritos, ele explorou vários

tipos de fontes: iconografia, arquitetura, roupas, brinquedos etc. Por fim, soube esquivar-se das ideologias dominantes da década de 60 (modernização, entre outras) e pintar a mudança histórica em termos outros que não o “progresso”. Apesar de usar uma dicotomia — modelo atualmente olhado com suspeita —, Ariès teve a originalidade de montar uma oposição em que “eles” soam tão humanos quanto “nós”. Sua maneira de esmiuçar o “aburguesamento” de valores, descritos não em termos de denúncia, mas sim de processo histórico, permanece hoje uma ferramenta útil para a compreensão da sociedade de classes.

O americano E. Shorter, em *The Making of the Modern Family* (1975), retoma temas semelhantes para caracterizar o “desenvolvimento da família moderna”: a maior intimidade entre cônjuges (*companionate marriage*), a afeição crescente entre pais e filhos e a criação da privacidade e acolhimento no lar conjugal. Tratando particularmente de grupos populares, pergunta como e por que a vida familiar seguiu esse rumo. Apesar de levantar algumas das considerações ligadas ao crescimento do capitalismo — uma melhoria de condições de vida, a expansão do assalariado, uma “mentalidade econômica egoísta” — o peso de seu argumento está na idéia de uma revolução sentimental: num determinado momento do século XIX, os jovens da Europa teriam tomado a decisão de substituir um sistema de valores que enfatizava o compromisso para com a linhagem e a coletividade por outro que glorificava a felicidade e a realização pessoal. Enquanto o sentimento materno teria surgido primeiro nas camadas abastadas, o amor romântico e o erotismo (evidentes na explosão demográfica, nas altas taxas de ilegitimidade e no surgimento de técnicas anticoncepcionais) teriam aflorado primeiro entre os casais mais humildes. E é neste ponto que Shorter, usando anedotas de *wife-sales* e *bundling*,¹³ investe a maior parte de suas energias. Enquanto Ariès parece se inclinar diante do “outro” (num certo saudosismo pela sociedade de outrora), Shorter deixa subentender um progresso (maior “espontaneidade”, maior “criatividade”) na configuração emocional da família moderna.

DeMause, conterrâneo de Shorter e co-organizador do *Journal of Psycho-History*, leva este raciocínio evolucionista um passo adiante no ensaio introdutório de *History of Childhood* (1974). Descreve a mudança

de atitudes em termos da psicologia da personalidade adulta: os sentimentos paternos, antes de chegarem à “empatia” de hoje, teriam passado por fases históricas de “projeção” e “regressão”. Apesar do óbvio etnocentrismo dessa perspectiva, “psico-historiadores” têm feito valiosas contribuições para o estudo da família tanto ao nível de levantamento empírico (ver os excelentes artigos que compõem o livro organizado por DeMause) quanto ao nível conceitual.¹⁴

De maneira semelhante a Ariès e Shorter, L. Stone, em *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, esboça quatro características da família moderna já incipientes no século XVII: a ascendência do grupo conjugal sobre vizinhos e outros parentes, a concepção do sexo como prazer e não pecado,¹⁵ a valorização da privacidade física e uma ênfase na autonomia e independência. Transita entre observações econômicas, ideológicas e políticas, negando-se atribuir a evolução dos sentimentos a um só fator. Evita modelos homogêneos, ressaltando a especificidade de práticas e valores segundo cada grupo sócio-econômico. Não se omite, no entanto, de examinar o impacto das forças, tais como a ideologia calvinista, que repercutiam em toda a Inglaterra.¹⁶ Finalmente Stone demonstra sua recusa da perspectiva evolucionista nas conclusões do livro em que sugere que a família moderna não é mais duradoura nem mais satisfatória do que outros modelos do passado.

J. L. Flandrin (1976) também demonstra a tendência atual de evitar simplificações teóricas. Movendo-se com igual facilidade entre assuntos da história demográfica (herança, dados censitários, composição familiar) e os da história das mentalidades (autoridade patriarcal, amor materno), fornece-nos, entre tabelas e bibliografia anotada, uma pequena enciclopédia sobre a história da família na Europa Ocidental. Apesar desta pletora de dados, seu objetivo principal não é tanto criar teorias sobre mudanças estruturais quanto fundamentar especulações sobre os aspectos íntimos da vida familiar.

Por exemplo, é um dos raros historiadores a se interessar pela contracepção. Segundo Flandrin, esta prática começou a difundir-se entre camponeses franceses no fim do século XVIII — sendo provavelmente responsável pela queda da fecundidade conjugal da mesma época. Longe de ser uma indicação de seu hedonismo (como queriam

os moralistas da época) ou o erotismo (como quer Shorter), Flandrin vê a popularidade novecentista dessas práticas como reação contra a enorme mortalidade infantil. Observando que a queda de fecundidade conjugal acompanhou a queda de mortalidade infantil, ele mostra a “revolução malthusiana” não como causa mas como consequência dos novos sentimentos paternos e maternos. Da queda de fecundidade conjugal, chega a fazer deduções sobre mudanças na autoridade feminina: o desejo de limitar a natalidade seria oriundo principalmente das mulheres; sendo o coito interrompido o método contraceptivo mais comum, sua eficácia dependeria dos poderes persuasivos da esposa.

A “Nova” História Francesa

Várias tendências já esboçadas nos trabalhos dos franceses Ariès, Flandrin e Duby são ainda mais evidentes no trabalho dos “novos historiadores”. Sua proposta acadêmica, sendo uma das mais controversas, merece alguns esclarecimentos.

Esse método se remete aos mesmos fundamentos filosóficos que produziram as antropologias interpretativa e pós-estruturalista do outro lado do Atlântico. O capítulo mestre da *Nova História* (De Certeau, 1979), com sua filosofia kuhniiana subjacente, parece uma versão gaulesa da *Introdução à Interpretação das Culturas* (Geertz, 1978). E não é nada surpreendente que essa abordagem histórica tenha seus melhores aliados americanos em Princeton (ver Darnton, 1986), onde Geertz participa como colaborador ativo no projeto interdisciplinar. Rejeitando constantes pan-históricas ou transculturais,¹⁷ esses pesquisadores reivindicam uma análise nas linhas da fenomenologia narrativa. As emoções seriam vistas enquanto construções sócio-históricas e entendidas à luz da sociedade em que nascem.

Esse grupo criou um estilo literário destinado antes a evocar um ambiente do que definir princípios científicos — uma linguagem que rejeita dicotomias simplistas substituindo-as por “zonas nebulosas”, conflitos, contradições e ambivalências (Perrot, 1984:15). Postula que há nos gestos, rotinas cotidianas e atitudes corporais dos indivíduos uma lógica embutida às vezes bem distinta da lógica explícita do discurso oral. Serve antes para colocar em dúvida teorias existentes do que para construir novas teorias; para descrever configurações do que para diagnosticar causas e consequências.

Aqui, o objetivo não é atingir grandes esquemas explicativos, mas sim estender a imaginação do leitor, convencê-lo da coerência de uma lógica alheia e, através desta alteridade, levá-lo a colocar em perspectiva seus próprios valores.

A família. De cunho profundamente iconoclasta, os estudos desses autores desmascararam a suposta harmonia da família de outrora. O exame de *lettres de cachet* (pelas quais um indivíduo requeria o encarceramento de um familiar na Bastilha) revelou, embutidas na “ordem familiar” da França revolucionária, rivalidades ferrenhas: além dos inevitáveis atritos entre cônjuges, havia pais contra filhos, irmão contra irmão (Farge e Foucault, 1982). Dos arquivos dos Conselhos Municipais surgiram histórias sobre a cupidez de viúvos recasados que só não conseguiam deserdar seus filhos do primeiro leito por causa da vigilância pública (Baulant, 1972). O parentesco, por ser eixo da transmissão de bens, parece ter andado de mãos dadas com o conflito (ver também Claverie e Lamaison, 1982).

Em relato após relato, descobrem-se exceções às supostas normas familiares. Aquela família tão presente em outras abordagens — força motriz, organizadora primária ou norma moral suprema da sociedade — torna-se neles uma noção descabida. Esquivando-se de qualquer tentativa de reificação, as noções e formas de organização ligadas à família se desmancham no campo mais fluído da vida cotidiana.

Historicizar o historiador. A medida que outras fontes ganham legitimidade enquanto barômetro de valores, os escritos tornam-se suspeitos e sua leitura mais problemática. A própria noção de valor tem que se adequar a discrepâncias entre normas explicitadas por escrito e normas expressas no comportamento. Práticas e condições de vida que variam radicalmente de um grupo para outro tornam absurda a análise reducionista em que uma época é caracterizada por um único conjunto de valores. As fontes escritas são historicizadas (seus produtores situados dentro da sociedade de classe ou Estado) e sua utilidade, enquanto retrato da realidade, relativizada.

A. Corbin, no seu artigo sobre a historiografia do século XIX, apresenta-nos um exemplo claro dessa preocupação. Sugere, como passo preliminar ao estudo da época vitoriana, que o historiador faça uma aná-

lise da psique masculina de então: do sistema de representações, dos medos e ansiedades que ordenavam a linguagem dos autores dos documentos oficiais: clérigos, médicos e literatos (1984:142). Daí, pergunta se as imagens legadas pela literatura novecentista sobre “o pudor da mulher, a fragilidade da jovem operária, a miséria da prostituta” não foram exageradas pelo imaginário da época:

“(…) não é questão de negar [a veracidade dessas imagens] *a priori*, mas sim, de reexaminá-las a fim de evitar todo exagero. Esse reexame é importante pois a análise histórica arrisca ser deturpada não somente pelos discursos masculinos, mas (...) também pela interiorização dos modelos propostos, e pelas encenações femininas. Uma teatralização de atitudes imposta pelo rigor do controle social e pela rigidez dos rituais arrisca despistar o historiador crédulo, assim como acontecia antigamente com as testemunhas tolas” (1984:146).

As premissas filosóficas subjacentes a esse gênero de investigação, sobre a natureza inevitavelmente parcial do saber e a necessidade de manter uma vigilância epistemológica constante, têm aguçado a autocrítica dos pesquisadores atuais. Assim, Corbin comenta os ardis de um certo tipo de História, “tributária da filantropia”, em que elementos dramáticos do passado são enfatizados.

“Os pesquisadores, em geral mulheres, que escolheram privilegiar os arquivos das instituições de refúgio não têm outra alternativa senão enfatizar o fracasso, a miséria, a infelicidade, pois a amostra que examinam se compõe exclusivamente de arrependidos e vencidos. Um evidente puritanismo tem pesado, até recente época, sobre a pesquisa universitária” (*idem*: 146).

Se, num primeiro momento, a História se limitava ao fato nobre, num segundo, se estendeu ao “chocante”. Sobra a pergunta: será que deveríamos nos satisfazer com isso? Colocar em perspectiva nossos critérios de “assuntos significativos”, quer sejam nobres, quer sejam sensacionalistas, é um desafio que levou esse grupo a se voltar justamente para aquilo que parece-

mais banal e “insignificativo” da História — o cotidiano.

O cotidiano. Na História *évènementielle*, as pessoas afastadas do prestígio e poder — grupos populares ou mulheres — quando muito apareciam em segundo plano como figurantes em movimentos sociais ou em modificações demográficas. A nova História propõe, através de fontes alternativas — imagens, objetos de casa, disposição do espaço, nomes de batismo¹⁸ — fazer uma arqueologia de época para enfocar comportamentos individuais e práticas rotineiras. Esse material, relegado até data recente aos museus de folclore, hoje é redescoberto por pesquisadores querendo ler nele a álgebra de outro universo simbólico. O cotidiano é contraposto tanto aos “assuntos nobres” da história positivista quanto às “práticas e costumes” do folclore tradicional. Longe de emular as descrições complacentes da história pitoresca, esses pesquisadores apresentam seus estudos como eminentemente políticos e questionam a lógica que os relega à categoria de banalidades (Perrot, 1979: 127).

Proliferam os livros produzidos sobre “o cotidiano” em determinada época, em determinado lugar (ver Farge, 1979, e a série editada por Gallimard sob a direção de Pierre Nora e Jacques Revel). Surgem estudos sobre as diversas personagens que atravessam o palco da vida íntima: a prostituta (Corbin, 1978), a solteira (Farge e Klapsisch, 1984), as amas-de-leite (Martin-Fugier, 1978).

De interesse particular são os estudos sobre as implicações simbólicas e sociais que cercam tarefas domésticas. Aprendemos, por exemplo, que na Inglaterra Tudoriana crianças de pais nobres circulavam como criados domésticos entre famílias amigas (McCracken, 1983). Em meios mais humildes, a fase de serviço se estendia adentro da vida adulta. Em regiões rurais, as tarefas domésticas dos empregados incluíam o trabalho agrícola e, até a época contemporânea, supriam assim as carências cíclicas de mão-de-obra da família nuclear (Kussmaul, 1981). É contudo nos estudos sobre a França que os sentimentos ligados a tais arranjos assumem um lugar de destaque.

Maza (1983) sugere que, na época do Antigo Regime, os empregados domésticos gozavam de todo tipo de intimidade com seus patrões — desde a cama até a cola-

boração financeira em empreendimentos comerciais. Representavam uma categoria à parte, amortecedora das relações entre o público e privado, liminar entre a classe média e a classe baixa. No decorrer do século XIX, com a feminização da *domesticité*, a “racionalização” do trabalho doméstico e a nova intimidade da família conjugal, os empregados domésticos foram relegados progressivamente à categoria de mal necessário, intrusos a serem tolerados.

Bonnie Smith e A. Martin-Fugier ilustram bem o caráter particular da família novecentista em que a sociedade realinha suas sensibilidades pelas distinções de classe. A primeira, em *Ladies of the Leisure Class* (1982), concentra-se num grupo de burguesas provincianas que, uma ou duas gerações depois de se retirarem do espaço produtivo, empenharam-se na criação e administração de um território próprio, o lar aconchegante. Como Martin-Fugier em *La Bourgeoise* (1983), Smith sublinha a influência da educação católica (reduzido das filhas burguesas) e sua ênfase sobre a complementariedade do papel (familiar) da mulher em relação ao do homem como aspecto fundamental das novas imagens femininas e familiares. Martin-Fugier (1979), num outro livro sobre a massa de empregadas em Paris em torno de 1900, fala das consequências da revolução doméstica para os excluídos do novo lar. Segundo essa autora, as empregadas domésticas, estes antigos integrantes da família, observaram “de fora” os novos valores da família moderna; viram seu tempo esquadrihado por cronogramas tayloristas, seu espaço diminuído a um quarto exíguo longe do “lar aconchegante” e seu *status* rebaixado ao de “ameaça moral”, presença poluidora, representante das classes perigosas.

História da Mulher. Tratando-se de assuntos tão ligados à identidade feminina, não é surpreendente que, entre os novos historiadores, tenha se formado um grupo interessado na “história da mulher”. Refletindo a influência de teorias feministas, já na vanguarda de reflexões pós-modernas (ver, entre outras, Strathern, 1987), os historiadores desta linha contribuíram de maneira especial para a definição de um método próprio. Alegando que a história social não levou sua proposta ao cabo no que diz respeito à mulher (Faure, 1980), propuseram atacar esse “silêncio” da historiografia.

Durante a década de 70, esses historiadores tendiam a reivindicar a valorização de assuntos “femininos”, tradicionalmente recalcados pela história positivista: o corpo, a maternidade, o mundo doméstico. Contudo, em breve se deram conta de que restringir-se a assuntos femininos era ceder aos estereótipos que queriam derrubar. De modo semelhante, se num primeiro momento os estudos eram centrados nas estruturas de misoginia, com a acumulação de experiências tornou-se claro que era preciso ir além de uma militância simplória atrelada a uma definição estreita da política. Não bastava fazer análises dos mecanismos de controle se assim se perdia de vista o próprio objeto de controle — a mulher. Reduzir mulheres a “vítimas”, produtos residuais da dominação masculina, era subestimar sua criatividade enquanto agentes sociais. Nestes termos, a denúncia fácil ariscava tornar-se instrumento do próprio processo que visava criticar.

Um primeiro volume de artigos organizado por M. Perrot (1978) enfoca o “trabalho feminino”. Através da comparação de tecelãs nas usinas de seda com amas-de-leite, costureiras e fabricantes de cigarros, mostra-se que o trabalho da mulher, casada ou solteira, seguia sempre um ritmo e um regime particular, ditados pelo seu corpo, seus deveres familiares e sua sexualidade. No ano seguinte sai *L'Histoire sans Qualités* (Farge *et al.*, 1979a) que, debruçando-se sobre literatos e líderes políticos assim como simples donas-de-casa, ressalta a dimensão política da história da mulher. No mesmo ano nasce a revista *Penelope: Pour l'Histoire des Femmes*, série publicada regularmente até 1986.

Nos livros de 1979 e 1984, M. Perrot e A. Farge esboçam os fundamentos de uma história dos gêneros em que se propõem a reescrever a História à luz das relações entre homens e mulheres. Recusando as críticas que pretendem marginalizá-lo, esse tipo de História mostra-se obstinadamente pertinente a discussões teóricas mais amplas. Segalen (1980), estudando camponeses franceses, e C. Klapisch-Zuber (1985), tratando de italianos renascentistas, fornecem excelentes ilustrações dessa abordagem; ambas as obras repercutiram sobre seus respectivos campos de pesquisa, provocando uma reavaliação de estereótipos familiares e de gênero. M. Perrot também agiu neste sentido ao reexaminar a história sindical do século XIX. Ela se pergunta se os historiadores

tradicionais não foram despistados pelo “ideal que conjuga a virilidade à respeitabilidade”. Se não subestimaram outras formas de organização e resistência — a irreverência, a ironia, a rusticidade camponesa, as turbulências populares, as formas femininas de expressão, em suma, o espaço “que permite que os humildes preservem sua identidade. Resgatem sua memória” (Perrot, 1988:206).

Ao comentar as teses foucaultianas de Donzelot sobre a evolução recente da família européia, Perrot deixa suas teses ainda mais explícitas:

“(...) a visão das mulheres como retransmissoras do poder que, no século XIX, seriam largamente responsáveis pela instauração de uma ‘polícia da família’ (...), mulheres-guardas da sociedade, parece-me profundamente contestável. (...) Mais que os homens tragados pela fábrica e imperativos da produção, presos na rede da modernidade, produzidos pelas instituições disciplinares — a escola, o exército — que concernem primeiramente a eles, fascinados pelo “progresso” — a escrita e a democracia — pelas maravilhas das ciências e da técnica, pelas virilidades do esporte e da guerra; mais que eles, as mulheres, cimento do povo, sangue das cidades, foram rebeldes à ascensão da ordem industrial” (Perrot, 1988:188-189).

Nada mostra melhor o intuito do método. Questionar os silêncios da história oficial, “analisar de maneira diferente aquilo que foi sempre evidente, dar cor àquilo que a historiografia obscureceu com sua sombra” (Farge, 1978:38) não significa simplesmente incorporar novos assuntos ao saber oficial; a releitura do passado nessas bases carrega profundas implicações para as interpretações clássicas.

Discussão

Entre as várias abordagens esboçadas aqui — desde a História demográfica até a História nova — existem diferenças fundamentais de objetivo, de método e de estilo. No entanto; o que se vê hoje na história da família é uma impressionante tolerância mútua entre pesquisadores de orientações diversas. Na retomada de um espírito comparativo, antigas acusações, — por

um lado, “à excessiva abstração que não dá conta do comportamento individual” e, por outro, à “história do inconseqüente”, a “história compensatória” (ou, no caso de mulheres, *her-story*) — estão cedendo o lugar a uma troca de idéias e dados entre as correntes mais divergentes. Esta política é evidente no tom de resenhas recentes, mas existem também apelos diretos como o de J. W. Scott:

“O ponto, me parece, não é rejeitar e condenar várias abordagens como incorretas — como fizeram os proponentes de uma história social política estreitamente definida (...) — mas sim de usar todas elas para avançar o entendimento. A narrativa reescrita se torna um esforço colaborativo e não o triunfo de uma escola sobre a outra” (1983:157).

A Nova História é um entre vários tipos de história social — não o ponto culminante, mas de certa forma um ponto extremo que, pelo questionamento de tendências convencionais, exerce uma influência enriquecedora sobre o campo inteiro. E seguramente, em parte devido à sua influência, surgiram certas novidades nas histórias demográfica e econômica, onde explicações econômicas passaram a dividir o palco com análises políticas e culturais. Modelos homogeneizantes perderam espaço para análises contextuais; veio à tona a especificidade de regiões geográficas e classes sociais. Biografias individuais e outros dados antes considerados idiossincráticos foram incorporados como elementos importantes de análise. Hoje, pesquisadores em busca do “elo perdido” que liga a estrutura social ao comportamento individual não se satisfazem mais com uma definição de estruturas e normas. Eles estão procurando relacionar fenômenos estatisticamente observáveis com a experiência vivida; querem descobrir a maneira pela qual as pessoas adequam sua percepção de normas sociais com suas próprias práticas (ver Stone, 1981, 1984; Levine e Wrightson, 1980; Spagnoli, 1983; Levine, 1982; Hareven, 1987).

Seria enganador, no entanto, dar a entender que há uma integração confortável entre as diferentes escolas. Numa entrevista conduzida por A. Camargo, o eminente historiador francês François Furet levanta duas objeções clássicas à história das mentalida-

des. Uma primeira crítica diz respeito à “conhecibilidade” dos dados:

“(...) se há uma coisa que me parece rigorosamente inconhecível, é isto. Não creio um minuto sequer que se possa reconstituir a história das pulsões dos objetos sexuais nos períodos antigos” (Furet, 1988:158).

Ora, entrar na cabeça do “outro” é um problema com o qual as ciências interpretativas convivem há muito tempo. Já foi dito e redito que o discurso explícito (seja ele oral ou escrito) não é o único nem necessariamente o mais fiel indicador dos pensamentos do “outro”. A interpretação de práticas e produtos fornece uma leitura alternativa de atitudes e valores. Não havia ninguém para entrevistar os anfitriões de Napoleão na Ilha de Elba, mas entre a arqueologia de seus *habitats* e os relatos escandalizados de funcionários locais da época (“dormem indiscriminadamente, seis na cama, e sem pijamas”: Ussel, 1980), alcançamos *insights* importantes que talvez os discursos diretos não fossem inspirar.

Outra objeção de Furet à história das mentalidades diz respeito à escolha de assuntos:

“Este tipo de história corre o risco de ser cada vez menos significativo, na medida em que se orienta cada vez mais para o insignificante. Na medida em que se procura compreender os mínimos feitos da vida quotidiana dos homens, corre-se o perigo de erigir em objeto histórico praticamente tudo. E se tudo é significativo, nada é significativo. É a mesma idéia sob duas formas diferentes. Não tenho nada contra que se faça a história da vida quotidiana, mas me parece que os cardápios dos albergues sicilianos no século XV são menos importantes do que o problema da decadência do Império romano...” (1988).

Na ótica dos novos historiadores, o significado não é inerente ao assunto. É algo investido no estudo pelo pesquisador, interpretado e avaliado pelo leitor. A sua definição depende do “lugar” do produtor e consumidor dentro do contexto histórico-intelectual.¹⁹ Esta ótica decorre de um método que, ao historicizar a própria ciência, desafia critérios unívocos do “significativo”. Em contraste, a visão de Furet parece refle-

tir saudades pelos parâmetros “científicos” de outrora.

Relativizar desta maneira os assuntos não significa isentar-se de suas implicações políticas. Os novos historiadores, muitos de formação marxista, não aceitam facilmente o rótulo de “apolíticos”. Eles assumem a sociedade contemporânea como ponto de partida de suas pesquisas — e a compreensão da mesma como seu principal objetivo. Só que, para realizar seu projeto, enveredam por caminhos que a miopia de outros não alcança. Por exemplo, dentro dos limites das ciências interpretativas, não é difícil encontrar no cardápio siciliano indicações sobre as rotas comerciais, as hierarquias sócio-políticas, os ciclos agrícolas e assim por diante; nem tampouco é difícil descobrir a relevância do corpo grotesco em Rabelais (Bakstín, 1987) para a análise do humor jocoso em grupos populares contemporâneos; ou achar inspiração entre andarilhos místicos na Itália Renascentista (Ginsburg, 1988), para o estudo de curandeiros que se espalham pelo Brasil atual.

É de suma importância manter clara a diferença entre os diversos métodos. Não estou, de maneira alguma, advogando um ecletismo indisciplinado. A tentativa de criar um amálgama entre as várias correntes é altamente desaconselhável.²⁰ Procurar definir um único critério para julgar a “excelência” ou a “relevância” de pesquisas é um empreendimento fadado a desembocar num produto híbrido, pálido, onde nem os dados nem a teoria levantam vôo. Tampouco considero desejável uma corrida massiva de pesquisadores na direção da nova História. O método que ela propõe não é “a chave da realidade”; é um instrumento para acrescentar mais uma dimensão às nossas análises. É um caminho arriscado, escolhido conscientemente por um certo tipo de pesquisador — uma pista com destino desconhecido que leva ora a becos sem saída, ora a saltos importantes na nossa compreensão da realidade em que vivemos. É um método riquíssimo mas, como todo método, limitado; só assume seu pleno valor dentro da dinâmica polifônica das ciências humanas contemporâneas.

Como antropóloga interessada no estudo da família brasileira, encontrei na historiografia européia diversas inspirações. Em primeiro lugar, encontrei uma bela demonstração do método comparativo e, nele, uma maneira de pôr em relevo o dado empírico que, nas ciências sociais brasileiras, foi du-

rante longo tempo valorizado apenas quando emoldurado por alguma teoria mestra.²¹ Em segundo lugar, a farta produção dos historiadores sociais me forneceu subsídios para fazer uma aplicação concreta do método comparativo: pensar a evolução de padrões familiares em grupos urbanos de baixa renda no Brasil em relação à história de proletários europeus. É óbvio que o procedimento comparativo deve ser acompanhado de precauções: uma economia dependente e a natureza pouco eficaz dos aparatos brasileiros de poder representam diferenças suficientes para prever uma trajetória bem distinta da européia. No entanto, os casos apresentam semelhança bastante para que a análise comparativa renda hipóteses sugestivas. Em terceiro lugar, encontrei na nova História uma proposta metodológica particularmente bem-adaptada à análise de universos simbólicos — uma proposta que dialoga com a antropologia interpretativa e que complementa, no plano teórico-metodológico, alguns de seus princípios.

Finalmente, os conflitos entre as diversas abordagens da história social inspiram reflexões pertinentes a debates atualmente em pauta entre cientistas sociais no Brasil: teoria x dados empíricos, explicações econômicas x análises culturais, estudos diacrônicos x sincrônicos, abordagens “quantitativas” x “qualitativas”.

O uso, por brasileiros, de desenvolvimentos intelectuais do chamado “Primeiro Mundo” é carregado de implicações políticas que não devem ser subestimadas (ver Berquist, 1988). A história européia não deve ser erguida como modelo a ser copiado. Mas seria igualmente ingênuo rejeitar esse *corpus* teórico a pretexto de não termos passado ainda pelas etapas necessárias anteriores. É justamente entrando no diálogo, conhecendo a fundo as abordagens propostas nos diversos meios intelectuais que é possível superar modismos, evitar posições radicais e promover a singularidade de uma produção intelectual nacional.

Notas

1. Os exemplos da troca atual são vários — de pesquisadores atravessando fronteiras tradicionais de *chasse-gardée* até seminários e obras feitos em conjunto por membros das duas disciplinas. Ver, por exemplo, o seminário de F. Zonabend, A. Burguière e C. Klapisch-Zuber na Ecole de Hautes Études de Sciences Sociales, ou a obra coletiva editada por Gallimard, *A História da Família*, organizada por A. Burguière, M. Segalen e F. Zonabend (1987). É também significativo que o grupo Anthropology of Europe, da American Association of Anthropology, organizou sua reunião de 1988 em torno do tema História e Antropologia, com a colaboração de historiadores tais como L. Stone.

2. Os Centros de Pesquisa na USP e na UFPa se destacaram nessa área. Ver Costa e Samara (1984).

3. Veja as resenhas bibliográficas de Fukui (1980) e Corrêa (1984), assim como a sessão do GT Sociedade e Família no XI Encontro da Anpocs em Águas de São Pedro, 1987, sob a coordenação de Elizabeth Bilac, *Rumos da Pesquisa sobre a Família no Brasil*.

4. Os trabalhos de Corrêa (1982) e Bianco (1984) são, dentro da Antropologia da família, felizes exceções.

5. Assim, por exemplo, o casamento tardio e as altas na taxa de nunca casados estariam ligados a épocas de penúria em que tais práticas agiriam como mecanismos de controle de natalidade para adequar a população aos recursos disponíveis (ver Watkins, 1984).

6. Na literatura desta veia havia uma tendência a dividir Portugal em duas regiões (a família tronco no Norte, a família conjugal no Sul), mas em pesquisas recentes essa tipologia, esbarrando contra inúmeras exceções, mostrou-se inadequada (Kertzer e Brettell, 1987).

7. Ao investigar o porquê da explosão demográfica, já na década de 70, historiadores questionavam a explicação mais óbvia (queda de mortalidade devida à melhoria das condições de vida) e começaram a considerar as taxas diferenciais de fertilidade.

8. Em certas regiões, durante o século XVIII, havia uma taxa de gravidez pré-nupcial de até 50% (Gutmann e Leboutte, 1984).

9. As taxas de ilegitimidade atingiram seu apogeu na França entre 1770 e 1830, chegando a constituir 25-30% de todos os nascimentos em certas áreas urbanas. O número de pessoas vivendo em concubinato é difícil de calcular; para a população parisiense do século XIX, as estimativas variam entre 10 e 20%. Certos autores consideram que até o fim do século XIX a co-residência era uma prática quase universal nas classes trabalhadoras urbanas (Berlanstein, 1980).

10. D. Levine, no livro organizado por R. Smith (1984), apoiando tal argumento, constata que entre 1500 e 1851, enquanto a população da Inglaterra aumentou sete vezes, os proletários se multiplicaram 23 vezes!

11. Segundo Delasselle (1975), em Paris de 1770 o número de crianças abandonadas representava quase um quinto do número total batizado durante o ano.

12. A partir de 1726 as parteiras eram obrigadas a questionar as mães solteiras durante o parto sobre a identidade de seus amantes (Stone, 1977:401).

13. O *wife-sale* é o rito em que um aldeão na Inglaterra pré-moderna levava sua esposa presa com coleira e corrente para o mercado local e a "vendia" a um novo marido. *Bundling* era a prática, conhecida em países nórdicos, em que namorados, plenamente vestidos, passavam a noite amarrados juntos (e por vezes, com uma prancha entre eles) numa cama.

14. Vários historiadores trabalhando nessa linha contribuíram para tornar mais sutis as nossas noções sobre o patriarcado. Camic (1983), por exemplo, sugere que na Escócia Calvinista do século XVIII, apesar de uma norma patriarcal repressiva, na prática, por causa da morte dos pais ou do internato, muitas crianças nunca chegaram a sentir o peso do patriarca. Outro historiador (Sommerville, 1982) alega que os patriarcas calvinistas eram os primeiros pais modernos pois, apesar de seus métodos espartanos de disciplina, consideravam o castigo não como um fim em si, mas sim como um meio para formar o caráter de seus filhos. Ver nas crianças a semente de futuros adultos seria o marco da modernidade e uma revolução de atitudes voltadas agora para o futuro. Pesquisas nesta linha procuram um vínculo entre a experiência de crianças e as idéias e sentimentos dos adultos. Não há nada demais nessa busca; pelo contrário, por causa de sua ênfase em situações socializadoras, abre perspectivas interessantíssimas sobre detalhes e *microsettings* da trajetória infantil de outrora. No entanto, as causas moralizantes que tantas vezes a acompanham são mais consternantes. Sommerville, depois de ter desmistificado o pretenso benefício da glorificação de crianças durante os séculos XVIII e XIX, deixa o leitor perplexo ao advogar uma nova versão (mais autêntica?) dessa glorificação como solução da atual crise.

15. Veja, por exemplo, o perfil que Stone esboça sobre o comportamento sexual de grupos populares. Uma certa liberalidade da cultura *folk* do século XVI teria sido recalçada pelo puritanismo da época cromweliana; as altas taxas de gravidez pré-nupcial e ilegitimidade que acompanharam a Revolução Industrial seriam indicação de atitudes novamente liberais que, por sua vez, foram modificadas pela moralização das campanhas filantrópicas do século XIX.

16. A. Macfarlane (1986) sugere que, na Inglaterra, a livre escolha do cônjuge, já amplamente em evidência durante a Época Tudoriana e a Reforma (ver Brown, 1982, sobre o ideal de amizade), é bem mais antiga do que se pensava. Ele atribui essa autonomia tradicional do indivíduo a duas instituições teutônicas: a lei comum (*common law*) e a monarquia limitada.

17. Enquanto os psico-historiadores tentam driblar constantes psíquicos com particularidades contextuais, há outras perspectivas, tal como a de Pollack, que ressaltam constantes quase biológicas no relacionamento pais-filhos (1983). Mergulhando em dados tirados de diários íntimos a partir do século XVI, ela demonstra que sentimentos fami-

liares “modernos” existiam bem antes da chamada revolução sentimental. É compreensível que a autora use esses dados para deslocar as atenções de historiadores contemporâneos de “mudança” para continuidade. Contudo, a autora titubeia ao apelar para a Sócio-Biologia e a Antropologia para apoiar a idéia de um padrão (natural?) transcultural de paternidade e maternidade. E. Badinter, no seu livro *Um Amor Conquistado*, demonstra o contraste entre perspectivas como a de Pollack e a da Nova História. Descartando considerações sobre “instintos” como sendo de mínima relevância, propõe uma análise fenomenológica dos sentimentos maternos. Mostra que as mulheres, em determinadas épocas da história francesa, foram levadas pelo contexto a desconsiderar seu papel materno em favor de outros — de esposa, por exemplo. Indo de Aristóteles a Freud, passando pela influência da Igreja, seu objetivo principal é desmistificar a ideologia materna que assombra a mulher contemporânea.

18. Ver os números especiais de *L'Uomo* (Società Tradizionale Sviluppo, VII (1/2) e *L'Homme*, 1980, vol. 20, n. 4, sobre nomes, e o número especial do *Journal of Interdisciplinary History*, n. XVII (1), 1986, sobre imagens.

19. O fato de certas obras da história social só estourarem nas discussões acadêmicas 20 anos depois de sua primeira edição (veja, justamente, Bakhtin e Ginsburg) mostra a importância desse lugar. E lembra o debate entre De Certeau e Lucien Febre. Este, elogiando seus contemporâneos por terem liberado Rabelais das brigas religiosas da historiografia novecentista, considerou que eles tiraram o “capuz” da história do século XVI. De Certeau mostra como uma mudança no contexto da historiografia política e religiosa universitária permitiu essa nova visão. “O que se indica aí não são concepções melhores ou mais objetivas, mas uma outra situação” (1979:26).

20. *Misturar paradigmas*. Se, por um lado, há o perigo de sucumbir a críticas fáceis como as de Furet, por outro, há o risco de, por entusiasmo excessivo cobrar dessa abordagem respostas que ela não é capaz de dar. Por exemplo, um grupo de pesquisadores está procurando nessa literatura subsídios para uma teoria geral das Ciências Sociais (ver Alexander, 1987). Ora, o método hermenêutico inerente à nova História se fundamenta no repúdio a categorias universais, verdades imanentes e teorias globais. Tentar adaptar “saberes parciais” a uma “teoria geral” é querer casar Heidegger com Aristóteles — com a consequência previsível de divórcio litigioso.

21. A história social evoluiu de mãos dadas com um certo estilo de Antropologia francesa. Refiro-me aos etnólogos voltados para sociedades complexas e, em particular, para a França. Em vez de virarem as costas ao folclore, assumem essa herança, usando práticas e costumes para fazer uma leitura sutil de emoções, carregando suas análises de tons psicanalíticos, de ambivalências e ambigüidades. É curioso que, apesar da popularidade atual da descrição narrativa da história social, as obras clássicas da etnologia (Verdier, 1979; Petonnet, 1979; Zonabend, 1981; Favret-Saada, 1977) ainda não foram traduzidas para o português.

Bibliografia

Alexander, Jeffrey

1987. “O Novo Movimento Teórico”. *Revista de Ciências Sociais*, vol. 4, n. 2, pp. 5-28.

Ariès, Philippe

1981. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro, Zahar.

Badinter, Elisabeth

1980. *L'Amour en Plus: Histoire de l'Amour Maternel du XVII ou XX*. Paris, Flammarion.

1986. *Um e o Outro: Relações entre Homens e Mulheres*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

- Bakhtin, Mikhail
 1987. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O Contexto de François Rabelais*. São Paulo, Hucitec.
- Baulant
 1972. "La Famille en Miettes: Sur un Aspect de la Demographie du XVII Siècle". *Annales ESC*, vol. 27, n. 4-5, pp. 959-68.
- Berlanstein, Leonard R.
 1980. "Illegitimacy, Concubinage, Proletarianization in a French Town, 1760-1940". *Journal of Family History*, vol. 5, n. 4, pp. 360-374.
- Berquist, Charles
 1988. *A História Operária Latino-Americana em Perspectiva comparada: Notas sobre a Natureza Insidiosa do Imperialismo Cultural*. XII Reunião da Anpocs, Águas de São Pedro, São Paulo.
- Bianco, Bela Feldman
 1984. "A Família na História e na Antropologia: Mitos, Conjecturas, Simplificações ou Aproximações e Prelúdios da Realidade". *Cadernos CERU*, n. 19, pp. 9-34.
- Bilac, Elisabete Doria
 1978. *Famílias de Trabalhadores: Estratégias de Sobrevivência*. São Paulo, Editora Símbolo.
- Brown, Irene Q.
 1982. "Domesticity, Feminism and Friendship: Female Aristocratic Culture-Marriage in England 1660-1670". *Journal of Family History*, vol. 7, n. 4, pp. 406-424.
- Burguière, André
 1982. "The Fate of the History of Mentalities in the Annales". *Journal for the Comparative Study of Society and History*, vol. 24, n. 3, pp. 424-437.
 1986. "Pour une Typologie des Formes d'Organisation Domestique de l'Europe Moderne (XVI-XIX Siècle)". *Annales ESC*, n. 3, maio-junho, pp. 639-655.
- Camic, Charles
 1983. *Experience and Enlightenment: Socialization for Cultural Change in Eighteenth-Century Scotland*. Chicago, University of Chicago Press.
- Claverie, Elisabeth & Lamaison, Pierre
 1982. *L'Impossible Mariage: Violence et Parenté en Gévaudan, XVII, XVIII et XIX Siècles*. Paris, Hachette.
- Corbin, Alain
 1978. *Les Filles de Noce: Misère Sexuelle et Prostitution aux XIX et XX Siècles*. Paris, Rubier-Montagne.
 1984. "Le Sexe en Deuil et l'Histoire des Femmes au XIX Siècle", in M. Perrot, org., *Une Histoire des Femmes Est-elle Possible?* Paris, Rivages.
 1987. *Saberes e Odores: O Olfato e o Imaginário Social nos Séculos XVIII e XIX*. São Paulo, Cia. das Letras.
- Correa, Mariza
 1982. "Repensando a Família Patriarcal Brasileira", in *Colcha de Retalhos: Estudos sobre a Família no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
 1984. "Mulher e Família: Um Debate sobre a Literatura Recente". *BIB*, n. 18.
- Costa, Iraci & Samara, Eni Mesquita
 1984. *Demografia Histórica-Bibliografia Histórica. Bibliografia Brasileira*. São Paulo, IPE-USP.

- Davis, Natalie Zenon
1975. *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, Stanford University Press.
- Darnton, Robert
1986. *Grande Massacre de Gatos e outros Episódios da História Cultural Francesa*. Rio, Graal.
- Daumard, Adeline et alii.
1984. *História Social do Brasil: Teoria e Metodologia*. Curitiba, Editora da Universidade Federal do Paraná.
- De Certeau, Michel
1979. "A Operação Histórica", in Le Goff, J. & Nora, Pierre, orgs. *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- Delasselle, C.
1975. "Les Enfants Abandonnés à Paris au XVIIIème Siècle". *Annales ESC*, janeiro-fevereiro.
- Demause, Lloyd
1974. *The History of Childhood*. Nova York, The Psychohistory Press.
- Depauw, Jacques
1972. "Amour Illegitime et Société à Nantes au XVIII Siècle". *Annales ESC*, vol. 27, n. 4-5, pp. 1.155-82.
- Donzelot, Jacques
1980. *A Polícia das Famílias*. Rio, Graal.
- Duby, George
1981. *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre: Le Ménage dans la France Feodale*. Paris, Hachette.
- Elias, Norbert
1973. *Histoire des Moeurs*. Paris, Calmann Levy: Archives et Sciences Sociales.
- Farge, Arlette
1979. *Vivre dans la Rue à Paris au XVIII Siècle*. Paris, Archives Gallimard-Julliard.
1979a. "L'Histoire Ebruitée: Dans Femmes dans la Société Pré-Revolutionnaire Parisienne", in *Histoire sans Qualités*. Paris, Galilée.
- Farge, Arlette & Foucault, Michel
1982. *Le Désordre des Familles: Lettres de Cachet des Arquivos de la Bastille*. Paris, Gallimard.
- Farge, Arlette & Klapisch-Zuber, Christiane
1984. *Madame ou Mademoiselle?* Paris, Montalba.
- Faure, Christine
1980. "L'Absente". *Temps Modernes*, n. 410, setembro, pp. 502-13.
- Favret-Saada, Jeanne
1977. *Les Mots, la Mort, les Sorts: La Sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard.
- Flandrin, Jean-Louis
1976. *Familles: Parenté, Maison, Sexualité dans l'Ancienne Société*. Paris, Editions du Seuil.
- Frey, Michel
1978. "Du Mariage et du Concubinage dans les Classes Populaires à Paris (1846-1847)". *Annales ESC*, vol. 33, n. 4, pp. 803-829.

- Fritsch, Philippe
 1977. "De la Famille-Cible à l'Objet-Famille", in *Disciplines à Domicile: L'Édification de la Famille. Recherche*, n. 28.
- Fuchs, Rachel
 1984. *Abandoned Children: Foundlings and Child Welfare in Nineteenth Century France*. Nova York, State University.
 1987. "Legislation, Poverty, and Child-Abandonment in XIX Century Paris". *Journal of Interdisciplinary History*, vol. XVIII, n. 1, pp. 55-80.
- Fukui, Lia
 1980. "Resenha e Pesquisa sobre a Família no Brasil". *BIB (Boletim Informativo de Ciências Sociais)*, n. 10, pp. 13-23.
- Furet, François
 1988. "O Historiador e a História" (entrevista com Aspásia Camargo). *Estudos Históricos* n. 1, pp. 143-61.
- Gay, Peter
 1980. "Victorian Sexuality: Old Texts and New Insights". *The American Scholar*, 49, pp. 372-78.
 1986. *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud II: The Tender Passion*. Nova York, Oxford University Press.
- Geertz, Clifford
 1978. *A Interpretação das Culturas*. Rio, Zahar.
- Ginzburg, Carlo
 1988. *Os Andarilhos do Bem: Feitiçarias e Cultos Agrários nos Séculos XVI e XVII*. São Paulo, Cia. das Letras.
- Goody, Jack
 1972. "The Evolution of the Family", in P. Laslett, org., *Household and Family in Past Times*. Cambridge, Cambridge University Press.
 1976. *Production and Reproduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
 1983. *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Goody, Jack & Thirsk, Joan & Thompson, E. P.
 1976. "Family and Inheritance-Rural Society", in *Western Europe 1200-1800*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Grew, Raymond
 1986. "Picturing the People: Images of the Lower Orders Century French Art". *Journal of Interdisciplinary History*, vol. XVII, n. 1.
- Gutmann, Myron P. & Leboutte, René
 1984. "Rethinking Proto-Industrialization and the Family". *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 14, n. 3, pp. 587-607.
- Hajnal, John
 1965. "European Marriage Patterns in Perspective", in D. V. Glass & D. E. Eversley, orgs., *Population in History*. Londres, Edward Arnold.
- Hareven, Tamara
 1977. "Introduction", in *Family and Kin in Urban Communities, 1700-1930*. New Views Pbs.
 1987. "Family History at the Crossroads". *Journal of Family History*, vol. 12, n. 1-3, pp. IX-XXII.

- 1987a. "Cycles, Courses, and Cohorts: Reflections on the Theoretical and Methodological Approaches to the Historical Study of Family Development". *Journal of Social History*, vol. 12, n. 1, pp. 97-109.
- Joseph, Isaac
1977. "Tactiques et Figures Disciplinaires", in *Disciplines à Domicile. Recherche*, n. 28.
- Kertzer, David I. & Brettell, Caroline
1987. "Advances in Italian and Iberian Family History". *Journal of Family History*, vol. 12, n. 1-3, pp. 87-120.
- Klapisch-Zuber, Christiane
1985. *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*. Chicago, University of Chicago Press.
- Kussmaul, Ann
1981. *Servants in Husbandry in Early Modern England*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lamarche-Vadel
1981. "Une Justice en Trompe-L'oeil". *Recherche*, n. 44.
- Laslett, Peter
1972. *Household and Family in Past Time*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Laslett, Peter & Osterveen, Karla & Smith, Richard M.
1980. *Bastardy and its Comparative History: Studies in the History of Illegitimacy and Marital Conformism in Britain, France, Germany, Sweden, North America, Jamaica and Japan*. Londres, Edward Arnold Publications.
- Le Goff, Jacques & Nora, Pierre
1979. *História: (vol. I) Novos Problemas (vol. II) Novas Abordagens (vol. III) Novos Objetos*. Rio, Livraria Francisco Alves.
- Levine, David
1977. *Family Formation in the Age of Nascent Capitalization*. Londres, Academic Press.
1982. "For their our Reasons: Individual Marriage Decisions and Family Life". *Journal of Family History*, vol. 7, n. 3, pp. 255-64.
1985. "Industrialization and the Proletarian Family in England". *Past and Present*, n. 107, pp. 168-203.
- Levine, David & Wrightson, Keith
1980. "The Social Context of Illegitimacy in Early Modern England", in *Bastardy and its Comparative History: Studies in the History of Illegitimacy and Marital Conformism in Britain, France, Germany, Sweden, North America, Jamaica and Japan*. Londres, Edward Arnold Publications.
- Lynch, Katherine
1986. "Marriage Age among French Factory Workers: An Alsatian Example". *Journal of Interdisciplinary History*, vol. XVI, n. 3, pp. 405-29.
- Macfarlane, Alan
1986. *Marriage and Love in England: Modes of Reproduction, 1300-1840*. Nova York, Basil Blackwell.
- Martin-Fugier, Anne
1978. "La Fin des Nourrices". *Mouvement Social*, n. 105, pp. 11-32.
1979. *La Place des Bonnes: La Domesticité Féminin à Paris en 1900*. Paris, Bernard Grasset.
1983. *La Bourgeoise: La Femme au Temps de Paul Bourget*. Paris, Bernard Grasset.

- Maza, Sarah C.
1983. *Servants and Masters: The Uses of Loyalty*. Princeton, Princeton University Press.
- McCracken, Grant
1983. "The Exchange of Children in Tudor England: An Antropological Phenomenon in Historical Context". *Journal of Family History*, vol. 8, n. 4, pp. 303-13.
- Meyer, Philippe
1977. *L'Enfant et la Raison d'État*. Paris, Editions du Seuil.
- Murard, Lion & Zylberman, Patrick, orgs.
1978. "L'Haleine des Faubourgs; Ville, Habitat et Santé au XIX Siècle". *Recherche*, n. 29.
- Murard, Lion & Zylberman, Patrick
1980. "Le Petit Travailleur Indéfatigable; Villes, Usines, Habitat et Intimités au XIX Siècle". *Recherche*, n. 25.
- Perrot, Michelle
1973. *Enquetes sur la Condition Ouvrière en France au XIX Siècle*, Paris, Micro-edition Hachette.
1978. "De la Nourrice à l'Employé: Travaux de Femme dans la France du XIX Siècle". *Mouvement Social*, n. 105, pp. 3-10.
1979. "La Femme Populaire Rebelle", in *Histoire sans Qualités*, Paris, Galilée.
1984. "Preface", in Perrot, org., *Une Histoire des Femmes Est elle Possible?* Paris, Rivages.
1988. *Os Excluídos: Operários, Mulheres e Prisoneiros*. São Paulo, Cia. das Letras.
- Petonnet, Colette
1979. *On Est Tous dans le Brouillard*. Paris, Grasset.
- Pollock, Linda A.
1983. *Forgotten Children: Parent-Child Relation from 1500-1900*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ricci, Giovanni
1983. "Naissance du Pauvre Honteux: Entre l'Histoire des Idées et l'Histoire Sociale". *Annales ESC*, vol. 38, n. 1, pp. 158-77.
- Rossiaud, Jacques
1985. "A Prostituição, Sexualidade e Sociedade nas Cidades Francesas do Século XV", in Philippe Ariés e André Béjin, orgs., *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo, Brasiliense.
- Scott, Jean Wallach
1983. "Survey Articles: Women in History". *Past and Present*, n. 101, pp. 125-57.
- Segalen, Martine
1980. *Mari et Femmes dans la Société Paysanne*. Paris, Flammarion.
- Shorter, Edward
1975. *The Making of the Modern Family*. Nova York, Basic Books.
1977. *Naissance de la Famille Moderne*. Paris, Édition du Seuil.
- Smith, Bonnie G.
1982. *Ladies of the Leisure Class; the Bourgeoises of Northern France in the XIX Century*. Princeton, Princeton University Press.
- Smith, Richard M., org.
1984. *Land, Kinship and Life Cycle*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Sommerville, C. John
1982. *The Rise and Fall of Childhood*. Beverly Hills, Sage.
- Spagnoli, Paul G.
1983. "Industrialization, Proletarianization and Marriage: A Reconsideration". *Journal of Family History*, vol. 8, n. 3, pp. 230-47.
- Stone, Lawrence
1977. *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*. Nova York, Harper and Row.
1981. "Family History in the 1980's: Past Achievements and Future Trends". *Journal of Interdisciplinary History*, vol. XII, n. 1, verão, pp. 51-85.
1984. "The Eighteenth Century". *The New York Review of Books*, vol. 31, n. 5, 29 maio, pp. 42-48.
- Strathern, Marilyn
1987. "L'Étude des Rapports Sociaux de Sexe: Évolution Personnelle et Évolution des Théories Anthropologiques". *Anthropologie et Sociétés*, vol. II, n. 1, pp. 9-18.
- Gussman, George D.
1982. *Selling Mother's Milk: The Wet-Nursing Business in France, 1715-1914*. Urbana, University of Illinois Press.
- Tilly, Louise
1976. "Women's Work and European Fertility Patterns". *Journal of Interdisciplinary History*, vol. VI, n. 3, pp. 447-76.
1979. "Individual Lives and Family Structure in the French Proletariat". *Journal of Family History*, vol. 4, n. 2, pp. 137-52.
- Tilly, Louise & Scott, Joan W.
1978. *Women, Work and Family*. Nova York, Holt, Rinehart and Winston.
- Ussel, Jos van
1980. *Repressão Sexual*. Rio de Janeiro, Ed. Campus.
- Verdier, Yvonne
1979. *Façons de Dire, Façons de Faire: La Laveuse, la Couturière, la Cuisinière*. Paris, Gallimard.
- Watkins, Susan Cotts
1984. "Spinsters". *Journal of Family History*, vol. 9, n. 4, pp. 310-25.
- Zonabend, Françoise
1981. *La Mémoire Longue*. Paris, PUF.
1985. "Du Texte au Prétexte: La Monographie dans le Domaine Européen". *Études Rurales*, n. 97-98, pp. 33-38.

A Antropologia e a Cultura Brasileira

Ruben George Oliven

I

Durante muito tempo, a Antropologia no Brasil manteve um *status* relativamente baixo quando comparado ao das outras Ciências Sociais. Do mesmo modo, os estudos sobre a cultura de diferentes classes sociais brasileiras ocupavam um papel secundário. Comparada a outros temas, a questão cultural parece ter estado até há pouco relegada a um plano de menor destaque.

Quando se observa a situação atual, constata-se que o panorama alterou-se muito. A questão cultural está na ordem do dia e é discutida intensamente quando se debate a construção de um Brasil democrático e se analisa a participação popular nos destinos do País. A chamada Nova República, inaugurada com o fim do ciclo militar, criou inclusive um Ministério da Cultura, e nos últimos anos a Antropologia desfrutou de um alto conceito, havendo quem a considere a ciência social hegemônica no Brasil.

Como e por que se operou essa mudança? Explicar esse fenômeno à luz das modificações ocorridas na sociedade brasileira é o objetivo deste artigo.

II

A Antropologia tem uma longa tradição no Brasil (Melatti, 1984; Corrêa, 1988). Como em outros países que não possuíam

colônias, ela encontrava sua razão de ser no estudo de sociedades indígenas de grupos rurais e, eventualmente, até de grupos urbanos identificados com as "camadas menos favorecidas da população". O objeto de estudo eram geralmente os "outros", retratados como portadores de uma cultura diferente da nossa.

Os relatos de muitos dos antropólogos brasileiros que fizeram esse tipo de estudo caracterizavam-se, freqüentemente, por serem muito descritivos e pouco preocupados em relacionar os fenômenos observados com fenômenos da mesma natureza que ocorriam no resto da sociedade. Este era o campo de estudo dos sociólogos e cientistas políticos, seara fechada aos antropólogos, ou, para usar um termo muito caro à Antropologia, um tabu.

A partir da década de 50 ocorre um processo que é importante registrar. Os cientistas sociais latino-americanos em geral, e brasileiros em particular, começaram a ter uma crescente preocupação com a problemática do desenvolvimento econômico e com propostas que permitissem superar o atraso de suas sociedades. Os intelectuais que se ocuparam dessa questão refutaram as teorias que explicavam o subdesenvolvimento em função de supostos traços de nossa cultura ou de características psicossociais de nossa população e procuraram formular interpretações que explicassem nossa situação a partir das relações econô-

micas e políticas que mantínhamos com os países centrais.

Começou, então, a haver uma forte reação contra interpretações culturalistas do subdesenvolvimento. Estas ideologias, como, por exemplo, a teoria da modernização, foram substituídas por questões como a do desenvolvimento e, mais tarde, pela temática da dependência e da marginalidade, enfoques considerados muito mais adequados para interpretar as formações sociais latino-americanas.

Cresceu, assim, nas Ciências Sociais brasileiras, principalmente na Sociologia, uma tendência que buscava explicações mais globalizantes e de caráter histórico, tendência que produziu trabalhos de alto valor explicativo, a ponto de um historiador salientar que esses intelectuais, “embora não fossem historiadores de ofício — e talvez por isso mesmo — conseguiram fornecer uma visão integrada da história do Brasil (...)”. (Mota, 1975:18).

Mas o fato de que um grande número de cientistas sociais brasileiros tenha, com razão, rejeitado teorias culturalistas para interpretar o subdesenvolvimento de seu país fez com que a maioria deles abandonasse o estudo de questões culturais. Assim, a rejeição do culturalismo como fonte legítima de explicação de nosso subdesenvolvimento levou também à rejeição da cultura como um campo de estudo legítimo, num processo em que, por assim dizer, o bebê foi jogado fora junto com a água do banho (Oliven, 1979).

Essa situação foi responsável pelo fato de que durante um longo período de tempo todo aquele que se ocupasse da cultura fosse, com frequência, rotulado de conservador. A consequência foi um acentuado historicismo e economicismo das Ciências Sociais brasileiras, esquema através do qual a cultura era geralmente desprezada e comparada como algo pertencente à superestrutura e que poderia, portanto, ser mecanicamente deduzida a partir da infra-estrutura.

Na medida em que o culturalismo era uma corrente muito forte na Antropologia, esta começou a ser encarada como uma ciência conservadora e que não conseguiria dar conta das transformações que estavam ocorrendo em países como o Brasil. Assim, escrevendo no começo da década de 60, um eminente sociólogo desenvolvimentista brasileiro via sérios problemas não somente na

“(...) inadequação do esquema conceitual dos antropólogos ao estudo de novos problemas emergentes, mas também [nas] dificuldades que encontram para entender alguns dos problemas básicos de seus próprios, velhos e permanentes campos de interesse e de pesquisa”.

Afirmava ele que, naquele momento histórico,

“(...) nenhum cientista social, que apresente um mínimo de experiência e inteligência ao observar as estruturas em mudança e as resistências à mudança na América Latina (...) poderá pretender entender e explicar as profundas mudanças em processo nessas sociedades em termos de ‘aculturação’, ‘transculturação’, ‘enculturação’, ‘contraculturação’ ou quaisquer outras formas equivalentes, tão em voga há um quarto de século atrás. Daí a lenta emergência de novas hipóteses de trabalho, caracterizadas por seu escopo nitidamente sociológico, que procuram realizar a análise científica de processo de desenvolvimento sem se limitar à crônica epidérmica de aspectos pitorescos e secundários deste processo, nos quais o culturalismo se concentrou e se esgotou” (Costa Pinto, 1963: 78 e 80).

Passado praticamente um quarto de século desde que essas afirmações foram feitas, tornou-se lugar-comum falar em desenvolvimento. Entretanto, se não há mais sentido em voltar às explicações culturalistas criticadas há um quarto de século pelo referido autor, também não é mais possível dar conta da situação e da diversidade do Brasil de hoje somente em termos de desenvolvimento, dependência etc. A situação, na realidade, é bem mais complexa e convém explicitá-la.

III

Se compararmos o Brasil de hoje com o que era há um quarto de século, constatamos que mais de dois terços de nossa população atual é urbana, a maior parte dos produtos manufaturados que consumimos é produzida dentro de nossas fronteiras e a maioria de nossa força de trabalho urbana encontra-se no setor terciário. Possuímos uma sólida rede de transportes e

um eficiente sistema de comunicações (telefones, telex, correio, satélites etc.) e o nível técnico de nossas redes de comunicação de massa é comparável ao das dos países mais adiantados. Temos usinas nucleares, plataformas marítimas de petróleo, realizamos transplantes cardíacos e contamos com mais de 65 universidades, várias delas ministrando ensino pós-graduado.

Entretanto, a concentração de renda e de propriedade é das mais acentuadas, 25% da população adulta é analfabeta (e, portanto, até 1985, não tinham direito de votar), as taxas de mortalidade infantil permanecem bastante elevadas e muitos brasileiros continuam morrendo de fome e por falta de atendimento médico.

Isto nos traz diretamente à análise do tipo de capitalismo que está sendo desenvolvido no Brasil. Como outros países latino-americanos, nosso país industrializou-se de um modo diferente da maioria dos países adiantados. Não só nunca ocorreu uma separação radical entre os interesses da oligarquia rural e os da burguesia industrial, como também o modo de produção capitalista até agora não foi capaz de subordinar inteiramente a si outros modos de produção.

Embora o capitalismo brasileiro tenha, até recentemente, mostrado uma natureza bem dinâmica, ele não é capaz de incorporar ao sistema produtivo toda a população urbana em idade de trabalho. Esta massa de desempregados e subempregados vem formar a maior parte do assim chamado "setor informal" da economia urbana, e existem evidências sugerindo que ele não é composto somente por recém-chegados à cidade, mas também por indivíduos empobrecidos de origem urbana.

É importante frisar que esse setor informal é criado pelo próprio processo de desenvolvimento capitalista industrial que também cria o setor formal, e que o primeiro não é marginal ao último, mas que ambos fazem parte da mesma dinâmica de acumulação de capital.

A intensificação da acumulação capitalista, obtida com crescentes investimentos estrangeiros e com a importação de tecnologia sofisticada e poupadora de mão-de-obra, cria, assim, uma situação peculiar, em que um setor formal e um setor informal da economia compartilham lado a lado, de um modo inter-relacionado, o mesmo espaço.

O setor formal, que tende a utilizar técnicas intensivas em capital e capital estran-

geiro, está crescentemente voltado para processos de produção modernos, formas de organização mais "racionalis" e burocráticas (no sentido weberiano) e relações de produção impessoais.

O setor informal, por seu turno, é intensivo em força de trabalho, usando formas não-capitalistas de produção, e altamente flexível, estando longe de ser burocrático ou "racional" (de novo no sentido weberiano).

No nível político um processo semelhante está ocorrendo. A medida que a acumulação de capital desenvolve-se, existe um impulso em direção à eficiência, procedimentos legais e burocráticos, regras universais, impessoalidade etc. Isto pode ser visto em setores vitais do sistema, principalmente no funcionamento de certas áreas do serviço público e de grandes empresas estatais. Os exemplos seriam as impressionantes melhorias no setor de comunicações, a competitividade de empresas e fundações públicas, o estabelecimento de um eficiente sistema de cobrança de imposto de renda etc.

Entretanto, modos "informais" de comportamento caracterizaram os governos militares e podem ser encontrados em vários aspectos da vida política, a começar pela constante mudança casuística nas regras do processo político, a fim de servir os interesses do momento. Outros exemplos poderiam incluir o abuso de poder, a tolerância em relação às mais variadas formas de corrupção, as vastas áreas do serviço público altamente impregnadas de morosidade burocrática e só passíveis de serem vencidas através de pistolões ou despachantes, a distribuição de favores e apadrinhamentos políticos etc.

IV

Tinham razão os autores que argumentaram que os traços culturais e psicossociais não eram obstáculos a um processo de crescimento econômico. De fato, o Brasil experimentou um processo de desenvolvimento que é freqüentemente chamado de modernização conservadora, em que o tradicional combinou-se com o moderno e no qual a mudança articulou-se com a conservação. Em verdade, convive no Brasil uma multiplicidade de fenômenos no campo e na cidade que é fruto de nosso processo de desenvolvimento desigual e combinado.

Quando se examina a sociedade brasileira, constata-se que ela é altamente dife-

renciada e multifacetada. Trata-se de uma sociedade pluricultural e plurinacional. Convivem num mesmo espaço geográfico índios, camponeses, bóias-frias, assalariados rurais, migrantes, operários, assalariados urbanos, trabalhadores do setor informal, classes médias, industriais, fazendeiros etc. Além disto, como sabemos, o Brasil é composto por etnias diferentes. Não só pelas três raças que são apontadas como formando a nacionalidade, mas também pelos descendentes de imigrantes europeus e asiáticos que aqui aportaram no século passado e neste. Apesar de falarem o português, eles têm, freqüentemente, outros idiomas como língua materna.

Recentemente, Fry (1982) mostrou que, num bairro rural distante não mais de 150 quilômetros da cidade de São Paulo fala-se, além do português, uma "língua" de origem africana que pode ser vista como um sinal diacrítico desta comunidade. Do mesmo modo, é significativo que, para realizar o filme *Os Muckers*, sobre uma revolta messiânica de imigrantes alemães ocorrida de 1868 a 1898 no Estado do Rio Grande do Sul, seu diretor tenha decidido fazer os personagens falarem num dialeto alemão (que é usado ainda hoje na região) e colocou legendas em português, apesar do filme desenrolar-se no Brasil e ser financiado pela Embrafilme, a empresa estatal criada para fomentar o cinema brasileiro.

Assim como existem diferentes regiões no Brasil com peculiaridades bastante marcadas e cuja vitalidade a nível cultural cumpre ressaltar, nunca é demais lembrar que existem também aproximadamente duzentas nações indígenas no País que falam línguas próprias e que lutam por manter suas terras e sua identidade cultural.

Neste sentido, o chamado "caso Juruna" é altamente esclarecedor. Trata-se de um episódio envolvendo um cacique xavante que se elegeu deputado federal em 1982, em nome da causa indígena, porém com os votos da população do Estado do Rio de Janeiro — já que índios, enquanto alfabetos, não tinham direitos eleitorais naquela época. Ao assumir seu mandato na Câmara dos Deputados, o índio-deputado manifestou seu desejo de expressar-se na sua língua materna, o xavante, falado no Brasil muito antes do português. Mas, ao contrário de outros países onde se permite o uso de mais de uma língua, a Mesa da Câmara não deu a autorização necessária.

O "caso Juruna" eclodiu quando o deputado proferiu um discurso num português arrevesado e afirmou que "todos os ministros de Estado são ladrões", o que levou estes a quererem processá-lo por calúnia e ofensa à honra. Se ele dominasse melhor os códigos existentes no meio parlamentar e afirmasse "comenta-se que todos os ministros de Estado são ladrões", nada disso provavelmente teria ocorrido.

V

O episódio Juruna, além de servir para dramatizar a questão das diferenças no Brasil, nos remete a uma reflexão sobre nossa identidade nacional e a dificuldade em aceitar a diversidade cultural.

O pensamento da nossa intelectualidade tem oscilado no que diz respeito a essas questões (Oliven, 1982). Assim, em certos momentos, nossa cultura é profundamente desvalorizada por nossas elites, tomando-se, em seu lugar, a cultura européia ou norte-americana como modelo. Como reação, em outros momentos, nota-se que certas manifestações da cultura brasileira passam a ser profundamente valorizadas, exaltando-se símbolos populares.

A mesma oscilação pode ser verificada no que diz respeito à questão de decidir quem são os produtores válidos da cultura brasileira e, em última análise, de determinar o que é cultura. Uma primeira perspectiva tende a considerar como cultura brasileira tão-somente aquelas manifestações intelectuais e artísticas da elite. Uma perspectiva pretensamente alternativa tende a valorizar as manifestações culturais das classes populares como as verdadeiras raízes de nossa nacionalidade. Mas essa valorização é feita sob uma ótica nostálgica e freqüentemente ufanista. Assim, parte de nossa intelectualidade apressa-se a "defender" a cultura popular dos ataques que o progresso estaria lhe desferindo, adotando uma postura paternalista e essencialmente museológica.

Em verdade, o que se percebe é que, no primeiro tipo de colocação, proclama-se a existência de uma Cultura Brasileira com "c" maiúsculo que, embora produzida por apenas um grupo social restrito, seria válida para toda a nação; inversamente, no segundo tipo de colocação, erige-se uma imagem cristalizada das manifestações culturais que nossas classes dominadas teriam desenvolvido no passado.

O que essas perspectivas não conseguem perceber é a dinâmica existente entre as classes sociais no processo de produção cultural. Assim, em certos momentos, o que é considerado cultura brasileira é a apropriação e reelaboração, por parte de nossas classes dominantes, de traços culturais gerados nas metrópoles, tidos como os únicos dignos de serem adotados pelas elites. O processo inverso é representado pela valorização daquilo que seria mais autenticamente brasileiro, o que pode ser detectado desde o século passado.

Quando se analisam as ideologias do caráter nacional brasileiro, pode-se observar a elaboração de dois modelos básicos construídos a partir de uma questão comum. A suposição eurocêntrica de que seria impossível construir uma civilização nos trópicos é tomada como um desafio a ser vencido.

A primeira solução consiste em apostar na seriedade do brasileiro e afirmar que, havendo esforço e líderes, é possível fazer vingar uma civilização nestas terras. Esta vertente é simbolizada pelo mundo da "ordem e progresso" e vai encontrar seu desenvolvimento na imagem do "caxias", do "povo ordeiro" e, mais recentemente, do "este é um país que vai pra frente" e do "vamos trabalhar para vencer a crise". Tal visão perpassa nossa história recente e é apresentada constantemente por uma parte de nossas classes dominantes e intelectuais a seu serviço como a verdadeira imagem do Brasil.

A solução pretensamente alternativa ao desafio de construir uma civilização nos trópicos, embora seja aparentemente menos rígida, é tão ideológica quanto a primeira e apresenta a outra face da mesma moeda. De uma maneira caricata, segue o seguinte raciocínio: sabemos que o velho Freud ensinava que a civilização e a cultura são frutos da repressão, e que um personagem de Dostoievski afirmava que se Deus não existe, tudo é permitido. Ocorre, como todo mundo sabe, que Deus é brasileiro, e se não existe pecado do lado debaixo do Equador, é preciso perguntar que tipo de cultura pode haver no Patropi, pois não existindo pecado não há o que reprimir.

A resposta a esse dilema é que aqui só é possível um tipo muito especial de cultura, já que as categorias racionais não funcionariam nos trópicos. A imagem que é proposta é a de uma cultura tropical com características totalmente diferentes das de outros países.

O efeito dessa proposta é a tentativa de sugerir um *ethos* brasileiro, que seria único e intraduzível. Assim como nos orgulhamos da impossibilidade de traduzir a palavra saudade, nos orgulharíamos também de nossas características igualmente impossíveis de serem captadas pelos estrangeiros: o jeitinho, o galho quebrado, a malandragem, a sacanagem, a malícia, o dengue, a sensualidade, a inzona etc. Enfim, o Brasil não seria passível de redução a categorias racionais porque nos trópicos a razão se derrete e todos se misturam gostosamente numa grande loucura.

É revelador que nas diferentes variantes desses dois modelos de construção de identidade o que se desenvolve é um tipo que tem mais conotação de nacionalidade e/ou raça do que de classes. É nesta perspectiva que se encontram soluções como a figura do "caxias", Macunaíma (nosso herói sem nenhum caráter), o homem cordial, o malandro e a idéia tão bem captada por Oswald de Andrade de que no Brasil, diferentemente da Europa, o contrário do burguês não seria o proletário, mas o boêmio.

Simultaneamente à formação dessas duas imagens, percebe-se também um processo através do qual manifestações culturais que estavam inicialmente restritas a certos grupos sociais são apropriadas por parte do resto da sociedade e transformadas em símbolos nacionais, assumindo, assim, um caráter de identidade brasileira (Oliven, 1983).

Procurando desvendar as articulações entre o que tradicionalmente é chamado de cultura popular e o que tradicionalmente é chamado de cultura dominante, poder-se-ia lançar como hipótese a existência de pelo menos dois tipos de movimentos opostos.

O primeiro ocorre quando as classes dominantes apropriam-se, reelaboram e, posteriormente, transformam em símbolos nacionais manifestações culturais originalmente restritas às camadas populares e que, freqüentemente, eram reprimidas pelo Estado.

O segundo movimento percorre uma trajetória inversa e ocorre quando as classes populares apropriam-se, reelaboram e, posteriormente, transformam em símbolos nacionais manifestações culturais originalmente restritas às camadas dominantes e que, freqüentemente, lhes conferiam uma marca de distinção.

O que há de comum a ambos os movimentos é a apropriação de expressões espe-

cíficas a certos grupos e sua recodificação e introdução em um outro circuito no qual esses elementos são dotados de novo significado e, portanto, utilizados de forma a afetar seu significado original. Na verdade, esse processo de ressemantização envolve um grau de complexidade bem maior do que pode parecer à primeira vista, já que, além da relação entre a cultura popular e a cultura hegemônica, inclui também a intervenção do Estado e a ação dos meios de comunicação de massa.

Dessa maneira, alguns de nossos mais "autênticos" símbolos nacionais têm origem em manifestações culturais que eram originalmente restritas às camadas populares e que, freqüentemente, eram reprimidas pelo Estado.

Por exemplo, a feijoada era inicialmente, tanto nos Estados Unidos como no Brasil, um alimento de escravos, que utilizavam as sobras de porco desprezadas por seus senhores. Mas, enquanto nos Estados Unidos continua sendo comida de negros (*soul food*), no Brasil ela é um prato nacional (Fry, 1982).

Do mesmo modo, o candomblé era, no início, uma religião de negros, em que as divindades africanas eram disfarçadas através da fachada de santos católicos e cuja prática era, então, reprimida pela polícia. Entretanto, desde o final do século passado até nossos dias, o candomblé sofreu uma série de transformações que implicaram a gradativa aceitação e absorção dos terreiros mais tradicionais pela cultura de massa, pelo turismo, por parte da Igreja Católica e por vários intelectuais. De forma semelhante, a umbanda, que pode ser considerada uma síntese do pensamento religioso brasileiro, na medida em que incorpora elementos africanos, católicos e espíritas kardecistas, consolidou-se na sociedade brasileira quando uma liderança composta por intelectuais de classe média codificou seus ritos e a tornou menos "selvagem" (Ortiz, 1978).

Igualmente, o samba, outro "legítimo" símbolo da cultura brasileira, era, no começo, produzido e consumido nos "morros" do Rio de Janeiro e reprimido com violência pela polícia. Foi com a crescente importância do carnaval que o samba passou a ser consumido pelo resto da população e transformou-se na música brasileira por excelência.

O mesmo pode ser dito a respeito do tema da malandragem na música popular

brasileira (Oliven, 1984a). Ele surge mais intensamente na década de 30, quando há uma intensificação da industrialização no Brasil, e se expressa como uma recusa ao trabalho assalariado, numa época em que este ainda não recobria todo o espaço social no País. Durante a ditadura do Estado Novo (1937-45), o governo reprimiu essa temática musical e incentivou — através de prêmios — os compositores a enaltecerem o valor do trabalho. Mas, apesar de ter se tornado cada vez mais difícil sobreviver sem trabalhar no Brasil, a malandragem acabou tornando-se um símbolo nacional e passou a significar uma atitude diante da vida.

Se tomarmos a trajetória inversa dos processos até agora analisados, veremos que pelo menos duas de nossas mais "autênticas" manifestações populares têm origem em nossas elites. Assim, o carnaval, que é um de nossos rituais nacionais (Da Matta, 1973 e 1979), não foi trazido ao Brasil por escravos e posteriormente adotado por outros segmentos da população, mas veio com os primeiros colonizadores sob a forma do entrudo, tendo assim se conservado, sem sofrer maiores modificações, até aproximadamente meados do século passado.

A partir dessa época, o desenvolvimento de um estilo de vida burguês europeu em algumas cidades, em decorrência do rápido enriquecimento trazido pela cafeicultura, deu origem ao carnaval "veneziano", que implicou o aparecimento de formas de divertimento restritas a diferentes camadas sociais. Embora todas as camadas sociais promovessem seus bailes de máscaras em recintos fechados, a forma socialmente mais aceita de desfile era o corso. Através dele, as famílias mais ricas exibiam suas fantasias em veículos para serem assistidas e aplaudidas pelo resto da população. Por seu turno, os ranchos, os cordões e blocos eram freqüentemente proibidos e perseguidos pela polícia e acabaram por ser expulsos do centro das cidades, localizando-se nos bairros mais periféricos, onde tornaram-se modos típicos das classes populares brincarem o carnaval (Pereira de Queiroz, 1980).

A partir da década de 30 surge uma nova fase para o carnaval brasileiro, que começa a sentir a influência das transformações sociais e econômicas e do surgimento de novos meios de comunicação de massa (inicialmente o rádio e depois a televisão): o carnaval "veneziano" começa a desapa-

recer rapidamente, permanecendo apenas os bailes à fantasia. No Rio de Janeiro, os cortejos de blocos e ranchos crescem em importância, dando origem às escolas de samba, que passam a se constituir na forma predominante de desfile, formando um padrão que tende a se reproduzir na maioria das grandes cidades.

As décadas seguintes mostram que, com o desenvolvimento da indústria cultural e do turismo, o carnaval popular sofre um processo semelhante ao já ocorrido em relação ao samba: passa a ser comercializado e transformado em mercadoria que é veiculada pelos meios de comunicação, em especial a televisão, que o apresentam como símbolo de identidade nacional. Assim, apesar de terem se apropriado do carnaval, as classes dominadas tiveram, por seu turno, o seu carnaval reapropriado e transformado em artigo de consumo e turismo e em símbolo de identidade nacional (Simson, 1981).

Um processo semelhante ocorreu em relação ao futebol, que foi trazido ao Brasil no final do século passado por jovens de famílias abastadas que foram estudar na Inglaterra. Inicialmente, o futebol estava restrito às camadas superiores das grandes cidades brasileiras e era disputado sob forma amadora em competições assistidas pela "nata" da sociedade.

Entretanto, a partir do final da década de 20 o significado do futebol alterou-se. A consolidação de uma sociedade urbano-industrial no Brasil e a ascensão das massas ao cenário político reflete-se no futebol, que adquire um crescente aspecto de espetáculo de massas executado por jogadores profissionais provindos de camadas populares, freqüentemente negros, que nele viam uma possibilidade de ascensão social.

Atualmente, apesar de ser um esporte extremamente popular, no nível profissional o futebol envolve grandes somas de dinheiro. O fato de alguns jogadores serem muito bem remunerados faz com que o futebol continue representando o sonho de muitos elementos das classes populares de ascenderem socialmente e presta-se à difusão de uma imagem de "democracia racial". Por ser, hoje, um esporte popular entre todas as classes sociais, o futebol pode ser manipulado como um poderoso símbolo de unidade nacional e coesão social e racial. Isto ficou claro com o modo pelo qual a vitória brasileira no campeonato mundial

de 1970 foi utilizada pelo governo, que procurou associá-la ao "milagre econômico".

Os processos que acabam de ser analisados tornam-se mais complexos à medida que cresce a atuação dos meios de comunicação de massa e do Estado relativamente à cultura.

No que diz respeito aos meios de comunicação de massa, é importante analisar como se dá, por exemplo, na televisão, o processo de apropriação e reelaboração cultural. Seria também importante perguntar o que ocorre com as culturas regionais através da ação dos meios de comunicação de massa. O que significa, por exemplo, a transformação, via rádio e televisão, de cantores nordestinos em cantores nacionais?

No começo da década de 60 o regionalismo, especialmente o nordestino, era visto como um dos temas mais candentes da nacionalidade. Tal temática, contudo, logo seria apropriada pelo Estado e os meios de comunicação, através de uma manipulação que a transforma em assunto trivial e anódino, criando programas que procuram valorizar "aquilo que é nosso". Em alguns programas, patrocinados pelo Estado, isto significa não só divulgar músicas do folclore de alguma região brasileira como algo que precisa ser lembrado e valorizado, mas também atender à solicitação de um ouvinte que deseja ouvir uma música de algum cantor "popular". Pois, nesta proposta, o Brasil seria justamente esse painel caleidoscópico de manifestações regionais (apresentadas de um modo museológico e tendendo para o exótico e turístico) que precisam ser conhecidas e valorizadas junto com as criações produzidas nos grandes centros e que são divulgadas nas mais distantes áreas do País como forma de modernidade e integração.

O papel do Estado brasileiro em relação à cultura é complexo: ele não é apenas o agente de repressão e de censura, mas também o incentivador da produção cultural e, acima de tudo, o criador de uma imagem integrada do Brasil, que tenta se apropriar do monopólio da memória nacional.

O Estado evoca a si o papel de manter acesa a chama da memória nacional e, por conseguinte, transforma-se no criador e bastião da identidade nacional. O fato de este mesmo Estado permitir a crescente desnacionalização de nossa economia não é assumido como contraditório, já que essas duas questões são propostas como desvin-

culadas. É importante lembrar que são justamente grandes empresas estrangeiras como a Shell e a Xerox que fazem a defesa de nosso folclore em suas publicidades.

É nisto que consiste a tentativa de substituir um modelo fundamentalmente baseado na coerção por um modelo ancorado na hegemonia, que funcionaria basicamente em termos de manipular símbolos nacionais.

Neste sentido, é importante pensar o que significa, em termos de hegemonia, a tendência de apropriar, recodificar e transformar manifestações culturais, inicialmente restritas a certos grupos, em símbolos nacionais. Poder-se-ia argumentar que é justamente no processo de apropriação de manifestações culturais e sua subsequente transformação em símbolos de identidade nacional que reside uma das peculiaridades da dinâmica cultural brasileira. Não é que o fenômeno não ocorra em outras culturas (o jazz nos Estados Unidos e o tango na Argentina são exemplos típicos), mas ele parece ser muito mais intenso no Brasil.

O que se observa na cultura brasileira é um fenômeno muito peculiar. Em vários países desenvolvidos e de tradição democrática as diferenças sociais foram consideravelmente reduzidas e o acesso aos benefícios econômicos e aos direitos civis, ampliado. Entretanto, freqüentemente, as fronteiras culturais continuam bem demarcadas, o que ocorre tanto em sociedades relativamente novas como a norte-americana (onde, apesar de ter acontecido com o jazz um fenômeno parecido com o da feijoada brasileira, as fronteiras étnicas continuam bem delimitadas), quanto em sociedades mais antigas como a inglesa (onde as diferenças sociais transparecem inclusive em nível de sotaque, para não mencionar a questão da nacionalidade).

Em nenhuma dessas sociedades existe a crença num *ethos* próprio originado a partir de um processo de apropriação e reelaboração de símbolos culturais. O que parece caracterizar o Brasil é justamente o fato de ser uma sociedade de imensas diferenças sociais e econômicas na qual verifica-se uma tendência de transformar manifestações culturais em símbolos de coesão social, que são manipulados como formas de identidade nacional.

VI

Uma canção popular brasileira descreve o Brasil como "um país tropical, abençoado

por Deus e bonito por natureza". A letra da música retrata, em senso comum, uma forma de representar o Brasil. Mas sem querer discordar de tão poética metáfora, o mínimo que se poderia dizer é que grande parte do território nacional está fora dos trópicos. De modo semelhante, muitas outras coisas ficam de lado nas descrições tradicionais do Brasil. Consideramo-nos o maior país católico do mundo, no qual se falaria uma única língua e no qual o samba e o carnaval do Rio de Janeiro seriam a expressão da nacionalidade. O fato de estar havendo um processo crescente de urbanização e uma integração das redes de comunicação de massa seria responsável pela acentuação do processo de homogeneização cultural, aprofundando ainda mais a uniformização dos hábitos e atitudes da população.

Gostaria de argumentar que essa forma de descrever as coisas é apenas uma das representações da realidade, e, como tal, é uma construção social. Ela não corresponde, entretanto, como vimos, aos fatos.

A sociedade brasileira está, no momento, empenhada em reconstruir uma ordem democrática e diminuir as desigualdades sociais e econômicas. Contudo, a dificuldade em aceitar a diversidade cultural faz com que, freqüentemente, o termo democracia seja entendido como sinônimo de consenso e homogeneidade. No desejo de eliminar as desigualdades sociais e econômicas, acabamos por desconsiderar as diferenças culturais e as diferenças de natureza política. E esta postura, como nos ensina a experiência histórica, é um caminho seguro em direção ao totalitarismo.

Do mesmo modo, hegemonia, com freqüência, é entendida como sinônimo de uniformização, aproximando-se quase de seu antônimo, que é a coerção. Qualquer que seja, entretanto, a definição de hegemonia, ela certamente é o contrário de padronização e implica a existência de uma classe ou grupo que consiga, através de sua liderança política e moral, articular as diferenças existentes.

Nessa sucessão de mal-entendidos sobre a democracia, esta acaba freqüentemente sendo mais uma evocação do que uma prática efetiva. O importante passa a ser a alusão ao termo, já que em um momento de luta a eficácia é considerada mais relevante que a democracia, que acaba tendo sempre que esperar pelo dia que virá. Isto termina levando a um autoritarismo no cotidiano e a uma concepção de democracia

como uma referência ao futuro. A experiência histórica nos mostra, novamente, que a democracia, para vingar, tem de ser tecida nas células, como prática do dia-a-dia, sob pena de não passar de uma evocação que não terá lugar senão no dia que virá.

É justamente com a luta pela democracia e com o processo de "abertura" política que marcaram o fim do ciclo militar que a cultura passou a ganhar maior visibilidade no Brasil. Novas questões começaram a vir à tona e movimentos populares começaram a se organizar. Vários destes movimentos estão mais preocupados com questões freqüentemente consideradas locais e menores, mas não obstante fundamentais, do que com as grandes temáticas tradicionais.

O que se observa atualmente no Brasil é um intenso processo de constituição de novos atores políticos e de construção de novas identidades sociais. Elas incluem a identidade étnica (representada, por exemplo, pelos jovens enquanto categoria social), a identidade sexual (representada pelos movimentos feministas e pelos homossexuais), as identidades religiosas (representadas pelo crescimento das chamadas religiões populares), as identidades regionais (representadas pelo ressurgimento das culturas regionais no Brasil), as identidades étnicas (representadas pelos movimentos negros e pela crescente organização das sociedades indígenas) etc.

Na medida em que identidades são formuladas em oposição ou contraste a outras identidades, o que se busca são justamente as diferenças. Assim, a construção dessas identidades passa pela elaboração de traços da cultura brasileira que são apropriados e usados como sinais diacríticos, isto é, sinais que conferem uma marca de distinção aos vários grupos.

O que se verifica atualmente no Brasil é, em última análise, a redescoberta das diferenças. Esse processo não se dá a partir dos intelectuais, mas a partir dos movimentos sociais. Por isto, até recentemente, várias dessas questões eram consideradas não-problemáticas por muitos intelectuais brasileiros.

Assim, por exemplo, até há pouco tempo praticamente não se falava na existência de uma questão feminina. Quando começaram a surgir movimentos feministas, um conhecido humorista brasileiro, refletindo talvez o senso comum, chegou a afirmar que o

único movimento feminino que conhecia era o dos quadris. Ocorre que, com as mudanças sociais e econômicas e com o crescente ingresso de mulheres na força de trabalho e em atividades que antes eram restritas aos homens, elas estão se organizando e formulando suas reivindicações, a exemplo do que ocorre em outros países.

Os movimentos feministas colocam em questão a própria sexualidade, tema que é também focado pelos grupos e movimentos homossexuais, que até há pouco não tinham como se organizar num país de tradição machista, em que qualquer desvio do que é considerado o paradigma heterossexual tende a ser estigmatizado. As tentativas de os grupos homossexuais se organizarem são também extremamente recentes e certamente mexem com as representações sobre sexualidade existentes no País.

Neste sentido, é interessante ler os depoimentos de pessoas que participaram de movimentos de guerrilhas no Brasil durante as décadas de 60 e 70 e constatar que, mesmo em movimentos que propunham mudanças radicais na sociedade brasileira, a questão do prazer era reprimida no cotidiano de seus membros, que tendiam a vê-la como algo que desviava energias da atividade revolucionária (Gabeira, 1979). Um dos mais destacados guerrilheiros brasileiros causou furor entre a esquerda tradicional ao voltar do exílio, após a anistia de 1979, e declarar que não estava disposto a esperar que ocorresse uma revolução para ter direito a atingir um orgasmo.

É revelador que, no Brasil, o discurso masculino sobre os afetos se dê, de forma pública, praticamente só na música. Esta é a instância privilegiada em que o homem brasileiro fala de si, de suas alegrias, de suas tristezas, de suas esperanças e, principalmente, de seus sentimentos em relação à mulher (Oliven, 1987).

É também na música que aparece a problemática do trabalho enquanto oposto ao prazer. Um tema recorrente da música de malandragem, que cresceu a partir da década de 1930, quando a industrialização se intensifica, é justamente a dificuldade de conciliar o trabalho com o prazer (Oliven, 1984a).

No Brasil, a música desempenha um papel central não só no dia-a-dia, mas também em nossos grandes rituais nacionais (o carnaval, o Dia da Pátria, as procissões). Talvez seja por isto que a música brasileira é tão variada (apesar do estereótipo de que

no Brasil só há samba), tão rica e popular neste país que é um dos maiores mercados consumidores de música do mundo.

Falar em música significa falar em jovens, que são os grandes consumidores de música e os participantes dos vários festivais e *shows* que ocorrem pelo País afora. Mas, até recentemente, não se falava em jovens no Brasil, apesar de eles serem visíveis em inúmeras manifestações culturais e políticas. Se agora se fala mais neles, o mesmo ainda não acontece com os velhos, possivelmente porque a maioria da população morre cedo neste país.

No que diz respeito a mudanças na área religiosa, é de se assinalar o impressionante crescimento das chamadas religiões populares, principalmente a Umbanda e o Pentecostalismo. A recente agonia e morte do presidente eleito Tancredo Neves evidenciou, mais uma vez, uma intensa religiosidade da população brasileira. Esta religiosidade obviamente não é só católica.

Quanto à afirmação de identidades regionais, desde 1930 verifica-se no Brasil um processo de crescente centralização econômica, política e administrativa, com a consequente unificação do País e o enfraquecimento dos poderes regional e estadual. Este processo persiste até nossos dias e acentua-se a partir de 1964, quando tem lugar uma maior integração do mercado nacional e a implantação de redes de estradas, de telefonia, de comunicação de massa etc. Com estas medidas, o poder das regiões e dos Estados enfraqueceu-se mais ainda.

Entretanto, apesar — ou talvez por causa — dessa crescente centralização, observam-se hoje, no Brasil, tendências contrárias a ela, que se manifestam através da ênfase na necessidade de um verdadeiro federalismo, da proclamação das vantagens de uma descentralização administrativa, do clamor por uma reforma tributária que entregue mais recursos para os Estados e municípios, e da afirmação de identidades regionais e estaduais que salientam suas diferenças em relação ao resto do Brasil. Entre essas identidades regionais está não somente a do Nordeste, mas também a do Rio Grande do Sul, estado no qual está havendo um ressurgimento da cultura gaúcha (Oliveira, 1984b).

É importante também lembrar a reorganização de movimentos negros (Borges Pereira, 1983; Seyferth, 1983). De forma semelhante, cabe ressaltar a crescente organização das sociedades indígenas, que procuram

defender seus territórios e fazer o Estado cumprir sua obrigação de demarcá-los, em face da ameaça constante de invasão que elas sofrem (Santos, 1982).

VII

É interessante observar que boa parte dos cientistas sociais brasileiros, nas últimas décadas, ficaram relativamente indiferentes a essa efervescência cultural. Sua preocupação girava, em boa parte, em torno dos grandes temas, como o desenvolvimento, o Estado, a luta de classes etc. Como reação ao culturalismo enquanto modo (equivocado) de explicar nosso subdesenvolvimento, a cultura ficou reduzida a um segundo plano. Ela era vista, então, ou como retratada no grande plano das ideologias da cultura brasileira e do caráter nacional brasileiro, ou, inversamente, como algo que pudesse ser deduzido mecanicamente da infra-estrutura, numa estranha dialética onde não havia lugar para contradições. Assim, nossas expressões culturais seriam ou exóticas manifestações da alma nacional, ou não passariam de “ópio do povo”.

A consequência desse acentuado historicismo e economicismo das Ciências Sociais brasileiras foi responsável não só por privilegiar certos temas, como por considerar outros como secundários, senão irrelevantes, enquanto objeto de estudo. Isto fez com que uma série de manifestações culturais fossem desconsideradas, apesar de sua visibilidade e adesão popular.

Uma das esferas mais privilegiadas foi a do trabalho, especialmente o fabril, e os processos de conscientização social que dele decorreriam. Essa preocupação é compreensível se considerarmos que o Brasil experimentou um intenso processo de industrialização a partir de 1930. Na medida em que no início desta industrialização boa parte dos operários tinha origem rural, a temática da urbanização ganhou importância. Assim, a indústria e a cidade passaram a ser vistas como agentes de mudança e condições necessárias ao desenvolvimento. Esta preocupação, quando levada ao exagero, fez com que tudo aquilo que não se encaixasse numa linha de “desenvolvimento” fosse encarado como atraso, numa perspectiva muito semelhante às “sobrevivências culturais” que os antropólogos evolucionistas do século passado viam nos fenômenos que não se enquadravam nos

seus esquemas, e que Malinowski soube bem criticar.

Como entram nesse quadro os antropólogos brasileiros? Por formação, eles se especializaram no estudo da cultura que, em sociedades simples, é praticamente sinônimo de sociedade. Alguns desses antropólogos, depois de se dedicarem aos objetos tradicionais de pesquisa da Antropologia, passaram a se interessar pelos aspectos culturais dos segmentos mais complexos da sociedade em que vivem, procurando aplicar os métodos e preocupações antropológicas ao que estavam estudando.

Eles começaram, cada vez mais, a se dar conta que várias de suas preocupações em relação às sociedades simples constituíam-se, também, num caminho fundamental para a compreensão da dinâmica do que ocorre nas regiões urbano-industriais do Brasil. A questão das manifestações culturais de diferentes grupos sociais despontava, neste sentido, como um rico e praticamente inexplorado campo de investigação social, já que a tendência predominante nas Ciências Sociais era a de explicações totalizantes, nas quais havia pouco lugar para a problemática da vida cotidiana de diferentes classes sociais envolvidas nos processos históricos analisados pelas interpretações globais.

Na medida em que a formação dos antropólogos tende a enfatizar a não-separação das esferas de vida e a perceber o que Mauss chamou de fatos sociais totais, os antropólogos conseguiram mostrar que é possível estudar a sociedade brasileira a partir de espaços ainda não pesquisados.

Do mesmo modo, a preocupação de compreender e se colocar no lugar do "outro", que também faz parte da formação dos antropólogos e que é responsável pelo cultivo de um estranhamento diante dos fenômenos observados em outras culturas, foi transposta com muito sucesso pelos antropólogos brasileiros ao estudarem processos que fazem parte de seu cotidiano. Estranhar o familiar tem se revelado um bom caminho para entender a sociedade brasileira.

De fato, representações sobre a sociedade brasileira podem, com frequência, ser observadas em esferas até há pouco desprezadas. Foi isto que os nossos antropólogos começaram a fazer. Assim, por exemplo, os grandes rituais nacionais do Brasil (o carnaval, a parada do Dia da Pátria e as procissões religiosas) são "modos fundamentais

através dos quais a chamada realidade brasileira se desdobra diante dela mesma" (Da Matta, 1979, p. 35). O estudo destes rituais permite apreender como os brasileiros representam sua sociedade e como dramatizam suas contradições.

O mesmo vale, possivelmente, para o futebol; mas apesar da imensa popularidade deste esporte, quase não existem pesquisas sobre ele. Os incipientes estudos antropológicos sobre o futebol (Soares, 1975 e 1979; Neves, 1979; Araújo, 1982; Da Matta, Neves, Guedes e Vogel, 1982) indicam que, à semelhança do que Geertz (1975) mostrou em relação às rinhas de galos em Bali, esta pode ser uma forma de ajudar a lançar luz sobre a cultura brasileira.

Assim como o futebol, a telenovela é um fenômeno que mobiliza literalmente milhões de pessoas no Brasil. Surpreende, entretanto, a quase inexistência de estudos sobre este gênero no Brasil. Uma das raras pesquisas sobre o tema (Leal, 1983), um estudo antropológico que compara telespectadores de classes populares com os de classes média e alta, mostrou que a "leitura social" da telenovela varia de acordo com o grupo considerado, cujos membros tendem a reelaborar as mensagens veiculadas.

A classe média, aliás, tem sido pouco estudada pelos cientistas sociais brasileiros. Eles têm se voltado muito mais para o campesinato, o operariado e os empresários, e tendido a considerar a classe média como não sendo uma classe social no sentido estrito do termo. Estudos antropológicos (Velho, 1981), entretanto, têm mostrado a importância do estudo das camadas médias urbanas, e como elas permitem uma reflexão sobre a família, o parentesco e a noção de pessoa e indivíduo no Brasil.

O estudo da família e do indivíduo implica o estudo da mulher, área na qual tem havido uma série de estudos feitos por antropólogos brasileiros (Franchetto, Cavalcanti e Heilborn, 1981), preocupados com a divisão de papéis sexuais e com a condição feminina em nossa sociedade. Estes estudos estão interessados em analisar como é construída a identidade feminina no Brasil a partir de como se dá a oposição entre o público e o privado, domínios associados respectivamente ao mundo masculino e feminino.

É claro que a construção da identidade feminina é perpassada pela estrutura de classes existentes no Brasil. Neste sentido,

uma das preocupações de antropólogos brasileiros é comparar a família das classes alta e média com a das classes populares (Corrêa, 1982; Durham, 1980) e entender a importância do parentesco no Brasil de hoje (Abreu Filho, 1982).

A Antropologia tem, aliás, se ocupado muito dos modos de vida das classes populares. Isto aparece tanto em pesquisas sobre o trabalho, através do estudo de camponeses (Soares, 1981), migrantes (Menezes, 1976), mineiros (Eckert, 1985), operários (Lopes, 1978; Macedo, 1979), como em pesquisas sobre a cultura popular (Arantes, 1982; Brandão, 1981; Magnani, 1982; Ortiz, 1980).

O estudo de culturas populares tem sido uma preocupação central das pesquisas antropológicas. Não se trata de estudos que procuram analisar estas formas culturais enquanto entidades autônomas, mas como fazendo parte de uma sociedade cada vez mais complexa onde há uma constante interação entre a cultura popular e os meios de comunicação de massa e onde há uma articulação entre o que é chamado de tradicional e o que é chamado de moderno.

Neste sentido, é interessante constatar que a realidade brasileira tende a refutar as proposições que parte da literatura sobre urbanização aponta como consequência da vida urbana. Por serem seus pressupostos teóricos, equivocados, as proposições destes autores sobre as consequências da vida urbana têm sido refutadas por pesquisas de cientistas sociais que estudaram a realidade brasileira, provavelmente porque a industrialização deste país se desenvolveu de maneira diversa da das sociedades centrais. As pesquisas têm demonstrado que muitas das proposições das teorias sobre os efeitos da urbanização, bem como da modernização, não se confirmam nas cidades do Brasil, país de desenvolvimento capitalista tardio e dependente, onde o "tradicional" se articula com o "moderno" e no qual o desenvolvimento se dá sob forma desigual e combinada.

Assim, por exemplo, no que diz respeito à religiosidade, a secularização, que é frequentemente apontada como uma consequência inevitável da urbanização, é um processo muito mais complexo do que parece à primeira vista. A inserção de populações em relações capitalistas provavelmente tenderá a causar mudanças religiosas, mas estas não necessariamente significam secularização, nem existe uma relação

entre este processo e urbanização. A impressionante expansão de religiões populares como a Umbanda e o Pentecostalismo (Fry e Howe, 1975) justamente nas cidades mais industrializadas do Brasil representa um exemplo da complexidade do fenômeno. Uma religião como a Umbanda, que tem crescido não somente entre as classes baixas, mas também entre as médias, surge e é mais forte justamente no Sudeste brasileiro, a região mais urbanizada e industrializada do País, estando concentrada nas grandes cidades. Trata-se, portanto, de uma religião essencialmente urbana (Ortiz, 1978).

Do mesmo modo, cumpre lembrar que nas Ciências Sociais existe toda uma corrente de pensamento — inspirada, em sua vertente mais conservadora, em teorias como a da Escola de Chicago, e, em suas vertentes mais "progressistas", em teorias como o da indústria cultural da Escola de Frankfurt — que postula que a formação de uma sociedade urbano-industrial tenderia a destruir, nos migrantes e habitantes de cidades, suas raízes e tradições culturais, impondo-lhes uma cultura padronizada pelos meios de comunicação de massa, que seriam responsáveis por um processo de homogeneização de comportamentos, valores, práticas e orientações.

O que se observa, entretanto, é que a dinâmica cultural, em cidades como as brasileiras, é bem mais complexa (Oliven, 1980), havendo uma rica articulação entre expressões da cultura popular e da indústria cultural.

A cidade de São Paulo, centro da economia brasileira, é um exemplo revelador neste sentido. Além das manifestações dos meios de comunicação de massa, a cidade é fortemente impregnada por manifestações da cultura popular e pela influência regional dos nordestinos que para lá migraram. Prova disto é a existência de mais de duzentos circos, a grande maioria circos-teatros que estabelecem um intrincado relacionamento com os meios de comunicação de massa (Magnani, 1984).

VIII

Sabemos que inúmeros autores argumentaram que uma sociedade complexa, apesar da heterogeneidade de sua estrutura social, tende a homogeneizar seus membros do ponto de vista cultural, o que seria positivo ou negativo, dependendo do ponto de vista considerado. A questão, entretanto, não é

tão simples. Na verdade, os membros de uma sociedade complexa partilham de um patrimônio cultural comum mas têm, por sua vez, inúmeras diferenças derivadas de vivências próprias. Diferentes concepções e visões de mundo convivem numa sociedade deste tipo. Nestas sociedades, nas quais a noção de indivíduo é central, há uma constante negociação de identidades sociais. Na medida em que identidades não construídas em oposição ou contraste a outras identidades, elas são formuladas a partir de diferenças. Isto nos traz de volta à nossa questão inicial.

Este artigo começou a partir da constatação da mudança do *status* da Antropologia e da questão cultural nas Ciências Sociais brasileiras. Procurou-se mostrar que, com o recente processo de democratização do Brasil, a cultura passou a ganhar maior visibilidade, principalmente na constituição

de novos atores e na construção de novas identidades sociais. Começou, assim, um processo de redescoberta das diferenças.

Na medida em que a formação antropológica faz com que se procure entender e respeitar as diferenças dentro de uma perspectiva de diversidade cultural, boa parte dos antropólogos lançou-se com sucesso a procurar aplicar suas teorias e métodos de análise ao estudo de sua própria sociedade.

Se nos lembrarmos da intensidade com que a sociedade brasileira está se complexificando, fica claro que o estudo das práticas e orientações culturais de diferentes grupos sociais é um campo privilegiado no qual se refletem e através do qual são mediadas suas contradições. Por isto, os fenômenos que têm sido pesquisados por antropólogos brasileiros constituem-se em elementos de fundamental importância para a compreensão do Brasil de nossos dias.

Bibliografia Citada

- Abreu Filho, Ovídio de
1982. "Parentesco e Identidade Social". *Anuário Antropológico* 80, 95-118.
- Arantes, Antonio Augusto
1982. *O Trabalho e a Fala*. São Paulo, Kairós.
- Araújo, Ricardo Benzaquen
1982. "Força Estranha". *Ciência Hoje*, vol. 1, n. 1, 32-7.
- Borges Pereira, João Baptista
1983. "Negro e Cultura Negra no Brasil Atual". *Revista de Antropologia*, n. 26, 93-105.
- Brandão, Carlos Rodrigues
1981. *Sacerdotes de Viola*. Petrópolis, Vozes.
- Corrêa, Mariza (org.)
1982. *Colcha de Retalhos: Estudos sobre a Família no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
1988. "Traficantes do Excêntrico: Os Antropólogos no Brasil dos Anos 30 aos Anos 60". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 3, n. 6, 79-98.
- Costa Pinto, L. A.
1963. *Sociologia e Desenvolvimento*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Da Matta, Roberto
1973. *Ensaios de Antropologia Estrutural*. Petrópolis, Vozes.
1979. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Neves, Luiz Felipe Baeta; Guedes Simoni Lahud; Vogel, Arno.
1982. *O Universo do Futebol*. Rio de Janeiro, Pinakothek.
- Durham, Eunice
1980. "A Família Operária: Consciência e Ideologia". *Dados*, vol. 23, n. 2, 201-213.

- Eckert, Cornélia
 1985. Os Homens da Mina: Um Estudo das Condições de Vida e das Representações dos Mineiros de Carvão de Charqueadas, RS. Dissertação de Mestrado do Curso de Pós-Graduação em Antropologia, Política e Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Franchetto, Bruna; Cavalcanti, Maria Laura V. C. & Heilborn, Maria Luíza (orgs.)
 1981. *Perspectivas Antropológicas da Mulher*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Fry, Peter
 1982. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Fry, Peter & Howe, Gary Nigel
 1975. "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo". *Debate & Crítica*, n. 6, 75-94.
- Gabeira, Fernando
 1979. *O Que é Isso, Companheiro?* Rio de Janeiro, Codecri.
- Geertz, Clifford
 1975. *The Interpretation of Cultures*. Londres, Hutchinson.
- Leal, Ondina Fachel
 1983. A Leitura Social da Novela das Oito. Dissertação de Mestrado do Curso de Pós-Graduação em Antropologia, Política e Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Lopes, José Sérgio Leite
 1978. *O Vapor do Diabo; O Trabalho dos Operários do Açúcar*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Macedo, Carmen Cintra
 1979. *A Reprodução da Desigualdade: o Projeto Familiar de um Grupo Operário*. São Paulo, Hucitec.
- Magnani, José Guilherme Cantor
 1982. "Cultura Popular: Controvérsia e Perspectivas". *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, n. 12, 23-39.
 1984. *Festa no Pedaco: Cultura Popular e Lazer na Cidade*. São Paulo, Brasiliense.
- Melatti, Julio Cezar
 1984. "A Antropologia no Brasil: Um Roteiro". *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, n. 17, 3-52.
- Menezes, Cláudia
 1976. *A Mudança: Análise da Ideologia de um Grupo de Migrantes*. Rio de Janeiro, Imago.
- Mota, Carlos Guilherme
 1975. "A Historiografia Brasileira nos Últimos Quarenta Anos: Tentativa de Avaliação Crítica". *Debate e Crítica*, n. 5, 1-25.
- Neves, Luiz Felipe Baeta
 1979. *O Paradoxo do Coringa*. Rio de Janeiro, Achiamé.
- Oliven, Ruben George
 1979. "Culture Rules OK: Class and Culture in Brazilian Cities". *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 3, n. 1, 29-48.
 1980. *Urbanização e Mudança Social no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
 1982. *Violência e Cultura no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

1983. "A Elaboração de Símbolos Nacionais na Cultura Brasileira". *Revista de Antropologia*, n. 26, 107-18.
- 1984a. "A Malandragem na Música Popular Brasileira". *Revista de Música Latino-Americana*, vol. 5, n. 1, 66-96.
- 1984b. "A Fabricação do Gaúcho". *Ciências Sociais Hoje, 1984* (Anuário de Antropologia, Política e Sociologia), 57-68.
1987. "A Mulher Faz (e Desfaz) o Homem". *Ciência Hoje*, vol. 7, n. 37, 54-62.
- Ortiz, Renato
1978. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda, Integração de uma Religião numa Sociedade de Classes*. Petrópolis, Vozes.
1980. *A Consciência Fragmentada*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura
1980. "Evolução do Carnaval Latino-Americano". *Ciência e Cultura*, vol. 32, n. 11, 1.477-86.
- Santos, Sílvio Coelho
1982. *O Índio Perante o Direito*. Florianópolis, Editora da UFSC.
- Seyferth, Ciralda
1983. "Etnicidade e Cidadania: Algumas Considerações sobre as Bases Étnicas da Mobilização Política". *Boletim do Museu Nacional*, n. 42, 1-16.
- Simson, Olga R. de Moraes von
1981. "Transformações Culturais, Criatividade Popular e Comunicação de Massa: O Carnaval Brasileiro ao Longo do Tempo". *Cadernos CERU*, n. 14, 43-56.
- Soares, Luís Eduardo
1975. "Futebol e Ideologia". *Revista de Cultura Vozes*, vol. 69, n. 3, 67-9.
1979. "Futebol e Teatro. Notas para uma Análise de Estratégias Simbólicas". *Boletim do Museu Nacional*, n. 33, 1-22.
1981. *Campesinato: Ideologia e Política*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Velho, Gilberto
1981. *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro, Zahar.

Para a Avaliação da Pós-Graduação em Ciências Sociais *

Fábio Wanderley Reis

Este texto não pretende ser nem um relato factual nem um depoimento pessoal a respeito da pós-graduação. Além disso, não estará referido a uma disciplina particular, embora tenha uma espécie de "lastro" mais direto nos centros ou programas que conheço melhor. O que procuro fazer é antes uma reflexão ainda preliminar sobre certos aspectos do quadro atual da pós-graduação em ciências sociais no país que foram objeto de discussão nos encontros mantidos pela Comissão de Pós-Graduação ao longo de 1987.

Como em documento anterior, porém, começo com um breve relato que diz respeito à *graduação* em ciências sociais. No início de 1985, como se sabe, a Secretaria de Ensino Superior — SESu do Ministério da Educação e Cultura — MEC, comandada durante alguns meses por Hélio Barros, decidiu empreender uma tentativa de ava-

liação do ensino de graduação que pudesse pretender duplicar, de alguma forma, o relativo êxito do sistema de avaliação dos programas de pós-graduação implantado na Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal do Ensino Superior — CAPES. A equipe convidada a encarregar-se da avaliação na área de ciências sociais defrontou-se, ao reunir-se em Brasília, com uma tarefa pré-definida pela SESu em termos bem específicos, os quais envolviam antes de mais nada o processamento de dados quantitativos constantes de volumosos *printouts*. Tais dados se referiam a aspectos como a qualificação e o regime de trabalho dos docentes ligados aos diferentes cursos, à relação professor/aluno, à dimensão do corpo discente, à relação entre o número de candidatos em primeira opção no vestibular e o número de vagas oferecidas, à menor ou maior flexibilidade da

* O presente texto foi elaborado, em sua versão inicial, em novembro de 1987, como parte das atividades da Comissão de Pós-Graduação da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais — ANPOCS, da qual o autor era membro. Por sugestão de Sérgio Miceli, programou-se sua discussão em sessão dedicada à pós-graduação do Encontro Anual da ANPOCS de outubro de 1988, discussão esta que, contudo, terminou por não poder realizar-se. Algumas partes do texto foram utilizadas em relatório da Comissão que se divulgou posteriormente em edição mimeografada. Sua publicação integral parece oportuna como contribuição ao debate dos problemas da pós-graduação em ciências sociais no país.

O autor agradece aos demais membros da Comissão de Pós-Graduação, Alice Rangel de Paiva Abreu, Josefa Salete Barbosa Cavalcanti e Roberto Cardoso de Oliveira, sem pretender compartilhar com eles a responsabilidade pelo que se diz no texto.

estrutura curricular formal, etc. Rapidamente, porém, criou-se consenso entre os membros da equipe em torno da idéia de que a ênfase exclusiva ou excessiva nesses aspectos (independentemente da confiabilidade dos dados disponíveis, reconhecidamente precária) levaria a desvirtuar o esforço de obter um diagnóstico adequado da graduação em ciências sociais. A razão era a de que os cursos de graduação em ciências sociais passavam, na opinião dos membros da equipe, por uma crise cuja natureza tornava irrelevantes muitos dos dados quantitativos convencionais que o pessoal da SESu pudera reunir; ela teria a ver com um clima geral de *desmoralização* a manifestar-se em coisas tais como o absenteísmo por parte dos estudantes (e muitas vezes dos professores), a não observância de horários, a inexistência de quaisquer exigências mais severas ou de procedimentos apropriados e minimamente rigorosos de aferição de rendimento, etc. A situação existente poderia ser resumida na idéia de uma espécie de pacto corrupto a vigorar entre professores e estudantes, no qual se sacrificariam os aspectos essenciais do processo pedagógico autêntico, voltado para a transmissão real de conhecimentos e para o treinamento para a pesquisa ou o exercício profissional, substituindo-o por uma prática ritualística em que se assegurariam, sem muito trabalho de parte a parte, o salário do professor e o diploma do aluno. Pouco tempo depois, esse mesmo diagnóstico foi apresentado e professores e estudantes de todo o país em mesa redonda dedicada ao ensino de graduação em ciências sociais que teve lugar na reunião da SBPC de julho de 1985 — sem que uma só voz se levantasse para discordar dele.

As discussões ocorridas na atual Comissão de Pós-Graduação — CPG, da ANPOCS giraram em boa medida em torno da impressão de que corremos o risco de que desmoralização semelhante comece a aposar-se também dos programas de pós-graduação, e a intenção inicial da comissão era a de realizar (ou promover) uma pesquisa exploratória orientada por essa preocupação e conduzida com recurso a procedimentos adequados à natureza do problema. A CPG produziu recentemente, em gestão anterior, um útil e extenso relatório dirigido a problemas como a política estatal para a pós-graduação e as dificuldades da institucionalização da pós-graduação no âmbito da própria ANPOCS, relatório este

que se faz acompanhar de ampla bateria de dados quantitativos com respeito a aspectos diversos da atuação dos programas de pós-graduação. Parecia duvidoso, assim, que valesse a pena insistir, no momento, numa linha de trabalho análoga, mesmo se não houvesse razões para a preocupação acarretada pela “impressão” acima indicada. Por contraste, os indícios que parecem justificar essa impressão recomendariam com força que se procure aquilatá-la adequadamente.

Percebeu-se mais tarde que seria inviável empreender propriamente a pesquisa imaginada, sobretudo diante da reduzida disponibilidade dos membros da CPG, dois dos quais tiveram mesmo que viajar para o exterior por períodos mais ou menos longos. Não obstante, a comissão entendeu ser de interesse procurar apresentar uma reflexão algo mais elaborada sobre os indícios da crise e as razões que parecem associar-se com ela, de forma a eventualmente propiciar um ponto de partida mais avançado para o posterior encaminhamento do assunto no âmbito da ANPOCS.

* * *

A observação básica envolvida diz respeito a certo desalento que vem aparentemente tomando muitos dos especialistas ligados aos centros de pós-graduação em ciências sociais, com reflexos na dinâmica desses centros. Tal desalento estaria vinculado a um conjunto variado de fatores, os quais, contudo, afetariam diferencialmente os diversos centros existentes de acordo com diferentes características por eles exibidas, possibilitando que se venha eventualmente a distinguir pelo menos certo número de “perfis” relativamente ao problema básico em questão. Eis alguns dos fatores e variáveis discutidos, que se procurará considerar adiante em algumas de suas muitas interconexões: (1) o contexto político nacional, particularmente a transição do autoritarismo à Nova República e a dinâmica posterior desta; (2) o contexto particular da vida universitária brasileira e sua dinâmica recente; (3) o problema geracional e das relações intergeracionais no interior dos centros ou programas; (4) as “fases” da vida de cada programa; (5) as disciplinas (Sociologia, Ciência Política, Antropologia) envolvidas nos diferentes programas; (6) o caráter mais ou menos “puro” ou “misto” (heterogêneo) do pro-

grama ou centro quanto ao envolvimento em atividades de ensino pós-graduado e graduado e de pesquisa; (7) o funcionamento da pós-graduação em nível apenas de mestrado ou também de doutorado; (8) a distribuição ou localização regional dos programas; (9) o grau de conflito ou coesão internos e sua articulação com alguns dos aspectos anteriores; (10) o problema financeiro, sua associação com salários e com incertezas institucionais.

O aspecto mais saliente da crise diagnosticada é provavelmente uma consequência direta das mudanças políticas pelas quais o país vem passando recentemente. Em primeiro lugar, o fim do regime autoritário e a inauguração da Nova República. Como já vinha ocorrendo anteriormente em alguns estados como decorrência das eleições para governadores, tais eventos acarretaram que muitos profissionais das ciências sociais que compõem os quadros dos programas de pós-graduação se vissem atraídos pela oportunidade de ocupar cargos na administração pública ou de desenvolver trabalhos de assessoria, ou mesmo, em certos casos, pela perspectiva de uma carreira política — com a consequência de que a atividade voltada para a pesquisa e o ensino pós-graduado nos programas de ciências sociais se tornou uma atividade menos central e absorvente para eles.

O caso mais numeroso é certamente o dos que se vêem seduzidos por cargos na administração pública ou por funções de assessoria de autoridades públicas. A parte *motivações mais estritamente de interesse próprio* (remunerações atraentes, ampliação ou diversificação de perspectivas de carreira pessoal), é compreensível que o clima eufórico de transição à democracia e de chamamento à construção de um país novo resultasse sedutor. Afinal, tratava-se, em muitos casos, de colocar em prática os conhecimentos adquiridos ou produzidos na atividade acadêmica, de ajudar a dar solução a problemas que correspondiam a temas de estudo de muitos anos — e de participar do empreendimento coletivo que tinha um lastro sócio-psicológico singular em eventos como a mobilização entusiástica das campanhas pelas eleições diretas. A tais casos se somam os de outros que se viram atraídos, especialmente nas últimas eleições para a assembleia constituinte, pela possibilidade de reproduzir o modelo de carreira que Fernando Henrique Cardoso veio a personificar num momento ainda precoce

do processo de transição: o de *doublê* de cientista social e líder político com bases próprias, conquistadas através da disputa direta de cargos eleitorais. Embora tais casos de candidaturas a cargos eleitorais sejam menos numerosos, tiveram por vezes a consequência de que os centros ou programas a que os candidatos se encontravam vinculados se envolvessem intensamente nas respectivas campanhas.

Qualquer que seja a importância intrínseca ou a relevância social e política da contribuição que venha a resultar desse maior envolvimento político-administrativo de nossos cientistas sociais, parece bastante claro que as consequências para os próprios centros e programas não podem ser, feitas as contas, senão predominantemente negativas. Ele redundará, antes de mais nada, na menor presença dos profissionais em questão nas atividades acadêmicas dos centros. Ainda quando não haja o desligamento total, como ocorre às vezes, ele acarreta quase sempre a opção por algum regime de tempo parcial, usualmente com responsabilidades limitadas a ministrar cursos. Se isso contribui por si mesmo para tornar mais rarefeita a atmosfera intelectual dos centros, com consequente desestímulo mesmo para os que optam por continuar dedicando-se exclusiva ou centralmente à atividade acadêmica, tal desestímulo provavelmente se agrava pelo efeito psicológico difuso do confronto entre o ramerrão geralmente modesto e opaco do cotidiano da vida acadêmica e certo "charme" e notoriedade que cerca, às vezes, o desempenho de cargos públicos e políticos.

Vale a pena notar que os efeitos problemáticos apontados se dão também nos centros não voltados para o ensino, mas apenas para atividades de pesquisa e consultoria. Em certos casos, tais centros têm sua própria história, motivação e identidade condicionadas de maneira relevante pela inserção no contexto politicamente autoritário representado pelo regime de 1964, e se vêem agora diante da necessidade de redefinições importantes. Em outros, o envolvimento político ou partidário se dá de maneira *mais marcada, com, por exemplo, numerosas candidaturas a postos eletivos, ou candidatura de lideranças institucionais importantes*. Apesar de não se tratar, em tais casos, de programas de pós-graduação, alguns desses centros têm contribuição importante na conformação da dinâmica das ciências sociais no país, de sorte que

os efeitos de seu envolvimento político não pode deixar de afetar o clima geral em que aqueles programas atuam.

Mas no processo político geral de que aqui se trata há um outro tipo de efeito também relevante para as ciências sociais no país (e a pós-graduação como caso particular), apesar de representar, em certa ótica, uma espécie de contraface dos aspectos até agora destacados. Refiro-me a um efeito desalentador que resultaria já das frustrações decorrentes da própria dinâmica da Nova República, efeito este que se daria em dois planos. Em primeiro lugar, o de um desalento difuso associado com a rotinização e desmistificação das tarefas de construção da democracia e do país novo — e posteriormente já com a deterioração, propriamente, da Nova República e com o quadro de crise generalizada que vem a criar-se. Cabe assinalar, a respeito, que a vigência do autoritarismo produziu, de maneira talvez perversa, um ambiente propício às ciências sociais, não só trazendo certo sentido de relevância e urgência a muitas das atividades de pesquisa e reflexão acadêmica de alguma forma a ele referidas, mas também favorecendo a convergência e a efervescência intelectual nos restritos espaços de debate que os centros dedicados às ciências sociais vieram a representar. Se o primeiro momento da transição, o da instalação inicial de um novo regime, já redonda no solapamento de algumas dessas condições, a fugacidade do “entusiasmo coletivo” que o acompanha e o refluxo conseqüente concorrem para compor o panorama de desânimo e crise que aqui se aponta. Em segundo lugar, o efeito de desalento se faz sentir pessoalmente de maneira talvez especial sobre aqueles profissionais que, tendo se envolvido mais intensamente com o exercício de cargos públicos ou com candidaturas a postos eletivos, tiveram posteriormente que retornar, demitidos ou eleitoralmente derrotados, às atividades acadêmicas. Em muitos casos, parece bastante claro que tal retorno se dá em precárias condições de motivação.

Como acima indicado, não se supõe que esse diagnóstico tateante se aplique igualmente a todos os centros ou programas, e uma das indagações de interesse tem a ver precisamente com os fatores ou variáveis que podem associar-se com a diferente intensidade com que venha a aplicar-se nos vários casos, ou mesmo com o fato de *não* se aplicar em dados casos — o que resul-

taria no estabelecimento dos “perfis” anteriormente mencionados. Uma variável de importância óbvia é, naturalmente, a que corresponde à disciplina específica em que se concentra o programa (Ciência Política, Sociologia, Antropologia). Parece claro que os aspectos relativos ao contexto político até aqui salientados provavelmente afetarão em menor medida os programas dedicados exclusiva ou predominantemente à Antropologia do que à Ciência Política ou mesmo à Sociologia, pela natureza mesma dos temas de que tende a ocupar-se cada uma delas. Mas assinala-se de passagem que a própria voga de diferentes temas no interior de cada disciplina tende naturalmente a sofrer influência importante do contexto político, e a Antropologia brasileira recente esteve claramente voltada, em alguns de seus trabalhos de maior ressonância, para temas ligados de alguma forma ao autoritarismo político — tratando, por exemplo, de apontar o seu substrato em planos mais “profundos” da realidade brasileira, ou registrando etnograficamente o impacto e o desdobramento social de certas políticas do regime autoritário.

Mas, no que diz respeito às diversas facetas ou matizes que o problema geral (e particularmente o diagnóstico de crise aqui esboçado) pode apresentar, parece especialmente importante uma proposição: a de que os fatores contextuais acima considerados se articulam com um problema *geracional*, o qual se mostra relevante de mais de uma forma.

Em primeiro lugar, os efeitos das oportunidades de exercer cargos públicos de administração ou assessoria (e talvez, embora provavelmente em menor grau, também de projetar-se da atividade profissional para uma carreira político-eleitoral) se fazem sentir diferencialmente nas diversas faixas de idade e/ou maturidade profissional: tais oportunidades existem sobretudo para a faixa mais “senior”. Se isso, é verdade, o problema da diminuição do compromisso com os centros de pós-graduação e da rarefação de sua atmosfera intelectual se compõe, aberta ou latentemente, com um problema de “mudança de mãos” ou de transferência intergeracional do comando das instituições e com desafios e incertezas que decorreriam dele. Do ponto de vista dessas instituições, o problema em jogo não seria, assim, apenas a questão psicológica por si mesma de maior ou menor ânimo ou alento que se salientou acima, mas encer-

raria também a importante questão da existência mais ou menos efetiva de liderança intelectual e de sua possível renovação ou deterioração — com suas seqüelas de toda ordem sobre o plano administrativo, o moral das instituições e o nível das relações interpessoais e seu caráter de maior ou menor coesão. Algumas facetas das questões que aqui se situam dizem respeito e até que ponto os centros ou programas souberam assegurar, em seu desenvolvimento, condições para que lideranças que se tornem menos motivadas academicamente (ou talvez menos motivadas para o continuado esforço de *institution-building* e de renovação institucional necessário) possam ser substituídas, sem maiores traumas, por outras mais motivadas — e, naturalmente, pelo menos igualmente qualificadas. Uma eventualidade pouco favorável a respeito é a de que lideranças talvez menos motivadas, mas “carismáticas”, mantenham um difuso poder de veto capaz de embaraçar possíveis esforços renovadores. Outra faceta, que se coloca presentemente de maneira bastante explícita para alguns de nossos centros de maior tradição, é a de que política “geracional” adotar nos esforços de renovação: seria o caso de optar por pessoal “senior”, que trará provavelmente uma contribuição imediata de maior peso, mas cuja assimilação efetiva será talvez mais problemática, ou seria preferível optar por pessoal “junior” — com o risco de que talvez se assimilem bem demais, comprometendo o objetivo de renovação? Como é bem claro, subjacente a questões dessa natureza se encontra com freqüência a questão de quem — que indivíduos, correntes ou grupos — detém o poder na instituição.

Em segundo lugar, há programas que não apenas são de criação mais recente, mas também se apóiam em maior medida em profissionais mais jovens. Se tais características, por si mesmas, permitem talvez presumir que aí se encontrará maior impulso ou *élan*, tais programas estariam também provavelmente mais protegidos contra os efeitos perturbadores das mudanças no contexto político nacional em razão das diferenças nas oportunidades que este oferece às diversas faixas de idade. Além disso, estariam também relativamente resguardados dos efeitos corrosivos que podem eventualmente associar-se, pelas razões recém-indicadas, ao vazio ocasional de liderança ou a sua contestação e busca de renovação. Mas, precisamente porque se trata de programas mais recentes e de gente mais

jovem, cabe presumir também que são programas nos quais a qualidade das atividades de ensino e pesquisa essenciais à pós-graduação é em princípio menos apurada. Na verdade, tais programas se encontrarão, via de regra, a reboque da liderança exercida por aqueles que contam com maior experiência e maturidade, e em muitos casos se tratará mesmo de programas cujo pessoal terá sido formado, no todo ou em parte, naqueles de maior tradição. (Aliás, é possível falar, em conexão com isso, de certo aspecto psicanalítico e edipiano nas relações entre programas existentes, nas quais a necessidade de afirmação de uma identidade profissional própria diante dos “pais” intelectuais às vezes dificulta a colaboração, ou mesmo a possível integração, e com isso impede a potencialização de recursos humanos e intelectuais escassos).

De qualquer forma, se o objetivo maior é o de assegurar a qualidade da pós-graduação em geral, não cabe esperar que os diversos programas simplesmente se substituam uns aos outros na obtenção de níveis satisfatórios de motivação e desempenho em determinada fase de suas vidas, mas o problema é antes o de garantir a *consolidação* das instituições em níveis adequados de qualidade. Isso torna central, naturalmente, o desafio de criar condições para a *preservação* do dinamismo de determinada instituição uma vez que tal dinamismo tenha sido alcançado, o que parece redundar no desafio de se fazer do trabalho na área das ciências sociais uma autêntica *carreira*, capaz de se mostrar estimulante e recompensadora para o profissional da área nas diversas fases em que se desdobra. Ora, creio ser bastante claro que é precisamente isso o que falta nas circunstâncias em que se desenvolve o trabalho no campo das ciências sociais no país e cujos efeitos a área específica da pós-graduação irá necessariamente sentir — e esta é a razão básica de que a atividade de nossos cientistas sociais se veja tão exposta às vicissitudes de seu contexto mais amplo, em particular o político.

Naturalmente, uma vez que se chegue a este ponto na tentativa de diagnóstico dos problemas de nossa pós-graduação, vê-se que não é o caso de dar demasiada ênfase ao contexto político como fator da crise virtual ou real que aí se aponta. Na verdade, o tipo particular de sensibilidade às flutuações do contexto que se vem destacando aparece antes como sintoma ou ex-

pressão de problemas que se dão em outros níveis, e creio que a questão crucial resulta ser o grau precário de institucionalização do campo das ciências sociais como campo de trabalho acadêmico. A existência de perspectiva estruturada de carreira para o profissional individual seria uma consequência ou um aspecto da estruturação acadêmica mais efetiva da área — e provavelmente as condições de inserção da área das ciências sociais no contexto mais especificamente acadêmico, isto é, no contexto da universidade brasileira como tal, seja uma consideração mais decisiva em termos causais do que as oscilações do contexto político, apesar de que este, obviamente, não deixe de exercer influência sobre aquele.

Nessa ótica, os problemas e dificuldades defrontados na pós-graduação não podem ser dissociados, por exemplo, dos problemas da graduação com os quais se abriu este texto. Nesta, que seria a base do sistema, vive-se a situação absurda da admissão anual de um grande número de estudantes cuja perspectiva de virem a transformar-se em efetivos profissionais da área é nula, e com relação aos quais a prática cotidiana instaurada em nossas faculdades de ciências sociais a título de ensino e treinamento corresponde à farsa descrita sucintamente acima. Ora, dificilmente se poderia esperar que a pós-graduação erigida sobre tal base viesse, a longo prazo e de maneira geral, a ter maior consistência e seriedade. Assim, não é de admirar que, ao nível de mestrado, mesmo nos programas considerados bons, os estudantes que chegam, uma vez admitidos, a concluir realmente os cursos, com elaboração e apresentação de tese, sejam uma minoria relativamente pequena. Na área de Ciência Política, por exemplo, a taxa histórica de conclusão fica em torno de 30 por cento. Isso significa, vista a questão pelo ângulo oposto, que se mantém há anos um sistema de mestrado em Ciência Política no qual nada menos de 70 por cento, aproximadamente, dos estudantes, que em sua maioria recebem bolsas de estudo, jamais concluem o programa — nem se capacitam realmente para o trabalho de pesquisa, se se toma a elaboração da tese como um teste aproximado de tal capacitação.

Segue-se todo um rol de traços mais ou menos negativos que é possível apontar: o fato de que cada vez menos se possa exigir, para admissão ao mestrado, o conheci-

mento adequado de qualquer língua estrangeira, sob pena de se excluir com isso mesmo os de melhor potencial e de na verdade inviabilizar os próprios programas, pelo número exíguo de estudantes que estes poderiam admitir; o fato de que a qualidade das teses de mestrado aceitas e aprovadas, num quadro em que a própria elaboração da tese já é excepcional, deixe com frequência (talvez com frequência crescente?) a desejar; o fato de que na Universidade de São Paulo — USP, por exemplo, mesmo as teses de doutorado, apesar do apego a certa ritualística de pesquisa, sejam com frequência muito deficientes teórica e metodologicamente, em alguns casos com total desconhecimento de qualquer bibliografia estrangeira — e transformando, por vezes, a experiência de participar de bancas examinadoras numa experiência constrangedora, dada a forte pressão no sentido de que tudo seja aprovado com nota máxima e “louvor”; o fato de que, mesmo no IUPERJ (onde em minha opinião tem estado, tudo somado, a vanguarda das atividades de pós-graduação em Ciência Política e Sociologia no país), o programa de doutorado, que se iniciou em 1980, não tenha, até o final de 1988, ensejado a conclusão senão de uma tese (embora, ao que parece, outras estejam por concluir-se proximamente) — o que seguramente indica, ainda que se venha a ter boas teses, clara tendência à falta de correspondência entre admissões ao programa e conclusões, tal como a que se apontava com respeito ao mestrado... Um resultado do quadro geral parece ser o de que a criação de um nível de ensino e atividade acadêmica superior (da graduação para o mestrado, deste para o doutorado) surge em boa medida, em muitos casos, como forma de se procurar prover pela redefinição institucional o *élan* e a renovada expectativa da criação de condições propícias ao dinamismo e à qualidade.

Algo que pode ser considerado como uma espécie de coroamento “apropriado” de tudo isso, e que acredito ter grande relevância do ponto de vista da precária institucionalização profissional do trabalho na área das ciências sociais e de suas deficiências como área capaz de prover motivação adequada uma vez alcançados níveis um pouco mais avançados na carreira, é o caráter em geral rarefeito, inconseqüente e, em suma, pouco profissional da comunicação e do debate entre os especialistas da área. Creio que esse aspecto se revela de

maneira bem clara no lado aparentemente mais bem sucedido das atividades da própria ANPOCS, isto é, o dos grupos de trabalho, onde um traço saliente parece ser o de certo artificialismo meio diletante não só na dinâmica do estabelecimento e da sobrevivência dos grupos, mas sobretudo na das discussões que se processam no interior deles. Pessoalmente, posso trazer, por exemplo, o depoimento de que, apesar de ter me dedicado por vezes com alguma aplicação e esforço a examinar criticamente, no interior de certos grupos da ANPOCS, o trabalho de meus colegas, *jamais* vi esse empenho crítico resultar em alguma forma de reexame e eventual reelaboração do material discutido — ainda que fosse para, diante da crítica, *manierem-se* as posições anteriores com argumentos novos. (O que por certo não quer dizer que não tenha tido, independentemente dos grupos de trabalho da ANPOCS e em circunstâncias que me parecem antes excepcionais na área das ciências sociais, a experiência de real e proveitosa colaboração com colegas.) Naturalmente, se a dinâmica da *comunicação e dos debates* é esta, não há razão para esperar que ela seja um fator de aprimoramento da qualidade das *publicações* na área de ciências sociais — com respeito às quais uma nova faceta do mesmo problema se mostra na inexistência de crítica acadêmica séria de obras publicadas. Tudo somado, não há como evitar a sensação de um jogo algo fútil e tendente ao solipsismo. Nem como estranhar que tantos de nossos cientistas sociais, e alguns dos melhores entre eles, tendo atingido a fase mais madura de suas carreiras (na qual, em condições normais, caberia talvez esperar deles o máximo) e diante da evidência dos limites quanto aos prospectos de institucionalização profissional que pareciam alvissareiros quando, anos atrás, se deu o salto inicial para a pós-graduação, se vejam a considerar a sério a alternativa de *deixarem* de ser cientistas sociais — ou a de continuarem a sê-lo fora do país.

Envolvido em tudo isso se encontra, naturalmente, um problema crucial que não foi até aqui senão mencionado passageiramente: o processo a que se viu submetida a universidade brasileira em geral em anos recentes, primeiro com a inchação sofrida no período autoritário, depois com as reivindicações de democratização da universidade e com o dinamismo adquirido pela

movimentação sindical dos docentes e as organizações correspondentes. Apesar dos aspectos positivos que se podem apontar em ambos os momentos desse processo, não há dúvida de que sua articulação (sobretudo associada a outros aspectos da política do regime autoritário relativamente ao ensino superior, que lhe atribuía baixa prioridade e escassos recursos) resulta numa grande crise da universidade brasileira que não pode deixar de imprimir sua marca *negativa também na área das ciências sociais*, inclusive na pós-graduação. Muito do clima de desmoralização inicialmente apontado no ensino ao nível de graduação tem certamente a ver com essa crise, e tampouco há dúvida de que vários dos indícios acima considerados da deterioração que ronda o ensino pós-graduado e ameaça comprometê-lo mais profundamente devem também ser ligados a ela.

Naturalmente, esta é uma das importantes dimensões por referência às quais caberia pretender distinguir diferentes “perfis” quanto aos centros e programas pós-graduados em ciências sociais, já que as instituições não vinculadas às universidades estarão menos sujeitas aos efeitos negativos decorrentes da crise, apesar de que o contexto geral de crise no ambiente acadêmico fatalmente se afetará também de algum modo. Como quer que seja, apesar de serem relativamente infensos a certas conseqüências negativas de crise, as instituições “autônomas” estão expostas a problemas que são a contrapartida disso e que adquirem especial relevância do ponto de vista de certos aspectos da dinâmica do contexto político mais amplo que se destacou anteriormente. Refiro-me à insegurança financeira que tende a caracterizá-las, tornando-as dependentes em parte de um processo sempre renovado de negociação de apoio financeiro de fundações e entidades governamentais, em parte de uma atividade de *pesquisa de tipo “caça-níquel”* orientada para o mercado e nem sempre de maior interesse substantivo ou acadêmico. Embora também aqui se possam apontar aspectos positivos na dinâmica que isso acarreta, por contraste com a tendência a certa acomodação na situação de garantias orçamentárias (pelo menos quanto a salários) própria das universidades, o que se observa é que os profissionais vinculados aos centros autônomos ou privados têm com grande frequência de *recorrer simultaneamente* a outros empregos de maneira a assegurar

uma complementação mais satisfatória dos salários e a estabilidade de pelo menos parte de seus rendimentos. A conexão mencionada dessa questão com problemas contextuais mais recentes é a de que as vicissitudes e altos e baixos da política econômica da Nova República agravaram intensamente a precariedade e insegurança da situação financeira para muitos dos especialistas ligados a tais centros, tornando, em vários casos, dramaticamente imperiosa a necessidade de buscar outras fontes de renda.

* * *

Dou-me conta de que o "eixo" ou foco deste texto sofreu claro deslocamento: da ênfase inicial em certos aspectos do contexto político mais amplo e suas consequências sobre as atividades no campo da pós-graduação em ciências sociais, chega-se à noção de que a sensibilidade da área à dinâmica desse contexto é, em boa medida, antes a expressão ou o sintoma de deficiências importantes na institucionalização profissional e acadêmica da própria área de ciências sociais. Creio que tal deslocamento encerra um avanço no que se refere

ao diagnóstico dos problemas com que nos defrontamos como profissionais de ciências sociais envolvidos no ensino e na pesquisa ao nível pós-graduado. Do ponto de vista da ANPOCS, o diagnóstico em termos da precariedade da institucionalização oferece — se correto... — a vantagem de que se destacam aí problemas e dificuldades com respeito aos quais cabe esperar que ela conte com maiores possibilidades da ação. Para tomar apenas um exemplo dentre vários aspectos acima mencionados, seria impossível esperar da ANPOCS algum esforço mais ou menos sistemático de avaliação da qualidade dos trabalhos de tese realizados nos níveis de mestrado e doutorado e a divulgação dos resultados de tal avaliação, o que representaria provavelmente uma pressão positiva do ponto de vista do objetivo de assegurar certos padrões de excelência. Naturalmente, propostas dessa natureza defrontam a dificuldade de que a ANPOCS tenderá em alguma medida a estar ela própria exposta aos problemas da área, e a exprimi-los talvez de maneira perversa. Mas, se a motivação que entendo ser subjacente ao empenho de manter uma comissão de pós-graduação é legítima, esta é certamente uma dificuldade que cumpre enfrentar.

Resenhas Bibliográficas publicadas pelo BIB

BIB 1, *Eli Diniz Cerqueira e Renato Raul Boschi*, "Estado e Sociedade no Brasil: Uma Revisão Crítica". **BIB 2**, *Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro*, "Pontos de Vista sobre os Índios Brasileiros: Um Ensaio Bibliográfico". **BIB 3**, *Luiz Werneck Vianna*, "Estudos sobre Sindicalismo e Movimento Operário: Resenha de Algumas Tendências". **BIB 4**, *Lucia Lippi Oliveira*, "Revolução de 1930: Uma Bibliografia Comentada". **BIB 5**, *Bolívar Lamounier e Maria D'Alva Gil Kinzo*, "Partidos Políticos, Representação e Processo Eleitoral no Brasil, 1945-1978". **BIB 6**, *Alba Zaluar Guimarães*, "Movimentos 'Messiânicos' Brasileiros: Uma Leitura". **BIB 7**, *Roque de Barros Laraia*, "Relações entre Negros e Brancos no Brasil". **BIB 8**, *Amaury de Souza*, "População e Política Populacional no Brasil: Uma Resenha de Estudos Recentes". **BIB 9**, *Maria Valéria Junho Pena*, "A Mulher na Força de Trabalho" e *Pedro Jacobi*, "Movimentos Sociais Urbanos". **BIB 10**, *Lia F. G. Fukui*, "Estudos e Pesquisas sobre Família do Brasil". **BIB 11**, *Luiz Antonio Cunha*, "Educação e Sociedade no Brasil" e *Licia do Prado Valladares e Ademir Figueiredo*, "Habitação no Brasil: Uma Introdução à Literatura Recente". **BIB 12**, *Maria Tereza Sadek de Souza*, "Análise sobre o Pensamento Social e Político Brasileiro" e *José Guilherme C. Magnani*, "Cultura Popular: Controvérsias e Perspectivas". **BIB 13**, *Gerson Moura e Maria Regina Soares de Lima*, "Relações Internacionais e Política Externa Brasileira: Uma Resenha Bibliográfica". **BIB 14**, *Licia Valladares e Magda Prates Coelho*, "Pobreza Urbana e Mercado de Trabalho: Uma Análise Bibliográfica". **BIB 15**, *José Cesar Gnacariñi e Margarida Moura*, "Estrutura Agrária Brasileira: Permanência e Diversificação de um Debate". **BIB 16**, *Aspásia Camargo, Lucia Hippolito e Valentina da Rocha Lima*, "Histórias de Vida na América Latina" e *Neuma Aguiar*, "Mulheres na Força de Trabalho na América Latina: Um Ensaio Bibliográfico". **BIB 17**, *Julio Cesar Melatti*, "A Antropologia no Brasil"; *Luiz Werneck Vianna*, "Atualizando uma Bibliografia: 'Novo Sindicalismo', Cidadania e Fábrica". **BIB 18**, *Rubem Cesar Fernandes*, "Religiões Populares: Uma Visão Parcial da Literatura Recente" e *Mariza Corrêa*, "Mulher e Família: Um Debate sobre a Literatura Recente". **BIB 19**, *Edmundo Campos Coelho*, "A Instituição Militar no Brasil". **BIB 20**, *Maria Alice Rezende de Carvalho*, "Letras, Sociedade & Política: Imagens do Rio de Janeiro". **BIB 21**, *Sonia Nahas de Carvalho*, "Um Questionamento da Bibliografia Brasileira sobre Políticas Urbanas" e *Tania Salem*, "Família em Camadas Médias: Uma Perspectiva Antropológica". **BIB 22**, *Inaiá Maria Moreira de Carvalho*, "Urbanização, Mercado de Trabalho e Pauperização no Nordeste Brasileiro: Uma Resenha de Estudos Recentes". **BIB 23**, *Roque de Barros Laraia*, "Os Estudos de Parentesco no Brasil". **BIB 24**, *Angela de Castro Gomes e Marieta de Moraes Ferreira*, "Industrialização e Classe Trabalhadora no Rio de Janeiro: Novas Perspectivas de Análise". **BIB 25**, *Giralda Seyferth*, "Imigração e Colonização Alemã no Brasil: Uma Revisão da Bibliografia" e *Maria Helena Guimarães de Castro*, "Governo Local, Processo Político e Equipamentos Sociais: Um Balanço Bibliográfico". **BIB 26**, *Maria Rosilene Barbosa Alvim e Licia do Prado Valladares*, "Infância e Sociedade no Brasil: Uma Análise da Literatura". **BIB 27**, *Terese Pires do Rio Caldeira*, "Antropologia e Poder: Uma Resenha de Etnografias Americanas Recentes" e *Cláudia Fonseca*, "A História Social no Estudo da Família: Uma Excursão Interdisciplinar".

O **BIB** divulga periodicamente atividades e realizações mais relevantes dos cientistas sociais brasileiros visando estimular a organização de uma rede de intercâmbio e cooperação institucional e científica.

O **BIB**, portanto, depende de você e da cooperação que você fornece.

Solicitamos o envio de comentários e de informações sobre teses, pesquisas e eventos para poder manter a continuidade do Boletim.

A correspondência pode ser enviada a

**Associação Nacional de Pós-Graduação e
Pesquisa em Ciências Sociais**
Editoria do **BIB**
Rua da Matriz, 82 — Botafogo
22.260 — Rio de Janeiro — RJ