

QUESTÕES PARA A ETNOGRAFIA NUMA SOCIEDADE MUNDIAL

Paula Montero

RESUMO

Este artigo retoma o problema do processo de globalização da cultura e procura analisar suas conseqüências para a pesquisa antropológica. A globalização obriga o antropólogo — antes inteiramente orientado para a compreensão da cultura do outro — a ocupar-se dos processos culturais, através dos quais os povos não ocidentais são incorporados ao sistema mundial. Ao lado disso, como o processo de mundialização não leva necessariamente à homogeneização cultural, mas, ao contrário, repõe num outro nível as diferenças, cabe ao antropólogo compreender o complexo jogo das estratégias de integração/separação que orientam diversos grupos sociais quando reivindicam sua própria identidade.

Palavras-chave: globalização; pesquisa de campo; diversidade cultural.

SUMMARY

This article raises the issue of the globalization of culture, seeking to analyze its implications for anthropological research. Globalization requires the anthropologist — who at one point oriented his approach exclusively towards understanding the culture of the other — to become preoccupied with the cultural processes through which non-Western peoples are incorporated into the world system. At the same time, since this process does not lead necessarily to cultural homogeneity but rather places differences at a new level, the anthropologist faces the task of understanding a complex play of integration/separation strategies, which orient the actions of different social groups when seeking to establish their own identity.

Keywords: globalization; field research; cultural diversity.

Desde o momento em que a voga da autoproclamada crítica "pós-moderna", elaborada por uma geração de jovens antropólogos americanos, chegou às praias acadêmicas brasileiras no final da década de 80, tornou-se lugar-comum nos referirmos à "crise" da antropologia. Segundo esses autores essa "crise" teria abalado os três pilares fundamentais sobre os quais se assentou até hoje a reflexão antropológica: o trabalho de campo, a interpretação do outro, a autoria. Um dos principais condicionantes dessa "crise" teria sido a alteração radical, nos últimos cinquenta anos, das condições tradicionais em que o trabalho de campo vinha se realizando: o processo mundial de expansão do capitalismo para a periferia do globo levou à aproximação progressiva das culturas e acabou por suprimir

a distância cultural necessária para que o olhar antropológico pudesse, legitimamente, construir-se no suposto da possibilidade de uma descrição/compreensão adequada do outro. Segundo George Marcus e Michael Fisher¹, dentro desse contexto a etnografia se transforma no seu contrário: ao invés de ser capaz de compreender o outro construindo como procedimento a relativização do olhar que observa, a descrição etnográfica é assimilada pelo observado e, mais do que isso, é relativizada como uma interpretação entre outras possíveis daquilo que ele mesmo postula ser.

A capacidade persuasiva das descrições antropológicas sempre dependeu, segundo C. Geertz², da existência de uma distância física e moral entre os objetos descritos e os que lêem/escutam esses relatos. Ora, a dissolução desse distanciamento cultural leva este autor a afirmar, de maneira polêmica e radical, que "na antropologia não há coisas que possam ser descritas", propondo então a "evocação" e não mais a "representação" como o destino ideal do discurso etnográfico³.

A virulência com que muitos desses autores têm se proposto a "desmistificar" a autoridade dos textos clássicos da antropologia⁴ e a facilidade com que alguns parecem abrir mão da explicação antropológica em nome da ficção literária têm provocado não poucos desconfortos. Em uma entrevista publicada no *American Ethnologist*, Eric Wolf, por exemplo, faz uma crítica a essa nova tendência da antropologia dizendo que, embora ele não tenha nada contra aqueles que quiserem tomá-la como uma forma de arte ou de diversão, considera que a antropologia perde sua força quando abre mão de sua vontade de explicar alguma coisa. "Estou pouco interessado em ver, no meu próprio umbigo, o *locus* da explicação. Eu realmente penso que isso é uma forma de escape", diz ele⁵.

Embora concordemos em parte com os críticos dessa nova tendência teórica que, ao colocar o autor e não a obra no centro do debate, acaba transformando a etnografia num *mea culpa* narcísico, parece-nos que não é de todo ocioso procurar compreender a natureza desta "crise" que hoje desassossega nossa disciplina.

Ainda que possamos correr o risco de tornar a noção de crise banal (e portanto não significativa), parece-nos que estamos no momento certo para recuperar com proveito essa idéia. E isso porque, por um lado, não se pode negar a evidência de que este final de século, ao tornar realidade o mundo global anunciado por Mac Luhan, nos coloca problemas e questionamentos que a ordenação do mundo social do início do século era incapaz de suscitar, obrigando-nos a reinventar conceitos para concebê-los. Por outro lado, os que estão familiarizados com os procedimentos próprios às ciências humanas sabem que a "crise", compreendida como o exercício da dúvida permanente sobre a natureza e instrumentos de nossa reflexão, é sempre profícua. Ela nos obriga à constante explicitação dos pressupostos implícitos nos conceitos, movimento que há muito Manheim já apontara como essencial à produção de uma reflexão objetiva. Além disso, um pensamento criativo precisa estar afinado com seu tempo, e ser capaz de formular o que ainda não se pode ver ou até mesmo articular.

(1) Marcus, George e Michael M. Fisher. *Antropology as a cultural critique*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

(2) Geertz, C. "From the native's point of view. On the nature of anthropological understanding". In: idem. *Local knowledge*. Nova York: Basic Books, 1988*, p. 55.

(3) Geertz, C. *Works and lives. The anthropologist as author*. California: Stanford Un. Press, 1988, p. 136.

(4) Ver por exemplo a análise de Renato Rosaldo sobre Evans-Pritchard in "From the door of his tent: the fieldwork and the inquisitor". In: Clifford, James e George Marcus, orgs. *Writing culture. The poetics & politics of ethnography*. California: Un. of California Press, 1986. Ver também a análise de C. Geertz sobre Malinowski e Lévi-Strauss, em *Works and lives*, op. cit., 1988.

(5) Wolf, Eric. *American Ethnologist*, Vol. 14, maio 1987, p. 358.

Assim, dentro desse novo contexto de globalização da cultura, nos parece que vale a pena retomar o pretexto da "crise" da antropologia para testar nossos procedimentos. Neste artigo nos propomos trabalhar nessa direção. Mas não o faremos apenas de maneira abstrata. Em primeiro lugar, procuraremos situar o modo como a globalização do mundo afeta a reflexão antropológica. Em seguida, procuraremos retomar criticamente o itinerário que seguimos em pesquisas anteriores para compreendermos o modo como as realidades específicas que observamos nos obrigaram a construir problemas, instrumentos e universos de observação afinados com as transformações do mundo contemporâneo. Dessa maneira esperamos trazer elementos que possam contribuir para a reflexão sobre as condições de possibilidade do fazer antropológico no mundo de hoje.

A globalização e o problema da cultura

Antes de voltarmos nossa atenção para a análise dos procedimentos específicos que utilizamos nas pesquisas que vimos desenvolvendo nestes últimos anos, cabe fazer algumas observações de ordem mais geral para que possamos situar melhor a natureza do "mal-estar" que, a nosso ver, inquieta os antropólogos.

É amplamente conhecido o fato de que, desde a II Guerra Mundial, acelerou-se o processo de incorporação extensa e profunda das sociedades não capitalistas ao sistema econômico mundial. Através do conceito de "economia-mundo"⁶ o historiador Immanuel Wallerstein procurou construir um modelo teórico que desse conta desse movimento. Segundo este autor, a transição do feudalismo para o capitalismo envolveu a criação de uma economia mundial que fortaleceu e expandiu um sistema de relações entre estados soberanos⁷. Contrariamente a outros tipos de sistemas mundiais tais como os impérios, que não ultrapassaram em duração o meio milênio e cujo poder de expansão foi sempre geograficamente limitado, o capitalismo parece não ter limites espaciais: no final do século XIX a economia capitalista mundial se expandiu para cobrir todo o planeta, absorvendo todos os outros sistemas históricos existentes. Segundo Wallerstein, pela primeira vez na nossa história, existiria apenas um sistema histórico⁸. Quais seriam as conseqüências do fato de esse sistema operar sem um outro sistema fora dele?

Entre as várias e complexas resultantes desse processo, a que mais nos interessa é a que diz respeito aos mecanismos de incorporação da "periferia" do mundo ao sistema global. Segundo a análise de Wallerstein, não há como resistir à expansão da economia capitalista, e isto por duas razões opostas mas complementares: a lógica capitalista penaliza as economias que não agem no sentido de maximização dos lucros; não há maneiras de introduzir nas decisões, de modo sistemático e permanente, valores antimercado. Assim, cedo ou tarde todas as regiões do globo

(6) O autor distingue o conceito "economia-mundo" da noção de "economia mundial". Enquanto a primeira assume que há apenas uma economia global, a última supõe a existência de uma série de economias separadas (nacionais) que entram em relação umas com as outras. Ver *Patterns and perspectives of the capitalist world-economy*, Second International Seminar UNU-SCA, Madri, 1980, mimeo.

(7) A soberania não significa para o autor total autonomia decisória dos estados, mas, ao contrário, implica a realidade uma autonomia formal que se combina com as limitações reais impostas, ao mesmo tempo, pelas regras implícitas ou explícitas do sistema inter-Estados e o poder relativo dos estados no sistema. Idem.

(8) Wallerstein, Immanuel. *Historical systems as complex systems*, 1985, mimeo.

serão incorporadas na divisão mundial do trabalho numa posição central ou periférica. Ao lado das resultantes especificamente econômicas desse processo, Wallerstein chama a atenção para o fato de que a incorporação de uma nova região periférica no sistema inter-Estados traz como consequência política imediata a submissão de suas estruturas tradicionais de poder a uma lógica colonial. "Em zonas como o Caribe, ou Austrália, afirma Wallerstein, a política indígena (e grande parte da população) foi destruída pela incorporação, e novos estados coloniais foram estabelecidos, freqüentemente com o auxílio de colonos europeus."⁹ Ao lado disso, o autor enfatiza que os processos econômicos e políticos se reforçam através de mecanismos culturais: os estados hegemônicos procuram garantir suas vantagens de produtores e legitimar seu papel no sistema inter-Estados pela imposição de sua dominação cultural sobre o mundo.

(9) Wallerstein, Immanuel. *The world-economy and the state structures in peripheral and dependent countries (the so-called Third World)*. International Conference on Alternative Development Strategies and the Future of Asia, Nova Delhi, 1980, mimeo.

*Isto ocorre sob a forma fácil e visível da linguagem, religião e costumes, mas mais importante, isso acontece na procura de imposição de modos de pensamento e análise, incluindo em particular os paradigmas que informam a filosofia e as ciências sociais*¹⁰.

(10) Idem, *Historical systems...*, op. cit., p. 7.

A resistência contra esse assimilacionismo cultural estaria se manifestando particularmente via movimentos anti-sistêmicos aparentemente contraditórios entre si: os nacionalismos anticolonialistas e as reivindicações étnicas contra o poder nacional.

Se a integração das diversas partes do globo num mesmo sistema parece ser hoje uma tendência ineludível, como compreender os processos culturais que acompanham esse movimento de incorporação da periferia?

Tomando como pretexto a morte do reverendo John Williams em 1839 pelos polinésios, Marshall Sahlins critica a idéia de sistema mundial, acusando-a de fazer dos povos "periféricos" objetos passivos da história e de transformar suas culturas em bens adulterados¹¹. Tomando como exemplo os chineses no século XVIII, que recusaram os produtos oferecidos pelos mercadores ingleses, e os polinésios que aceitaram esses mesmos produtos mas dentro de uma lógica do entesouramento ostentatório, o autor procura demonstrar que no encontro cultural os povos nativos não são desaculturados mas, ao contrário, integram a experiência do sistema mundial em seu próprio sistema de mundo.

(11) Sahlins, Marshall. "Cosmologias do capitalismo: o setor trans-Pacífico do 'sistema mundial'". Conferência apresentada na XVI Reunião da ABA, Campinas, 1988.

Embora reconheçamos que a análise wallersteiniana acaba por reduzir a cultura a um conjunto de instrumentos ideológicos de um lado, e a um complexo de reações ao impacto cultural de outro, não nos parece que se possa fazer uma antropologia das sociedades contemporâneas sem atentar seriamente para as características trans-sistêmicas da ordenação do mundo contemporâneo e suas consequências sobre a organização das culturas. Não há dúvida de que Sahlins tem razão quando afirma que "os

efeitos das forças materiais globais dependem dos diversos modos como são mediados em esquemas culturais locais". No entanto, ele também reconhece que cem anos depois da descoberta das ilhas Sandwich, "empresários norte-americanos ocupavam a região, e transformavam os havaianos num proletariado rural"¹². Assim posto, esse debate entre antropólogos e historiadores acaba por empobrecer o problema da cultura: ou ele o reduz a um epifenômeno das relações econômicas ou o asfixia na defesa de um relativismo cultural, sensível apenas à especificidade das respostas locais. Ora, há mais de trinta anos Georges Balandier já chamara a atenção dos antropólogos para o fato de que, mediado pela lógica da expansão colonial, o encontro cultural não pode ser compreendido como simples contato ou troca entre duas culturas. Na verdade, colonos e colonizados estão numa relação instrumental que forma um sistema. Este sistema, que o autor chama de "situação colonial", define uma conjuntura particular que impõe uma orientação determinada aos agentes e processos de transformação¹³. Certamente a noção de "situação colonial" não é hoje a mais adequada para compreendermos a natureza das relações interculturais no mundo contemporâneo. No entanto, ela nos parece ainda útil no sentido de chamar nossa atenção para os mecanismos estruturais mundiais que orientam esses novos agenciamentos culturais. Assim, embora Wallerstein não tenha elaborado uma análise sobre a cultura que acompanhasse seu nível de compreensão dos mecanismos econômicos do capitalismo e suas conseqüências políticas, o conceito de sistema mundial coloca na pauta dos antropólogos a necessidade de reflexão a respeito de um duplo fenômeno, aparentemente contraditório, mas que responde à coerência do funcionamento do sistema: a expansão da lógica capitalista para outros sistemas culturais leva, por um lado, à aproximação das culturas e gera, por outro, mecanismos de reposição de novas diferenças.

Esse processo pode ser bem compreendido quando observamos o que se passa no Brasil hoje, com relação a várias culturas indígenas. A "incorporação" dessas culturas à sociedade nacional, ao invés de promover o seu desaparecimento como temiam alguns, acabou muitas vezes por fortalecê-las, através, no entanto, da incorporação de modelos econômicos, políticos e culturais retirados do mundo branco tais como o enriquecimento dos Kayapó, via a comercialização de madeira e minérios. Nessa intrincada rede de relações e interesses que associa índios, seu modo de lidar com a natureza, ecologistas, madeireiros, Estado brasileiro, meios de comunicação etc., a etnografia não pode mais restringir-se à interpretação do outro como um outro; tampouco é suficiente analisar como este outro integra a sociedade envolvente "nos seus próprios termos" como quer Sahlins. A reflexão sobre os encontros culturais não pode colocar entre parênteses o fato de que as mediações locais se fazem sempre sob condições desiguais. Alfredo Bosi mostra brilhantemente esse processo na análise que faz da poesia de Anchieta. No esforço de penetrar no imaginário do outro, o jesuíta traduz as formas literárias européias para os códigos tupi. No entanto, o efeito geral dessa mediação entre as duas

(12) Idem, *ibidem*, pp. 4 e 5.

(13) Balandier, Georges. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Paris: PUF, 1955, p. 3.

culturas não foi, evidentemente, o de uma união fraterna, já que a condição colonial impedia que essa troca se fizesse de maneira livre, horizontal, sem desníveis ou fraturas. Muito pelo contrário, à medida que avançavam no conhecimento da vida indígena, observa Bosi, os jesuítas perceberam qual era o nexo central da cultura tupi — o culto aos mortos; desse modo tornou-se mais claro o alvo a ser destruído e mais eficaz o método de persuasão¹⁴.

(14) Bosi, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, pp. 64-93.

Assim, reconhecer que a lógica do mercado e do capital penetra outras lógicas, as modifica e até mesmo destrói, não significa, como quer Sahlins, reduzir a antropologia a "uma cosmologia do capitalismo". Não basta criticar o mito ou a pretensão universalizante da teoria do sistema mundial, é preciso tensionar a etnologia com conceitos que ela não trabalhou tais como interesse, consciência, divisão de trabalho, desigualdade, mercado, entre muitos outros. Mais do que isso, é preciso superar a oposição "resistência/submissão", como se esse fosse o modo próprio ou único de as culturas não ocidentais ou periféricas entrarem em contato com as culturas hegemônicas. Se é verdade que os processos mundiais criam uma cultura mundial de massas como vários autores já vêm demonstrando, é também verdade que os processos de reposição das diferenças são também mundiais e não apenas uma forma de oposição do local ao global. Assim, caberia à antropologia o desafio de analisar essa complexa dialética em que os processos de expansão da cultura se somam e sobrepõem aos processos de diferenciação étnica e cultural. Essa preocupação de maneira nenhuma reduziria, como teme Sahlins, as tarefas da antropologia a uma etnografia global do capitalismo.

Mas, compreender os processos culturais através dos quais os povos não ocidentais são incorporados ao sistema não é a única tarefa da antropologia quando ela procura compreender esse intrincado movimento dialético que vai, em via dupla, da homegeneização cultural à reposição das diferenças. Também do ponto de vista das culturas ocidentais, que é o tema que nos interessa particularmente neste trabalho, assistimos à expansão do mesmo movimento. Neste caso, no entanto, ele tende direcionalmente para o sentido inverso — não mais o da integração das diferenças mas o da separação das igualdades. O que se concebia como uma cultura homogênea, tanto na sua vertente erudita quanto na produção da cultura de massas, que parecia expandir-se sem limites pelo globo sobrepondo-se às diferenças culturais, explode em inúmeras reivindicações de identidades culturais dispersas, únicas e não intercambiáveis entre si. Esse fenômeno de reinvenção das diferenças, que também se desenvolve em escala mundial, teve uma de suas expressões mais polêmicas nos debates que vêm dividindo os intelectuais americanos e europeus em torno do que se convencionou chamar de "multiculturalismo".

Na década de 80, movimentos étnicos agitaram o mundo acadêmico americano, reivindicando a inclusão nos currículos das universidades de vários legados culturais minoritários: africano, árabe, feminino, homossexual etc. O ponto alto dessa controvérsia aconteceu há seis anos quando,

em Stanford, incorporou-se o estudo do Alcorão ao currículo básico do curso de humanidades.

Na Europa o mesmo debate se desenvolveu tendo como estopim os movimentos migratórios de culturas não européias para o continente. Como bem mostra Verena Stolcke, as correntes de esquerda propuseram o projeto de uma sociedade multicultural que fracassou porque levou ao seu inverso: ao invés da incorporação do imigrante à cidadania, testemunhou-se uma maior segregação dos estrangeiros não europeus em razão da sua diferença cultural¹⁵.

Não nos cabe, evidentemente, tomar partido nesse debate, mas ele assinala de maneira exemplar o destino da cultura no estágio atual do desenvolvimento do capitalismo mundial. Paradoxalmente, no momento em que ele parece ter quase abraçado a totalidade do mundo humano, assistimos a uma explosão cultural interna que "tribaliza" as sociedades ocidentais, isolando grupos que reivindicam valores e regras de convivência próprias, desenvolvendo mesmo sistemas econômicos de pequena escala, que acompanham em certos casos a emergência dos nacionalismos na Europa ocidental. Além disso, o fenômeno da "tribalização" da cultura ocidental desintegra a organicidade sistêmica sobre a qual repousavam, por um lado, o ideal iluminista que visava instrumentalizar minorias para a luta de direitos concebidos como universais e, de outro, os conceitos globalizantes tais como sociedade, humanidade, sistema etc. que, à imagem da realidade que procuravam retratar, supõem uma mesma historicidade homogênea e contínua, mantendo coesas as diversas esferas do mundo social¹⁶. A noção de cidadania, que pressupõe um Sujeito universal de direitos, entra em colapso porque não consegue equacionar o dilema das diferenças.

Assim, neste contexto geral em que "o mundo hoje tem se separado na medida em que tem se juntado"¹⁷, a questão para o antropólogo torna-se, pois, não tanto medir o quanto o grupo permanece idêntico a si mesmo, mas saber em que termos se dá a integração ou, dito de outro modo, quais os grupos em luta capazes de controlar as estratégias de integração/separação.

Como se poderia pensar as consequências desses acontecimentos sobre as disciplinas que, como a antropologia, dedicam-se a compreender os processos culturais?

Embora essa questão seja muito complexa para que possamos esboçar aqui uma resposta satisfatória, parece-nos oportuno iniciar a reflexão sobre alguns elementos que, em função desse contexto, repercutem diretamente em nossa prática de pesquisa. Para tanto, retomaremos agora, retrospectivamente, o trabalho que vimos desenvolvendo no campo das religiões. Desse modo veremos, a partir de um caso concreto, o modo como esses problemas se refletem no modo de descrever e recortar nossos objetos de observação.

(15) Stolcke, Verena. "The right to the difference in an unequal world", 1992, mimeo.

(16) Immanuel Wallerstein, por exemplo, ao explicitar os pressupostos que sustentam sua definição da "economia-mundo capitalista", afirma que as estruturas que organizam o sistema mundial formam um sistema social e histórico coerente. Ver *Notes on structural transformations*, esboço, 1980, mimeo. Essa coesão existe certamente, e o autor a demonstra muito bem, no nível da lógica econômica que organiza o sistema. No entanto, parece-me difícil sustentar o mesmo quando se fala de cultura e mesmo de estruturas políticas. Além disso, a relação entre as lógicas do mundo da produção e divisão de trabalho e o mundo da cultura não é, como se sabe, unívoca.

(17) Charles Bright e Michael Geyer, citados por George Marcus em "Identities passadas, presentes e emergentes: requisitos para uma etnografia sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial", *Revista de Antropologia*, n° 34, 1991.

O impacto da modernidade-mundo na reflexão antropológica: um estudo de caso

Quando, a partir do debate da mundialização da cultura, procura-se compreender o lugar das religiões na formação da cultura brasileira, duas observações iniciais se fazem necessárias.

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que esse debate pós-moderno sobre a crise da antropologia emerge nos países centrais, europeus e americanos, que desenvolveram uma antropologia fundamentalmente voltada para os países "periféricos". Ora, não se pode deixar de observar que essa antropologia contra a qual se voltam hoje os pós-modernos caracterizou-se por uma alteridade absoluta — de língua, costumes e valores — entre colonos e colonizados. Assim, não é possível reproduzir aqui esse debate sem levar em conta o modo específico como a sociedade brasileira foi incorporada ao sistema mundial. Evidentemente não se trata de realizar, no escopo deste ensaio, análise tão ampla e complexa. No entanto é importante salientar que, por razões que não caberia discutir agora, essa condição de exterioridade cultural entre pesquisador e pesquisado que caracterizou aquela antropologia não foi condição necessária, a não ser talvez nos casos da etnologia indígena, do desenvolvimento da antropologia brasileira. Cabe lembrar por um lado que, apesar de nosso passado colonial, fomos incorporados à "cultura mundial" de modo muito diferente do que a África, a Ásia e a Oceania — isso significa que de certo modo não somos para europeus e americanos uma cultura tão radicalmente "outra" ou, como bem observou Balandier, no Brasil "as diferenças radicais de civilização, língua, religião e costumes, importantes no caso da situação colonial, estão aqui atenuadas"¹⁸. Por outro lado, embora inúmeros pesquisadores estrangeiros tenham contribuído para a formação e o desenvolvimento do pensamento nacional, a antropologia brasileira foi feita em grande parte por estudiosos brasileiros que desde muito cedo voltaram-se para o estudo dos problemas nacionais. Isto só aconteceu de modo significativo na África, por exemplo, no período pós-colonial. Neste caso, a ruptura do processo de descolonização criou uma crise de grandes dimensões para a antropologia "colonial": colocou em dúvida a representação clássica que a antropologia se fazia desse tipo de sociedade e retirou do antropólogo o monopólio das explicações.

Assim, a "crise pós-moderna" resulta de uma relação específica entre países "centrais" e "periféricos", e não pode portanto ser incorporada tal e qual quando se procuram caminhos novos para a antropologia brasileira. Ou, dito de outro modo, o problema da incorporação da periferia na cultura mundial não se coloca para a reflexão antropológica que aqui se desenvolve exatamente nos mesmos termos propostos por Sahlins: o da preservação de um sistema de mundo e de uma cultura própria¹⁹.

Em segundo lugar, embora o processo de mundialização se tenha acelerado desde a II Guerra Mundial, somente a partir das décadas de 60

(18) Balandier, Georges, op. cit., p. 29.

(19) Embora o debate que aqui se desenvolveu nos anos 60 em torno do imperialismo tivesse relação com essa problemática do "nós" e os "outros", não se tratava no caso do encontro entre duas culturas radicalmente diversas.

e 70 seus efeitos se tornaram mais visíveis, particularmente no campo da cultura. Assim, ainda que as suas conseqüências já estivessem presentes nas pesquisas em andamento na área da cultura e das religiões destes últimos vinte anos, apenas muito recentemente elas começaram a ser pensadas conceitualmente.

A partir dessas observações podemos agora nos perguntar de que maneira nosso estudo sobre as religiões no Brasil, que teve início na década de 70, reflete um modo específico de equacionar o problema da alteridade na antropologia brasileira — típico daquele período — e de que modo os efeitos da globalização da cultura foram aos poucos afetando o recorte da observação e os procedimentos da análise antropológica utilizados em trabalhos mais recentes.

A re-descoberta do popular: uma antropologia da comunidade

Quando comecei, no início dos anos 70, um estudo sobre o fenômeno da possessão religiosa, tratava-se de certo modo de encontrar, em consonância com a boa tradição bastidiana, um pedaço da África no Brasil. Ou pelo menos descobrir esse Brasil mulato que se escondia nas periferias da cidade grande. A possessão religiosa me parecera então um fenômeno inteiramente estranho à lógica "ocidental" da sociedade brasileira envolvente. Essa percepção de estranhamento se caracterizou por um distanciamento radical entre pesquisador e pesquisado que necessariamente se refletiu nas opções metodológicas da pesquisa. O trabalho se desenvolveu nos moldes de uma monografia clássica que fez coincidir o recorte da problemática com as fronteiras concretas das casas de culto — descreveram-se minuciosamente cosmologias e rituais²⁰. Desde esse ponto de vista as relações globais não poderiam tornar-se perceptíveis. Além disso, a vida dos terreiros parecia corroborar a pertinência do recorte, já que, quando acompanhada no seu cotidiano, parecia desfrutar de uma certa autonomia e ter uma lógica de funcionamento mais ou menos independente dos macroprocessos sociais. Embora colocado num contexto mais amplo, o cotidiano de um terreiro — feito de comportamentos e de rituais observáveis e recorrentes — permitia ao pesquisador reconhecer nele, sem muita hesitação, a comunidade clássica tradicionalmente observada pela etnografia. Muitas das pesquisas antropológicas empreendidas naquela década foram realizadas a partir desses mesmos procedimentos. No entanto, para além da contingência das escolhas individuais, outros fatores, de natureza conjuntural, estimulavam esse caminho.

Não se pode esquecer que a década de 70 se caracterizou pelo aparecimento dos chamados "movimentos sociais". Nesse contexto particular a cultura das "camadas populares" tornou-se um dos temas mais recorrentes das pesquisas antropológicas voltadas para os centros urbanos. Estimulados pela politização crescente desses movimentos, esses trabalhos

(20) Montero, Paula. La possession religieuse dans le culte umbandiste. Dissertação de mestrado. Paris, 1975, mimeo.

procuravam compreender a "cultura popular" como uma espécie de contrapoder gestado no seio dos grupos sociais mais desfavorecidos. Antonio Gramsci era em grande parte o inspirador dessa perspectiva pois, através do conceito de hegemonia, permitia compreender a cultura — ainda que fragmentada, dispersa e até mesmo dominada — como instrumento de resistência ou de vontade política. O trabalho que desenvolvemos no início dos anos 80, sobre os processos terapêuticos da magia umbandista, partilhava, em parte, essa problemática²¹. Tratava-se de criticar — como bem observou M. Lúcia Montes num ensaio de 1981 em que faz um balanço do período anterior — a clivagem que os estudos de ciência política e de sociologia operavam na noção de cultura ao privilegiarem as "representações plenas" (ligadas ao universo da produção e da consciência de classe) sobre as "representações (relativamente) vazias" (circunscritas à esfera "privada" da vida dos homens)²². A antropologia, ao dar-se como objeto a observação da vida cotidiana e de seus valores, poderia superar essa falsa oposição entre instituições públicas e vivências privadas.

Assim, no contexto desse debate no qual se procurava demonstrar que não havia um terreno específico, no espaço da cultura, onde se exercem as relações de poder, e mais ainda, no qual a compreensão da experiência vivida aparecia como fundamental para o entendimento da eficácia da mobilização das vontades, ganharam importância os procedimentos de investigação antropológicos, habituados por dever de ofício a privilegiar a observação da vida cotidiana e o estudo das "representações". No intuito de compreender essa "cultura do dominado" multiplicaram-se, nesse final de década e na década seguinte, os estudos sobre a vida (alimentação, lazer, família) e as expressões simbólicas (carnaval, futebol, religiosidade etc.) das camadas populares urbanas.

O resultado final dessa imensa produção ainda está à espera de um bom balanço. Ao longo da década de 80 alguns autores já apontaram os limites implícitos nessa celebração otimista da cultura popular²³. Sem entrarmos na apreciação crítica desses trabalhos, importa-nos aqui fazer duas observações:

— a ênfase dada nesse período ao potencial de "resistência" dessa cultura popular frente à cultura "dominante", ênfase esta que a concebia como o lugar de criação de um novo saber, tornou particularmente legítima e eficiente a aplicação do instrumental clássico da pesquisa antropológica — a observação participante e as histórias de vida — sem que nos víssemos obrigados a repensar criticamente todos os pressupostos que ela inclui, a saber: o evento estudado constitui uma totalidade encerrada em si mesmo?; a lógica dos significados pode ser alcançada pela observação direta?; a compreensão do outro se realiza efetivamente pela convivência comum?

— a "descoberta" de que o campo do poder não podia mais ser pensado apenas a partir dos grandes marcos estruturais (Estado, partidos, classes) estimulava o recorte de pequenos universos de observação, muitas vezes pensados como desconectados das outras esferas sociais. Ora,

(21) Montero, Paula. Da doença à desordem: a cura mágica na Umbanda. Tese de doutoramento defendida em 1983 e publicada pela editora Graal (RJ) em 1985.

(22) Montes, M. Lúcia. "O poder e a cultura: novos temas, velhas reflexões ou pode a emoção ensinar a obediência política?", *Discurso*, nº 15, 1983, Filosofia-USP.

(23) Ver por exemplo, Cardoso, Ruth. "Duas faces de uma experiência". *Novos Estudos*, vol. 1, nº 2, abril de 1982; e Osiel, Mark. "O debate atual sobre a cultura popular". *Novos Estudos*, vol. 2, nº 3, nov. de 1983.

rapidamente se percebeu que essa pulverização dos universos de observação não possibilitava uma compreensão satisfatória da sociedade brasileira como um todo. Embora o conjunto de pesquisa que dela resultou nos permitisse compreender melhor as formas de sociabilidade das classes populares e o modo específico como concebiam o mundo em que viviam, o ponto de vista no qual se situava não permitia que se levassem em conta processos sociais mais abrangentes.

Ao longo dos anos 80, os primeiros balanços sobre essa literatura começam a pôr em evidência que as noções de "comunidade", "espontaneidade" e "resistência" com a quais se procurava compreender a cultura popular tinham seus limites: os movimentos sociais não eram necessariamente igualitários na prática, nada tinham de espontâneos já que eram organizados por instituições como a Igreja ou grupos políticos de esquerda, e representavam mais uma acomodação ou ajuste às regras do jogo dominante do que propriamente sua recusa. Mais do que isso, a trajetória de muitas das lideranças, como por exemplo Chico Mendes e Paiakan, só poderia ser compreendida como parte de um jogo de forças de dimensões mundiais.

Embora o estudo das religiões populares tenda a favorecer uma ótica que privilegia as relações face a face e as noções de comunidade e resistência, quando nos propusemos compreender, no início dos anos 80, as visões de doença e de cura inerentes às representações religiosas umbandistas, desde o início deparamos com a dificuldade de não podermos restringir o universo da observação aos limites fechados das casas de culto e dos personagens que a habitam. O próprio tema — as representações mágicas da doença — nos obrigava a elaborar um etnografia sobre a lógica da magia que levasse em conta seu lugar social no contexto urbano mais abrangente. Para tanto, fez-se necessária, por um lado, uma análise histórica sobre as transformações da "cultura popular" no Brasil, por outro, uma reflexão mais global a respeito do lugar da medicina na sociedade brasileira contemporânea. Ao deslocarmos nossa atenção do fenômeno da possessão para o problema da doença foi possível percebermos que, ao contrário das sociedades "tradicionais" estudadas pelos antropólogos em que a doença se organiza quase que inteiramente no interior da lógica mágico-religiosa local, a terapêutica mágica umbandista opera no interior de uma sociedade que instituiu a medicina científica como padrão legítimo de diagnóstico e cura. Essa constatação complicava a transferência direta dos recursos de pesquisa voltados para sociedades não ocidentais: era preciso sair da lógica dos terreiros para compreender o modo como eles dialogavam com interpretações, processos de legitimação e necessidades que se constituíam fora deles. Ou, dito de outro modo, não era possível desconsiderar o fato de que a terapêutica mágica, presente e atuante durante todo o período colonial e até mesmo no império, começa a ser perseguida e criminalizada no Brasil do século XIX, e foi apenas como uma prática "marginal", desqualificada ou "alternativa" que ela pôde atuar no interior do campo religioso contemporâneo. Era preciso compreender,

pois, o processo histórico dessa "desqualificação" e a estrutura dessa construção simbólica que possibilita definir os novos limites ideológicos no interior dos quais a magia pode operar com legitimidade.

A modernidade-mundo: uma antropologia dos processos globais

Se até os anos 60 e 70 podia-se falar tranquilamente em termos de "pureza" e "autenticidade" das culturas, as grandes perturbações que o mundo viveu, particularmente na virada desta última década, tornaram cada vez mais visível a trama das relações mundiais que atravessa os sistemas culturais e políticos. Com efeito, os processos mundiais colocam em relação esferas culturais heterogêneas — as tradições indígenas e a cultura de massa, as religiões populares e a produção acadêmica —, criam circuitos mundiais de circulação de idéias e de quadros que aproximam lógicas diferenciadas — lideranças indígenas e gerentes de banco, líderes religiosos e secretarias governamentais de turismo e cultura. Assim, esses movimentos, para serem bem compreendidos, nos obrigam a fazer "explodir" os universos etnográficos. Fica cada vez mais evidente que a investigação antropológica não pode mais circunscrever-se a universos de observação isolados e microscópicos.

Essa exigência tornou-se empiricamente bastante clara quando em 1986 passei a estudar a Igreja Católica. Como se sabe, a Igreja Católica sempre se caracterizou por constituir-se numa organização mundial que cedo abarcou a Europa e se implantou em vários continentes. Diversamente das religiões que hoje chamamos de "populares" (incluindo aí o próprio catolicismo popular), sua lógica universal é muito mais visível: a organização hierárquica eclesial tem dimensões mundiais, bem como sua maneira de pensar o papel da religião no mundo. Além disso, seus quadros têm, na maior parte das vezes, pouco enraizamento local, caracterizando-se frequentemente pelo modo como circulam entre os continentes.

Os trabalhos sobre religiosidade popular não têm levado suficientemente em conta esse modo de ser transnacional da Igreja Católica que está ancorado na sua própria história. No geral tendeu-se para uma etnografia que circunscreveu suas fronteiras à observação de pequenas comunidades locais (Comunidades Eclesiais de Base, catolicismo popular etc.) e que não levou em conta os processos mundiais que a própria Igreja produz, processa, acelera e veicula. Um bom exemplo desse modo de intervenção da Igreja na cultura é o arrojado empreendimento jamais tentado pelos católicos no campo das comunicações: o projeto Evangelização 2000, que, apoiado no uso maciço e organizado dos meios de comunicação (previa-se no início até a compra de satélites), pretende uma nova e eficaz reevangelização do planeta²⁴. Independentemente do sucesso ou fracasso do projeto, que até hoje sofre severas restrições de alguns setores da Igreja, sua ressonância põe a nu o modo como qualquer dimensão da cultura

(24) Ver a esse respeito Della Cava, Ralph e Paula Montero. *...E o Verbo se faz imagem*. Petrópolis: Vozes, 1991.

depende hoje, para garantir sua presença no espaço do "consumo cultural", em grande medida, da manipulação de circuitos tecnológicos integrados (satélite, TV, videocassete, disco etc.) que, pelo grau de investimento exigido, pelas peculiaridades técnicas e pela linguagem que desenvolve, têm como vocação um mercado de escala mundial.

O deslocamento da observação da cultura popular para a produção cultural de massa põe portanto o pesquisador diante do fenômeno da mundialização da cultura, esse processo específico que se desenvolve de maneira cada vez mais perceptível sob o impulso das novas tecnologias de comunicação²⁵. Quando se procura compreender o papel da Igreja Católica desde esse ponto de vista — o modo como os meios de comunicação se tornaram estratégicos para a produção e circulação das idéias religiosas, e as conseqüências desse fenômeno sobre o formato dessa expressão cultural específica que é a religiosidade —, torna-se preciso observar como operam os processos mundiais no campo da cultura. No caso particular da Igreja Católica, pôde-se perceber que se tratava de um campo duplamente mundial: por um lado, as políticas de comunicação resultam de decisões econômicas e políticas que são elaboradas nos países de alto desenvolvimento tecnológico; por outro, as decisões "pastorais" dependem da distribuição mundial de quadros religiosos e da complexa trama de alianças que costura os interesses do centro aos da periferia²⁶.

Quais seriam as implicações metodológicas dessas constatações para a prática antropológica?

Uma antropologia que se proponha a levar em conta os processos de mundialização precisa enfrentar-se desde o início com o problema do recorte etnográfico. Por um lado, é preciso definir, como bem observa Octavio Ianni²⁷, a melhor posição para analisar a sociedade mundial (ponto de vista das nações dominantes? de classe? das nações dependentes?). A adoção de qualquer referente particular será sempre limitada, assim devemos resolver a dificuldade de situar nossa observação de modo a que ela possa abarcar o mundo a partir de vários pontos de vista ao mesmo tempo. Por outro lado, essa complicada teia de relações que articula o nacional e o mundial rapidamente nos coloca o problema da definição dos limites da observação antropológica: é preciso determinar o ponto de vista da observação que melhor equacione as questões que nos propomos a investigar. Como observar ao mesmo tempo os processos mundiais e locais? O que privilegiar, a leitura dos documentos, ou a fala dos atores e a trajetória dos personagens; as decisões institucionais globais ou a observação etnográfica de uma ação concreta num universo específico?

Assim, quando se toma um objeto de reflexão tendo em vista os processos globais que o atravessam, o próprio recorte do problema impossibilita ao antropólogo o recurso exclusivo à etnografia clássica que tem implicitamente por base noções de comunidade e tradição. Como bem observa Néstor García Canclini, esse tipo de etnografia acaba se tornando incapaz de superar uma análise da cultura marcada pelo registro da "resistência do autóctone à modernização"²⁸. O caso que estudei mais de

(25) Ver Ortiz, Renato. *Cultura e modernidade*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

(26) Idem, *ibidem*.

(27) Ianni, Octavio. "As ciências sociais e a sociedade global". Palestra no 6º Encontro da Anpocs, 1992.

(28) Canclini, Néstor García. "Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina". *Iztapalapa*, n° 24, ano 11, Universidad Autónoma Metropolitana.

perto — os processos de reordenação da cultura através dos meios de comunicação católicos — me obrigou a procurar o geral no particular (e vice-versa); em consequência, o universo de observação desdobrou-se em vários planos de complexidade e abrangência desigual. Por outro lado, a impossibilidade de circunscrever até mesmo um espaço físico bem delimitado de observação fez com que o estilo geertziano de uma "descrição densa" cedesse lugar a uma interpretação que desse prioridade aos agentes — suas trajetórias, estratégias, interesses —, que incorporasse dados estatísticos para a compreensão de determinantes mais globais, e que tomasse de empréstimo ferramentas conceituais de ciências vizinhas (tais como a análise de discurso) para tratar do que os antropólogos costumam vagamente designar como "representações"²⁹.

Mas, como dissemos no início, a mesma lógica global que, através dos meios de comunicação e do mercado, integra cada vez mais o mundo repõe num outro nível novas diferenças. Exemplos recentes mostram bem esse movimento: por toda a Europa redefinem-se comunidades étnicas que ignoram as estruturas e instrumentos políticos dos estados nacionais. De que maneira a antropologia poderia, pois, dar conta dessa dialética da integração/separação?

(29) Uma reflexão mais sistemática sobre o modo como a antropologia das sociedades "complexas" vem utilizando esse conceito torna-se cada vez mais urgente. Retirada do enquadramento etnográfico clássico em que se construiu, esta noção vem sendo largamente utilizada, sem que se tenha discutido suficientemente suas implicações teóricas e possibilidades de aplicação.

A reposição das diferenças: para uma etnografia da integração

Os caminhos para uma etnografia do mundo contemporâneo são por demais complexos para que se possa aventurar qualquer proposição inteiramente satisfatória. No entanto, ela deve de algum modo empreender o caminho recusado por Sahlins quando teme reduzir a antropologia a uma etnografia global do capitalismo. Seria preciso tornar possível uma etnografia dos processos mundiais de integração capaz de dar conta dos modos específicos como, integrando-se, as diversas culturas repõem suas diferenças.

Evidentemente essa perspectiva nos coloca o problema de como fazer a análise do global sem perder de vista o particular. Em virtude da complexidade e amplitude desse tipo de abordagem, tende-se na maior parte das vezes a privilegiar um aspecto em detrimento do outro. Assim, por exemplo, para contrabalançar os estudos sobre a religiosidade popular que perdiam de vista os processos mais gerais, o trabalho que realizamos sobre a Igreja acabou dando maior ênfase aos mecanismos globais que reordenam a expansão da cultura (religiosa) pela lógica do mercado do que à análise daqueles, menos visíveis e mais dispersos, que em nível local reinventam as diferenças culturais. A falta de estudos sobre a Igreja que privilegiassem, do ponto de vista da antropologia, esse recorte global nos levou a sublinhar a dimensão transnacional dos fenômenos que estudávamos, e a privilegiar a compreensão dos mecanismos de standardização (e segmentação) da produção cultural religiosa pela expansão das tecnologias de comunicação e de *marketing*.

No entanto, não se pode deixar de lado, como dissemos, o fato de que esse mesmo processo de expansão da produção de bens culturais de massa para as mais diversas camadas da população, por um lado, e para as mais diferentes esferas da vida social (religião, política, arte, etc.), por outro, traz consigo um movimento simultâneo e aparentemente contraditório de produção e refortalecimento das especificidades locais. É claro que, por ser disperso e fragmentado, esse movimento é mais difícil de apreender e observar.

Algumas tentativas de análise preocupadas com essa perspectiva deslocaram sua atenção dos processos de produção cultural para o consumo. É verdade que a própria estratégia de venda, para ser eficaz, deve ser sensível à segmentação do consumo a partir de diferenças existentes e/ou produzidas (público jovem, feminino, esportista, naturalistas etc.).

Ainda assim, me parece que é preciso ir mais além. Não se trata apenas de "embalar" a mercadoria para que seja aceita nos mercados específicos segundo suas características próprias. É preciso compreender os mecanismos simbólicos a partir dos quais os "produtos" culturais produzidos numa lógica transnacional são suscetíveis de encarnar-se na vivência concreta de um grupo. Se é verdade, como bem o mostra R. Ortiz, que a modernidade exigiu e realizou a construção de um espaço-tempo abstrato universal, fundado nos princípios de "circulação, racionalidade, funcionalidade, sistema, desempenho"³⁰, também é verdade, como nos lembra Maurice Halbwachs³¹, que, do ponto de vista do grupo, há tantas temporalidades quantas vivências concretas específicas. É preciso saber evitar o erro dos historiadores que, pensando escrever uma História universal, fizeram o relato

*dos acontecimentos que interessam à Igreja, como os concílios, os cismas, a sucessão dos papas, os conflitos entre clérigos e chefes temporais ou os fatos que preocupam os diplomatas, negociações, alianças guerras, tratados, intrigas de corte*³².

Não há dúvida de que o mundo contemporâneo, diversamente do da primeira metade deste século, foi capaz, principalmente através dos meios de comunicação, de transformar em "experiência vivida" grandes extensões do tempo abstrato, ao introduzir, pela imagem, acontecimentos longínquos no mundo cotidiano. Ainda assim, a experiência nunca será universal: posso ir de avião de cá para lá, mas vivo ou num tempo ou no outro; os tempos reais jamais terão a mesma correspondência exigida pela racionalidade funcional dos horários de aeroportos internacionais. Ou, dito de outro modo, apesar de a modernidade ter construído um tempo universal, não se pode dizer que há um tempo social único. Ainda que possamos encontrar em nossa análise invariantes universais, o universal a

(30) Ortiz, Renato, op. cit., p. 245.

(31) Halbwachs, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

(32) Idem, ibidem, p. 107.

que se chega, diria Merleau-Ponty, não substitui o particular "do mesmo modo que a geometria generalizada não anula a verdade local das relações do espaço euclidiano"³³. Sendo assim, é preciso contrabalançar a evidência da globalidade do mundo que certos pontos de vista, o da cultura de massa, o das multinacionais e mesmo o da Igreja, necessariamente nos impõem pela reflexão, etnograficamente situada, sobre a qualidade das experiências dos grupos espacialmente separados.

Entretanto, se foi o estudo da Igreja e o fenômeno da comunicação de massa que nos permitiu perceber o funcionamento da lógica mundial, se observarmos mais cuidadosamente, veremos que mesmo esses objetos que nos põem diante da evidência da globalidade do mundo nos indicam os caminhos para a compreensão dos mecanismos de agenciamento entre o global e o particular. Novamente pode-se observar que o estudo da Igreja também é nesse particular um objeto privilegiado.

Se, como já dissemos anteriormente, a Igreja Católica tem uma vocação histórica que é universal, pelo modo específico como enfrentou as diversas culturas — procurando torná-las cristãs — cedo viu-se obrigada a equacionar o problema da diversidade cultural. Ela o fez de maneiras diversas em diferentes momentos históricos: no apogeu da era missionária, tratava-se de "reduzir" as diferenças em nome do projeto colonial português de "dilatar a fé e o Império"³⁴; no período da romanização procurou-se integrá-las, via catequese, no mundo civilizado; já em meados deste século, ao contrário, fala-se no "reconhecimento das diferenças" e respeito das identidades locais. Assim, na atual conjuntura, a Igreja tem-se mostrado particularmente sensível ao dilema que opõe sua vocação universal às exigências missionárias de incorporação das especificidades culturais locais. Acompanhando seu debate interno em torno da ordenação de padres nativos, ou das liturgias e teologias produzidas localmente — que se expressa do ponto de vista da igreja através do conceito de "inculturação" —, ter-se-á um exemplo concreto, e particularmente elucidativo, do modo como funciona este complicado movimento dialético de construção de uma cultura global e de sua negação pela encarnação seletiva destas idéias universais em experiências particulares.

Vemos portanto como nossos objetos se antecipam à nossa reflexão e nos indicam a direção a seguir: é preciso transformar esse dilema concreto que se põe para a ação missionária num problema teórico, ou dito de outro modo, propor uma etnografia que dê conta do modo como as lógicas universais se encarnam nas vivências locais.

Tal etnografia terá de enfrentar problemas metodológicos de várias ordens. Entre eles: combinar satisfatoriamente conceitos e procedimentos de disciplinas afins; abrir mão, sem perdê-la de vista, da ambição de totalidade e finalmente ser capaz de pôr em relevo os interesses e o sentido das estratégias culturais que os mais diversos grupos desenvolvem em direção da integração e/ou separação.

Mas eu não poderia concluir este ensaio sem apontar também as implicações políticas de toda etnografia numa sociedade mundial. Na

(33) Merleau-Ponty, M. "De Mauss a Claude Lévi-Strauss". *Os pensadores*. São Paulo: Editora Abril.

(34) Modo como o padre Vieira expressa o sentimento predominante no momento da conquista portuguesa da inseparabilidade entre a nação portuguesa e o cristianismo católico.

medida em que esta tende a suprimir a distância entre o pesquisador e o pesquisado, a própria antropologia se torna um discurso legitimador da atuação dos agentes na luta pelo controle das estratégias culturais de integração e separação. Este movimento torna-se visível quando a Igreja, por exemplo, lança mão das teorias antropológicas do contato intercultural para realizá-lo, do seu ponto de vista, com melhor eficácia. Vemos, pois, que a politização da cultura torna a disciplina antropológica presa particularmente fácil da armadilha teórica que Pierre Bourdieu chamou de "efeito teoria", isto é, a transformação da realidade que o antropólogo observa pelo simples fato de enunciá-la e descrevê-la³⁵. O saber antropológico tornou-se chave nas estratégias de separação e integração. Sua eficácia política estimulou uma apropriação não erudita do patrimônio conceitual com o qual o antropólogo trabalha modificando-lhe inteiramente o sentido: os conceitos se politizaram nas lutas pela identidade e mudança cultural. Caberá a cada um de nós a difícil tarefa de utilizá-los como se ainda organizassem uma problemática construída teoricamente, sem ao mesmo tempo importar para a ciência a semantização que lhes foi agregada. Somente assim a reflexão antropológica será capaz de preservar sua intenção explicativa ao invés de deixar-se seduzir pelas facilidades aparentes da ficção.

(35) Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard, 1982, p. 149.

Recebido para publicação em abril de 1993.

Paula Montero é professora do Departamento de Antropologia da FFLCH-USP.

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 36, julho 1993
pp. 161-177
