

ironias sobre a Primeira Grande Guerra, ou aos produtos de culturas asiáticas mais ricas, como as da China e da Índia, mas mesmo assim um papel real, que ainda não terminou e que foi e é, à sua moda, bastante poderoso. E também insistir que, por isso, o etnógrafo de Bali, como o crítico de Jane Austen, entre outras coisas, tem como objetivo investigar aquilo que o professor Trilling, naquele seu último, sinuoso e interrompido ensaio, chamou de um dos mistérios importantes da vida cultural humana: como é que as criações de outros povos podem ser tão próximas a seus criadores e, ao mesmo tempo, e tão profundamente, uma parte de nós.

GEERTZ, CLIFFORD. O SABER LOCAL?
NOVOS ENSAIOS EM ANTROPOLOGIA INTERCULTURAL.
TRADUÇÃO DE CELIA MELO DOSSENA. 4ª ed.
PETROPOLIS: VOZES, 2001.

Capítulo 3

“Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico

I

Há alguns anos, um pequeno escândalo irrompeu na antropologia: uma de suas figuras ancestrais falou a verdade em público. Como cabe a um ancestral, ele o fez postumamente, por decisão de sua viúva e não dele próprio. Este deslize foi o bastante para que alguns conservadores em nosso meio elevassem a voz e clamassem que a viúva, também antropóloga, havia traído o clã, divulgado seus segredos, profanado um ídolo e decepcionado seus companheiros. Um caso típico de “o que é que as crianças vão pensar?” e isto sem indagar-se o que os leigos iriam pensar... O clamor não diminuiu com todo este cerimonial de esfrega de mãos pois, infelizmente, o texto maldito já tinha sido publicado. O que realmente aconteceu foi que, mais ou menos como James Watson, que, em *The Double Helix*, confessou como a biofísica funcionava na prática, Bronislaw Malinowski, em *A Diary in the Strict Sense of the Term*, fez com que os relatos oficiais sobre os métodos de trabalho dos antropólogos parecessem bastante inverossímeis. O mito do pesquisador de campo semicamaleão, que se adapta perfeitamente ao ambiente exótico que o rodeia, um milagre ambulante em empatia, tato, paciência e cosmopolitismo, foi, de um golpe, demolido por aquele que tinha sido, talvez, um dos maiores responsáveis pela sua criação.

O debate que se originou com a publicação do diário concentrou-se, naturalmente, nos detalhes não essenciais, e, como era de se esperar, ignorou a questão mais importante que o livro continha. Grande parte do choque parece ter

sido consequência da mera descoberta que Malinowski não era, para expressá-lo de uma forma delicada, um sujeito muito simpático. Dizia coisas bastante desagradáveis sobre os nativos com quem vivia, e usava palavras igualmente desagradáveis para expressar estes comentários. Passava grande parte do seu tempo desejando estar em outro lugar. E projetava uma imagem de total intolerância, talvez uma das maiores intolerâncias do mundo. (Projetava também a imagem de um homem que se consagrara a uma vocação estranha a ponto de se auto-sacrificar por ela, mas isso notava-se menos.) Com tudo isso, baixou-se o nível do debate, concentrando-o no caráter – ou na falta de caráter – de Malinowski, e ignorando a questão profunda e genuinamente importante que o livro havia levantado, isto é, se não é graças a algum tipo de sensibilidade extraordinária, a uma capacidade quase sobrenatural de pensar, sentir e perceber o mundo como um nativo (uma palavra, que, devo logo dizer, usei aqui “no sentido estrito do termo”) como é possível que antropólogos cheguem a conhecer a maneira como um nativo pensa, sente e percebe o mundo? A questão que o diário introduz, com uma seriedade que talvez só um etnógrafo da ativa possa apreciar totalmente, não é uma questão ética. (A idealização moral de pesquisadores de campo é, em si mesma, puro sentimentalismo, quando não uma forma de autoparabenizar-se ou uma pretensão exagerada.) A questão é epistemológica. Se é que vamos insistir – e, na minha opinião, devemos insistir – que é necessário que antropólogos vejam o mundo do ponto de vista dos nativos, onde ficaremos quando não pudermos mais arrogar-nos alguma forma unicamente nossa de proximidade psicológica, ou algum tipo de identificação transcultural com nossos sujeitos? O que acontece com o *verstehen* quando o *einfiuhlen* desaparece?

Aliás, este problema geral vem sendo tema de inúmeros debates na antropologia nos últimos dez ou quinze anos; a voz de Malinowski, do túmulo, simplesmente dramatizou a questão, tornando-a um dilema humano que passou a ser

mais importante que o profissional. Durante estes anos, as formulações do problema foram variadas: descrições que são vistas “de dentro” *versus* as que são vistas “de fora”, ou descrições “na primeira pessoa” *versus* aquelas “na terceira pessoa”; teorias “fenomenológicas” *versus* “objetivistas”, ou “cognitivas” *versus* “comportamentais”; e, talvez mais comumente, análises “éticas” *versus* análises “éticas”, estas últimas resultando de uma distinção linguística entre as classificações fonêmicas ou fonéticas dos sons, de acordo com suas funções internas na linguagem, sendo que a fonética os classifica de acordo com suas propriedades acústicas propriamente ditas. A forma mais simples e direta de colocar a questão é, talvez, vê-la nos termos de uma distinção, formulada pelo psicanalista Heinz Kohut para seu próprio uso, entre o que ele chamou de conceitos da “experiência-próxima” e da “experiência-distante”.

Um conceito de “experiência próxima” é, mais ou menos, aquele que alguém – um paciente, um sujeito, em nosso caso um informante – usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes vêem, sentem, pensam, imaginam etc. e que ele próprio entenderia facilmente, se outros o utilizassem da mesma maneira. Um conceito de “experiência-distante” é aquele que especialistas de qualquer tipo – um analista, um pesquisador, um etnógrafo, ou até um padre ou um ideologista – utilizam para levar a cabo seus objetivos científicos, filosóficos ou práticos. “Amor” é um conceito de experiência-próxima; “catexia em um objeto” de experiência-distante. “Estratificação social” e, talvez para a maioria dos povos do mundo, “religião” (e certamente “sistema religioso”) são de experiência-distante; “casta” e “nirvana” são de experiência-próxima, pelo menos para hindus e budistas.

Obviamente, trata-se de uma questão de grau, não de oposição extrema – “medo” é mais experiência-próxima que “fobia” e “fobia” é mais experiência-próxima que “ego distônico”. E, pelo menos com relação à antropologia (no caso

da poesia e da física não seria o mesmo) a diferença não é normativa, ou seja, um dos conceitos não é necessariamente melhor do que o outro, nem se trata de preferir um em vez do outro. Limitar-se a conceitos de experiência-próxima deixaria o etnógrafo afogado em miudezas e preso em um emaranhado vernacular. Limitar-se aos de experiência-distante, por outro lado, o deixaria perdido em abstrações e sufocado com jargões. A verdadeira questão – a que Malinowski levantou ao demonstrar que, no caso de “nativos”, não é necessário ser um deles para conhecer um – relaciona-se com os papéis que os dois tipos de conceitos desempenham na análise antropológica. Ou, mais exatamente, como devem estes ser empregados, em cada caso, para produzir uma interpretação do *modus vivendi* de um povo que não fique limitada pelos horizontes mentais daquele povo – uma etnografia sobre bruxaria escrita por uma bruxa – nem que fique sistematicamente surda às tonalidades de sua existência – uma etnografia sobre bruxaria escrita por um geômetra.

Colocando a questão nestes termos, ou seja, indagando-se qual a melhor maneira de conduzir uma análise antropológica e de estruturar seus resultados, em vez de inquirir que tipo de constituição psíquica é essencial para antropólogos, torna-se o significado de “ver as coisas do ponto de vista dos nativos” menos misterioso. Isto não significa que a questão fique mais fácil de responder, nem que a necessidade de perspicácia por parte do pesquisador de campo diminua. Para captar conceitos que, para outras pessoas, são de experiência-próxima, e fazê-lo de uma forma tão eficaz que nos permita estabelecer uma conexão esclarecedora com os conceitos de experiência-distante criados por teóricos para captar os elementos mais gerais da vida social, é, sem dúvida, uma tarefa tão delicada, embora um pouco menos misteriosa, que colocar-se “embaixo da pele do outro”. O truque é não se deixar envolver por nenhum tipo de empatia espiritual interna com seus informantes. Como qualquer um de nós, eles também preferem considerar suas almas como

suas, e, de qualquer maneira, não vão estar muito interessados neste tipo de exercício. O que é importante é descobrir que diabos eles acham que estão fazendo.

Em um certo sentido, ninguém sabe isto tão bem quanto eles próprios; daí o desejo de nadar na corrente de suas experiências, e a ilusão posterior de que, de alguma forma, o fizemos. Em outro sentido, no entanto, este truismo simples é simplesmente falso. As pessoas usam conceitos de experiência-próxima espontaneamente, naturalmente, por assim dizer, coloquialmente; não reconhecem, a não ser de forma passageira e ocasional, que o que disseram envolve “conceitos”. Isto é exatamente o que experiência-próxima significa – as idéias e as realidades que elas representam estão natural e indissolivelmente unidas. Que outro nome poderíamos dar a um hipopótamo? É claro que os deuses são poderosos, se não fossem, porque os temeríamos? A meu ver, o etnógrafo não percebe – principalmente não é capaz de perceber – aquilo que seus informantes percebem. O que ele percebe, e mesmo assim com bastante insegurança, é o “com que”, ou “por meios de que”, ou “através de que” (ou seja lá qual for a expressão) os outros percebem. Em país de cegos, que, por sinal, são mais observadores que parecem, quem tem um olho não é rei, é um espectador.

A seguir, para tornar tudo isto um pouco mais concreto, gostaria de referir-me por uns momentos a meu próprio trabalho, que, sejam quais forem seus defeitos, tem pelo menos a virtude de ser meu – o que, em discussões deste tipo, não deixa de ser uma nítida vantagem. Em todas as três sociedades que estudei intensivamente, a javanesa, a balinesa e a marroquina, tive como um dos meus objetivos principais tentar identificar como as pessoas que vivem nessas sociedades se definem como pessoas, ou seja, de que se compõe a idéia que elas têm (mas, como disse acima, que não sabem totalmente que têm) do que é um “eu” no estilo javanês, balinês ou marroquino. E, em cada um dos casos, tentei chegar a esta noção tão profundamente íntima, não

imaginando ser uma outra pessoa – um camponês no arrozal, ou um sheik tribal – para depois descobrir o que este pensaria, mas sim procurando, e depois analisando, as formas simbólicas – palavras, imagens, instituições, comportamentos – em cujos termos as pessoas realmente se representam para si mesmas e para os outros, em cada um desses lugares.

O conceito de pessoa é, na realidade, um veículo excelente para examinar toda esta questão relacionada com o andar por aí, investigando o que passa pela mente alheia. Em primeiro lugar, sentimo-nos razoavelmente seguros para afirmar que algum tipo de conceito desta categoria existe, em forma reconhecível, entre todos os grupos sociais. Algumas vezes, as noções que as pessoas têm sobre o que é ser uma pessoa podem parecer, do nosso ponto de vista, bastante estranhas. Uns acreditam que pessoas voam de um lado para outro, durante a noite, na forma de vaga-lumes. Outros acham que elementos essenciais de sua psique, tais como o ódio, estão localizados em córpulos negros e granulares dentro de seus fígados, só descobertos através de autópsias. Outros crêem compartilhar seu destino com animais *doppelgänger*, de modo que, quando o animal adocece ou morre, eles também adoecem ou morrem. No entanto, é minha experiência, que a concepção do que é um indivíduo humano, em contraste com o que é uma pedra, um animal, uma floresta tropical, ou um deus, é um fenômeno universal. Ao mesmo tempo, como estes exemplos selecionados alatoriamente sugerem, as concepções em questão variam de um grupo para o outro, e, freqüentemente, existem diferenças profundas entre elas. Por mais que, para nós ocidentais, a concepção da pessoa como um universo cognitivo e motivacional delimitado, único, e mais ou menos integrado, um centro dinâmico de percepção, emoção, juízos e ações, organizado em uma unidade distinta e localizado em uma situação de contraste com relação a outras unidades semelhantes, e com seu ambiente social e natural específico, nos pareça correta, no contexto geral das culturas do mundo,

ela é uma idéia bastante peculiar. Em vez de tentar encaixar a experiência das outras culturas dentro da moldura desta nossa concepção, que é o que a tão elogiada "empatia" acaba fazendo, para entender as concepções alheias é necessário que deixemos de lado nossa concepção, e busquemos ver as experiências de outros com relação à sua própria concepção do "eu". Pelo menos no caso de Java, Bali e Marrocos, esta concepção difere significativamente não só da nossa, como também – de forma não menos dramática e com igual valor didático – entre si.

II

Em Java, onde trabalhei nos anos 50, estudei uma ilha pequena e pobre, que era uma espécie de sede de um condado: duas ruas ensolaradas, prédios de madeira caiados de branco, onde funcionavam lojas e escritórios e, atrás destes, barracos de bambu ainda mais pobres, amontoados desordenadamente. O conjunto era rodeado por um grande meio-círculo de aldeias densamente povoadas, onde plantava-se arroz. A terra era pouca, os empregos raros, o sistema político instável, a saúde de má qualidade, os preços subiam, em suma, a vida, de um modo geral não era lá muito promissora. Havia uma espécie de estagnação agitada na qual, como observei certa vez referindo-me à curiosa mistura de fragmentos importados de modernidade e relíquias da tradição ultrapassada que caracterizavam o lugar, o futuro parecia quase tão remoto como o passado. No meio deste cenário deprimente, no entanto, havia uma vitalidade intelectual absolutamente surpreendente, uma verdadeira paixão filosófica, paixão que, além disso, era popular, concentrada em descobrir, a fundo, os enigmas existenciais. Camponeses miseráveis discutiam questões relacionadas com o livre-arbítrio, comerciantes analfabetos falavam sobre as qualidades de Deus, lavradores comuns tinham teorias sobre a relação entre a razão e a paixão, a natureza do tempo ou a confiabilidade dos sentidos. E, talvez ainda mais impor-

tante, buscavam, avidamente, respostas para o problema do eu – sua natureza, sua função e seu *modus operandi* – com um tipo de intensidade reflexiva que, entre nós, encontramos somente em ambientes altamente sofisticados.

As idéias centrais em cujos termos estas reflexões se desenvolviam e que, portanto, definiam seus limites e o significado de “pessoa” para os javaneses, eram dispostas em dois conjuntos contrastantes, que tinham como base a religião: um, entre “dentro” e “fora” e o outro entre “refinado” e “vulgar”. Estas palavras são, é claro, toscas e imprecisas; a determinação exata do significado dos termos envolvidos, selecionando suas várias nuances, era o tema principal das discussões. No entanto, como um conjunto, elas formavam uma concepção específica do “eu” que, longe de ser simplesmente teórica, era a concepção através da qual os javaneses realmente se “viam” uns aos outros, e também a si próprios.

As palavras javanesas para “dentro”/“fora”, *batin* e *lair* (originalmente importadas da tradição sufi do misticismo muçulmano, mas modificadas localmente) referem-se, por um lado, à esfera dos sentimentos na experiência humana, e, por outro, à esfera do comportamento humano observado. Apresso-me a esclarecer que essas palavras não têm qualquer conexão com “alma” e “corpo” no sentido que damos a estes termos; para tais conceitos, existem outras palavras em javanês, com implicações bastante diferentes. *Batin*, a palavra que significa “dentro”, não se refere a um local separado de espiritualidade encapsulada, que se destaca, ou pode ser destacado do corpo, nem mesmo a qualquer unidade com limites, mas sim à vida emocional dos seres humanos de um modo geral. Consiste no fluxo impreciso e mutante dos sentimentos subjetivos, percebido diretamente em toda sua proximidade fenomenológica, mas, pelo menos em suas raízes, considerado idêntico para todos os indivíduos, cuja individualidade ele faz desaparecer. Da mesma forma, *lair*, a palavra javanese para “fora”, não tem qualquer relação com o corpo como um objeto, mesmo um

objeto de que estamos conscientes. Refere-se mais a partes da vida humana que, em nossa cultura, são estudadas por comportamentalistas radicais – as ações externas, os movimentos, a postura, a linguagem falada. Esta também, em sua essência, era considerada igual para todos os indivíduos. Os dois grupos de fenômenos – sentimentos internos e ações externas – são, portanto, considerados não como funções um do outro, mas como esferas independentes do ser, que devem ser postas na ordem apropriada também de forma independente.

É em conexão com esta “ordem apropriada” que o contraste entre *alus*, palavra que significa “puro”, “refinado”, “polido”, “belo”, “etéreo”, “sutil”, “civilizado” e “suave” e *kasar*, que significa “indelicado”, “grosso”, “não-civilizado”, “áspero”, “insensível”, “vulgar”, tem sua importância. A meta do ser humano é ser *alus* nas duas esferas do “eu”. Na esfera interior, chega-se ao *alus* através da disciplina religiosa, que é bastante, embora não totalmente, mística. Na esfera exterior, chega-se a ser *alus* por meio da etiqueta, cujas regras, em Java, são extraordinariamente complicadas e tem quase a autoridade de leis. Através da meditação, o homem civilizado dilui sua vida emocional até transformá-la em um zumbido constante; através da etiqueta, ele não só protege esta vida emocional das interrupções externas, mas também regulariza seu comportamento externo para que este possa parecer, aos olhos alheios, previsível, sereno, elegante, e um conjunto meio frívolo de movimentos coreografados e maneiras de falar estabelecidas.

Como estes conceitos são também parte de uma ontologia e estética específicas incluem muitas outras sutilezas secundárias. Com respeito a nossa problemática – a concepção do eu – o que temos aqui é uma concepção bifurcada, sendo uma de suas partes constituída por sentimentos meio sem gestos, e a outra por gestos meio sem sentimentos. Um mundo interior de emoção contida e um mundo exterior de comportamento estruturado se confrontam sob a forma de

esferas profundamente distintas entre si, e qualquer indivíduo nada mais é, por assim dizer, que um *locus* temporário para este confronto, uma expressão momentânea da própria existência destas duas partes, de sua separação permanente, e de sua necessidade, também permanente, de serem mantidas em uma ordem apropriada. Somente quando se presencia, como eu presenciei, um jovem cuja esposa tinha morrido súbita e inexplicavelmente² e esta esposa tinha sido criada por ele e fora sempre o centro de sua vida – receber convidados com um sorriso fixo e desculpadas formais pela ausência da esposa, tentando, com técnicas místicas, aplacar – como ele mesmo se expressou – as colinas e vales de suas emoções para transformá-las em uma planície (“é o que temos que fazer”, disse ele, “estar plano, por dentro e por fora”) pode-se, frente a nossas próprias noções sobre a intrínseca honestidade de um sentimento profundo, e a importância moral da sinceridade pessoal, levar a sério esta concepção do eu, e apreciar este tipo de poder, por mais inacessível que este lhe pareça.

III

Bali, onde trabalhei a princípio em uma outra cidadezinha provinciana, embora um pouco menos mutante e deprimente, e depois em uma aldeia na região mais alta da ilha, cujos habitantes eram fabricantes altamente qualificados de instrumentos musicais, é, em muitas coisas, semelhante a Java, cuja cultura compartilhou até o século XV. No entanto, em um nível mais profundo, é também bastante diferente, pois permaneceu hindu, enquanto que Java, pelo menos em nome, se tornou islâmica. A vida ritual complexa e obsessiva – hindu, budista e polinésia em proporções mais ou menos iguais – cujo progresso foi quase interrompido em Java, deixando que seu espírito índico se tornasse reflexivo e fenomenológico, com tendência ao silêncio, como na história que acabo de descrever, floresceu em Bali atingindo níveis de grandeza e extravagância tais que assombraram o mundo

e tornaram os balineses um povo muito mais teatral, com uma concepção do eu também teatral. O que é filosofia em Java é teatro em Bali.

A consequência disto é que, em Bali, existe um esforço persistente e sistemático para estilizar todas as formas de expressão pessoal a um ponto tal, que qualquer coisa idiossincrática e característica do indivíduo por ser ele quem é, física, psicológica ou biograficamente, é emudecida, privilegiando-se o papel que ele desempenha no cortejo permanente, e, na visão dos balineses, imutável, que é a vida balinesa. São as *dramatis personae*, não os atores, que persistem; na verdade, são as *dramatis personae*, e não os atores que realmente existem no sentido exato da palavra. Fisicamente, os homens vão e vêm, meros incidentes na história conjuntural, sem nenhuma importância real, nem para si mesmos. As máscaras que usam, no entanto, o lugar que ocupam no palco, os papéis que desempenham, e, ainda mais importante, o espetáculo que montam juntos permanecem e compreendem não a fachada, mas sim a substância das coisas, inclusive a do eu. A visão de antigo membro de trupe que Shakespeare tinha sobre a futilidade da ação diante da mortalidade – o mundo é um palco, e nós somente pobres atores, felizes em pavonear-nos, e assim por diante – não faz sentido em Bali. Não existe faz-de-conta; é claro que os atores morrem, mas a peça continua, e é o que foi atuado, não quem atuou, que realmente importa.

Uma vez mais, tudo isto se manifesta através de uma série de formas simbólicas facilmente observáveis, um repertório elaborado de designações e títulos, e não através de um estado de espírito geral que o antropólogo, em sua suposta versatilidade espiritual, consegue de alguma maneira captar. Os balineses têm pelo menos meia dúzia de títulos principais, atribuídos, fixos e absolutos que uma pessoa usaria para designar uma outra (ou, é claro, a si mesma) como parte de seu grupo. Existem marcadores para a ordem do nascimento, termos de parentesco, títulos que determinam a

casta, indicadores do sexo, e tecnônimos, e muitos outros mais, e cada um deles constitui, não um mero conjunto de etiquetas úteis e ocasionais, mas sim um sistema terminológico distinto, delimitado e internamente muito complexo. Quando se usa uma dessas designações ou um desses títulos (ou, como é mais comum, vários deles) referindo-se a alguém, define-se este alguém como um ponto determinado em uma estrutura fixa, o ocupante temporário de um *locus* cultural, bastante permanente e específico. Identificar alguém em Bali, seja o próprio sujeito ou uma outra pessoa, é determinar seu lugar em um elenco conhecido de personagens – “rei”, “avó”, “o terceiro filho”, “brãmane” – que inevitavelmente compõem o drama social, como se este fosse nada mais que alguma peça – do tipo de *Charley's aunt* ou *Springtime for Henry* – exibida pelas estradas por um grupo de saltimbancos.

O drama não é, obviamente, uma farsa, e principalmente não é uma farsa de travestis, embora nele existam elementos de ambas. É uma representação da hierarquia, um teatro do status. Infelizmente, neste ensaio, não nos é possível descrever as características desta representação, embora entendê-la seja essencial para compreender os balineses. Aqui, nos limitaremos a dizer que, tanto em sua estrutura, como na forma em que operam, os sistemas terminológicos conduzem a uma visão da pessoa humana como um representante adequado de um tipo genérico, e não como uma criatura única, com um destino específico. Acompanhar este processo, ou seja, como os sistemas terminológicos tendem a obscurecer as materialidades – biológicas, psicológicas e históricas – da existência individual, privilegiando as qualidades padronizadas do status, exigiria uma análise extensa. Talvez um único exemplo, simplificando ainda mais a parte mais simples do processo, possa ser suficiente para dar uma idéia de seu funcionamento.

Todos os balineses recebem aquilo que poderíamos chamar de nomes relativos à ordem do nascimento. Estes são

quatro: “o primeiro, o segundo, o terceiro e o quarto natos. Depois disso, inicia-se outra vez a série, e os filhos que nascerem em quinto e sexto lugar, serão, outra vez, chamados, respectivamente, de primeiro e segundo natos. Além disso, os nomes são dados irrespectivamente ao destino que tenham as crianças. Assim, crianças que morrem, mesmo as que morrem ao nascer, entram na nomenclatura, e, portanto, em um país onde existem ainda altos índices de natalidade e de mortalidade infantil, os nomes, por si sós, não dão uma idéia muito confiável da ordem de nascimento verdadeira de indivíduos concretos. Em um grupo de irmãos, alguém que é chamado de primeiro-nato, pode, na realidade, ter nascido em primeiro, quinto, ou nono lugar, ou, se morreu alguma criança, em qualquer lugar intermediário entre estes três; ou alguém com o nome de segundo-nato pode ser, na verdade, o mais velho. A nomenclatura da ordem de nascimento não identifica indivíduos como indivíduos, nem é esta sua intenção; o que faz é sugerir que em todos os casais que procriam os nascimentos formam uma sucessão circular de “primeiros”, “segundos”, “terceiros” e “quartos”, uma réplica contínua e em quatro estágios de uma forma impercível. Fisicamente, os homens aparecem e desaparecem como coisas efêmeras que são, mas, socialmente, os números que os representam permanecem eternamente os mesmos, à medida que novos “primeiro-natos” ou “segundo-natos” emergem do mundo atemporal dos deuses para substituir aqueles que, ao morrer, dissolvem-se, uma vez mais, naquele mundo. Eu diria que todos os sistemas de títulos e designações funcionam da mesma maneira: eles representam os aspectos da condição humana que estão mais ligados ao passar do tempo, como meros ingredientes em um presente eterno que os ilumina como as luzes em um teatro.

Nem mesmo a sensação que os balineses têm de estar sempre em um palco é assim tão vaga e inefável. Ela é expressa com exatidão por um de seus conceitos de “experiência-próxima” mais comuns: o *lek*. *Lek* foi traduzido de

várias maneiras, na maioria das vezes incorretamente ("vergonha" é uma das traduções mais conhecidas), mas seu significado mais aproximado é algo assim como o que chamamos de "nervosismo de ator". O nervosismo de ator, como sabemos, consiste naquele medo que atores sentem de que, por falta de técnica ou de autocontrole, ou talvez por um simples acidente, não sejam capazes de manter a ilusão estética, deixando, assim, que o ator apareça por trás do papel que desempenha. Se falha a distância estética, o público (e o ator) perdem de vista Hamlet e em seu lugar, para desconforto geral, vêem um gaguejante John Smith que alguém erroneamente colocou para fazer o papel de príncipe da Dinamarca. Em Bali, acontece o mesmo: o que se teme é que o desempenho, em público, do papel para o qual fomos selecionados por nossa posição cultural, seja um fracasso, e que a personalidade do indivíduo – ou o que nós ocidentais chamaríamos de personalidade, já que os balineses não o fariam, pois não acreditam nisso – se rompa, dissolvendo sua identidade pública estabelecida. Quando isso acontece, como às vezes acontece, sente-se a proximidade do momento com uma intensidade excruciante, e as pessoas, súbita e relutantemente, tornam-se criaturas reais, mutuamente constrangidas, como se, de repente, tivessem se flagrado nuas. É o medo do *faux pas*, que se torna muito mais provável devido à ritualização extraordinária da vida cotidiana, que mantém o intercâmbio social sobre trilhos deliberadamente estreitos, e protege o sentido teatral do eu da ameaça destruidora implícita naquela proximidade e espontaneidade, que nem mesmo o cerimonial mais exacerbado pode eliminar totalmente dos encontros face a face do cotidiano.

IV

Marrocos, Oriente Médio e clima seco, em vez de Ásia Oriental e clima úmido. Extrovertido, fluido, ativo, masculino, exageradamente informal. Um tipo do oeste selvagem

de filmes americanos sem os bares e os vaqueiros. Um outro tipo de "eus" completamente diferentes. Meu trabalho ali, que começou em meados dos anos 60, concentrou-se em uma cidade de tamanho médio, aos pés da cordilheira de Atlas, cerca de umas vinte milhas ao sul de Fez. O lugar é antigo, fundado provavelmente no século X, planejado até mesmo antes disso. Ainda conserva os muros, os portões, os minaretes estreitos que se elevam até às plataformas de onde os fiéis são chamados para a oração, todos elementos característicos de uma cidade muçulmana clássica. Pelo menos à distância, o lugar é bastante bonito: uma forma oval irregular profundamente branca, localizada em um oásis onde crescem oliveiras de um verde de fundo de mar. As montanhas, que ali são cor de bronze e de pedra, se elevam por trás deste oásis. Vista de perto, a cidade é menos imponente, mas mais estimulante: um labirinto de passagens e ruelas, três quartos das quais sem saída, rodeado por prédios que têm a aparência de muros e lojas à beira das calçadas, tudo isso repleto com uma variedade simplesmente surpreendente de seres humanos extremamente simpáticos. Árabes, berberes e judeus; alfaiates, boiadeiros e soldados; pessoas que saem dos escritórios, dos mercados, das tribos; ricos, super-ricos, pobres e superpobres; nascidos no local, imigrantes, imitações de franceses, medievalistas acirrados, e em algum lugar, de acordo com o censo oficial do governo para 1960, um piloto de avião, judeu e desempregado. Nas casas, um dos grupos mais esplêndidos de indivíduos fortes e vigorosos que jamais vi. Ao lado de Sefrou (este é o nome da cidade) Manhattan parece quase monótona.

Porém, nenhuma sociedade consiste unicamente de excêntricos anônimos que se tocam e ricocheteiam como bolas de bilhar, e os marroquinos também têm seus meios simbólicos de separar gentes umas das outras e de identificar o que é que significa ser uma pessoa. Um dos meios mais importantes – que não é o único, mas que eu considero o mais importante e sobre o qual gostaria de falar neste ensaio – é uma forma lingüística peculiar chamada, em árabe, de

nisba. A palavra deriva de uma raiz triliteral, *n-s-b*, para "atribuição", "imputação", "relação", "afinidade", "correlação", "conexão", "parentesco". Assim, *Nstb* quer dizer "parente por afinidade"; *nsab* significa "atribuir ou imputar a"; "munāsaba" quer dizer "uma relação", "uma analogia", "uma correspondência"; *mansūb* quer dizer "pertencer a", "fazendo parte de", e assim por diante, com cerca de uma dúzia de derivados, desde *nassīb*, ("genealogista") até *nisbya* ("relatividade [física]").

A palavra *nisba*, propriamente dita, refere-se portanto a um processo de combinação morfológica, gramatical e semântica que consiste em transformar um substantivo naquilo que nós chamaríamos de adjetivo relativo, mas que, para os árabes, é simplesmente um outro tipo de substantivo, acrescentando-se i (ou ya, na forma feminina); *Sefru/Sefrou*; *sefrui/filho* nativo de Sefrou; *Sus/região* do sudoeste marroquino – *susi/homem* nascido nessa região *Beni Yazga/uma tribo* perto de Sefrou – *Yazgi/um membro* dessa tribo; *Yabud/o* povo judeu como um povo, *Yabudi/um único* judeu; *Adlun/sobrenome* de uma família importante em Sefrou/*Adluni/um membro* dessa família. Este procedimento não se limita a esta simples "etnização" de substantivos, mas também pode ser utilizado com uma variedade enorme de palavras para atribuir relações de propriedade às pessoas. Por exemplo, ocupação (*brar/seda* – *brari/mercador* de seda), seita religiosa (*Dargawa/uma irmandade* mística – *Dargawui/um adepto* desta irmandade ou um estado espiritual), (*Ali/o* genro do Profeta – *Alawi/um descendente* do genro do Profeta, e, por conseguinte, também do próprio Profeta).

Uma vez formadas, as *nisbas* são normalmente incorporadas aos nomes pessoais – Umar Al-Buhadiwi/Umar da tribo Buhadu; Muhammed Al-Sussi/Muhammed da região Sus – e este tipo de classificação adjetival atributiva é gravada publicamente como parte da identidade de um indivíduo. Não pude encontrar sequer um caso em que um indivíduo fosse

conhecido, ou dele se soubesse alguma coisa, mas não se soubesse sua *nisba*. Na verdade, é mais provável que os habitantes de Sefrou ignorem o padrão econômico de um homem, sua faixa etária, seu caráter pessoal, ou onde ele vive, do que sua *nisba*, ou seja, se ele é Sussi ou Sefroui, Buhadiwi ou Adluni, Harari ou Dargawi. (Com relação a mulheres que não sejam parentes, a *nisba* seria provavelmente a única coisa que um homem saberia delas – ou, para ser mais exato, a única coisa sobre elas que lhe seria permitido conhecer.) Os "eus" que se atropelam e se acotovelam nas ruelas de Sefrou adquirem sua definição através das relações associativas com a sociedade que os circunda, relações essas que lhes são atribuídas. São pessoas contextualizadas.

A situação, no entanto, é ainda mais complicada; *nisbas* tornam os homens relativos a seus contextos, mas, como os próprios contextos são relativos, as *nisbas* também passam a ser relativas, e tudo, por assim dizer, é, portanto, elevado a uma segunda potência – relativismo ao quadrado. Assim, em um nível, todos os nascidos em Sefrou têm a mesma *nisba*, ou pelo menos em potencial – isto é, todos são Sefroui. No entanto, na própria cidade, esta *nisba*, justamente porque não discrimina, não será nunca utilizada como parte de uma designação individual. Só fora de Sefrou a relação com este contexto específico passa a ser capaz de identificar um indivíduo em particular. Em Sefrou, portanto, ele será Adluni, Alawi, Meghrawi, Ngadi, ou qualquer outra *nisba* deste nível. E dentro de cada uma destas categorias sucede exatamente a mesma coisa. Há, por exemplo, doze *nisbas* diferentes (Shakibis, Zuinis e outras) através das quais os Sefrou Alawis, em suas regiões, se distinguem entre si.

Todo o processo está longe de ser regular; que nível ou tipo de *nisba* será usado, ou parecerá relevante ou apropriado (para os que as usam, é claro), dependerá totalmente da situação. Um conhecido meu que morava em Sefrou e trabalhava em Fez, mas era originário de uma tribo Beni Yazgha

das proximidades – além disso era da subsubfração Wulad Ben Ydir, da subfração Taghut da linhagem Hima – era conhecido como Sefroui por seus companheiros de trabalho em Fez, como Yazghi, por todos os não Yazghis em Sefrou, como Ydiri por todos os outros Beni Yazghas que por ali viviam, a não ser por aqueles que vinham, eles próprios, da fração Wulad Ben Ydir. Estes o chamavam de Taghuti, enquanto que, é claro, os outros poucos Taghutis o chamavam de Himiwi. Em Marrocos, as *nisbas* paravam aí, mas Marrocos não é o limite até onde podem ir. Se, por acaso, nosso amigo viajasse para o Egito, ele se transformaria em um Maghrebi, a *nisba* formada com a palavra que, em árabe, significa África do Norte. A contextualização social das pessoas é difusa, e na sua maneira curiosamente não-metódica acaba sendo sistemática. Os homens não flutuam como entidades psíquicas fechadas, que se destacam de seu contexto e recebem nomes individuais. Por mais individualistas e até obstinados que sejam os marroquinos – e na verdade o são –, sua identidade é um atributo que tomam emprestado do cenário que os rodeia.

Como o tipo de bifurcação fenomenológica da realidade dos javaneses, com seus dentro/fora e suave/fosco, e o sistema de títulos dos balineses que absolutiza, o modo *nisba* de olhar as pessoas – como se estas fossem contornos à espera de serem preenchidos – não é um costume isolado e sim parte de um tipo de estrutura que abrange toda a vida social. Esta estrutura, como as de Java e Bali, também é difícil de ser caracterizada de forma sucinta. Mas um de seus elementos principais é, certamente, o fato de que existe, em situações públicas, uma promiscuidade confusa de uma variedade de seres humanos que, na sua vida privada, são cuidadosamente segregados: um cosmopolitismo exacerbado nas ruas, e um comunalismo estrito dentro de casa (do qual a famosa segregação das mulheres é apenas o exemplo mais óbvio). Este é o chamado sistema mosaico de organização social frequentemente considerado característico do Oriente Médio como um todo: fragmentos de formas e cores

diferentes que são encaixados irregularmente para gerar um desenho global complexo, no qual a diferença individual de cada fragmento permanece intacta. Sendo diversa mais do que qualquer outra coisa, a sociedade marroquina não administra sua diversidade fixando-a em castas, isolando-a em tribos, dividindo-a em grupos étnicos, ou cobrindo-a com algum conceito denominador-comum como a nacionalidade, embora todos estes sistemas tenham sido experimentados de forma esporádica. Gerenciam a diversidade distinguindo, com uma precisão elaborada, os contextos – o matrimônio, a devoção religiosa e, até certo ponto, a dieta, as leis e a educação – nos quais os homens são segregados por suas diferenças; e outros – o trabalho, a amizade, a política e o comércio – onde, ainda que com desconfiança e condicionalmente, são unidos por elas.

Para este tipo de estrutura social, uma concepção do eu que marca a identidade pública contextualmente e relativamente, mas o faz em condições – tribais, territoriais, lingüísticas, religiosas e familiares – que se desenvolvem nas esferas privadas e estabelecidas da vida, onde têm uma ressonância profunda e permanente, parece ser particularmente apropriada. Na verdade, parece que a própria estrutura social cria esta concepção do eu, já que produz situações onde as pessoas interagem em termos de categorias cujo significado é quase totalmente posicional, um lugar no mosaico global, que deixa de lado, como algo que deve ser cuidadosamente escondido em apartamentos, templos e tendas, o conteúdo substantivo das categorias, ou seja, o que elas significam subjetivamente como modos de vida experimentados. As discriminações da *nisba* podem ser mais ou menos específicas, indicar o local do fragmento no mosaico de forma aproximada ou exata, e adaptar-se a quase todos os tipos de mudanças de circunstâncias. Não podem, porém, dar muito mais que uma idéia geral, um esboço ou contorno do tipo e caráter dos homens a quem os nomes são atribuídos. Chamar um homem de Sefroui é como chamá-lo de

franciscano: o nome o classifica, mas não estabelece como ele é; localiza-o, sem retratá-lo.

É justamente esta capacidade do sistema de *nisbas* – a de criar um contorno no qual as pessoas podem ser inseridas de acordo com características que, supostamente, lhe são inerentes (fala, sangue, fé, proveniência, e outras mais), e ao mesmo tempo minimizar o impacto que estas características têm na determinação de relações práticas entre essas pessoas em mercados, lojas, escritórios, no campo, em cafés, banhos públicos, e estradas – que o torna tão essencial para a concepção marroquina do eu. A categorização do tipo *nisba* conduz, paradoxalmente, a um hiperindividualismo nas relações públicas, pois, ao prover unicamente um contorno vazio e até mesmo mutante de quem são os atores – Yāzghis, Adlunis, Buhadivis, ou seja lá quem for – deixa todo o resto, ou seja, praticamente tudo, para ser preenchido no próprio processo de interação. O que faz o mosaico funcionar é a certeza de que podemos ser completamente pragmáticos, adaptáveis, oportunistas, e, de um modo geral *ad hoc* em nossas relações com outros – uma raposa entre raposas, um crocodilo entre crocodilos – tanto quanto quisermos, sem nenhum risco de perder o sentido de quem somos. A não ser na intimidade da procriação e da oração, o “eu” nunca está em perigo porque somente suas coordenadas foram declaradas.

V

Sem tentar dar nós em umas quantas dúzias de pontas que, durante estes relatos apressados sobre o significado do eu para cerca de noventa e nove milhões de pessoas, não só deixei penduradas, mas certamente desfeei ainda mais, re-tornemos ao ponto principal, que é saber exatamente o que tudo isso nos diz – ou poderia dizer, se explicado de forma adequada – sobre “o ponto de vista dos nativos” em Java, em Bali e no Marrocos. Ao descrever o uso de símbolos, estaremos também descrevendo percepções, sentimentos, pon-

tos de vista, experiências? Se afirmativo, em que sentido? O que é exatamente que afirmamos quando declaramos compreender os meios semióticos através dos quais, nesses casos, as pessoas se definem e são definidas pelas outras: que entendemos as palavras ou que entendemos as mentes?

Para responder a esta pergunta, creio ser necessário, primeiramente, observar que o movimento intelectual característico, e o ritmo conceptual interno de cada uma dessas análises, e até de todas as análises semelhantes – mesmo as de Malinowski – é um bordejar dialético contínuo, entre o menor detalhe nos locais menores, e a mais global das estruturas globais, de tal forma que ambos possam ser observados simultaneamente. Na tentativa de descobrir o significado do eu para os javaneses, balineses e marroquinos, oscilamos incansavelmente entre um tipo de miudeza exótica que faz com que a leitura da melhor das etnografias seja uma tortura (antíteses léxicas, esquemas de categorização, transformações morfofonêmicas), e caracterizações tão abrangentes que – a não ser pelas mais comuns – se tornam um tanto implausíveis (“quietismo”, “dramatismo”, “contextualismo”). Saltando continuamente de uma visão da totalidade através das várias partes que a compõem, para uma visão das partes através da totalidade que é a causa de sua existência, e vice-versa, com uma forma de moção intelectual perpétua, buscamos fazer com que uma seja explicação para a outra.

Tudo isso é, claramente, a trajetória, já bastante conhecida, do método que Dilthey chamou de círculo hermenêutico. Minha intenção aqui foi mostrar que ela é tão essencial para interpretações etnográficas como para interpretações literárias, históricas, filológicas, psicanalíticas, ou bíblicas, ou até mesmo para anotações informais sobre aquelas experiências cotidianas que chamamos de bom senso. Para acompanhar um jogo de beisebol temos que saber o que é um bastão, uma bastonada, um turno, um jogador de esquerda, um lance de pressão, uma trajetória curva pendente, e um

centro de campo fechado, e também como funciona o jogo que contém todos estes elementos. Quando, em uma *explication de texte*, um crítico como Leo Spitzer tenta interpretar a "Ode sobre uma urna grega" de Keats, ele se pergunta repetida e alternativamente duas questões: "Sobre o que é este poema?" e "O que é, exatamente, que Keats viu (ou decidiu mostrar-nos) desenhado na urna que ele descreve?", e chega ao final de uma espiral ascendente de observações gerais e comentários específicos com uma leitura do poema que o interpreta como uma afirmação do triunfo da percepção estética sobre a histórica. Da mesma forma, quando um etnógrafo de significados e símbolos como eu tenta descobrir o que é uma pessoa na visão de algum grupo de nativos, ele vai e vem entre duas perguntas que faz a si mesmo: "como é a sua maneira de viver, de um modo geral?" e "quais são precisamente os veículos através dos quais esta maneira de viver se manifesta?" chegando ao fim de uma espiral semelhante com a noção de que eles consideram o eu como uma composição, uma *persona*, ou um ponto em uma estrutura. Não poderemos entender o significado de *lek* a não ser que entendamos o que é o dramatismo balinês, da mesma maneira que não saberemos o que é uma luva de apanhador se não conhecermos o jogo de beisebol. Ou não entenderemos o que significa uma organização social mosaica sem saber o que é a *nisba*, exatamente como não é possível compreender o platonismo de Keats, sem ser capaz de captar – para usar a própria formulação de Spitzer – "o fio do pensamento intelectual" contido em fragmentos de frases como "a forma de Attic", "a forma silenciosa", "noiva da tranquilidade" "pastoral fria", "silêncio e tempo lento", "cidadela em paz", ou "cantigas sem nenhum tom".

Em suma, é possível relatar subjetividades alheias sem recorrer a pretensas capacidades extraordinárias para obter o próprio ego e para entender os sentimentos de outros seres humanos. Possuir e desenvolver capacidades normais para estas atividades é, obviamente, essencial, se temos esperança de conseguir que as pessoas tolerem nossa intru-

são em suas vidas ou de que nos aceitem como seres com quem vale a pena conversar. Não estou, em hipótese alguma, defendendo a falta de sensibilidade, e espero não ter dado esta impressão. Mas seja qual for nossa compreensão – correta ou semicorreta – daquilo que nossos informantes, por assim dizer, *realmente* são, esta não depende de que tenhamos, nós mesmos, a experiência ou a sensação de estar sendo aceitos, pois esta sensação tem que ver com nossa própria biografia, não com a deles. Porém, a compreensão depende de uma habilidade para analisar seus modos de expressão, aquilo que chamo de sistemas simbólicos, e o sermos aceitos contribui para o desenvolvimento desta habilidade. Entender a forma e a força da vida interior de nativos – para usar, uma vez mais, esta palavra perigosa – parece-se mais com compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, entender uma piada – ou, como sugeri acima – interpretar um poema, do que com conseguir uma comunhão de espíritos.