

**A pictografia da *tristesse*: uma antropologia do
nation-building nos trópicos**

Otávio Velho
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Museu Nacional, Rio de Janeiro

e-mail: otaviovelho@alternex.com.br
Recebido em: abril, 2003

Resumo

O autor procura situar a antropologia que se pratica no Brasil no contexto do 'nation building', lançando mão de outros casos e conceitos (como o de 'duplo vínculo') para comparação. Busca mostrar a produtividade, mas também os limites desse enquadramento, explorando novos caminhos que podem se abrir.

Palavras- Chave

Antropologia do Brasil, nation-building e antropologia.

Abstract

The author discusses the Anthropology done in Brazil, placing it in the context of the "nation-building" frame of reference. Drawing from other cases and concepts (like "double bond") in comparison. The discussion shows the productivity but also the limits of this theoretical frame, exploring the possibilities of new paths.

Keywords

Anthropology in Brazil, nation-building, Anthropology.

I

Num posfácio avaliativo de um número especial da revista sueca *Ethnos* de 1982 dedicado a antropologias periféricas e à constituição de antropologias nacionais, George Stocking Jr., o distinguido historiador da antropologia, dizia (Stocking Jr. 1982: 180):

Na verdade, tendo como base o que é aqui apresentado, a antropologia na periferia não parece nem tão variada nacionalmente, nem tão fortemente divergente da do centro, quanto à concepção da “formação de antropologias nacionais” poderia ter implicado.

Adiante, Stocking mencionava o fracasso das antropologias periféricas em “diferenciar-se nitidamente ou em apresentar alternativas radicais às ‘antropologias internacionais’” (p. 185). E concluía o artigo dizendo:

Ao passo que tais problemas podem ser vistos como aspectos temporários da superação da dependência, essas ressonâncias do sentimento de mal-estar no centro sugerem que a identificação com o ‘nation-building’ não foi suficiente para permitir que as antropologias periféricas escapassem inteiramente do envolvimento na ‘crise da antropologia’ pós-colonial. Qual será o resultado desse envolvimento está além destes comentários. ... O que, porém, parece provável é que a inércia institucional mantenha um certo clima de normalidade até o ano 2000 – quando, então, aqueles dentre nós que ainda estiverem por aqui poderão julgar por si mesmos (p. 186).

Congratulando-nos por ainda estarmos por aqui, parece razoável que, chegada a hora, façamos o esforço para julgarmos por nós mesmos sugerido por Stocking há mais de vinte anos. E talvez um bom ponto de partida fosse o seu próprio artigo. Haveria muitos pontos a serem discutidos nesse texto, mas eu gostaria de destacar as suas *expectativas*, a que retornaremos após uma breve digressão. Por estar consagrada, mantereí neste percurso a expressão *nation-building* (“construção da nação”) no original.

Num artigo sobre o filósofo brasileiro do direito Roberto Mangabeira Unger e suas propostas de reforma social e política, escrito menos de dez anos após o texto de Stocking (1991), o também filósofo Richard Rorty compara Unger, nada mais, nada menos, que a Walt Whitman. Segundo Rorty, o encorajamento que Whitman dirigia do Novo Mundo para a Europa nos anos 80 do século XIX, encontraria seu similar no que Unger dirigia de um país do Terceiro Mundo (apesar de Unger ser professor em Harvard) às democracias ricas do Hemisfério Norte no final do século XX (Rorty 1991: 181): “Rogamos aos céus para que essas instituições imaginárias emplaquem no Brasil. Se de fato funcionarem por lá, talvez então possamos vendê-las aqui. Poderemos conceber que o Hemisfério Sul, daqui há uma geração, venha em socorro do Norte”.

Gore Vidal serve para Rorty como a figura alexandrina (expressão empregada por Unger) paradigmática que representa a intelectualidade americana com a qual se identifica, “ainda tentando ser liberal, mas incapaz de reprimir a sua excitação sobre os rumores a respeito dos bárbaros” (p. 184n). Intelectualidade que tem de admitir terem os jogos de linguagem familiares se tornado “política congelada”, servindo para legitimar as formas de vida social de que “desesperadamente querem se livrar” (p. 189).

Quase ao final do seu texto, praticamente já se repetindo, ele diz (p. 192): “... se esperança existe, esta jaz na imaginação do Terceiro Mundo ...”

Meu argumento vai na direção de que, embora Rorty expresse *esperança* em relação ao que se pode esperar vindo do “Romantismo” (sic.) da intelectualidade do Terceiro Mundo, e Stocking expresse uma pelo menos momentânea *decepção*, a atitude é, em ambos os casos, “alexandrina”. À decepção de Stocking, aliás, certamente se poderia agregar a de Rorty, caso viesse a saber que, ao contrário do que supõe, Unger *não* encontra a sua audiência preferencial no Brasil (p. 187), e sim nos próprios meios acadêmicos dos Estados Unidos.

Além de alexandrina, talvez se pudesse dizer que, também em ambos os casos, a atitude é exotizante e orientalizante, embora sempre em uma versão benévola ou, mesmo, messiânica. Aparentemente, presenciamos um momento das relações assimétricas centro-periferia em que a dominação que exige a reprodução mimética vai sendo substituída pela demanda agonística do “outro” que traga consigo o diferente. Pelo menos isso parece ocorrer em certos campos, entre os quais o da antropologia. Todavia, a comunicação dessa mudança parece não se fazer de modo completo, surtindo mais efeito entre os intelectuais mais próximos do centro, que assumem o papel paradoxal de rebeldes anunciados. No Brasil, no entanto, isso não parece até agora incorporado pela maioria dos intelectuais em geral e dos antropólogos em particular. Quais são, então, as expectativas *deles*, é a questão reversa.

II

Mas, afinal, essa questão talvez não se resuma ao Brasil. Pelo menos é o que depreendo de um texto que trata das relações entre o Islã e o Ocidente (Abaza e Stauth 1990), cujas implicações para os debates sobre o Oriente Médio e o Sudeste asiático aqui podemos pôr entre parênteses. Abaza e Stauth colocam-se contra tendências recentes a ver no fundamentalismo o equivalente funcional hoje ao que foi o calvinismo para o Ocidente segundo a interpretação de Weber. Tendências que se afirmariam com o propósito revisionista de admitir a possibilidade de um desenvolvimento capitalista em moldes não-ocidentais. Em contraste, contrapõem, provocativamente, aos fundamentalismos religiosos da modernidade *ocidental*, os fundamentos *seculares* de tendências modernas no Islã, invertendo as posições. Reconhecem na colocação que criticam uma tendência a “tornar-se nativo” que se daria tanto entre acadêmicos ocidentais, quanto entre os locais, em nome também de um discurso foucaultiano reducionista que demandaria (na época) uma “indigenização” das ciências sociais no Oriente Médio e no Sudeste asiático.

O ponto importante a reter para os nossos propósitos é que, segundo esses autores, a crítica ao orientalismo tradicional teria, assim, contribuído paradoxalmente para criar uma *nova* forma de orientalismo e com isso acabar-se-ia por montar um ataque contra os intelectuais seculares do Terceiro Mundo. Abaza e Stauth invertem, portanto, as interpretações dos weberianos (tanto ortodoxos,

quanto revisionistas), onde o Ocidente apareceria como secular, enquanto que o Oriente permaneceria religiosamente inspirado. O fundamentalismo seria na verdade um resultado da cultura de massa, uma faceta oriental da imagística ocidental projetada de uma “espiritualidade religiosa”, uma estetização do “Oriente”. Os que demandam a indigenização ignoram o fato de o “saber local” com que pretendem construir uma alternativa já há muito ser parte de estruturas globais, participando de um “jogo cultural global que cria, ele próprio, a ‘essencialização’ da verdade local” (p. 213). Além disso, e em contrapartida, os autores questionam se no Ocidente a modernização conduziu realmente a um processo total de secularização. E até que ponto, então, o fundamentalismo islâmico seria, não uma reação contra um excesso de modernização e secularismo, e sim contra “uma transposição incompleta e falsa da linguagem religiosa para a linguagem da ‘modernidade’” (p. 216) que se daria no Ocidente; a linguagem de um fundamento cristão, que é negado.

Por outro lado, a antropologia “nativa” não produziu – e isso Stocking também já concluía em termos mais gerais ao falar das “ressonâncias do sentimento de mal-estar do centro” – uma alternativa à metodologia ocidental. Estaria por demais colada à crítica epistemológica, metodológica e político-ideológica da ciência ocidental (Abaza e Stauth 1990: 219):

a ‘perspectiva da indigenização’ cai na própria armadilha da globalização cultural contra a qual pretende se colocar: a reivindicação de uma autenticidade cultural e científica por parte das tradições locais é em si mesma um produto da modernidade.

III

No Brasil também tivemos um (velho) orientalismo. Aqui não é o lugar para entrar em detalhes a seu respeito. Mas em reação a ele, no caso da antropologia (e de outras disciplinas, como a ciência política) montou-se a partir da segunda metade da década de sessenta do século passado um aparato institucional que pretendia ser, por si, um monumento à modernidade. Teve como base a criação de estudos pós-graduados segundo um modelo norte-americano. A geração responsável por esse “institution-building” – para

utilizar outra expressão consagrada - por sua vez, formou-se em grande parte nos Estados Unidos, mas também na Grã-Bretanha e na França. Para tudo isso, contou-se com um apoio dos governos militares instaurados em 1964, em óbvio contraste com o ocorrido contemporaneamente na Argentina. Mas contou-se também, poderosamente, com auxílio norte-americano (sobretudo da Fundação Ford), muitas vezes acionado em nome de um ideário liberal para se contrapor ao próprio regime militar. Curiosa combinação, que exigiu uma boa dose de habilidade política e de engenharia institucional por parte da comunidade científica em geral e dos antropólogos em particular.

O resultado de tudo isso foi um impressionante desenvolvimento intelectual e institucional, aí incluído o das nossas associações científicas, como a Associação Brasileira de Antropologia (já existente) e a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. E incluiu também um notável apego a identidades como a de antropólogo e o culto aos clássicos da disciplina.¹ Era a essa antropologia que reagia o artigo de Stocking em 1982, evidenciando o duplo vínculo em que se vê colocada a antropologia brasileira “moderna”, que toma como modelo as antropologias centrais, mas da qual se espera, ao mesmo tempo, que forneça soluções para os dilemas dessas mesmas antropologias centrais; sempre, portanto, tendo como referência o centro.

É evidente que poderíamos aqui, “foucaultianamente”, analisar em detalhe as questões de poder envolvidas, até numa linha mais complexa do que a criticada por Abaza e Stauth. Mas, mesmo assim, talvez não conseguíssemos ir muito além do que hoje já é quase um senso-comum, correndo o risco de um excesso de complacência com os supostos dominados que nos termos de Nietzsche revelasse um espírito de ressentimento. Ao revés, talvez seja preferível ser mais provocativo, e nessa linha sugeriria que o que há de ironia (para *ambos* os lados) nessa situação não deveria ser perdido, podendo tornar-se bom para pensar.

IV

A imagem caricata de colonizados da elite tomando o chá das cinco talvez deva ser considerada. Sobretudo quando o ritual vai deixando de ser praticado entre os seus fundadores, o que duplica o seu poder revelador. O Brasil, nesse sentido, sem dúvida é exemplar. Basta para mostrá-lo lembrar a poderosa influência soci-

al e política do positivismo comteano entre nós, que perdurou para muito além de quando na França se reduzira, literalmente, a um museu (ao que parece, custeado com dinheiro brasileiro). Tudo isso a ponto de se ter cunhado a expressão “idéias fora do lugar” (Schwarz 1977) para se referir aos profundos deslizamentos de significado ocorridos com a transposição de contexto, embora a expressão talvez não faça plena justiça à organicidade que os novos significados adquirem no novo contexto.

Seria justo pensar-se a nossa antropologia “moderna”, universalista, a partir desse critério? E caso o seja, qual a “saída”, levando-se em conta as advertências de Abaza e Stauth para os impasses da antropologia “nativa”? Díficeis perguntas para um antropólogo brasileiro. Mas cruciais. Aqui provavelmente não farei mais do que apontar para alguns elementos dessa discussão, aproveitando a ocasião de modo a contribuir para que ela não seja abandonada ou relegada a segundo plano, como parece ser a tendência até agora.

A antropologia brasileira (ou antropologia “no Brasil”, caso já se queira tomar partido, na polêmica, pelo lado do universalismo) ganhou considerável prestígio social (e escala) desde a década de sessenta. E há um ditado entre nós segundo o qual “em time que está ganhando, não se mexe”. Talvez, então, se deva começar por aí, vendo se é o caso de “desconstruir” esta crença no que diz respeito à antropologia ou se é o caso de colocar sob suspeição esse próprio sucesso.

Abaza e Stauth apelam para Bourdieu para explicar a atitude de “tornar-se nativo” dos intelectuais árabes. Segundo eles, tratou-se, na competição com os colegas ocidentais nas décadas de setenta e oitenta, de “um processo de estabelecimento de uma competência própria numa posição de disputa pelo ‘real’” (p. 220). Nessa competição, o próprio acesso aos recursos de informação tornou-se importante. No Brasil, isso também ocorreu (e ocorre). Porém, até certo ponto se tornou uma batalha congelada, *faute de combattants*. E isso devido, justamente, a mudanças geopolíticas - a que não é estranho o Oriente Médio - e que não devem ser ignoradas. Os anos sessenta, quando se deu a montagem do aparato “moderno” da antropologia no Brasil, coincidiu com grande atenção (e tensão) intencional em torno da América Latina, tendo Cuba como foco. Os brasilianistas, estrangeiros, eram personagens salientes, mas, então, sobretudo como mestres. Porém isso mudou, e a atenção à

América Latina reduziu-se consideravelmente, não só na política externa dos Estados Unidos, como também em seu meio acadêmico. Quando poderiam tornar-se competidores, os brasilianistas, em larga medida, esvaeceram.

Assim, creio que faltou essa presença para catalisar a constituição de uma antropologia nativa, no sentido forte, como reação. Todavia, creio que se manteve uma presença fantasmagórica, que contribuiu para um desenvolvimento mais leve. Esse desenvolvimento poderia ser caracterizado da seguinte maneira: mantemos fiéis à antropologia “universal”, mas, ao mesmo tempo, como nativos, reivindicamos um conhecimento e uma sensibilidade especiais para tratar do Brasil. A isso esteve associada uma antropologia que se fez quase que exclusivamente *no* país, permitindo manter essa posição ambígua.

V

Gostaria de ilustrar essa atitude com a reação a um texto de gosto duvidoso publicado em 1992 pelo antropólogo Paul Rabinow (Rabinow 1992), resultado de uma estadia como professor-visitante Fulbright no Museu Nacional, no Rio de Janeiro, em 1987.

Rabinow não escapa a um certo olhar orientalizante, embora disfarçado por uma linguagem pós-moderna que se permite repetir certos lugares-comuns, contanto que travestidos por uma aparência de distanciamento - não muito convincente, no caso. Mas seria interessante imaginar, por exemplo, se quinze anos depois, à luz do que ocorreu no seu próprio país desde então, ele ainda estranharia, já à entrada, a atitude da alfândega brasileira, herdeira da nossa ditadura. Por vezes, essa orientalização também parece produto de um misto de confusão de informações, da sua parte, com ignorância ou desejo (típico) de atender às expectativas do interlocutor por parte de seus próprios informantes (inclusive antropólogos). Quando fala de “um dos muitos morros anteriormente cobertos de café marcando a topografia em torno da qual se expandiu o Rio moderno e em cujos bosques recentemente replantados o culto sincrético do candomblé é praticado toda noite” (p. 250), ele consegue, numa só frase, exagerar o número de morros do Rio que foram ocupados no século XIX por fazendas de café e o caráter que supõe recente do reflorestamento, confundir o candomblé baiano com outros cultos afro-brasileiros menos conhecidos internacionalmente, e ignorar que já na época (embora ainda não fosse muito falado) esses cultos es-

tavam sendo em boa parte substituídos na região por igrejas evangélicas (pentecostais e batistas). Todos, erros orientalizantes, erros que parecem dar razão às suspeitas dos antropólogos brasileiros sobre a competência de seus colegas norte-americanos para entenderem de Brasil.

Mas Rabinow diz outras coisas.² Por exemplo, relata uma visita de quatro cientistas sociais africanos ao Museu Nacional que ele presenciou. Fala do ataque deles à suposta harmonia racial brasileira e da sua denúncia da ausência de negros nas universidades brasileiras (aliás, aí incluído o nosso programa de pós-graduação), tanto entre alunos, quanto entre professores. Relata a atitude defensiva dos antropólogos brasileiros diante da questão racial, que consideravam de natureza estritamente sócio-econômica ou de que afirmavam uma suposta complexidade e sutileza culturais que impediam qualquer generalização, tudo dependendo dos contextos. Relembra o desinteresse dos antropólogos do Museu em atender a uma demanda da Fundação Ford para a montagem de uma exposição comemorativa do centenário da abolição da escravatura. Relembra também – e aí muito próximo a uma descrição de Lévi-Strauss nos *Tristes trópicos* – outro episódio, quando de um jantar em São Paulo em que os cientistas sociais presentes, extremamente sofisticados e cosmopolitas, no entanto revelavam uma nostalgia por relações paternalistas com as suas empregadas domésticas e performatizavam um “absurdo sociologicamente objetivo de pessoas inteligentes lamentando o seu futuro sem empregadas quando milhões e milhões de brasileiros vivem em nível de subsistência ou abaixo dele” (p. 258-59).

Poder-se-ia descartar os comentários de Rabinow considerando-os puramente anedóticos e, de novo, indicativos da falta de sensibilidade de um olhar externo. É o que em geral tem ocorrido, eu mesmo só tendo lido o artigo recentemente. E na verdade, não é preciso ser antropólogo para fazer essas observações. O próprio Rabinow admite não ter realizado uma etnografia. No Brasil, aliás, como pretendo sugerir, ser antropólogo – *hélas* – pode até atrapalhar. Poder-se-ia também lembrar, por exemplo, que o significado do centenário da abolição da escravatura é contestado pelo próprio movimento negro. Mas a verdade é que os comentários de Rabinow só poderiam ser considerados banais se não estivessem tocando em tabus. O tom descortês do texto pode ter sido um bom e, mesmo, inarredável pretexto para ignorá-lo, criando-se em torno dele um grande silêncio.

VI

Sem pretender fazer juízos definitivos, o meu argumento é o de que esse olhar externo, na verdade, revela o quanto a antropologia no Brasil pode ter criado, malgrado as suas pretensões de pertencimento a um saber universal, um *novo* ou *neo*-orientalismo. Orientalismo esse que teria por pedra de toque a sua reconhecida associação com o *nation-building* (Peirano 1980)³, em geral vazada em termos culturalistas, sem falar dos interesses de classe (bem menos reconhecidos) dos seus praticantes. Interesses de classe que inclusive se manifestariam num certo maneirismo, em que os bons modos e a etiqueta incorporados ganham uma importância desmedida, constituindo o que um olhar externo poderia considerar uma antropologia *triste*, como os trópicos.

Todavia, quando Lévi-Strauss falava em *triste*, ele se referia sobretudo às condições dos índios. O fato de se aplicar o adjetivo aos intelectuais pode ser uma reveladora extensão, uma confusão com os “verdadeiros” nativos, que já é parte do problema. Se, ao revés, considerássemos os antropólogos como parte de uma elite, ficaria a questão quanto ao tipo de nativos que constituem a elite, a mesma elite que se indigna quando o estrangeiro supõe que se podem encontrar cobras pelas ruas de São Paulo ou do Rio de Janeiro. Complexa ambigüidade, que envolve os próprios observadores.

Não há dúvida de que num certo sentido as elites coloniais podem ser mais modernas e seculares que as metropolitanas, na linha explorada por Abaza e Stauth. Até porque o projeto administrativo colonial muitas vezes encontrou entre nós menos resistência para realizar mais completamente uma engenharia social moderna do que na sua origem. Isto é um ponto importante, nem sempre observado. Seguidamente, as “idéias fora do lugar” o são justamente por se realizar uma radicalização dos modelos originais, tornando as elites coloniais mais literalistas, mais realistas do que o rei⁴ - como no policiamento estrito da universalidade das leis e da separação entre domínios sociais, de tal forma que a ação afirmativa, por exemplo, aparece como uma transgressão simultânea a esses dois princípios, representados na vida acadêmica pelo primado do *mérito*.

Uma interessante diferença entre o caso analisado por Abaza e Stauth e o que se passa no Brasil é que enquanto em muitos países islâmicos isso constitui o ponto de apoio para uma denúncia do caráter incompleto da modernidade ocidental, que contrabandea junto com a modernidade valores que parecem demonstrar a juste-

za do brado de Bruno Latour de que “jamais fomos modernos” (Latour 1994), no Brasil as coisas se passam de outra maneira, na medida em que o contrabando não é denunciado. Entre nós, o que há de “não moderno” nos modelos ocidentais *não é reconhecido*. Constituem verdadeiros pontos cegos, pois de outra forma não poderiam continuar a ser invocados para legitimar a *nossa* modernidade, o que é o contrário do que predomina nos países islâmicos, embora lá até como reação a tendência semelhante (como no caso do Irã pre-revolucionário) O fato, por exemplo, de muitos países ocidentais serem monarquias ou possuírem igrejas de Estado, ou de nos Estados Unidos haver uma não disfarçada presença da religião na política, é muito pouco elaborado entre nós. Isso faz com que em certo plano o modelo abstrato da modernidade seja perseguido com uma tenacidade de “cristão novo”, ideológica, sem pragmatismo.

É o que ocorre - como já indicamos - com o princípio individualista da igualdade perante a lei. O direito de minorias não consegue, então, ser registrado, e tampouco conseguem ser reconhecidos os sujeitos coletivos. A hipótese de uma ação afirmativa ou de uma discriminação positiva costuma ser descartada em nome do universalismo, mesmo que um Rabinow possa considerar isso um “absurdo sociologicamente objetivo” num país que tem uma das piores distribuições de renda do mundo. No Brasil também, ao contrário dos desejos de Rorty, os jogos de linguagem familiares se congelam. E mais grave, como adultos que aprendem uma segunda língua, não ganhamos de fato a familiaridade necessária para manipulá-los ou relativizá-los à maneira como outros o fazem para enfrentar um mundo em crise e em rápida mutação de modelo civilizatório.

VII

A antropologia no Brasil parece ter dificuldade em observar esses fatos. Em parte provavelmente devido aos interesses de classe já mencionados, que inclusive tornam muito difícil a própria objetivação da profissão dos objetivadores, como propunha Bourdieu e é lembrado por Abaza e Stauth. Mas essa dificuldade da antropologia brasileira também se deve ao papel que lhe tem sido atribuído, inclusive por ela mesma, associado ao *nation-building*. A versão antropológica do *nation-building*, por várias vias, especializou-se na valorização extrema dos discursos nativos, o que contrastaria com

a atitude da ciência política, da sociologia e da economia. Todavia, a meu ver isso se deu numa direção populista (no sentido russo de *narodnik*) de congelamento reificador desses discursos, em detrimento da própria análise de discurso. Com isso, na verdade, corre-se o risco paradoxal de a “ida ao povo” implicar em empobrecimento das etnografias, estimulado pelo recurso técnico dos gravadores e das câmaras fotográficas (quando não da *internet*), transformados em falsas facilidades. A etapa seguinte é muitas vezes o abandono do próprio campo, substituído por formulações gerais em nome da “cultura”, o populismo passando então a ganhar contornos mais latino-americanos, e o antropólogo tomando o lugar dos “verdadeiros” nativos.⁵ E essas formulações gerais então tendem à reafirmação de hetero- e auto-imagens em que os grupos sociais se podem espelhar, um pouco como ocorreu nos Estados Unidos com a arte (picto)gráfica de um Norman Rockwell.⁶ Nesse construcionismo sociológico coletivo os discursos divergentes são transformados em variantes, mas em nome da diversidade. Mesmo que isso passe por uma redução por etapas a que não falte sofisticação. É como se em nome da nação se realizasse a sua tutela, e em nome da diversidade, a domesticação do outro.

É como se o mundo todo constituísse homogeneamente um campo sujeito à etnografização, um outro aspecto de tal modernismo exacerbado que não deve ser descurado. Tampouco se dá em geral muita importância a eventuais desvios entre a linguagem das palavras (discursos) e as linguagens dos corpos e dos (outros) atos, o que no plano instrumental é decorrência, em parte, de etnografias sujeitas a imposições de prazos. Em nome de supostos modelos do Primeiro Mundo, as agências governamentais constroem a pesquisa antropológica a uma burocratização e a limitações temporais inspiradas nas ciências mais duras, que na verdade não encontram paralelo alhures. E este é na verdade um bom exemplo doméstico da atitude de querer ser mais realista do que o rei.

VIII

Não há dúvida, no entanto, de que a antropologia no Brasil alcançou um alto grau de organização, que justamente permite não sermos complacentes com ela. Como não há dúvida de que a antropologia tem prestado um importante serviço para o auto-conhecimento da sociedade num país extremamente vasto e complexo. O antropólogo passa a ser um informante do público a respeito da

sua própria sociedade. Isso, por sua vez, reforça a antropologia deglutível pelos meios de comunicação. Estamos, aqui, longe do “esoterismo” das comunidades científicas a que se referia Thomas Kuhn (1970). Pelo contrário, o objetivo é um auto-reconhecimento da sociedade que seja, ao mesmo tempo, a sua (re)construção. O antropólogo é integrado a um grande empreendimento nacional, para inveja, muitas vezes, de colegas de outras disciplinas.⁷ E a antropologia transforma-se, ela mesma, num fenômeno quase de massa, mais próximo de padrões norte-americanos que europeus, ao contrário do que supunham Stocking, quanto à escala, e Rabinow quanto à predominância de uma suposta influência francesa, que na verdade tem regredido rapidamente. Ao mesmo tempo, a coincidência da sua (re)organização e crescimento em escala com o desenvolvimento de um sistema de pós-graduação muito tutelado pelo Estado, favoreceu a manutenção de alto grau de homogeneidade interna, organizacional e intelectual.

A contrapartida é que fica difícil encontrar nessa antropologia um momento para elaborações de mais difícil alcance - sem mediações - para o público externo. Elaboraões que permitissem inserir-nos na ponta das questões de caráter epistemológico em diálogo com outros saberes que enfrentam os sérios dilemas contemporâneos. Ao contrário do que supunha Stocking, *não* enfrentamos as questões do mal-estar e da crise da antropologia.⁸ Não porque tenhamos encontrado soluções outras, mas porque faz parte da posição da antropologia entre nós a impossibilidade de reconhecer problemas e impasses que possam minar a autoridade pública da disciplina. Fica difícil encontrar, nessa antropologia normanrockwelliana, um lugar para o que possa parecer ameaçar esta construção, as sensibilidades nesse sentido sendo muito aguçadas, quando não paranóicas, o que parece revelador.

Mas nada disso está dado à luz do dia, já que o próprio sucesso público e a autoridade da disciplina repousam na imagem de uma estrita observância da objetividade científica. Tal observância muitas vezes se identifica com um ritual de referência (e reverência) aos clássicos que constitui uma senha necessária para o pertencimento à comunidade que nos distinguiria dos colegas de outras disciplinas, bem como dos profissionais da mídia⁹. Por vezes, este ritual parece constituir o nosso “chá das cinco”, quando, por exemplo, não reconhecemos as discussões - hoje bem densas - sobre o eurocentrismo da obra weberiana. E é essa sutil combinação de

universalismo e neo-orientalismo que parece confundir observadores como Stocking, que reclamam da falta de originalidade. É preciso não esquecer que o público da antropologia brasileira é sobretudo interno. Interno ao país, mas não necessariamente à disciplina, e daí a importância maior da publicação de livros e da presença nos meios de comunicação. A produção para fora – fora do país, mas interna à disciplina – em geral não constitui mais do que um eventual subproduto.

Talvez esse reverso da medalha da adesão ao *nation-building* só pudesse aflorar nestes tempos contraditórios em que o mito da globalização vai se impondo (Velho 1997b). Só agora esse cosmo do *nation-building*, que sem dúvida constituiu um sopro vital, começa a revelar de modo mais claro o que tem de camisa de força, podendo, inclusive, começar a comprometer o sucesso do “time”. Também aflora, então, o que há de *normativo* nos pressupostos da nossa atividade, muito mais disfarçado por um senso comum douto do que a explícita busca da “boa sociedade” que os cientistas políticos herdaram da filosofia. Abre-se, assim, espaço para outros e mais vastos horizontes.

Parte da etnologia já parece escapar desse constrangimento. Começa a crescer o número de estudos feitos fora do país por antropólogos brasileiros e, ao contrário do que observava Rabinow, Buenos Aires já não parece mais distante do que Paris (Velho 1997a). Aumenta, igualmente, o número de antropólogos que trabalham fora da academia, expostos a outras influências. Como também, mudando as percepções na própria sociedade (e na política), não é possível imaginar que a coruja de Minerva não acabe se agitando – mesmo que, *hélas*, reativamente.

O que poderá substituir o *nation-building*? A ciência “pura” da antropologia desenvolveu-se no Brasil graças à “impureza” do *nation-building*, espécie *sui generis* de “aplicação” – paradoxal e exclusivamente herdada de intelectuais e ensaístas mais tradicionais – em comparação com as aplicações de ciências mais “duras”. Mas é uma aplicação que encontra mais facilidade para competir com o que vem de fora, fornecendo aos antropólogos uma surpreendente – embora limitada – vantagem comparativa em relação aos colegas de outras ciências. Todavia, em contraste com os casos similares de combinação de pureza e impureza examinados por Bruno Latour (2000), aqui isso tornou a especialização mais difícil e ideologizou a rotina da disciplina, visto que o “objeto” criado pela sua atividade

é a própria retórica da disciplina, imediatamente comunicável (apesar da adição de algumas referências legitimadoras) em nome da ciência e ao serviço do *nation-building*. Constitui um verdadeiro e assumido segundo discurso, embora dirigido a um público outro que não o da pureza da ciência. Está mais próximo da *clivagem* (tal como no uso que faz Bateson da teoria do duplo vínculo) do que da ocultação. O que poderá substituir o *nation-building*? Qual será o resultado dessa substituição? Quaisquer que sejam as respostas a essas perguntas, isso poderá não ser questão aberta à escolha, pois a massificação crescente da democracia deve tornar crescentemente difícil aos intelectuais agirem como representantes privilegiados da sociedade.

Mas isto já é outra estória. Estória que poderá nos conduzir para além do círculo de giz que nos constituiu, tornando os nossos duplos vínculos produtivos e oferecendo respostas práticas e concretas às perguntas que hoje nos fazemos. O truque consistirá, portanto, certamente em desconstruir os modelos de referência – mas sobretudo na sua fonte, e não só entre nós. Deixaremos de ser, assim, apenas especialistas narcísicos em nós mesmos. Não estaremos, mais uma vez, criando um afastamento orientalista dos países centrais, mas sim das imagens dominantes ao seu respeito, que até impediram que nos aproximássemos verdadeiramente deles. Para isso deveremos, ao mesmo tempo, passar de uma postura construcionista para uma de escuta e propiciação (Ingold 2000); e – inspirados em Charles Sanders Peirce e Sherlock Holmes – deveremos substituir o cultivo da pictografia pelo de uma sintomatologia, uma decriptografia que se quer abduziva, buscando evidências horizontalmente e assim desrespeitando limites (Eco e Sebeok 1988). E certamente, para romper o efeito hipnótico desses modelos, observar outras possibilidades será crucial. Tudo isso aproveitando plenamente – antes que nos tornemos alexandrinos – o capital de conhecimento e de recursos humanos que soubemos acumular. E já que falávamos de *tristesse*, quem sabe por aí não passaremos do que Espinosa denominava na *Ética* as afecções da tristeza para as da alegria, que aumentam a nossa potência de agir.

Referências Bibliográficas

- Abaza, Mona, e Georg Stauth. 1990. "Occidental reason, orientalism, islamic fundamentalism: a critique." In *Globalization, knowledge and society*, Martin Albrow e Elizabeth King (orgs). Londres: Sage. 209-230.
- Eco, Umberto, e Thomas A. Sebeok (orgs.). 1988. *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press [Publicado em port. por São Paulo: Perspectiva, 1991].
- Finch, Christopher. 1994. *Norman Rockwell: 332 magazine covers*. Nova York: Artabras.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres e Nova York: Routledge.
- Kuhn, Thomas S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press [Publicado em port. por São Paulo: Perspectiva, 1978].
- Latour, Bruno. 1994. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- _____. 2000. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedades afora*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Peirano, Mariza G. S. 1980. *The anthropology of anthropology: the Brazilian case*. Tese de Ph. D submetida ao Departamento de Antropologia da Universidade de Harvard.
- Rabinow, Paul. 1992. "A modern tour in Brazil." In *Modernity and Identity*, org. por Scott Lash e Jonathan Friedman, 248-264. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.
- Rorty, Richard. 1991. "Unger, Castoriadis, and the romance of a national future." In R. Rorty, *Essays on Heidegger and others*, 177-192. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Schwarz, Roberto. 1977. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades.
- Stocking Jr., George. 1982. "Afterword: a view from the center." *Ethnos* 47, I-II: 172-186.
- Velho, Otávio. 1982. "Through althusserian spectacles: recent social anthropology in Brazil." *Ethnos* 47, I-II: 133-149 [Publicado em português como "Antropologia para sueco ver". *Dados*, Vol. 23, no. 1, 1980].
- _____. 1997a. "Lusophony and the field of world knowledge." In *Terra Nostra: Challenges, controversies and languages for sociology and the social sciences in the 21st century*, org. por A. N. Almeida, 111-118. Lisboa: Proceedings of the ISA Regional Conference for the Lusophone world.
- _____. 1997b. "Globalização: Antropologia e Religião". *Mana*, Vol. 3, no. 1: 133-154, abril, [Publicado em inglês como "Globalization: object - perspective - horizon." *Journal of Latin American Anthropology* 4/2, 5/1, 1999-2000].

Notas

¹ Stocking, sintomaticamente, chama a atenção em seu artigo para o fato de eu mesmo (Velho 1982), nesse número de *Ethnos*, escrever "Antropologia" em maiúscula.

² Além de fazer comentários descorteses sobre colegas brasileiros que o receberam no país, Rabinow pretendia estar escrevendo um *post scriptum* ao *Tristes Trópicos* de Lévi-Strauss, mas a sua falta de *finesse* (inclusive na confissão dessa pretensão) revela os limites do aprendiz.

³ No número especial de *Ethnos* já mencionado, Stocking (1982) refere-se às antropologias do *nation-building* em contraposição às do *empire-building*.

⁴ O que parece ser o caso quando em países como o Brasil se tenta praticar uma política de livre comércio de maneira mais purista do que os próprios países centrais, ou quando as favelas que sempre se buscou ocultar (como no Rio de Janeiro) transformam-se em atração turística internacional e as elites nativas são apanhadas no contrapé. De novo o duplo vínculo.

⁵ No artigo de 1982 em *Ethnos* (Velho 1982) eu já reclamava do populismo antropológico.

⁶ Como diz o título da introdução de Christopher Finch (1994) à coletânea de capas de revista de Rockwell: "Norman Rockwell retratou os americanos como os americanos se viam".

⁷ Parodiando Antonil, cronista colonial que falava originalmente de negros, índios e brancos, um cientista político já disse que "o Brasil é o inferno dos cientistas políticos, o purgatório dos sociólogos e o paraíso dos antropólogos".

⁸ Pessoalmente, considero que a recolocação criativa de *toda* a antropologia no debate deveria passar por uma reincorporação do conjunto da obra de Gregory Bateson (1904-1980). Inclusive para que se possa fazer uma crítica não-regressista ao culturalismo.

⁹ Tenta-se também fazer com que o uso de determinados conceitos-chave cumpram essa função, mas o próprio sucesso da disciplina torna isso crescentemente difícil. Num recente documentário para a televisão, a apresentadora, dirigindo-se a um índio, indagava o nome de uma dança que acabara de ser executada e recebia como resposta: "Esta dança chama O Ritual".

* Aula inaugural do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, proferida em Florianópolis a 17 de abril de 2003 no Auditório do Museu/CFH. Constitui adaptação de uma primeira versão apresentada ao Simpósio no. 131 da Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research sobre "World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power" realizado em Pordenone (Itália) de 7 a 13 de março de 2003.