

OS ROSTOS E OS ESPELHOS: O mesmo no «outro»

Álvaro Campelo
Professor Associado | UFP | CEAA
campelo@ufp.pt

Resumo

Os processos de encontro com o diferente nem sempre foram acontecimentos para o conhecimento desse «outro» enquanto «descoberta» dele mesmo, mas servem, na maior parte das vezes para comunicarmos o que somos, manipulado a ordem da comunicação pelo domínio dos instrumentos que a permitem, neste caso a escrita. Partindo do exemplo da escrita conquistadora que definiu quem era o americano, passaremos para o papel da antropologia, enquanto ciência interpretativa do outro.

Abstract

The processes of meeting with different nor always was opportunity for the knowledge of this "another one", while "discovered" of it exactly, but they are important, in the biggest part of the times, to be communicated what we are, manipulated the order of the communication for the domain of the instruments that allow it, in this case the writing. Leaving of the example of the conquering writing, that defined who the American was, will pass to the role of the anthropology, interpretative science of the other.

“Amérigo Vespeiro, o Descobridor, chega pelo mar. De pé, vestido, couraçado, cruzado, ele carrega as armas europeias do sentido e tem atrás de si os barcos que levarão para o Ocidente os tesouros de um paraíso. Diante dele, a índia América, mulher ao seu alcance, nua, presença inominada da liberdade, corpo que desperta de um espaço de vegetações e de animais exóticos. Cena inaugural. Após um momento de estupefacção perante este limiar marcado por uma coluna de árvores, o conquistador vai escrever o corpo do outro e aí traçar a sua própria história. Nela ele vai construir o corpo historiado – o brasão (a marca) – dos seus trabalhos e dos seus fantasmas. E isso será a América «latina»” (Michel de Certeau).¹

O texto de Michel de Certeau relata uma alegoria que apresenta um valor «quase mítico»: “Ela representa o começo de um novo funcionamento ocidental da escrita” (Certeau. 1975: 3). O que significará e onde estará esta novidade? Aqui, a «América» representa não é só a «*nuova terra*», como o corpo desconhecido, destinado à inscrição do nome do seu inventor (Amérigo). No corpo do feminino desnudado abra-se a possibilidade de uma criação livre da vergonha da Eva primordial. Não só esse mundo novo está preste a ser gerado, como uma escrita genésica o vai denominar, transformando-o em regenerador do antigo. Pela primeira vez na história da humanidade um continente apresenta-se como oportunidade do encontro com o paraíso, dando a possibilidade de uma pureza ser descrita, desvelando-se numa página em branco (selvagem). Não é o reino do Prestes João, oásis prevalecte entre o herético credo. Ele situa-se fora do espaço inscrito, fora do paraíso perdido. Quase poderíamos dizer que a história não tem aqui um desenvolvimento, mas que neste acontecimento se reescreve a história, porque a escrita da história tem neste encontro não o passado, mas a reinterpretação do presente, a afirmação do desconhecido que somos a nós próprios. Estamos perante um corpo que se apresenta à colonização dos seus sentidos pelo discurso do poder ocidental.

Para Certeau a *escrita da história* (*L'Écriture de l'Histoire*²) é o estudo da escrita enquanto prática histórica, como ela foi praticada em várias épocas. Épocas que se devem sujeitar à investigação, onde seja

1. Certeau. 1975: 3. Esta descrição/interpretação é feita a partir da reprodução da alegoria desenhada por Jan Van der Straet para a *Américae decima pars*, de Jean-Théodore de Bry, Oppenheim, 1619.

2. Título do seu livro sobre a epistemologia da história, editado em 1975, pela Gallimard.

possível clarificar o lugar *presente* na formulação das interrogações, a *particularidade* do campo, dos materiais e dos processos que permitem analisar a operação escriturária, e os *desvios metodológicos* (semióticos, psicanalíticos, etc.), os quais introduzem teorias e práticas no funcionamento ocidental da escrita.

Os séculos das «descobertas» não só deixam transparecer a capacidade de operatória da escrita da histórica, como se afirmam como um momento paradigmático da construção do outro, do diferente, objecto de investigação, por exemplo, da etnologia. A suposta incapacidade de impor sentido, deixando-se colonizar pelos sistemas classificatórios do ocidente (e este «ocidente» nem sempre o é somente a nível geográfico, pois na maior parte das vezes designa um sentido usurpado e vampirizado por um discurso hegemónico), é uma das marcas distintivas do «outro».

O que se nos apresenta na alegoria referida é uma «*escrita conquistadora*». *Escrita* “que transforma o espaço do outro num campo de expansão para um sistema de produção. A partir de um corte entre um sujeito e um objecto de operação, entre um *querer escrever* e um *corpo escrito* (ou a escrever), ela fabrica a história ocidental” (Certeau 1975:4). O outro é a razão de um «querer», de uma vontade da narrativa ocidental de sair de si mesma, para se transformar em um «crer», ou seja, na convicção de uma capacidade de nomeação, da atribuição de uma missão de ordenamento de um mundo que só dentro e a partir dessa escrita organizadora adquire sentido e lugar na história. Contudo, o que se trata é de justificar a própria razão do sentido interno à escrita europeia. O outro funciona enquanto espaço de exemplificação e legitimação de uma verdade interna, entretanto obscurecida pelo excesso de sentido da herança ocidental. A pureza do outro era a simplicidade de um vazio aberto à inscrição do saber ocidental.

Na senda de Certeau, o que *pretendemos* aqui reflectir é a questão *política* da escrita histórica (onde os procedimentos próprios de «*fazer história*» reenviam a uma forma de «*fazer a história*»), a questão da escrita antropológica, bem como a questão do «sujeito» social (esse corpo e palavra enunciadore), marginalizados pela escrita «científica». De indivíduo actor na história, o indígena passou a ser uma personagem/actor da história. No centro está o problema da relação estabelecida entre o discurso e o «real» que pretende tratar; está a questão de

como o «real», desconhecido, fantástico e por isso próximo do irreal, se presta a submeter-se às regras de um discurso em que os sentidos estão já estabelecidos. Coloca-se aqui a validade deste discurso, quando ultrapassa a dimensão da leitura, da descrição ou da interpretação para a da fabricação! No fim o que questionamos, a partir da produção escrita referida é problematizar a escrita antropológica, onde a figura deste «selvagem», «primitivo», do radicalmente outro, foi a razão do seu surgimento entre as ciências sociais.

Do oral à escrita

A representação escrita da história é a marca fundacional de uma nova relação com o «real» e opõe-se à representação «oral». Na escrita o «real» tem um passado e um presente, o curso temporal deixa rastros visíveis; na oralidade o «real» escapa às vicissitudes do tempo, permanecendo num presente só demarcado pelo espaço de enunciação. Quando se encontram, os dois sistemas de sentido confrontam-se, na exposição do acontecimento, com o domínio de um sobre o outro, numa geografia de relações desiguais: um que se pretende universal, outro que se revela frágil e local; um que instaura uma ordem de sentido, outro que se vê despojado dele.

O termo etnologia, fixado por Ampère (cf. Rohan-Csermak 1967), desenvolve-se, desde o início (séc. XVIII) à volta de quatro noções que organizam o seu campo científico: a *oralidade* (comunicação própria das sociedades selvagens ou primitivas), a *espacialidade* (um quadro sincrónico de um sistema sem história), a *alteridade* (a diferença que marca um corte cultural), e o *inconsciente* (estatuto de fenómenos colectivos referentes a uma significação que lhe é estranha e que não é estipulada senão a partir de um saber vindo de fora). Dentro desta relação conceptual, supõe-se um discurso que circula desconhecendo as regras de sentido às quais deve obedecer. Cabe à etnologia articular estas leis, estabelecer o campo da oralidade, como espaço do outro, de forma a surgir uma escrita com sentido (cf. Certeau 1975: 215). A historiografia moderna, por sua vez, instaura quatro noções, na mesma época, opostas às referidas: a *escrita* (marca das sociedades desenvolvidas), a *temporalidade* (sociedades com história e com memória do

tempo), a *identidade* (um corpo que se reconhece num «mesmo» referencial), e a *consciência* (domínio do significado e das regras de um discurso que se pode fixar)³.

A colagem de um mundo com a oralidade e do outro com a escrita demarcou, dentro de uma reordenação do mundo, os sentidos que se estabeleceram por largos anos sobre a história das relações com esse «diferente», objecto das «descobertas» e que inauguram a modernidade. Desta forma, “conotado pela oralidade e por um inconsciente, esta «diferença» isola um *espaço (uma vastidão)*, objecto da actividade científica: a linguagem oral espera, para falar, que uma escritura a percorra e saiba aquilo que ela diz” (Certeau.216). Já não são apenas as praias e os homens a serem descobertos e descritos, é o próprio sentido do seu agir que espera a redenção de um sentido inominado desde sempre! O navegante, o missionário, e depois o etnólogo, sulcam o desconhecido não só ao saber ocidental, mas às próprias comunidades indígenas! Isso porque eles são «selvagens»! Fornecedores da «consciência», supõem-se donos dos sentidos, propondo a aproximação à homogeneidade que a história ocidental instaurou. Se a direcção das caravelas e a marca da diferença se faz da Europa virados ao novo mundo, a direcção do discurso uniformizador faz-se por um retorno sobre si mesmo. A palavra ocidental, como escritura, instaura-se no lugar do outro, substituindo-o, fazendo com que seja entendida diferentemente daquilo que ela fala. A palavra ocidental, enquanto escrita e escrita formatada por um processo histórico/cognitivo muito próprio, transforma-se no verdadeiro «contexto» de tradução do «outro», agora desconhecido para si mesmo nos sentidos que recebe daquele que o classifica.

Num pertinente trabalho sobre «os sistemas de sentidos: o escrito e o oral» Certeau situa a problemática das mutações destes sistemas dentro de uma conjugação temporal muito própria, ou seja as grandes mudanças que aconteceram na Europa do séc. XVI ao XVIII, nomeadamente a descoberta do novo mundo, a separação da cristandade, as

clivagens sociais que acompanham o nascimento de uma política e razão novas, e que dão um outro funcionamento à escrita e ao oral. O grande alcance da sua reflexão não é aqui tomado, a não ser que a descoberta do mundo novo possibilita uma ordem referencial que motiva situar diferentemente as relações com a tradição religiosa (Certeau 1975: 215-248). O novo mundo marca o surgimento do homem «selvagem», o qual dá à «*intelligentsia*» um lugar onde cultivar o surgimento de um mundo que se oponha ao cristianismo medieval, expressando o crepúsculo de uma cosmologia. As narrações e as «lendas» que daí surgem reflectem esse paraíso inaugural, onde podemos encontrar as alterações provocadas numa cultura pelo encontro com uma outra.

O fascínio causado por esta nova ordem motivou recursos estilísticos e narrativos, interpretativos da mesma. Apoderando-se dela pelo discurso etnológico, o actor ocidental exilou a oralidade para fora do seu (ocidental) campo de trabalho, fazendo dela um objecto exótico, calando-a. A questão que se coloca, hoje, no caso dos trabalhos etnológicos, é saber o que está suposto na escrita *sobre* a oralidade, ou seja, ela deve analisar não só os textos que estuda, mas também o texto que ela produz. Ela deverá supor-se dentro das regras do sistema que se constituiu como «ocidental» e «moderno»: “a operação de escrita, que produz, preserva, cultiva «verdades» não percíveis, articula-se sobre um rumor de palavras que desaparecem logo que enunciadas, e por isso perdidas para sempre. Uma «perda» irreparável é a marca destas palavras nos textos dos quais elas são o objecto. É desta forma que parece *escrever-se* uma relação com o outro” (Certeau 1975: 218). Escrita pela forma de «ausência», a marca deixada é a reconstituição dela, pela instauração de um sentido que lhe é estranho, porque pretende colmatar o corte de que ela era a imagem! Na separação dos dois mundos, estava a causa da incapacidade de leitura, da ausência de sentido. A escrita pretende superar ou anular essa separação.

Michel de Certeau parte de Jean de Léry e da sua «aventura» para falar da missão da escrita como uma «lição de escritura». Em 1558, Jean de Léry publica o livro “*Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*”, o qual trata de uma estadia entre 1556 e 1558, na baía do Rio. Léry encontra no Brasil o lugar «novo» onde uma religião «nova» (calvinismo) instaurava uma linguagem nova, que justifica a razão dessa crença na Europa de então. Nesta viagem de procura de sentido e

3. Veja-se, a propósito, como, passados quatro séculos, Lévi-Strauss ainda distingue a etnologia da história: “*L’ethnologie s’intéresse surtout à ce qui n’est pas écrit*”, dado que o que ela trata é “*différent de tout ce que les hommes songent habituellement à fixer sur la pierre ou sur le papier*”. Enquanto que a história organiza “*ses données par rapport aux expressions conscientes, l’ethnologie par rapport aux conditions inconscientes de la vie sociale*” (cf. Lévi-Strauss. 1958: 33 e 25).

linguagem novos, e depois de regressar com um discurso justificador de uma heterodoxia, Léry inventa o selvagem. Regressando com o selvagem, Léry faz dele um objecto literário para reafirmar a sua crença. O «outro» serve unicamente de mediador para voltar para si mesmo, fazendo com que o espanto perante ele, e principalmente sobre a palavra Tupi, que lhe era incompreensível, sirva de pretexto para um estu- por de si mesmo, através da exaltação do diferente. O próprio do «outro» escapa-lhe, permanecendo no texto como um ausente:

«... Uma tal alegria, (escreve Léry a propósito das suas impressões durante uma assembleia Tupie) que, não somente ouvindo os acordes tão bem medidos de uma tal multidão, e sobretudo pela cadência e pelo refrão da balada, a cada estrofe todos juntam as suas vozes dizendo: **heu, heuaüre, heura, heuraure, heura, oueh**, eu permanecia extasiado; mas também todas as vezes que tal me relembra, o coração apertava-se, parece-me que as tenho ainda nos ouvidos” (Léry 1880, II: 71-72)⁴.

Léry não compreende o sentido destas palavras, e só depois pede a ajuda de um tradutor para transformar a balada em produto utilizável: “*ela aproximava-se da Sagrada Escritura!*” Léry procura legitimar não só a validade particular da Sagrada Escritura (dentro da problemática protestante), mas também a universalidade da mesma, ao denotar a relação que o cristianismo da escritura mantém com as tradições orais do mundo selvagem: “Sob a forma que ela toma aqui, a cena junta já toda a espécie de escrituras, sagradas ou profanas, para as ligar ao *Ocidente*, sujeito da história, e aprovar-lhe a função de ser um *trabalho* expansionista do saber” (Certeau 1975: 222). O escrito e o oral estabelecem uma relação de poder: a vantagem dos ocidentais de possuírem a *escrita*, da que os selvagens estavam privados:

“Quant à l’écriture, soit sainte ou profane, non seulement aussi ils ne savent que c’est, mais qui plus est, n’ayant nuls caractères pour signifier quelque chose: quand du commencement que je fus en leur pays pour apprendre leur langage, j’écrivais quelques sentences, leur lisant puis après, devant eux estimant que cela fut une sorcellerie, disaient l’un à l’autre: N’est-ce pas merveille que celui-ci qui n’eût su dire hier un mot en

4. Publicada pela primeira vez em 1558, a «*Histoire d’un voyage...*» foi reeditada várias vezes. Segue-se aqui a edição, também tomada por M. de Certeau, de Paul Gaffarel, de 1580, depois editada completa em dois tomos em 1880, por A. Lemerre.

notre langue, en vertu de ce papier qu’il tient et qui le fait ainsi parler soit maintenant entendu de nous?

Qui est la même opinion que les sauvages de l’Ile espagnole qui y furent les premiers. Car celui qui en a écrit l’Histoire⁵ dit ainsi: les Indiens, connaissant que les Espagnols sans se voire ni parler l’un à l’autre, ains seulement en envoyant des lettres de lieu en lieu s’entendaient de cette façon, croyaient ou qu’ils avaient l’esprit de prophétie ou que les missives parlaient: de manière que, dit-il, que les sauvages, craignant d’être découverts et surpris en faute, furent par ce moyen si bien retenus en leur devoir qu’ils n’osaient plus mentir ni dérober les Espagnols.

Par quois je dis que, qui voudrait ici amplifier cette matière, il se présente un beau sujet tant pour louer et exalter l’art de l’écriture que pour montrer combien les nations qui habitent ces trois parties du monde, Europe, Asie et Afrique, ont de quoi louer Dieu par dessus les sauvages de cette quatrième partie dite Amérique: car au lieu qu’eux ne se peuvent rien communiquer sinon verbalement, nous au contraire avons cet avantage que sans bouger d’un lieu, par le moyen de l’écriture et des lettres que nous envoyons, nous pouvons déclarer nos secrets à ceux qu’il nous plaît, fussent-ils éloignés jusques au bout du monde. Aussi outre les sciences que nous apprenons par les livres, desquels les sauvages sont semblablement du tout destitués, encore cette invention d’écrire que nous avons, dont ils sont aussi entièrement privés, doit être mise au rang des dons singuliers que les hommes de par-deçà ont reçu de Dieu”⁶.

A escrita, para além de dom de Deus, de que são privados os selvagens..., torna-se um *instrumento* eficaz nos processos de reprodução, e por isso capaz de «reproduzir as coisas na sua pureza» como refere à frente Léry, e de as levar «até ao fim do mundo!» Ela transforma-se no elemento que transpõe os limites geográficos, une as partes separadas da humanidade e estabelece uma ordem temporal particular, dado ter a possibilidade de «reter» o passado. Isto enquanto a voz dos selvagens está limitada ao espaço da sua audição e o seu discurso «lendário» esconde e perde-se na sua origem: “A esta escrita que invade o espaço e capitaliza o tempo, opõe-se a palavra que não vai longe e que não se fixa. Neste aspecto, ela não deixa o lugar da sua produção. De outra forma, o significante não é separável do corpo individual ou colectivo.

5. F. Lopez de Gomara, *Historia de las Indias, com la conquista del Mexico y de la nueva España...*

6. Esta citação de Léry é retirada de Certeau, 1975: 222-223.

Não pode ser exportado. A palavra é aqui o corpo que significa. O enunciado não se separa nem do acto social de enunciação, nem de uma presença que se dá, se despende, ou se perde na nomação. Não há escrita senão onde o significante pode ser isolado da presença” (Certeau 1975: 225). A escrita designa, assim, uma operação conforme a um «centro». Os procedimentos que a suportam, as suas divagações estão sob um querer impessoal de onde ela brota e onde ela retorna. A escrita tem um «lugar» de origem e é a esse lugar de origem que regressam os conteúdos de que entretanto se apoderou para adquirir sentido. No lugar da fabricação do discurso escrito pode estar ausente o «sujeito» de que ele fala. Esta «dádiva» aos produtores da escrita, que lhes permite superar o «corte» que mantêm com os conteúdos aí presentes, aceita-se como um dom divino, e por isso, com uma missão implícita: dar entendimento ao diferente

A escrita etnológica, enquanto escrita do «outro», realiza-se também ela, num primeiro momento, através de um corte, separação, que permite ir ter com esse «outro», e, num segundo momento, num trabalho de «regresso», para que a narração *trabalhe* a divisão causada pela separação, a fim de demonstrar que o outro diferente se faz compreensível e volte ao «mesmo». A separação aqui/lá transforma-se na clivagem natura/cultura: o outro é a natureza, enquanto o homem é o mesmo (numa natureza estranha, uma humanidade exemplar)! “A etnologia torna-se uma forma de exegese que não parou de fornecer ao ocidente moderno como articular a sua identidade numa relação com o passado, ou com o futuro, com o estranho ou com a natureza” (Certeau 1975: 231). A linha entre o mundo antigo e o novo mundo é a linha sobre a qual vemos uma *actividade tradutora* substituir uma linguagem teológica. O ocidente apresenta-se como uma língua de tradução! O lugar de partida transforma-se num lugar de «verdade» pois aí está «o discurso que compreende o mundo».

Por fim, o outro selvagem torna-se em objecto do olhar, fazendo com que a literatura de viagem produza o selvagem como «corpo de prazer», erotizando a palavra. A erotização do corpo do «outro» vai conforma a uma ética de produção de tempos e espaços de fruição, onde o espanto marca a presença da alteridade, como um recusado que preenche o discurso do pensamento construtor, donde nasce uma estética do selvagem, que combina o interdito e o prazer. Olhando para

o quadro de Jan Van der Straet, o mundo selvagem (como antes o mundo diabólico) faz-se mulher e declina-se no feminino (cf. Certeau 1975: 2234), onde a nudez ocupa todos os casos. O mundo da não escrita vive tanto da fragilidade de um corpo dominado pelas sensações do prazer, onde o «ver/olhar» e o «ouvir/entender» definem uma ordem de conhecimento, como de uma nudez primordial, razão e força de uma mensagem a traduzir e, principalmente, a permanecer, pela escrita, como lugar (agora) de descoberta da própria humanidade, que só o é a partir do momento em que o ocidente lhe deu a possibilidade de existir para além da contingência do oral, introduzindo-a no tempo.

No rosto do «outro», palavra sem sentido, está a razão da escrita ocidental, indefinidamente ciência produtora de sentidos e de objectos, que na viagem iniciada há 500 anos não deixa de afirmar o lugar de onde saiu, abandonando-se na satisfação de um olhar muito próximo: o seu reflectido! Será que a etnologia⁷, como disse Certeau (cf. 1975: 231), se transformou numa exegese que não cessou de fornecer ao ocidente uma maneira de articular a sua identidade numa relação com o passado ou com o futuro, com o estrangeiro ou com a natureza?

As escritas antropológicas

Como todas as disciplinas, a antropologia, para além da definição de um objecto e de um método de trabalho, é, essencialmente, um *discurso*, onde a validade dos seus resultados se mede pela qualidade do *texto* que emerge do «fazer antropologia». Importa, portanto, definir o que significa «qualidade de um texto»! Procurar uma razão e um sentido na escrita antropológica é de uma importância fundamental. A este facto, junta-se a questão do objecto antropológico: o estudo do «outro», na definição do qual não estará, hoje, nem o espaço (distância), nem o absoluto diferente (o exótico). O «outro» é para a antropologia o social e cultural com quem ela estabelece uma **relação** empírica/discursiva. Como diria Augé, a antropologia é uma ciência relacional que questiona e problematiza a alteridade (cf. Augé 1994). Mas como diz o próprio Augé, vive-se hoje uma crise profunda da alteridade, dado que os

7. Que no caso francês quer dizer o mesmo que antropologia.

grandes fenómenos constitutivos da contemporaneidade, recompondo a figura do «outro», modificaram a natureza da relação que cada um de nós estabelece com aquilo que o circunda (cf. Augé 1994: 130). O autor fala inclusive de uma incapacidade presente na sociedade de formular um pensamento do «outro». À própria ciência antropológica se colocam novos desafios para além dos que tradicionalmente lhe eram familiares. A «América» de Jan Van der Straet era um «outro» selvagem, fórmula categórica e simbólica de ordenamento do mundo numa dicotomia do oral-escrita, irracional-razional, selvagem-doméstico (quente e frio) (Lévi-Strauss 1962), que se consubstancia, para além de uma estrutura abstracta no interior de cada cultura, em modelos cognitivos que definem diferentes pensamentos. A domesticação do pensamento selvagem pela escrita (Goody 1977) permite a permanência do sujeito individual, que passa a deixar rastros no tempo. A escrita pode ser um acto de permanência da acção do sujeito, mas ela não deixa de ser também um acto de domínio pela inscrição, nomeação ou classificação, que tem a capacidade de ocultamento ao aparente «irracional» das práticas quotidianas (Certeau 1990). E é nestas práticas e nas margens da sociedade, agora os grandes lugares do exótico, espaços e práticas «antinaturais» e selvagens, que está em jogo a capacidade de uma escrita antropológica, vital às ciências sociais ou, então, usurpadora da vida pela imposição de categorias e de sentidos.

Sendo uma «ciência humana», aparentemente razão do seu «*handicap*» científico, a questão que se coloca à antropologia é a de ela delimitar e construir um campo possível para a problematização do objecto que trata: o homem social e cultural! Quais as formas de colocar em texto os acontecimentos do discurso cultural, para que as narrações e descrições em antropologia (os textos) sejam possíveis como disciplina rigorosa, sem aprisionar a capacidade inventiva do indivíduo, é a questão que se coloca.

Se definirmos o discurso antropológico como ficcional talvez isso ajude a afirmar a sua seriedade e validade científica. Um discurso onde juntamente com os «contextos», complexos e profundos, existirão «cotextos», múltiplos e variados; onde a ordenação da “frase” seja tida em conta, porque as palavras têm sentidos vários na disponibilidade que oferecem e nos suportes comunicativos em que se materializam. O que quererá dizer E. Leach (1992: 9) quando ao falar a propósito de

C. Geertz afirma “que a etnografia resvalou de um «inventário de costumes» para uma «arte de descrição densa» fundada sobre «o tecido complexo da intriga e da contra-intriga como na obra de um romancista”?

O texto antropológico fornece um «lugar» às tácticas observadas, inserindo-as num saber partilhável, a ser constituído como poder. Veja-se o caso das notas de campo e da sua utilização como «elementos» a reconstruir e a ordenar em texto. Sujeitas à manipulação do antropólogo, elas apenas são o «resto» que permanece do contacto com o acontecimento registado (Campelo 1998). A manutenção das notas de campo, qual relicário pertença do etnólogo que realizou o trabalho de campo, transforma-se numa obrigação sagrada de respeito pelo «morto» (Certeau 1980), pelo «outro» como um saber aberto à interrogação. O «ausente» que a escrita substituiu, e que tornava credível e lisível o acontecimento, está aí como um estranho, mas não ainda sujeito aos posteriores cortes e ausências que as interpretações posteriores exigem.

O texto nasce de um trabalho de campo, e é ele o único que possibilita o perscrutar das relações sociais no meio de comunidades com técnicas de reprodução do conhecimento diferentes. Só neste trabalho de campo podemos lidar com as práticas de actores sociais olhando para elas como campos de saber. Estes saberes expressam-se em linguagens e em discursos vários e complexos que urge reconstituir. Os sentidos necessitam de um suporte discursivo elaborado que não tem nos acontecimentos observados todos os elementos necessários, daí a ficção da ordem sintagmática e das metáforas do sentido. E o problema adensa-se quando temos em conta e queremos «contar» as práticas tácticas, não expressas nos correntes discursos sociais de poder, porque espontâneas e furtivas à institucionalização. É relativamente a estas práticas que a ficção entra como absolutamente necessária, porque importa atribuir um «lugar», apropriando um sentido que em si mesmo só pertence aos actores, e que ao ser apropriado deixa de fazer sentido na prática para só o ter no texto. E aqui as notas de campo são o «resto» e o «saque» que permanece, tornando-se insubstituíveis, já que próximas da evidência do tempo do sucedido e sujeitas a uma lógica heterodoxa.

Eram nove horas da manhã, e a multidão já preenchia o pouco areal⁸ da praia de Mar, no concelho de Esposende. Não fosse o dia 24 de Agosto e teríamos apenas um dia de praia pouco convidativo, cortado pelo vento. Mas era o dia 24! Tudo assumia contornos diferentes, familiares aos forasteiros. Todos os anos, nesse dia, ali assentavam fartos cestos cuidadosamente transportados pelas suas patroas⁹. Cada grupo familiar dominava e defendia o pouco espaço disponível, demarcando-o com toalhas, fitas, toldos, com tudo o que significasse presença de homem. Mais parecia um assentamento militar medieval, onde armas e estandartes se ostentavam em «pavilhões» reconhecíveis à distância¹⁰.

Nos dias anteriores já este estranho visitante havia aqui estado, antevendo o dia reservado do calendário com as recordações de uma presença repetida nos últimos anos. Na véspera o vento era mais violento e a chuva dificultava a percepção do cenário a ser ocupado e organizado pela multidão. Chuva torrencial e vento ciclónico não casavam com a imagem enviada todos os anos aos portugueses pelos canais televisivos, quanto mais com as práticas dos actores em questão. No dia seguinte multidões acorriam ao «banho santo» no mar, em algazarra profana e sensual¹¹. Para alguns dos participantes esta era a única ida à praia. Finalizar-se-ia o ritual com um farnel de «pito» cozinhado na véspera ou, para os mais preguiçosos, comprado na chusma de barracas que ladeiam o caminho para a praia¹². No adro da Igreja, a outra ponta da meada em

causa, acabara-se de ornamentar o andor do padroeiro, S. Bartolomeu de seu nome, agora livre da guarda de Satanás. Não sabemos se é o patifório do mafarrico¹³ que está contente por poder, livre das correntes que o seguram, perseguir as pobres e indefesas almas, ou se é o Santo que agradece uma folga em missão tão ingrata, sabedor que é do fracasso do seu trabalho durante o resto do ano. Num paradoxo digno de qualquer tática ardilosa, dizem os entendidos que o Santo aproveita a folga para que o comum dos homens tenha possibilidade de vencer o medo do mal, apre-goado nas mentiras do astuto companheiro. E, assim, é ver as multidões a oferecerem-lhe penosas promessas ornamentadas em frangos pretos¹⁴. Ao lado da porta lateral dão-se os últimos retoques ao espaço que irá receber os galináceos, «pretos como o carvão», a cor do mafarrico. Junto à porta principal, olhando para o interior, olhando para o exterior, em alternância cada vez mais demorada, está um grupo de «Festeiros¹⁵». Será que o S. Pedro, ele próprio com lugar cativo num dos andores, continuará a despejar no dia seguinte aquela quantidade de água? Era o fim da festa! Tanto trabalho, tanto dinheiro já gasto... Água tinham eles que sobrasse no mar! E era essa que os forasteiros procuravam como cura de todos os males. Agora aquela chuva torrencial vinha a despropósito!

O dia 24 de Agosto do ano 2000 dispôs-se para a festa. Apesar de algumas indefinições iniciais, lá permitiu, por entre um nevoeiro persistente, alguns rasgos de sol que animaram as vontades dos romeiros. Autocarros e toda a espécie de veículos motorizados foram-se distribuindo pelos campos – livres para o efeito – a troco de notas de mil, descarregando multidões de gente que, não olhando a prioridades¹⁶, seguiram rumo ao mar. Era o grande dia da festa!

8. Nos últimos anos, num processo que se vem acentuando cada vez mais e tem preocupado as autoridades, o areal do litoral de Esposende, principalmente nesta praia de S. Bartolomeu do Mar, outrora famosa por receber famílias completas do interior que ali vinham «a banhos», praticamente deixou de existir.

9. Quando questionados sobre as iguarias dos farnéis, os homens deixavam para as suas esposas – com a expressão «minha patroa» – a definição dos mesmos.

10. Um grupo familiar tinha hasteado a bandeira nacional, no centro do seu «acampamento»!

11. Ao longo da investigação verificamos que as expressões de sensualidade e comportamentos de clara matriz sexual tinham um papel importante durante o dia de festa. No passado os rapazes novos tinham como prática de afirmação da sua masculinidade o pegar nas pernas das raparigas, lançando-as ao chão. Este «jogo» era procurado por ambos os sexos, se bem que ao sexo feminino cabia a defesa e as manifestações de recato como estava definido no seu «guião», papel bem em diálogo com os desafios e convites do sexo oposto. Por vezes este comportamento dava origem a desacatos fortemente perturbadores da paz do areal, quando a «vítima» era uma rapariga casada ou comprometida e o seu par estava por perto. Havia que estar atento aos sinais deixados nos percursos (passeios pelo areal) das potenciais presas.

Se bem que cada vez mais mulheres vistam roupa adequada ao banho no mar, podem-se ainda encontrar algumas que entram na água com roupa interior mais tradicional. Depois de mergulharem nas águas, os seus corpos ficam colados à transparência das vestes, não deixando indiferentes os homens que as rodeiam. Vê-se que lhes agrada esse interesse masculino. O corpo proibido na quotidianidade das vidas adquire aqui uma permissividade expositiva que surpreende pela ausência de controlo ou de crítica por parte dos mais velhos.

12. A longa avenida que vai dar à praia, e que serve de principal percurso da procissão, apresenta-se ornamentada pelos tradicionais arcos festivos, na ornamentação comum a outras festividades, mas

também é a principal via onde o comércio se faz. Este está distribuído segundo especialidades, tendo nos extremos do percurso processional (largo da igreja e zona junto à praia) os negócios de conotação gastronómica (os frutos – principalmente o melão e melancia – no adro; a restauração junto à praia). Na avenida estão uma grande variedade de produtos, mas, nos últimos anos, esses produtos começam a marcar uma distinção clara com os do passado, ou seja, tem vindo a aumentar um comércio «étnico», com referências aos vendedores (chineses, marroquinos, africanos).

13. Uma classificação muito corrente nas referências a Satanás.

14. Para além dos frangos pretos (que a tradição autentifica como os devidos) podem-se encontrar no galinheiro improvisado no adro da igreja galinhas de todas as cores e até patos. Um dos elementos mais interessantes desta festividade é a romaria de S. Bartolomeu do Mar é a constante alteração dos rituais por parte dos crentes. Os «puristas» (designo como «puristas» um conjunto de pessoas ou eruditos locais, e nacionais, que afirmam no local, ou publicaram em livros, como se deveria processar o ritual da promessa, nomeadamente a precedência de uma parte sobre as outras) são mais um outro elemento dentro de todo o processo. A pretensa autenticidade do que defendem é a prova de uma certa incompreensão do que está em jogo.

15. Nome dado aos membros da comissão que organiza as festas.

16. Como já dissemos, os «puristas» discutem entre si quanto à prioridade dos comportamentos no ritual da promessa: vai-se primeiro à igreja passar por debaixo do andor do Santo e cumprir as voltas

Por entre a multidão, encontrava-se alguém que se denominava de antropólogo. Viera ali não como um romeiro, papel que já representara em outras ocasiões, mas como um profissional. Mas o que é que o distinguia dos restantes elementos daquela multidão? Não era a câmara fotográfica, o olhar atento, ou as perguntas que fazia, elementos suficientes para reivindicar para si um estatuto diferente do de tantos outros que por ali andavam, com inegável curiosidade e outra tanta impertinência. Na praia, principalmente, podia-se assistir a um espectáculo dentro do «espectáculo», e que atraía parte da multidão: jornalistas, curiosos, amadores da cultura e práticas tradicionais, satisfeitos e orgulhosos de observarem arcaicos costumes, redutores de saberes ocultos e de práticas ancestrais. Onde estava a originalidade deste actor antropólogo? Como poderia ela ultrapassar as meras aporias de um curioso, relator de práticas, feiticeiro de sentidos presentes e ausentes? Porque se afirmava ele um cientista? Como poderia ele transportar para a escrita aquilo que observava? Que diferença teria o texto derivado desta presença?

Aquele espaço, lugar praticado¹⁷ por uma multidão, questionou-o tanto sobre o sentido da prática e escrita antropológica, como do sentido da prática do «banho santo»! Apresentavam-se ambas as questões como actos de crença: o antropólogo que acredita nos procedimentos metodológicos e teóricos que emprega para a constituição de um discurso científico, e a crença que motiva uma multidão à prática de um ritual. Então, o que estava em questão, para além de todos os pressupostos racionais, objectiváveis e passíveis de uma averiguação reguladora e fiduciária, era o sentido de uma crença¹⁸: uma fé científica e uma fé religiosa. Armado de conhecimentos e de métodos que reivindica como antropólogo, o exercício dispensado para chegar ao objecto do trabalho a que se propunha, o «banho santo em S. Bartolomeu do Mar», deveria obedecer a um acto de crença: ele tinha de acreditar que o que estava a fazer lhe forneceria um conhecimento do que estava a

(também aqui não há acordo quanto ao número) à igreja, oferecendo de seguida o frango preto (ou entregando-o, pois existe no local um eficiente e lucrativo serviço de aluguer) para depois ir ao mar tomar o «banho santo» em determinado número de ondas (3,7,9), ou inverte-se tudo, começando por esta última prática?

17. Importa aqui lembrar o conceito de Michel de Certeau sobre espaço: “um lugar praticado” (1990: 173)

18. “A base sobre a qual um homem está disposto a agir” – Bain desenvolve esta teoria em *The Emotions and the Will* (1859).

observar. Era essa crença que alicerçava uma convicção e o motivava a uma acção, uma prática de sentido, nesse caso científica, a qual possibilitaria um discurso a que outros teriam acesso! É sobre a condição científica da antropologia que aqui nos preocupamos, na afirmação da epistemologia que se justifique num saber nascido de uma organização metodológica e que se concretiza num texto.

Se a prática antropológica nasceu do fascínio pela diferença e se construiu na procura de discursos perceptíveis entre os particularismos culturais das sociedades, comparando-os, como pode ela apresentar-se como projecto científico, quando este supõe universais verificáveis entre esses particularismos? O objecto de estudo, neste caso o «banho santo em S. Bartolomeu do Mar», apresenta-se, apesar da multiplicidade de actores, de atitudes, de espaços, de sentidos, em aparente abundância de conteúdos, como um «vazio», um objecto a preencher. O cientista social, aqui antropólogo, descobre de imediato espaços a que ainda não foi possível dar um sentido, ora porque se ausentaram, fugindo às manipulações dos poderes mais ou menos reconhecíveis, sejam eles locais ou académicos, ora porque escapam à prisão de uma fórmula mágica totalitária que os informe. Trabalhar com acontecimentos presentes que só se percebem enquanto assumidos como transportando consigo significados ausentes é o drama do antropólogo.

A antropologia trabalha com «acontecimentos», com a evidência do agir humano. Mas para além de trabalhar com acontecimentos, o próprio trabalho antropológico é em si mesmo um acontecimento, pois inaugura uma ordem nova das coisas, um antes e um depois nas relações que estabelece com o objecto em estudo. Ou seja, o processo antropológico instaura significados e relações que antes estavam ausentes, construindo um «acontecimento» de sentidos no qual participam investigadores e investigados. O antropólogo trabalha em múltiplas contextualizações de locutores e auditores. Ao praticar-se, e na medida que apela a um acto de crença e de convicção no empenhamento dos seus actores, a antropologia inaugura um tempo novo para o objecto que estuda e para os sentidos que fazem parte do seu património, herdados de outros trabalhos. A relação com o objecto estudado aparece como «acontecimento». Dentro da cultura à qual pertence, os seus sentidos são mais ou menos conscientes pelos actores sociais e a sua prática, sempre renovada ou efémera, coloca em jogo esses sentidos,

inserindo-os no conjunto da «visão do mundo» que a cultura informa. No entanto, ao se constituírem objecto de estudo antropológico, essas práticas adquirem o estatuto de acontecimento onde um tempo e um espaço estabelecem o sentido e a «urgência» da acção interpretativa do antropólogo. Neste último caso, o sentido deixa transparecer essa urgência do acontecimento e apropria-se de dados e conhecimentos que já não fazem parte, na sua totalidade, do campo de significados da cultura estudada, mas das imposições que a própria «experiência» (actual) do acontecimento estabelece. No caso da «cultura acontecimento», o grande problema é o de ela começar a perder sentido para os actores sociais quando o adquire para o investigador (cf. Bragança de Miranda. 2000).

O investigador sintetiza a cultura e prática quotidiana em «acontecimento antropológico» e esvazia o «acontecimento» experienciado como tal pela comunidade em «emergência» do tempo (cf. Ladrière. 1984), entre a continuidade e a descontinuidade, entre a semelhança e a diferença, para o fixar na urgência do dito, na normalização da narrativa (cf. Ricoeur. 1985), que lhe fornece o sentido com que é comunicado. Do «evento» experienciado pelos actores sociais, ao «acontecimento antropológico» pretende-se uma cumplicidade nem sempre fácil de estabelecer. O «quotidiano» permite evidenciar momentos e experiências vividas com uma carga de sentido extremamente múltipla e rica, mesmo que a ser interpretada e comunicada (por esses actores) numa leitura em rede, relacional, fonte desse sentido. Para os comunicadores/intérpretes que constroem uma cultura, os «momentos-síntese»¹⁹ surgem como espaços de uma prática onde o sentido raramente se problematiza, mas onde ela (prática) assume uma ordem do possível na forma como é entendido o mundo. A realidade existe na ordem da crença, na formulação de uma credibilidade, e não do facto de que aquilo que existe seja verdadeiro ou falso (que não é o mesmo dizer sem sentido ou sem intencionalidade). Já o «acontecimento antropológico» parte de um «quotidiano antropológico», de um diálogo entre o trabalho de

19. Entendemos por «momento-síntese», o espaço temporal onde uma prática comunitária se desenrola com uma intencionalidade colectiva manifesta, como por exemplo uma festa, etc., mesmo que o conjunto dos significados presentes, e que resumem ou realçam as relações quotidianas, não sejam totalmente conscientes para os participantes. Esta intencionalidade colectiva não impede que o indivíduo, dentro dela ou servindo-se dela, imponha sentidos e interesse próprios.

campo e o mundo académico, de uma herança de «interpretações-síntese»²⁰, onde a construção de mundos possíveis, «mundos-outros», são só penetráveis pela crença de uma ordem metodológica que transporta os seus praticantes a razões diferenciais, por comparações e contrastes, entre o seu mundo e o outro.

O que parece estar em causa é o facto de existirem duas ordens de discurso com regras e formas de avaliação diferentes: o discurso da prática social – que comunica dentro do espaço cultural a que pertencem os actores sociais estudados²¹, cujas acções e produtos são percebidos e actuantes (ou não); e o discurso científico antropológico – que comunica dentro de um espaço especializado e de uma comunidade leitora, cujas narrativas são avaliadas segundo regras que têm a ver com uma outra ordem de sentidos. Não há independência entre os sentidos de uma ordem e de outra, mas uma diferença de linguagem e de fins.

O posicionamento antropológico tem, logo desde o início, que se justificar, se pretende ser científico. Num primeiro momento, ele é obrigado a explicar-se a esse outro diferente que quer estudar. Nenhum antropólogo pode ter acesso ao objecto de estudo e comunicá-lo se não constrói uma posição de exterioridade que lhe permita explicar os procedimentos de acesso ao outro, denunciando claramente os seus propósitos conquistadores, criador de um espaço ficcional de sentido, para onde chama todos os ausentes. Por outro lado, ele tem de se explicar à comunidade científica, clarificando as formas de relação que estabeleceu com a comunidade estudada, de forma a situar a interpretação que propõe. Junto da comunidade estudada ele é o representante de um mundo que estabelece o sentido de uma escrita científica tida como universal, aplicável a todos os *ethos*; junto da comunidade científica ele é o manipulador de estratégias e conceitos (dentro dos disponíveis) com que apresenta e interpreta o outro. O posicionamento antropológico assume, desta forma, uma estética relacional inigualável em qualquer outra ciência. É a capacidade explicativa dos seus procedimentos que marca esta estética e que define toda a antropologia como um

20. Entendemos por «interpretação-síntese», o conjunto de sentidos, não necessariamente consensuais, que se constituíram em conceitos de análise dentro de unidades temáticas familiares à antropologia, como por exemplo a filiação patrilinear dentro do parentesco ou o sacrifício dentro da religião.

21. E que na nossa opinião é diferente daquilo que geralmente se apelida de «visão *emic*», ou perspectiva do actor social estudado, dado que este discurso só existe porque há alguém «estranho» interessado nele. Portanto, o que aqui está em análise não é a distinção entre perspectiva *emic* e *etic*.

procedimento ético contínuo, onde os momentos epistemológicos da explicação e da interpretação não possam ser separáveis mas inter-relacionados de forma a fazer de todo o discurso antropológico um «acontecimento» dentro do acontecimento. Difícil a situação deste cientista do social, que precisa de um contínuo acto de explicação para dar sentido às interpretações, e que não pode fugir à interpretação, se pretende clarificar, através de uma sequência de ideias ligadas entre si, ou seja, compreender e explicar, um acontecimento! O objecto de estudo desenrola-se no exterior de si e deve ser comunicado numa exteriorização do saber. O «acontecimento antropológico» é uma operação para o exterior que exige um acto de encontro; acto que só pode realizar-se na crença da possibilidade de uma interiorização do outro, sem que ele deixe de manter a marca da sua exterioridade continuamente reconstruída. O específico da antropologia como ciência da cultura é a centralidade do seu método interpretativo/descritivo. Este método permite um posicionamento na relação com o outro, onde o seu conhecimento nasce de uma estética/ética a evidenciar uma abertura de possibilidades de sentido.

Centralizar a abordagem antropológica numa perspectiva estética/ética, advém do próprio facto do objecto antropológico não se apresentar como uma «coisa» neutra, mas como um *objecto* que transporta consigo categorias de *valores* (Affergan 1997). Carregando, enquanto acções e actos de enunciação, campos de possibilidades e critérios de avaliação, os objectos antropológicos denunciam intenções sobre e a partir das quais se exercem formas de poder e de dominação, onde tanto o emissor como destinatário agem na base de valores interpretativos. Estes valores inserem horizontes éticos que conformam a intencionalidade anteriormente referida. Todos os intervenientes agem dentro de sistemas culturais, que apelidaríamos de estético/éticos, na medida que configuram uma visão e ordem do mundo verificável numa situação ou estado de coisas, onde a intencionalidade ordena a dinâmica social e onde os actores sociais se sentem comprometidos com a alteridade. E é esta alteridade, que marca a ordem «visível» e o sentido da procura do «outro», a apresentar-se como espaço de avaliação ética. Isto porque no fim o que está em causa, depois dos vários grafismos e procedimentos retóricos da linguagem, é a intencionalidade axiológica, afectiva e emocional que definem a estética de um objecto cultural, ou seja,

da própria antropologia. E se a ordem do visível é dialógica, a pretensão de tudo «ver», aliada à de tudo «dizer», não pode deixar de estar baseada numa ficção quando o discurso antropológico sobrepõe a «totalidade» de um sentido preexistente (do qual ele se apodera) ao da emergência pontual e do presente fornecido pelo evento (do qual ele depende e onde deve negociar um espaço compartilhado de visão, onde os ângulos variam e deixam-se trespassar pela presença do «outro»).

Assumimos a cultura como sistemas de signos e práticas que informam uma comunidade, a um determinado tempo e espaço, e que os indivíduos utilizam diferenciadamente, para dar sentido ao conjunto de produtos (ideias, sentimentos, valores, normas, instituições, artefactos...) que recebem, criam e comunicam. Ao referirmos «sistemas», e não «um sistema», queremos afirmar a possibilidade da multiplicidade organizativa dos signos e práticas que permitem escolhas estratégicas e decisões tácticas, as quais aceitam, contornam, adaptam ou manipulam o que o grupo social tem por geralmente aceite. E é este campo de possibilidades, sempre inesperado ou imprevisto, e próprio do humano (que não pode ser aprisionado por qualquer sentido totalitário), que a antropologia deve ter como seu objecto.

Como se questiona a antropologia?

Soaria a repetição dizer que a antropologia vive uma crise epistemológica. Ou, num tom exacerbado e violento, como o faz Josep Llobera, afirmar que o pior inimigo da antropologia são os antropólogos, e não o público leitor, ao ponto de os classificar de “seres anódinos que carecem de entusiasmo científico, para os quais a aventura do saber os deixa tíbios; deambulam durante anos pelos carreiros da ciência, ainda que repetindo sem muita convicção os lugares comuns da disciplina, sem nunca se verem afectados pelo vírus do conhecimento” (1999:14)! Alguns daqueles que manifestaram sintomas da presença de tal vírus, como os denominados pós-modernistas, viram recusado o diagnóstico por Llobera!

Mas antes de continuarmos, convém levantar desde já a questão da relação da prática etnográfica com a reflexão antropológica. Isto porque o saber da antropologia parte de um sujeito que ousa objectivar

outros sujeitos; sujeitos que se tornam objecto, vindo a produzir daí conhecimentos específicos. Que tipo de saber é este: um saber filosófico-especulativo sobre o homem, a cultura, ou um saber empírico sobre as manifestações das suas capacidades mentais, culturais e sociais? Ao nível epistemológico, trata-se de um saber descritivo, explicativo ou interpretativo? Da resposta a estas questões nasceram muitas das disputas, divisões e antagonismos teóricos e metodológicos entre os cultivadores da antropologia. Um houve, que procurou, na pretensão de uma subtilidade conciliadora, superar estes antagonismos e indicar uma solução: Dan Sperber, com o trabalho *O Saber dos Antropólogos* (1992). Não se deixando influenciar e intimidar pelas correntes teóricas divergentes, algumas delas sedutoras, Sperber julgou encontrar a solução desta confusão na resposta às perguntas: «Que tipo de sabedoria extraem os antropólogos da sua experiência de campo? Como terão êxito ao transmiti-la? Que problemas gerais resolve ou levanta o conhecimento antropológico?». No passado, na resposta à natureza do saber antropológico e da sua metodologia (cf. Casal. 1996), foram dadas três concepções fundamentais:

a) A antropologia é uma ciência que adquire o seu método em conceitos próximos das ciências naturais: uma ciência da cultura e da sociedade, sujeita aos mesmos princípios epistemológicos da explicação, da experimentação e da verificação, com o objectivo de formular leis universais. A física e a biologia forneceram os modelos e conceitos que possibilitaram a Spencer, Malinowski e Radcliffe-Brown desenvolver as suas reflexões. Malinowski e Brown, o primeiro preocupado com a natureza da cultura e o segundo com a natureza da sociedade, inserem o conceito de função para ser utilizado no sentido de um fim intencionalmente procurado, numa preocupação finalista, de ordem causal. A noção de função orienta-se para um processo ao responder a certas necessidades, e ao satisfazer certas exigências. Assim Malinowski fala de «necessidades fundamentais» do homem, e Brown de «papéis fundamentais» da sociedade. Verificamos, então, que é só à força da generalização que um raciocínio como estes se pode considerar irrefutável. É também reducionista perante a variedade dos factos culturais quando supõe que as instituições, ao procurarem preencher as suas funções últimas, não podem ser olhadas como invenções originais,

únicas, e de alguma forma insubstituíveis porque orientadas para um fim específico, mas como dispositivos equivalentes de uma cultura a outra, do ponto de vista da sua utilidade. Ao colocar o registo de análise na utilidade e na eficácia, todas as sociedades podiam ser compreendidas, porque funcionam, segundo eles, dentro de uma certa lógica que poderíamos considerar universal e objectivável. Haveria um espaço para além dos «acontecimentos» e do devir social e era nessa espaço que se situava a acção do investigador e as suas conclusões. Tanto Malinowski como Brown tomam e acentuam a escolha feita por Durkheim: a de não olhar a experiência social senão de fora, sob a perspectiva das funções que aí se distribuem «objectivamente», só passíveis de serem verificadas pelo observador externo, e não do interior, a partir do sentido «subjectivo» que aí se deixa traduzir, das ideias e dos valores que o organizam. Ao introduzir o conceito de função, tirado de Durkheim²², e ao definir como “correlação entre um facto e um fim social” (e não no sentido de «causa eficiente» como o faz a conceptualização de Radcliffe-Brown), Malinowski formula uma teoria particularmente rígida da cultura. O finalismo social assume uma dimensão biológica, ultradeterminista. Aqui, cultura significa «resposta organizada da sociedade a necessidades fundamentais». A função, ao ser definida como «a contribuição que uma actividade parcial dá à actividade total, da qual faz parte», permite atribuir a cada facto da vida quotidiana, por mais microscópico e rotineiro que seja, o carácter daquilo que chamamos, depois de Mauss, não sem alguma ambiguidade, um «fenómeno social total». A contribuição fundamental de Malinowski (1944) para a teoria etnográfica está na fórmula segundo a qual a «totalidade dos factos observados sobre o terreno deve formar um conjunto coerente». A realidade «indígena», tal como se manifesta tanto na ordem do vivido como na ordem do pensado, deve ser inteiramente coerente e a reconstrução desta coerência interna fornece o seu sentido.

Radcliffe-Brown preocupou-se com a conceptualização do social. No livro *Estrutura e função na sociedade primitiva* (1952), há a busca fundamental em fornecer uma cientificidade à antropologia, a partir da distinção entre ciências nomotéticas (as que procuram proposições

22. Ver que um dos seus primeiros artigos é uma recensão de «Formes élémentaires de la vie religieuse», que aparece em 1913 na revista *Folklore*.

gerais, como é, segundo ele, o caso da antropologia) e as ideográficas (que procuram unicamente validar afirmações de factos particulares). À explicação histórica, a antropologia, como ciência, contrapõe uma «compreensão teórica», ou seja, atribuir os factos aos seus princípios, a leis. Mas sobre que modelo a antropologia é uma ciência? A definição de antropologia de Brown dá uma resposta a esta questão: a antropologia é «a ciência natural teórica da sociedade humana!» O estatuto exacto da analogia biológica é aqui retomado, não na perspectiva organicista, mas como processo de conhecimento, através da observação, descrição, comparação e classificação. A antropologia tem por tema a investigação da vida social e não a cultura, que não é senão um dos seus aspectos (ter em conta a visão reducionista de cultura de Brown). A vida social define-se como um processo – e o processo é o verdadeiro objecto da antropologia – sob formas de vida social, que ele deixa entrever através de traços gerais ou de regularidades. Todo o processo social possui a propriedade de estar organizado em sistema, daí que «a compreensão de um traço constante de uma forma social consiste em descobrir o seu lugar no sistema do qual faz parte». Impõe-se, a partir daqui, a noção de estrutura social: um conjunto, organizado em sistema, de relações sociais. O interessante é que se a estrutura social tem em Brown uma finalidade teórica, ela não deixa de ter, e aqui o seu estatuto modifica-se radicalmente, um referencial empírico, dado ela se referir a uma organização de factos da experiência, a um agenciamento real de elementos reais, que são os grupos e os indivíduos: “as estruturas têm o mesmo grau de realidade dos organismos individuais”, como afirma Brown! Percebe-se o que a separa da estrutura de Lévi-Strauss. Não podemos deixar de dizer que o empirismo de Brown é relativo, como se pode verificar quando distingue estrutura de sistema, ou estrutura social de forma estrutural, ao apelar a operações de abstracção, e não só aos da observação. A noção de estrutura social, «soma total de todas as relações sociais de todos os indivíduos num dado momento», opõe-se à noção de sistema social que se refere somente às «relações entre indivíduos caracterizados por um conjunto de comportamentos semelhantes». Um sistema social define-se por relações de tipo uniforme, enquanto a estrutura, associando um número indeterminado de sistemas, coloca em evidência as relações de que se revestem essas formas múltiplas. Por sua vez, a estrutura como realidade observável,

ou seja o conjunto real das relações ordenadas entre indivíduos e o conjunto das posições que ordenam estas relações, distingue-se da forma estrutural, que é a deste ordenamento enquanto ele perdura, o qual deve ser relevado pela antropologia, não sendo um dado imediato da experiência. E é tendo em conta a estrutura e a forma estrutural que chegamos, por fim, ao «princípio estrutural», o qual designa os traços mais permanentes à volta dos quais se constrói a vida social real, organizando a sua persistência no tempo. As estruturas podem mudar, as formas estruturais, elas mesmas, se modificam, mas os princípios estruturais permanecem estáveis.

Para completar a conceptualização da abordagem etnográfica de Radcliffe-Brown, falta abordar as noções de instituição e de organização. A instituição é a «norma estabelecida numa forma particular da vida social», e designa um «género ou tipo de relações ou de infracções sociais». Quanto à noção de organização, ela complementa a de estrutura. Se a estrutura é o arranjo das pessoas e das posições, a organização é o arranjo das actividades destas pessoas, tais como são delimitadas pelas suas posições na estrutura. Se a estrutura é o sistema dos estatutos, a organização é o sistema dos papéis.

b) Uma outra concepção teórica surge em oposição a esta científico-organiscista: a de que os métodos e pressupostos da antropologia se baseiam nos postulados das ciências históricas. Evans-Pritchard é a face deste posição, que ao não abandonar a ambição científica da disciplina, insere-a, no entanto, num meio fragilizado, privilegiando a intuição e a interpretação à descrição e à análise explicativa. Não se trata de demonstrar a «existência de relações necessárias» entre fenómenos, mas apenas de mostrar «a coerência dessas relações; o objectivo é interpretar e não explicar (Evans-Pritchard 1951). As consequências deste novo rumo ainda hoje se fazem sentir, sem que as resoluções entretanto propostas tenham satisfeito o projecto de cientificidade da disciplina.

c) A última das grandes fundamentações teóricas parte do pressuposto de que a antropologia é uma ciência, mas de um tipo especial, que advém da própria natureza do objecto estudado: produtores e produtos culturais. Esta nova concepção privilegia a interpretação e a com-

preensão em detrimento da descrição e da explicação. Se a natureza dos factos culturais reside na sua significação, o método de os conhecer é o método interpretativo. Ela tem as suas raízes no movimento fenomenológico da filosofia, que depois do impulso de Husserl (1989) se vai expandir com Heidegger (1964), Sarte (1943), Merleau-Ponty (1945) e Schutz (1967). Neste movimento a intencionalidade passa a ter um estatuto epistemológico e não apenas psicológico. A partir da consciência pode-se compreender o sentido do mundo. No caso concreto da fenomenologia socio-antropológica desenvolvida por Schutz, o objectivo é encontrar bases sólidas para uma metodologia específica para as ciências sociais. Schutz desenvolve o conceito de experiência ligando-o ao de alteridade. Dentro desta corrente, “é a «inter-subjectividade» que está na origem da experiência vivida colectivamente, e que está na origem do conhecimento que aí se produz e do conhecimento que o cientista social quer produzir sobre ela” (Casal. 1996: 40²³). Esta teoria do conhecimento que absorve a teoria da interacção simbólica de Herbert Mead, revela-se eficaz junto da teoria interpretativa, dado que, como diz M. Weber, os comportamentos humanos são todos e sempre comportamentos interpretados por cada actor social. O autor que mais desenvolveu este caminho na antropologia foi Harold Garfinkel (1967) com a etnometodologia.

Ao se introduzir o sentido, temos de introduzir a compreensão, ou seja a hermenêutica. E se para Schleiermacher a hermenêutica é a arte de compreender, e o seu dispositivo principal é a «reconstituição» do sentido, essa reconstituição, na proposta de Dilthey, faz-se a partir da própria vida e da experiência do mundo. O sentido de uma acção é compreendido por referência ao seu contexto, no dito «círculo hermenêutico», onde a relação entre os actores não se faz num sentido unívoco. E se a contextualização é uma das marcas da cultura (Geertz. 1972), torna-se necessário reconstruir esse «campo de sentidos» como um «espaço» onde intervêm todos os intervenientes, salientando a dimensão «pública» da cultura e a urgência da sua compreensão.

Desde os anos 60 que a prática etnográfica privilegia a compreensão e a interpretação na sua metodologia. Comentando Franz Boas,

23. Na breve passagem por alguns epistemólogos tivemos o texto de Adolfo Yáñez Casal (“*Para uma epistemologia do discurso e prática antropológica*”) como elemento de partida para questionar esta problemática.

Sahlins (1980) mostra como a cultura se vê livre de uma explicação a partir da natureza, da biologia, das necessidades, dos interesses ou da economia, para passar a ser outra coisa, de forma a ultrapassar a dualidade materialismo-idealismo: «nem representação da experiência real do sujeito, nem concepção ideal do mesmo, mas condição social da existência de ambos».

Autores há, que afirmam inclusive que “a antropologia, pela especificidade da sua própria prática de investigação, dificilmente poderia assumir outros métodos que não fossem os da compreensão e os da interpretação”. Isto porque o objecto da antropologia tem a caracterização básica de um objecto de significação: “a significação é a propriedade específica da cultura” (Casal 1996:70).

Para o empreendimento interpretativo/compreensivo entretanto sugerido, foram colocadas à disposição várias analogias. Estas são sujeitas a uma transferência de contextos, cuja distorção nem sempre foi salvaguardada (Geertz 1991). Mas mais do que metamorfoses do sentido, o que agravou a sua utilização foi o fazer delas enquadramentos teórico-metodológicos com estatuto científico de paradigma ou matriz das acções sociais (Certeau 1990)²⁴. Desta forma surgem as metáforas do jogo (Wittgenstein e os «jogos de linguagem»; Goffman e o «jogo de estratégias»; Garfinkel e os «jogos de identidade», etc.); do drama (Turner e a teoria ritualista; Goffman e a «representação»); e a metáfora do texto. Esta última, a metáfora do texto, merece uma atenção especial, porque está na base de algumas das teorias mais elaboradas da antropologia contemporânea, como a antropologia interpretativa de Geertz.

A razão da força e divulgação desta hermenêutica deveu-se ao desenvolvimento dos estudos nas áreas da semiótica e da linguística, sobre as quais especialistas de campos científicos diversos, particularmente da filosofia (Wittgenstein, Heidegger, Gadamer e Ricoeur), se orientaram, conscientes da sua pertinência. O texto, mais do que uma analogia a ser transferida a outros contextos do saber, apresenta-se como modelo interpretativo. A interacção social coloca os seus actores principais num discurso em forma de texto, fazendo com que a conduta

24. Ver a análise que Certeau faz aos conceitos «totalitários» de Foucault e de Bourdieu (Certeau. 1990: 75-96).

humana possa ser interpretada como uma «inscrição», valorizando a relação do discurso com a acção numa fixação do significado. O conceito de «inscrição» de Ricoeur torna possível «salvar» a volatilidade do «dito» e do «feito» marcados pelo presente, em sua significação situacional. É pela inscrição que o dito e o feito permanece como um registo, um «texto», sobre o qual se podem fazer leituras, interpretações. E é a própria natureza deste «texto» que alarga e exige uma redefinição do âmbito do mesmo, isto é, interpretar o seu sentido não é possível sem o «contexto» que possibilita a «inscrição». Esta hermenêutica, se bem que poderosa e subtil, no caso da antropologia transporta-a para exigências metodológicas que só por si são razão de grande parte da cientificidade antropológica, relevando o seu papel imprescindível dentro do saber científico, mas também exige dela, como essencial, uma metodologia heterogénea e interdisciplinar, no dizer de Y. Casal (1996:76).

A analogia do texto e as possibilidades entretanto abertas permitiram duas correntes bem significativas na antropologia dos últimos tempos: a antropologia interpretativa da Clifford Geertz, como já antes mencionamos, e a antropologia posmoderna.

Inserido na tradição culturalista de Kroeber e de Boas, Geertz incorpora a nova hermenêutica e reivindica um modo de «explicação interpretativa» da cultura, entendida como texto, contexto e sistema. Sustenta Geertz que a descrição mais correcta dos factos culturais é uma boa interpretação dos mesmos, dado os fenómenos culturais serem essencialmente sinais, mensagens, textos que podem e devem ser lidos e interpretados. Afirma o autor em *A Interpretação das Culturas* que “a cultura não é mais de que um conjunto de textos” (Geertz. 1972). A interpretação não só é uma teoria, como um método, fazendo com que a fórmula metodológica «interpretação explicativa e explicação interpretativa» justifique a abordagem de novos temas numa unidade de perspectiva, que se consolida na história antropológica. O conceito de cultura proposto por Geertz tem por componente essencial a semiótica. Citando Weber ao dizer que “o homem é um animal inserido em tramas de significações que ele mesmo tece”, Geertz conclui que «a cultura é esse conjunto de tramas», cuja análise não deverá dar origem a uma “ciência experimental à procura de leis, mas a uma ciência interpretativa à procura de significações” (1972). A explicação consistiria na “interpretação de expressões sociais (só) enigmáticas à superfície”.

Um dos pontos que consideramos mais importantes no trabalho de Geertz é o de que o critério fundamental para definir uma ciência interpretativa não reside na teoria, mas na prática que essa ciência desenvolve. No caso da antropologia, esta posição assume relevância maior no que diz respeito à cientificidade que reclama. A prática da antropologia é a prática etnográfica, e é através dela que se pode, segundo Geertz, avaliar o conhecimento e o saber antropológico. Mas convém dizer o que é que Geertz entende por etnografia. Esta não se reduz, segundo Geertz, “a estabelecer relações, seleccionar informadores, transcrever textos, ordenar genealogias, desenhar mapas, completar um diário, etc.”, a etnografia é sobretudo uma *descrição* «densa» (termo que Geertz vai buscar a Gilbert Ryle). O antropólogo encontra no seu trabalho de campo “uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, sobrepostas e interligadas, estranhas, irregulares, não explícitas, que após captadas ele deve explicar”. Assim, «fazer etnografia é como ler (interpretar) um manuscrito em língua estrangeira, cheio de elipses, incoerências, emendas e anotações suspeitas, escrito não numa grafia convencional, mas em acções passageiras de conduta modelada” (1972). Geertz não aceita que «a coerência formal seja a melhor prova da validade de uma análise cultural», dado que «a coerência de uma acção ou de uma narrativa é uma coisa e o significado contido nessa acção ou narrativa é outra». O que realmente interessa ao etnógrafo é fixar ou, na fórmula de Ricoeur, «inscrever» o dito do discurso social.

Importa saber que para termos possibilidade de realizar tal empreendimento etnográfico, a cultura é um «contexto» onde estão inseridos muitos outros «textos», os quais devem ser descritos de uma forma inteligível, isto é, «densa»; para além disso ela é, como já vimos, pública, constituída por sentidos e significações públicas. A abordagem deve ser circunscrita, ou seja, nos termos de Geertz, «microscópica», podendo abrir-se depois a interpretações mais amplas.

O problema coloca-se quanto à validade das interpretações, pois pode-se cair num mero intuicionismo subjectivista. Ou então pode assumir aquilo que Geertz afirma como sendo a sua «pequenez e grandeza», ou seja, uma capacidade suficiente de fazer a experiência da verdade, não como algo de que nos apropriamos, mas como um horizonte onde o antropólogo se move como intérprete, em que a pretensão é «ter acesso ao mundo conceptual dos homens com a finalidade de

poder conversar com eles» (1972). Note-se que aqui o «conversar» implica necessidade de apreender, e depois analisar e teorizar o apreendido. Geertz não deixa de chamar a atenção para a tensão presente neste acto conversacional, que de alguma forma marca a investigação antropológica. Contudo, diz o autor, a vocação essencial da antropologia interpretativa não é a de «dar respostas às nossas questões mais profundas», mas a de «registrar densamente» o que os outros dizem sobre si mesmos e o que nós antropólogos queremos dizer sobre eles.

A outra perspectiva, a que chamei de posmodernista, foi desenvolvida por autores americanos influenciados pelo post-estruturalismo francês (Foucault e Derrida), e da filosofia de Lyotard e de Vattimo, etc., não deixando de ter referências à teoria crítica da Escola de Frankfurt (Habermas), e à hermenêutica de Gadamer e de Paul Ricoeur. Convém salientar que a maior parte dos antropólogos posmodernos americanos foram discípulos de Geertz, reivindicando-o como patrono, apesar de não o considerarem como um dos seus, se bem que num certo momento Geertz se tenha aproximado um pouco destes discípulos. Não nos vamos alongar nesta corrente teórica, a não ser para expor algumas das suas ideias-chave. Em primeiro lugar não há uma verdadeira corrente posmoderna unitária em antropologia, como pensamos acontecer noutras disciplinas. Esta teoria vai desde os mais tradicionais, como James Clifford e George Marcus (1986), que fazem uma crítica à tese do realismo ingénuo e reposicionam o papel do etnógrafo que, simultaneamente, faz a pesquisa de campo e redige o texto antropológico. Contestam a autoridade e a verdade científica deste posicionamento, se realizado nos moldes anteriores. A crítica ao realismo ingénuo leva a uma descoberta do discurso textual e à polifonia dos intérpretes, enquanto o posicionamento do etnógrafo o obriga a um exercício dialógico. Outros autores inovaram na experimentação etnográfica, ao desenvolverem a dimensão dialógica, como Vincent Crampanzano (1980). Outros ainda, militantes radicais, como Stephen Tyler (1987), negam a etnografia como ciência, propondo um retorno à estética e à meditação, anulando simplesmente as relações comprometedoras entre sujeito e objecto.

Para os posmodernos não interessa tanto o que o autor antropólogo diz, mas o modo como o diz e escreve. O posmodernismo foi útil ao chamar a atenção para elementos da pesquisa e escrita antropológicas

anteriormente descuidados, bem como pela introdução de temas de estudo inovadores. No entanto, aquilo que salta mais à vista é um olhar crítico sobre o próprio projecto antropológico, uma ausência de reflexividade (Sangren. 1988; Casal. 1996) na argumentação posmodernista. As fraquezas do posmodernismo antropológico, na opinião de Jonathan Spencer (1989), revelam-se sobretudo no ocultamento, ingénuo ou inconsciente, dos problemas de validação, escamoteando a riqueza do processo de investigação etnográfica nas diferentes e múltiplas metodologias de trabalho de campo, principal núcleo da autoridade antropológica, com questões literárias e de estilo, reduzindo e empobrecendo a própria analogia do «texto». Perderam-se o contexto e os intercontextos, para ficarem unicamente textos e intertextos, leituras, interpretações e reinterpretaciones, “numa atmosfera de agitação barulhenta em que o diálogo, a conversa e o senso comum acabariam por substituir o método, a teoria e a análise dos factos observados com rigor, empenho e a minúcia típicos da antropologia” (Casal. 1996: 98).

Não há dificuldade em assumir que o texto antropológico não é o “real”. Os antropólogos posmodernos ao quererem preservar, pela via dialógica e polifónica os autores/actores presentes, querendo com isso “respeitar” a verdade do acontecimento, estão a iludir a realidade! Com um artifício literário/político, pretensamente respeitador de uma “verdade” que se manifesta de múltiplas formas, estão a dizer que ela se pode reduzir a essas múltiplas formas, que ele consegue estabelecer e definir, convidando, qual parceiro de cadeira, os outros «autores», como se eles fossem os únicos! Ao querer preservar o acontecimento, numa esclerose protectora, não assumindo o papel de cientistas intérpretes que criam uma certa autonomia ao texto interpretado, os antropólogos abdicam de um direito, para afirmarem um outro tipo de poder mais violento: o de pretenderem representar a verdade total!

A estas concepções, desde a de Brown, passando pela de Pritchard, até à interpretativa, Dan Sperber opõe a sua, numa tentativa de conciliar o ideal científico da antropologia com as exigências específicas do seu objecto e do seu método. Sperber estabelece um conjunto de dicotomias: Etnografia/Antropologia – Interpretação/Descrição-Explicação-Ciência! Assim, o processo antropológico em Sperber tinha um percurso estabelecido: etnografia - interpretação; descrição - explicação; antropologia - teoria-ciência! A categoria a privilegiar, como operador entre

prática e teoria, entre etnografia e antropologia, entre interpretação e explicação, seria a descrição. E isto era possível desde que se fizesse uma divisão que, segundo ele, se impõe neste processo, que é separar a etnografia da antropologia. Segundo Sperber era o facto delas se confundirem neste processo que levava aos problemas epistemológicos conhecidos!

Ora não estamos de acordo com esta separação de Sperber (que ele chama de divórcio). Ao colocar na descrição-explicação o grau de positividade do discurso antropológico, Sperber apela ainda a uma causalidade empírica explicativa, contrapondo-a à análise compreensiva.

A ideia de causa desenvolveu-se a partir das tentativas de explicação do mundo físico, que a teoria das quatro causas de Aristóteles procura responder. Passando pela causa eficiente de Descartes, pela causa sintética de Kant, ou pelos «hábitos de inferência» de Hume, procurou-se legitimar uma construção de modelos intelectuais do real, a partir de modelos dedutivos de explicação causal. Nas ciências sociais a procura de modelos, leis e regularidades faz parte da sua história. Se o objecto não o permite, como o provou uma crítica empirista e uma crítica culturalista, porque deixar essa missão para a etnografia? Ou a etnografia deixa de ser considerada como prática científica, ou a antropologia deve procurar noutros domínios os suportes da produção do seu saber (Casal. 1996: 122)!

A solução possível é recentrarmos a questão dentro do próprio processo antropológico/epistemológico. Poder-se-á aí anular a clivagem das funções ora atribuídas à etnografia (a interpretação), ora à antropologia (as operações de descrição-explicação)? Mas antes teremos de ter em conta a ambivalência da relação com a interpretação e com a explicação: “por um lado, gerou-se um certo consenso em torno da natureza dos fenómenos culturais – as significações –, e da perspectiva semiótica e hermenêutica em que deveriam ser analisados esses objectos da antropologia. Mas ao mesmo tempo, continuou-se e continua-se paradoxalmente a pensar que o estatuto epistemológico da interpretação-compreensão é inferior ao da descrição-explicação!” (Casal. 1996: 123).

A natureza do processo, *acto antropológico* (e nele inserimos a etnografia) revela-se original na medida em que se estabelece como uma teoria/prática. Essa originalidade é a condição de uma fundamentação

epistemológica, que inova o trabalho científico ao fazer do acontecimento/observação, um espaço criativo, mas rigoroso, onde a descrição/interpretação e a compreensão/explicação coabitam, não em grau de hierarquia ou de precedência, mas interação em grau de pertinência. Fazer antropologia só se pode entender como prática (uma disciplina), e enquanto resultado (o seu discurso), onde a sua relação se manifesta sob a forma de produção. A esta forma de produção poderíamos nós chamar método. O discurso faz uso de um método na medida que interroga o «real». A situação do antropólogo faz com que esta interrogação assumia duas posições diferentes no dito processo: o «real» enquanto ele é conhecido (aquilo que o antropólogo estuda); e o real enquanto está implicado na própria operação científica (os processos, os métodos, seus modos de compreensão e até uma prática do sentido). Ou seja, por um lado o «real» é o resultado da análise, e por outro, o postulado da mesma. No nosso caso, estas duas formas da realidade não podem ser eliminadas, nem absorvidas, uma pela outra. Vivemos a partir da sua relação, e temos como objectivo desenvolver esta relação em discurso. Desta forma colocamo-nos na situação de limite, de que fala Certeau, sendo esse limite a figura como o real aparece na ciência: perturbador, criador, questionável e sempre sujeito a uma relação crítica para se fazer compreender.

A operação antropológica sintetiza-se como processo de explicação, isto é, deve compreender-se ela mesma enquanto fenómeno de produção, reconstruindo a sua acção dentro de uma trajectória operativa. Ao isolar o acontecimento e ao introduzi-lo num «sistema» que tem por fim clarifica-lo, a operação antropológica, enquanto explicativa, entra em juízos de valor que configuram a interpretação proposta, afirmando, desta forma, a estética/ética anteriormente referida. Não se trata meramente de uma operação cognitiva, mas, principalmente de uma operação activa. Trata-se de uma operação activa que supõe uma consciência do poder que se tem sobre o conteúdo ou saber em causa, na procura de uma estética de apresentação. Explicar é encontrar ou construir um campo entre um pretendo dominador de um conhecimento e um Outro que pretende ter acesso a esse conhecimento. O mundo da explicação é o mundo do jogo das imagens, de uma estética da convicção, onde a nudez de quem se situa «fora de si» corre o risco de perder a «realidade» em que vive, para ser entendido na «realidade» em que

se afirma. Enquanto a interpretação vive do acto de inteligibilidade do que interpreta, mesmo que tenha de se confrontar com outros intérpretes, a explicação é uma negociação do sentido na fragilidade das palavras e das imagens «fora de si mesmas», porque em conexão com um mundo «outro», na tentativa de reconstruir a trajectória de uma compreensão.

A escolha do objecto, o «banho santo em S. Bartolomeu do Mar», faz-se no pressuposto de aí encontrar um «outro» com uma estética de alguma forma atraente para o propósito etnográfico: prática classificada como de origens e sentidos pagãos, definidora da identidade religiosa, geograficamente limitada, com uma literatura incipiente, mas com uma divulgação extraordinária nos media. Aquilo que poderíamos afirmar: «prestava-se» a uma investigação! Os «conceitos antropológicos» como «o religioso», «identidade», «troca e reciprocidade», «economia simbólica», «rituais de purificação», de «iniciação», etc. poderiam ser requisitados para a descrição e interpretação. À primeira vista todos estes conceitos se podem transportar para um espaço qualquer. O acto da crença é que é difícil de se transpor de um processo a outro, seja do actor observado ao actor observador, do escritor ao leitor. Nele estamos todos de uma forma diferente, o que obriga a que o olhar sobre o outro não seja o de um domínio para uma estética de nós mesmos (Certeau. 1990).

Entendemos o projecto antropológico como um acontecimento relacional, realizado na história (Augé. 1994), onde se implicam relações diferenciais de poder (Clifford; Marcus. 1986). A teoria antropológica terá em conta a sua dimensão de evento e de relação, daí todo um discurso de exteriorização, de acto, nas modalidades em que se apresenta e se explica ao outro, e como se constrói na escrita esse outro, interpretando-o, para fazer permanecer a relação estabelecida e o acontecimento que a possibilitou. O antropólogo que «está presente» *no* acontecimento, reivindica a capacidade de interpretar, descrever, explicar e compreender esse acontecimento. É assim que se dispôs, e se dispõe ainda, a utilizar a bagagem teórica e metodológica da disciplina, porque acredita que é capaz de apreender esse acontecimento e o comunicar. Fá-lo não na tentativa de dominar o sentido do outro, fechando-o em sentidos e práticas que lêem e enquadram o acontecimento experienciado, mas

sim fá-lo sem descurar as margens e o não-sentido que sempre por ali se manifestam (Campelo. 1998)²⁵.

Eram seis da tarde do dia do “grande banho”. Já passara a hora do banho santo (entre as 8 e as 10 horas)²⁶, e já os farnéis estavam ausentes. No cimo de uma rocha, o Sr. Francisco tirou os sapatos vagarosamente... depois as meias... e mergulhou suavemente os pés naquela afortunada poça de água que o sol previamente havia aquecido. E foi lavando, num compasso aparentemente estudado, os pés, depois as pernas... até ao joelho. Olhando para mim, sentiu-se um pouco importunado, o que me levou a direccionar o olhar para outros «interesses» daquela praia, que naquele dia a todos recebia. Cumpriu-se a romaria, mesmo se o galo não tivesse ficado pelo adro da igreja, mesmo se a hora já não era a que os eruditos classificavam de «santa», mesmo se a história do diabo estivesse ausente da sua mente naquele dia. As suas mãos, improvisadas em instrumentos do sagrado, cumpriam um acto de crença. Ele acreditava na verdade dos efeitos daquela água benéfica, pois foi nessa base que se dispôs a agir da forma que observamos.

25. Não deixa de ser interessante a sobrevalorização de determinados conceitos e práticas por parte dos estudiosos sobre práticas religiosas (no nosso caso o «banho santo de S. Bartolomeu»), esquematizando e organizando inclusive lugares e tempos, ao mesmo tempo que desprezam outras práticas «marginais» da mesma romaria, tão cheias de significado e fundamentais para uma compreensão das práticas em causa. Falta claramente uma postura crítica a tantas afirmações propostas, que a própria observação de campo evidencia como possível e desejável.

26. Mesmo a propósito da «hora santa» (como do ritual de mergulho nas águas) as contas variam de erudito para erudito...

Bibliografia

- AFFERGAN, F.
1997 *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*. Paris: Albin Michel.
- AUGÉ, M.
1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Flammarion.
- BRAGANÇA DE MIRANDA, J. A.,
2000 “A cultura como problema” *Revista de comunicação e linguagens*, Lisboa: Relógio D'Água, pp.13 – 43.
- CAMPELO, A.
1998 *O real como ficção*. Separata. Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia.
- CASAL, A. Y.
1996 *Para uma epistemologia do discurso e da prática antropológica*. Lisboa: Ed. Cosmos.
- CERTEAU, M.
1975 *L'Écriture de L'Histoire*. Paris: Gallimard.
- CERTEAU, M.
1980 [1974] *La Culture au Pluriel*. Paris : Christian Bourgois.
- CERTEAU, M. de
1990 *L'Invention du quotidien. 1. arts de faire*. Paris: Gallimard.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.)
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- CRAMPANZANO, V.
1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- DESCOLA, P.; LENCLUD, G.; SEVERI, C.; TAYLOR, A.-C.
1988 *Les idées de l'anthropologie*. Paris: Armand Colin.
- DERRIDA, J.
1967 *La voix et le phénomène*. Paris: PUF.
- DURKHEIM, E.
1968 *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
1951 *Social Anthropology*. New York: Free Press.
- GADAMER, H. G.
1972 *Wahrheit und methode*. Tubingen: J.C.B. Mohr.

- GEERTZ, C.
1972 *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOODY, J.
1977 *Domestication of the Savage Mind*. Cambridge : Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, M.
1964 *L'Être et le temps*. Paris: Gallimard.
- HUSSERL, E.
1989 *A Ideia de fenomenologia*, Lisboa: Ed. 70.
- LADRIÈRE, J.
1984 *L'Articulation du sens*. Paris: Éd. Du Cerf.
- LÉRY, J.
1880 *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brasil*. II Vols. Paris: Lemerre.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1958 *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- LEACH E.
1992 [1976] *Cultura e Comunicação*. Lisboa: Edições 70.
- LLOBERA, J. R.,
1999 [1991] *La Identidad de la Antropología*. Barcelona: Anagrama.
- LYOTARD, J.-F.
1986 *A fenomenologia*. Lisboa: Ed. 70.
- MALINOWSKI, B.
1944 *A Scientific Theory of Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- MERLEAU-PONTY, M.
1945 *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MOORE, H. L. (Ed.)
1999 *Anthropological theory today*. Cambridge: Polity Press.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
1952 *Structure and Function in Primitive Society*. London: Oxford University Press.
- RICOEUR, P.
1985 *Temps et récit*. Vol. III. Paris: Seuil.
- ROHAN-CSERMAK, G. de
1967 «La première apparition du terme ethnologie», in *Ethnologia Europea. Revue Internationale d'«Ethnologie Européenne*. Vol. I, nº 4: 170-184.
- SAHLINS, M.
1980 *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*. Paris: Gallimard.

SANGREN, P. S.

1988 "Rhetoric and the authority of ethnography: pos-modernism and the social reproduction of texts". *Current Anthropology*. vol. 2, n. ° 3.

SPENCER, J.

1989 "Anthropology as Kind of Writing". *Man*. vol. 24.

SPERBER, D.

1992 *O saber dos Antropólogos*. Lisboa: Ed. 70.

SCHUTZ, A.

1967 *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern University Press.

TYLER, S.

1987 *The Unspeakable: discourse, dialogue and rhetoric in the post-modern world*.

Madison: University of Wisconsin Press.