

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
70.910 - Brasília - DF.

Fones: 273.3264 (DIRETO)
274.0022 - ramal 2368

SÉRIE ANTROPOLOGIA Nº 86

UM PARADOXO DO RELATIVISMO: O DISCURSO RACIONAL DA

ANTROPOLOGIA FRENTE AO SAGRADO¹

RITA LAURA SEGATO

UM PARADOXO DO RELATIVISMO: O DISCURSO RACIONAL DA ANTROPOLOGIA FRENTE AO SAGRADO*

Rita Laura Segato

Tentarei, no presente trabalho, dar começo à elaboração de uma crítica do significado, quer dizer, uma crítica ao procedimento interpretativo que parte do pressuposto de que todo ato é uma forma cifrada de fala, e que este tratamento esgota as suas dimensões possíveis. Dito de uma outra maneira, tentarei mostrar algumas deficiências do enfoque adotado pela Antropologia e que transforma toda experiência vivida em discurso.

Parto do pressuposto de que o preconceito que nos faz ver os atos e as crenças nativas exclusivamente na sua dimensão comunicativa pode ser relativizado se, deixando-nos orientar por aqueles a quem estudamos, incluimos na nossa perspectiva outras dimensões da experiência. Mais ainda, esta crítica pretende chamar a atenção para a magnitude da distância que separa o símbolo - enquanto substância da experiência - da sua leitura.

*Agradeço a Anátilda Idoyaga Molina pela oportunidade que me brindou de expor uma versão abreviada deste trabalho no simpósio sobre "Problemas Teórico-Metodológicos na Semântica e Compreensão Etnográfica" durante o 46o. Congresso Internacional de Americanistas realizado em Amsterdam em agosto de 1988. Agradeço a José Jorge de Carvalho por sua leitura crítica e seus comentários, assim como por inúmeras conversas que inspiraram particularmente as sugestões que incluo no ponto final do artigo. Agradeço a Luiz Eduardo Soares por recomendar-me a leitura dos Escritos de Filosofia do Padre Vaz, particularmente em relação com as imagens de horizontalidade e verticalidade que aqui uso.

Fui preparada desta maneira ao campo, disposta a ver em qual direcção apontava o vetor significativo da nova opção religiosa pelo protestantismo, num meio onde o culto andino à "Pachamama" e o catolicismo deram origem a um culto popular sincrético de antiga raiz. Perguntava-me se a nova opção religiosa estaria afirmando algo da ordem da etnicidade, no sentido de que poderia conter uma proposição negativa em relação à identidade nacional, ou se seu significado poderia ser achado dentro da ordem da micropolítica local, ou ainda se se tratava, mais precisamente, da expressão, em linguagem religiosa, de uma opção em contra da economia tradicional e pela modernização. Para dizer a verdade, dentro do meu projeto, a mera eleição de uma nova modalidade de crença e culto era ininteligível por si mesma e só iria completar-se quando fosse identificado o campo semântico ao qual, cifradamente, estaria se referindo.

Foi então quando, devido a obstáculos imprevistos, vislumbrei a medida em que a perspectiva nativa era irredutível à minha pergunta pelo sentido, refratária à rede conceptual por mim lançada. De fato, nessa rede, uma adesão religiosa, uma crença, uma experiência vivida, sempre é entendida como um significante cujo referencial se encontra numa área pensada como mais concreta, mais assimilável e com parâmetros mais universalmente comparáveis da experiência humana.

Na Antropologia, é bom lembrar, foi frequentemente algum tipo de dificuldade operacional durante o trabalho de campo que tem obrigado o antropólogo a repensar a abordagem das questões

relativas à crença e à religião. Bons exemplos são o caso de feitiço sofrido pelo próprio etnógrafo, relatado autobiograficamente por Stoller (1984), ou a turbacão de Sperber (1982) frente ao pavor de um dos seus informantes que dizia ter se encontrado com um dragão, entre muitos outros. O caso a que vou me referir é menos espetacular que os dois acima mencionados e simplesmente consiste em três respostas que me foram dadas por três informantes em ocasiões diversas, quando confrontados com meu projeto de relativizar a verdade que eles me apresentavam como absoluta.

O primeiro informante, no curso de uma entrevista na qual eu lhe perguntava acerca da sua história de vida, interrompeu-me com aparente docilidade, para me dizer: "Você está em busca de razões humanas, enquanto nós acreditamos em razões divinas". O segundo informante, ao expor-lhe brevemente as perguntas que orientavam o meu projeto, me disse: "Não poderemos nos entender. Você está à procura do racional, e para nós se trata de algo emocional: o nosso coração foi tocado, comovido, etc. etc....". E o terceiro informante, ao comprovar minha absoluta indiferença perante a sua leitura efusiva de uma seleção de trechos bíblicos, me fez entender que, enquanto eu me via a mim mesma como um observador neutro, imune completamente às profissões de fé desse mundo, já de início decretado como alheio, eu era vista, ao contrário, simplesmente como uma outra alma a ser ganha, um ser humano como todos, passível de ser "chamado" a se converter ou de perder-se definitivamente. Não existia o tal lugar no meio, de

observador neutro, no qual eu me via segura: para dizê-lo claramente, só havia duas únicas opções: o céu e o inferno, e só era possível pertencer a um dos dois.

Estas três diferenças eram, em verdade, fundamentais demais e produziam uma brecha praticamente intransponível na comunicação. Ainda mais, só o universo protestante, tão próximo e identificado com a modernidade como a própria ciência, poderia contrapor um discurso tão claro acerca da incomensurabilidade da lógica da ciência com a lógica da crença, quer dizer, fazendo uso de dois termos de Needham aos que voltarei mais tarde, das categorias cognitivas da ciência ao imaginário da crença (1985:21).

Muitas são as especulações que se podem extrair do episódio relatado, mas o que aqui desejo enfatizar em particular é que o relativismo encontra a sua fronteira mais intransponível na maneira em que o nativo experimenta o seu absoluto, não enquanto proposição, mas enquanto experiência vivida. Fica claro aqui que, na minha missão antropologizante, parti da exclusão desta experiência tentando transformá-la em texto. A coordenada vertical da fusão afetiva com a divindade devia ser projetada de alguma maneira sobre a coordenada horizontal da vida mundana; outro tipo de imaginário tentava sufocar, fazer calar, o imaginário nativo. Por outra parte, esta operação, tal como eu fora advertida, levava-me necessariamente a me excluir, de início, da experiência que me era relatada. Não ficava claro se essa auto-exclusão era uma pré-condição para poder realizar o

rodeio nacional ou uma consequência deste rodeio, ou ainda uma estratégia para encobrir a ausência de simpatia por minha parte, meu desgosto inicial pelo absoluto e pelas práticas às quais o outro aderira. Se fosse assim, eu deveria retomar este desgosto e colocar a minha antipatia claramente no ponto de partida, no centro das minhas considerações, assim como aceitar a radicalidade da diferença, por exemplo neste caso, entre a horizontalidade da minha pergunta e a verticalidade da experiência que me era narrada. Esta divergência constituía o verdadeiro eixo do diálogo com os meus informantes. Portanto, minha suposta fidelidade ao "ponto de vista do nativo" mostrava-se falsa, assim como minha pretensão dialógica, já que, tal como Gadamer assinalara, nenhum dos participantes numa conversa autêntica pode ter um comando real sobre a direção que ela deve tomar (1975:345 ff.).

Achei-me assim frente ao que há de mais específico na dimensão religiosa, que não aceita totalmente um sentido fora de si mesma, que não aceita as perguntas que permitam substituir por significado o ato mesmo de significar. O que os meus informantes me apontavam de maneira ineludível era que a própria operação de compreender passava pela destruição de um componente essencial do que devia ser compreendido, que minha abordagem se mostrava particularmente insensível às características do próprio ato de crer. Isto me levou a pensar que, se bem é certo que, ao buscar a inteligibilidade de um conjunto de crenças, é possível aceder a aspectos que lhes são concomitantes e, apesar de que estes

aspectos podem proporcionar informações relevantes sobre uma determinada sociedade, é necessário ter presente que não se acede assim à qualidade básica da crença ou, pelo menos, à qualidade considerada fundamental por aqueles que acreditam.

O episódio mencionado me faz repensar minha etnografia anterior sobre o culto xangô de Recife. Durante a minha pesquisa nesse culto, de fato, não faltaram comentários de informantes que pudessem conduzir-me até o mesmo problema. Também para os membros do culto eu não era um observador neutro, mas alguém que "tinha santo", é dizer, que estava acompanhado por divindades tutelares ou "santos da cabeça", cujos laços de obrigação recíproca com a minha pessoa deveriam ser eventualmente reconhecidos e fixados através dos rituais de iniciação. Também no xangô, o fator emotivo da relação com os orixás e as formas não verbais em que esta comunicação se dá constituem a substância do culto. E, acima de tudo isto, também no xangô são os orixás, e não as pessoas, que se nutrem com as oferendas alimentares e que decidem quais são os membros do culto que lhes pertencem e quando devem "descer" em possessão. Estes aspectos eram enfatizados com muita frequência pelos membros, mas sua importância não foi por mim destacada na etnografia resultante. Como no outro caso relatado, não me sentia à vontade com a noção de agência divina sustentada

e experimentada pelos informantes, e praticamente intraduzível dentro do código disciplinar.

2) A noção de relativismo²

Em geral, quando falamos em relativismo, fazemos referência indistintamente a duas dimensões diferentes da problemática da diferença, uma que se refere ao conceito e a outra que se refere à atividade do conhecer. Desta maneira, é possível distinguir, por um lado, o relativismo que está embutido de maneira mais ou menos explícita nas definições de cultura como simples afirmação da diferença e, por outro lado, os programas mais ou menos formalizados com que os autores abordam estas diferenças. No primeiro sentido, o conceito nos permite simplesmente reconhecer a possibilidade de cada grupo humano de aderir a um conjunto de valores particulares e habitar um mundo construído com base nas representações que lhe são próprias. O segundo sentido se refere à atitude intelectual que é elaborada num método, ou seja, ao papel ativo (e já não contemplativo) do intelecto do observador frente à diferença concreta. O que é, na sua base, uma atitude, sofre uma elaboração racional transformando-se em método, no

²Deixo de lado a discussão sobre as diferentes acepções do termo relativismo, como por exemplo os conceitos de relativismo moral, perceptual, cognocitivo, etc. discutidas por autores como Giddens, Lukes e Berstein, entre outros, para abordar esta questão de uma maneira mais geral e suficiente aos fins deste trabalho.

sentido de estratégia para resolver o problema que a diferença coloca.

O primeiro dos sentidos mencionados não implica a necessidade do outro, e acredito que seria possível simplesmente reconhecer a existência da diversidade entre os grupos humanos; quer dizer, poderíamos render-nos à sua evidência sem que isso nos obrigasse necessariamente a desenhar procedimentos para diminuir a angústia causada pelas perguntas sem resposta que a própria existência da diversidade nos coloca.

Concentrar-me-ei aqui no segundo destes aspectos, porque acho que, de maneira peculiar, a tradição de pensamento à qual, como antropólogos, pertencemos, assumiu que a existência da diversidade não é meramente um fato, senão um problema a ser resolvido, seja através da sua pura e simples eliminação, ou por meio de alguma equação que permita achar um comum denominador humano. Em outras palavras, assumiu esta tarefa como uma tarefa imprescindível, obrigatória, e me parece que a Antropologia constitui um desenvolvimento recente e mais sofisticado desta preocupação de longa data em Ocidente e de maneira alguma universal.

Os métodos pelos quais se concretiza esta dimensão ativa do relativismo dão forma à prática profissional do antropólogo e orientam a constituição do corpo de dados com que a disciplina conta, é dizer, as etnografias. Certamente, a forma que virá tomar a atividade intelectual própria deste segundo aspecto irá depender da definição de cultura da qual se partiu, como mostra

Geertz (1975-a) ao caracterizar a maneira em que a questão da diferença é trabalhada pelos autores culturalistas americanos. Estes autores partem de categorias analíticas, conceitos supostamente neutros e entendidos como anteriores à existência da própria diversidade, tais como religião, família ou sistema social, entre outros, ou questões previamente definidas como a da relação entre indivíduo e sociedade. Tais categorias e questões são, para pensadores como Kluckhohn, por exemplo, uma linguagem comum, "pontos invariantes de referência", que permitem explorar as particularidades de cada grupo humano fazendo-as caber numa rede conceitual comum e, portanto, universalmente válida. Este tipo de programa, estas estratégias, apesar de já definir-se como relativistas, têm ainda seu pivô no que caracterizam implicitamente como sendo o sustrato universal de todo comportamento, na crença de que estas categorias analíticas agem como denominadores comuns que recobrem e resolvem toda variação.

Frente a este programa, Geertz, a quem cito por ser um dos antropólogos que ainda hoje não hesitam em defender os bastiões do relativismo com um certo fervor, optou por refugiar-se numa definição do humano pela diferença. A humanidade, para ele, se define justamente por essa para-natureza que é a cultura, ao tempo que, acho oportuno acrescentar, a noção de cultura implica em si a existência de um componente de inércia e de um componente de mobilidade. O de inércia faz com que possamos falar de uma cultura como igual a si mesma; o de mobilidade nos permite ver nela um movimento constante de diferenciação e resistência em

relação às outras. A natureza do homem, então, estaria justamente constituída por este jogo entre inércia e mobilidade que definimos como cultura.

A essência humana, portanto, se apresenta caracterizada por sua liberdade, no sentido de indeterminação biológica. Mas, no lugar dessa determinação, uma outra é introduzida: a da cultura, é dizer, dos padrões culturais. Os conjuntos de símbolos - disse Geertz - são "como genes" (1975-b), no sentido de que providenciam o programa que guia o comportamento, com a especificidade de que, à diferença dos genes biológicos, podem tornar-se também auto-conscientes (converter-se em "models-of", de acordo com um do seus conhecidos conceitos.

O que Geertz propõe, então, para fugir das categorias analíticas no sentido antes descrito de denominadores comuns, não é uma novidade, mas tem justamente o valor de expor e caracterizar com precisão idéias e procedimentos que podem ser considerados clássicos dentro da Antropologia, ou seja, próprios e idiossincráticos da atividade disciplinar.

Em primeiro lugar, inspirado na célebre frase de Malinowski, Geertz nos fala de captar o "ponto de vista do nativo" (1983) e articula uma confluência teórica entre esse autor e os conceitos weberianos de "ethos" e "visão de mundo".

Em segundo lugar, enfatiza que, para fazê-lo, não devemos buscar a identidade dos fenômenos ou agrupá-los de acordo com aquele princípio que supõe que fenômenos que classificamos a priori como religiosos têm uma base idêntica, fenômenos que

classificamos como da esfera do parentesco têm uma referência comum, etc. Muito ao contrário, Geertz diz, "necessitamos procurar relações sistemáticas entre fenômenos diversos" (1975- a), é dizer, substituir a concepção estratigráfica, onde os fenômenos econômicos seriam constituídos como variantes duma essência comum: o econômico, os fenômenos religiosos como variantes do religioso, etc., por uma concepção sintética. Tal concepção sintética permite formular "proposições significativas" a partir das relações sistemáticas que possam ser estabelecidas entre a interação social observada, a hierarquia de valores e o sistema de crenças. Em síntese, identificando as relações significativas que existem entre diversos aspectos do "ethos" e da "visão de mundo" de uma sociedade, é possível aceder a seu universo ideacional, entendido como o conjunto de sentidos expressos nos símbolos que produz.

Desta maneira, a proposta do autor fica resumida na seguinte citação, que serve de ponto de partida para o meu argumento porque sintetiza o que, de forma implícita, segundo me parece, constituiu o fazer dos antropólogos dos tempos de Malinowski até hoje:

"Fazer etnografia é como intentar ler (no sentido de 'elaborar uma leitura de') um manuscrito - em língua estranha, desbotado, elíptico, cheio de incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, mas escrito não numa grafia convencional senão em efêmeros exemplos de comportamento vivido....Uma vez que o comportamento humano é visto como...ação simbólica...o que devemos perguntar é...o que é que, através da ocorrência destes comportamentos e por meio deles, está sendo dito". (1975-c)

Apesar das diferenças de linguagem e de estratégias interpretativas, atribuir significados ao comportamento nativo constitui a base da prática dos antropólogos das mais diversas posturas. Um exemplo interessante é a já clássica polêmica sobre a crença no "nascimento virgem", difundida entre vários grupos melanésios, na qual se enfrentaram no fim da década de 60 Melford Spiro e Edmund Leach (Spiro 1966 e 1968; Leach 1967). Caracterizarei muito brevemente as posições destes autores com o fim de ilustrar a amplitude dessa operação que denominamos interpretar, especialmente quando se trata de crenças dificilmente assimiláveis do ponto de vista ocidental.

De um lado, Leach, a partir de uma operação de corte estruturalista, contrapõe a crença no nascimento virgem entre melanésios à mesma crença no mito cristão, e dá significado às duas à luz da estrutura social e dos padrões de herança e sucessão genealógica em cada uma destas sociedades. Spiro, por sua vez, partindo de pressupostos psicanalíticos, afirma que os melanésios realmente desconhecem o fundamento biológico da procriação, mas que este desconhecimento é melhor compreendido como uma negação que obedece a um desejo substantivo. Esta

negação teria o sentido de suprimir o fator de angústia derivado do conflito edipiano. Trata-se, para Spiro, de uma teoria nativa acerca da paternidade, teoria que evita a emergência do complexo de Édipo.

Escolhi justamente estes dois exemplos antagônicos de interpretação de um mesmo tema etnográfico, para ressaltar que em nenhum deles achamos a literalidade que cada um reclama para si. Ambos autores, da mesma maneira que Geertz, resolvem o problema da compreensão apontando para algo que está fora da experiência vivida - neste caso, a crença - a ser interpretada. Algo que está fora quer dizer: algo que, sem ser alheio ao mundo cognoscitivo do nativo, deve pertencer a outra ordem fatural que a ação a ser interpretada, justamente para gozar de valor interpretativo. Neste caso, uma afirmação relativa à ordem biológica pode, de acordo com um intérprete ou outro, significar algo que se encontra já dentro do campo do parentesco e da herança, já dentro do campo psicológico e afetivo. E dizer, dependendo do caso, um fato da ordem social pode nos estar dizendo algo que tem a ver com a ordem econômica, um comportamento musical pode nos dizer algo da ordem do parentesco, um fato da ordem pictórica pode nos estar falando de uma postura filosófica, ou uma crença pode ser uma psicologia camuflada. E poderíamos assim continuar aleatoriamente citando possibilidades de relação entre significantes e significados, para mostrar como toda ação observada é, cada vez mais, para o antropólogo, primeiramente uma linguagem vazia cuja intenção significativa deve ser

detetivescamente achada em outra parte.

Steven Lukes, que revisitou o citado debate entre Leach e Spiro, colocou a questão em termos parecidos aos usados por Geertz:

"...interpretar o que as pessoas fazem quando 'acreditam' em algo é equivalente a interpretar o que as pessoas dizem ao pronunciar orações indicativas: exige uma hipótese estratégica cuja aplicação (uma vez resolvidos os quebracabeças explicativos que tal hipótese levanta) torna inteligível o que está sendo dito e feito". (1982:292)

Re-encontramos aqui a idéia de que todo ato deve ser entendido como uma fala, onde o dito é sempre algo que está fora do ato mesmo de dizer. O vetor que liga significante e significado define uma linearidade horizontal regida pelo entrecruzamento racional das relações próprias de uma estrutura igualmente horizontal. Chamo horizontal à relação entre o homem e a sua polis vista como uma extensão ou em complementariedade com o mundo da natureza, ou seja, explorável por meio do método científico, para contrapô-la com a relação vertical do ser humano com o seu cosmos, com as causas que o transcendem e que só pode vislumbrar. Este uso das imagens de horizontalidade e verticalidade evoca ou, melhor, constitui uma transformação da oposição entre o pensamento aristotélico e o neoplatônico, onde a vertente aristotélica do pensamento moderno estaria marcada pelo horizontalismo da ciência, ou seja, o pressuposto de "homologia entre a causalidade real dos processos naturais e a causalidade

lógica da demonstração" (Uaz:46), em contraposição com a verticalidade da causalidade final, cuja estrutura é "eminentemente teológica" e de raiz platônica (Ibidem:47). Considero que a linearidade significante-significado é horizontal ainda quando se trata de uma "descrição densa", como a sugerida por Geertz. Esta, apesar de incorporar as múltiplas dimensões da cultura e da sociedade, passa sempre a reduzir-se a proposições lineares do tipo:

x significa y ou y se expressa em x, dentro do conjunto Z

Apesar das variações teóricas, esta horizontalidade reaparece ainda em outros autores. Por exemplo, para Giddens, o relativismo seria a busca de sentido com referência a um marco de significação determinado, sendo que estes marcos de significação estão constituídos por "realidades distintas", sejam estas culturas, épocas ou paradigmas científicos. Portanto, ao reconhecer uma crença religiosa é necessário compreendê-la e compará-la com outras crenças, mas sempre passando pela mediação necessária do marco de significação no seio do qual esta crença tem o seu lugar (1978:154). Devido a que se considera que estes marcos são sempre mais acessíveis ao observador, sua realidade parece mais contundente, mais óbvia que a crença mesma (e a mesma coisa poderia ser dita, por exemplo, em relação com a inteligibilidade de uma obra de arte a partir de uma cultura alheia àquela que lhe deu origem).

Há ainda inúmeros outros exemplos desta concepção: a feitiçaria compreendida como discurso acerca das tensões estruturais numa sociedade, e as variações sobre este tema tal como ele vem sendo explorado a partir da obra de Evans-Pritchard sobre os Azande (1972); ou a monografia de Godfrey Lienhardt sobre a religião dos Dinka, considerada hoje por muitos como outra "obra prima" da concepção "de dentro".

Evans-Pritchard já caracterizou, em suas Teorias da Religião Primitiva, esta forma de trabalhar a que venho fazendo referência:

"Tudo isto significa que devemos dar conta dos fatos religiosos à luz da totalidade da cultura e da sociedade na qual os encontramos, para tentar compreendê-los nos termos do que os psicólogos da escola Gestalt denominam Kulturganze, ou aquilo que Mauss chamou de fait total. Eles devem ser vistos como uma relação de partes entre si, dentro de um sistema coerente, cada parte fazendo sentido só em relação às outras, e o sistema mesmo fazendo sentido só em relação com outros sistemas institucionais, como parte de um conjunto de relações mais amplo" (1975:112).

Trata-se, portanto, do velho lema "contextualizar para entender", nas suas inúmeras versões. Ao definirmos entender como o que está dito pelo significante fora do ato de significar, o objetivo é traduzir o que foi dito pelo ato para esquecer o ato. Esta concepção levou e continua levando a muitos antropólogos cada vez mais longe e sem retorno ao modo intuitivo de aproximação aos fenômenos humanos, distanciando-os da apreciação, assim como do gozo, dos descobrimentos formais dos seus nativos.

O peso das obrigações ultra-rationais do discurso interpretativo termina muitas vezes na atrofia de toda forma de empatia-expurgada por Geertz (1983) da antropologia na sua re-leitura da Verstehen weberiana -, ainda naqueles casos em que esta poderia desempenhar um papel.

Numa análise dos rumos da Crítica de Arte Contemporânea, Susan Sontag levanta problemas similares aos que aqui assinalo em relação com a Antropologia:

"Numa cultura cujo dilema já clássico é a hipertrofia do intelecto em detrimento da energia e da capacidade sensorial, a interpretação é a vingança do intelecto sobre a arte...a vingança do intelecto sobre o mundo. Interpretar é empobrecer, esvaziar o mundo - para erguer, edificar um mundo fantasmagórico de 'significados'". (1987:16)

Este vício, segundo a autora, origina-se na separação que o Ocidente introduz entre forma e conteúdo, privilegiando o conteúdo e considerando a forma como acessória. Tal separação começa com a teoria grega da arte como mimese e representação, sendo que o valor é colocado na identificação do que é representado, no objeto da representação ou, mais modernamente, no "significado", e não na forma de significar. Esta dissociação chegou a um ponto tal entre nós, que compreender, como diz a autora, tornou-se sinónimo de interpretar, tomando o lugar da autêntica sensibilidade:

"A nossa é uma cultura baseada no excesso, na superprodução; a consequência é uma perda constante da acuidade de nossa experiência sensorial. Todas as condições da vida moderna... combinam-se para embotar nossas faculdades sensoriais... O que importa agora é recuperarmos nossos sentidos. Devemos aprender a ver mais, ouvir mais, sentir mais... Nossa tarefa é reduzir o conteúdo para que possamos ver a coisa em si". (Ibidem:23).

Entre os autores responsáveis de levar o pensamento contemporâneo mais longe nesta direção quase sem retorno, Sontag menciona Freud, que - junto com Marx - teria constituído o supremo exemplo desta obsessão moderna por substituir toda forma por significado.

Finalmente, devo advertir que não acredito que seja possível suspeitar qualquer tipo de ingenuidade teórica por parte dos antropólogos citados, e não é a minha intenção colocar a crítica a que aqui procedo nesses termos, senão manifestar algumas insatisfações a que este enfoque conduz, tanto aos antropólogos, quanto também, muitas vezes, aos próprios membros das sociedades observadas.

3) O Ofício de Antropólogo

O antropólogo trabalha com três princípios mutuamente relacionados:

a) Um símbolo, para que cumpra com o seu destino e obtenha o seu efeito em mim, como alguém que se empenha numa interlocução com aquele que o emite, deve sofrer um processo de elaboração

racional. Esta elaboração consiste em colocá-lo num contexto de relações dentro das quais ele se torna inteligível para mim. A Antropologia compartilha com a Psicologia e com a Crítica da Arte e literária esta restrição à via puramente cognitiva e o imperativo do périplo racional para aceder à eficácia dos símbolos. Parece-me que o caso da História é diferente pois, ainda que nela se interpreta, ela contém um aspecto de produção simbólica quase tão importante ou mais que o próprio trabalho de exegese, e certamente maior que o da Antropologia, a Psicologia ou a Crítica. Vejo a História mais como uma disciplina constituidora da experiência que como uma disciplina tradutora da experiência aos logoi semiótico.

Voltando à Antropologia, em efeito, poderia fazer-se extensiva a ela a crítica de Bachelard ao freudismo psicanalítico. Bachelard diz, defendendo o carácter imaginístico da poesia contra as investidas racionais da Psicologia:

"Para o psicanalista, a imagem poética tem sempre um contexto. Interpretando a imagem, ele a traduz para uma outra linguagem que já não é o logos poético. Nunca, então, poderia se dizer com mais justiça: 'traduttore, traditore'". (Bachelard 1989: 8)

Já num outro texto, onde comenta o tratamento que a Psicanálise dá ao sonho de vôo, Bachelard mostra um caminho possível para recuperar a dimensão estética, propriamente imaginística, do símbolo: "Voando a voluptuosidade é bela"; "é necessário chegar a uma psicologia direta da imaginação"

(Bachelard 1980:32 e 33).

O antropólogo sacrifica justamente a substância poética dos atos que observa, ao passo que Bachelard propõe a participação - mais do que a expectativa -, o mergulho sem reservas - mais do que a observação -, no imaginário abordado. Para Bachelard, a imagem é substância, e não forma a ser substituída por sentido. A substância do símbolo é mais do que forma, no sentido de mero revestimento de uma idéia; é mais que o significante que remete a um conceito. A finalidade, o destino desta substância simbólica é mais ser experienciada, vivida, degustada, que interpretada. Na interpretação, como no caso da psicanálise freudiana criticada por Bachelard, há uma permuta de uma forma por um conceito. É um trabalho geométrico, onde são possíveis as equivalências, as substituições, as trocas. Já a substância é insubstituível, é a matéria da vida, da qual não devemos nos separar, a risco de desvitalizar o conhecimento, o encontro, a verdadeira aproximação (ver também, sobre estes aspectos da obra de Bachelard, Durand 1988). Tudo isto nos esclarece, como já disse, sobre o trabalho do antropólogo e sobre o que venho descrevendo como o rodeio racional que media o encontro com as sociedades que estuda, particularmente com o âmbito da experiência religiosa e artística das mesmas.

b) Compreender uma crença consiste em achar para ela um sentido que a torne verosímil. A Antropologia, de fato, procede constantemente na busca do sentido que torne factíveis, verossímeis, as proposições nativas. Por trás do exercício da

disciplina existe um princípio de verossimilitude, e todas aquelas afirmações nativas que não respondem a este princípio ou que não possam ser traduzidas a uma proposição verossímil para o ponto de vista do intérprete são deixadas de lado, sua consideração é adiada. A análise racional consiste em tornar verossímeis aquelas afirmações aparentemente irracionais. Este princípio se relaciona com outros dois, chamados "princípio de caridade" e "princípio de humanidade", respectivamente. O princípio de caridade pode ser resumido como: "todas as crenças são corretas" (cf. definido por D. Davidson e citado por Lukes 1982: 262), segundo o qual toda crença deve ser pressuposta certa, para ser achada certa no final do rodeio interpretativo. O princípio de humanidade "preceve a minimização da ininteligibilidade" (cf. definido por R. Grandy, citado por Lukes op.cit. 264).

c) Como já mencionei, a inteligibilidade é buscada a partir do pressuposto de que existem relações significativas entre a crença e algum aspecto do contexto interacional no seio do qual ela existe, sendo que se pensa que os padrões deste contexto interacional desempenharão o papel de significado, ou seja, formarão parte do universo de sentido da sociedade do antropólogo. Para dizê-lo de uma maneira mais gráfica:

x significa y dentro do conjunto z , sendo que y também existe dentro do conjunto z' . Onde x é a crença ou ação nativa que deve ser compreendida; y é um aspecto do contexto interacional

característico da sociedade estudada; Σ , o conjunto das interações, conceitos e valores da sociedade estudada; e Σ' , o conjunto das interações, conceitos e valores da sociedade do antropólogo.

Este esquema é uma abstração, por exemplo, do caso clássico onde:

Σ é a crença de que um determinado mal foi causado por feitiço;
 Σ' , a presença de tensões entre membros da sociedade em questão, tensões que vinculam as vítimas do mal aos acusados de causá-lo;
 Σ , o conjunto da sociedade Azande e de outras sociedades africanas estudadas por antropólogos ingleses a partir de Evans-Pritchard; e Σ' , a sociedade inglesa, onde também existem tensões deste mesmo tipo. O elemento contextual Σ , é dizer, as tensões sociais, por estar presentes em ambas as sociedades, constitui o termo mediador cuja associação significativa com Σ permite fazer a tradução, ou seja, torna Σ inteligível para o antropólogo.

Nalguns casos, a mediação através da qual se consegue a tradução da crença ou ato estranho é de ordem psicológica, para logo cair novamente na ordem sociológica. Tomando um exemplo do meu próprio estudo sobre o culto Xangô de Recife:

Σ - a afirmação de que duas divindades ou orixás brigam por apropriar-se da cabeça de um membro do culto - significa Σ' - que a pessoa vive numa disjuntiva constante entre tendências comportamentais igualmente enraizadas nela -, sendo que Σ é uma

experiência familiar não só para os membros de \mathfrak{G} - a sociedade do culto xangô -, senão também para os membros de \mathfrak{G}' - minha sociedade. Somente que, no conjunto \mathfrak{G} , tal experiência é expressa nos termos x - como briga de orixás - e não em termos de y - como conflito interno da personalidade -; x tem sentido, e não y , por se tratar de um meio social onde o indivíduo não existe plenamente enquanto idéia-valor nem a nação enquanto marco da cidadania plena, de modo que boa parte da responsabilidade pelo comportamento das pessoas é alocada fora das mesmas (nos orixás) e não num espaço de interioridade.

Retomando a questão central da discussão, é esclarecedor um comentário de Needham acerca do tratamento que a feiticaria recebe por parte dos antropólogos:

"The standard concession to reality made by anthropologists is that the idea of Witchcraft must be related... to something real (ênfase no original) in human experience; but the next move is none the less to fall back on another prejudice, namely, that the reality in question consists in social and psychological strains to which the postulation of witchcraft is a social response. I am not saying that correlations of the kind cannot be made...but that the presumed locus of the reality of witchcraft corresponds in the first place to the sociological predilections of anthropologists" (1985:28)

Nos dois exemplos que mencionei, é evidente que, embora cheguemos à constatação da existência de experiências comuns concomitantes à crença propriamente dita (as tensões internas num caso e o conflito interno de personalidade no outro), permanece a intraducibilidade de aspectos essenciais da crença, tal seja a

maneira em que a agência responsável é experimentada. De fato, deixa-se de lado, suspende-se a consideração acerca da possibilidade de uma experiência de contato com uma agência atuante e extrafísica, o que conduz ao esquecimento da diferença radical dada pela relação vertical com um universo de causas exteriores ao materialmente humano predominante numa sociedade e não na outra.

Mais ainda, perdem-se também, como diria o último Turner, o Turner da Antropologia como experiência (1985), uma quantidade de aspectos performativos dessa relação, e toda a riqueza formal derivada de sua expressão sensível. Como Needham, penso que, ao aproximarmo-nos às práticas e crenças relativas ao sagrado ou simplesmente ao extrafísico como "instituições (meramente) cognitivas" (Needham 1985:44, e também 21), sacrificamos a possibilidade de aceder ao frondoso imaginário que nelas está presente. Enfim, damos preeminência ao aspecto cognitivo sobre o imaginativo, ao aspecto intelectual sobre o sensível, à compreensão sobre a experiência.

Assim, a Antropologia produz um achatamento de ambas sociedades ao lançar uma rede racionalmente estruturada em busca de uma coerência previamente suposta entre crença e sociedade. De uma maneira mais gráfica, para fazer sentido de um conjunto de crenças relativas à ordem sagrada (representada em B), partimos da base social (representada em A) no seio da qual tal conjunto de crenças existe:

Mas, desta maneira, só enxergamos o recorte onde A e B se superpõem, a saber, onde há realmente algum tipo de coerência ou relação significativa entre o universo da interação social e o universo do sagrado², ignorando uma quantidade de aspectos que não participam desta coerência, ou seja, que não contribuem para a inteligibilidade. A primeira e mais importante das consequências desta seleção é que aquela realidade passa a ser pensada como se os elementos não cobertos pela pergunta antropológica não existissem. Deste ponto de vista, a Antropologia comporta-se como uma espécie de empresa missionária, no sentido de produzir o mesmo achatamento do mundo que a prédica dos missionários religiosos, já que capta na sua rede de possibilidades racionais só aquelas práticas ou aspectos de práticas que se adequam a um sincretismo muito particular, que podem conviver com a razão ocidental, condenando aqueles aspectos que não se adequam a ficarem atenuados ou até mesmo esquecidos.

Lembro de um exemplo, surgido de meu próprio trabalho de campo no xangô de Recife. A pesquisa que realizei junto ao culto xangô de Recife focalizou o sentido que as divindades do culto - ou orixás - têm enquanto descritores da personalidade, e cheguei a defini-las como uma verdadeira tipologia psicológica. Isto quer dizer que, quando um novo membro se inicia, é-lhe atribuído um orixá principal que descreve os componentes fundamentais da sua personalidade. Por tratar o tema desta maneira, concentrando-me

²Aqui poderia substituir-se "universo do sagrado" por "universo da experiência estética" ou por "universo afectivo". Para todas estas áreas o dito é igualmente válido.

na relação racional de significante a significado que vincula cada orixá a um determinado tipo de personalidade, consegui francamente passar por cima do fato de que a atribuição de um orixá a uma pessoa se faz por meio de um método de adivinhação (o "jogo de búzios"). Para dar um exemplo, sendo que o meu orixá é Iansã, que, segundo acredito, me descreve com bastante aproximação, não soube que papel dar na redação final da etnografia (Segato 1984) ao fato de que cada vez que os búzios foram jogados para mim, efetivamente caíram na posição em que Iansã "fala". Para dizer a verdade, teria sido possível discorrer sobre tudo o que me interessava sem necessitar fazer menção desta "coincidência" apenas uma vez. Contudo, me pergunto: O que é prescindível, acessório, aqui? Essa coincidência significativa do oráculo ou a relação significativa entre orixás e tipos de personalidade?. Tenho evidências de que, para a maioria dos membros do xangô, a precisão dos veredictos emitidos pelo oráculo constitui uma das matérias centrais e ineludíveis do culto.

Este recorte, ainda que legítimo, arrisca a induzir-nos a uma excessiva "antropologização" do mundo, então ilegítima, porque não só toma em consideração os aspectos que não lhe interessam - exercendo um legítimo direito de optar -, senão que passa dali a tirar-lhes visibilidade, ocultando-lhes seu status existencial, o que constitui uma distorção dos dados.

Em suma, as crenças estranhas são levadas a ser racionais enquanto ações é inteligíveis no que respeita a seu sentido

porque pressupomos, segundo Steven Lukes, que "respondem a pelo menos dois interesses cognitivos fundamentais (da sociedade): explicar, predizer e controlar o ambiente e conseguir entendimento mútuo" (ibidem: 265). Portanto, presume-se que qualquer afirmação sobre o cosmos aponta, de alguma maneira, a um sentido presente na sociedade, e que este é seu sentido mais relevante, numa re-visitação constante, com variações, a Durkheim.

4) A razão ocidental perante a pluralidade dos âmbitos da experiência

Já Durkheim dizia (1976), numa intuição profunda da natureza humana, que sagrado e profano são as dimensões da experiência mutuamente mais intransponíveis, mais irredutíveis. Segundo Durkheim, elas constituem a oposição mais radical colocada pelas categorias da cognição em toda sociedade humana. Curiosamente, a partir desta afirmação, Durkheim dá início ao seu programa de exorcizar a intransponibilidade destas categorias e, politizando o cosmos, ensina o caminho para relativizar a interdição que, segundo ele mesmo definira, é idiossincrática do sagrado. O cosmos, até agora misterioso, sagrado, incompreensível, vedado ao olhar humano direto e irreverente, passa a ser visto como recortado pelas mesmas linhas que organizam e delimitam a vida em sociedade. Um se transforma em mapa, espelho, metáfora,

transposição, significado da outra.

O exemplo de Durkheim mostra claramente uma atitude que está presente no pensamento ocidental e que o define. Ela pode ser descrita como a atitude auto-fágica de Ocidente, e uma grande parte da Antropologia pode ser considerada como um dos seus empreendimentos mais avançados. Estou convencida de que a maneira pela qual a Antropologia se enfrenta a esse outro, ao mesmo tempo móvel e constante, representado pelas sociedades que aborda, tem à sua raiz na maneira mesma em que foram contrapostas, dentro do próprio Ocidente, a razão e o sagrado. O sagrado foi, como fica claro em Durkheim, o primeiro outro: o primeiro expelido pela razão. Não é por acaso que a história da Antropologia começa mormente com ateus convictos, racionalistas militantes, como Tylor, Frazer, Malinowski ou o mesmo Durkheim.

"Tylor had been brought up a Quaker, Frazer a Presbyterian, Marett in the Church of England, Malinowski a Catholic, while Durkheim, Lévy-Bruhl, and Freud had a Jewish Background; but with one or two exceptions, whatever the background may have been, the persons whose writings have been most influential have been at the time they wrote agnostics or atheists...Religious belief was to these anthropologists absurd, and it is so to most anthropologists of yesterday and today". (Evans-Pritchard 1975: 14-15)*

*Isto no seu início, porque posteriormente o panorama começa a se transformar em dois sentidos. Em primeiro lugar (e o que nos permite continuar tendo fé na sensibilidade crítica da disciplina), porque é possível apreciar uma alteração de tom, uma sutil mudança de perspectiva em alguns antropólogos importantes como o mesmo Evans-Pritchard, Meyer-Fortes ou Victor Turner, quando passam de falar sobre estrutura e organização social a falar sobre aspectos relativos ao sistema de crenças. Em segundo lugar, porque aconteceram, em anos mais recentes, re-conversões

Durkheim contrapõe à verticalidade da relação entre o homem e o seu sagrado, a horizontalidade mundana das relações entre idéias e sociedade. Culmina com Durkheim e com a Antropologia o velho projeto de Ocidente de resolver o desconforto, que lhe é idiossincrático, entre mito e logos. Quando os deuses se perdem definitivamente, o vazio que resulta é compensado pela pesquisa historiográfica ou psicológica do mito (Heidegger 1977: 117). A Antropologia, mais que nenhuma outra disciplina, encarna esta missão já no que respeita à sua difusão planetária.

Foram os gregos que inauguraram essa tensão e, posteriormente, essa vigilância, esse constante estado de alerta de Ocidente, vasculhando dentro de seu próprio pensamento até achar os resquícios onde o mito persiste. Esta auto-censura, este patrulhamento interno, é o que chamo de autofagia de Ocidente e se manifesta nas mais variadas formas.

Paul Veyne descreve justamente os processos pelos quais, na Grécia que vai do século V antes de Cristo até o século IV da nossa era, o mito e a razão trocaram progressivamente a coexistência pacífica por uma tensão crescente. A descrença no mito surge com os gregos, nos diz Veyne, quando aparece a autoridade dos especialistas da verdade, o "pesquisador" profissional, que verifica a informação, à luz da experimentação e da evidência, recorta-a e "impõe à realidade a obrigação de coerência; o tempo mítico não pode mais ficar secretamente

religiosas (ao catolicismo) de antropólogos como Evans-Pritchard, Turner e Godfrey Lienhardt, entre outros.

heterogêneo à nossa temporalidade" (Veyne 1984:46). Assim, "mito" mudou de valor da época arcaica para a época helenística e "converteu-se numa palavra ligeiramente pejorativa que qualifica uma tradição suspeita" (Ibidem:64). "Mito" passa a denominar um relato que não se sabe se é veraz ou não, ou seja, de verdade pelo menos duvidosa. Aparece o desconforto perante o mito e, antes de acatá-lo, se torna necessário questioná-lo até descobrir qual é a porção de verdade que possivelmente encerra.

Os doutos, então, os filósofos, os historiadores, alternam a credulidade com o ceticismo: "Assim nascem estas modalidades de crenças hesitantes, esta capacidade de acreditar ao mesmo tempo em verdades incompatíveis" (Ibidem: 70) ou, eu diria, mais exatamente, de acreditar em verdades que, num nível da reflexão, passaram a ser percebidas como incompatíveis. "A balcanização do campo simbólico se reflete em cada cérebro" mas, nos diz Veyne, "não há verdades contraditórias num mesmo cérebro, mas apenas programas diferentes, que encerram cada um verdades e interesses diferentes", e mudar de um programa para outro é a "nossa maneira mais habitual de ser" (Ibidem: 101). Estes programas são, no vocabulário de Veyne, marcos ou estados cognitivos equivalentes aos que Alfred Schutz denomina "províncias finitas de significado".

A nós, antropólogos, esta questão da pluralidade dos programas de verdade dentro de uma mesma sociedade e dentro de uma mesma cabeça, nada nos diz de novo. O mesmo Veyne reconhece a universalidade deste fenômeno, universalidade que constatamos

cada vez que vamos ao campo. Com exceção, provavelmente, de Lévy-Bruhl, todos aqueles que tocaram na questão da magia e da feitiçaria vislumbraram esta pluralidade de mundos, que foi se tornando mais clara, a partir da obra de Malinowski, como não substitutiva dos conhecimentos técnicos e empíricos senão relativa a um outro âmbito da realidade, para, finalmente, chegar à sua formulação clássica com Evans-Pritchard. Tal como se deduz da evidência reunida por Leach na sua obra já citada, que trobriandés aceitaria, apesar de afirmar que as mulheres concebem graças à intervenção do espírito baloma, a possibilidade de um parto que não fosse precedido por uma relação sexual? Contudo, se a existência desta pluralidade de programas de verdade no mundo antigo não é uma novidade, é-o o sentimento de desconforto e insatisfação a seu respeito inaugurado pelos gregos.

Numa atitude que começa a nos parecer familiar, surge uma hierarquia de programas de verdade onde um deles terá uma posição hegemônica por sobre os outros. O mito será, a partir de então, adaptado a este programa de verdade dominante para ser digerido; o "falso" - por inverosímil, por absurdo - será submetido a uma crítica pela qual passará a ser nada menos que "o verdadeiro que foi deformado". Partindo do pressuposto de que não é possível mentir totalmente, o mito passa a ser visto pelos historiadores como um relato de fatos passados que, por serem remotos, foram deformados. Ao mesmo tempo, a narração é depurada da presença de deuses e de fatos improváveis. Os filósofos, por sua parte, entenderam o mito como verídico mas em sentido figurado e, para

eles, o mito se torna alegoria. E, para todos, o mito constitui-se em figura retórica no seio de estratégias de unidade e identidade. Portanto, uma das primeiras consequências da nova susceptibilidade foi o abandono da literalidade e o surgimento da interpretação metafórica do mito.

É assim, então, que os gregos inauguraram essa forte obsessão ocidental pela coerência, que Veyne minimiza chamando-a de escrúpulo neurótico (Ibidem:102). Essa é a angústia que a Teologia, ao constituir-se no elo entre a Filosofia antiga e a Filosofia Moderna, expressa, no seu sempre frustrado esforço pela conciliação entre fé e razão que elas nunca mais voltaram a alcançar. Isto, apesar das repetidas tentativas de re-colocar razão e revelação em universos incomensuráveis, como foram as chamadas teologias negativas, ou a re-visitação do conceito de "Docta Ignorancia" por Nicolau de Cusa. A Teologia, que encarna a partir da Idade Média, esta luta para tornar a crença inteligível, fazendo às vezes o mistério recuar até quase desaparecer, foi, durante um longo período, um verdadeiro termômetro da coerência no Ocidente.

Possivelmente, o próprio monoteísmo ocidental se encontra associado substantivamente a este escrúpulo de coerência e aos surtos de intolerância que dele se derivaram. Tal como James Hillman e outros psicólogos junguianos da escola de Psicologia Arquetipal afirmam, o império de uma autoridade exclusiva e controladora se reproduz na psique individual, onde o ego, como guardião inflexível da coerência individual, é sua réplica. Uma

perspectiva politeísta responde mais adequadamente pela diversidade, tanto entre as pessoas como dentro de cada uma delas, em oposição ao "mito heróico monoteísta...do humanismo secular, ou seja, a noção mono-cêntrica, auto identificada, da consciência subjetiva" (Hillman 1983: 32-33).

É, parece-me, no desconforto frente à pluralidade da experiência, frente aos horizontes múltiplos que lhe conferem sentido, que a interpretação antropológica se origina. Ao problematizar a pluralidade interna do nosso mundo, problematizamos também o pluralismo de mundos, a diversidade étnica. Nesse contexto, o relativismo constitui-se no instrumento para projetar os diversos programas de verdade, que encontramos coexistindo pacificamente nesses mundos outros, sobre o mesmo plano horizontal da verdade racional para nós hegemônica.

Contudo, justamente, a persistência agonística da pluralidade interior de verdades, da heterogeneidade de "genres" ou campos de pensamento e interpretação (cf. Bernstein 1983:101-103), dos diferentes modos em que se dá a relação entre linguagem e realidade (cf. os comentários de Winch 1974:90-91 ao Wittgenstein das Philosophical Investigations) "no mesmo cérebro" (Veyne op.cit.:101) é a condição de possibilidade, o único que garante um diálogo inter-cultural autêntico. Do meu ponto de vista, a compartimentalização do campo simbólico, esta anomalia humana universal, é o que permite que, sem renegar das nossas adesões, sejamos capazes de negociar e casar com o povo vizinho, ou de tornar-nos antropólogos. São precisamente as brechas de

inconsistência entre os nossos mundos internos, parece-me, as portas e janelas que nos dão acesso aos outros mundos, sejam estes étnicos ou históricos. Contudo, tanto o relativismo como os historicismos em voga sóem projetar sobre as sociedades que abordam a mesma determinação monolítica que caracteriza a visão de mundo da qual partem. O resultado é um antropologismo irrespirável, descrições inconcebíveis de tão absolutas e peremptórias na sua pretensão de coerência, legislando sobre sentimentos ou idéias que teriam existido ou deixado de existir definitivamente em determinado século ou em determinado grupo étnico (veja-se, por exemplo, entre outros possíveis, a encantadora crítica à suposta ausência de uma noção de individualidade nos povos africanos, escrita por Godfrey Lienhardt 1985).

3) A Interpretação e o ritual frente à experiência vivida

Neste dilema introduzido pela razão ocidental ao enfrentar-se com os âmbitos variados que formam os marcos de referência do vivido, a experiência, sempre submetida a exame, sempre verificada, perde sua vitalidade, é impedida de fluir. Isto é particularmente certo no caso da experiência do sagrado, quer dizer, a experiência sensorial e afetiva associada às imagens míticas.

É universalmente válida a afirmação de que é imperativo referir sempre a experiência a horizontes supraordenados, mais fixos e repetitivos. Tal parece ser um movimento natural da cultura derivado da impossibilidade humana de lidar com o único, com a singularidade irredutível da experiência. Por isso, para que esta não nos destrua com sua intensidade e fugacidade, a colocamos em relação com uma referência que lhe retira sua singularidade para fazê-la passar a formar parte de um coletivo.

Muitos povos realizam este movimento privilegiando a operação que usa como marco as histórias de criação e os mitos, e instaurando o rito como dispositivo organizador e multiplicador da experiência. O mito e o rito, apesar de projetar os fatos atuais e contingentes sobre um horizonte de eventos estáveis, eternos, mais do que tornar a experiência inteligível, lhe dão um estatuto e uma regra, trabalham para ela, estimulando-a. O mito, na sua qualidade de performance narrativa, e o rito, como

performance dramática, mais que substituir, estimulam a dimensão estética e afetiva de todo o vivido.

No nosso mundo domina a intelecção, que não trabalha da mesma maneira para a experiência, construindo-a, senão substituindo-a por um símile ideacional, sempre mais esquemático e mais pobre do que ela. Embora é verdade que tanto o ritual como a compreensão organizam o vivido à luz de um plano transcendente, este plano é para um mítico e para a outra lógico, para um revelado e para a outra racional, para um arquetipal e para a outra conceitual e, por sobre todas as coisas, enquanto que para o ritual o horizonte transcendente organiza a experiência promovendo-a, a compreensão a organiza por meio de um processo de simulação que coloca uma estrutura de idéias no seu lugar. Este símile se apresenta sempre em contraposição ao vivido, tornando-o redundante, no sentido de desnecessário. Onde a ciência impera, o redundante é supérfluo, descartável; onde o mito impera, a redundância é promovida como um fato esteticamente valioso, como um fato vital. Tanto as ciências naturais como as ciências humanas, apesar das diferenças repetidamente assinaladas a partir dos neokantianos e da hermenêutica de Dilthey, trabalham ambas, ainda que de maneiras diferentes, para fazer com que o mundo se mostre mais redundante do que na realidade ele é; enfim, para retirar-lhe parte da sua vitalidade em troca de uma maior inteligibilidade.

Com isto está também relacionado o desafio e o sempre renovado dilema da arte contemporânea frente à Crítica: a busca

obsessiva de uma produção singular de efeito original, por parte do artista, para presenciar - como Sísifo condenado - o desvanecimento da novidade do seu impacto no mesmo instante em que este é alcançado. Esta luta entre intelecto e experiência, representados neste caso particular pela Crítica e a Arte, se constitui num poderoso mecanismo de desgaste e banalização da sensibilidade contemporânea e está vinculado também ao consumismo de imagens que chamamos Kitsch.

Deste ponto de vista, ainda que as noções científicas compartilham também um certo aspecto "mítico", já que, entre outras coisas, formam para nós o horizonte que dá fixidade à experiência, do outro ponto de vista, seus paradigmas são despojados dos conteúdos estéticos e afetivos que o mito e o rito, por seu aspecto performativo, têm. Se, por um lado, o mito fixa as experiências sempre novas e singulares projetando-as sobre um cosmos igualmente animado, e o ritual leva deliberadamente a reviver aquilo que confirma o acordo misterioso entre a experiência humana contingente e a experiência estável e permanente desse cosmos; pelo outro lado, a ciência realiza justamente o movimento inverso: transforma o cosmos em significante, instaurando a compreensão, entendida meramente como intelecção, como o modo que relaciona o contingente ao permanente. O lugar antes ocupado nesta re-ligação pelo ritual, é agora ocupado pela interpretação, pelo périplo racional que desarticula a experiência. Surge assim o modo eminentemente desritualizador da compreensão iluminista. Chega a nos parecer

que só quem "compreende" à maneira iluminista coloca a experiência no seu justo contexto, e que somente através do sentido cumpre a experiência seu destino.

Vemos exemplos deste esvaziamento da experiência na nossa vida cotidiana. O aluno de Ciências Sociais que, enfrentado com o desafio de uma defesa de tese, encolhe os ombros e diz, para se alentar ou para tranquilizar-se, "é um ritual de passagem" me deixa pensando. Ele quer dizer: "é somente um ritual de passagem", ou "é nada mais do que um outro ritual de passagem", enquanto que nenhum autêntico nativo de cultura alguma diria ou pensaria nada parecido, sob pena de deixar imediatamente de sê-lo. O treinamento científico ao qual este aluno foi submetido lhe deu acesso a uma categoria por meio da qual "compreende", é dizer, se distancia, das próprias circunstâncias pelas quais atravessa. O que ele faz com esta categoria é interpô-la como um escudo entre si e sua experiência vivida. De fato, este aluno já não conseguirá mais acesso ao ritual de passagem que lhe corresponde, não cruzará o umbral que o separa de outra vida, e estará condenado a viver num mundo achatado sempre igual a si mesmo. O significado se interpôs entre ele e a experiência. Há algo profundamente mortífero nesta modalidade de compreensão... A não ser que o modo do ritual, por uma via enigmática, consiga esperá-lo e surpreendê-lo no ponto do caminho onde seu intelecto se encontre justamente desprevenido.

Realizamos permanentemente esta operação dessacralizadora. Viemos a encontrá-la mesmo dentro do reduto da religião no mundo

contemporâneo. O sacerdote católico de nossos dias que, com o objetivo inocente de propiciar uma comodidade e uma naturalidade novas no contexto do ritual, dilui seus atos sagrados entre brincadeiras e gestos deliberadamente amenos e cotidianos durante um batismo, por exemplo, pensa que, enquanto preserve o sentido do ritual, seus elementos dramáticos podem ser descuidados. O sentido devora aqui também o âmbito do ritual como se fossem intercambiáveis, mas não o são, porque pertencem a duas dimensões que se excluem mutuamente: a dimensão onde são priorizadas as idéias inteligíveis e aquela que tem seu norte na experiência vivida; a razão e o sagrado. Chega até este ponto o mecanismo moderno de auto-fagia que venho tentando caracterizar. Os espaços do mito, sustentados pelo ritual, são permanentemente patrulhados e sistematicamente censurados como redundantes, cosméticos, acessórios.

O erro consiste justamente no já apontado: os gestos rituais não constituem puramente uma linguagem que deve ser decifrada para, uma vez decifrada, podermos ficar com o seu significado destilado, livre de redundâncias supostamente inúteis. O ritual é uma vontade não só de significação, mas quase um ser animado por vida própria, que captura os seres humanos que o protagonizam e os lança à via da experiência: ao substituí-lo, ao sacrificá-lo, sacrificamos este ser com sua história, eliminamos o seu tempo, que é, na verdade, o nosso tempo. Ao abolir o ritual, abolimos também a crença que o sustenta, pois esta não é mais do que um ritual anímico. Este gesto anímico: o crer, e não o significar, é

o fundamento psíquico do rito. Crença e significado são adversos, habitantes de mundos diferentes.

Como já deve ter ficado claro, afasto-me aqui de toda a discussão presente em Lévy-Bruhl e retomada por Needham (1972, particularmente em p. 175 ff.) acerca da não identidade entre experiência e crença, assim como do tema da universalidade problemática de cada um destes conceitos. Quando digo que a crença, especificamente a crença religiosa, é um ritual anímico, afirmo que se trata de um ato interno, repetitivo, que, como todo ritual, promove a experiência do mundo sob o influxo de determinadas formas sensíveis e não de outras.

A separação que estabelecemos modernamente entre crença e experiência, apontada por Lévy-Bruhl e por Needham, parece-me ser o que Heidegger chama de "perda dos Deuses" (op.cit.), ou o que Ricoeur descreve quando afirma que nos nossos dias não se pode já crer sem compreender, que a crença atualmente passa pela compreensão (Ricoeur 1969:161 ff. e 351 ff.). Mas se recolocamos o ritual como horizonte da crença, ou seja, se entendemos a crença como um gesto da alma, poderemos reaproximar-nos a ela recuperando sua dimensão fundante, anterior a toda reflexão ou raciocínio, e, com ela, os aspectos formais, imaginísticos, sensoriais e afetivos cujo fundamento é o crer, já não enquanto significante senão enquanto criador de vivência.

Com um sentido parecido ao que aqui venho dizendo, na sua crítica da compreensão idealista do símbolo, Gadamer afirma que "... a essência do simbólico consiste justamente em que ele não

se refere a um alvo significativo que se possa atingir intelectualmente, mas que contém sua significação em si mesmo" (1985:58). Para este autor, não se trata de um "remeter a" ou de um "substituir por", e, para descrever o papel do símbolo de maneira mais adequada e precisa, usa, justamente, um exemplo extraído da religião. Com efeito, tanto dentro da tradição católica romana como dentro da luterana, à diferença de outras tradições cristianas, a hóstia é o corpo de Cristo e o vinho consagrado é seu sangue, e não alguma coisa no lugar de: "Esta é minha carne e este é meu sangue" não querem dizer que o pão e o vinho "significam isto", diz Gadamer (Ibidem:55), senão que são isto. No símbolo há presença, revelação, evidência. Falando mais especificamente sobre arte, este autor resgata o jogo e a festa como atividades que se encontram no horizonte experiencial da obra e que nos permitem situá-la no seu verdadeiro papel e função. Desta forma, aproxima-se ao valor que desejo dar aqui ao ritual como horizonte da crença. A crença, entendida como símbolo que participa das características do ritual, assim como a obra de arte, enquanto símbolo contaminado pela natureza do jogo e da festa, criam ativamente o mundo e não estão em lugar dele, deflagram a nossa experiência e não a substituem, dão forma à nossa sensibilidade e não puramente à nossa cognição.

Os dois exemplos acima mencionados mostram como seus protagonistas vivem num mundo onde o significado atua já como valor hegemônico, ao ponto que, no seu senso comum, interpretação e experiência se confundem. Ainda mais, quando o aluno se previne

frente às dificuldades de um exame final, ou o padre católico tenta excluir o dramatismo do sacramento que administra, ambos procuram colocar um substituto ao risco, à tremenda complexidade, à quase insuperável dificuldade com que a via do ritual, cada vez, os desafia. Não sem razão porque, no mundo do logos, ao trabalhar com um simulacro do-real, nos tornamos mais poderosos, exercemos um controle maior sobre os processos que se desencadeiam. De fato, ao deixar o mundo da experiência, onde o corpo e a mente têm que encontrar seu lugar, pelo mundo do sentido, a possibilidade de errar se torna menor. As consequências para a Antropologia desta projeção ao plano asséptico do mental¹⁰ são lamentáveis.

Disse anteriormente que a compreensão e o ritual são duas modalidades antinômicas de ligar o contingente ao cosmos, uma própria da ciência e a outra própria do mito. Também disse que prefiro entender a crença como um ritual anímico, uma performance da consciência que dramatiza, mais do que entende, o vínculo do cotidiano com o universo. Desta maneira, afirmo que crer é mais uma experiência que um significante. Portanto, quando a Antropologia aborda a crença, estes dois modos antinômicos e irredutíveis se confrontam: o modo da intelecção com o modo da performance, da dramatização. Como também se confrontam o modo

¹⁰Me refiro ao mental objetificante, que se propõe substituir seus objetos, e não à "experiência do pensar" no sentido Heideggeriano, no sentido de meditação, onde se pensa com a totalidade do ser, e onde se deixa lugar, a cada passo, para o difícil, para o contraditório, para o não totalmente esclarecido ou esclarecível. A diferença daquele, este é um pensar que acompanha a vida e não que tenta apropriar-se dela.

reductor, desencarnado e desritualizador da compreensão, com o modo vertical, sacralizador e multiplicador da experiência, que é o modo mítico.

6) Final: Algumas saídas possíveis

O caminho a seguir, parece-me, passa por uma Antropologia que se atenha às seguintes atitudes, esboçadas aqui de forma sintética e programática.

É preciso não exorcizar a diferença senão afirmá-la, demorando-nos, depois de esgotar o procedimento interpretativo e atingir a compreensão possível pela via analítica e racional, para descrever aqueles componentes que são irredutíveis ao nosso olhar. A tarefa final será a de iluminar a variedade do mundo, mostrando as fissuras sutis, as brechas de inconversibilidade. Pretender resolver a diferença significa cair no niilismo destrutivo, que transforma inexoravelmente o exótico em familiar, sacrificando o que resiste à sua operação niveladora, ao seu grande projeto commensurabilizador (cf. Carvalho 1988).

É necessário aceitar a existência do exótico, do irredutível, voltando ao assombro radical e à literalidade nas descrições. Isto não implica uma volta ao pré-racional ou a uma etapa pré-simbólica da Antropologia, senão um reconhecimento ativo do caráter inesgotável e material dos símbolos. Desta perspectiva, será possível achar uma nova possibilidade e um novo

papel para o exercício da empatia, tão injustamente sacrificada.

O diálogo ou comparação mediadora não pode ser somente inteligível senão também sensível. A "poética do ato" (Cf. Bachelard op. cit.) deve permanecer ao lado do sentido. Para isto, é necessário evitar que o modo analítico entre perversamente na vivência, matando-a.

Em suma, é preciso ir á cata de uma etnografia que, ao apreender a diferença não pretenda resolvê-la, porém exibí-la; uma etnografia que não se apresse em transformar o ato em significado senão que saiba permanecer no não resolvido, no nível literal; uma etnografia que desdobre os aspectos incomensuráveis entre os horizontes nela envolvidos - aspectos tais como, por exemplo, a horizontalidade de nossa proposta racional e a verticalidade da perspectiva mítica. Contudo, não se trata de uma volta ao fenomenismo cru dos folcloristas do passado, nem do exotismo obscurantista dos cronistas e exploradores, mas de uma terceira saída em direção a uma etnografia que reconhece as dimensões da diferença justamente porque esgota a compreensão e passa pela reflexão. Devemos propiciar uma volta ao assombro, ao estranhamento radical, que se consegue só se nós mesmos permanecemos e nós reconhecemos nativos. Não é a nossa tarefa, como antropólogos, fazer cair os mitos por terra senão, justamente, "mitologizar", dar o seu lugar insubstituível ao mito, re-encantar o mundo.

BIBLIOGRAFIA

BACHELARD, Gastón: El Aire y los Sueños. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

-----: A Poética do Espaço. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1989.

BERNSTEIN, Richard J.: Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

CARVALHO, José Jorge: "A Antropologia e o Nihilismo Filosófico Contemporâneo". Anuário Antropológico/86. Brasília: Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988.

DURAND, Gilbert: A Imaginação Simbólica. São Paulo: Cultrix, 1988.

DURKHEIM, Emile: The Elementary Forms of the Religious Life. London: George Allen & Unwin, 1976.

EVANS-PRITCHARD, E.E.: Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Oxford University Press, 1972.

-----: Theories of Primitive Religion. Oxford: Oxford University Press.

GADAMER, Hans-Georg: Truth and Method. New York: Crossroads, 1986.

-----: A Atualidade do Jogo: A Arte como Jogo, Símbolo e Festa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

GEERTZ, Clifford: "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man" In The Interpretation of Cultures. London: Hutchinson and Co., 1975-a.

-----: "Religion as a Cultural System". In Ibidem, 1975-b.

-----: "Thick Description". In Ibidem, 1975-c.

-----: "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding" In Local Knowledge. New York: Basic Books, 1983.

GIDDENS, Anthony: Novas Regras do Método Sociológico. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

- HEIDEGGER, Martin: "The Age of the World Picture" In The Question Concerning Technology and other Essays. New York: Harper Colophon Books, 1977.
- HILLMAN, James: Archetypal Psychology. Dallas, Texas: Spring Publications, 1983.
- LEACH, Edmund: "Virgin Birth" Proceedings of the R.A.I. for 1966. London, 1967.
- LIENHARDT, Godfrey: Divinity and Experience. The Religion of the Dinka. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- : "Self: public, private. Some African representations". In Carrithers, M.; S. Collins and S. Lukes, eds.: The Category of the Person. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- LUKES, Steven: "Relativism in its Place" In Hollis, M. and S. Lukes, eds.: Rationality and Relativism. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- NEEDHAM, Rodney: Belief, Language and Experience. Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- : Primordial Characters. Charlottesville: University Press of Virginia, 1985.
- RICOEUR, Paul: The Symbolism of Evil. Boston: Beacon Press, 1969.
- SEGATO, Rita Laura: A Folk Theory of Personality Types, Gods and their Symbolic Representation by Members of the Sango Cult in Recife, Brazil. Ph.Dissertation. Belfast: The Queen's University of Belfast, 1984.
- SONTAG, Susan: Contra a Interpretação. Porto Alegre: L & PM Editores, 1987.
- SPERBER, Dan: "Apparently Irrational Beliefs" In Hollis, M. and S. Lukes, eds.: Rationality and Relativism. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- SPIRO, Melford E.: "Religion: Problems of definition and explanation". In M. Banton, ed.: Anthropological Approaches to the Study of Religion. London: Tavistock (A.S.A. Monographs), 1966.
- : "Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity: an Essay in Cultural Interpretation" Man, n.s., 3:242-61, 1968.

- STOLLER, Paul: "Eye, Mind and Word in Anthropology". L'Homme,
XXIV (3-4):91-114, Jul.-dec., 1984.
- TURNER, Victor: On the Edge of the Bush. Anthropology as
Experience. Tucson, Arizona: The University of Arizona
Press, 1985.
- VAZ, Henrique C. de Lima: Escritos de Filosofia. São Paulo:
Edições Loyola, 1986.
- VEYNE, Paul: Acreditavam os Gregos em seus Mitos? São Paulo:
Brasiliense, 1984.
- WINCH, Peter: "Understanding a Primitive Society" In Wilson,
B.R., ed.: Rationality. Oxford: Basil Blackwell, 1974.