

Uma perspectiva anticesurista¹

JOÃO DE PINA CABRAL

RESUMO

O artigo propõe que seja aceito o desafio de recusar a noção de que os seres humanos sejam essencialmente “indivíduos” e que a sua verdadeira essência esteja escondida por “máscaras” impostas com a finalidade de criar uma categoria cuja existência seria essencialmente metafísica: a “sociedade” ou o “grupo”.

PALAVRAS-CHAVE: *antropologia; dualidade; indivíduo; grupo social.*

SUMMARY

The article refuses the notion that the human beings are essentially “individuals” and defends that its true essence is hidden by “masks” imposed with the purpose to create a category whose reality would be essentially metaphysical: the “society” or the “group”.

KEYWORDS: *anthropology; duality; individual; social group.*

[1] As primeiras notas para este texto foram tiradas dos e-mails em que eu próprio dialogava com os conferencistas do Simpósio Internacional “Nomes e Pessoas: Gênero, Classe e Etnicidade na Complexidade Identitária” sobre os seus ensaios (Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e Pagu — Núcleo de Estudos de Gênero, Unicamp, setembro de 2006). Agradeço a todos, pois, a motivação e os debates subsequentes. Em especial, agradeço a Cecília McCallum os conluios, as dúvidas partilhadas, as sugestões e as leituras críticas, a Omar Ribeiro Thomaz as diplomáticas sugestões e inspirações, e a Marta Jardim a desconfiança motivadora.

A discussão que se segue gira em torno de um conceito cujo unanimismo se apresenta surpreendente para quem, como eu, começa tardiamente a dedicar-se ao estudo do Brasil: o tal “dilema brasileiro” que, entre outros, Roberto DaMatta famosamente teoriza em *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*² — obra central na evolução subsequente do pensamento antropológico brasileiro, que verifico continuar a constituir um marco miliário importante nos dias de hoje. Seguindo as pistas lançadas pelo próprio autor, pareceu-me necessário compreender o conceito à luz da polaridade “indivíduo/pessoa”³. Só quando já terminava o corpo do texto, porém, me foi dado perceber que, afinal, esta questão se prendia com alguns dos velhos temas do debate antropológico europeísta, no qual eu próprio me iniciei.

De fato, quinze anos atrás⁴, quando eu apresentava um ensaio em que tratava das supostas “influências pagãs” na religiosidade europeia⁵, Ernest Gellner levantou-se na audiência, insurgindo-se ferozmente contra o que eu dizia, acusando-me de fazer parte do campo dos “anticesuristas”. Segundo ele, estávamos a confundir o trigo com o joio e a esquecer um dos dados fundamentais da teoria sociológica: a irreversibilidade da condição moderna. Com Gellner, a discussão acesa era uma espécie de elogio; por isso, mais tarde, tivemos ocasião para debater longamente os nossos distintos pontos de vista.

Ao usar essa expressão, o filósofo-antropólogo fazia referência a um seu ex-discípulo, o sociólogo Hermínio Martins, que cunhou o termo “cesurismo” no seu famoso ensaio sobre “o tempo e a teoria na sociologia”⁶. Nele, Martins usa a expressão para referir as teorias e os conceitos comuns às ciências sociais modernistas que “ênfatizam a descontinuidade na mudança como o ‘momento’ privilegiado da nossa experiência e da nossa cognição reflexiva sobre ela”⁷.

Acontece que não é por acaso que a questão pareceu tão polêmica a Gellner no âmbito de um ensaio sobre as invariâncias dos comportamentos religiosos dos europeus. A “cesura” que ele tinha em mente — e que fazia de mim um “anticesurista” — era a quebra fundamental que, para a teoria sociológica do século XX, é constituída na experiência humana pela condição moderna. Para Gellner, a condição moderna é um dado inapelável, incontornável e irreversível⁸. Ao mostrar que, afinal, os europeus não iam nunca ser menos “supersticiosos” do que continuavam a ser, eu estava a pôr em causa esse eixo central do pensamento sociológico modernista e a abrir uma brecha inadmissível na teoria sociológica.

Passados que são três lustros, creio que Gellner tinha razão na medida em que, realmente, estamos perante um tema da máxima pregnância teórica — só que as minhas disposições anticesuristas, então incipientes, não pararam de crescer. A recusa de conceder primacidade explicativa à cesura “moderno/tradicional” sobre outras mudanças e continuidades revela-se como transportando profundas implicações na forma como a própria tarefa do cientista social é abordada à luz das polaridades “Ocidente/Outro” e “Razão/cultura”; por sua vez, esse questionamento levamos a repensar os lugares-comuns maussianos e dumontianos sobre “individualismo/holismo” e sobre “igualitarismo/hierarquia”; finalmente, é o próprio binômio “indivíduo/pessoa” que entra em crise. Nem sou o primeiro nem serei, sem dúvida, o último a alertar para este encadeamento teórico e o conseqüente terremoto conceitual que uma posição anticesurista motiva. No que se segue, tentarei unicamente demonstrar quais as implicações que tal postura pode ter para uma compreensão do tão famoso “dilema brasileiro”.

Antes de mais, porém, urge enfatizar que não está em causa aqui qualquer recusa liminar da profundidade analítica do pensamento de

[2] DaMatta, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

[3] O presente ensaio corresponde a um exame continuado de algumas das preocupações já expressas em Pina Cabral, João de. “Aprender a representar”. *Novos Estudos CEBRAP*, n.º 71, São Paulo, 2005, pp. 145-62.

[4] Na Sessão Plenária “Other Histories”, organizada por Kirsten Hastrup na 1ª Conferência Bienal da Associação Europeia de Antropólogos Sociais, Coimbra, 1990. Cf. Kirsten Hastrup (org.). *Other histories*. Londres: Routledge, 1992.

[5] Pina Cabral, “The gods of the gentiles are demons: the problem of pagan survivals in European culture”. In: Kirsten Hastrup (org.). *Other histories*. Londres: Routledge, 1992, pp. 45-61.

[6] Martins, Hermínio. “Tempo e teoria em sociologia”. In: *Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Século XXI, 1996 [1974].

[7] Idem. “Time and theory in sociology”. In: John Rex (org.). *Approaches to sociology*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1974, p. 280.

[8] “The world in which reason has come to assume the place which it now enjoys is profoundly different from the world which preceded it” (Gellner, Ernest. *Reason and culture: new perspectives on the past*. Oxford: Blackwell, 1992, p. 53). “The transition from the first, generic rationality of Durkheim, to the more specific rationality which obsessed Weber, is perhaps the biggest single event in human history”. *Ibidem*, p. 178.

[9] Entre outros textos de Louis Dumont, “A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism”. In: Michael Carrithers, Steven Collins e Steven Lukes (orgs.) *The category of the person: anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

[10] Ver a excelente exposição de Leirner dos conceitos centrais da obra de Dumont. Leirner, Piero de Camargo. *Hierarquia e individualismo em Louis Dumont*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

[11] Ver Bolle, Willi. *Grandesertão.br*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2004, p. 273.

[12] Como diz Otávio Velho, “Muito antes do uso da palavra, pode-se dizer que a elite brasileira sempre esteve fascinada pela ‘modernização’”. Ver Velho, Otávio. *Besta-fera: recreação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995 [1991], p. 159.

[13] Ver Bolle, op. cit., pp. 227 e 427.

Marcel Mauss, de DaMatta, de Gellner ou de Louis Dumont⁹ — seria um absurdo, hoje, querer pensar antropológicamente sem esses autores no horizonte —, ou ainda, no caso de Dumont, qualquer recusa liminar do conceito de “hierarquia” ou da sua lição sobre a sociedade indiana¹⁰. Simplesmente, à luz dos nossos dias e à luz da nossa posição atual no mundo e na história, um aspecto do pensamento desses autores nos perturba crescentemente: a concepção binarizante (“cesurista”) da história humana, que posiciona um “Ocidente” — esse conceito-expectativa¹¹ — em face de todo o resto da experiência histórica humana (antes — e depois? — da modernidade). A proposta de que seja possível encontrar uma qualidade, única e determinável, tal como o “holismo” de Dumont, que caracterizaria por igual todas as sociedades e culturas “não-Ocidentais” (ou, pior ainda, “Outras”), parece-nos insustentável e mesmo francamente dispensável.

ESSE UNIVERSO DE CRUEZAS

Confrontados com a violência urbana e a violência política que acompanhava a crescente modernização do Brasil, os intelectuais do Rio de Janeiro e de São Paulo não viam surgir nos anos 1970 a modernidade que tinham esperado e que, há várias gerações, tinham se esforçado por potencializar¹². Pelo contrário, a utopia da modernidade tinha-se revelado uma distopia: à sua volta viam crescer a selvageria das ruas, a violência sobre os que não tinham proteção, a subjugação dos pobres, a sua própria dependência ante a hegemonia americana: os dois Brasis, ao encontrarem-se nas cidades para onde vertia a pobreza rural, entravam em conflito violento em vez de chegar a um maior acordo. Não resisto a remeter aqui para a passagem tantas vezes citada por Willi Bolle, na qual o narrador de *Grande sertão: veredas*, falando em tom profético e apocalíptico, como se a coisa não estivesse a se passar enquanto ele escrevia, imagina o que acontecerá quando os “milhares mis e cento milhentos” que saíam do sertão se confrontassem com a sociedade de consumo nas cidades: “Haviam de querer usufruir depressa de todas as coisas que vissem, haviam de uivar e desatinar”¹³.

Ante essa realidade, ia-se tornando crescentemente patente para as classes médias brasileiras que não tinham outra opção senão a de proteger-se individualmente do desastre que as rodeava — esse desastre tão visível, objetivado ali mesmo sobre as suas casas, no horror humano das favelas que os ameaçava quotidianamente. Para cada um deles, o que os separava desse horror eram precisamente essas características da sua sociedade que eles identificavam com o tradicionalismo e a não-modernidade no Brasil. Em face tanto da violência urbana como da violência política (a ditadura era-lhes imposta pelos Estados Unidos em nome dos próprios valores da democracia igualitária e individualista!), o mundo da

“casa e da família” revelava-se tão indispensável para cada um deles individualmente quanto se tinha revelado para os seus antepassados através de toda a história do Brasil — aí, ante a violência da selva (personificada pelos “canibais” por trás do véu de *A selva* de Ferreira de Castro¹⁴) ou ante a violência da marginalidade rural (os prototípicos “jagunços” de Guimarães Rosa¹⁵ virados “malandros” no Carnaval de DaMatta¹⁶).

Para este último, o individualismo urbano modernista e o correspondente igualitarismo metaforizavam, afinal, a selva e a vida do homem físico desgarrado dos laços de humanidade. Para o autor, tal como ao homem pré-social na sua selvageria, ao proletário urbano recentemente chegado às grandes cidades do Sul do Brasil também faltavam laços sociais e proteção — pelo que a sua condição era tão trágica e bestial quanto a do homem selvagem: ele estava fora do contrato social. Em *Carnavais, malandros e heróis*, o criminoso urbano é metaforizado com o jagunço que mata e viola como única forma de proteger a si mesmo perante um mundo onde, como não há “lei”, não há peias, não há proteção, vale tudo.

A condição de indivíduo é vista como uma realidade física, natural e, portanto, ameaçadora, em que a própria sexualidade e a fertilidade humanas são ameaçadas pela violência da rua e urge protegê-las porque, como insiste DaMatta, “touro fora do curral é vaca”¹⁷. Está em causa a própria sobrevivência física da humanidade enquanto tal. Nesse aspecto, DaMatta retoma os paralelismos clássicos. O indivíduo está para a carne como a pessoa para a alma¹⁸. A ideologia agnóstica do autor reencontra-se com a concepção católica do estado de natureza como o de um estado de bestialidade, de pré-humanidade — onde o bebê não batizado é um “bicho”¹⁹.

No centro de ambos os mundos está a “casa” — tanto do mundo tradicional que confrontava a “selva” (e, no Brasil das fronteiras interiores, continuava a confrontar²⁰), como o mundo moderno que se debate na “vida nervosa” retratada por Luiz Fernando Dias Duarte²¹, esse “universo de cruzas”, como lhe chama DaMatta²². Assim, o sociocentrismo de DaMatta, contrariamente ao de Louis Dumont e Marcel Mauss, é *distópico*: o Brasil, afinal, não vai chegar à modernidade, vai ficar preso em um limbo indeciso em que a modernidade e a tradicionalidade se cancelam mutuamente e no qual só esse cancelamento mútuo permite a existência de “sociedade”, de segurança. O Brasil é “dual”, é “dilemático”, porque o encontro dos dois mundos potencia a desumanidade de ambos.

O sentimento de co-responsabilidade perante a distopia que assalta o “nós” dos letrados brasileiros da década de 1970 é expresso de forma pungente por DaMatta quando afirma:

[...] muitos dos membros dessa massa não têm família, esse recurso que é essencial para definir a própria pessoa, o próprio ser humano entre nós. Essa

[14] Ferreira de Castro, José Maria. *A selva: romance*. 34ª ed. Lisboa: Guimarães Editora, 1984 [1930].

[15] Guimarães Rosa, João. *Grande sertão: veredas*. 19ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

[16] DaMatta, op. cit.

[17] *Ibidem*, p. 162.

[18] *Ibidem*, p. 175.

[19] Tenha-se em conta a centralidade dos conceitos de “bicho/bicha” nas ideologias brasileiras.

[20] Cf. Martins, José de Souza. *O cativo da terra*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

[21] Duarte, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1986.

[22] DaMatta, op. cit., p. 141.

*é a mais profunda experiência de exploração em sociedades semitradicionais, como é o caso da sociedade brasileira: a de ser um indivíduo numa sociedade que tem seu esqueleto numa hierarquia [...]*²³.

[23] Ibidem, p. 188.

UM “NÓS” MEDITERRÂNICO

Ressalta dessas linhas um profundo sentimento de empatia — o terror/alívio da co-responsabilidade fraterna de quem escapou por pouco (*There, but for the sake of God, go I*). Tal nos alerta para o necessário dilema identitário dos que vivem em um mundo dilemático: a condição mesma desse “nós” que pontua constantemente o texto de DaMatta. Esse “nós” que é moderno, individualista, igualitário²⁴, mas que só pode subsistir se se posicionar ante o risco de perder a tradição²⁵. Conforme o livro avança, o leitor assiste ao surgimento de um “nós”/“nosso” que, na medida em que é nacional, se vê obrigado a confrontar a sua ambivalência, por ser dividido assimetricamente.

[24] Ibidem, pp. 123, 133, 145 e passim.

[25] Ibidem, em especial p. 180.

Emerge, pois, na obra de DaMatta toda uma geopolítica da prática intelectual. Para isso lhe serve o conceito de “Mediterrâneo”²⁶. Ora, por aqui passa uma questão difícil. Há que perceber que, contrariamente ao que é costume se pensar, a “mediterraneidade” do Brasil não tem nada de óbvio. Se o Brasil se apresenta aos olhos das suas elites como “mediterrânico”, tal não se deve à sua pertença a um qualquer contínuo histórico “latino” ou “mediterrânico”, no sentido sociogeográfico da expressão — aquele que, supostamente, justificava o uso do termo pelos “mediterrânicos” ingleses que inspiraram DaMatta²⁷. Essa identificação mediterrânica depende de um encaideamento de pressupostos que assenta sobre um equívoco: a noção de que Portugal, o pilar supostamente central da gênese cultural brasileira, é um país “mediterrânico”.

[26] Ibidem, pp. 71-2, 110, 178 e passim.

[27] Ver Davis, John. *People of the Mediterranean: an essay in comparative social anthropology*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1977.

Acontece que essa última identificação é uma “contra-evidência”: Portugal não tem qualquer costa mediterrânica! Mas a identificação é equivocada não tanto de uma perspectiva geográfica como, sobretudo, de uma perspectiva histórica sociocultural. Este é o cerne da questão. De fato, a Península Ibérica não é um todo indiviso. Muito pelo contrário, a dinâmica constitucional dos seus povos, das suas culturas, das suas nacionalidades históricas não pode ser tratada de forma uniforme — como a recente evolução política em democracia tantas vezes tem demonstrado. As costas atlânticas da península (ao norte e a oeste) têm uma história antiga que as diferencia das regiões mais marcadas pelas ocupações romana e islâmica (ao sul e a leste). Ao norte e a oeste (o norte de Portugal, a Galiza, as Astúrias, o País Basco, Navarra e o nordeste de Aragão) nunca houve sequer ocupação islâmica e, ao sul, a influência dos invasores suevos e visigodos no fim do Império Romano, que

tão fortemente marcou as elites políticas da Reconquista, foi muito tênue. Como passar por cima desses fatos?

Ora, a vulgata geográfica, famosamente instituída por Orlando Ribeiro²⁸, divide Portugal em dois grandes blocos sociogeográficos: o norte atlântico e o sul mediterrânico. Essa identificação não passa unicamente pela geomorfologia do terreno mas também por características de cariz social tais como a propriedade fundiária, a arquitetura rural, a constituição comunitária ou ainda a diferenciação dialetal. Assim, dir-se-ia que, tal como a Catalunha, Portugal constituiria na Península Ibérica uma charneira entre as populações de cariz “atlântico” — ao norte e a oeste — e as populações de marca “mediterrânica” — ao sul e a leste. As primeiras, mais próximas do bloco civilizacional ao qual pertencem a Bretanha e a Irlanda; as segundas, claramente inseridas no bloco a que pertence o Languedoc, a Córsega, a Sardenha, a Sicília e boa parte da Itália — o que seria, aliás, confirmado de um ponto de vista socioestrutural pelas características de longo prazo da organização familiar²⁹.

Nesse sentido, então, poderíamos dizer que Portugal seria, pelo menos, “um pouco mediterrânico”. Por aqui passa o tal equívoco, porém, como tão claramente demonstra José Mattoso no seu “ensaio sobre as origens de Portugal”. Na constituição das formas de vida, dos estados e das línguas ibéricas, tais como os encontramos no dealbar da Época Moderna, não há só o longo prazo, “há também fenômenos de síntese”, diz-nos o historiador, que “partem ora de uma zona ora de outra”³⁰.

[...] os [fenômenos] que permitem estruturar as nacionalidades, não só a portuguesa mas também a castelhana e a aragonesa, sob as formas que vieram a revestir na Época Moderna, ou seja, os fenômenos de síntese que permitiram dar continuidade a soluções políticas concretas, foram certamente os que radicam na capacidade expansiva da população nortenha e que portanto consagraram o domínio do Norte sobre o Sul. Todavia, se o Norte fornece a gente não sustenta o progresso técnico ou cultural. Este situa-se nos vales e nas cidades, e por isso será a partir do momento em que a gente do Norte as ocupa que daí poderá dominar todo o território e formar um Estado viável. Este vínculo que assim une todo o território onde a classe dominante com uma certa estrutura comum se estabelece, começa, no entanto, por ser superficial. [...] Nos primeiros tempos, não esbate as profundas diferenças entre o Norte e o Sul. Só na medida em que se consegue ultrapassá-las conseguirá manter ao mesmo tempo o domínio social e o domínio político que na Reconquista alcançou³¹.

A essa constatação há que associar uma outra, a que fazem referência todos os observadores atentos da cultura popular brasileira na esteira de Câmara Cascudo: o principal impacto português no Brasil através de todo o período colonial e até ao surto migracional posterior

[28] Ribeiro, Orlando. *Portugal, o mediterrânico e o atlântico. Esboço de relações geográficas*. 3ª ed. revista e atualizada. Lisboa: Sá da Costa, 1967 [1945].

[29] Ver Pina Cabral, João de. *Os contextos da antropologia*. Lisboa: Difel, 1991 [1989]; Rowland, Robert. *População, família, sociedade: Portugal, séculos XIX-XX*. Lisboa: Celta, 1997.

[30] Mattoso, José. *Identificação de um país: ensaio sobre as origens de Portugal, 1096-1325*. Lisboa: Imprensa Universitária/Editorial Estampa, 1985, vol. I, p. 44.

[31] *Ibidem*, pp. 44-5.

[32] Com algumas ilustres exceções, tais como a migração açoreana para Santa Catarina.

[33] Ver Serrão, Joel. *A emigração portuguesa*. Lisboa: Horizonte, 1974.

[34] E veja-se que DaMatta, tal como Dumont, escreve um ensaio antropológico (no método e no estilo da argumentação mas, sobretudo, nas referências teóricas empregadas) ao qual chama um “ensaio sociológico”. A forma como as categorias disciplinares “sociologia”/“antropologia” se deslocam quando se sai da Europa (para o Brasil, para a Índia ou para a China) corresponde à forma como as categorias “etnologia”/“antropologia” se deslocam quando se sai da Europa para o Brasil.

[35] Pina Cabral, *Os contextos da antropologia*, op. cit.

[36] Cf. Pina Cabral, “Anthropology challenged: notes for a debate”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 12, no 3, Londres, 2006, pp. 663 ss.

[37] Partilhado, aliás, por todos os sociocentrismos modernistas — inspirados em Durkheim, em Marx ou em Weber —, o que abrange, portanto, as principais escolas da segunda metade do século XX: tanto os discípulos neo-maussianos de Evans-Pritchard e Firth, como os neomarxistas de Fortes ou Gluckman, como ainda os new-weberianos de Talcott Parsons (Geertz e Schneider).

ao fim da escravatura, que só termina na década de 1930³², deve-se primordialmente a populações oriundas do Norte de Portugal, por serem essas as regiões que sempre expeliram o maior contingente de emigrantes portugueses³³. Esse vínculo é especialmente óbvio quando se observam as continuidades de longo prazo da cultura popular do Nordeste brasileiro.

Em suma, parece evidente que o tal mediterraneanismo do Brasil matiano não constitui uma condição sociocultural de longo prazo, a ver com as formas como vivem os brasileiros — ligados como estão, não ao Sul mediterrânico mas sim ao Norte atlântico, à Bretanha e à Irlanda; trata-se, pelo contrário, de uma identificação geopolítica, a ver com as condições de fazer ciência social dos brasileiros — que os associa aos países do Sul da Europa e do Oriente Médio que eram subalternos no período do pós-guerra. O mediterraneanismo, portanto, é um reflexo desse dilema de ser “ocidental” sem o ser completamente; ser “primitivo” apesar de não o ser; ser sujeito de estudo de “antropologia” e não de “sociologia”, apesar de ter “história”³⁴. Trata-se, pois, de mais uma variante dessa mesma fantasmagorização de uma fronteira interna para a alteridade sociocultural que caracteriza todo o mediterraneanismo antropológico, como desde há muito tenho argumentado³⁵.

Ora, tanto por parte dos cientistas euro-americanos do pós-guerra (Evans-Pritchard, Peristiany, John Campbell, Bourdieu, Gellner) como por parte dos brasileiros, por muito equivocada que tenha sido a naturalização geográfica, o mediterraneanismo teve pelo menos um aspecto positivo, pois permitiu o alargamento da investigação antropológica a novos terrenos, apesar da dificuldade que a antropologia sentia para abandonar uma autodefinição “primitivista”³⁶. Essa saída revelou-se tão criativa para os mediterraneanistas euro-americanos como para os mediterraneanistas brasileiros — e a influência da obra de DaMatta constitui suficiente ilustração.

O INDIVÍDUO ELEMENTAR

Voltemos, pois, ao dilema identitário em face da distopia. Segundo o modelo moderno maussiano³⁷, o “indivíduo”, na sua unicidade física, é a “verdadeira” realidade humana, que é escondida pelas “máscaras” que criam as “pessoas” nas sociedades “tradicionais” e que urge desvendar para chegar à “verdade emancipatória”. Mas, por muito que continuassem presos a esse modelo, os dumontianos brasileiros não podiam ter a segurança de que o holismo à volta deles iria se esvanecer. Pior que isso: caso isso viesse a acontecer no Brasil, eles encontrariam-se na terrível posição de ficar de fora do contrato social, de não ser “alguém” — tal como essa massa de gente que vinha do Nordeste para as cidades e cuja “vida nervosa” ninguém podia desejar e sobre cuja tragédia cantava Chico Buarque de Holanda.

Encontramo-nos aqui com mais uma dessas situações em que a própria dúvida sobre a aplicação dos termos e o reconhecimento do seu falhanço pontual acabam por funcionar como fatores de validação da “crença” que postula esses mesmos termos — ou melhor, o esquema no qual os termos fazem sentido. Relembremo-nos da tão já nossa conhecida frase do velho Evans-Pritchard e apliquemo-la a nós próprios:

A ausência de doutrinas formais e coercivas permitem aos Azande afirmar que muitos, até a maioria, dos curandeiros [witch-doctors] são fraudes. Como não há oposição a tais afirmações, elas deixam intacto o corpo principal das crenças nos seus poderes proféticos e terapêuticos. Na verdade, o ceticismo faz parte desse padrão de crenças. Tanto a crença como o ceticismo são igualmente tradicionais. O ceticismo explica os falhanços dos curandeiros e, sendo dirigido contra curandeiros particulares, acaba por suportar a crença noutros³⁸.

De fato, na reprodução do universo conceitual modernista, tanto os que acreditam no futuro advento da utopia como os que acreditam que esta poderá nunca emergir plenamente por existirem fatores impeditivos são contribuintes em igual peso.

Tal como todos os sociocentrismos modernistas, que vêem o indivíduo físico como a unidade elementar da vida social e a sociedade (nação/etnia) como uma realidade metafísica que se impõe sobre eles, o dumontianismo brasileiro presume a existência de um devir em que a verdade do individualismo se revelará³⁹, mesmo quando, na versão distópica, esse futuro é visto como recorrentemente “abortado”. Assim, o tradicionalismo modernista é tão sociocêntrico quanto o vanguardismo modernista e ambos presumem como essencial verdade a unicidade do indivíduo físico. Nessa medida há que recusar a identificação entre modernismo e vanguardismo tão própria aos debates dos meados do século XX e compreender que o tradicionalismo da época, em todas as suas expressões (sociocientíficas, políticas ou literárias), constitui-se oposicionalmente como parte da agenda de debate modernista.

No entanto, a condição de possibilidade desse devir que o modernismo presume é estabelecida pela postulação de sociedades e contextos futurísticos por relação aos quais “o Brasil” é medido mas cuja realidade própria não é avaliada em si mesma: quero dizer, no caso das ciências sociais brasileiras, os Estados Unidos; no caso das portuguesas, espanholas ou gregas, a tal “Europa”! Nas histórias de heróis que DaMatta nos conta, em que opõe John Doe a Pedro Malasartes, o primeiro é sempre implícito, ficando inexplicado, e é somente o segundo que recebe as honras de análise. Trata-se de algo que DaMatta herda de uma já longa tradição intelectual.

[38] Evans-Pritchard, Edward E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Edição condensada por Eva Gillies. Oxford: Clarendon Press, 1976 [1937], p.107.

[39] “A *hybris* moderna tendeu a levar a extremos a idéia da autonomia do sujeito”, como lembra Otávio Velho, *op. cit.*, p.165.

Nesse ponto, o que é importante compreender é que esse vago ideal, por relação ao qual o Brasil não é moderno, não é individualista, não é igualitário, não é seguro, não é próspero, não é culto, não é racional..., não recebe os contornos suficientes para uma genuína comparação: é uma fantasmagoria. Nesse tal lugar moderno por excelência, mesmo que com reservas, o ideal modernista pareceria poder ser compatibilizado com um sentimento de co-responsabilidade humanitário — no Brasil não! DaMatta é um modernista desiludido e a sua modernidade, portanto, é distópica.

Historicamente, vale a pena olhar um pouco para trás, à luz das considerações elaboradas por Roberto Schwarz sobre o romance brasileiro do século XIX⁴⁰. No contexto escravocrata brasileiro, o liberalismo, o racionalismo iluminista e a retórica burguesa acabam por surgir como uma espécie de “comédia ideológica” — uma “composição arlequina” baseada no “desacordo entre a representação e o que, pensando bem, sabemos ser o seu contexto”⁴¹. Assim, o ideário da modernidade assume o caráter de uma decoração (ou condecoração?) que “atest[a] e festej[a] a participação numa esfera augusta, no caso a da Europa que se [...] industrializa”⁴², mas o Brasil não... É, pois, uma “espécie de torcicolo cultural em que nos reconhecemos”⁴³. Essa condição, afirma o conhecido crítico literário, não termina com a Velha República e prolonga-se pelo século XX afora, “quando por várias vezes juramos, crentes da nossa modernidade, segundo as ideologias mais rotas da cena mundial”⁴⁴.

Acontece que essa condição nacional que Schwarz detecta não é específica ao Brasil. Esse distanciamento de si mesmo, essa confiança na expectativa, essa “modernidade ornato” como ele lhe chama, é tão característica do Brasil como de outras nações — Portugal, Espanha, Itália, Japão, Grécia, Turquia etc. — cujas elites nacionais (ou protonacionais) da época se confrontavam com a mesma condição dilemática. A sua posição ideológica e economicamente intermédia em termos da ordem global não lhes permitiam ser nem “Outros” nem “Europa”⁴⁵. Não é essa a história que, memoravelmente, o Príncipe de Salinas conta a si próprio nos seus quase-solilóquios sicilianos no romance de Lampedusa? Schwarz, aliás, dá o exemplo da mesma ambigüidade identitária no romance russo. Essa “composição arlequina” (essa condição de centauro) dos que, no mundo moderno, estão dentro e fora da “Europa/Ocidente”⁴⁶ tem, como revela o crítico literário, um “desconcerto” angustiante e até sórdido, mas transporta também consigo a auto-satisfação do ator, uma certa euforia carnavalesca.

UMA OUTRA LEITURA DO CONCEITO DE PESSOA

Essa questão da ambigüidade modernista é tão geralmente posta por relação a uma lógica identitária de cariz nacional que somos tenta-

[40] Schwarz, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. 5ª ed. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000 [1977].

[41] *Ibidem*, p. 25.

[42] *Ibidem*, p. 19.

[43] *Ibidem*, p. 26.

[44] *Ibidem*, p. 21.

[45] Quanto à ambigüidade na “europoidade”, ver, para os casos grego e português, respectivamente, Herzfeld, Michael. *Ours once more: folklore, ideology, and the making of modern Greece*. Austin: University of Texas Press, 1982, e Pina Cabral, *Os contextos da antropologia*, op. cit.

[46] E tão poucas vezes nos lembramos de que essa palavra “Ocidente”, nos anos 1930, significava somente uma direção geográfica e que só depois da Segunda Guerra Mundial, com a vitória americana sobre o Império Britânico, passou a fazer o atual sentido ideológico. Cf. Pina Cabral, “Aprender a representar”, cit.

dos a esquecer que ela permeia toda a teoria social do século XX. Nesse aspecto, o ensaio de DaMatta é muito revelador, tal como foi a obra dos seus inspiradores mediterrânicos (Pitt-Rivers, John Campbell, Gellner, Bourdieu) que, na esteira de Simmel, enfatizaram a centralidade da dinâmica da constituição da identidade pessoal (a dinâmica da “honra” e da “vergonha”) na estruturação dos fenômenos comunitários, abrindo assim as portas para o debate que, na década de 1980, vai surgir sobre identidades de gênero.

DaMatta explica-nos como, para Marcel Mauss,

*a noção de pessoa pode [...] ser sumariamente caracterizada como uma vertente coletiva da individualidade, uma máscara que é colocada em cima do indivíduo ou entidade individualizada (linhagem, clã, família, metade, clube, associação etc.) que desse modo se transforma em ser social*⁴⁷.

[47] DaMatta, op. cit., p. 173.

A pessoa é criada socialmente a partir do indivíduo, por meio de máscaras que retiram a este a sua identidade, atribuindo-lhe ritualmente (e, portanto, artificialmente) identidades grupais de cariz simbólico. Essas identidades subjugam-na ao mesmo tempo que a constituem — violam-na na sua própria carne através de tatuagens e outras manipulações rituais do corpo. Ora, “embora toda a sociedade humana seja constituída de indivíduos empiricamente (ou naturalmente) dados”, DaMatta sublinha, referindo-se por antinomia ao Ocidente, “nem toda a sociedade tomou esse fato como *ponto central* de sua elaboração ideológica”⁴⁸.

Acontece que essa leitura dumontiana do conceito de pessoa levanta problemas quando aplicada no contexto brasileiro. Eunice Durham, no estilo incisivo que lhe é característico, caracteriza-a como um “deslize semântico”:

*No estranho caminho de recuperar o conceito de individualismo através da sociedade de castas e não da nossa própria história, conseguimos contornar o espinhoso problema do processo de produção de uma heterogeneidade e desigualdade crescente que são próprias da nova sociedade de classes emergentes, com suas novas formas de dominação política, omitindo, ao mesmo tempo, a profunda e inapelável desigualdade da sociedade de castas*⁴⁹.

[48] *Ibidem*, p. 172, ênfase do autor. Não se trata de uma leitura exclusiva a DaMatta — trata-se de uma *doxa*: veja-se como a questão é formulada em Dumont, op. cit. Sobre a história das leituras em cadeia dos textos clássicos, e com especial destaque para Marcel Mauss, relembro o artigo de Lygia Sigaud sobre o *Ensaio sobre o dom*. Sigaud, Lygia. “*Doxa* e crença entre os antropólogos”. *Novos Estudos CEBRAP*, no 77, São Paulo, 2007, pp. 129-52.

[49] Durham, Eunice Ribeiro. *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1997], p. 374.

Por outro lado, em um ensaio inspirado na mesma obra de DaMatta, Guillermo O’Donnell compara os estilos de condução autómóvel nos Estados Unidos, no Rio de Janeiro e na sua nativa Argentina, demonstrando polidamente os limites do binarismo dumontiano⁵⁰. O sociólogo argentino argumenta que o seu país é profundamente hierárquico e violento mas caracterizado por um estilo de apresentação pública pessoal aguerridamente individualista e igualitarista: “[...] uma sociedade pode ser relativamente igualitarista e, ao mesmo tempo,

[50] O’Donnell, Guillermo. “‘And why should I give a shit?’ Notes on sociability and politics in Argentina and Brazil”. In: *Counterpoints: selected essays on authoritarianism and democratization*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1999 [1983].

[51] *Ibidem*, p. 83.

autoritária e violenta”⁵¹. Não haveria, pois, forma de aplicar lá a série dumontiana de encadeamentos entre tradição/modernidade, holismo/individualismo, hierarquia/igualitarismo.

Mais uma vez, porém, a questão não é exclusivamente brasileira. Entre os meados da década de 1980 e a década de 1990, emergiu uma concepção antropológica da “pessoa” que se posiciona contra o conceito maussiano de indivíduo, pois se recusa a atribuir qualquer anterioridade à pessoa física. A pessoa humana é concebida como sendo socialmente constituída⁵². O “indivíduo moderno” é visto como o produto de uma elaboração historicamente radicada e não, como o viam os maussianos, como a “verdadeira” pessoa que, uma vez liberta das peias da socialidade holista, finalmente se descobria a si mesma na sua unicidade corpórea e na sua racionalidade. Fomos, pois, nas palavras de Otávio Velho, desafiados a “pensar uma sociedade em que se abandona o mito ou utopia do sujeito plenamente autônomo e unívoco”⁵³.

Para este campo anticesurista, como diria Gellner, o “individualismo” da *nossa* “sociedade ocidental” deixa de ser assumido como ponto assente; a *nossa* condição enquanto “indivíduos modernos”, vivendo em regimes “igualitários”, passa a ser uma questão em aberto; *passamos* a perguntar-*nos* mesmo se, realmente, *chegamos* alguma vez a ser “modernos”⁵⁴. O “individualismo”, o “Ocidente”, a “modernidade” deixam de ser vistos como condições cuja emergência futura é incontornável, e passam a ser vistos como referentes culturais cuja atuação em um campo de hegemonias é parte do que *nos* compete estudar.

Como o leitor depreenderá, levanta-se centralmente, portanto, a questão da própria natureza desse “nós/nosso” que fala como o sujeito responsável pela análise e que, por virtude de ser a primeira pessoa do plural e não do singular, postula uma comunidade de perspectiva. Ora, em face da pluralidade de perspectivas que caracterizam cada um de nós enquanto cientistas sociais hoje, essa comunidade (esse *nós*) é necessariamente fantasmagórica⁵⁵.

Somos mesmo obrigados a reconceitualizar a própria noção de *alteridade*, tão central à tradição antropológica. Na leitura “primitivista” que herdamos dos primórdios da nossa disciplina, o “Outro” como o objeto preferencial da antropologia é sempre definido por relação a uma suposta “ocidentalidade/modernidade/individualismo” do analista. A produção metodológica do “Outro” cria barreiras na humanidade comum do etnógrafo e dos etnografados, diabolizando o próprio ato etnográfico: esse é o *dilema etnográfico*, poderíamos dizer.

A sua síndrome mais comum é esse “problema de etiqueta” que nenhum etnógrafo do nosso século poderá dizer honestamente que ignora: “como chamá-los?”. “Nativos” cede a “indígenas”, que cede a “informantes”, que cede a “os meus amigos xxx” etc. O desconforto

[52] O que não implica, claro está, qualquer recusa da importância da sua corporalidade. Ver Strathern, Marilyn. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992; Pina Cabral. “A difusão das margens: margens, hegemonias e contradições na antropologia contemporânea”. *Mana*, vol. 2, n.º 1, Rio de Janeiro, 1996, pp. 25-57; Toren, Christina. “Anthropology as the whole science of what is to be human”. In: Richard Fox e Barbara King (orgs.). *Anthropology beyond culture*. Oxford: Berg, 2002.

[53] Velho, op. cit., p. 164.

[54] Cf. Latour, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994 [1991].

[55] Ver Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

não pode ser escondido. Ora, a partir do momento em que essa enfática e fantasmática “ocidentalidade” do antropólogo entra ela própria em crise⁵⁶ a questão esmorece, cada etnógrafo passa a poder situar-se no campo enquanto um agente tão historicamente constituído quanto qualquer uma das pessoas que descreve. Dessa forma, a noção de antropologia do “Outro” perde a sua relevância tanto quanto essa outra noção espúria de antropologia *at home*, porque o que caracteriza esse “lar” enquanto tal se pluraliza⁵⁷.

PESSOA E ALTERIDADE

De acordo com essa perspectiva, em que o indivíduo biológico deixa de ser uma base natural, mas em que, pelo contrário, toda forma de identidade presume sempre uma comunicação e toda comunicação presume sempre alguma linguagem, a alteridade deixa de ser vista como o resultado de um confronto de identidades distintas. Pelo contrário, a identidade e a socialidade, na medida em que são fenômenos comunicacionais, presumem sempre uma alteridade anterior⁵⁸.

A relação entre o Eu e o Outro é, pois, uma relação complexa e sempre incompleta; por isso, necessariamente, uma relação tensa. Seguirei aqui a leitura que Alain Finkielkraut faz da filosofia de Emmanuel Lévinas. Segundo esses autores, “Existir [...] é um encargo[,] não um dom. O eu está preso a si mesmo, sempre carregado e entulhado em si mesmo”⁵⁹. Isso se passa porque o eu surge da confrontação com o outro. Uma vez surgido, porém, nunca mais poderá deixar de ser ele próprio. “A relação com o outro, não a reflexão⁶⁰, é a fundação da autoconsciência. A experiência humana é social antes de ser racional⁶¹.” Essa concepção coaduna-se em tudo com o que temos ouvido dizer Donald Davidson, um filósofo de outra escola totalmente distinta mas que sublinha precisamente o mesmo aspecto com esta frase lapidar: “*the possibility of thought comes with company*”⁶².

A presença do Outro é sempre fugidia porque ela é constituída na relação, tanto quanto o próprio Eu. Essa apreciação é essencial porque mostra como a relação ética — a relação de co-responsabilidade — não é dependente de um qualquer contrato entre seres pré-formados; nenhum “contrato social” rousseauiano poderia jamais ter existido! Porque será sempre precedido pela prévia existência de uma relação de interdependência constitutiva. Como diz mais uma vez Finkielkraut: “A responsabilidade perante o Outro precede o pensamento. O encontro face a face inicial é ético”⁶³. Nesse sentido, o Outro não é algo que eu escolho, é algo que se me impõe. A presença de Outrem chama por mim antes ainda de eu ter me confrontado comigo mesmo. Mais uma vez, nas palavras de Lévinas, “O outrem não é primeiro um objeto de compreensão e depois um interlocutor. As duas relações interpene-

[56] Ver Pina Cabral. “The future of social anthropology”. *Social Anthropology*, vol. 13, n.º 2, Cambridge, 2005, pp. 119-28, e Ota, Yoshinobu. “Culture and anthropology in ethnographic modernity”. In: Richard Fox e Barbara King (orgs.). *Anthropology beyond culture*. Oxford: Berg, 2002.

[57] Ver Ota, op. cit., mas também Pina Cabral, *Os contextos da antropologia*, op. cit., especialmente o capítulo “Contra a tradução”.

[58] Ver Lévinas, Emmanuel. *Basic philosophical writings*. Edição de A. Peperzak, S. Critchley e R. Bernasconi. Bloomington: Indiana University Press, 1996, tal como lido em Pina Cabral. “Semelhança e verossimilhança: horizontes da narrativa etnográfica”. *Mana*, vol. 9, n.º 1, Rio de Janeiro, 2003, pp. 109-22 — os parágrafos seguintes reproduzem com alguns alterações uma passagem de Pina Cabral. “Identités imbriquées: divagations sur l’identité, l’émotion et la moralité”. *Recherches en Anthropologie au Portugal*, n.º 10 (*Itinéraire d’un anthropologue: João de Pina Cabral*), Paris, Fondation Maison des Sciences de l’Homme, 2005, pp. 37-56.

[59] Finkielkraut, Alain. *The wisdom of love*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997, p. 4.

[60] “Reflexão” no sentido de cognição.

[61] Finkielkraut, op. cit., p. 10.

[62] Davidson, Donald. *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 88.

[63] Finkielkraut, op. cit., p. 15.

[64] Lévinas, op. cit., p. 6.

tram-se. Por outras palavras, a compreensão de outrem é inseparável da sua invocação”⁶⁴. Voltando aos termos de Davidson, a “companhia” precede o próprio pensamento.

Mas aqui há que ter bem presente que, apesar do Eu surgir a partir do Outro, uma vez constituído, o Outro não reside no Eu. Quer-se dizer com isso que não há redução possível da identidade à alteridade, porque toda a identidade, uma vez constituída, é sempre somente ela. A relação não é hierárquica (*encompassing*, no sentido dumontiano), pois é dinâmica e processual. Assim, uma vez formado pelo Outro, o Eu torna-se inevitavelmente independente. Por isso ele é responsável perante Outrem, por muito que se revolte com essa independência. Apesar de ser criado pelo Outro, uma vez criado, o Eu é livre.

No momento do nascimento, quando o bebê chora pela primeira vez, acusando a brutalidade da separação, sente pela primeira vez a traição do Outro. Ele era contínuo e agora falta-lhe algo. A presença do Outro anuncia-se como uma falta, um trauma. No início, o bebê sente o seio da mãe ou a mão de quem lhe dá a mamadeira, como uma continuação de si mesmo. Ao mesmo tempo, vai lentamente aprendendo a sentir a falta desse objeto e, nessa medida, a constituição da identidade pessoal é feita num ato de profunda empatia com outrem, quebrado por um sentimento de traição. Todos fomos inicialmente atraídos pela descoberta de outrem em nós mesmos. Por isso, nunca houve um momento anterior ao outrem.

Imaginemos um rapazinho que, em frente aos espelhos dos corredores de um shopping, aprecia os seus tênis novos fazendo poses elegantes. Ele encontra-se a si mesmo como outro, do outro lado do espelho. Ele descobre-se a si mesmo, e não a outrem, mas só se descobre a si mesmo na medida em que se imagina como sendo um outro perante si mesmo. O prazer que ele tem é correlativo à dor, ao desagrado que teria se o que tivesse visto no espelho não fosse do seu agrado ou se lhe tirassem os tênis. Aí assenta todo esse jogo perverso do “estigma”, da sua constituição e da sua reprodução, que Erving Goffman estudou tão lucidamente no seu livro homônimo⁶⁵. O Eu usa o Outro como alicerce mas ergue-se isolado. Visto de uma perspectiva exterior, enquanto fenômeno social, podemos recorrer à famosa imagem de Max Gluckman, que via a sociedade como um castelo de cartas: cada uma só está em pé porque está em confronto com uma outra, mas não deixa por isso mesmo de estar em pé e suportar outras cartas.

Aliás, Lévinas insiste que “o comportamento ético não surge naturalmente”⁶⁶. O que ele quer dizer é que “eu não desejo o Bem da mesma forma que desejo o prazer ou o meu interesse próprio: a preocupação com o outro agarra-me apesar de mim mesmo, como se eu fosse traumatizado”⁶⁷. Lembremo-nos do exemplo de Caim, que responde a Deus “Eu não sou o guardião do meu irmão!” e, ao dizê-lo já está furioso, por-

[65] Goffman, Erving. *Stigma*. Harmondsworth: Penguin Books, 1963.

[66] Finkelkraut, op. cit., p. 92.

[67] *Ibidem*.

que sabe bem que, por muito que esqueça o irmão, nunca lhe deixarão esquecer a sua morte. Essa ambigüidade da culpa é o motor mesmo da narrativa do Riobaldo de Guimarães Rosa tal como fora da de Euclides da Cunha⁶⁸. Ora, essa noção é magistralmente expressa pela pena oracular do romancista-diplomata quando diz “o que demaseia na gente é força feia do sofrimento, própria, não a qualidade do sofrente”⁶⁹.

[68] Na leitura de Willi Bolle, op. cit.

[69] Rosa, op. cit., p. 150.

Em suma, existe uma tensão emocional profunda na inevitabilidade da relação identidade/alteridade. Ora, a visão sociocêntrica que a antropologia herdou dos grandes teóricos da modernidade, que vê a alteridade humana como algo de bipolar, cultural e socialmente construído, revela-se insuficiente. Passamos a ter de perceber que todo ser humano só é humano na medida em que se insere em uma relação com outros seres humanos. Não existe tal coisa, pois, como o “indivíduo natural”, que seria o bloco básico sobre o qual se imporiam as “máscaras” que constituiriam a “sociedade” ou o “grupo” (e, assim, a “nação”). A alteridade, por um lado, é anterior à identidade, por outro, coexiste com ela.

Emerge, pois, um novo conceito de *pessoa* que, existindo para todas as culturas e sociedades e em todos os tempos da humanidade, não é nunca igual a si mesmo, porque é sempre social e culturalmente construído. O “individualismo ocidental” não pode ser visto como o fim de um caminho, como a descoberta incontornável de uma modernidade que jamais poderá voltar a ser “tradicional/holista/Outra”. O individualismo terá de ser visto, pois, como uma construção ideológica historicamente situada, até porque (a) poderá não ter sido sempre o mesmo individualismo em todos os tempos e lugares e (b) poderá não ser o melhor conceito para analisar empiricamente a constituição e o funcionamento da pessoa, mesmo nos tempos e lugares em que o individualismo era suposto ter vingado como ideologia. O tal “indivíduo moderno”, por relação ao qual os outros teriam sido “tradicionalistas/holistas/menos racionais” (na medida em que estavam escondidos de si mesmos por “máscaras”), assume a sua verdadeira condição como postulado ideal — como bitola para uma descrição e não como descrição.

O DILEMA E A MODERNIDADE

Visto a esta luz, portanto, o tal “dilema brasileiro” que tanto desafiava DaMatta e os seus colegas — ante o qual eles se viam como “duais”, porque o Brasil seria uma conjugação de duas coisas imiscíveis: o tradicionalismo holista da “casa” versus a modernidade individualista da “rua” — afinal não era um dilema efetivo entre duas formas de ser humano incompatíveis (tradicional versus moderno), mas era sim um dilema ideológico, entre dois ideais de humanidade que os intelectuais brasileiros tinham dificuldade em conjugar. O tal “mediterraneanismo” do Brasil não resultava nem da herança colonial lusitana nem do fato de o Brasil ser

duas sociedades em uma (em qualquer das suas versões, o “litoral” versus o “sertão”, o “ocidental” versus o “mediterrânico” etc.), mas da condição de subalternidade ideológica, militar e econômica em que o Brasil e os brasileiros viviam na segunda metade do século XX.

O que está em causa aqui não é meramente criticar os pressupostos individualistas do sociocentrismo durkheimiano, mas questionar também a natureza da cesura entre tradicionalismo e modernidade; criticar o evolucionismo que vê essa cesura como necessária e, sobretudo, como uma via de sentido único. A imagem do Brasil dual, essa “ponte” entre o passado e o futuro, afinal revela-se como o resultado de uma comparação com uma *fantasmagoria* de modernidade. Insisto em dizer fantasmagoria (isto é, aparência ilusória), já que essa noção da possibilidade da existência de um mundo em que as pessoas fossem todas indivíduos, igualitários, racionais e ricos não se compatibiliza com as reais condições de qualquer sociedade por nós conhecida neste mundo — os tais Estados Unidos, ou a tal “Europa”, que operam como o termo bipolar dessa comparação, afinal, não são mais que um sonho de modernidade, “conceitos-expectativa” na feliz expressão de Willi Bolle⁷⁰.

[70] Bolle, op. cit., p. 273.

Nesse sentido, essa reformulação do conceito de pessoa terá de acompanhar necessariamente uma visão anticesurista da história moderna tanto quanto um questionamento da ideologia nacionalista que nos impede de compreender em termos políticos o que para todos nós é patente em termos econômicos: que a acumulação de capital é realizada em nível global e não nacional.

O Brasil nem é dual nem mais ou menos dilemático do que qualquer outro vasto país que se confronte com a sua própria diversidade interna e com a forma como essa diversidade é paralela a uma diferenciação socioeconômica e as correspondentes desigualdade e injustiça. A desigual distribuição de poder e de acesso aos meios materiais para satisfazer as necessidades consensualmente definidas pelos cidadãos não é de forma alguma especificamente brasileira. Ante a constatação de que existem hoje riquezas americanos que ganham na ordem de 1 milhão de dólares por hora, proventos que lhes chegam de todas as partes do mundo⁷¹, a noção de que a desigualdade seja algo específico a qualquer país perde todo o sentido.

[71] Notadamente Sheldon Adelson, o magnata de Las Vegas que recentemente tomou o controle sobre o jogo em Macau. Ver *Visão* 708, 29 jun. 2006, p. 42.

O Brasil só é dual e dilemático na medida em que é dilematizado pelos termos em que se relaciona com a desigualdade inscrita nos ideais da modernidade. Mas, ao mesmo tempo, como mostra Willi Bolle, também é esse o enredo central das grandes narrativas explicativas da modernidade brasileira: *Os sertões, Casa-Grande & Senzala e Grande sertão: veredas*. Esse outro Brasil apresenta-se ao “nós” que escreve como um “outro” — mas como um “outro” que tem de ser um “nós”, caso contrário a “nação” se diluiria e o direito da burguesia nacional de falar em nome da nação esvair-se-ia. O tal “desconheci-

mento do país real pelas suas elites” de que se queixa Euclides da Cunha é realmente insustentável, como Antônio Conselheiro demonstrou de forma vívida com resultados tão trágicos.

Note-se, porém, e mais uma vez, que esse *je est un autre* do dilema nacionalista moderno também não é um problema exclusivamente brasileiro. Todas as burguesias nacionais do século XX lutaram contra esse “esquecimento”; essa urgente necessidade de “re-conhecer” o “país real” (o “povo”) que, enquanto elites modernas, lhes escapava, mas cujo conhecimento era condição do seu papel como elite nacional⁷². É, aliás, na procura de resolução dessa essencial falta de autenticidade que surge a antropologia/etnologia.

Como tenho argumentado para o caso de Portugal⁷³, o pensamento sociocientífico das burguesias nacionais dos países que foram se encontrando em uma situação de crescente marginalidade na ordem global a partir da época romântica (em face do poderio britânico e, mais tarde, americano), dá sinais claros dessa mesma ambigüidade e do resultante dilema. Para essas burguesias nacionais, a pluralidade interna era mais que uma simples pluralidade, ela surgia como um profundo dilema, uma terrível ferida narcísica.

As elites modernistas dos países não hegemônicos confrontavam-se tanto com a alteridade interior e recidivista da “selvageria/orientalidade” como com a alteridade exterior e anterior da “civilização/modernidade”. A dilematicidade era causada pela disposição utópica, pela aderência ao programa modernista que Bruno Latour apelida de “purificação crítica”⁷⁴. Ao querer ser outro (“civilizado/moderno”), eu acabo por, de um lado, confiar-me a uma fantasmagoria (a que postula que é possível ser “civilizado/moderno”) e, do outro lado, atribuir ao meu mundo vital a aparência de uma fantasmagoria (a tal “ilusão demoníaca” de que justamente fala Otávio Velho⁷⁵).

Vistas dessa perspectiva, as tais “resistências” à modernização que causariam a desilusão distópica “passariam a ser encaradas como *síntomas* por cuja existência deveríamos ser gratos, na medida em que denunciam, com uma clareza de outra forma impossível, questões que, camufladas, dizem respeito a *nós mesmos* (e não apenas a esses “-outros”⁷⁶) [...]”⁷⁷. A dilematicidade — aquilo que esse autor chama “a nossa ambígua moeda social”⁷⁸ — é um fator da dependência social, cultural e econômica em que as elites modernistas subalternas se encontraram durante os séculos XIX e XX.

Há um importante corolário metodológico dessa discussão: o outro lado da medalha dessa recusa da dilematicidade produzida pelo padrão fantasmagorizante é a proposta de que a teorização antropológica deverá cada vez mais assentar sobre a riqueza insofismável da etnografia. Para compreender a constituição localizada de pessoas e outras entidades sociais, como parte de socialidades historicamente

[72] Cf. Lefebvre, Henri. “Sociologie de la bourgeoisie”. In : *Au-delà du structuralisme*. Paris: Anthropos, 1971.

[73] Pina Cabral, *Os contextos da antropologia*, op. cit., pp. 11-41.

[74] Latour, op. cit.

[75] Velho, op. cit., p. 166.

[76] “Outros” no sentido de internos.

[77] Velho, op. cit., p. 162.

[78] *Ibidem*, p. 167.

[79] Quer dizer, vividas em contextos determinados e mutuamente relacionados.

[80] Velho, op. cit., p. 167.

[81] McCallum, Cecilia. *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford: Berg, 2001, pp. 1-2.

[82] Velho, op. cit., p. 164. E o autor continua judiciosamente: “Que talvez esteja, inclusive, na origem desse produto da modernidade que são as ciências sociais”.

[83] Chamo a atenção para a forma como a categoria weberiana “grupo” está silenciosamente inscrita em todas as teorizações contemporâneas da antropologia culturalista americana que, remetendo-se a si mesmas para uma suposta origem em um conceito boasiano de *Kultur*, preferem silenciar a dependência definicional deste último sobre um conceito logicamente anterior de “grupo”, que fica por teorizar.

Recebido para publicação em 15 de janeiro de 2007.

NOVOS ESTUDOS
CEBRAP
78, julho 2007
pp. 95-111

vividas⁷⁹, há que superar os limites à compreensão impostos pelo ilusionismo da modernidade — isto é, levar às suas conseqüências o projeto metodológico holista que funda a etnografia. Ora, esses processos ocorrem no interior de um mundo ininterruptamente globalizado pela expansão do capitalismo. Tratando-se de um processo social que não é limitado a fronteiras nacionais, essa globalização é também um processo simbólico (para usar a expressão de Otávio Velho⁸⁰) que liga pessoas, grupos, nações, regiões etc.

Cecilia McCallum chamou brilhantemente a nossa atenção para essa questão na sua etnografia dos Caxinauá quando explicitou que,

Na medida em que os índios são especiais e diferentes, essa diferença está profundamente imbricada não só com muitos milênios de mudanças e desenvolvimentos históricos que mal podemos vislumbrar, mas também com cinco séculos de imersão numa história que começou por ser europeia mas que acabou por tornar-se global. E na medida em que eu for um self único, também tenho que admitir ter sido sujeito às mais variadas influências e experiências corporalizadas [embodied] que fizeram de mim, se não um ser “parcial”, pelo menos um ser muito complexo⁸¹.

Urge, portanto, aceitar o desafio de “pensar uma sociedade em que se abandona o mito ou a utopia do sujeito plenamente autônomo e unívoco”⁸², invertendo a visão de Mauss. Em suma, recusar a noção de que, na sua corporalidade e na sua racionalidade, os seres humanos sejam essencialmente “indivíduos” e que a sua verdadeira essência esteja escondida por “máscaras” impostas com a finalidade de criar uma categoria cuja existência seria essencialmente metafísica: a “sociedade” ou o “grupo”⁸³.

Ao adotar uma visão anticesurista da pessoa humana, assente na noção de que a alteridade precede sempre a identidade, passa a ser possível tomar uma atitude menos dilemática para com o desafio ético poucado ao tribunal da consciência de cada ser humano quando confrontado com a injustiça da desigualdade e o mal da violência que caracterizam hoje não especialmente o Brasil, mas sobretudo um planeta em que uns morrem de fome e de guerras fúteis (que servem essencialmente para comprar petróleo e vender armas) e outros ganham 1 milhão de dólares por hora, até durante as suas pacíficas horas de sono.

JOÃO DE PINA CABRAL é professor no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.