

SÉRIE ANTROPOLOGIA

231

TRÊS ENSAIOS BREVES

Mariza G.S. Peirano

Brasília
1997

TRÊS ENSAIOS BREVES

Mariza GS Peirano

Este número da Série Antropologia inclui três ensaios. São eles:

- Ensaio nº 1:** Micro-etnografia e macro-sociologia: religião e política nas *histórias teóricas* das ciências sociais 2
Comunicação apresentada na mesa-redonda ‘Religião e Cultura’, Seminário Max Weber, Departamento de Sociologia, UnB, 22-27 de setembro de 1997.
- Ensaio nº 2:** Antropologia política, ciência política e antropologia da política 15
Comunicação apresentada no Grupo de Trabalho “Cultura e Política”, ANPOCS, outubro de 1996.
- Ensaio nº3:** Os contextos dos direitos humanos 27
Comunicação apresentada na mesa-redonda “Direitos Humanos”, 48º Reunião Anual da SBPC, 12 de julho de 1996, São Paulo.

**Micro-etnografia e macro-sociologia: religião e política
nas *histórias teóricas* das ciências sociais ***

Mariza GS Peirano

I thus suggest, again regarding our general categories, that, each taken in its stronger sense, politics and economics on the one hand, religion and society on the other, stand opposed, the first two concepts representing the modern innovation and the second two 'the continuity with the traditional universe that remains in the modern universe.' (Dumont 1977: 22)

1. Uma proposta pouco ortodoxa

O exame da literatura sociológica clássica indica que a 'política' parece ter representado, para os cientistas sociais em geral, desafio equivalente (como dimensão, esfera ou categoria social) ao que, em particular, a 'religião' desempenhou para os antropólogos ao longo desse século. Para os primeiros (os sociólogos em geral), a política forneceria a chave para se desvendar a natureza *sui-generis* do mundo moderno; para os segundos (os antropólogos), a ambição de uma teoria social de caráter universal, que servisse tanto a sociedades simples quanto complexas, seria alcançada pela compreensão do fenômeno religioso.

Poderia se pensar que a obra de Max Weber representa um contra-argumento a esta proposta, na medida em que as grandes religiões mundiais foram por ele privilegiadas como objeto de estudo. Mas, desde a leitura de Bendix à sua obra, ficou claro que para este o foco nas religiões era o caminho para se alcançar a política ocidental moderna. Por contraste, na agenda dos antropólogos, a religião e as sociedades tribais (o primeiro termo no singular; o segundo, no plural) ocuparam espaço

privilegiado como decorrência da simplicidade de seus modelos etnográficos, cujo conhecimento poderia ajudar a esclarecer o mundo moderno como um todo. Neste projeto aparentemente singelo, mas extremamente ambicioso, por décadas a antropologia focalizou a alteridade exótica como laboratório empírico para o desenvolvimento de abordagens analíticas. Só nos anos 60, com a revolução lévi-straussiana, as restrições ao universo empírico tornaram-se obsoletas, ficando explícito que à disciplina sempre interessaram mais as *diferenças* — que levariam ao universal — do que generalizações, ou mesmo uma tipologia de sociedades.¹ Reafirmava-se naquele momento o postulado durkheimiano de que nenhuma instituição humana pode repousar sobre o erro e a falsidade.

Com este passado, hoje o exame da esfera da 'política' no mundo moderno atrai os antropólogos pela promessa comparativa, presente na literatura clássica das ciências sociais, dos aspectos sinalizados como *sui-generis* na experiência ocidental: em especial, seu caráter particularista e contextual (em contraste com o universalismo dos valores da ética, p. ex.), o pressuposto de sua relativa autonomia (em distinção ao holismo da religião), a ênfase na performance e na ação (em oposição à dominância das representações), e o espaço reservado ao indivíduo (em contraste com a ênfase na sociedade). Depois de evitar as sociedades modernas por décadas, a antropologia aporta a elas com a experiência acumulada de estudos etnográficos que confronta(ram), historicamente, os padrões consagrados da ideologia individualista.

Mas justamente devido a este capital acumulado de experiências — e de abordagens analíticas que remontam à observação da alteridade radical —, ao se aproximar da política moderna os antropólogos o fazem como etnógrafos, isto é, como aqueles que sempre irão questionar definições familiares (tanto de Estado, de política, de nação, de cidadania), pela razão simples de que uma parte não se define por si só, mas por seu lugar numa configuração de valores. No mundo moderno contemporâneo, esse conjunto de valores implica em identificar os vínculos e as relações do nosso inventário mental e ocupacional, recuperando sua possível coerência e suas linhas de força maiores. É assim que uma 'teoria de poder' esvazia-se de conteúdo se não levar em consideração a relação entre *poder* e *valores*.

* Trabalho apresentado na mesa-redonda 'Religião e Cultura', Seminário Max Weber, Departamento de Sociologia, UnB, 22-27 de setembro de 1997. Agradeço a Jessé Freire Souza o convite para participar deste evento.

¹ Ver especialmente Lévi-Strauss 1962a, 1962b; Leach 1961.

Neste contexto, a tradição weberiana (res)surge com especial relevância para os antropólogos, por seu projeto de se definir como uma teoria de valor com fundamento cultural. Ao postular (como Schluchter indicou) que a política não pode ser definida de maneira restrita em termos de interesses de classe ou *status*, nem de ideais fraternos, Weber incluiu a distinção conceitual da honra e da desonra como par da responsabilidade e da adequação na política, distanciando-se dos critérios mais afins ou restritivos da lógica moderna — como os de utilidade (na economia), verdade (na ciência), beleza (na arte), bondade (na religião) — e tornando possível o projeto de compreender as singularidades das condutas histórico-culturais. Neste projeto maior, torna-se possível desenvolver dois movimentos essenciais: primeiro, fazer somarem-se a micro-etnografia com uma macro-sociologia, de modo que o evento circunstancial lance luz aos processos e categorias sociais mais amplos e vice-versa; segundo, acrescentar às representações sociais e aos códigos culturais que informam a cosmologia de uma determinada sociedade — que a antropologia tão bem focaliza e desenvolve — o poder e a eficácia da ação individual que, como parte de qualquer sociedade, no caso moderno ocupa especial lugar na configuração de seus valores.²

Nesse contexto, o projeto de tornar a ciência social passível de exame também acompanha a preocupação com a 'política' no contexto contemporâneo. A distribuição do conhecimento em disciplinas independentes, homólogas e homogêneas se seguiu, na modernidade, aos demais elementos que a constituem: a primazia do indivíduo enquanto valor; a predominância da relação entre homens e coisas; a distinção absoluta entre sujeito e objeto; a segregação dos valores frente a fatos e idéias. No Brasil (como também em outros contextos), socializados nos ideais universalistas e na ciência social *interessada*, convivemos historicamente com os dilemas do formalismo que, limitando a teoria da democracia a uma discussão de procedimentos e normas, se absteve do confronto com os problemas conceituais e as questões empíricas aos quais se dirigem. É nesse sentido que *política* e *ciência* podem se encontrar: estão em questão tanto os valores idealizados do mundo moderno quanto aqueles que produziram as ciências sociais. Em termos etnográficos, no fato social total da vida coletiva no Brasil há muito vemos ressaltada a valorização ideológica da 'política' — quer indicada na freqüente *politização* de esferas distintas do mundo moderno, quer na reflexão sociológica

² Nos termos de Charles Sanders Peirce, trata-se de incorporar a performance, a dinâmica e a individualidade tangível do índice ('Secondness') ao código simbólico e suas leis (o 'Third'). Ver Peirce 1955.

desenvolvida no país (que, antes de se tornar ciência social, se deu por intermédio da literatura de cunho sociológico).³ Nesse sentido, somos todos nativos.

2. Weber e a antropologia

Mas antropólogos geralmente não consideram Max Weber um de seus fundadores. Aqui há um fato curioso na descendência intelectual dos praticantes da antropologia: embora Durkheim e Mauss sejam os ancestrais por excelência, servindo como inspiração para problemas e questionamentos, um exame mais minucioso da literatura antropológica aponta a existência de um diálogo menos explícito mas extremamente relevante com Weber, discernível especialmente no trabalho daqueles que, nas últimas décadas, estabeleceram como objetivo, e procuraram focalizar, a interdependência entre a especificidade etnográfica e as teorias macro-sociológicas.

Confirmando que as idéias ditas 'científicas' têm vida social, foi apenas quando a antropologia aceitou e reconheceu que poderia legitimamente examinar eventos etnográficos singulares para responder grandes perguntas universais é que o diálogo com Weber se fez presente. Antes, desde a década de 50 pelo menos, Edmund Leach já apontava para o fato de que, protegidos nos sistemas equilibrados e sincrônicos, a antropologia precisava enfrentar a história e, portanto, só teria a ganhar com um diálogo com Weber. O desejo desse diálogo não é, portanto, uma novidade na antropologia, mas o desafio de Leach (de 1954) não encontrou eco quando foi formulado, em plena efervescência estruturalista.

Dos antropólogos contemporâneos que têm Weber como interlocutor, podemos indicar três: Louis Dumont, Clifford Geertz e Stanley Tambiah. Curiosamente, cada um deles se vincula etnograficamente a uma das 'religiões mundiais' weberianas: hinduismo, islamismo, budismo.⁴ Aqui, tomo como dado um conhecimento inicial de suas contribuições, e registro apenas a influência diferenciada de Weber sobre cada um dos três.

³ Ver Peirano 1992 para uma comparação entre a antropologia no Brasil, Índia e Estados Unidos.

⁴ Em uma avaliação apressada, Dumont filia-se diretamente a Durkheim via Mauss (de quem foi aluno), Geertz vincula-se a Weber via Parsons (com quem estudou no Social Relations Department, da Universidade de Harvard); e Tambiah, a Leach (que o legitimou como antropólogo). Ver Leach 1968; Tambiah 1997.

Louis Dumont. Por que ir à Índia, senão para aprender algo sobre o ocidente? Senão para aprender sobre um princípio social universal, a hierarquia? Como o homem não apenas pensa, mas age, ele não tem apenas idéias, mas também valores. Se adotar um valor é introduzir a hierarquia, a Índia nos mostra a hierarquia de maneira explícita, na contramão dos valores da sociedade moderna. A antropologia, ao procurar gradualmente compreender as mais diversas sociedades, dá provas da unidade da humanidade.

Se esta proposta tem sua inspiração em Durkheim e Mauss — a Índia vista como contraponto ao ocidente *como civilização* —, Dumont credita a Weber a formulação de seu problema central, quando este indicou a necessidade de se analisar os vários significados históricos da expressão 'individualismo' em uma nota de rodapé de *A Ética Protestante*.⁵ Embora o abandone depois em favor de Tocqueville, para Dumont Max Weber teria alcançado 'um milagre de empatia e de imaginação sociológicas' (1980: 30) por sua contribuição à sociologia geral e pelo 'vasto afresco' de religião comparada que, como ele nota, *na ausência de dados primários*, pôs em contraste os universos hindu e ocidental de maneira refinada.

Mas há outro aspecto significativo a considerar. A perspectiva de Dumont reporta ao fato social total (de Mauss) e à inspiração antropológica que, contrária à especialização moderna, comanda: 'reunir sempre!' Mas se Dumont acata a idéia de fato social total, ele a expande e complexifica quando inclui a dimensão de valor. O valor indica *diferença* e traz como consequência uma hierarquia dos domínios. Por exemplo, para Dumont a esfera da 'economia' só existe a menos e até que os homens construam tal objeto — tal foi o caso do ocidente. Como consequência, distinguir, separar, desgarrar (*dis-embed*) a economia em uma sociedade que não a concebe no domínio do ideário social se torna uma tarefa procustea. Inversamente, naturalizar uma 'política' e fundar uma 'ciência política' numa teoria de poder *tout court* é se tornar presa da ideologia (ocidental e individualista) que a engendra. Por este caminho, Dumont conclui que o questionamento da política não pode evitar o exame da relação entre *poder* e *valores*, sem o qual corre o perigo de a subordinação se tornar um resultado mecânico

⁵ Cf. Weber citado por Dumont: 'The expression 'individualism' includes the most heterogeneous things imaginable [...] a thorough analysis of these concepts in historical terms would at the present times [after Burckhardt] be highly valuable to science' (Dumont 1980: 8).

da interação entre indivíduos, a autoridade se degradar em poder, e o poder tornar-se influência, etc (1977: 10).⁶

Neste contexto, será inapropriado lembrar que Weber considerava produtivo examinar como os *mesmos* problemas eram resolvidos em sociedades *diferentes*, revelando formas alternativas de coerência estrutural? Weber — a quem Dumont não poupa elogios —, não foi ele quem identificou o sinal da *diferença* das grandes religiões ao focalizar, no caso hindu, os brâmanes; na China, os *literati*, no judaísmo, os profetas — inspiradores de 'estilos de vida' que eventualmente tornaram-se orientação dominante de diferentes civilizações?⁷ Fica a pergunta: estaremos frente a uma afinidade eletiva entre Weber e Dumont — ou mais propriamente a inspiração weberiana que se percebe em Dumont?

Clifford Geertz. Geertz não vê o islamismo como propriamente uma civilização, mas como religião mundial. Sua dívida com o 'gênio de Weber' é explícita. Nosso problema, diz Geertz, não é definir a religião, mas encontrá-la (1968: 1). Mas, pesquisador de campo, Geertz quis identificar o islamismo como um fenômeno ao mesmo tempo social, cultural e psicológico nos seus dois extremos geográficos: no Marrocos e na Indonésia. Partindo de pares individuais exemplares como metáforas das sociedades das quais fazem ou fizeram parte (um príncipe javanês do século XVI e um santo árabe marroquino do século XVII; já no século XX, respectivamente Sukarno e Muhammed V), Geertz focaliza, pela comparação de 'sistemas de significação', a dialética entre religião e senso comum. (Esta dialética ele identifica também entre senso comum e arte, ciência, história, filosofia, etc.) Para Geertz, 'a religião precisa ser vista em contraste com a insuficiência, ou a insuficiência *percebida*, do senso comum como uma orientação de vida; mas também precisa ser identificada em termos do impacto formativo sobre o senso comum, a maneira pela qual, questionando o inquestionável, ela modela nossa apreensão do mundo cotidiano que somos obrigados a viver' (1968: 95; ênfase minha).⁸ Os padrões 'religiosos' como tal têm um duplo aspecto: eles são

⁶ E, acrescentamos, áreas como as sub-especializações da antropologia política, antropologia econômica etc. proliferam, resultado direto da eliminação do *valor e da hierarquia* desses domínios ou esferas no mundo contemporâneo.) Ver Dumont 1977.

⁷ Ver Bendix 1984 [1960]: cap. 8: 'Max Weber's sociology of religion'.

⁸ No original: 'Religion must be viewed against the background of the insufficiency, or anyway the felt insufficiency, of common sense as a total orientation toward life; and it must also be viewed in terms of its formative impact upon common sense, the way in which, by questioning the

quadros de percepção, telas simbólicas através das quais a experiência é interpretada, mas também guias para ação, projetos de conduta.

Criados e embalados na tradição da pesquisa de campo, o tema da *racionalidade* revela-se uma espécie de tabu para os antropólogos. Questionar a racionalidade é atitude desconfortável para os antropólogos, eles que reconheceram e afirmaram a 'racionalidade' trobriandesa, azande, kwakiutl, bororo etc. A ênfase no 'ponto de vista nativo' parece deslegitimar a questão da racionalidade, especialmente depois que a 'ciência do concreto' lévi-straussiana igualou e tornou horizontais a magia, a religião e a ciência no início da década de 60. Nesse contexto, fica a questão: até que ponto o *sensu comum* de Geertz, seu pano de fundo para abordar a religião, não ocupa o lugar equivalente — gramatical e aceitável de uma perspectiva antropológica — da racionalidade weberiana?

Stanley Tambiah. Tambiah é uma exceção nesse contexto ao enfrentar, no diálogo com Weber, a questão da racionalidade. Ele o faz por duas vias.

A primeira se dá por intermédio da pesquisa empírica. Tambiah está interessado em analisar, a partir da Tailândia, a relação entre política e religião no budismo Theravada. Uma trilogia de livros focaliza o tema.⁹ Ele quer confrontar perguntas do seguinte tipo: como o budismo é vivido nas aldeias? como o budismo se combina ao culto dos espíritos? como as biografias dos monges revelam uma vida monástica temporária, uma espécie de socialização para a idade adulta? já que muitos monges progridem na trilha monástica, como e em que circunstâncias eles se envolvem na 'política' do Estado (daí surgindo as formulações de Tambiah a respeito da 'galactic polity' e de uma 'radial polity')?¹⁰ por outro lado, como os 'monges da floresta', uma outra versão da vida monástica, adquirem carisma e transmitem esse carisma aos amuletos, objetos de culto urbano?¹¹

No diálogo com Weber surge o confronto: para Tambiah, Weber teria confinado sua análise ao budismo monástico e canônico, sem levar em conta o ramo leigo e

unquestionable, it shapes our apprehension of the quotidian world of 'what there is' in which, whatever different drummers we may or may not hear, we are all obliged to live' (Geertz 1968: 95).

⁹ Ver Tambiah 1970, 1976, 1984..

¹⁰ Ver 'The galactic polity in Southeast Asia', cf. Tambiah 1985.

¹¹ Ver Tambiah 1970, 1976, 1984..

político que se desenvolveu *colateralmente* ao ramo monástico. Como etnógrafo, Tambiah questiona um viés que percebe como 'elitista' de Weber na sua opção em trabalhar com uma filosofia escrita e racionalizada, afastando-se da religião popular ('mass religion'). Para Tambiah, então, Weber não teria apreciado devidamente que ritual, magia, cosmologia e mito — centros nevrálgicos da religião popular — também consistem de estruturas lógicas, simbolismo, associações metafóricas e metonímicas. Como o projeto de Weber dirigia-se ao 'grande processo histórico' (isto é, ocidental) que eliminaria de maneira progressiva a magia do mundo, este projeto condenava seu autor a não reconhecer a criatividade e racionalidade das religiões populares.¹²

A segunda via pela qual Tambiah questiona Weber diz respeito à magia. Reconhecendo que Weber não caiu na armadilha vitoriana de, ao enfatizar a religião como sistema de crenças, distinguir prece e encantamento (a prece associada ao comportamento 'religioso' e o encantamento, aos atos 'mágicos'), ao fim de sua longa e panorâmica jornada intelectual Weber teria percebido que todas as formas de racionalidade, em particular as que usou como bússola — a instrumental e a absoluta — se enraizam em valores subjetivos, cujas fontes são não-rationais, carismáticas, afetivas e intuitivas. Se a inspiração religiosa emerge da fonte do carisma, as revelações religiosas emergem das experiências que não são 'rationais' em um sentido restritivo. Assim, como orientações no mundo, não é possível definir comparativamente, como mais (ou como menos) racional, a orientação confucionista da harmonia do homem em relação à orientação cristã da transformação imperativa de um mundo considerado imperfeito, ou ainda a orientação budista do desencantamento e a necessidade de transcender o mundo.

Até aí estamos no domínio de Weber. No entanto, a partir do momento em que ele reconhece que as grandes religiões foram progressivamente sistematizadas e racionalizadas pelos especialistas religiosos e pelas elites pensantes, Weber *libera* o pesquisador para que este use medidas de coerência e consistência para testar a sistematicidade de cada religião em relação aos seus próprios horizontes. É aí que objeta o antropólogo: tais medidas de racionalidade não podem servir para iluminar a inspiração para a vida religiosa e/ou a sensibilidade dos homens religiosos para apreender o

¹² Ver 'Buddhism and this-worldly activity' (Tambiah 1973), especialmente a longa nota 1. Em vários sentidos e de diversos ângulos, o trabalho de Tambiah pode ser compreendido como um contraponto a Weber: não só focalizando etnograficamente o budismo em ação, examinando a relação entre budismo e monarquia em um período histórico de longa duração, como questionando a noção de carisma restrita a seres humanos. (Nesse aspecto, ver Tambiah 1984, em que o autor procura examinar como o carisma dos santos é transferido para objetos.)

transcendental ou o imanente, que não podem ser explicados em termos dos testes de verdade ou falsidade.¹³ Para o nativo — qualquer nativo —, as tradições e crenças não são separadas conceitualmente em elementos naturalmente diferentes. Tudo se passa como no velho postulado durkheimiano: não basta que se 'pensem' idéias, são as ações repetidas que suscitam a prova experimental das crenças. Para o crente, a verdadeira função da religião não é enriquecer seu conhecimento, mas fazê-lo agir, ajudá-lo a viver. O homem que crê *pode* mais. Assim, marcado pelo enigma da singularidade do racionalismo moderno ocidental, 'ponto inicial e final da comparação', o projeto de Weber não o deixou livre para reconhecer o potencial de conhecimento e criatividade da magia.

3. Histórias teóricas

Nas comunidades transnacionais que são as ciências sociais é imprescindível uma ideologia comum que mantenha os ideais de universalidade e cimente as relações sociais entre cientistas de várias origens. É nesse contexto sociológico que estão situados os *clássicos*. A leitura e o conhecimento das obras assim consideradas formam os iniciados na tradição que, no caso da antropologia, por exemplo, são aqueles praticantes que dominam o *corpus* etnográfico de alguns autores-chave que trouxeram o exótico à consciência do ocidente e o utilizaram tanto para a tarefa mais óbvia e banal de servir como seu espelho existencial, quanto para a responsabilidade mais plena de refinar um instrumental teórico com pretensões universais. Os clássicos de uma disciplina são, portanto, criações *sociologicamente necessárias e teoricamente indispensáveis*, através dos quais os praticantes se identificam e se (re)produzem nos diversos contextos acadêmicos. Os clássicos tornam possível a existência de uma comunidade de cientistas sociais, daí derivando uma relevância singular e contínua.¹⁴

¹³ No original: 'But such measurement of rationality cannot in any way illuminate the inspiration for the religious life, and the sensibility by which a man or woman of religion apprehends the transcendental or the immanent or the supramundane. The metaphysical springs and conceptions of religion, while being meaningful, cannot be explained in terms of the positivist tests of truth and falsity.' (Tambiah 1990: 154)

¹⁴ A centralidade dos clássicos vem sendo reconhecida em várias áreas. Na sociologia, Alexander (1987; 1991) parte da constatação curiosa de que as ciências naturais não elegem clássicos. Para focalizar sua relevância nas ciências humanas, Alexander defende os clássicos com argumentos funcionais/externos (a necessidade de uma base mínima para comunicação e coerência) e intelectuais/internos (eles contribuem de maneira contínua e singular para a ciência da sociedade). Alexander sugere uma abordagem que concebe como *historical systematics*. Calvino (1993)

Neste contexto, finalizo com a seguinte proposta: se Max Weber não figura na genealogia direta da antropologia, tal não impede que possamos incluí-lo em uma das muitas *histórias teóricas* da disciplina, gerando círculos de troca por afinidade — weberiana e antropológica.¹⁵ Schluchter faz a comparação sensível entre Weber e Durkheim (Schluchter 1989): ao estudar a religião, tanto Weber quanto Durkheim i) viram o homem com um animal simbólico; ii) para eles 'objetos sagrados' foram vistos como representações (isto é, representam aspectos não empíricos da realidade; são expressão da existência de idéias e ideais; e de um mundo de valores); iii) os símbolos religiosos e as idéias que eles representam podem ser generalizados e sistematizados. A estas semelhanças, Schluchter nota duas diferenças principais: se Durkheim propôs condições coletivas, Weber introduziu condições individuais; enquanto a teoria de valor de Durkheim centrava-se na *diferença* de valor, Weber enfatizava o *conflito* de valor.¹⁶ Ainda seguindo Schluchter, Durkheim enfatizava a idéia de sociedade e Weber evitava tal conceito.¹⁷

Mas há outros pontos fundamentais a mencionar: ao propor a religião como ponto de partida, o projeto durkheimiano desenhava uma teoria do conhecimento e da reprodução sociais que incluía a sustentação e a eficácia das representações. Se Durkheim historicamente foi apropriado — às vezes, mesmo por antropólogos — como o teórico da 'representações' (além das relações sociais vinculadas à questão da solidariedade), ele próprio havia alertado para uma visão das formas elementares da vida social que insistia em incluir os rituais como *atos de sociedade*, enfatizando que é pela ação comum que a sociedade toma consciência de si, se afirma e se recria periodicamente, mediante uma eficácia *sui-generis*. Estava aberta a porta para que os antropólogos estudassem, com o mesmo instrumental analítico, tanto sociedades primitivas quanto modernas.

afirma a centralidade dos clássicos com argumentos mais ensaísticos e que remetem a uma dimensão mais abrangente. Ao distingui-los por meio da influência que exercem, ao indicar como eles se mimetizam como inconsciente coletivo ou individual, ao torná-los equivalentes ao universo, Calvino aponta para a dimensão cosmológica dos clássicos, abrindo espaço para apropriações individuais, em que o clássico eleito serve para definir, por relação ou contraste, o trabalho de cada autor.

¹⁵ Ver Peirano 1995: Posfácio, para uma diferenciação entre histórias teóricas e historiografias. Ver também Peirano 1997.

¹⁶ Ver, para as semelhanças entre Durkheim e Weber, Schluchter 1989: 54-57; para as diferenças, 1989: 497 (nota 17).

¹⁷ No original: '[Weber's] sociology was not only based on *verstehen*; it also avoided the concept of *society*' (Schluchter 1989: 3; ênfase minha).

Hoje, contudo, quando os antropólogos procuram realizar este projeto de forma mais integral, eles (re)descobrem que podem enriquecê-lo a partir do legado weberiano: há uma longa história de conquistas comuns, que passa pela preocupação com a cultura, pela comparação entre projetos históricos que iluminam valores equivalentes (mas não iguais), pela ênfase na interpretação, e pelo desafio perene de combinar a visão micro-etnográfica com uma macro-sociologia. Esta combinação certamente nos aproxima como *cientistas sociais* e, como consequência imediata, questiona as diferenças radicais entre os projetos da antropologia e da sociologia. Mas mesmo concluindo que as especializações, se não intelectuais, pelo menos institucionais, são inevitáveis, ainda assim teremos a ganhar: nós, antropólogos, uma teoria da ação e a comparação entre várias formas de recorte do 'político' (e sua relativa autonomia). À cosmologia durkheimiana acrescenta-se a ação do indivíduo moderno. Como reciprocidade, podemos oferecer uma longa reflexão sobre a horizontalidade das crenças e das práticas no triângulo religião, magia e ciência. Quem sabe não é hora de sobrepô-lo ao triângulo weberiano da religião, ciência e política? Desafios não vão faltar.

Referências bibliográficas

ALEXANDER, Jeffrey

1987 - The centrality of the classics. In: A. Giddens e J.H. Turner (eds.), *Social theory today*. Stanford: Stanford University Press. pp. 11-57.

BENDIX, Reinhard

1977 [1960] - *Max Weber. An intellectual portrait*. Berkeley: University of California Press.

CALVINO, Ítalo

1993 - *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

DUMONT, Louis

1977 - *From Mandeville to Marx. The genesis and triumph of economic ideology*. Chicago: University of Chicago Press.

1980 [1966] - *Homo hierarchicus. The caste system and its implications*. Edição inglesa revisada. Chicago: University of Chicago Press.

1994 [1991] - *German ideology. From France to Germany and back*. Chicago: University of Chicago Press.

GEERTZ, Clifford

1968 - *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.

LEACH, Edmund

1954 - *Political systems of Highland Burma*. Boston: Beacon Press.

1961 - *Rethinking anthropology*. Londres: Athlone Press.

1968 - (ed.) *Dialectic in practical religion*. Cambridge: Cambridge University Press. (Inclui artigos de Gananath Obeyesekere, Stanley J. Tambiah, Marguerite S. Robinson, Peter Rigby, and Andrew and Marilyn Strathern.)

LÉVI-STRAUSS, Claude

1962a - *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

1962b - A crise moderna da antropologia. *Revista de Antropologia*. vol. 10 (1-2): 19-26.

PEIRANO, Mariza

1992 - *Uma antropologia no plural*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

1995 - *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

1997 - Onde está a antropologia? *Mana* vol. 3 (2): 67-102.

PEIRCE, Charles S.

1955 - *Philosophical Writings of Peirce* (selected and edited by Justus Buchler). New York: Dover Publications.

SCHLUCHTER, Wolfgang

1989 - *Rationalism, religion, and domination. A Weberian perspective*. Berkeley: University of California Press.

1996 - *Paradoxes of modernity. Culture and conduct in the theory of Max Weber*. Stanford: Stanford University Press.

TAMBIAH, Stanley

1970 - *Buddhism and the spirit cults in North-east Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.

1973 - Buddhism and this-worldly activity. In: *Modern Asian Studies*, vol. 7(1): 1-20.

1976 - *World conqueror & world renouncer. A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background*. Cambridge: Cambridge University Press.

1984 - *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets. A study in charisma, hagiography, sectarianism, and millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.

1985 - The galactic polity in Southeast Asia. In *Culture, thought and social action. An anthropological perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1990 - *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. (The Lewis Henry Morgan Lectures 1984). Cambridge: Cambridge University Press.

1997 - Continuidade, integração e horizontes em expansão. Entrevista concedida a Mariza Peirano. In: *Mana*, vol. 3(2): 199-219.

**Antropologia política, ciência política,
e antropologia da política¹⁸**

Mariza GS Peirano

Les historiens sentent et objectent à juste titre que les sociologues font trop d'abstractions et séparent trop les divers éléments des sociétés les uns des autres. Il faut faire comme eux: observer ce qui est donné. Or, le donné, c'est Rome, c'est Athènes, c'est le Français moyen, c'est le Mélanésien de telle ou telle île, et non pas la prière ou le droit en soi. *Après avoir forcé un peu trop divisé et abstrait il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout. Ils trouveront ainsi de fécondes données.*

Mauss 1925: 182; ênfase minha

Divido meus comentários em duas partes: na primeira, faço breve referências aos textos de autoria de Maria Antonia Alonso de Andrade (UFPA), Irllys Alencar Firmo Barreira (UFCE) e Céli Regina Jardim Pinto (UFRGS), apresentados na primeira seção do Grupo de Trabalho 'Cultura e Política' da ANPOCS 1996. Estes textos podem ser percebidos como diálogos entre várias vertentes das ciências sociais, em especial entre a ciência política e a sociologia (a antropologia se insinuando apenas como possibilidade). Na segunda parte, focalizo a distinção entre antropologia política e ciência política para propor as bases de uma alternativa: uma 'antropologia da política'.¹⁹

§1

Alguns pontos merecem especial atenção nos três textos apresentados no GT 'Cultura e Política': 'A cultura e a política pelas lentes da sociologia', de Irllys Firmo

¹⁸ Apresentado no GT Cultura e Política, ANPOCS, outubro de 1996. Agradeço o convite de Miriam Lins e Barros e Irllys Barreira para participar do Grupo de Trabalho como debatedora da primeira seção.

¹⁹ Ver, respectivamente, Andrade 1996, Barreira 1996, Pinto 1996.

Barreira; 'O sujeito insuficiente', de Céli Regina Jardim Pinto; e 'Redefinindo o conceito de cultura política', de Maria Antonio Alonso de Andrade.

i. todos eles se situam no debate teórico das ciências sociais desenvolvidas dos anos 60 aos 90 (as últimas décadas enfatizadas como *fim de século*) e transitam da ciência política de Gabriel Almond às recentes tendências pós-modernas. As três autoras contróem seus textos dialogando, por contraste ou oposição, com abordagens definidas (às vezes, o diálogo se desenvolve com determinados autores): no caso de Maria Antonia Alonso de Andrade, o embate se dá com os 'limites estreitos da ciência política'; no caso de Irllys Firmo Barreira, com as tendências disciplinares exclusivistas; já para Céli Regina Jardim Pinto, a oposição é com a teoria liberal que produz o sujeito político 'que coincide com o indivíduo'; **ii.** os três textos questionam fronteiras disciplinares ou propõem uma reorganização destas (volto a este tema específico); **iii.** também em comum os três textos oferecem propostas para a questão da relação entre cultura e política (Céli Regina sugere a idéia de uma 'inovadora mentira' (à la Wim Wenders), que combine o exercício da cidadania garantida a todos com um mosaico compatimentado de solidariedades; para Irllys é importante a incorporação da noção de cultura e, conseqüentemente, da desordem, de modo a flexibilizar idéias de causalidade que freqüentam as análises sociológicas da política; para Maria Antonia, a sociedade é sempre dominadora, mesmo agregando-se o nível do simbólico, e, portanto, só a educação cívica e a prática política cotidiana podem construir 'uma sociedade essencialmente democrática'.

Naturalmente que as três autoras percorrem caminhos diversos para atingir esses objetivos: **i.** enquanto Maria Antonia propõe uma abordagem pluri-disciplinar que inclui a psicologia social, sociologia e antropologia (mas se restringe mais à psicologia e às representações sociais), Irllys contempla interações entre temáticas que convencionalmente se separavam por áreas especializadas (e menciona como, no Brasil, tal prática já se dava desde a 'tradição pré-sociológica dos estudos culturais', cf.:4), mas Céli Regina não se fixa em tradições específicas das ciências sociais, optando por focalizar a construção da diferença entre o público e o privado como definidor do

pensamento liberal; **ii.** em termos etnográficos há um *continuum* entre os três textos: enquanto o trabalho de Maria Antonia Alonso discute seus dados de campo, o de Irllys menciona evidências empíricas de obras específicas (incluindo também dados coletados pela autora), e o de Céli Regina é menos territorializado e mais temporal, isto é, situado no fim do século XX. (Apesar disso, os contextos não estão totalmente ausentes, como nos casos limites do 'capitalismo avançado' e dos 'países periféricos', cf.:15).

Algumas questões pontuais se oferecem: **Para Irllys:** se a cultura e a política têm uma antiga convivência no Brasil; se 'a busca da política fora da política' orientou muitas das análises clássicas, preocupadas em não estreitar o universo de práticas sociais, por que não fazer desses casos estímulo para reconhecer e questionar *teoricamente* as chamadas 'áreas especializadas' e os 'campos ordenados do conhecimento'? Isto é, se as ciências sociais se sofisticam pela inclusão de dados novos que estimulam a reflexão teórica, por que não rever a teoria através de dados coletados 'aqui no Brasil'? **Para Maria Antonia:** preocupada que está com 'a representação que um sujeito faz de um determinado objeto', não seria interessante incorporar, no estágio em que está formulado o artigo, uma teoria da linguagem? Penso especificamente nos estudos antropológicos que, inspirados por abordagens linguísticas, abordam a questão da auto-caracterização. Por exemplo, trabalhos como os de Vincent Crapanzano, que indicam como tipificações e caracterizações são formas essencializadas de encontro, as auto-caracterizações pressupondo um aspecto pragmático que as desconfirmam. Neste caso, como rever as perguntas formuladas na pesquisa: "*Como você acha que os outros lhe vêem? Como você se vê?*" Finalmente, **para Céli Regina:** poderíamos agregar a divisão entre o público e o privado com seus correlatos? isto é, <público = (falsa) igualdade = **política** = indivíduo> e <privado = diferença = **cultura** = mulheres, gays, aliens, mads, criminals>? Como os autores/formuladores utilizados são europeus, as imagens fortes do 'esgotamento por excesso' e do 'esgotamento por falta', ao se confrontarem com as democracias estáveis do capitalismo avançado e os países periféricos, também não correm o risco de se tornarem também essencializadas?

§2

Todos os textos apresentados na seção do GT 'Cultura e Política' deixam entrever uma certa apreensão, para não dizer desconforto, com as definições disciplinares desse século. Maria Antonia Alonso de Andrade é contundente no seu texto, que tem início com a observação de que 'a ciência política não oferece instrumentos nem respostas satisfatórias para o que está por trás da conduta política'; Irlys Firmo Barreira propõe interações entre temáticas que convencionalmente habitavam áreas especializadas; e Maria Céli Jardim Pinto vê as histórias esgotadas e propõe novas 'mentiras'.

Aos antropólogos talvez a questão disciplinar deste final de século pareça menos angustiante. Tendo por ofício e responsabilidade, desde os tempos esperançosos do início do século, buscar a razão do 'primitivo' e do 'outro além-mar', os antropólogos aprenderam (e incorporaram) a relativização como princípio elementar, a partir do qual abordagens teóricas mais sofisticadas foram construídas. São de Marcel Mauss as referências cruciais sobre a diferença: se o *fato social total* é, por definição, uma configuração específica de uma dada sociedade, torna-se impossível sobrepô-lo de forma imediata a qualquer outro. Em outras palavras, não existe fato sociológico independente da referência à sociedade global em questão. Mas, entre as diferenças, há uma que domina as demais esferas, e é esta diferença que fica ressaltada no processo da comparação: rubricas modernas como moral, política, economia, nem sempre se aplicam bem a outras sociedades. Cumpre investigar, portanto, na totalidade da configuração social, aquilo que corresponde *neles* ao que conhecemos, e *em nós* ao que *eles* conhecem; é preciso o esforço de construir aqui e lá fatos comparáveis. (E, é preciso lembrar, o que *nós* conhecemos freqüentemente é um conhecimento disciplinar que nos coube incorporar, domesticar ou aculturar.)

Mas hoje talvez o momento tenha chegado para que todas as ciências sociais vejam as sociedades que se consideram modernas como situações *sui generis*, históricas, de valores, ideais e sociabilidade específicos. No caso da antropologia, o desafio que a vem motivando nas últimas décadas é o de elaborar uma antropologia da própria modernidade. Nessa investigação, o privilégio que sempre se concedeu a um dos aspectos dominantes da disciplina nesse século — isto é, a dimensão sincrônica —

precisa ser desfeita para incluir uma perspectiva que é também histórica: a configuração individualista de idéias e valores que nos é familiar não existiu sempre. No nosso pensamento naturalizado de ocidente, a ênfase contemporânea que é colocada na categoria econômica permite um inventário das relações que essa categoria mantém com os outros elementos da configuração global (o indivíduo, a política, a moralidade).

Historicamente, no entanto, foi a religião que dominou a configuração cosmológica mais ampla que gerou o 'ocidente' atual, da qual a política se separa por volta do século VIII e, nos últimos séculos, distingue-se a economia como dimensão autônoma. Mas religião, política e economia são *categorias modernas*, fruto de um processo histórico de longa duração que teve como mola o impulso de distinguir o que antes se mostrava reunido. (Tal processo histórico explica porque encontramos, *ainda e sempre*, política vinculada à religião, economia ligada à política, ou aspectos religiosos na economia.) Por esta razão, quando se pensa a questão de uma antropologia do mundo contemporâneo, é imperativo o questionamento deste mecanismo de 'separação' como condição *sine qua non* para nos libertarmos das amarras da nossa própria ideologia (ou cosmologia). É nesse exato contexto que surgem tanto as inquietações quanto as propostas dos três trabalhos apresentados nesse Grupo de Trabalho. Tudo se passa como se as categorias disciplinares, que correspondem às categorias modernas — e são, portanto, *nativas* — não satisfizessem mais: elas não convencem os cientistas sociais que se debruçam sobre realidades empíricas modernas, sejam elas de 'capitalismo avançado' ou de 'países periféricos'.

Na antropologia, dos anos 40 aos 60, floresceu um ramo da disciplina que ficou conhecido como 'antropologia política'. Na última década, contudo, esta perspectiva vem sendo duramente questionada por sua imersão na ideologia moderna, indo contra a própria inspiração antropológica que comanda: 'reunir sempre!'²⁰ Aproveito a oportunidade para, neste contexto da ANPOCS, fazer algumas observações provocativas: *primeiro*, enfatizar que a distinção entre áreas como antropologia política, ciência política e sociologia política é fruto da própria ideologia moderna; *segundo*, sugerir que o desconforto atual aponta para uma saturação das distinções convencionais, e, *terceiro*, propor que uma perspectiva mais genuinamente antropológica pode iluminar

²⁰ Para esta orientação, que tem sua origem em Marcel Mauss, ver, especialmente, os trabalhos de Louis Dumont publicados nas últimas décadas (Dumont 1970, 1977, 1978, 1986, 1994).

o mundo moderno, resgatando as disciplinas. No caso da política — tema do nosso GT —, chamo esta perspectiva de uma 'antropologia *da política*'.

Vejamos:

Antropologia política.

Passado o período etnográfico clássico, a disciplina adotou a preocupação dominante do meio-século, isto é, tornar *científica*, ou mais rigorosa, a pesquisa e os resultados dela obtidos. Nesse processo (junto à rejeição simbólica a *Naven*, de Gregory Bateson), os antropólogos abriram mão da relação entre os vários domínios que encontravam no campo para definir, *com rigor*, vários 'sistemas' distintos. Este foi o período em que se impôs a distinção entre *sistemas de parentesco*, *sistemas políticos*, *sistemas econômicos*, *sistemas religiosos*. À lição que tanto Malinowski quanto Mauss haviam deixado, de que os 'sistemas' estavam sempre interligados, preferiu-se separá-los e procurar sua especificidade.

Esta especificidade era muitas vezes localizada geograficamente: *African Political Systems*; *Political Systems of Highland Burma* etc, títulos replicados para os domínios do parentesco, da economia, etc. O fato importante é que, independentemente dos resultados positivos obtidos por estes trabalhos (que foram bastante expressivos), a antropologia abria mão de seu projeto e/ou vocação de exprimir o ponto de vista do nativo. Se este processo de refinamento 'sistêmico' teve seu ápice no estruturalismo, foi necessário que este movimento chegasse à exaustão no final dos anos 60/início dos 70. Só então a antropologia se viu apta a (re)descobrir e (re)atualizar sua vocação etnográfica, mesmo que agora questionando o aspecto totalizador do encontro e enfatizando a fragmentação pós-moderna.

Apesar dessa tendência, a 'antropologia política' continuou (assim como hoje ainda continua) a ser ofertada como parte de um currículo básico de formação dos especialistas. Não é possível detectar se essa permanência ocorre por inércia ou pela própria influência ideológica das categorias dominantes do mundo moderno. O fato interessante a observar, contudo, é que, dos anos 70 em diante, os cursos de formação que correspondiam às especializadas disciplinares

(isto é, às categorias dominantes do pensamento ocidental) — 'antropologia política', 'antropologia econômica', 'antropologia jurídica', e até mesmo 'parentesco' etc.) passaram a ter uma seqüência padrão: embora iniciem com leituras que visam construir o objeto de estudo, os cursos terminam inevitavelmente pela desconstrução etnográfica e teórica do objeto de estudo eleito.

Ciência política.

Destino diverso teve a ciência política, instituída no virar do século com Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto, e hoje reconhecida como área de saber socialmente legítimo entre as ciências sociais. Como tal, a ciência política resulta, em grande parte, do esforço de cientistas sociais norte-americanos que, como comentadores dos dois pais fundadores, criaram suas próprias clivagens e descendência intelectuais.²¹

A legitimidade da ciência política não significa, no entanto, um vazio de crítica aos seus fundamentos. Dois dos trabalhos apresentados nesse GT indicam a insatisfação com seus pressupostos básicos. Mas, anteriormente, Norbert Elias havia chamado a atenção para o fato de que as compartimentalizações convencionais, que relegam o exame do comportamento humano aos psicólogos e a investigação das relações de poder aos cientistas políticos, estão em total desacordo com a realidade observável (1996: 27). Também Louis Dumont havia apontado para o fato de que a distinção entre especialidades antropológicas (aquelas correspondentes às categorias modernas) refletia uma renúncia à inspiração antropológica: a ciência política, ao insistir sobre uma teoria do poder, deixava de lado a relação fundante entre poder e valores, fixando-se em um problema menor.²²

Sociologia política.

A gênese da institucionalização das ciências sociais no Brasil na década de 30 reflete um processo que foi político e educacional ao mesmo tempo. Um dos resultados desse movimento é que, de um tronco comum concebido inicialmente

²¹ Baseio-me aqui em Grynspan 1994.

²² Para Dumont, eliminar a hierarquia faz com que o mundo moderno passe a explicar a subordinação como resultado mecânico da interação entre indivíduos: nesse processo, a autoridade se degrada em poder, o poder em influência, e assim por diante (1976: 10).

como ciências sociais, formou-se uma ciência social que foi abarcada pelo rótulo de 'sociologia'. (Ver Peirano 1981, 1992.) Nas décadas seguintes, desta 'sociologia' assim concebida nasceram as demais ciências sociais (o caso da antropologia inclusive). Dentro desse quadro, a ciência política no Brasil só se desmembra da sociologia após meados dos anos 60; até então tratava-se de uma 'sociologia política'. Isto é, estudos de estratificação social e mobilidade, urbanização, industrialização, migração rural-urbana ou qualquer outro fenômeno social geralmente enfatizava o que era visto como as 'implicações políticas' dos processos sociais (Reis 1996). Assim, a sociologia era ela própria política (em vários sentidos), dedicada a refletir sobre e influenciar os processos de construção nacional. Isso sem deixar de lado, naturalmente, a perene ambição de inovação teórica. O impacto dos fatores políticos nacionais sobre a sociologia política feita no Brasil foi, tanto no passado quanto hoje, um dado imediato e incontestável: dependência, padrões recorrentes de autoritarismo, transição para a democracia — todos são temas que atestam essa relação estreita. (Não devemos esquecer, contudo, que a área dominante do 'fato social global' no Brasil, desde Florestan Fernandes de *A Revolução Burguesa*, é a política. Ver, também, para a idéia de uma politização da economia, Reis 1979.)

Antropologia da política.

Qual a vantagem, nesse quadro, em se pensar uma antropologia *da política*? Perspectiva antecipada nos clássicos da disciplina, uma antropologia da política parte da suposição básica de que a categoria 'política' é sempre etnográfica — quer para aqueles que são observados, quer para o próprio investigador. Tal passo é fundamental para resolver os problemas tradicionais sobre a coincidência, semelhança ou distância entre os valores do pesquisador e o universo pesquisado, com o conseqüente obstáculo que se detecta em relação à percepção das diferenças — nóculo fundamental para o refinamento teórico. Tal procedimento tem mais uma dimensão importante: ele implica em colocar como sistemas de valores e de conhecimento tanto a *política* investigada quanto a *política* definida e legitimada pelos padrões ocidentais modernos, *deslegitimando* pretensões essencialistas, sociocêntricas e conformistas. Em outras palavras: se à antropologia cabe, como vocação, reunir o que a ideologia

moderna separou — de forma a possibilitar uma perspectiva universalista a partir da comparação entre universais concretos — tal procedimento permitirá que se elucide a idéia-valor predominante em cada sociedade ou cultura e suas relações hierárquicas. Assim é que, separar a priori os níveis da 'economia', 'direito', 'religião' ou, no caso em questão, 'política', é sucumbir às pressões ideológicas da própria ideologia moderna.

Essa percepção é essencial. Quando reconhecemos que o conhecimento está aliado à ação, o próprio conhecimento científico torna-se alvo de reflexão e de intenções políticas. Nesse contexto, é importante ter em mente que as sociedades sempre defendem seus valores mas que, no mundo moderno, a defesa dos valores tende a se desenvolver *de forma independente da sociedade onde se encontra*, isto é, sem levar em conta diferenças culturais.²³ Em outras palavras, a cultura que defende a igualdade é, como qualquer outra, também sociocêntrica.

As conseqüências para a antropologia são imediatas. Em geral, no mundo moderno o individualismo como valor dominante não é incorporado como totalidade, mas seletivamente a apenas alguns domínios da vida social — em especial, ao político. Nos outros domínios, o valor individualista se acomoda ou combina com outros princípios tradicionais holistas. Se as combinações não diminuem a força e o poder da ideologia moderna — o mais óbvio exemplo sendo a extensão da demanda pela igualdade nos tempos atuais (Dumont 1994: 7-8) — então é preciso estar alerta, no caso brasileiro, para a combinação complexa que o cientista social enfrenta ao interpor, entre o universalismo da ciência e a empiria do objeto de estudo, uma ideologia nacional (e, portanto, holista), na qual o modelo de estado-nação está perenemente *em processo* de construção ou consolidação e onde os cientistas sociais são atores políticos indispensáveis.²⁴ E se é correto pensar que *em todos os contextos o conhecimento é interessado, a ambição universalista só se alcança via refinamento teórico.*²⁵

²³ Ao contrário, as sociedades holistas se justificam exatamente por referências aos valores. Ver Dumont 1994.

²⁴ Ver 'O antropólogo como cidadão' (Peirano 1992) e a discussão sobre o papel do cientista social no Brasil *vis-à-vis* o contexto francês e germânico.

²⁵ Uso o termo 'interessado' no sentido já clássico de Antonio Candido (Candido 1964)..

Um exemplo pode ser útil para encerrar: trata-se da idéia de nação. Esta noção é especialmente sensível por duas razões principais: primeiro, porque tornou-se o modelo paradigmático do mundo moderno (inclusive para as ciências sociais e o conceito de sociedade; ver Elias 1978). Segundo, pelo questionamento atual do futuro dos estados-nações, fazendo com que a idéia (ou ideal) de nacionalidade seja confundida com várias modalidades de nacionalismo(s). *No Brasil*, uma antropologia da política precisaria, portanto, inicialmente distinguir, para depois (re)unir comparativamente (e atingir a promessa antropológica maussiana): i) o contexto ideológico dos intelectuais — no caso brasileiro, trata-se de perceber o perene processo de construção nacional, por definição nunca alcançável, já que o modelo é externo e idealizado; ii) a afinidade entre a vocação intelectual e a 'idéia nacional' (de que fala Weber); iii) o estatuto teórico da nação, quer definida como processos sucessivos de integração territorial, social e ideológica (Elias 1971), ou pelo 'todo' definido por meio da disseminação dos valores individualistas modernos (Dumont 1970); iv) a realidade empírica observável, que talvez demonstre a existência inegável de uma 'nação' brasileira que, embora com características específicas, permite que comparações regionais, por exemplo, sejam frutíferas. Raramente comparada com sociedades não-modernas (apesar de Mauss 1920), é fácil observar como a idéia de nação foi naturalizada, fazendo do que é particular, histórico e moderno uma situação universal e ahistórica. No Brasil como alhures, esta gama de confrontos é indispensável — aqui, pelo papel central que desempenhamos, como cidadãos *interessados*, à procura de um projeto social viável.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Maria Antonia Alonso

1996 - Redefinindo o conceito de cultura política: cultura política e representações sociais. Trabalho apresentado no GT 'Cultura e Política', XXª Reunião da Anpocs, outubro de 1996.

BARREIRA, Irllys Firmo

1996 - A cultura e a política pelas lentes da sociologia. Trabalho apresentado no GT 'Cultura e Política', XXª Reunião da Anpocs, outubro de 1996.

CANDIDO, Antonio

1964 - *Formação da Literatura Brasileira*. São Paulo: Livraria Martins Editora.

CRAPANZANO, Vincent

1992 - *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

DUMONT, Louis

1970 - *Religion, Politics and History in India*. Paris: Mouton.

1977- *From Mandeville to Marx. Genesis and Triumph of the Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.

1978 - La communauté anthropologique et l'ideologie. In *L'Homme*, vol. 18 (3-4): 83-110.

1986 - *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

1994 - *German Ideology. From France to Germany and Back*. Chicago: University of Chicago Press.

ELIAS, Norbert

1971 - Processes of State-formation and Nation-building. In *Transactions of the Seventh World Congress of Sociology*. Vol. III. Geneva: International Sociological Association.

1978 - *The Civilizing Process*. New York: Urizen Books.

1996 - *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. New York: Columbia University Press.

FERNANDES, Florestan

1976 - *A Revolução Burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

GRYNSZPAN, Mario

1994 - *As Elites da Teoria*. Tese de Doutorado, PPGAS/MN/UFRJ.

MAUSS, Marcel

1920 - La Nación. *Sociedad y Ciencias Sociales. Obras III*. Barcelona: Barral Editores.

1925 - Essai sur le Don. Forme et Raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année Sociologique* (n.s.) vol. 1: 30-186.

PEIRANO, Mariza GS

1981 - *The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case*. Ph.D. dissertation, Harvard University.

1992 - *Uma Antropologia no Plural. Três Experiências Contemporâneas*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

PINTO, Céli Regina Jardim

1996 - O sujeito insuficiente: a dupla face do esgotamento do sujeito político no fim do século XX. Trabalho apresentado no GT 'Cultura e Política', XX^a Reunião da Anpocs, outubro de 1996.

REIS, Elisa

1979 - *The Agrarian Roots of Authoritarian Modernization in Brazil, 1880-1930*. Ph.D. Dissertation, MIT.

1996 - Political Sociology in Brazil: Making Sense of History. *Current Sociology*.

Os contextos dos direitos humanos²⁶

Mariza GS Peirano

Um ponto de partida

Se aceitamos que os valores que mais caracterizam a modernidade formam uma configuração geral, esta é sem dúvida sinalizada pela primazia do indivíduo e baseada em uma essência do homem. O sujeito humano é universal. No mundo moderno contemporâneo, a idéia de que partilhamos uma ‘cultura mundial dos tempos’ é vista como auto-evidente por muitos; uma ‘cultura mundial dos tempos’ que, naturalmente, não é nem mundial nem atemporal, mas ocidental e histórica.

Essa matriz individualista é complexa. Na verdade, ela jamais dominou de forma monolítica qualquer sociedade; ela está sempre combinada com noções, valores e instituições mais ou menos contrários a ela (inclusive porque precisa dessa combinação para sua sobrevivência); ela sofre processos de *intensificação* quando transita de uma cultura para outra, agregando elementos holistas e formando novos híbridos; e, na medida em que se espalha pelo mundo, mais se modifica pela integração dos valores aculturados — o que tanto a faz mais poderosa, quanto a transforma, às vezes de forma imperceptível.

É dessa matriz complexa do mundo moderno que surgiram valores como as noções de direitos, liberdade, justiça e tolerância, que levaram à introdução das instituições democráticas, das constituições, das noções de direitos humanos, governo majoritário, sistemas partidários etc. (E foi essa mesma matriz que forjou a ambição da antropologia, de examinar a riqueza e complexidade das manifestações culturais. A antropologia é, portanto, um produto moderno também; ela examina o repertório humano geral no intuito de mostrar

²⁶. Comunicação apresentada na mesa-redonda ‘Direitos Humanos’, 48ª Reunião Anual da SBPC, realizada em São Paulo, 12 de julho de 1996. Agradeço a Gilberto Velho o convite para participar deste evento.

como sua diversidade se desdobra sem parar, produzindo novas concepções de mundo e novas formas sociais, além de questionar as teorias ocidentais sociocêntricas.)

Essa visão de humanidade levou os estudiosos das ciências da cultura a desenvolver compromissos éticos e políticos com as diferenças. Durante este século, antropólogos e cientistas sociais em geral debateram (e defenderam politicamente) questões relativas aos preconceitos, direitos das minorias, defesa dos grupos oprimidos, respeito à etnicidade, defesa

de terras indígenas. Mas hoje esses mesmos estudiosos vêm apontando para a complexidade que existe na disseminação do que estamos chamando de ‘a cultura mundial dos tempos’.²⁷

O problema é claro, embora a solução, difícil: a visão de uma sociedade composta de indivíduos está na base da idéia moderna da nação. Tornada um ideal político no ocidente, essa idéia representou um fenômeno novo, por ser ao mesmo tempo secular e essencialmente democrático em sua formulação. Mas paradoxalmente — e esse é um ponto importante —, devido a características próprias, a defesa dos valores individualistas da ideologia moderna tende a se desenvolver independente das sociedades onde ela se encontra, isto é, sem levar em conta diferenças culturais. Em outras palavras, a cultura que defende a igualdade é também, como qualquer outra, etnocêntrica (ou sociocêntrica), e se sente, também como outras, superior às demais.²⁸ Ora, é nesse exato contexto que se observa como a adequação dos ideais modernos ocidentais a outras latitudes pode ser um processo difícil, às vezes motivando ou recrudescendo conflitos milenares sob novas roupagens. (O leste europeu revela exemplos próximos; mas há de se lembrar o caso islâmico e as formulações ao mesmo tempo religiosas e políticas no sudeste asiático budista.)

Esse estado de coisas nos faz refletir sobre o seguinte fato: a expansão e atual hegemonia da ideologia ocidental, cruzando fronteiras e alcançando pontos recônditos do planeta, ao assegurar valores e defender idéias, termina estabelecendo um padrão que é visto como desejável e correto; ele é normativo; ele diz *como deve ser*. Daí a cautela necessária: a contextualização em dimensões e segmentos sócio-culturais particulares de políticas gerais é uma questão tão mais difícil quanto essencial: *mesmo dentro do*

²⁷. Tomo o termo emprestado de Dumont 1994.

²⁸. Ao contrário do holismo, que expressa e justifica a sociedade por referência aos valores (Dumont 1994).

mundo moderno, os desvios diferenciais²⁹ que fazem a riqueza da humanidade precisam ser observados para se evitar perversões — que são também ‘modernas’.

Os ‘direitos culturais’

A Índia faz hoje um contraste interessante com o Brasil, porque lá a questão mais premente não diz respeito aos ‘direitos humanos’ diretamente, mas aos ‘direitos culturais’. Na Índia atual, a defesa dos direitos humanos individuais esbarra, de um lado, com os direitos das comunidades (na nossa concepção, basicamente *religiosas*) e, de outro, com a opressão do estado. Esses três personagens, o indivíduo, a comunidade e o estado, ocupam a arena de discussão e debate.

*

Em termos dos direitos humanos, a ‘cultura mundial dos tempos’ chegou oficialmente na Índia recém-independente com a criação da Comissão dos Direitos Humanos, estabelecida pela ONU em 1946 com o fim da Segunda Guerra, que por sua vez indicou uma Subcomissão para Prevenção da Discriminação e Proteção das Minorias.³⁰ Entre 1947 e 1954 essa Subcomissão procurou definir o conceito de minoria.

Retrospectivamente esse fato assume relevância história para a defesa dos chamados ‘direitos culturais’. Se por suas implicações morais estes não podem ser iguallados à expressão ‘direitos humanos’, eles são também extremamente eficazes na mobilização política. A Constituição indiana garante às minorias o direito de preservar e desenvolver sua cultura (inclusive por meio de educação específica), este direito representando, no contexto constitucional, *uma restrição aos poderes do Estado*.

Estamos aqui no âmbito dos direitos de comunidade. Vale a pena rever as maneiras pelas quais podem ser agrupados os direitos humanos em geral, porque são deles que nascem os direitos de comunidade, ou os ‘direitos culturais’:

²⁹. ‘Desvios diferenciais’ foi a expressão utilizada em 1961 por Lévi-Strauss para ressaltar que os chamados ‘povos primitivos’ foram o verdadeiro objeto da antropologia.

³⁰. Tomo como fonte privilegiada para a apresentação do caso indiano o recente livro de Veena Das, *Critical events*, Oxford University Press, 1995.

- i. Direitos dos indivíduos, povos, grupos e minorias à existência e proteção física. No nível individual, trata-se do direito à vida, que só pode ser tirado do indivíduo por meio de um processo legal. No nível coletivo, a Convenção do Genocídio reconhece a punição para a supressão física de um grupo;
- ii. Direitos dos indivíduos de não serem discriminados na base de pertencimento a um grupo minoritário;
- iii. Direitos das pessoas pertencentes a grupos étnicos ou raciais de não serem objetos de ódio ou propaganda hostil;
- iv. Proibições contra ações que tenham como objetivo destruir ou colocar em perigo as tradições e culturas desses grupos;
- v. Direitos das pessoas pertencentes a minorias étnicas, linguísticas ou religiosas de preservar sua cultura e língua, e direitos de pessoas pertencentes a minorias religiosas de praticar e professar sua religião.

Em termos gerais, os direitos assim definidos têm como objeto principal os indivíduos; uma grande hesitação marca a concessão de personalidade legal a grupos, mesmo quando existe o direito de petição. (Especialmente importante é o direito de um indivíduo de não ser discriminado na base de pertencimento a um grupo, nem se tornar objeto de ódio ou propaganda hostil.) Em parte, esta ênfase no indivíduo é o resultado das circunstâncias históricas nas quais a comunidade internacional reconheceu que as mais brutais violações dos direitos humanos podem ocorrer dentro de estados legais (como o caso da Alemanha nazista); os direitos do indivíduo contestam o poder avassalador do Estado. *No entanto*, é também evidente que os sujeitos dos direitos *não* podem ser vistos como indivíduos isolados e atomizados já que, para poder preservar sua cultura, a sobrevivência coletiva das tradições se torna condição indispensável.³¹

O caso da Índia acrescenta então, de maneira exemplar, o elemento coletivo entre os pólos do indivíduo e do estado. A ‘cidadania universal’ precisa de

³¹. O Artigo 27 da Convenção Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos indica a complexidade da questão:

Naqueles estados em que existam minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, a pessoas pertencentes a estas minorias não pode ser negado o direito, em comunidade com outros membros de seus grupos, de usufruir sua própria cultura, professar e praticar sua religião, ou falar sua própria língua. (cit. in Das 1995: 87)

comunidades. Na Índia, a comunidade assume a feição de ‘*comunalismo*’, por tal termo sendo designada a existência de vários grupos formados pelos membros de uma mesma ‘religião’, que se distinguem e são antagônicos. Em outras palavras, o *comunalismo* é a afirmação de uma comunidade ‘religiosa’ como grupo político (hindus, muçulmanos, sikhs, cristãos etc). (O comunalismo se opõe, assim, ao *secularismo*, não sem esquecer que o elemento ‘religioso’ que entra na sua composição é mais um signo de distinção de um grupo em relação a outros que propriamente essência ou guia de vida.)

Mas como vários cientistas sociais têm demonstrado,³² as “comunidades”— conceito nativo que expressa um traço fundamental da sociedade indiana — não podem ser compreendidas pela idealização clássica do ocidente: relações face-a-face, independência, igualdade. Esta ‘comunidade’, uma abstração mítica, contrasta com as *comunidades* empíricas indianas que, no contexto da modernidade, se apropriam dos elementos fundamentais do estado-nação. Estes incluem tanto o direito de definir a memória coletiva, de exercer atos de solidariedade moral e de enunciar pronunciamentos éticos quanto o de exercer atos de violência. As comunidades na Índia contemporânea às vezes informam o Estado; outras vezes concorrem com ele pelo poder de configurar a lei e a história na esfera política; mas, como o Estado, constituem-se como grandes visões ‘modernas’. Para alguns autores (Veena Das), ao se apropriar do modelo da nação, as comunidades têm como suporte as estruturas modernas e disputam com o estado o direito à violência legítima. Um caso (sombrio) é representado pelo discurso militante *sikh* que, no afã de construir uma identidade comum e tradicional, elege uma linguagem que coloca o movimento imediatamente no contexto dos estados-nações modernos, com referências constantes aos direitos das minorias, convenções internacionais e a centralidade do território como meio de preservar a identidade — *e onde a violência está justificada*. Para outros autores (Partha Chatterjee), o quadro é oposto: é porque o Estado moderno não pode reconhecer dentro da sua jurisdição nenhuma forma de comunidade a não ser a nação, ele usa de violência para subjugar outras formas de aspiração de identidade comunitária. As comunidades, então, passam a reivindicar nacionalidades e estados alternativos.

Nesse contexto ficam claras a complexidade e as enormes dificuldades na conciliação entre i) os direitos *individuais* universais e ii) os direitos *coletivos* reivindicados pelas comunidades. Isto é, considerando-se os três pólos heurísticos (o

³². Faço referência especial a três autores: Louis Dumont, Veena Das e Partha Chatterjee.

indivíduo, a comunidade e o Estado) as questões giram em torno dos níveis de competência e direitos: até onde vai o poder do Estado? quem tem o direito de controlar o tempo social definido pelas comunidades? a preservação da cultura pode *excluir* o direito dos indivíduos de agir de forma independente? pode o indivíduo criticar, rejeitar ou mesmo se afastar da comunidade? em outras palavras: como levar em consideração a heterogeneidade *dentro* da comunidade para propósitos legais? Ou, em termos mais amplos: se historicamente os movimentos em defesa dos direitos humanos habilitaram o indivíduo contra o poder do Estado, e se um compromisso com os ‘direitos culturais’ capacita a comunidade contra o estado, *como então assegurar que o indivíduo não seja subjugado pela comunidade?*

São questões como essas que, no dia-a-dia, ficam ilustradas em litígios criminais e ações jurídicas que, muitas vezes, resultam em legislação específica: por exemplo, durante as lutas que se seguiram à independência a prática do rapto de mulheres, por muçulmanos e hindus, deu ensejo a uma aliança tática das comunidades com o Estado em detrimento dos direitos individuais; casos de divórcios, entre muçulmanos por exemplo, até hoje põem em questão as leis conflitantes da comunidade e do Código Criminal e criam lealdades contraditórias para os indivíduos; um recente (e extemporâneo) caso de *sati* (morte da viúva na pira mortuária do marido) entre hindus gerou legislação específica para prevenção e punição (mas deixou em suspenso se a mulher que comete *sati* é vítima ou criminosa; e se *sati* é suicídio ou assassinato).³³

Diante dessas situações uma tendência é defender: i) que ao Estado cabe cessar a demanda de uma sujeição ideológica total das várias comunidades que dele fazem parte; e ii) que as comunidades, ao invés de demandar a submissão dos seus membros sob o pretexto de preservar a cultura, precisam reconhecer os elos paradoxais de antagonismo e confirmação de seus membros: indivíduos precisam experimentar as tradições coletivas, a eles sendo permitido viver nos seus limites. Um desenvolvimento simultâneo dos direitos das *coletividades* e dos *indivíduos* dependerá do debate desses paradoxos, tanto no âmbito do Estado quanto da sociedade civil.

Confrontando questões desse tipo, surge a reivindicação, por parte dos cientistas sociais indianos, de um papel *sui generis* para o caso asiático. Esta reivindicação se justifica no seguinte argumento: se a experiência da Segunda Guerra foi de importância

³³. Além de *Critical events*, de Veena Das, ver também *The savage Freud*, de Ashis Nandy (Princeton, 1995), que analisa o mesmo evento.

crucial para a Europa e para os Estados Unidos chegarem à uma concepção dos direitos humanos — que essencialmente procura dar poder ao indivíduo contra as estruturas opressivas do Estado —, assim também a experiência das sociedades asiáticas atuais, com seus desafios culturais específicos, poderá ser crucial para o desenvolvimento de estruturas legais dentro das quais a dimensão *coletiva* da existência humana tome uma forma mais definida. A mensagem é clara: se a comunidade coloca um desafio à hegemonia do Estado, por outro lado há de se evitar que prevaleça a tentação de valorizar a comunidade como representando um modo mais orgânico e, portanto, mais autêntico de organizar a cultura.

De volta ao Brasil

A cultura ocidental, hoje hegemônica em termos de valores e transformada na ‘cultura mundial dos tempos’, ao chegar à Índia produziu esse quadro em que os indivíduos, a comunidade e o Estado se debatem em torno de uma ética universalista: contextualizada em situações socio-históricas específicas, a defesa dos direitos humanos desencadeou a questão dos direitos culturais e a consciência da opressão do indivíduo tanto pelo Estado quanto pela comunidade. (É necessário enfatizar, contudo, que não apenas os valores que estão em jogo são orientados por uma visão universalista, mas também que as discussões dos cientistas sociais têm essa configuração ideológica como horizonte.³⁴)

No Brasil o vínculo com o (chamado) ocidente é fundante. Mas se a Índia não é aqui, há de se perguntar sobre nossos padrões culturais de sociabilidade e, conseqüentemente, sobre nossas idéias dominantes de igualdade e de comunidade. Diferente do Brasil, na Índia a defesa de uma *acomodação* nacional, mais que *integração*, *assimilação* e *conversão* predomina, tão forte é a consciência da diferença. No momento em que se coloca como candente a questão sobre os direitos humanos no Brasil, precisamos nos perguntar se vale a pena e se é viável procurar criar e legitimar novos tipos de ‘comunidade’. Vale também questionar as classificações sociais que gostaríamos de ver implementadas, estimuladas ou desenvolvidas, já que as comunidades se fundam em critérios culturais de diferenciação. Essa necessidade se faz maior quando se pretende

³⁴. Ver *The intimate enemy*, de Ashis Nandy (1985) para a incorporação dos valores ocidentais na construção do self indiano.

vislumbrar uma política *adequada* para nossa especificidade histórica e cultural. No domínio da política, já dizia Max Weber, não se trata de julgar o falso e o verdadeiro, mas de avaliar a responsabilidade e a adequação. Se a questão dos direitos humanos está enraizada no domínio da ética universalista, a implementação de sua defesa é política e, portanto, necessariamente particularista e cultural.³⁵

Nos Estados Unidos, um dos vários *centros* da cultura mundial dos tempos, algumas vozes vêm se fazendo ouvir sobre a difícil questão da autonomia individual vs. identidade coletiva. No país da individualidade, as dimensões coletivas dominantes (como religião, gênero, etnicidade, ‘raça’ e sexualidade) têm sido vistas como uma nova tirania para a autonomia do indivíduo, que prefere ver como dimensões pessoais o que, em termos ‘corretos’, *deve ser reconhecido como político* (A. Appiah). Entre a escolha de uma situação perversa e a solução comunitária, a segunda naturalmente traz benefícios imediatos maiores. A melhor opção, contudo, seria *não precisar escolher*, para que a autonomia individual prevalecesse.

Aqui no Brasil, a ideologia individualista moderna também assume configurações específicas. É preciso, nesse caso, não abandonar a longa tradição das ciências sociais que, desde a década de 50, paralela ao projeto de refinamento teórico, desenvolveram vários projetos de construção nacional, tendo como constante a procura das dimensões de sociabilidade dominantes (efetivas e ideais). Impossível indicar tendências gerais mas vale ressaltar, por exemplo, os trabalhos que evidenciam como o universalismo formal se redefine em vários contextos; aqueles que revelam como, mesmo convivendo com a distinção social perversa, a ‘pessoa’ tende a ter na igualdade *um ideal moral*; como as dimensões dominantes de classe e status se afastam de uma formulação de identidades ‘comunitárias’ no estilo *apartheid*; de que maneira o mito da democracia racial — tão questionado e, por definição, nunca realizado — ainda assim

³⁵. Ver Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of modernity. Culture and conduct in the theory of Max Weber*, Stanford University Press: ‘Weber’s political orientation, which recognizably guided his foreign and domestic policy positions, has, however, another and deeper side to it. He held politics — like the economy, science, art, erotics, and religion — to be a sphere in its own right that must be exclusively defined neither in terms of class or status group interests nor in terms of brotherly ideals. The conceptual distinction in connection with politics is not useful versus harmful, nor is it true versus false or beautiful versus ugly, nor is it even good versus evil; it is honorable versus disgraceful. ... However, political values are not primarily universalistic human values if one disregards those incorporated in human rights; they are particularistic cultural values. Thus, their reduction not only to economic values but also to ethical values destroys the possibility of politics in its own right. (1996 :13-14, minha ênfase).

representa valores e ideais sociais; como, por contraste a outros contextos, a opção pela solidariedade como valor é mais enfatizada que a defesa da justiça formal; ou como historicamente a possibilidade de conversões de vários tipos sobrepôs-se à segregação pura e simples. O importante a ressaltar é que o padrão daí resultante não se define como confronto de comunidades; os preconceitos que existem não funcionam nem no estilo *comunalista* da Índia, nem seguem o padrão do *apartheid* norte-americano. E desta forma, a luta pela alteração das regras vigentes do Estado parece, de novo, prioritária — mais que a demanda por regras diferenciadas.³⁶ Esses dois pontos — os tipos de preconceito existentes e os padrões de sociabilidade (em que a hierarquia se combina ao ideal igualitarista) — criam as perplexidades já conhecidas, inclusive para os cientistas sociais: como explicar o que mantém o Brasil coeso com disparidades sociais tão contundentes? Como compreender o universo de uma cidadania ‘regulada’? Ou a noção de uma cidadania ‘desburocratizada’ que cria agências para fornecer documentos? Aqui no Brasil, a história se faz específica, embora não se trate de mostrar ‘como o Brasil é diferente’ — necessidade que Peter Fry enfrentou no contexto inglês —, mas de enfatizar como *todos* somos iguais na diferença — aqui e alhures.

Nos centros intelectuais considerados metropolitanos — que têm a legitimidade da ‘cultura mundial dos tempos’ —, a contribuição da ciência social feita no Brasil (assim como em outros países em situação semelhante) tem se tornado um elemento que desafia o sociocentrismo dominante. Tudo indica que é o momento dos híbridos acadêmicos serem reconhecidos — isto é, aqueles que se inserem nas linhagens consagradas com perspectivas alternativas. É preciso lembrar esse fato para evitar nossa velha tendência ao modismo que pode nos levar a trazer, *de volta*, nossas próprias realizações. E, de outro, para alertar para a ingenuidade de importar soluções que serviram (mal) a outras latitudes. Os cientistas sociais indianos reconhecem o valor da análise sociológica dos seus problemas ao reivindicar um papel crucial para suas reflexões. Eles acreditam poder contribuir de modo significativo, a partir de sua experiência específica, para o desenvolvimento das discussões sobre uma legislação internacional que leve em conta a dimensão coletiva da existência humana.

³⁶. Ver Christine Alencar Chaves 1996 para uma discussão conceitual e empírica sobre a ‘pessoa política’; John Comerford 1995, para reflexão sobre a noção de ‘luta’ no Brasil; e o já clássico *Cidadania e Justiça*, de Wanderley Guilherme dos Santos 1980, para a noção de ‘cidadania regulada’.

Se a antropologia se funda na diferença, naturalmente a valoriza e a defende, há, no entanto, a necessidade de reconhecer diferenças de vários níveis: nos preconceitos e nos tipos de violência aos direitos, e nas avaliações críticas e nas soluções possíveis. Voltamos, assim, ao universalismo: se não existe *uma* forma de se conceber valores universais, mas *várias*, tal reconhecimento provoca questões imediatas: se os ‘universalismos’ (e já falo no plural) são historicamente contingentes, é preciso defender um projeto universal mais relevante nos tempos atuais, isto é, pluralista em sua natureza empírica e conceitual. Não podemos nos condenar a soluções que passam necessariamente pelos pólos extremos dos guetos ou da integração homogênea. Se o universalismo formal cria oscilações entre separação e integração, não seria possível pensar em um universalismo mais profundo, que vá além do universalismo formal das sociedades modernas, um universalismo modificado e portanto mais genuíno? No mundo complexo de hoje — não menos incerto que o de sempre — podemos vislumbrar que soluções mais criativas possam resultar da coexistência de interpretações diferentes — mantido, no entanto, o ideal mais ecumênico do universalismo. Se precisamos pensar urgentemente em equacionar, se não sanar, as graves disparidades sociais no Brasil, trazer soluções alheias não resolve porque tal significa, nesse contexto, importar as *formulações* do problema. Junto às soluções vêm as implicações, estas sim, conceituais e culturais. Não precisamos disso.

Referências bibliográficas

I

Para a idéia de uma ‘cultura mundial dos tempo’ e suas implicações no mundo moderno, ver Louis Dumont, *German ideology: from France to Germany and back* (The University of Chicago Press, 1994). Para exemplos etnográficos do sudeste da Ásia, ver a introdução de Stanley Tambiah ao volume editado por Remo Guidieri, Francesco Pellizzi e Stanley Tambiah, *Ethnicities and nations. Processes of interethnic relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific* (University of Texas Press, 1988). De Stanley Tambiah, ver também *World conquerer and world renouncer* (Cambridge University Press), *Sri Lanka: ethnic fratricide and the dismantling of democracy* (The University of Chicago Press) e o recente *Buddhism betrayed? Religion, politics, and violence in Sri Lanka*, da mesma editora. Neste último livro, o autor examina a filosofia budista e os recentes episódios de violência dos singaleses contra os tamís, nos quais monges budistas tomaram parte ativa. Para a expressão ‘desvios diferenciais’, ver Claude Lévi-Strauss, ‘A crise moderna da antropologia’, publicada inicialmente no *Courrier* da Unesco e reproduzida em *Revista de Antropologia*, em 1962.

II

Veena Das analisa o caso indiano de forma esplêndida em *Critical events* (Oxford University Press). Baseei-me neste livro para exemplificar as questões enfrentadas na Índia moderna, assim como em suas análise de ‘eventos críticos’ históricos e contemporâneos. Nesse livro, a partição da Índia e o rapto de mulheres; os direitos culturais; o discurso militante sikh e o desastre de Bhopal servem como motivos para uma análise dos dilemas contemporâneos da democracia na Índia e do papel da antropologia nesse contexto. Para o agrupamento dos direitos humanos, ver Georgio Sacerdoti, ‘New developments in group consciousness and international protection of the rights of minorities’, publicado em *Israel Year Book on Human Rights*, vol. 13, p. 46-146 (1983) (cit. por Das, 1995). Para um exame do conceito de ‘comunidade’ no ocidente e na Índia e para uma análise da relação entre nacionalismo e ‘comunalismo’ no contexto indiano, ver os artigos indispensáveis de Louis Dumont: ‘Nationalism and communalism’ e ‘The village community from Munro to Maine’, republicados em *Religion, politics and history in India* (Mouton, 1970). Partha Chatterjee (*The nation and its fragments*, Princeton University Press) fala de dentro da tradição dos *Subaltern Studies*, orientação analítica marxista que, gerada em Calcutá, chegou a Londres. Ashis Nandy é o autor de *The intimate enemy* (Oxford, 1985) e *The savage Freud* (Princeton, 1995), livros que discutem a relação entre a Índia e a ideologia ocidental.

III

Para a visão weberiana dos domínios da política e ética, ver W. Schluchter, *Paradoxes of modernity. Culture and conduct in the theory of Max Weber*, 1996. Para

vozes dissonantes da ideologia oficial nos Estados Unidos, ver, de A. Appiah, 'Identity, authenticity, survival', em Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism*, Princeton, 1992). Indispensável para o caso brasileiro é o estudo de Oracy Nogueira (*Tanto Preto Quanto Branco*, TAQ Editores) e os trabalhos clássicos de Florestan Fernandes sobre preconceito racial. Os trabalhos de Peter Fry ('Politicamente correto em um lugar, incorreto em outro', em *Estudos Afro-Asiáticos*, 1992; 'Por que o Brasil é diferente?', em RBCS, 1996) mostram a complexidade da contextualização das classificações sociais e, portanto, dos preconceitos. *Cidadania e Justiça*, de Wanderley Guilherme dos Santos é fundamental para a noção de 'cidadania regulada' no Brasil. Para os padrões de sociabilidade no Brasil, ver os reconhecidos estudos de Roberto DaMatta. Ver também Mariza Peirano ('Sem lenço, sem documento', *Sociedade e Estado*, 1986); Moacir Palmeira (org., *Política e relações pessoais*, Comunicações do PPGAS, Museu Nacional, 1995), que inclui 'Falando da luta', de John Comerford; Carla Costa Teixeira ('Decoro parlamentar: a legitimidade da esfera privada no mundo público', RBCS, 1995); Christine Alencar Chaves ('Eleições em Buriti: a pessoa política', *Série Antropologia* n. 206, UnB, 1996); Luís Roberto Cardoso de Oliveira ('Entre o justo e o solidário', RBCS, 1996). Para uma crítica da visão 'norte-americana' de Michael Harchard a respeito de outras experiências americanas, ver Rita Laura Segato, 'The colour-blind subject of myth or where to watch Africa in television', *Série Antropologia* n. 205, 1996. Para uma recuperação da abordagem de Oracy Nogueira, ver Maria Laura Cavalcanti, 'Oracy Nogueira e a antropologia no Brasil: o estudo do estigma e do preconceito racial', RBCS, 1996. Ver Mariza Peirano, *Uma antropologia no plural*, EdUnB, 1992), para o questionamento do universalismo nas ciências sociais, e Elisa Reis, 'Political sociology in Brazil: making sense of history' (*Current Sociology*, 1996), para a relação entre a ciência social produzida no Brasil e a crise da relação simbiótica entre nação e Estado.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

222. BARRETTO FILHO, Henyo T. Da Nação ao Planeta Através da Natureza: uma tentativa de abordagem antropológica das unidades de conservação na Amazônia. 1997.
223. RIBEIRO, Gustavo Lins. A Condição da Transnacionalidade. 1997.
224. BAINES, Stephen Grant. Tendências Recentes na Política Indigenista no Brasil, na Austrália, e no Canadá. 1997.
225. BAINES, Stephen Grant. Política Indigenista Governamental no Território dos Waimiri-Atroari e Pesquisas Etnográficas. 1997.
226. CARVALHO, José Jorge. Religião, Mídia e os Predicamentos da Convivência Pluralista. Uma análise do Evangelismo Transnacional Norte-Americano. 1997.
227. WOORTMANN, Klaas Axel A.W. O Selvagem e a História. Primeira Parte: Os antigos e os medievais. 1997.
228. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Between Justice and Solidarity: The Dilemma of Citizenship Rights in Brazil and the USA. 1997.
229. PEIRANO, Mariza G.S. Where is Anthropology? 1997.
230. PEIRANO, Mariza G.S. Continuity, Integration and Expanding Horizons. Stanley J. Tambiah (interviewed by Mariza Peirano). 1997.
231. PEIRANO, Mariza. Três Ensaio Breves. 1997.

A lista completa dos títulos publicados pela **Série Antropologia** pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 — Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368
Fone/Fax: (061) 273-3264