

# Etnografia e rituais

15 de abril de 2015

DAN/UnB

**A ETNOGRAFIA NA TRAJETÓRIA DE  
MARIZA PEIRANO  
e LIA ZANOTTA MACHADO**

Audtório do ICS, 15 e 16 de abril de 2015  
Universidade de Brasília  
Organização: Antonádia Borges,  
Christine de Alencar Chaves  
e Soraya Fleischer  
Apoio: DAN, IRIS e LAVIVER

**PROGRAMAÇÃO**

**Dia 15 de abril**  
**14:30 Mariza Peirano:  
Etnografia e rituais**  
15:30 Intervalo  
15:45 Maia Sprandel (SF),  
John Comerford (MNUFRJ),  
Silvina Smietniansky  
(Universidad Nacional de Quilmes,  
Argentina) e  
Christine de Alencar Chaves (DAN)  
18:00 Coquetel de confraternização

Seminário de dois dias com a finalidade de, principalmente, homenagear duas professoras que muito contribuíram à Antropologia brasileira, que ajudaram a consolidar o DAN e que recentemente se aposentaram do mesmo, a saber, Mariza Peirano e Lia Zanotta Machado. Com dois dias de duração, a ideia é dedicar uma tarde de evento a cada uma das referidas professoras. Cada uma abrirá discutindo um tema que lhe foi caro ao longo de sua carreira como etnógrafa. Em seguida, haverá apresentações de ex-orientandos(as) que, de alguma forma, deram continuidade ao seu pensamento e ensinamentos. Cada dia será seguido de um pequeno coquetel de confraternização. Todos os nomes convidados já foram confirmados.

**Dia 16 de abril**  
**14:30 Lia Zanotta Machado:  
Gênero, violência e etnografia**  
15:30 Intervalo  
15:45 Anna Lucia Cunha (UNFPA),  
Carmela Zgoni (INESC) e  
Carlos Emanuel Sautchuk (DAN)  
18:00 Coquetel de confraternização

Design: Alex F. Ribeiro (DAN) - UNB/DF/Brasil

Em primeiro lugar, quero agradecer o carinho das organizadoras deste evento, Antonádia Borges, Christine de Alencar Chaves e Soraya Fleischer. Para vencer meu temperamento reservado, só mesmo essa generosidade com que brindam a Lia e a mim. Agradeço, igualmente, a presença dos meus queridos Maia Sprandel, John Comerford e Silvina Smietniansky, que aceitaram o convite para participar deste seminário (assim como dos vários ex-alunos, colegas e amigos presentes).

Etnografia e rituais – o título que me foi sugerido, servirá como um caminho que me levará do presente, do momento atual (isto é, do projeto da etnografia), a algumas perplexidades e dilemas que enfrentei como estudante de ciências sociais nos anos 1970, para então chegar à análise de rituais, de onde hoje procuro confrontar dúvidas e despertar para novas questões. Ideias não surgem do nada, sem querer. Elas têm seu fundamento na vida, nas ações, nas experiências. O caminho certamente não foi linear – nunca é, certo? – mas espiralado, embora não tenha sido tortuoso. Ao contrário, tem sido gratificante neste ir e vir, no aparente retroceder que avança, nas descobertas dos limites do possível.

Que etnografia?

ou "a transformação do ponto de vista teórico"

Alguns pontos básicos então para iniciar o tema. (Precisarei ser telegráfica, mas como venho escrevendo muito sobre o tema, apenas deixo indicado abaixo o site dos textos disponíveis.)

O que venho defendendo:

- i) que etnografia não é método; isto é, dizer que se utiliza o “método etnográfico” é apenas um jargão para não-iniciados, subentendendo que se farão entrevistas, genealogias, mapas, sem realmente especificar o objetivo;
- ii) que etnografia não se opõe à teoria nem dela se distingue; a separação entre etnografia e teoria foi uma perspectiva (ultra)passada, quando a antropologia (inglesa) queria se firmar como ciência nos anos 1940/1950;
- iii) mais: considero que nem toda etnografia é *antropológica*; há belas interpretações literárias, jornalísticas, ou mesmo até líricas;
- iv) enfim, etnografia não é pura descrição, embora também haja descrições primorosas e apaixonantes.

De todas as possibilidades, interessa-me a etnografia que é *antropológica*. Para mim, esta (quando muito, este tipo de etnografia) é (ou pressupõe) *uma contribuição teórico-etnográfica*. Ou, no dizer de Malinowski, trata-se da “transformação do ponto de vista teórico. A etnografia que nos diz respeito então não é uma descrição espontânea, inocente ou ingênua. Justamente porque contribui para ampliar e expandir questões perenes da antropologia, ela é a condição do seu refinamento teórico. Poderíamos dizer que cada tópico da antropologia precisa ser visto como uma questão sempre em aberto, a ser discutida criticamente em relação às evidências empíricas. Em suma, etnografias precisam “descrever analiticamente”. Não apenas descrever, não apenas analisar, mas “descrever analiticamente”. Algumas disciplinas afins ainda vêem teorias como abstração e consideram a antropologia empiricista. Retomo a perspectiva malinowskiana de procurar “teorias etnográficas”, uma expressão que conjuga várias dimensões do fazer antropológico.

Se, então, teoria e evidências etnográficas estão indelevelmente vinculadas, isto significa que a teoria só avança com novos dados a partir de questões que são, assim, *re-novadas*; ou, em outras palavras, a etnografia só é esclarecedora se dialoga implícita ou explicitamente com trabalhos anteriores. Daí que as *transgressões* dos primeiros etnógrafos, aqueles pesquisadores da primeira metade do século passado, que se vulneraram em lugares então desconhecidos, atreveram-se a ir contra o senso comum dominante – mesmo o acadêmico, contestaram verdades aceitas, levantaram dúvidas e questionaram o estados das teorias econômicas, linguísticas, sociológicas da época continuam a ser importantes e fundamentais para a formação de novos antropólogos. Elas nos ensinam a sempre esperar surpresas, a reconhecer que o senso comum é incompleto, se não falho, e a respeitar os novos dados.

Mais um ponto a considerar: monografias nunca foram respeitáveis pelo retrato fiel de uma suposta “realidade”. Quem equaciona realidade com verdade está fadado à frustração. Monografias são *ficções* que indicam novas questões etnográficas-e-teóricas a serem investigadas. Costumo citar *Os Sistemas Políticos da Alta Birmânia* como exemplo pela sua atualidade em chamar a atenção para o fato de que os limites/fronteiras da sociedade não são coincidentes com os da cultura – lição que ainda vai contra o senso comum e é, portanto, fundamental para entendermos o

mundo de hoje (em que fluxos transnacionais confrontam e paradoxalmente reafirmam nacionalidades). Na época em que foi publicado, o livro contestava a ideia de que estruturas eram sistemas fechados e estáveis – ideia dominante na antropologia de então; propunha uma nova visão sobre mitos e ritos que continua influente pela sua recusa a rótulos, mesmo acadêmicos; e indicava como sistemas políticos podem oscilar entre autocráticos, democráticos e anárquicos ao longo do tempo em uma só região.

Finalmente, para realizar uma boa etnografia é indispensável uma abordagem à comunicação humana que dê conta de sua complexidade, em princípio ultrapassando o entendimento usual quanto aos usos da linguagem. Se a pesquisa se faz pelo diálogo vivido, em geral revelado pelo etnógrafo por meio da escrita, é necessário rever a ideia de que a linguagem é basicamente referencial, que apenas diz e descreve com base na relação entre palavra e coisa – palavras *fazem* coisas, assim como todos os sentidos (audição, olfato, paladar, visão, tato – e suas combinações) e têm implicações que é necessário avaliar. Embora não haja receitas preestabelecidas de como escrever uma boa monografia – cada uma é singular, e este é um dos encantos da antropologia –, ela em geral (i) transforma, de maneira feliz, a experiência vivida em texto; (ii) detecta, de forma analítica, a eficácia social das ações quotidianas, nossas e de outros, (iii) considera a comunicação *no contexto da situação*. Estas condições, que naturalmente se aplicam à pesquisa de campo face a face, são também válidas para a investigação textual e de documentos.<sup>1</sup>

## Trilhas nas ciências sociais

Nem sempre pensei assim. Sou de uma geração que, ao longo de sua formação, não apenas separava dados e teoria, mas considerava o interesse na teoria, superior, e menosprezava dados como lamentavelmente “empíricos”, ou “empiricistas”. E, portanto, quando abandonei a arquitetura na UnB, no meio do curso, em 1964, e

---

<sup>1</sup> Enquanto escrevia este texto, recebi um email de Julieta Quirós, na Argentina, com um artigo recém-publicado afim: “Etnografar mundos vividos. Desafios do trabalho de campo, escrita e ensino em antropologia”, *Publicar*, ano 12 n. 17: 47-65.

inicieu minha trilha nas ciências sociais no Rio de Janeiro, o fiz via sociologia e ciência política. A antropologia, logo depois do golpe militar, não apresentava muita motivação – ela estava, na época mais dedicada ao estudo de grupos indígenas, o que, para mim, não fazia sentido frente ao momento político de então.

É preciso levar em conta que éramos herdeiros dos projetos iniciais da institucionalização das ciências sociais, criadas nos anos 1930 para ajudar a formar elites políticas preparadas para deslanchar o “futuro da nação”. Este “futuro”, parte da nossa cosmologia de jovens então, *e sempre no nosso horizonte*, seria viável se fundamentado por uma profunda elaboração teórica que, então, iluminaria o caminho de mudança. A teoria era, assim, o acesso nobre para mudanças e revoluções – as utopias estavam à mão. E, em consequência, o reconhecimento da competência e do “caminho certo” se dava por meio de discussões teóricas abstratas, geralmente apoiadas (para não dizer calcadas) em autores franceses que líamos no original, com grande sacrifício por seu custo elevado para nós, estudantes.

Até o momento em que percebi que não conseguia produzir um projeto de pesquisa que satisfizesse. A teoria era sofisticada, e dessa perspectiva em que a teoria “englobava” os dados, estes (os dados) pareciam banais – e, quem sabe, até dispensáveis. A teoria já implicava uma solução antecipada.

Dou detalhes: dois anos como diagramadora do segundo caderno do jornal Correio da Manhã depois da graduação, senti que reacendia o desejo de continuar a estudar. A diagramação, que tinha sido um desafio por um tempo, perdeu o encanto quando se tornou rotina. (É preciso mencionar que, na época, fazer um mestrado era considerado uma ambição burguesa, assim como, mais adiante, um doutorado nos Estados Unidos...) Comecei então a ter sessões de orientação com Francisco Weffort em São Paulo. Levava para o professor longuíssimas discussões sobre teóricos, mas que perdiam sentido quando dados empíricos eram incluídos.

Eu me sentia sem saída. Regredia. Regredia mais que Florestan Fernandes no seu embate com Donald Pierson, na Escola Livre de Sociologia e Política no final dos anos 1950. Recordo o episódio que o fez desligar da pesquisa dirigida pelo Pierson e que

representou uma discordância, no seu dizer, “insuperável”: tratava-se de uma investigação sobre os cronistas do século XVI (que depois se tornou a pesquisa Tupinambá), e Pierson exigia que se propusessem “hipóteses” para cada documento encontrado. Florestan assim rebateu: “Olha, professor Pierson, isso aí é uma violência. Na verdade, só se pode saber o que a documentação nos reserva depois de reconstruir a totalidade. Um dado apreendido isoladamente tem um sentido; pego num contexto empírico reconstruído, tem outro. E se nós começarmos a introjetar a teoria nos dados, depois nós perdemos o dado de vista. *Se nós temos a teoria, então não precisa fazer pesquisa*”. (A entrevista está no site.)

A graduação, então, deu-me de **positivo** a formação clássica: Durkheim, Marx e Weber, naturalmente com ênfase em Marx, principalmente por intermédio das rivalidades de seus intérpretes: Althusser, Poulantzas, ou, quando muito, dos epistemólogos Gaston Bachelard e Georges Canguilhem. Mas tive a sorte de fazer também um curso sobre Weber, junto a um pequeno grupo que enfrentou as resistências no IFCS/UFRJ, onde fiz o final da graduação. O curso foi oferecido por um ex-aluno de Talcott Parsons, Roger Walker (que veio para o Brasil acompanhando sua mulher, uma socióloga brasileira que conheceu nos Estados Unidos no doutorado). A graduação, assim, deixou-me marcada pela pretensão teórica. O ponto **negativo** foi a percepção de que havia um bloqueio em relação à pesquisa empírica.

Quando tentei a seleção para ciência política na USP, não fui aceita, mas não me senti muito frustrada. Se a entrevista antecipava o curso, saber qual a diferença entre o populismo de Getúlio e o de Perón – pergunta que deveria responder bem – não me entusiasmava muito. Demiti-me do jornal e resolvi “ficar em casa” (meu salário no jornal era tão bom que consegui uma reserva para seis meses. Para quê? Para pintar as paredes e estantes do apartamento onde morava e ler livros, de quê?, de antropologia!: Elizabeth Bott, Raymond Firth e Mary Douglas. Embarquei neste longo ritual de magia e, três meses depois, já fazia a seleção para o mestrado em antropologia que seria aberto na UnB. Nada como trabalhos práticos para dar tempo ao inconsciente. (Aprendi, então, a confiar no tempo e nas decisões não totalmente racionais.) Estas leituras me deram um enorme alívio: bem-vindos os dados

empíricos e as inferências simples, compreensíveis e, principalmente, *descomplicadas!*

A antropologia foi um divisor de águas.

Mas o novo rumo *não mudou* certas posturas, como a importância da formação clássica e a necessidade de análise como meio para que novas dúvidas e perspectivas surjam. Em termos antropológicos, não basta descrever, mas analisar. Isto não se alterou. *Mas mudei, sim*, em outros sentidos: (i) passei a evitar intérpretes e comentadores a todo custo; (ii) naturalmente Durkheim e Weber vieram a me dizer mais que os intelectuais marxistas; (iii) aos clássicos acrescentei os primeiros antropólogos europeus – mas hoje incorporo autores de várias nacionalidades, com especial destaque para os antropólogos indianos; (iv) porque sou adepta da etnografia – aquela que Malinowski dizia que leva à “transformação do ponto de vista teórico” –, rejeito certas convenções, como as que incluem a necessidade de incontáveis citações como prova de conhecimento. (À maioria delas, o lugar devido – as notas de rodapé.)

Sempre houve muitas concepções do que é a antropologia (descrição, ciência, interpretação, tradução, colocar-se em perspectiva), mas *ultrapassar o senso comum* é e continua sendo uma pretensão fundamental. E esta só pode ser alcançada por meio de *instrumental analítico*. (Reforço.) No momento em que a antropologia em geral sofre o perigo de se bifurcar entre propostas teóricas universalistas de um lado, e de outro, estrito engajamento político, arriscamos a perder de vista esta base essencial: a antropologia está, por princípio, destinada a contradizer as premissas, os axiomas, os dogmas, os fundamentos e as crenças dominantes. (E daí a tensão inerente e perene entre dois eixos quando vistos como hierarquicamente superiores: de um lado, o compromisso teórico e, de outro, a intervenção social. Predizer paisagens futuras, cheias de indeterminismos, acasos e imponderáveis é uma dificuldade intrínseca e tangível.)

## Rituais: a política da teoria

O que nos leva a pensar em uma “política da teoria”. Ao escrever sobre a “antropologia da antropologia”, minha tese de doutorado, procurei ver o que se fazia no Brasil *no contexto* comparativo com a Alemanha de Elias e da França de Dumont. A tese teve este subproduto não antecipado a triangulação dos três casos. Da mesma forma, quando me interessei pela antropologia feita na Índia, meu ponto de partida foi a pergunta central: como uma sociedade ideologicamente hierárquica podia desenvolver uma antropologia tão cosmopolita, i.e., universalista a seu modo?

Mas o que desejo levantar aqui é uma questão mais fina, mais apurada, menos óbvia, mais *interna* à maneira mesmo de analisar evidências empíricas. Ela se revela por intermédio de uma antinomia, para muitos, inerente à condição humana: a do *viver* e a do *pensar*.

Voltemos meio século para focalizar melhor: esta dicotomia, explicitada nas páginas finais de *O homem nu*, leva Lévi-Strauss a esclarecer como mitos servem como o caminho nobre para atingir a mente humana. Em polo oposto estaria Victor Turner, que via os rituais como adequados para resolver conflitos. Para Lévi-Strauss, ritos eram, ao fim e ao cabo, nada mais que *mitos* transmitidos por meio de objetos e ações. Então, por que não ir direto ao ponto por meio dos mitos? Como a antropologia desconfia de caminhos curtos e retílineos, coube, então, a Leach recuperar a antiga trilha de Malinowski, na qual mitos e ritos precisam ser focalizados *em ação*.

Ação é o termo chave. Pensar e viver não são contraditórios ou opostos. Não vivemos segundo o que pensamos, mas também não pensamos de acordo com o que vivemos. A engenhosidade de Leach na análise kachin combinava pensar & viver de forma inspiradora. Mas, mais tarde, talvez Leach tenha aproximado *demais* ritos e mitos (penso no artigo fundante de 1966), perdendo-se as características específicas de ambos. Falar e agir são complementares e atuam por meios diversos, que é preciso respeitar analiticamente. É esta a tarefa de Tambiah, a quem procuro seguir os passos.



Ao focalizar eventos rituais – sem perder de vista o movimento e o dinamismo que deriva da eficácia de forças sociais ativas –, Tambiah introduz a ideia de “ação performativa” – um *atributo intrínseco* à ação social, detectada inicialmente na fala por John L. Austin. Combinam-se, assim, as dimensões do viver e do pensar: rituais servem, *ao mesmo tempo*, para resolver conflitos ou solucionar divergências (como queria Turner) e também para transmitir conhecimento (como defendia Lévi-Strauss e Leach). Trata-se, portanto, de uma abordagem que nos auxilia a examinar a fonte desse poder nas características próprias da ação social plena, que inclui tanto o falar, o pensar, o agir. Como forma e conteúdo fazem parte do mesmo repertório, do interesse pela estrutura (foco de Lévi-Strauss) passamos, assim, para a consideração da cosmologia (no caso de Tambiah).

Os elementos que entram no ritual, aliás, já existem em sociedade, eles surgem apenas reinventados, rearranjados e reforçados no ritual. Mas o caminho de volta também pode ser traçado: o instrumental desenvolvido para analisar rituais pode ser reapropriado para o exame de outros eventos, fazendo dos rituais estratégia analítica e abordagem etnográfica para eventos em geral.

“Teorias”, portanto, possuem este elemento *político* que é preciso considerar: Valentine Daniel (1996) coloca bem a questão: a grande divisória que realmente importa não é a dos teóricos do consenso e os da contestação, mas a divergência entre aqueles que privilegiam a palavra – i.e., a maioria dos acadêmicos – e os que privilegiam o feito, a ação: palavras nos levam para o centro da cultura; feitos e ações ameaçam os limites da cultura, onde queremos chegar. \* Foi, então, questionando a referencialidade dominante no mundo das palavras, a transformação do vivido em texto – isto é, ao fato de que tudo pode ser narrado, mas certamente o que é narrado não é mais o que aconteceu<sup>2</sup>–, examinando as fontes analíticas dos linguistas saussureanos à filosofia da linguagem de John Austin, passando por Peirce e Jakobson, que inúmeras vezes ofereci na UnB o curso chamado de “ritos sociais”.

---

<sup>2</sup> Cf. Daniel 1996: 208.

## ANÁLISE DE RITUAIS

**Introdução:** Tambiah, Lévi-Strauss, Turner, Leach, Mauss

**Ferdinand de Saussure**

Antropólogos: Sahlins, Lévi-Strauss, E. Leach

**Charles Peirce**

Antropólogos: Crapanzano, E.V. Daniel, Silverstein, Malinowski, Ana Flávia Santos

**Roman Jakobson**

Antropólogos: Tambiah, James Fox, Jayme Aranha Filho

**J.L.Austin**

Antropólogos: Tambiah, Carla Teixeira, Wilson Trajano, Dorinne Kondo

**Monografias:** Wilson Trajano Filho (mestrado), Cristhian T. Silva (mestrado), Antonádia Borges (doutorado)

### *O curso de rituais*

Uma palavra sobre as ementas – um tópico controvertido da reunião da avaliação recente do curso de graduação da UnB pela Capes. Como ementas são proposições genéricas, o curso que ofereço sempre ter início com uma explicação detalhada do que o curso *não é* e as exigências para segui-lo. O rótulo “ritos sociais” é um atrativo para alunos dos mais diversos departamentos.

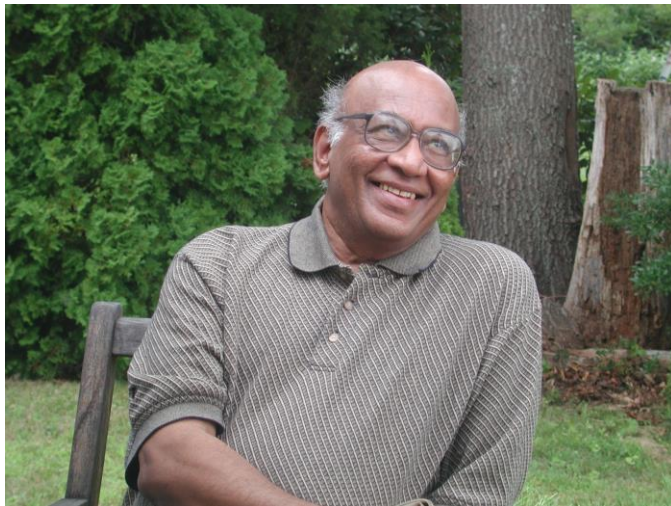
335444 – (quatro créditos) - Ritos Sociais (Ritos de um cunho secular, não religiosos. Contextos sociais em que ocorrem. O idioma ritual como expressão de princípios sociais e de instituições centrais em sistemas culturais específicos).

Fiz o primeiro curso de “Ritos Sociais” no mestrado com Alcida Ramos, junto aos de Sistemas Cognitivos, ofertado por Ken Taylor e o de Simbolismo e Estruturalismo, por Peter Silverwood-Cope. O acaso de segui-los ao mesmo tempo teve suas consequências. Peter leu os trabalhos de final de curso que escrevi para os seminários – uma análise estrutural de uma novela como mito; uma comparação

entre rituais Sanumá e Bororo sugerida por Julio Cezar Melatti; e reanálises dos Ndembu (por meio da obra de Turner) e dos Pigmeus e Bantu (via Colin Turnbull) – e me sugeriu ler artigos (alguns ainda manuscritos) de Stanley Tambiah, que conheceu em Cambridge, Inglaterra, quando orientado por Edmund Leach, supondo que poderiam me interessar.

Não apenas me interessei, mas fiquei eufórica com os ensaios que li. Peter estava certo: esse antropólogo do Sri Lanka entendia onde eu queria chegar, porque *ele já estava lá*.

Um segundo acaso me levou a fazer o doutorado em Harvard, e não Chicago – onde também havia sido aceita –, desconhecendo que, no ano seguinte, Tambiah se transferiria de Chicago para Harvard. Naquela época sem internet, eu achava que ele ainda estaria na Inglaterra. Foi inspirada em um dos cursos que segui com Tambiah – na ocasião em que escrevia “A performative approach to ritual” – que depois organizei o meu próprio modelo do “curso de rituais”. Tambiah tornou-se meu guru.



Este curso foi organizado de forma muito simples: uma aula introdutória, leitura direta de quatro teóricos da linguagem, cada um seguido de artigos de antropólogos que com eles dialogavam, e mais três monografias para encerrar. Um curso enxuto. Mas sempre muito trabalhoso porque exige, para seu sucesso, uma atenção quase personalizada para cada estudante, assim como uma assiduidade de todos os envolvidos. (Algumas pessoas que tentaram seguir as leituras sozinhas, logo

desistiram.) Nas primeiras versões demandou tolerância e paciência para com as muitas dissonâncias que surgiam com os alunos – que não sabiam bem porque estavam lendo autores aparentemente tão distantes da antropologia – e, mais, no original. Onde íamos chegar? Concluía-se, muitas vezes, que o próprio curso era um ritual, que só poderia ser compreendido ao seu final, quando redundâncias ficavam expostas e uma nova compreensão da linguagem e da comunicação se instaurava.

Mas, se o curso foi trabalhoso, também foi um dos mais gratificantes. E gostaria de estimular os vários professores do DAN que seguiram este curso a criar suas próprias versões. Nada mais estimulante que, ao longo dos anos, ver que inúmeros trabalhos finais transformavam-se em artigos publicados, ver dissertações e teses que se utilizaram do instrumental analítico para sua realização. Incluídos na própria bibliografia, um movimento de retro-alimentação se instaurou: a resistência e a desconfiança iniciais das turmas de ritos foram diminuindo de forma paulatina e a confiança aumentando. Inclusive a minha. A publicação de *O Dito e o Feito* consolidou essa tendência.

Uma palavra sobre a bibliografia então: durante todo esse tempo, os quatro autores de referência permaneceram sem modificação. Mas os textos de antropólogos foram se transformando a cada nova versão. A estratégia foi seguir escolhendo trabalhos que favorecessem, de diversos ângulos e maneiras, a compreensão de como os linguistas ou filósofos da linguagem poderiam ser inspiradores para a análise antropológica ou, mais, *alterar nossa percepção etnográfica e analítica*. (E, nesse sentido, o curso é mesmo um ritual, já que é próprio dos rituais um fim transformador.) Uma curiosidade a mais refere-se a Peirce: inicialmente com poucas referências, tornou-se um dos autores mais cotados.

### *NuAP*

Nada somos, professores, sem nossos alunos. São eles que nos instigam, nos desafiam, nos estimulam. Tive *poucos orientandos diretos* na minha trajetória, mas alguns “afilhados”. Os orientandos fizeram dois seminários que considero indispensáveis para que uma boa conversa se desenvolva – isto é, para que a

comunicação se torne efetiva e produtiva. A “convenção” que se estabeleceu entre nós era baseada em pelo menos um curso de clássicos e o curso analítico de rituais. Mestrado, doutorado e, mais recentemente, pós-doutores, penso que ninguém escapou da exigência.

Mas aqui preciso mencionar o espaço privilegiado de conversação intelectual e acadêmica que tem sido o NuAP. O Núcleo de Antropologia da Política nasceu alguns anos depois de ter oferecido o curso de rituais no Museu Nacional nos anos 1990 – e talvez em parte meu envolvimento no Núcleo tenha sido estimulado por ele.<sup>3</sup> O projeto inicial do NuAP previa pesquisa de “rituais, representações e violência” da política – e a dimensão “do ritual” ficou *sediada* na UnB, nesta experiência ímpar com Moacir Palmeira, e que incluía o Ceará de César Barreira. Hoje a proposta do NuAP foi reconfigurada para enfatizar justamente a dimensão etnográfica do trabalho antropológico, e já não distinguimos os três eixos, “rituais, representações e violência”. Ver [www.nuap.etc.br](http://www.nuap.etc.br).



Este tem sido um espaço para dialogar de forma proveitosa com colegas de outras instituições e ver desabrocharem várias das teses que orientei, assim como de outros pesquisadores do Núcleo. E, especialmente, para mim, de aprofundar e expandir um interesse que teve início nos anos 1980 sobre documentos e identificação no mundo moderno. Este tema surgiu durante a realização uma breve pesquisa de campo na cidade de Rio Paranaíba, MG, sobre o programa de

<sup>3</sup> Este curso, descobri depois, serviu como um “investimento” inesperado – frente à dificuldade de aprovação de um afastamento, utilizei uma das “licenças prêmio” a que tinha direito na época para aceitar o convite do Museu via Gilberto Velho.

desburocratização então em curso. O NuAP produziu o ambiente para que eu focalizasse a multiplicidade de documentos do caso brasileiro (estes pequenos objetos que nos “criam” como cidadãos), comparar nossos hábitos excessivos à escassez da situação norte-americana (que abomina e condena identidades, especialmente nacionais) e, atualmente, confrontar a implantação do número único & digitais em um sistema centralizado, entre os indianos. No processo de escrever vários artigos baseados em eventos específicos (*como se fossem* rituais) vejo que deixo para trás em definitivo as divisões clássicas da nossa cosmologia ocidental (e as trato como “nossas” categorias a serem também analisadas) e olho a política *nos interstícios*, isto é, *nas brechas* do que concebemos como política designada no senso comum e mesmo na academia (as ideias de Estado-nação, cidadania, público e privado, partidos políticos) e o que parecem ser simples medidas administrativas concebidas para regular a vida cotidiana. É neste contexto, também, que a “política da teoria” se insere – ela não se distingue dos dados, ela está nas brechas e nos interstícios *da etnografia*.

E, finalmente, “a prova do pudim” do NuAP estão nos trabalhos publicados, especialmente pelos jovens antropólogos, que enriqueceram e sofisticaram a visão dos mais velhos no diálogo a que nos obrigaram. Sem esta companhia, estaríamos falando sozinhos.

Deixo a história em aberto, porque aberta é a vida. É questão de esperar as oportunidades que certamente surgem, com ou sem a nossa agência.

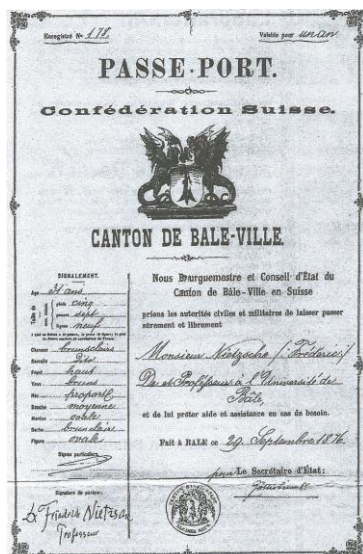
Em aberto...



Masque passport (Boulé); Costa do Marfim (foto de Cláudio Machado)



Passaporte brasileiro



Passaporte de Frédéric Nietzsche, 1876

Mais uma vez, agradeço a Antonádia, Christine e Soraya, assim como os colegas & amigos aqui presentes, a imensa gentileza e generosidade de organizarem e participarem deste evento, para mim cheio de muita alegria, em que inesperadamente se fundem vários momentos e experiências pessoais, intelectuais e de profunda amizade. Muito obrigada.