

COSACNAIFY



MARILYN STRATHERN
o efeito etnográfico
e outros ensaios

Coordenação editorial Florencia Ferrari

Tradução Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini

5. FORA DE CONTEXTO: AS FICÇÕES PERSUASIVAS DA ANTROPOLOGIA

A história da antropologia social britânica aponta para uma enorme distância entre Frazer e Malinowski.¹ Pode-se compreender melhor como essa distância é construída por meio da análise de uma distância posterior entre as épocas da escrita antropológica ditas moderna e pós-moderna. Cada geração cria seu próprio sentido da história e, com ele, também suas disjunções: os modernistas consideram que Frazer não dá conta de lidar com o problema técnico de elucidar conceitos estrangeiros colocando-os em seu contexto social; os pós-modernos, estimulados por seu próprio jogo com o contexto, vão buscar no passado diversas ironias nos escritos dos antropólogos, inclusive nos de Frazer. Defendo que Frazer está fora de contexto em ambos os casos, com base nos fundamentos técnico-literários dos tipos de livro que ele escreveu, o argumento de Frazer não organizou seus textos de forma modernista, mas seu pastiche tampouco se desenvolveu a partir dos exercícios contextualizadores da antropologia malinowskiana que os pós-modernos buscam superar. A atual preocupação com a ficção na antropologia aborda novos problemas na relação escritor-leitor-sujeito de pesquisa, destacando questões relacionadas à comunicação. Os pós-modernos precisam viver o paradoxo da autorrepresentação. Faz-se aqui uma tentativa de distinguir entre as intenções de pastiche e justaposição e as imagens de mixórdia e confusão e pergunta-se qual é o mundo social fantasiado por essas imagens e se de fato gostaríamos de voltar a Frazer.

1. Esta é uma versão da Conferência Frazer de 1986, ministrada na Universidade de Liverpool. A conferência anual, honra prestada a Sir James George Frazer em vida, circula entre quatro universidades: Liverpool, Glasgow, Cambridge e Oxford. Bronislaw Malinowski foi o primeiro a ministrá-la, em Liverpool, e, a mais recente, anterior à de 1986, foi a de Marshall Sahlins. Sou muito grata a John Peel e à Universidade de Liverpool por seu convite, que me persuadiu a reler Frazer. Este artigo é dedicado a E. E. [O debate, com comentários e respostas, foi publicado pela *Current Anthropology* em 1987. N.E.]

Esta é a confissão de uma pessoa cuja formação levou-a a ver Sir James Frazer de uma maneira particular, mas descobriu que o contexto daquele ponto de vista mudou. Eu gostaria de transmitir alguns dos sentidos dessa mudança.

Falar sobre um intelectual é também falar sobre suas ideias. Mas a história das ideias é marcada por um enigma: tamanha parece ser a capacidade das ideias de aparecer em todos os tipos de tempo e de lugar que podemos considerá-las adiantadas ou atrasadas em relação a seu tempo. Uma das coisas que aprendi a respeito de Frazer é que suas ideias já eram antiquadas antes de terem sido escritas por ele, mas ao mesmo tempo estavam em voga algumas ideias decididamente modernas. De fato, a experiência de voltar a Frazer e a seus contemporâneos do final do século XIX faz-nos perceber quão modernos eles também parecem. Contudo, desconcerta-me saber, ao mesmo tempo, que a antropologia pós-frazeriana é completamente distinta da que a precedeu. Houve uma mudança bastante decisiva na disciplina há cerca de sessenta ou setenta anos, cujo resultado, entre outros, foi que uma geração de antropólogos, como eu, foi formada para considerar Frazer ilegível.²

A presença ou ausência de ideias particulares não parece suficiente para dar conta de um movimento desse tipo: elas fazem com que um sentido da história seja acaçapado em um sentimento de *déjà-vu*. Isso é particularmente desconcertante para o antropólogo que também foi formado para imaginar que as noções culturais “se encaixam” e que o que as pessoas pensam é “reflexo” de seu tempo. Tomemos dois exemplos de ideias sobre o etnocentrismo. Ambos se referem ao dilema de como descrever os costumes aparentemente absurdos de outros povos de modo a torná-los plausíveis para o leitor. Um deles se refere aos antigos israelitas; o outro, aos selvagens modernos, tópicos que Frazer viria a reunir em seu *Folk-lore in the Old Testament* [O folclore no Antigo Testamento] (1918).

O primeiro é um trabalho publicado em 1681 pelo abade Fleury, *The Manners of the Israelites* [Os costumes dos israelitas]. Uma versão ampliada de 1805 foi produzida por um clérigo de Manchester, Clarke, em resposta à demanda do público que se seguiu às primeiras edições. A justificativa que

2. Ficará claro que escrevo da perspectiva da antropologia social britânica, e não de outra perspectiva cujo propósito seria o de explicar essa espécie de antropologia para as outras. O fato de escritores americanos e britânicos terem adquirido importância na discussão mais recente sobre questões contemporâneas reflete outras mudanças nessa perspectiva.

abre o livro é interessante: é porque os costumes dos povos escolhidos por Deus são tão diferentes dos nossos que eles nos ofendem e que o Antigo Testamento foi negligenciado; “ao comparar os costumes dos israelitas com os dos romanos, gregos, egípcios e outros povos de épocas anteriores [...] esses preconceitos logo desaparecem. [...] os israelitas tinham tudo que havia de valioso nos costumes de seus contemporâneos sem ter muitos de seus defeitos” (Clarke 1805: 15). A intenção de Clarke é tornar a Bíblia legível, desvencilhar o Antigo Testamento de sua estranheza, de modo que seus leitores possam conceber a presença de Deus entre os israelitas. Ele deseja que

o leitor se livre de todo preconceito, que possa julgar esses costumes usando apenas do bom senso e de uma razão acertada; abandonar as ideias que são peculiares a sua própria época e seu próprio país e considerar os israelitas nas circunstâncias de tempo e espaço em que viveram; compará-los com seus vizinhos mais próximos e, assim, adentrar seu espírito e suas máximas. [1805: 16]

Essas ideias soam estranhamente contemporâneas até o ponto em que o escritor afirma não ter como propósito um panegírico, mas “um relato bastante claro” do povo que descreve. Mas em alguns aspectos o mesmo se aplica às palavras de Sir John Lubbock, proferidas na Câmara Municipal de Hulme, Manchester, em 1874. Assim como a leitura de Fleury por Clarke, elas se dirigem a um grande público popular: trata-se de uma palestra sobre os selvagens modernos em uma série, *Science Lectures for the People* [Palestras Científicas para o Povo], cuja conferência de abertura atraía 3700 pessoas (nos eventos seguintes foi registrada a presença de cerca de 675 pessoas). Lubbock (1875b: 238) começa pelo fato da diferença:

Toda a condição mental do selvagem é, de fato, tão distinta da nossa que com frequência é muito difícil para nós acompanhar o que se passa em sua mente. [...] Muitas das coisas que parecem naturais e mesmo autoevidentes para ele produzem em nós um efeito muito diferente. [...] Assim, embora os selvagens sempre tenham uma razão, qualquer que seja, para o que fazem e pensam, essas razões frequentemente nos parecem irrelevantes ou absurdas.

Mas quando se comparam diferentes relatos sobre povos de todo o mundo, é possível mostrar quão amplamente distribuídos são essas ideias e esses costumes que “nos parecem inexplicáveis e fantásticos à primeira vista” (1875b: 239). Aquilo que nós – e ele quer dizer ele mesmo e seu público – tomamos por “natural e óbvio” se mostrará não sê-lo. O caso especial de Lubbock é o desejo de apresentar “uma ideia correta do homem como ele existiu na Antiguidade e das etapas através das quais a nossa civilização evoluiu” (1875b: 237).

Assim como Fleury e Clarke, ele argumenta que para entender pessoas muito diferentes de nós é necessário ter consciência de suas premissas e de seus valores particulares. Lubbock defende seu argumento substando essa diferença e apresenta a suas testemunhas uma variada gama de razões e costumes, exemplos com os quais elas provavelmente não se deparariam se ele não as houvesse brindado com essa evidência, que inclui itens como a crença na realidade dos sonhos, o apreço pelos ornamentos e cerimônias de casamento que reduzem as mulheres a escravas, valorizadas por seus serviços. Ele vê nesta última circunstância uma explicação para o casamento por rapto – segundo ele, ainda uma crua realidade em algumas regiões, enquanto em outros lugares subsiste apenas o arremedo da força (1875b: 242).³

Contudo, havia também uma grande diferença entre esses escritores. O clérigo de Manchester que divulgou Fleury nos anos 1800 tinha um modelo cíclico do mundo, no qual as nações se erigiam e decaíam conforme passavam por fases de prosperidade e declínio. Fleury e Clarke lamentavam a corrupção de seus contemporâneos, que os impedia de apreciar as antigas virtudes dos israelitas. Não se deve supor, eles argumentavam, que quanto mais se olhar para a antiguidade remota “mais estúpida e ignorante” a humanidade parecerá (1805: 18). Pelo contrário, “as nações também têm sua duração, assim como os homens”. Consequentemente, precisamos aprender a distinguir “aquilo que não nos agrada, levada em conta a distância em termos de tempo e espaço, embora não seja em si diferente daquilo que, sendo bom em si mesmo, nos desagrade simplesmente porque somos corruptos em nossos costumes” (1805: 15). Isso não poderia estar mais distante de Lubbock e de sua implementação, nos anos 1870, da ideia

3. E segue descobrindo “costumes” e “traços semelhantes” na Europa tanto clássica como moderna, observando quão “persistentes são todos os costumes e cerimônias relacionados ao casamento” (1875b: 242).

de que os selvagens modernos deveriam ser compreendidos porque nos proporcionavam *insights* sobre os tempos remotos – seu estado miserável media a distância percorrida pela civilização. Ele não viveu em um mundo cíclico, mas em um mundo em evolução. Seus esforços voltavam-se para a substituição de uma visão linear da progressão da humanidade por outra, entrando em conflito com aqueles que viam os selvagens modernos como descendentes degenerados dos povos civilizados para vê-los como exemplos de uma fase que, uma vez superada, dava a esperança de progresso.

Quando um conjunto de ideias é posto no contexto de outras, elas deixam completamente de parecer semelhantes. De fato, esses exemplos particulares poderiam ser atribuídos a paradigmas radicalmente distintos (Stocking 1984).⁴

Seria possível continuar indefinidamente. Quando, mais de quarenta anos depois da conferência de Lubbock, Frazer descreveu os costumes dos antigos israelitas, foram suas amplas pesquisas a respeito dos “princípios da história do homem” que as tornaram completamente plausíveis. Seu propósito era mostrar que os israelitas não eram exceção à lei geral, que sua civilização havia passado, como outras, por uma fase de barbarismo e selvageria (1918, v. 1: prefácio). Se esse ponto de vista era semelhante ao de Lubbock, ele fornecia, contudo, um contexto muito diferente das ideias sobre etnocentrismo que Malinowski publicaria quatro anos mais tarde. Em sua famosa abertura ao trabalho que apresentou os ilhéus trobriandeses da Melanésia, Malinowski (1922: 25) argumenta que, em “cada cultura, os valores são levemente diferentes; as pessoas aspiram a propósitos distintos, seguem impulsos diferentes”, e que, sem um entendimento dos desejos subjetivos por meio dos quais as pessoas realizam seus propósitos, o estudo das instituições, dos códigos e dos costumes seria vazio.⁵ O mesmo propósito – compreender os valores das outras pessoas – é concebido de forma distinta;

4. Stocking (1984: 136) refere-se à história inicial da antropologia como marcada por uma alternância entre dois paradigmas dominantes, ambos diacrônicos. A escrita de Lubbock evidencia o paradigma progressivo-desenvolvimentista; Fleury e Clarke são partidários de um paradigma difusionista derivado de suposições bíblicas sobre a genealogia das nações. Invoco essa dicotomia não para parodiar os muitos estilos e correntes de pensamento que contribuíram para as premissas com base nas quais Lubbock (e depois Frazer) procedeu, ou porque tenho alguma pretensão de fazer história, mas meramente como um sinal de que houve uma história.

5. Aspecto a respeito do qual Marett já havia publicado em sua terminologia da “psicologia”, escolhida de forma infeliz (por exemplo, Marett 1920).

para Malinowski, o objetivo é “apreender o ponto de vista do nativo”. Os trobriandeses tornaram-se “selvagens” em um sentido lúdico. Ou então se poderia saltar para as ideias que Geertz expressou nos anos 1980. Sua afirmação de que a antropologia é a primeira a insistir “que o mundo não se divide entre os devotos e os supersticiosos” parece ser uma posição familiar. Contudo, quando ele acrescenta que “vemos a vida dos outros através das lentes que nós mesmos polimos e [...] eles nos devolvem o olhar através de suas próprias lentes” (Gortz 1984: 275), essa versão de um olhar de mão dupla estabelece um afastamento entre seus significados e os de Malinowski.

Para um não historiador, é isto que causa desconcerto: basta procurarmos com suficiente afinho para encontrarmos ideias prenunciadas muito antes de seu tempo ou traçar sua semelhança ao longo do tempo. Contudo, ao olharmos novamente e considerarmos outras ideias, o sentimento de semelhança desaparece. Não é possível que um modelo de mundo em evolução produza as “mesmas” ideias que um modelo no qual as nações passam por ciclos de vida, assim como não é possível que o olhar de mão dupla de Geertz conduza aos mesmos tipos de entendimento que a confiança de Malinowski na capacidade de apreender a versão trobriandesa do mundo. Ao transmitir o conceito de etnocentrismo, nenhum desses escritores parece ter exatamente a mesma intenção. Isso faz com que seja possível explicar a predominância de certas ideias simplesmente fazendo referência a outras ideias. Com base em que se podem trazer algumas ideias para o primeiro plano e relegar outras ao contexto de fundo? Escrevemos uma história da ideia de etnocentrismo ou uma história de suas diferentes premissas? Ou não estamos absolutamente lidando com a “mesma” ideia?

Estes são enigmas intrínsecos à comparação intercultural. Trata-se de enigmas antropológicos familiares. A questão é, pois, qual seria a resolução antropológica para o problema, que é simplesmente que eu sei que esses conjuntos de ideias são diferentes, que a distância que separa Geertz de Malinowski é, digamos, tão grande quanto a que separa Malinowski de Frazer, ou Frazer e Lubbock de Clarke e Fleury. Mas como posso *me persuadir* de que sei disso? Se a sequência de ideias é sempre tão ambígua, de onde vem nossa dramática sensação das mudanças e das distâncias? Ela deve vir do lugar ocupado por essas ideias em nossas práticas. Assim, não devemos observar se esta ou aquela pessoa concebe as outras culturas desta ou daquela maneira – se a ideia de etnocentrismo existia ou não –, mas a efetividade do ponto de vista, a maneira como uma ideia foi implementada. Foi por isso que mencionei a popularidade de Fleury e o amplo público que

assistiu às conferências de Lubbock. Isso nos leva ao espantoso fenômeno da celebridade de Frazer.

A expressão é de Leach (1966). Atribuindo muito aos dotes de sociabilidade da esposa de Frazer, Leach descartou há vinte anos a ideia de que essa celebridade correspondia a qualquer reputação acadêmica segura na época do próprio Frazer, ao menos entre os antropólogos. Se volto agora à mesma questão, é por causa do que ocorreu na antropologia social desde que Leach apresentou seus pontos de vista. Suspendo o julgamento e prosigo como se o que estivesse de fato em questão fosse o fascínio exercido por Frazer sobre a imaginação das pessoas. Isso se mostrará relevante para a história recente da prática antropológica, pois qualquer investigação sobre as práticas da antropologia tem de reconhecer a força da observação de Geertz (citado por Boon 1982: 9): “O que faz o etnógrafo? — ele escreve”. Se formos nos voltar para a prática, não há nada melhor do que olhar para a escrita antropológica. Demoro-me um pouco nos escritos do próprio Frazer, pois a distância entre ele e a antropologia que veio em seguida nos diz muito sobre como passamos a imaginar que de fato há distâncias, e portanto sobre como nos persuadimos de que houve uma história.

SIR JAMES FRAZER

É amplamente aceito que Frazer exerceu um efeito profundo na mente de seus contemporâneos. Downie (1970: 64) repete a famosa história de Jane Harrison sobre um policial que lhe disse: “Eu acreditava em tudo que me diziam, mas graças a Deus li *O ramo de ouro* e desde então me tornei um livre-pensador”. Downie observa que desde sua primeira edição em 1890 a empreitada geralmente foi tratada com respeito e cita a observação de Malinowski de que *O ramo de ouro* foi “um trabalho conhecido por todo homem culto, um trabalho que exerceu enorme influência sobre vários campos do conhecimento” (: 57).⁶ De fato, *Folk-lore in the Old Testament*, de Frazer,

6. Malinowski (1962) elogia o livro efusivamente como “a maior realização da antropologia em muitos aspectos”, mas se coloca em relação a Frazer por justaposição, é claro: dá as boas-vindas à edição resumida de *O ramo de ouro* por ser conveniente para ser levada para campo! Os antropólogos em geral tinham suas reservas. A resenha de Marett da terceira edição (reimpressa em Marett 1920) faz fortes objeções aos paralelismos de Frazer; as sobrevivências não deveriam ser tratadas como fósseis, mas em um contexto psicológico (ou

publicado em 1918, foi aclamado em revistas teológicas e literárias. Seu trabalho não só parece ter sido porta-voz de seu tempo como exerceu um poder duradouro. Acima de tudo, ele promoveu a antropologia. Para muitos não antropólogos, ninguém, nem mesmo Malinowski, conseguiu deslocá-lo. Contudo, o que há de surpreendente no efeito exercido por sua escrita é surpreendente para os antropólogos ou, antes, é surpreendente no que diz respeito aos antropólogos, pois Frazer não ocupou um lugar respeitável na história da disciplina durante anos – para alguns isso nunca aconteceu. Pelo contrário, a antropologia britânica moderna conhece a si mesma não só como não frazeriana, mas, de forma bastante positiva, como antifrazeriana. Os antropólogos sociais geralmente zombam de Frazer, fazem dele alvo de ridicularização e consideram seu folclore há muito ultrapassado.⁷

Qual foi, então, o fascínio que Frazer exerceu sobre a imaginação de muitas pessoas? E exatamente o que foi criado, por sua vez, pelos fundadores da antropologia moderna? Valho-me da palavra “moderna” deliberadamente, em um contexto no qual somos informados de todos os lados de que vivemos em uma época pós-moderna. Conforme se tornará manifesto, essa representação recente confere a Frazer um lugar na contemporaneidade que dificilmente poderia ser concebido há vinte anos. Essa mudança mais recente sugere que os antropólogos podem, afinal, considerar que alguns trechos de Frazer são mais legíveis do que pensavam.

A questão interessante é como os antropólogos modernos vieram a construir Frazer como alguém que se pode demonstrar *não* pertencer ao tempo deles e como de fato a escrita que era eminentemente legível para muitos outros tornou-se bastante ilegível para eles.⁸ Meu relato inevitavelmente atribuirá peso demais à significância dessa figura para o gosto de um historiador, como se ela houvesse sido central para a mudança que ocorreu

seja, sociocultural). Algumas resenhas literárias da época também foram pouco entusiásticas (Leach 1966).

7. Leach oferece uma exposição dos fatos para um público não antropológico: “O renome atual de Frazer é em grande medida imerecido. A maior parte de sua própria contribuição ao estudo da antropologia e da religião comparada mostrou-se desprovida de valor” (1983: 13). Devo deixar claro que não pretendo realizar uma revisão dos pontos de vista de Leach em particular (li Leach 1966 após a maior parte deste artigo já ter sido escrita).

8. Junto com Frazer foram eliminados seus críticos contemporâneos, como Marett; todo um estilo de escrita antropológica foi considerado ilegível. O próprio trabalho de Frazer passou a parecer bastante enfadonho, não a “leitura magnífica e emocionante” que é para Jarvie (1964: 33).

na disciplina. Ele ignora outras figuras, tanto as que também se tornaram ilegíveis como aquelas às quais os antropólogos voltam de tempos em tempos por considerá-las suas precursoras. É raro voltar a Frazer dessa forma: esta que foi a mais literária das figuras tornou-se, entre todas elas, a mais completamente ilegível. Frazer adquiriu visibilidade como vítima da mudança.

Em um ataque amargo, recentemente renovado, à antropologia social moderna, Jarvie (1964, 1984) deliberadamente promove Frazer como vítima.⁹ Ele toma emprestada a metáfora da deposição do sacerdote: “O primeiro grito de guerra da revolução foi ‘matem o sumo sacerdote’”. Bem mais prosaica, contudo, é sua queixa de que “as infinitas doses de fatos do trabalho de campo são tão enfadonhas” (1984: 15). Certamente, da perspectiva do pós-guerra, a nova antropologia, como se desenvolveu nos anos 1920 e 1930, surgiu em competição direta com a antropologia de Frazer, e isso no que diz respeito à própria questão do trabalho de campo. Em retrospecto, Evans-Pritchard comentou como as fontes literárias foram obrigadas a substituir a “observação direta” (1951: 10).¹⁰ Foi antes de mais nada por meio da possibilidade do trabalho de campo com observação direta que as fontes literárias puderam ser suplantadas e que Malinowski (assim como Radcliffe-Brown) assassinou Frazer (a imagem é de Jarvie 1964: 1).

Jarvie também promove Malinowski como incitador da revolução, datada de por volta de 1920. Em sua alegoria, “Malinowski tramou e dirigiu a revolução na antropologia social cujo propósito era derrubar o *establishment* de Frazer e Tylor e suas ideias; mas ela foi feita principalmente contra Frazer” (1964: 173). De seu ponto de vista, a revolução tinha três propósitos: 1) substituir a antropologia de gabinete pela experiência de campo; 2) no campo da religião e da magia, substituir a atenção de Fra-

9. Jarvie afirma isso literalmente. Quem não dá muito crédito a Frazer toma a afirmação metaforicamente – as verdadeiras vítimas estão em outro lugar. Os alvos do próprio Malinowski incluíam, por exemplo, a antropologia de *survey* de Rivers e Seligman (Langham 1981) e o difusionismo de Elliot Smith (Leach 1966). A título de comentário sobre a criação de vítimas, ver a resenha de Urry (1983) sobre o relato de Langham. Langham não está especialmente preocupado com Frazer e Malinowski, mas com Rivers e Radcliffe-Brown. Urry aponta que Langham acusa Radcliffe-Brown de “praticamente tudo menos assassinato” por eclipsar a contribuição de Rivers para a antropologia britânica (1983: 401).

10. O fato de as fontes literárias de Frazer serem em larga medida relatórios com base nas observações dos etnólogos que incentivou a se corresponderem com ele é encoberto pela dicotomia entre observação direta e fontes literárias. Essa dicotomia encobre, pois, o caráter literário da própria redação.

zer às crenças pelo estudo da ação social (o rito); e 3) substituir as falsas sequências evolutivas por um entendimento da sociedade contemporânea. Jarvie está longe de estar sozinha em seu ponto de vista. Para a sabedoria convencional, a observação do trabalho de campo significava que as práticas das pessoas podiam ser gravadas em seu contexto social imediato. Isso mudou os tipos de explicação que os antropólogos buscavam. Malinowski (assim como Radcliffe-Brown) insistia que as práticas deveriam ser relacionadas a outras práticas, que as trocas de alimentos e bens de valor nas cerimônias de casamento eram, por exemplo, inteligíveis à luz das regras locais sobre herança ou posse da terra. Para dar conta de cerimônias desse tipo nas ilhas Trobriand, Malinowski voltou-se não para as práticas encontradas em outras culturas, mas para outros aspectos dessa mesma cultura. O restante é bastante conhecido — isso levou a uma visão das sociedades individuais como entidades a serem interpretadas em seus próprios termos, de modo que tanto as práticas como as crenças deveriam ser analisadas como intrínsecas a um contexto social específico; as sociedades assim identificadas foram vistas como todos orgânicos e posteriormente como sistemas e estruturas; e a empreitada comparativa que os antropólogos modernos propuseram para si mesmos tornou-se, pois, a comparação entre sistemas distintos.

De fato, esse ponto de vista sobre a comparação intercultural tornou-se tão arraigado na disciplina que chega a causar estranheza ler a defesa do próprio Frazer de que seu método era “o método comparativo” (1918, v. I: viii). Frazer não se referia à comparação entre sistemas sociais, mas à reunião de diversos costumes de modo a lançar luz sobre um conjunto particular deles. Pode-se lançar luz a partir de qualquer direção — as crenças e práticas de qualquer lugar do mundo iluminarão as que estiverem sendo estudadas e mostrarão possíveis antecedentes ou uma tendência de que as pessoas pensem da mesma forma em todos os lugares. Os procedimentos comparativos de Frazer incluíam a proposição de que em qualquer fragmento de comportamento seriam encontrados traços de hábitos anteriores que ajudariam a explicar as formas atuais e também a proposição de que as práticas devem ser entendidas como reflexo das crenças. Assim, era possível explicar práticas generalizadas por meio de crenças generalizadas. A revolução foi tão bem-sucedida que o método comparativo de Frazer veio a parecer não só errôneo, como absurdo. A nova tarefa que se colocava era a comparação das sociedades como tais, e exigia atenção meticulosa aos detalhes que distinguem as sociedades particulares e que Jarvie acha tão

tediosos. Contudo, Frazer estava, mais do que tudo, atento aos detalhes. Conforme veremos, o protesto de Jarvie deve ter se voltado para a forma de arranjá-los.

Embora ainda haja algum debate a respeito dos argumentos do próprio Frazer, eles são com frequência condenados por seu estilo. Em vez de abordar a questão dos resíduos históricos ou a comparabilidade entre as crenças, o antropólogo moderno tende a fazer objeções à estrutura narrativa de Frazer. Seu trabalho é criticado por ser *literário demais*. É também criticado por considerar os eventos, o comportamento, o dogma e os ritos *fora de contexto*. A “antropologia frazeriana” é um sinônimo de incursões indisciplinadas aos dados etnográficos sem respeito por sua integridade interna, pela forma como eles se encaixam como partes de um sistema ou fazem sentido para os atores. De fato, é muito adequado que seja seu estilo a incomodar o antropólogo moderno, pois o que está em questão é, acima de tudo, o tipo de livro que ele escreveu.

Tomo como exemplo o livro *Folk-lore in the Old Testament*, que uniu um texto clássico e uma tradição de exegese histórica da Bíblia aos resultados acumulados de seu método comparativo: uma ampla coleção de costumes que lançou luz à vida hebraica na Antiguidade.¹¹ A diversidade de seus exemplos é impressionante.¹² Em primeiro lugar ele passa por vários episódios da história do Antigo Testamento: a criação do homem, a queda do homem, a marca de Caim, o grande dilúvio, a torre de Babel, o pacto de Abraão, os herdeiros de Jacó ou a ultimogenitura, Jacó e as peles de cabrito etc. Em segundo lugar, essas são as ocasiões para disquisições sobre mitos de origem, tratamento de homicídios, mitos sobre o

11. Esse trabalho, escrito às vésperas da revolução malinowskiana, está em continuidade direta com a posição que Frazer alcançou com a terceira edição de *O ramo de ouro*: ele desejava um contexto no qual estabelecer as informações que havia coletado a respeito do pensamento e da cultura primitivos. De fato, o primeiro pode ser lido como uma disquisição sobre a religião, o poder e a política (cf. Feeley-Harnik 1985), e o último, sobre parentesco, casamento e — com suas passagens sobre herança e relações de propriedade — economia.

12. Enquanto seu predecessor no campo, Robertson Smith, em *The Religion of the Semites* [A religião dos semitas] ([1894] 1956), havia restringido seu estudo a um grupo de nações aparentadas (categorizadas de forma ampla para incluir árabes, hebreus, fenícios, arameus, babilônios e assírios), Frazer permitiu-se percorrer todo o mundo. Para uma comparação entre o trabalho dele e *O ramo de ouro*, ver Jones (1984). Smith estava interessado especificamente em um contraste entre as religiões semita e ariana e não podia, pois, simplesmente assimilar as crenças e práticas de uma às da outra.

dilúvio, variedades de sacrifício, regras de herança, poligamia etc., sendo cada tópico tratado como um episódio narrativo. Em terceiro lugar, esses tópicos são tornados ainda mais episódicos pelas discussões que os acompanham. O casamento de Jacó dá ensejo a um tratado (o termo é de Marett) com dezoito seções e quase trezentas páginas: Jacó e suas duas esposas; o casamento entre primos; o casamento entre primos na Índia, na América, na África, no arquipélago indico, na Nova Guiné e nas ilhas do estreito de Torres, na Melanésia; por que há uma preferência pelo casamento entre primos cruzados e uma proibição do casamento entre ortoprimos, incluindo um argumento detalhado a respeito de várias teorias sobre casamento entre primos cruzados, e assim por diante. Finalmente, as próprias seções são compósitas: a seção sobre casamento na África inclui referências aos Herero, Bantu, Nyanja, Awamba, Wagogo, Wahehe, Baganda, Banyoro, Basonga e outros.

Todos os exemplos são localizados. Frazer atribui costumes particulares a pessoas particulares de forma fidedigna. Há um respeito por essas origens específicas, assim como haveria respeito ao estabelecer a autoria distinta de manuscritos clássicos ou bíblicos. Contudo, o efeito de empilhar um exemplo sobre o outro acaba por realizar o oposto. Há muito se perdeu qualquer sentido da especificidade dos israelitas – quanto mais a distintividade do estreito de Torres ou da Melanésia. De fato, há uma contraespecificidade em sua demonstração da semelhança. O próprio Frazer afirma (1918, v. 2: 97): “A história do casamento de Jacó, seja ela estritamente histórica ou não, reflete os costumes que foram observados no casamento por muitos povos mais ou menos primitivos em muitos lugares do mundo; dessa forma, nós bem podemos supor que em uma etapa inicial de sua história costumes semelhantes eram praticados pelos israelitas”. A demonstração da semelhança estabelece a autenticidade desses registros bíblicos como descrições plausíveis de um comportamento real. Pode-se ver o poder disso em contraposição a um fundo de trabalho acadêmico preocupado com quão verdadeiro pode ser um registro. Valer-se, digamos, de práticas melanésias para fazer com que as práticas israelitas pareçam menos estranhas significa, é claro, que não se pode sustentar um contraste interno *entre* as práticas israelitas e melanésias. Mas a estratégia é deliberada. Frazer isola três elementos nas circunstâncias de Jacó: casamento entre primos, casamento de um homem com duas irmãs durante a vida delas e o serviço da noiva:

Proponho ilustrar os três costumes por meio de exemplos e, em seguida, investigar sua origem e significado. Embora ao fazê-lo nos distanciemos de nosso objeto imediato, que é o folclore da antiga Israel, a digressão poderá ser perdoada se lançar luz sobre as refinadas figuras da era patriarcal no Gênese e, assim, ajudar a revelar a profundidade e a solidez do fundo humano contra o qual as figuras dos patriarcas são pintadas.

Suas 280 páginas de exemplos “são suficientes para provar que casamentos como os de Jacó foram e ainda são praticados em muitas partes distintas do mundo. [...] O patriarca seguia costumes completamente reconhecidos e estritamente observados por muitas raças” (1918, v. 2: 371). O relato bíblico não é “meramente uma figura extravagante”, mas retrata arranjos sociais “retirados da vida”.

Mas os costumes foram, em algum momento, considerados simplesmente extravagantes? Ele é ambíguo a respeito de exatamente como seu relato contribui para os debates sobre a historicidade do Antigo Testamento. A estratégia de Frazer faria sentido em uma atmosfera de descrença em relação aos costumes israelitas ou francamente uma atitude que considerasse muitas características e incidentes menores como ornamentos narrativos, ali colocados de propósito. Sua “sociologia comparativa” mostraria que no contexto das culturas do mundo a experiência israelita não é tão estranha. Mas era realmente assim que as pessoas de seu tempo viam o Antigo Testamento? Certamente para algumas das mentes influenciadas por ele o Antigo Testamento teria parecido muito familiar, sendo seus eventos parte integrante de uma história narrada com frequência. Há de fato quase um tom de escola dominical nos episódios que ele relaciona. Não devemos abonar Frazer pelo problema colocado por Fleury de como superar a antipatia das pessoas pelos antigos israelitas como exemplo de uma sociedade menos refinada do que a delas. Seria muito mais provável que fossem os exemplos etnográficos a insuflar credulidade.

Ao colocar os israelitas lado a lado com culturas africanas ou melanésias, contudo, Frazer não só confere credibilidade aos israelitas. Ele afirma que se pode supor que os antigos hebreus, como outros povos, tenham passado por “uma fase de barbárie e mesmo de selvageria; e essa probabilidade, com base na analogia com outras raças, é confirmada por um exame de sua literatura, que contém muitas referências a crenças e práticas que dificilmente podem ser explicadas, a não ser pela suposição de que são sobrevivências rudimentares de um nível muito inferior de cultura” (1918, v. I: vii).

Ele continua: "O instrumento para detectar a selvageria sob a civilização é o método comparativo, o qual, aplicado à mente humana, permite-nos traçar a evolução intelectual e moral do homem" (: viii). Terá sido essa rotulagem das práticas contemporâneas como sobrevivência que constituiu muito da fascinação exercida por Frazer em sua época? Teriam seus leitores aplicado a "detecção da selvageria sob a civilização" a si mesmos?

E se Malinowski de fato depôs esse sacerdote, terá sido porque ele depôs essa doutrina central? Malinowski e seus colegas apresentaram a mesma proposição, mas ao contrário: a detecção da civilização sob a selvageria. Talvez a visibilidade de Malinowski na antropologia moderna resida parcialmente aí, pois ele forneceu um contexto particularmente persuasivo para essa proposição por meio da forma como escreveu. Sigo a observação de Boon: a antropologia frazeriana foi sobrepujada acima de tudo por um novo tipo de livro: Malinowski tornou o estilo de Frazer obsoleto (Boon 1982: 13, 18).

Tornou-se elegante submeter as narrativas antropológicas a escrutínio em busca de seus efeitos, especialmente no caso de Malinowski, escritor autoconsciente cuja abordagem à arte da representação e ao conceito de texto era informada por sua formação filosófica (por exemplo, Thornton 1985). Não me ocuparei aqui da já extensa literatura crítica a esse respeito. Antes, coloco uma questão pontual: a do impacto do escritor sobre a imaginação, do ponto de vista do tipo de relação que se estabelece entre o escritor e o leitor, por um lado, e o escritor e seu tema, por outro. Esse impacto é mediado por relações internas ao texto, conforme o escritor dispõe suas ideias. Nos trabalhos de Malinowski surgem novas justaposições, novas disjunções de um tipo que permitiu que o método comparativo procedesse de forma bastante distinta. De fato, é necessária uma base neutra para dispor o cenário para uma comparação entre as estratégias de Frazer (como evidenciadas especialmente em *Folk-lore*) e as estratégias da antropologia moderna. É por isso que destaco que seus trabalhos são produtos literários. Estabelecida essa base, atentarei também à primeira das duas críticas frequentemente feitas à escrita de Frazer: que ela é literária *demaís*.

FICÇÕES PERSUASIVAS

Destacar um texto como "literário" é como destacar uma pessoa por ter "personalidade". É óbvio que, na medida em que qualquer texto tem como propósito surtir certo efeito, ele deve ser uma produção literária.

As dificuldades surgem quando os fatos aparentes de um caso são modificados ou distorcidos com vistas a um efeito particular. Frazer certamente é culpado dessa acusação; ele não se esforçou por oferecer um “relato claro”. Assim, foi acusado não só de criar uma atmosfera de selvageria romântica, mas de manipular o material que lhe serviu de fonte para criá-la (Leach 1966: 564). Entretanto, os antropólogos têm em mãos um problema particular de produção literária, e é esse problema que faz de Frazer tão antropólogo quanto Malinowski.

Trata-se de um problema técnico: como criar uma consciência dos diversos mundos sociais quando tudo que se tem à disposição são os termos que pertencem a nosso próprio mundo.¹³ Refiro-me a mais do que simplesmente superar o clima de uma atmosfera particular – tanto Frazer como Malinowski criaram descrições evocadoras, coloridas por um sentido de localidade.¹⁴ Refiro-me também a mais do que a facilidade de traduzir de uma visão de mundo para outra. Ao deparar com ideias e conceitos de uma cultura concebida como outra, o antropólogo enfrenta a tarefa de descrevê-los no interior do universo conceitual em que eles têm espaço e, assim, de criar esse universo. Se observo a respeito das trocas de riqueza da noiva que acompanham um casamento melanésio que os pais da noiva são pagos por seus sentimentos em relação a ela, justaponto ideias que, na linguagem que uso, são normalmente antitéticas. A emoção não é uma mercadoria. Embora eu possa tentar esquivar-me da palavra “pagamento”, fica claro que descrevo como uma transação aquilo que também é uma expressão de re-

13. Esta é, como mostro a seguir, em parte uma construção modernista (a ideia holista de uma cultura à qual tudo pertence). Sou grata a David Lowenthal (comunicação pessoal) por apontar que a preservação da língua confere à alteridade dos termos (estrangeiro, anacrônico) alguma vida própria. Mas há em parte outra questão, que fornece o quadro de referência para o relato de Boon: o fato de que não há lugar fora de uma cultura “exceto em outras culturas ou em seus fragmentos e potencialidades” (1982: ix). Isso poderia ser considerado um “problema” técnico cujo quadro de referência teórico foi fornecido pela percepção de um fato social: a presença de outros sociais no mundo. Isso levou às técnicas esotéricas de solução de enigmas que Langham (1981: 19) insiste indicarem a presença de uma ciência madura.

14. O(a) escritor(a) utiliza as impressões que o lugar deixou sobre ele(ela) para retransmitir informações sobre esse lugar ao leitor. A experiência de um europeu vivendo em uma barraca nas ilhas Trobriand transmite, pois, um retrato de um certo tipo das ilhas Trobriand. Thornton (1985: 9) insere essa busca da imagem concreta no contexto das teorias malinowskianas sobre o papel da imaginação, “fundamentadas em uma concepção positivista da existência psicológica real das imagens [...] na mente que permitia que a realidade fosse apreendida”.

lacionalidade – algo que normalmente interpretáramos como um fluxo de emoções entre pessoas, e não algo a ser transferido a um terceiro. Deve-se criar um espaço antes que eu possa transmitir a unidade de uma ação que na descrição em língua inglesa se torna um compósito de elementos separados.

Isso faz parte de um problema geral de comunicação: “fazer a ponte entre as experiências do leitor e as experiências das pessoas que o pesquisador deseja descrever para ele” (Runciman 1983: 249). O efeito de uma boa descrição é ampliar a experiência do leitor. Mas as próprias experiências do leitor constituem um problema: qual é a garantia de que a descrição não irá fomentar preconceitos, de que ela não irá, em vez de expandir uma perspectiva estreita, apenas estreitá-la ainda mais?¹⁵ Geralmente pensamos nos antropólogos como criadores de dispositivos por meio dos quais se pode compreender o que as outras pessoas pensam ou aquilo em que acreditam. É claro que eles simultaneamente se envolvem na construção de dispositivos por meio dos quais pretendem afetar o que seu público leitor pensa e aquilo em que ele acredita. Preparar uma descrição requer estratégias literárias específicas, a construção de uma ficção persuasiva: uma monografia deve configurar-se de modo a transmitir novas composições de ideias.¹⁶ Isso se torna uma questão de sua própria composição interna, da organização da análise, da sequência em que o leitor é apresentado aos conceitos, da forma como as categorias são justapostas ou os dualismos revertidos. Enfrentar esse problema é enfrentar o arranjo do texto. Assim, se um autor escolhe, digamos, um estilo “científico” ou “literário”, isso indica de que tipo de ficção se trata; não se pode escolher escapar completamente à ficção.

Uso o termo “ficção” em eco à observação de Gillian Beer de que a teoria atinge o máximo de sua ficção no momento de seu esboço. Ela se re-

15. Goodenough (1970: 15) escreve que o problema da etnografia é como produzir uma descrição que represente de forma satisfatória “o que se deve saber para jogar de forma aceitável o jogo daqueles que já sabem como jogá-lo a partir dos padrões deles”. Isso implica uma enorme disposição para comparar padrões da parte do leitor.

16. Podemos reconsiderar retrospectivamente os argumentos de Frazer sobre a magia e o ritual e sobre as origens do totemismo como abrindo um espaço conceitual (em um campo de outro modo dominado por uma dicotomia entre religião e ciência) para, entre outros, o relato de Spencer e Gillen sobre as cerimônias australianas de incremento. Thornton (1985: 10) fala da influência de Frazer (e Mach) sobre Malinowski como criadora de “um novo espaço discursivo para o argumento etnográfico”. A respeito do espaço etnográfico em geral, ver Marcus & Cushman (1982: 42).

fere à narrativa de Charles Darwin: “A estranheza do ajuste entre o mundo natural como é atualmente percebido e como é hipoteticamente imaginado mantém por algum tempo a própria teoria confinada em um escopo provisório que é semelhante ao escopo da ficção” (Beer 1983: 3). A questão é a nova organização do conhecimento. Darwin, ela sugere, “estava contando uma história nova a contrapelo da linguagem disponível para contá-la” (id. *ibid.*: 5). Como se “imagina” um mundo natural não só com um vocabulário, mas com uma sintaxe criada por um mundo social? Seu sucesso é medido ao passo que a nova narrativa se torna determinante. A questão não é simplesmente como trazer certas cenas à vida, mas como trazer vida a ideias.

Alguns tropos são colocados em circulação por meio da imagética. Darwin explorou a metáfora do parentesco, entre outras (ver Beer 1986), no que diz respeito à ideia da rede de inter-relações entre os parentes, para dar forma concreta ao conceito de afinidade evolutiva. Uma imagem de proximidade foi estendida a todo o mundo vivente com um intuito específico – não só todas as criaturas do mundo poderiam ser imaginadas sob a tutela de uma única lei (ou deidade), como havia graus de afinidade demonstráveis entre elas. Beer sugere que essa demonstração foi obtida por meio de algo mais do que a promoção de imagens adequadas. A ideia de um todo orgânico com diversas partes foi transmitida por meio da organização do próprio texto (Beer 1983: 97):¹⁷

Para que sua teoria funcione, Darwin precisa passar a sensação de livre jogo.¹⁸ [...] Em sua epistemologia, os argumentos precisavam emergir de uma plethora de exemplos porque, por sua natureza, seu texto precisava evitar a todo custo alinhar-se com os procedimentos da seleção artificial. [...] É essencial para a *teoria* de Darwin que a multiplicidade e a variedade do mundo natural fluam por meio de sua linguagem. Sua teoria desconstrói qualquer formulação que interprete o mundo natural como comensurável com o entendimento do homem sobre ele. Ela supera seus

17. Darwin não estava apenas usando “realidades bem compreendidas” com as quais as realidades pouco compreendidas “poderiam ser trazidas para o círculo do que é conhecido” (Geertz 1983: 22). Ele estava alterando o sentido das próprias realidades bem compreendidas. Assim, Beer sugere que ele pôs por terra as suposições contemporâneas de classe inculcadas nas conotações aristocráticas das árvores genealógicas; a história do homem tornou-se uma vasta e complicada rede familiar, sempre consciente de suas origens inferiores (1983: 63).

18. “Play”, que é traduzido aqui como “jogo”, refere-se também à representação teatral. [N. T.]

poderes de observação e não é coextensiva a seu raciocínio. Contudo, ele encontrou, no uso da metáfora e da analogia, um meio de restaurar a equivalência sem recorrer a falsas delimitações.

Se Frazer também escreveu uma ficção determinante, o que deve ser explicado em seu caso é sua ampla aceitação de forma surpreendentemente rápida. Uma razão para isso, suspeito, é que o contexto de sua escrita foi em grande medida fornecido pelas suposições do público ao qual ele se dirigiu. Em contraposição a uma formação em estudos acadêmicos clássicos e hebreus, cuja presença, se não detalhes, seus leitores teriam tomado por certos, ele simplesmente os apresentou a uma terceira gama de materiais: o mundo primitivo do qual extraiu suas comparações. Aqui residia a força organizadora de seus relatos. A efetividade dessa justaposição residia nas minúcias comparáveis do caso que ele apresentava. Ele não precisava criar o contexto no qual suas ideias poderiam tomar forma, e assim promover uma imagem extraída de algum outro domínio como dispositivo organizador (como a metáfora de Darwin sobre o parentesco entre coisas vivas). De fato, por volta de 1900, muitas das ideias de Frazer eram pouco dignas de nota. Encontrar vestígios do passado no presente, tratar o Antigo Testamento como um arquivo, estabelecer paralelos contemporâneos com práticas anteriores não requeria, em si, uma nova conceitualização.

Frazer lidou com a pluralidade e a diversidade (que, conforme argumento de Beer, eram centrais para a concepção darwiniana da profusão do mundo natural), mas não representou essa profusão em termos de um novo conjunto de inter-relações. As ideias sobre a evolução do pensamento humano da selvageria para a civilização haviam sido amplamente anunciadas. Ademais, longe de ir a contrapelo de sua linguagem, ele se regozijou com a linguagem disponível – os prefácios a *O ramo de ouro* ([1890] 1900) e a *Folk-lore in the Old Testament* expressam seu parentesco literário com os antigos. A música etérea que ele ouviu em espírito em Nemi estava de acordo com seu ouvido para os salmistas, profetas e historiadores do Antigo Testamento que iluminaram o lado mais sombrio da história antiga, glórias literárias “que viverão para deleitar e inspirar a humanidade” (1918, v. I: xi). Talvez, como no caso dos sinos inexistentes de Nemi, ele pudesse tomar as liberdades que tomou porque sua linguagem era tão segura. Uma fonte do impacto de Frazer sobre seus leitores gerais deve, pois, ter sido a familiaridade, e não a novidade, de sua linguagem e de seus temas. E a sensação de novidade que devemos atribuir a ele veio, como veremos, da

própria proximidade com seus leitores, do que ele compartilhou com eles, e não, como deveria ser o caso com a antropologia que se seguiu, de um distanciamento deliberado em relação a eles.¹⁹

Desejo sugerir que a autoconsciência em relação à criação de uma distância entre o escritor e o leitor, e portanto em relação à criação de um contexto para ideias que não são elas mesmas novidade, ressurgiu na antropologia como um fenômeno “modernista”. Isso exigiu que o escritor estabelecesse uma relação específica com sua escrita. Por implicação, o observador deve colocar-se em uma relação particular com o observado, moldando o exercício intelectual como uma empreitada de tipo particular.

Os livros que se tornaram ortodoxos nos últimos sessenta anos são modernistas nesse sentido. É claro que o estatuto autoral do antropólogo foi recentemente muito questionado. Segundo Edwin Ardener (1985), esse questionamento é um arauto do fim do modernismo, pois explicita a reflexividade implícita de todo o exercício antropológico desses sessenta anos, a relação entre o antropólogo e o outro elaborada como objeto de estudo (por exemplo, Crick 1982: 15). A divisão entre observador e observado sempre foi autoconsciente. O que tipificava o modernismo da antropologia era a adoção dessa divisão como exercício teórico por meio do fenômeno do trabalho de campo. O antropólogo que “entrava” em outra cultura carregava consigo essa autoconsciência do outro. É isso que os pesquisadores de campo da época de Malinowski inventaram. Qualquer que seja a natureza de suas experiências de campo, ela foi visivelmente reinventada na forma como as monografias vieram a ser organizadas.

CONTEXTUALIZANDO

Modernismo pode querer dizer tanto mais ou menos quanto se desejar. Não pretendo oferecer uma definição da ideia; prefiro simplesmente apontar para sua atual apropriação segundo a definição de uma época antropológica específica.²⁰ Ardener é cuidadoso ao delinear para o modernismo na

19. Frazer e seus predecessores tinham plena consciência de que eram modernos em uma época que se autoconsiderava moderna. Mas a impressão que se tem é, antes, que os selvagens apresentados em suas páginas concordariam, se pudessem, com esse arranjo do mundo. Estava por vir outro tipo de autoconsciência que *nem mesmo* sugeriria um acordo desse tipo. Isso criou uma nova distância entre o etnógrafo e seus leitores.

20. Por isso minhas referências ao modernismo (e ao pós-modernismo) são mediadas pelos

antropologia um caráter particular que não está sempre em sincronia com as formas modernistas em outros campos do conhecimento. Contudo, ele de fato associa sua criação a Malinowski, que “reorganizou completamente a antropologia social” (1985: 50) ao lhe fornecer um manifesto baseado principalmente na percepção de uma mudança de técnica. O trabalho de campo foi a nova estratégia por meio da qual os(as) antropólogos(as) podiam intervir, conforme coloca Ardener, em certos pontos do tempo e do espaço “nos quais ele ou ela se comportavam como um dispositivo ideal de mensuração” (1985: 57). O historicismo foi rejeitado em favor da descoberta do holismo e da sincronia. A nova antropologia tornou bastante obsoletas as formas anteriores de lidar com a diversidade cultural e sabia estar fazendo isso.²¹

Tal gênese do modernismo vai ao encontro da noção de que Malinowski instigou a revolução que depôs Frazer. Ao mesmo tempo, é completamente irônico falar em uma revolução malinowskiana em absoluto, como se tivesse havido um evento e Malinowski (a despeito do que ele mesmo tenha defendido) houvesse sido seu único idealizador. O que temos de explicar é como essa figura passou a *representar* a ideia de que havia ocorrido uma revolução, uma mudança, na disciplina.

É importante enunciar isso claramente, pois é fácil mostrar que o que vale para Frazer também vale para Malinowski: suas ideias não eram particularmente novas. Assim, Malinowski promoveu o funcionalismo, mas se os argumentos funcionalistas podem ser remetidos ao trabalho do próprio Frazer (cf. Lienhardt 1966; Boon 1982), há aqui mais continuidades do que a ideia de uma revolução permite. Podemos lembrar Marett, que em 1912 urgia por uma interpretação funcionalista da “vida social como um todo” (Langham 1981: xix-xx; Kuper 1973: 31),²² ou observar que “Jarvie

escritos de alguns poucos antropólogos e conferem maior peso aos comentadores do que aos expoentes dos gêneros.

21. Esse conhecimento é importante. Daí a defesa de Ardener de que o século XIX era de fato “moderno” e o século XX, moderno apenas como um gênero e, portanto, “modernista”. Na antropologia, a fase modernista incorporou um deslocamento do historicismo através de uma ênfase deliberada na contemporaneidade.

22. Na edição de 1912 de *Notes and Queries on Anthropology* [Notas e questões sobre a antropologia], Marett recomenda uma investigação exaustiva e intensa da organização social, não só do ponto de vista estatístico (cf. estrutura), mas também dinâmico (cf. processo). Ademais, ele argumenta que o único esquema que tiver valor científico deve ser inserido em um quadro de referência pelo próprio observador para adaptar-se às condições sociais da tribo específica que estiver sendo estudada.

faz com que pareça que Malinowski, sem a ajuda de mais ninguém, reagia diretamente ao trabalho de Frazer. Na verdade, Rivers e seus colegas, A. C. Haddon e C. G. Seligman, foram decisivos para a mudança do evolucionismo social ao estilo do século XIX para o estrutural-funcionalismo à la século XX” (Langham 1981: 59). Ou talvez se prefira conferir centralidade a Radcliffe-Brown como principal instigador da ruptura na oscilação dos paradigmas diacrônicos precedentes (Stocking 1984) ou apontar para o exagero das avaliações posteriores acerca do interesse de Frazer por crenças, e não por ritos (Boon 1982: 11). Entre todas, as mais irônicas foram as reivindicações exageradas de Malinowski como o promotor do trabalho de campo e as que o detrataram por não tê-lo inventado afinal.

Firth (1985) aponta para uma tradição de trabalho de campo já em andamento antes de sua apoteose por Malinowski. Ele sugere que a novidade de Malinowski reside antes em ter alçado o método à teoria (cf. Leach 1957: 120). Stocking (1983: 93) desenterrou para o trabalho de campo as receitas de Rivers, que enunciavam claramente em 1913 o programa que Malinowski encenou: o pesquisador deveria passar um ano ou mais em campo em uma comunidade cujos habitantes ele passaria a conhecer em sua totalidade, e, não satisfeito com informações generalizadas, deveria estudar cada aspecto da vida em seus detalhes concretos. “Muito antes de a influência de Malinowski se fazer sentir, Rivers foi aclamado como o apóstolo da nova abordagem do trabalho de campo” (Langham 1981: 50). A diferença terá sido então o fato de Malinowski tê-la realizado, sendo seu estilo de trabalho de campo marcado por “colocar-se em uma situação na qual se pode ter um certo tipo de experiência” (Stocking 1983: 112)? Passando em revista os vários antropólogos que se formaram nas universidades inglesas e foram a campo mais ou menos à mesma época e observando a natureza intensiva de seus estudos, Stocking vê-se obrigado a argumentar: “Parece que o lapso de memória sobre outros etnógrafos acadêmicos da geração de Malinowski envolvia algo além de carreiras atrasadas ou institucionalmente marginais; [...] [a saber,] suas primeiras monografias não os apresentavam como inovadores autoconscientes da etnografia”²³ (id. *ibid.*: 84). Se Malinowski não

23. Ver também Leach (1957: 120). É interessante que Stocking (1983: 79) veja um precursor em *The Native Tribes of Central Australia* [As tribos nativas da Austrália Central] de Spencer e Gillen, “reconhecidamente ‘moderno’ em seu estilo etnográfico, [...] cujo foco se baseia em uma performance cultural totalizante”. Seu status subsequente foi comprometido, Stocking sugere, pela incapacidade de Spencer de deixar uma descendência acadêmica significativa.

chegou a inventar o holismo, a sincronia, o trabalho de campo intensivo e todo o resto, então não houve absolutamente nenhuma invenção? Prenunciei minha resposta ao afirmar que a invenção residiu em como ele escreveu e especificamente na organização do texto. Isso instaurou os tipos de relação entre escritor, leitor e tema que dominariam a antropologia, não só britânica, nos sessenta anos seguintes.

Por outro lado, seu estilo descritivo é retrospectivo. De fato, é devido a esse aspecto de seu estilo que frequentemente se afirma que Malinowski imita Frazer. Leach (1957: 119) refere-se a seu “estilo frazeriano de escrita requintada”; Firth, ao modo romântico de Malinowski em contraposição ao modo clássico de Radcliffe-Brown; e Kaberry (1957: 87) defende que foi a aceitação das distinções conceituais não de Malinowski, mas de Radcliffe-Brown, que levou a um estilo generalizado de escrita etnográfica com ênfase na precisão das definições e na linguagem clara. Antes, o que deve ser atribuído a Malinowski é a proclamação dos tipos de espaço designados para transmitir as “novas” ideias analíticas. É porque essa contextualização era nova que as próprias ideias passaram a parecer novas e os outros acadêmicos que poderiam ter sido considerados seus antigos expoentes tornaram-se invisíveis. O poder delas para os antropólogos residia no paralelo estabelecido entre o quadro de referência da monografia e o quadro de referência da experiência de campo.

O trabalho de campo possibilitou um novo tipo de ficção persuasiva, mas eu concordaria com a sugestão de Clifford (1986) de que isso deveria ser considerado de forma inversa: a experiência de campo *era reconstruída nas monografias* de modo a tornar-se um dispositivo organizador da monografia como tal.²⁴ Malinowski conseguia criar um contexto para “novas” ideias (como a percepção da sociedade como um todo em funcionamento) por meio da construção de grande parte do contexto social e cultural no qual se encontravam as ideias nativas. Foi esse, na verdade, o tema de sua Conferência Frazer sobre o mito (Malinowski [1925] 1932), uma disquisição sobre a importância de considerar os mitos em seu contexto de vida, ou seja, a sociedade e a cultura que o etnógrafo descreve. As ideias trobriandesas tinham funções que não podiam ser apreendidas de outra forma. Ele reconhece sua dívida para com a insistência frazeriana na relação entre

24. Diz Clifford (1986: 162): “A compreensão etnográfica (uma posição coerente de simpatia e engajamento hermenêutico) é mais bem-vista como a criação de uma *escrita* etnográfica do que como uma qualidade consistente da *experiência* etnográfica”.

crença e rito e entre tradição, magia e poder social. Contudo, a importância de colocar as coisas em seu contexto social acabou sendo universalmente enfatizada na antropologia em grande medida devido ao menosprezo pelo descaso de Frazer em relação ao contexto, pois as novas ideias em questão haviam adquirido dupla identidade: as ideias analíticas organizadoras dos antropólogos eram elas mesmas contextualizadas por uma inserção das ideias nativas por meio das quais as pessoas organizavam a experiência delas no contexto social. Era possível comparar contextos. Isso estimulou um dispositivo literário persuasivo no arranjo dos textos a partir dos quais as culturas e as sociedades deviam ser descritas.

Malinowski não tinha dificuldade em explicar que os mitos trobriandeses eram parte integrante da experiência pragmática das pessoas. Como se transmitiria a natureza distintiva dessa experiência para um público não trobriandês? Fabricou-se uma justaposição por meio da descrição da experiência da figura central do pesquisador de campo que se insere em uma cultura (cf. Clifford 1986: 162-63).²⁵ As ideias trobriandesas assim justapostas foram contrastadas com as ideias da cultura de proveniência do pesquisador. Assim foi construído o Outro (Fabian 1983: xi; Marcus & Cushman 1982: 49). E embora a distinção entre o eu e o outro tenha sido construída no encontro colonial, a partir dos preconceitos do pesquisador de campo e das suposições de seu público, ela estruturou as monografias resultantes com grande efeito criativo.²⁶

O novo tipo de livro que Malinowski escreveu não foi apenas a monografia holista centrada em um povo particular ou a elucidação da distintividade de sociedades únicas que seria o fundamento da sociologia comparativa que viria a seguir. Leach (1957: 120) indica a suposição

25. Clifford sugere que os *insights* do trabalho de campo teriam sido construídos menos em campo (onde Malinowski, em suas próprias palavras, carecia de caráter real) do que no processo de escrita dos *Argonautas*, no qual se estabeleceu como pesquisador de campo-antropólogo.

26. Não foi só o mito de Malinowski como pesquisador de campo que definiu a antropologia moderna – o pesquisador de campo foi um veículo simbólico para um novo tipo de produção literária. Portanto, nenhuma desmitologização afetará o fato de que, qualquer que tenha sido o trabalho de campo anterior, e a despeito de quão irregular ele tenha sido depois, o símbolo do pesquisador de campo adquiriu poder renovado na escrita pós-malinowskiana. Este e vários outros aspectos que destaco foram antecipados por Boon (por exemplo, “O autor como pesquisador de campo sempre esteve presente de forma implícita; o autor como autor sempre esteve implicitamente ausente”, 1983: 138). Ver Beer (1986: 226-27) sobre a apresentação de Charles Darwin como pesquisador de campo.

teórica significativa de que o campo total de dados sob observação deve “encaixar-se” e “fazer sentido”: “não se deve considerar nenhum dado fora do presente subjetivo-objetivo imediato”. O novo tipo de livro baseou-se também, pois, em uma disjunção entre o observador (sujeito) e o observado (objeto), disjunção que tornou o observador consciente da técnica e acabou por levar à conceitualização da prática antropológica como construção de modelos. Os quadros de referência analíticos passaram a ser tolerados como artifícios deliberados. O contraste entre esse modernismo e o historicismo de Frazer foi incorporado em uma nova versão da primitividade²⁷ – uma versão que incorporou uma nova relação. A diferença entre “nós” e “eles” foi concebida não como a etapa distinta na progressão evolutiva, mas como uma diferença de perspectiva. “Eles” não visualizavam o mundo através dos mesmos quadros que “nós”. Como etnocentrismo apenas, isso não representou absolutamente nenhuma descoberta. Antes, o etnocentrismo foi inventado como princípio teórico e como quadro de referência organizador da escrita e foi exibido no arranjo e na relação das ideias internas à monografia. Inaugurou-se uma forma radical de apresentar o objeto antropológico, e ambos os seus elementos foram criativos para a disciplina.

O primeiro deles foi a implementação literária do etnocentrismo que caracterizou todo o período modernista: a constatação de que os quadros de referência são apenas quadros de referência, de que os conceitos se vinculam à cultura, de que os próprios termos analíticos se fundamentam em premissas e suposições. Desde o início, os *etnógrafos modernos* procuraram desbancar o estatuto de dado dos conceitos ocidentais – o desenvolvimento de uma terminologia técnica andou lado a lado com o autoescrutínio. As definições de termos como lei ou família sempre envolveram muito mais do que relativismo cultural.

O segundo elemento criativo da disciplina foi a descoberta do que há de corriqueiro no que é bizarro, da civilização sob a selvageria. O modo dominante de apresentação *etnográfica* tornou-se exatamente aquilo que Jarvie parodia (1984: 15; ênfases minhas):

O que o trabalho de campo envolve é ir a uma sociedade exótica e conseguir *dar sentido* a seus costumes e instituições para quem está de fora.

27. Apreendida na percepção de Ardener de que Malinowski criou o primitivismo moderno para as pessoas modernas (1985: 59).

Assim, toda monografia na verdade diz: “Vejam só! Isso é bem bizarro, não é? É exatamente o que se esperava de primitivos incultos, irracionais e anárquicos. Mas agora veja mais de perto. O que se vê? Eles têm uma vida social organizada, razoável, talvez até admirável”.

O “sentido” que se dava era, ao menos inicialmente, o do “senso comum” (Leach 1982: 28-29). Extravagante em sua escrita atmosférica, Malinowski também insistia na necessidade de dar conta de maneira séria e sensata de todos os aspectos da cultura tribal. O que para ele era uma exigência de não privilegiar o que é sensacional ou singular, de não estabelecer diferença entre o lugar-comum e o que está distante (1922: 11), tornou-se subsequentemente uma máxima sobre o próprio caráter corriqueiro das coisas. Assim, Jarvie demora-se na observação de Evans-Pritchard de que a antropologia pós-frazeriana não estava em busca de apelos estranhos ou alegres aos interesses românticos, mas endossava investigações fatuais sobre instituições sociais (1964: 4, 13, 214). Leach reafirmou-o recentemente: “É sempre muito desejável que o pesquisador de campo se desfaça da noção de que há algo de totalmente extraordinário na situação que ele observa” (1982: 29). E quantos não são os cursos de antropologia que começam com o adágio de que a tarefa do antropólogo é entender o que lhe é primeiramente apresentado como estranho, descrever as crenças e os atos em termos de seu estatuto de dado no contexto da vida das pessoas? Jarvie queixa-se de que a repetição se torna enfadonha após a primeira ou segunda exposição a essa revelação.

Ambos os movimentos foram muito produtivos para a disciplina. Eles levaram ao desenvolvimento de vários quadros de referência por meio dos quais outras sociedades e culturas puderam ser analisadas e colocaram o antropólogo em posição de elucidar o que é bizarro e, assim, revelar a lógica e a ordem da vida de outras pessoas. Às vezes o próprio Malinowski é acusado de impor racionalidade a seus sujeitos de pesquisa. Sua apresentação do caráter corriqueiro da cultura trobriandesa certamente abriu espaço conceitual para investigações futuras sobre a lógica e o raciocínio primitivos.²⁸ Ao mesmo tempo, seu holismo criou o contexto

28. Stocking (1984: 178) diverte-se ao citar o desespero de Gregory Bateson por não conseguir encontrar uma única ocorrência da palavra “lógica” em *Coral Gardens and Their Magic* [Os jardins de corais e sua magia]. Mas o funcionalismo supunha que o antropólogo “poderia encontrar a razão mesmo onde ela nunca houvesse de fato se mostrado à consciência selvagem individual” (1984: 183).

para as investigações sobre sistemas, embora ele mesmo não tenha levado isso muito longe.

Afinal, era inevitável que os antropólogos fossem criticados por tratar as pessoas que estudam como “objeto” (cf. Fabian 1983). Mas essa objetivação foi produto de um posicionamento das ideias do próprio antropólogo (os quadros analíticos) em contraposição às ideias atribuídas a seus outros sujeitos de pesquisa. Isso permaneceu um quadro de referência estruturante para a escrita de monografias muito depois de o funcionalismo de Malinowski ter sido considerado de interesse teórico – o holismo que primeiro desencadeou a relação sujeito-objeto já não era exigido para a investigação sem fim dessa mesma relação crucial. O efeito da dicotomia observador-observado havia sido a criação de uma sensação de apartamento ou alteridade, apresentando o leitor ao que é bizarro e simultaneamente superando isso ao situar o que “nós” vemos como bizarro em um contexto no qual isso é familiar e corriqueiro para “eles”. Esse caráter corriqueiro foi, nesse sentido, técnico, ou seja, resultou de se dar conta de forma adequada de ideias ou comportamentos em termos do contexto ao qual eles pertenciam. Trazida para o primeiro plano na nova antropologia (cf. Clifford 1986), a “sociedade” ou “cultura” abrangia essas ideias. A estranheza precisava localizar-se fora dessa fronteira e era identificável apenas na comparação entre contextos.²⁹ O máximo intercruzamento entre os contextos se dava entre o observador e o observado. Assim foi criado o problema central da antropologia modernista, em cujos termos formulei minha questão original: como manipular ideias e conceitos familiares para transmitir ideias e conceitos estrangeiros?

O foco das novas etnografias em culturas singulares abriu a possibilidade de explorar o dualismo da relação entre observador e observado usando a própria linguagem do observador ao reverter ou inverter suas próprias categorias (por exemplo, nós consideramos o pagamento como

29. Aqui se podem relembrar as investigações funcionalistas a respeito das crenças sobre bruxaria e feitiçaria: tinha-se de considerar que o que era classificado como estranho ou exótico ultrapassava algum tipo de fronteira social. Eu defendia o argumento de que a antropologia da classificação e das fronteiras, tão predominante nos anos 1950 e 1960, dirigia-se a uma epistemologia implícita que domesticou o comportamento (tudo “fazia sentido”) como atributo de uma cultura ou sociedade particular e, portanto, colocou um problema especial ao dar conta dos conceitos das próprias pessoas sobre o bizarro e o exótico a partir de dentro dessas culturas ou sociedades.

antitético às relações de parentesco; eles consideram que as relações de parentesco se baseiam em transações). Conceitos associados na cultura do observador poderiam ser apartados (por exemplo, temos uma economia de mercadorias; eles têm uma economia da dádiva). Uma vez que o outro era colocado fora do quadro de referência, tornava-se possível usar termos desse quadro para atribuir significados diferentes dos que os termos tinham fora do quadro (para eles, parentesco não é o que queremos dizer com o termo). E assim por diante.³⁰ Desse modo, manipular os próprios conceitos para conceitualizar outros elaborados como estranhos colocava distância entre o escritor, o leitor e o sujeito de estudo.³¹

Jarvie repreende os antropólogos modernos (modernistas) por procurarem mostrar que não há nada de excepcional nas vidas que descrevem.

30. Outras disjunções típicas desse modo incluem: 1) dividir os dados em domínios distintos, como parentesco ou economia, os quais são então achatados ou considerados versões um do outro; 2) definir conceitos pela negação – os X não têm, digamos, um conceito de “cultura” – de modo a introduzir descontinuidades nas dicotomias habituais do pensamento ocidental (por exemplo, o contraste entre cultura e natureza); 3) a comparação intercultural que reside em uma elucidação das semelhanças e diferenças, mas sempre implica a distintividade das unidades assim comparadas; e 4) a comparação interna, na análise, entre nós e eles, agora e antes (na qual o outro é apresentado como uma versão de nós ou como uma antítese do eu familiar).

31. Espero ter deixado claro em que medida eu defenderia as disjunções malinowskianas: a artificialidade (entre “nós” e “eles”) está contida na construção de um produto literário que se ocupa de uma questão que está longe de ser artificial e abre espaço conceitual para outras. Permitam-me esboçar um exemplo do qual me ocupo: usar os termos “dádiva” e “mercadoria” para estabelecer contrastes entre os sistemas de troca melanésio e ocidental. Ambos os termos só fazem sentido do ponto de vista de uma economia de mercadorias; ao mesmo tempo, pode-se usá-los para falar de dois modos radicalmente distintos de organizar o mundo. Isso coloca a possibilidade da sugestão empiricista de que a dádiva nunca foi observada em estado prístino. Contudo, objeções desse tipo colocam um problema sério: como alguém que escreve sobre a Melanésia poderá apresentar de outro modo para um público em grande medida ocidental a distintividade da organização social melanésia, de ideias sobre a noção de pessoa, de todas as formas sutis e complexas, e também fundamentais e cruas, segundo as quais os conceitos melanésios encontram ou não analogias com o mundo ocidental? Como necessidade literária prática, como se deve proceder? De Heusch, por exemplo, reduz a ideia de dádiva a uma transação econômica e a substitui pela ideia de cozinha ritual [*ritual cuisine*] como “a expressão da ordem social” (1985: 17). Os antropólogos fazem isso o tempo todo, mas isso dificulta a comparação porque é necessário conhecer o foco literário de construtos desse tipo no relato do escritor: o que eles representam – não só como são definidos, mas qual é seu papel na construção da análise.

A técnica analítica, derivada de postulados sobre a integridade da sociedade e da cultura, está embutida na técnica literária. O salto imaginativo passa a ser *entre o que “nós” achamos que é corriqueiro e o que “eles” acham que é corriqueiro*. Daí a significância da eterna insistência de Malinowski em que “eles” eram mais do que projeções de teorias ocidentais. O legado de sua Conferência Frazer foi que os trobriandeses não tratavam seus mitos como os teóricos de gabinete especulavam que eles fariam. Suas ideias tinham de ser apreciadas em seus próprios termos, e isso não só porque os mitos não podiam ser tratados como algum tipo de “ocupação intelectual primitiva de gabinete” ([1925] 1932: 82). Não havia teóricos de gabinete nas ilhas Trobriand! Assim, era necessário levar seus leitores-ouvintes a aceitar a distintividade das ideias trobriandesas em seu contexto – uma vez que esse contexto houvesse sido criado por meio da separação entre a cultura daqueles aos quais ele se dirigia e a cultura daqueles sobre os quais ele falava. Exigia-se do público que fosse conivente em sua distância em relação ao tema do antropólogo. Enquanto isso, o antropólogo movimentava-se entre os dois. Sua proximidade da cultura que estudava tornava-se distância em relação àquela à qual se dirigia, e vice-versa. *Tout court*, é assim que o(a) pesquisador(a) de campo moderno (modernista) tem se imaginado desde então.³²

FORA DE CONTEXTO

Estamos agora em melhor posição para apreciar a persuasão das ficções de Frazer – e sua reputação entre os antropólogos modernistas, que de modo nenhum as achavam persuasivas.

Criados os novos quadros de referência para a comparação – a distintividade dos diferentes tipos de sociedade serviu de base para o que se tornou em essência uma comparação entre contextos –, a sociologia comparativa de Frazer pareceu ridícula. Daí a acusação mais comum feita a ele: a de retirar as coisas de seu contexto.³³ Seu tratamento episódico do Antigo

32. Jogou-se constantemente com a tríade escritor-sujeito de pesquisa-público tratando-a como uma tríade (observador-observado, antropólogo relator-leitor) (cf. Webster 1982).

33. Gellner (1985b: 645) utiliza essa expressão para referir-se à reação do funcionalismo malinowskiano à especulação frazeriana. Frazer reúne uma ampla gama de dados fragmentários fora de seus contextos, ao passo que o método de pesquisa de campo de Malinowski, na sua observação, era uma exploração exaustiva de contextos sociais. Lienhardt (1966: 27)

Testamento e as semelhanças que mostra haver entre os costumes hebreus e os costumes da Melanésia, da África ou de qualquer outro lugar parecem implicar os piores tipos de empréstimos indiscriminados, sem consideração alguma pelas circunstâncias históricas ou sociais. Frazer não estava manipulando as distinções internas entre escritor e tema, entre observador e observado, que tipificavam os modernistas. Pelo contrário, ele dependia de um parentesco entre suas próprias revelações e o interesse contemporâneo nos clássicos – aqui entra o Antigo Testamento – e na história antiga do homem. Longe de se distanciar de seu público, ele parecia compartilhar muitas coisas com ele.

Frazer certamente não evidenciou nenhuma das estratégias que viariam a se tornar tão significativas. Em primeiro lugar, ele não estava interessado no estatuto de seus quadros de referência, em especificar seu próprio etnocentrismo eternamente. Daí a facilidade com que compreendia como era estar em Nemi ou o que se podia esperar dos antigos hebreus (por exemplo, 1918, v. 3: 80). Interpretar as emoções ou motivações das pessoas não colocava problema algum. Ao longo de sua disquisição sobre o casamento, Frazer localiza meticulosamente as fontes particulares das quais extrai suas inúmeras informações. Quando possível, ele cita as razões que as pessoas teriam fornecido, mas não hesita em fornecê-las ele mesmo. Eis abaixo um comentário sobre a troca direta de mulheres na Melanésia (v. 2: 216):

Não há dúvida de que a prática de trocar mulheres no casamento pode ser observada do ponto de vista de vários motivos, um dos quais bem pode ser o desejo de manter toda a força de um ramo do clã abrindo mão de suas mulheres apenas mediante a condição de receber um número equivalente de mulheres em troca. Contudo, tal motivo para uma política pública parece ser menos simples e primitivo do que o motivo puramente econômico que considero estar na base desse costume, pois, enquanto o motivo econômico apela diretamente a cada homem em sua capacidade individual, o motivo público apela aos homens em sua capacidade coletiva como membros de uma comunidade, e portanto provavelmente

apresenta a ortodoxia moderna de forma sucinta: Frazer “pensava que poderia compreender pensamentos bastante estrangeiros e muito apartados de seus contextos reais, simplesmente por meio de um esforço de introspecção”.

afetará apenas a minoria esclarecida que for capaz de subordinar seu interesse privado ao bem público.

A escolha de razões é guiada pelo que ele aponta como exemplos prováveis de comportamentos simples e primitivos. Poucas monografias modernas deixam de atribuir pensamentos e sentimentos às pessoas que descrevem; a diferença é a presença do pesquisador de campo para validá-los, o qual se vale do eu como um dispositivo de mensuração (cf. Clifford 1983). Ao falar sobre os motivos econômicos do casamento, Frazer teve de ser guiado pelos etnógrafos que lhe enviavam os relatos. Assim, ele afirma cuidadosamente que “os nativos da costa norte da Nova Guiné Holandesa consideram suas filhas núbeis mercadorias que podem ser vendidas sem consultar as próprias moças acerca de seu desejo” (1918, v. 2: 217). Contudo, isso leva não a um escrutínio do que os ditos nativos poderiam querer dizer, mas a uma extrapolação geral:

Parece provável que a prática de trocar filhas e irmãs por ocasião do casamento fosse em toda parte inicialmente apenas uma questão de permuta com origem em um estado inferior de selvageria no qual as mulheres tinham grande valor econômico como mão de obra; contudo, neste estado a propriedade privada estava em uma fase tão rudimentar que os homens praticamente não tinham nada equivalente para oferecer em troca de uma esposa que não fosse outra mulher. O mesmo motivo econômico poderia levar os descendentes de uniões desse tipo, que seriam primos cruzados, a casar-se entre si. [id. *ibid.*: 220]

Para um leitor modernista, não é só a economia que deve ser elucidada, mas também as estruturas de parentesco. A relação entre elas conferiria autoridade interna ao relato. Frazer estabelece sua autoridade, contudo, apontando para um quadro de referência externo: o sentido da história que ele compartilha com seus leitores:

Se a história desse costume pudesse ser acompanhada nas várias partes do mundo nas quais ele foi predominante, talvez fosse possível remetê-lo em toda parte a essa origem simples, pois sob a superfície tanto da selvageria como da civilização as forças econômicas são tão constantes e uniformes em sua operação quanto as forças da natureza, das quais elas são, de fato, meramente uma manifestação peculiarmente complexa. [id. *ibid.*]

À época Frazer não estava particularmente interessado em situar suas ideias em um quadro de referência distinto das ideias de seu público ou daquelas que descrevia; consequentemente, *não* precisava se preocupar em dar sentido ao que era bizarro. Em verdade, ele procurou mostrar como os costumes que eram rejeitados e recusados por serem bárbaros não deviam ser descartados do Antigo Testamento como fantasia, mas tinham grandes semelhanças com a prática de muitas culturas. Mas isso não é o mesmo que dar sentido a eles. Antes, confirma seu estatuto de índice de selvageria: o selvagem de Frazer era o homem antigo cujas práticas dos tempos simples e primitivos ainda estavam preservadas. Ele tornou os vários costumes que relatou plausíveis mostrando como ocorriam repetidamente e ofereceu motivos e razões para seu entendimento geral sobre a sociedade primitiva. Mas não havia necessidade de justificá-los em termos de um sistema lógico ou trazer à tona suas conexões com outras ideias. Sua narrativa mostrava o que aconteceu exemplo após exemplo – ela não poderia criar um contexto interno para transformar o que era meramente concebível em uma lógica cultural distintiva. Os costumes faziam sentido apenas de forma muito limitada. Acima de tudo, ele não tinha nenhum motivo teórico para retratar o exótico como corriqueiro; pelo contrário, o efeito de sua composição literária era mostrar, em cada momento, que *o corriqueiro era cognático em relação ao extraordinário*.³⁴

Talvez seja esse o poder de todos esses exemplos fora de contexto. No que diz respeito ao Antigo Testamento, Frazer apresentava uma história que teria sido muito familiar a seus leitores. A despeito do que se pensasse sobre incidentes particulares, eles tinham um lugar havia muito estabelecido no interior do quadro de referência da história bíblica.³⁵ Ele expõe

34. Boon (1982: 11) afirma que a prosa de Frazer descreve ritos inacreditáveis de forma verossímil. Ao mesmo tempo, enquanto Malinowski inscrevia as práticas não como espécimes exóticos, mas como simples experiências humanas, Frazer “representava a culminação das compilações tradicionais de usos e costumes e gabinetes de curiosidades” (1982: 17). Frazer tornava essas curiosidades plausíveis, mas não lógicas. Cf. Stocking (1984: 183): “O antropólogo de gabinete – arquetipicamente, Frazer – podia conferir sentido racional [a crenças e costumes irracionais] por meio do utilitarismo racionalista introjetado da doutrina da sobrevivência: o que não fazia nenhum sentido racional no presente era perfeitamente compreensível como mera persistência da busca imperfeitamente racional da utilidade em um momento anterior”.

35. A resenha do próprio Malinowski (reimpressa em 1962) da edição resumida de *Folk-lore* comenta que Frazer remodela fatos e situações familiares (a “cada um de nós que viveu a história por completo”); mas, embora eles fossem familiares, eram sempre perturbadores

a história episódio por episódio e mostra as afinidades entre os costumes hebreus e os costumes buscados entre os povos selvagens ou patriarcais de todo o mundo. Mostra que incidentes que poderiam ter sido simplesmente aceitos como parte da narrativa são dignos de nota quando comparados com os costumes exóticos. Assim, Frazer joga com a disjunção entre as percepções anteriores de seu leitor sobre os costumes bíblicos como corriqueiros e seus cognatos, que estão longe de ser corriqueiros. Isso permite uma nova disjunção: entre os costumes que o leitor toma por certos em sua cultura e as origens desses mesmos costumes em regimes muito diferentes, selvagens. Em suma, Frazer desmontou seu texto. Percebe-se que o que adquire coerência, conforme os contos bíblicos se desenrolam, é um palimpsesto de relatórios sobre eventos que já não pertencem intrinsecamente uns aos outros, mas, em vez disso, têm uma semelhança familiar com fazeres em todo o mundo. Eles devem ser apreciados à luz das razões práticas e sociais que surgem em muitos tempos e espaços: uma cultura global de fato, diferenciada apenas pelos estágios de selvageria e civilização.³⁶

Os comentários introdutórios de Frazer, datados de março de 1918, concluem com a observação de que “a revelação dos elementos mais vis que subjaziam à civilização da antiga Israel, assim como subjazem à civilização da Europa moderna, servem antes para ressaltar, por contraste, a glória de um povo capaz de ascender de profundezas de ignorância e crueldade a alturas tão iluminadas” (1918, v. 1: x). Não é só a multiplicidade de tempos e espaços que tem efeito, mas o fato de que, em seus paralelos, Frazer explorou culturas que já seriam classificadas como exóticas na mente do leitor em geral. A revelação foi que a dita civilização consistiria em muito mais selvageria passada. Teria sido essa justaposição entre civilização e selvageria o que fascinou a mente de seus contemporâneos? Frazer presumia uma continuidade na relação que mantinha com seus leitores em

e incomprensíveis, envoltos em sonhos e fantasias incutidos na infância. Feeley-Harnik (1985) desenvolve a sugestão de que *O ramo de ouro*, como tratado sobre os pensamentos selvagens que impelem as pessoas a matar para prosperar, utiliza o sacrifício do sacerdote-rei como metáfora para entender a irracionalidade e a violência subjacentes, como ela afirma, à superfície tranquila dos ideais cristãos de progresso na Inglaterra vitoriana e eduardiana. 36. Ele parece valer-se dessa classificação de tempos em tempos, mas ela não organiza sua disposição dos exemplos, nem tampouco ele procura paralelos históricos para seus personagens bíblicos. Assim, traça paralelos com a Papua-Nova Guiné em sua discussão tanto da Era Patriarcal como dos Tempos dos Juízes e Reis.

geral e (por meio do que ele lia) com aqueles sobre os quais escrevia. Essa continuidade englobava tanto o racional como o irracional, e podia ser compartilhada com base *tanto* na selvageria *como* na civilização, e não se distinguia nenhuma delas, em sentido absoluto, como atributo desta ou daquela sociedade como um todo. A “minoría esclarecida” entre os melancólicos prefigurava uma atenção civilizada ao bem público, assim como a luz literária refletida pelos escritores hebreus. Esse tema da iluminação perpassa sua narrativa, num paralelo consistente com o aflorar dos “elementos mais vis”: “Os anais da selvageria e da superstição compõem de forma infeliz grande parte da literatura humana; mas em que outro livro (senão o Antigo Testamento) podemos encontrar, *lado a lado* com esse registro de melancolia, salmistas que verteram seus versos doces e solenes etc.?” (1918, v. 1: xi; ênfases minhas). O leitor e o escritor compartilham um texto: o que o escritor obriga o leitor a perceber é o caráter desigual do próprio texto, sua multivocalidade, sua conjunção, lado a lado, entre a selvageria e a civilização.

Quando, cinquenta anos antes, Lubbock proferiu uma conferência na Royal Institution sobre “A origem da civilização e a condição primitiva do homem”, confessou haver um bloqueio a seu desejo de descrever “a condição social e mental dos selvagens” (1875a): ele teria de se referir a ideias e atos que poderiam ser abomináveis para seus ouvintes. Frazer, no controle de uma gama surpreendente de materiais, dos quais muitos haviam sido coletados nos últimos anos, oferece um discurso vívido sobre a condição social e mental dos selvagens a partir dos textos mediadores de trabalhos totalmente familiares e respeitáveis. O resultado, como sugeri, é o exorcismo dessas ideias familiares e respeitáveis. O mundo é visto como plural, compósito, repleto de costumes diversos, de ecos do passado. O que é presente, corriqueiro, traz todas as possibilidades coloridas do folclore, assim como se revela que a civilização meramente oculta um *pot-pourri* de práticas que pertencem a dias mais obscuros e remotos.

Na verdade, seria quase possível afirmar que Frazer é um “esteta que tem capacidade para escolher referências”, para quem “o ato da invenção consiste em reler o passado e recombinar uma seleção de seus elementos” (1986: 32) ou dizer que seu estilo “evoca, sugere, relembra”, em um mundo de referências infinitas nas quais os signos “não são arbitrários, porque neles estão sedimentados significados: os signos têm ‘estado por perto’; eles trazem os traços das manobras semânticas do passado”; consequentemente,

“em vez de etapas analíticas, o que há é um uso sugestivo de imagens, manobras excêntricas e numerosos apartes”, de modo que a escrita passa a parecer uma disseminação ou explosão promíscua (Crick 1985: 72-73; e citação de Tyler 1984: 329). Essas observações não são, é claro, sobre Frazer, mas representam duas tentativas de evocar um estado de espírito pós-moderno. Isso conduz a meus comentários finais sobre a natureza da criatividade de Frazer.

JOGANDO COM O CONTEXTO

A despeito de estarmos ou não adentrando uma fase pós-moderna na antropologia social, um número suficiente de pessoas parece estar se posicionando como se essa ideia fosse interessante. Para Crick, esta é uma entre as diversas tendências que incluem a antropologia reflexiva, a antropologia crítica, a antropologia semântica, a antropologia semiótica e o pós-estruturalismo (1985: 71). Ele afirma (citando Hastrup 1978) que esta não é uma posição unívoca, mas não devemos nos surpreender com o fato de parecer não haver futuro na esteira do modernismo,³⁷ ou de essa história poder ser transformada em seu inverso. Crick descreve como convenientemente irônica a recuperação recente de Leenhardt, antecessor de Lévi-Strauss em Paris, cujo trabalho está pronto para ser descoberto pela era pós-estruturalista (Clifford 1982: 2; cf. Young 1983: 169). Ao mesmo tempo, Ardener (1985) argumenta que, embora as outras disciplinas possam considerar o estruturalismo pós-moderno, o lugar que ele ocupa na antropologia é o de um fenômeno totalmente modernista. Assim, ele traça a duração do modernismo na antropologia de Malinowski (em 1920) até o início do declínio da influência estruturalista em meados dos anos 1970. A derrocada do estruturalismo-modernismo é sublinhada pela ressurreição de Leenhardt,

37. Se o moderno é uma espécie boa de futuro, seu desmoronamento deve ser percebido como o desmoronamento do futuro (Ardener 1985: 57). Contudo, da mesma forma como os experimentos atuais com a escrita etnográfica trazem o modernismo à consciência, eles também podem ser vistos como parte do próprio modernismo (por exemplo, Marcus 1986); cf. Foster ([1983] 1985: ix): “Se o que queremos é que o projeto seja salvo, então precisamos ultrapassá-lo”. Ficará claro que recorro ao contraste entre modernismo e pós-modernismo para indicar uma mudança na escrita antropológica – pode-se desejar ou não submeter tudo ao termo “moderno”.

figura que precedeu o principal expoente do estruturalismo no que diz respeito a grande parte da antropologia (Crick 1985: 72).

Neste ponto Crick chama a atenção para a biografia de Leenhardt por Clifford. Leenhardt é apresentado como alguém cujo trabalho “volta-se para teorias culturais mais ‘abertas’ – modos de entendimento capazes de dar conta do processo inovador e da descontinuidade histórica [...] e da reciprocidade na interpretação etnográfica” (Clifford 1982: 2). O acesso de Leenhardt ao “ponto de vista do nativo” não se dava apenas por meio da empatia no trabalho de campo, mas envolvia um trabalho coletivo de tradução mútua, o qual não poderia ser facilmente dominado por uma interpretação privilegiada (Clifford 1980: 526). O contexto do interesse de Clifford são as reciprocidades semelhantes identificáveis na escrita de uma nova geração de etnógrafos preocupada com a representação do diálogo – como se lida com o próprio encontro em campo e, assim, como se escreve a etnografia.

A eleição de Leenhardt como ícone pelo historiador também envolve uma espécie de ataque a Malinowski (Clifford 1983).³⁸ Parece o momento certo para expor a figura do pesquisador de campo que registrava a alteridade das culturas. Clifford se detém na autoridade que os antropólogos reivindicavam para os escritos de um pesquisador de campo que, retornado de outra sociedade, falava em seu nome em um tom definitivo que agora parece repugnante. Não importa se os antropólogos de fato reivindicaram tal autoridade em algum momento. O que está sendo exposto é o tipo de livro que eles escreveram: a monografia apresentada simplesmente como se fosse sobre um povo particular, com o autor ausente porque o

38. “Ataque” é uma palavra forte demais à luz de sua apreciação geral de Malinowski. Ao comparar Malinowski como escritor do diário e autor dos *Argonautas* posteriormente, Clifford (1986) o recupera como um heteroglota original, alguém capaz de experimentar diversas vozes, diferentes personas, e descreve com simpatia “a estrutura ampla, repleta de perspectivas e meandros dos *Argonautas*” (1986: 126), na qual os modernistas enxergaram apenas argumentos sem estrutura. O fato de que seu trabalho nunca supôs uma totalização convincente, como sugere Clifford, alinha Malinowski ao cosmopolitismo dos últimos tempos. Em seu artigo anterior, ele apresentara os *Argonautas* como o arquétipo de uma geração de etnografias que “conseguiu estabelecer a validade científica da observação participante” (1983: 123-24). A tese de Clifford é a de que na escrita da etnografia foi criada a experiência do pesquisador de campo como fonte unificadora de autoridade, o que destoa da experiência de campo em si. O que requer ataque, portanto, é a autoridade incorporada ao símbolo literário de Malinowski como pesquisador de campo.

pesquisador de campo é quem detém autoridade sobre o texto (ver também Marcus & Cushman 1982: 31-32). Mas “o silêncio da oficina etnográfica foi rompido – por vozes heteroglotas insistentes, pelo rabiscar de outras canetas” (Clifford 1983: 121). Já há algum tempo se aceita de forma generalizada que o pesquisador de campo deve ser reinscrito no texto também como seu autor e reproduzir as condições de seu encontro com o outro. A antropologia reflexiva vê a produção resultante como um diálogo entre o antropólogo e o dito informante: a relação observador-observado já não pode ser assimilada à relação entre sujeito e objeto.³⁹ O objet(iv)o é uma produção conjunta. Muitas vozes, múltiplos textos e a autoria plural (por exemplo, Rabinow 1983; Clifford 1980, 1982) sugerem um novo gênero. “A etnografia precisa agarrar-se com fé às inúmeras contingências e personalidades opacas da realidade e negar a si mesma a ilusão de uma descrição transparente” (Webster 1982: 111). A escrita tornou-se uma questão de autoria mesmo a ponto de negá-la novamente, na medida em que a “realidade negociada” do texto não é a realidade social ou experiencial de nenhuma das partes (Crapanzano 1980).

A última ou as últimas duas décadas trouxeram uma maior consciência de que as dicotomias que caracterizavam o modernismo na antropologia não são suficientes, sendo seu alvo mais simples a sincronia, a atemporalidade das descrições enquadradas não pela história, mas pela distinção entre “nós” e “eles”. De fato, a ausência de historicidade da antropologia sempre foi criticada a partir da acusação enganosa de que os antropólogos criam uma ruptura idealizada entre a sociedade prístina “anterior ao contato” e a “mudança social” desde então (enganosa porque, tomando de empréstimo a explicação de Ardener, ela lê as dicotomias como uma questão de vida, e não de gênero). Isso se somou à crescente crítica à audácia do antropólogo de falar pelo outro, de tratar as outras pessoas como objeto, não permitindo que os autores dos relatos falassem com sua própria voz, e assim por diante.⁴⁰ Em resumo, esse poderoso quadro de referência

39. Webster (1982: 96) critica a tradição da antropologia na qual o sujeito que compreende e o objeto que é compreendido são apreendidos como realidades primordiais. Não basta pensar que se pode substituir o objeto pelo sujeito; temos de saber que é no diálogo que tanto a subjetivação como a objetivação são necessariamente criadas.

40. Marcus & Cushman (1982: 25-26) argumentam que a recente autorreflexividade na escrita etnográfica tem como propósito desmistificar o processo do trabalho de campo, e assim enfrentar a objetivação dos textos resultantes dele. Geertz (1985) refere-se à autodúvida

modernista – a distinção entre nós e eles que criou o contexto para situar o(a) escritor(a) em relação àqueles que descrevia – perdeu completamente a credibilidade. O outro como objeto literário, considerado pelos críticos como a localização de sujeitos humanos como objetos, já não pode sobreviver como quadro organizador explícito dos textos. Nenhum conjunto específico de vozes deve ser negado ou privilegiado – o(a) autor(a) deve objetivar sua própria posição na etnografia exatamente na mesma medida em que procura retratar a subjetividade dos outros.

Há uma ambivalência inerente (lúdica, na formulação de Crick) a certos expoentes atuais do pós-modernismo. Eles surgem após o evento, pois sua força reside em expor o edifício artificial do estruturalismo, a autoridade etnográfica ou o que quer que seja.⁴¹ Tanto o estruturalista como o etnógrafo estavam jogando um jogo; a diferença é que eles não o sabiam. Essa percepção é fundamentalmente pós-moderna. O gênero adequado não é a representação, mas a “representação das representações” (Rabinow 1982: 250).⁴² Na reapropriação posterior da história antropológica, Leenhardt é particularmente interessante por ser um pesquisador de campo pré-malinowskiano.⁴³ Talvez ele suscite interesse porque a incorporação religiosa de suas ideias (Clifford 1982: 3) evidencia a tomada de distância em

pós-moderna como ansiedade em relação à representação do outro no discurso etnográfico. Contudo, é interessante observar que há um paralelo entre a crítica de Webster (1982: 97) a Geertz e a crítica de Rabinow a Clifford: tanto Geertz como Clifford estão em sintonia com múltiplos textos, mas continuam ausentes da narrativa, ou seja, deixam de objetivar sua própria participação.

41. Este é um argumento defendido também para além do interesse antropológico pelo pós-modernismo; daí o comentário de Jameson de que há tantas formas distintas de pós-modernismo quantas eram as formas estabelecidas do alto modernismo (1985: 111). Se, assim como na antropologia, o “modernismo” é agora descoberto em retrospecto, haverá considerável ambiguidade a respeito do que é modernista e do que é pós-modernista (ver n. 37). Não basta um simples binarismo: na medida em que o pós-modernismo recupera o passado, ele procura recuperar também o modernismo e é, assim, ele mesmo um projeto modernista.

42. Beneficiei-me da leitura de uma versão preliminar do artigo de Rabinow e também do artigo de Marcus na mesma obra (*Writing Culture*). Esses textos e o trabalho de Marcus e Fisher sobre a antropologia como crítica cultural foram publicados após esta conferência ter sido preparada; não os considero aqui, embora ambos sejam evidentemente relevantes para os temas que discuto. Sou grata a Paul Rabinow por seus comentários à conferência.

43. Young (1983: 169): “Como etnógrafo, Leenhardt cumpriu amplamente as condições de uma pesquisa de campo intensiva doze anos antes de Malinowski, procurando dominar uma língua nativa como porta de entrada para sua pesquisa”.

relação à divisão entre o sociológico e o fenomenológico, indo em direção aos signos incorporados ao uso e à intencionalidade humanos aos quais se refere Tyler (1984: 328). O observador missionário é um ótimo exemplo, pois seus entendimentos têm um propósito. Mas a antropologia britânica tem sua própria figura proeminente, por assim dizer, no suposto predecesor de Malinowski: Frazer. De fato, em alguns aspectos, a plenitude livresca de Frazer é extremamente sugestiva.

Não estou sugerindo que Frazer é pós-moderno. Ele não poderia sê-lo, pois seu espírito deve sua criatividade ao modernismo (E. Ardener 1985: 60). Mas talvez ele seja alguém que o pós-modernismo permita aceitar. É salutar pensar em Frazer porque é salutar pensar sobre o que os modernistas viam nele de tão desagradável: ele retirava as coisas de seu contexto. O espírito pós-moderno joga deliberadamente com o contexto. Diz-se que ele embaça as fronteiras, destrói o quadro de referência dicotomizante, justapõe vozes de modo que o produto múltiplo – a monografia de autoria compartilhada – torne-se concebível. Resta ao leitor encontrar seu caminho em meio às diferentes posições e contextos dos falantes. Tomados como meros pontos de vista (cf. Hill 1986), esses contextos deixaram de fornecer em si os quadros de referência organizadores da narrativa etnográfica. Observa-se uma nova relação entre o escritor, o leitor e o sujeito de pesquisa. Decodificar o exótico (“atribuir sentido”) já não é suficiente; o pós-modernismo exige que o leitor interaja com os exóticos em si.

Desejo, contudo, apresentar uma nota de discórdia trazendo Frazer com respeito e como espectro. A discordância se dá entre o que os antropólogos contemporâneos fazem ao jogar com rótulos como pós-modernismo e o que continuam a fazer em seus escritos. De fato, como ocorreu nos primeiros programas de escrita feminista, há mais discurso sobre o que o pós-modernismo poderia ser do que exemplos dele. Sugiro haver uma diferença significativa entre esfumçar contextos e jogar com eles, entre o jogo e o livre jogo, entre uma identidade compósita e a reciprocidade; sugiro também que a evocação do pós-modernismo alimenta-se de imagens nem sempre muito adequadas para a antropologia que é feita em seu nome. Esses antropólogos que podem ser identificados como pós-modernos⁴⁴ jogam com os contextos

44. Ou os antropólogos interessados nas questões levantadas pela tomada de uma posição deliberadamente pós-moderna, mas que não necessariamente levariam eles mesmos esse rótulo. Essa posição é exatamente análoga à posição dos antropólogos interessados em questões feministas que não necessariamente se autodenominam antropólogos feministas.

de forma consciente; eles não apenas os embaralham. Crick afirma (1985: 85) que não há nada que se possa chamar de livre jogo, que é impossível haver um paradoxo sem uma noção de regras. O problema é que a *representação* da atividade como pós-moderna esfumaça *essa* distinção – e em vez disso se demora na liberação trópica proporcionada pelo salto de um contexto para outro.⁴⁵ É aqui que entra o espectro. Se realmente desejarmos embaralhar contextos, podemos encontrar um guia histórico no próprio Frazer.

Aqui se faz necessário explicitar minha própria narrativa. Existe uma tensão entre dois estilos/quadros de referência, sendo que nenhum dos dois de fato abrange o outro. O primeiro deles pode zombar de si mesmo como seguidor de um modismo contemporâneo ao enfatizar os aspectos literários, e não científicos ou argumentativos, do trabalho de Frazer. O próprio uso da palavra “ficção” transmite uma disposição autoconsciente para o divertimento. Isso reflete a incerteza de minha parte em relação ao pós-modernismo afinal. É claro que a resposta é que essa ideia não “trata” de nada (de qualquer outra coisa que não ela mesma) – ela é encenada, atuada. O segundo estilo/quadro de referência é modernista. Procurei construir uma certa perspectiva sobre Frazer inserindo parte de sua escrita em um contexto, e desse modo produzi um tipo de história. Embora tenha considerado Frazer e Malinowski em referência a suas ficções persuasivas, apresentei-os como se eles compartilhassem do problema modernista, qual seja, como transmitir ideias estrangeiras entre culturas.⁴⁶ Defender o argumento de que Malinowski fez isso de forma diferente de Frazer recoloca o problema exatamente da forma como Malinowski e seus colegas o criaram. Entretanto, ao colocar essas abordagens lado a lado, deixem-me sugerir como é possível apreciar Frazer sob uma nova luz e por que devemos ter cautela ao fazê-lo.

45. O que podemos chamar de representação equivocada do pós-modernismo resulta dos próprios esforços para representá-lo. Uma vez mais, fora da antropologia, Foster (1985: xi) esforça-se enormemente para diferenciar o pós-modernismo – um conflito específico entre modos novos e antigos – do relativismo ao pluralismo – “a noção quixotesca de que todas as posições na cultura e na política são agora abertas e equivalentes”.

46. Marcus & Cushman (1982: 46): “A linguagem conceitual e descritiva do etnógrafo não só deve fazer sentido (compartilhado) para o leitor em seu próprio quadro de referência cultural, como deve comunicar significados para esses mesmos leitores, estando estes persuadidos de que os significados farão sentido (novamente, compartilhado) para os sujeitos do etnógrafo”.

UM MODISMO PÓS-MODERNO?

Se alguma palavra resume o reconhecimento antropológico de um espírito pós-moderno, esta é “ironia”.⁴⁷ E a atual redescoberta da ironia indica toda a diferença que existe entre o “livre jogo” sugerido por algumas descrições do pós-modernismo e o “jogo” pós-modernista, se é que ele existe, na escrita antropológica. A ironia envolve não um embaralhamento, mas uma justaposição deliberada de contextos, pastiche talvez, mas não mixórdia.

Quem tem consciência da ironia encontra-a nos outros. Vejo-me tentada a sugerir que parte da leitura de Beer sobre Darwin estabelece um jogo desse tipo. Ela comenta como a prosa de Darwin é repleta de elementos contraditórios, multivalente e cheia de potencial hermenêutico com seu “poder de fornecer inúmeros significantes e vários significados” (1983: 10). Ele aceita a variabilidade das palavras, “sua tendência a dilatar-se e contrair-se através de sentidos relacionados, a oscilar entre as significações” (1983: 38). As copiosas metáforas darwinianas renunciam a uma clareza ou univocalidade cartesiana, ela sugere, em eco ao contraste utilizado por Boon ao descobrir que o ponto de vista de Frazer, assim como sua prosa, pode ter sido afetado pela ironia; Frazer deslocou a redação unidimensional com a representação multidimensional (1982: 11).⁴⁸ Ele destacou a ampla gama de ritos primitivos e enfrentou o paradoxo (segundo Boon) que os antropólogos modernos evitariam: “como as culturas, perfeitamente imbuídas de senso comum em seu interior, não deixam de flertar com suas ‘alternidades’, conquistam autodistância crítica, formulam perspectivas

47. Sou grata a Richard Fardon e James Boon por seus comentários a uma versão anterior deste artigo e por apontarem que a ironia pode assumir diversas formas. Seria possível construir uma tipologia virtual de ironias. Entretanto, deve ficar claro que não pretendo discriminar entre os tipos de mecanismo de distanciamento e os falsos reconhecimentos que podemos discernir nos escritos dos antropólogos do passado; antes, meu interesse reside no fato de que “ironia” se tornou uma palavra corrente para indicar a distância e o reconhecimento por parte dos comentaristas contemporâneos. O que me intriga é a frequência com que o termo é agora utilizado para tratar dos escritores do passado. São, portanto, necessariamente os comentaristas que adotam um posicionamento irônico, relacionado em sua forma extrema ao pastiche de Jameson: “O pastiche é a paródia vazia, a paródia que perdeu o senso de humor: o pastiche representa para a paródia o que aquela coisa curiosa, a *prática moderna de um tipo de ironia vazia*, representa para [...] as ironias estáveis e cômicas, digamos, do século XVIII” (1985: 114, ênfases minhas).

48. Compare-se com a observação de Downie (1970: 21) de que *O ramo de ouro* não tinha um único propósito.

complexas (e não simplesmente reacionárias) sobre os outros” (1982: 19). Por contraste, argumenta Boon, o funcionalismo após Malinowski tornou-se uma antropologia destituída de ironia.⁴⁹

A preocupação de Beer é com as dificuldades de Darwin para precipitar sua teoria como linguagem (1983: 5). Ela se ocupa de *A origem das espécies* como um exemplo extraordinário de um trabalho que continha mais do que seu produtor sabia na época, a despeito de tudo que ele sabia (1983: 4). Não precisamos considerar que ele fazia um uso totalmente planejado da linguagem – estamos falando da forma como um trabalho fica registrado na mente de seus leitores e, portanto, de seu poder de persuasão. Stocking (1983: 105) escreve sobre Malinowski que, embora ele tivesse consciência de que a etnografia era um artifício literário, restam-nos apenas os nossos próprios dispositivos de crítica literária para explicar o método de seu artifício. A isso se deve acrescentar: somos *nós* que estamos interessados nos dispositivos literários dos outros e na persuasividade de suas ficções, pois nesta que é também uma época pós-paradigma, não podemos tomar seus quadros de referência como fronteiras naturais (Marcus 1986).⁵⁰ Quando Beer sugere que a linguagem de Darwin era adequada a sua teoria, talvez ela queira dizer que isso tenha que ser verdade para ela mesma.

49. Contudo, a descoberta contemporânea da ironia nos outros parece ser infinita. Assim, Thornton (1985: 14), ele mesmo justapondo contextos (Malinowski e Conrad como escritores), apresenta um retrato de Malinowski como alguém no “sofrimento autoimposto da solidão na própria conjuntura da contradição” (uma contradição entre a interação da imaginação e a descrição, o pensamento civilizado e o pensamento primitivo, o endosso e a dúvida). O ponto de vista da monografia etnográfica, da comparação dos incomparáveis, deu ensejo a um “profundo senso de ironia”: nenhum evento era o que parecia ser para o nativo devido às categorias universais das ciências sociais ocidentais. Ele sugere que ao final do século XIX a escrita etnográfica tinha passado a “refletir um ponto de vista irônico sobre pessoas que tinham de ser explicadas, tanto para elas mesmas como para o resto do mundo” (1983: 516) (Thornton inclui Frazer aqui). Stocking toma por certa a “gentil ironia” da atitude de Malinowski em relação a seus sujeitos de pesquisa melanésios como característica de grande parte da etnografia moderna (1983: 108). O etnógrafo tanto compartilha de seu ponto de vista como sabe coisas a respeito deles que eles desconhecem (cf. Webster 1982: 93). Clifford (1986: 145) fala sobre o “posicionamento irônico da observação participante” pressuposta pela antropologia moderna. Estou apenas sugerindo que a descoberta de que essa interação é irônica parece ser característica da reflexão dos anos 1980 sobre esses tópicos.

50. Clifford (1986: 14) fala do pós-cultural, ou seja, de uma situação sincrética suscetível a paradigmas unidimensionais. O privilégio conferido às culturas naturais foi dissolvido no surgimento contemporâneo da cultura como ficção.

Talvez o mesmo se aplique a qualquer sugestão de que Frazer se digladiou com as estratégias modernistas que lhe atribuí. Assim, o “problema” da transmissão de ideias estrangeiras (atribuído a Frazer) é reinscrito (por mim) em suas palavras a partir de minha perspectiva sobre elas. Isso surge como um efeito de sua escrita a despeito de ter sido algo que ele tenha se disposto conscientemente a enfrentar ou não. Contudo, essa aparência deve, por sua vez, vir da preocupação contemporânea com a representação das representações.

Pergunto-me sobre a ironia em Frazer. Não creio que suas intenções irônicas fossem as mesmas dos irônicos dos últimos tempos, nem que possamos recuperá-lo como alguém que antecipou nossos eus pós-funcionalistas. Sua diversidade levou à plenitude.⁵¹ Ele estabeleceu contrastes equívocos (as duas versões da história da criação no Gênese recriam o debate entre Darwin e seus detratores a respeito da evolução e do criacionismo). Ele descentrou seus textos (bíblicos e clássicos); restaurou os vestígios do passado; recheou seus livros de múltiplas vozes, por assim dizer – mas só por assim dizer. Nessas várias justaposições, nas quais melanésios e africanos disputavam espaço lado a lado, evidenciando esta ou aquela crença, eles não estavam lá como “melanésios” e “africanos”. Provavelmente ele de fato pensou que a forma como qualquer povo pensava iluminava as crenças de outros povos; mas, como ele retirou essa evidência do contexto, *não eram os contextos* (ou seja, ser melanésio ou africano) *que estavam justapostos*. Será que isso poderia, portanto, ser o que os pós-funcionalistas entendem como ironia? Não é necessário que os contextos sejam reconhecidos? Que a ironia resida no jogo deliberado? As crenças e os costumes seriam justapostos não para revelar semelhanças, mas para levantar questões a esse respeito. Em contraposição ao modernista que “explica” e traz à tona os fundamentos da semelhança ou da diferença, o pós-modernista, segundo observei, deixa esse trabalho para o leitor.⁵² Ele(ela) está interessado(a) na provocação pela provocação. Mas o legado dos últimos sessenta anos é que a provocação deve residir precisamente na justaposição de contextos sociais ou culturais.

51. “Alimentação rica e variada”, disse Marett (1920: 173). Por outro lado, o sentido de Darwin de profusão, de um mundo multivalente, era controlado por sua teoria das inter-relações.

52. Marett novamente (citado por Kardiner & Preble 1961: 106): “Por meio da magia da caneta [do dr. Frazer], ele deu vida a inúmeros fatos de modo que eles pudessem contar seu próprio conto, e ficamos livres para ler seu significado conforme ditado por nossos gostos e temperamentos variados”.

Em que sentido podemos, pois, atribuir um “comparativismo irônico” a Frazer (Thornton 1985: 14)?⁵³ Será que estamos dispostos a ver toda comparação como irônica? E será que sem um quadro de referência explicitamente modernista Frazer parecerá endossar nossos próprios sentidos da ironia?

Como alguém que enxerga ironia nos outros, Clifford também figura de forma central no relato de Rabinow (1986) sobre o pós-modernismo na antropologia e a promulgação de novos estilos etnográficos. Seria concebível que o texto etnográfico se deslocasse para além da dialogia (a reprodução dramatizada de uma troca entre sujeitos) em direção à heteroglossia (uma utopia do esforço plural que confere a todos os colaboradores o estatuto de autores). Rabinow vê nas sugestões de Clifford uma disposição semelhante à que é descrita para o pós-modernismo por Jameson (1985) no que diz respeito à arte: mais do que uma mixórdia de elementos, o pastiche dos filmes nostálgicos, por exemplo, obscurece a linha entre o passado e o presente, esfumando a especificidade do passado. Esse achatamento histórico deliberado reaparece no “achatamento metaetnográfico que torna todas as culturas do mundo praticantes da textualidade” (Rabinow 1986: 250). Uma proliferação de referências a outras representações esvazia todas de seu conteúdo; o referente de cada imagem é outra imagem.⁵⁴ Rabinow expõe suas dúvidas quanto a isso ser uma receita – especialmente no que diz respeito ao fato de que, se tentarmos eliminar a referencialidade social, outros referentes ocuparão a posição que se tornou vazia (1986: 251) – e duvida que estratégias discursivas desse tipo de fato correspondam às intenções de alguém como Clifford.⁵⁴ Se a antropologia endossa o estilo modernista em especial, o mesmo ocorre com o pós-modernismo. Seus expoentes jogam com diferentes contextos (como na justa-

53. Compare-se com a discussão de Lowenthal (1985: 382-83) sobre a reação à amnésia da vanguarda – o ecletismo histórico nas artes tem sua contraparte arquitetônica no classicismo pós-moderno (empregam-se motivos clássicos com ironia, para efeito decorativo, os quais são pinçados do contexto em desafio a suas origens e relações, com tudo atraindo o mesmo nível de interesse). Particularmente reveladora é sua citação de um comentário sobre os arquitetos italianos modernos que resgatam não a história, mas suas próprias emoções, nostalgia e incidentes autobiográficos para escapar à tradição do novo.

54. Ao estabelecer uma distinção entre diferentes fontes de comentário pós-modernista (ele contrapõe Lyotard a Jameson), Rabinow separa o pastiche da mixórdia, assim como Crick separa o jogo do livre jogo, para criar a distância que também percebi entre a ironia (jogo com o contexto) e o “balançar-se” [*waddling-in*] (repúdio ao contexto) [a referência, aqui, é ao texto de Geertz “Waddling In”. N. T.].

posição entre produções literárias e etnográficas) em vez de esfumaçá-los. Esse jogo permanece autoconsciente; daí sua capacidade para a ironia.⁵⁵

Em sua resenha da biografia de Leenhardt por Clifford, Young observa sua plenitude e seu caráter aberto: “Clifford pensou longa e profundamente a respeito de Maurice Leenhardt, e algo dessa mesma colaboração complexa entre o etnógrafo e o informante, desse mesmo tipo de diálogo que produz um texto etnográfico, ocorreu nesse caso entre o biógrafo e o sujeito de pesquisa” (1983: 170). A referência ao diálogo é também uma referência à reciprocidade, ao fato de que as relações são reconhecidas (como entre o etnógrafo e o informante), e não achatadas (cf. Clifford 1980). É isso que confere à antropologia pós-modernista seu sabor especial: se as relações que envolvem o escritor e seus sujeitos de pesquisa devem ser negociadas, ou mesmo moldadas como recíprocas, seus contextos culturais não podem, afinal, ser embaralhados, como talvez possamos afirmar sobre a escrita de Frazer.

Em suma, fala-se mais sobre a mixórdia do que se a pratica. Traçando a mudança evidenciada por Clifford, Rabinow contrasta-o com Geertz, embora a longo prazo o próprio uso autoconsciente da ironia por Geertz (cf. Webster 1982: 92) tenha pressagiado essa mudança. Geertz fala da antropologia como uma mistura descentrada de visões díspares e da pesquisa de campo como sendo coloquial, improvisada. Ele se refere à antropologia recente em um contexto social caracterizado por “uma confusão geral de entidades vocacionais [disciplinares]” (1983: 23), pelo “balançar” da antropologia (1985). Contudo, no mesmo discurso em que descreve a antropologia como uma tentativa de manter o mundo em desequilíbrio, puxando o tapete da complacência (cf. 1984: 275), ele também institui um quadro de referência muito deliberado. A dupla negatividade de seu título, “Antiantirrelativismo” (rejeitando algo sem se comprometer com o que esse algo rejeitou), é um jogo com os quadros de referência. Ademais, quando Geertz apresentou pela primeira vez a ideia de ironia, ele o fez em referên-

55. Assim, também, o relato de Crick sobre o estilo antropológico mais recente, que evoca, sugere e relembra, pode ser totalmente reconhecível como argumento. Seu próprio jogo está na justaposição deliberada de contextos – um contraste entre, por exemplo, o pesquisador de campo e a figura com a qual este pensa ser menos parecido: o turista. Crick também argumenta que os jogos requerem regras. “Se ‘vale tudo’, o que há é *nonsense*, e não jogo” (1985: 85). A atitude de Boon em relação à pesquisa de campo é “lúdica” porque se trata de um conceito de um ideal e de uma ação que deveria ser simultaneamente desmistificado e preservado (1982: x). Ele busca um discurso que seja *tão* interpretativo *quanto* sistemático (1982: 26).

cia a uma tensão moral entre o “antropólogo” e o “informante”, ou seja, a uma tensão incorporada à conduta de uma relação social específica. Isso faz com que seja possível jogar com os contextos, mas se torne muito difícil esfumaçá-los.⁵⁶ Por quê, então, cultivar uma noção de mixórdia, de contextos embaralhados? Do que estamos falando?

A metáfora do jogo é poderosa (como esboçado por Crick). Ela privilegia um contexto acima de todos: o(a) escritor(a) molda sua escrita a partir da mensagem teatral: “Tudo que está dentro deste quadro faz parte do jogo”. Assim, o jogo é imaginado como livre jogo. As “ficções” determinantes parecem transformar-se elas mesmas em ficções, e a novidade parece ganhar um novo sopro de vida. Isso nos faz recordar a admissão de Frazer na terceira edição de *O ramo de ouro* (1911-15) de que a alegoria do sacerdote/ rei poderia ser desmascarada como um dispositivo dramático para permitir que ele fale sobre o pensamento e a sociedade primitivos. É claro que o desmascaramento é que é o drama — o lúdico é uma reflexão *a posteriori*.⁵⁷ Mas jogar com a ideia do pós-modernismo na antropologia coloca questões sobre os tipos de relação social aos quais imaginamos que ele se dirige. Há problemas com a forma como ele é representado, sendo o pastiche interpretado como mixórdia. Perguntar-nos se de fato desejamos voltar aos tipos de texto que Frazer escreveu é uma maneira de colocar esses problemas.

PROBLEMAS MODERNISTAS

Alguns aspectos dos estudos acadêmicos feministas contemporâneos sugerem que pode haver problemas de representação. Grande parte do discurso

56. Embora as expressões “gêneros esfumaçados” e “mistura de gêneros” sejam de Geertz. Ele escreve (1983: 23): “Os instrumentos do raciocínio estão se transformando e a sociedade é cada vez menos representada como uma máquina elaborada ou um quase organismo e cada vez mais como um jogo sério, um drama de calçada ou um texto comportamental”. A elucidação original de Geertz sobre a ironia antropológica surgiu em 1968, em referência à observação participante como uma forma de conduta permanentemente irônica baseada no reconhecimento da tensão moral entre o antropólogo e o informante.

57. “Horrorizado com a exuberância da extensão” dos volumes que só faziam aumentar, Marett (1920: 177) observa que houvera uma mudança de projeto. O desmascaramento ocorre de fato *a posteriori*, em um livro que deve “doravante se desfazer da última pretensão à unidade dramática e resolver-se em uma série de pontos de vista dissolventes”.

feminista é construído de forma plural.⁵⁸ Os argumentos são justapostos, e muitas vozes são solicitadas na forma como as feministas falam sobre seus próprios estudos acadêmicos. Não há textos centrais, nem técnicas definitivas; o empreendimento transdisciplinar deliberado joga com o contexto. Considera-se que as perspectivas das diferentes disciplinas iluminam umas às outras; *insights* históricos, literários ou antropológicos são justapostos por escritores que ao mesmo tempo têm consciência dos diferentes contextos dessas disciplinas e se recusam a tomar qualquer contexto único como quadro organizador. Se isso é reconhecidamente pós-moderno, então os estudos acadêmicos feministas assemelham-se ao espírito pós-modernista na antropologia (ver também Yeatman 1984),⁵⁹ com seu jogo consciente com o contexto.

E se os estudos acadêmicos feministas forem bem-sucedidos nesse sentido, seu sucesso residirá de forma sólida na relação tal qual representada entre os estudos acadêmicos (gênero) e o movimento feminista (vida). O jogo com o contexto é criativo devido à continuidade de propósito expressa entre as feministas como acadêmicas e as feministas como ativistas. Os propósitos podem ser percebidos de maneira diversa, mas os estudos acadêmicos são, afinal, representados como sendo moldados por um conjunto especial de interesses sociais. As feministas discutem entre si, em suas muitas vozes, porque também sabem que são um grupo de interesse. Elas estão certas desse contexto. O antropólogo ocupa uma posição bastante distinta. Não há nenhum grupo de interesse antropológico desse tipo. Para a antropologia, o jogo com os contextos internos – com as convenções dos estudos acadêmicos (gênero) – *parece* um livre jogo com o contexto social da antropologia como tal (vida). Na verdade, a incerteza resultante é intrínseca à motivação antropológica e à propensão para o estudo.

58. Desde então, deparei-me com a defesa de uma posição semelhante na crítica de arte. Owens chama a atenção para a posição feminista (nesse caso, enunciada por um artista) de que não há um discurso teórico único (1985: 64). O que está em jogo, ele argumenta, é o estatuto não só da narrativa, mas da própria representação (1985: 66).

59. Yeatman indica certas estratégias analíticas nas ciências sociais feministas como pós-modernas, por exemplo, a dissolução do paradigma da arte *versus* natureza/público *versus* doméstico (1984: 47), mas critica o quanto as cientistas sociais feministas, apesar de todo seu discurso, ainda endossam os paradigmas modernos.

Boon (1982: 21) questiona se temos de escolher entre a antropologia segundo vários pretensos Frazers ou a antropologia segundo vários pretensos Malinowskis:

Por que não um sistema pluralista? Há padrões de “capacidade de convencimento” em vários estilos e gêneros interculturais, assim como há cânones de verossimilhança na etnografia realista. Para avaliar a precisão das interpretações *à la* Malinowski ou Frazer (ou *à la* Geertz ou Lévi-Strauss), temos de explorar as complexidades dos dados convergentes – os deles e os nossos – e renunciar à fé iluminista na “simplicidade” analítica – suposições de determinação direta e esperanças de comunicação não mediada, intercultural ou não.

As culturas que são percebidas aparecem umas para as outras de forma exagerada (como culturas), “cada qual jogando face a face com a outra” (1982: 26). O discurso intercultural inevitavelmente lida com exageros desse tipo. O trabalho de campo deve ocorrer porque não ocorre comunicação em uma linguagem comum: o trabalho de campo mantém a metade de duas culturas em comunicação (*eles*) íntata ao passo que *nós* nos ocupamos de escrever o que acontece. “O que poderia ser mais extremo ou teatral e menos padronizado ou objetivo? Idealmente todas as culturas deveriam, por sua vez, ser *nós* e *eles* umas para as outras. Mas a política se interpõe” (1982: 26). Pode haver jogo, pois, em nome da comunicação entre “outros”, em contraposição ao livre jogo circunscrito apenas pela escolha individual. Talvez a redução consumista da comunicação à autoedificação, de todo conhecimento ao autoconhecimento, também represente a própria comunicação como teatro e a vida cultural como texto. Os pastiches deliberados da escrita pós-modernista ao mesmo tempo endossam e expõem esse ponto de vista. Os textos não conseguem sobreviver a sua pluralização.⁶⁰

Paradoxalmente, a justificativa para o pluralismo vai na contramão da ideia de que vemos as culturas como dramas ou textos. Qual é, então, o poder dessa última imagética? Ele reside em certo apelo moral: um texto pode reivindicar nossa atenção assim como qualquer outro. Mas então se coloca

60. Eles devem tornar-se discurso (político). Observe-se que “pluralismo” é outro desses termos (como “ironia” e “pastiche”) que podem ser apropriados em defesa do relativismo e do livre jogo (ver n. 45) ou em defesa da justaposição entre jogo e contexto. Desejo que ele opere no último sentido aqui.

a seguinte questão: qual é o modelo de mundo social que proporciona uma moralidade desse tipo? Será a sensação de que o mundo se encolhe? Aqui estamos lado a lado, trajando roupas multicoloridas, aos solavancos e coto-veladas, projetando imagens via satélite uns para os outros – todos igualmente diferentes e, assim, igualmente os mesmos.⁶¹ Ecos de Frazer, de fato. Este é um mundo com “vozes demais falando todas ao mesmo tempo, um mundo no qual o sincretismo e a invenção paródica se tornaram a regra, e não a exceção; um mundo urbano, multinacional, da transição institucionalizada” (Clifford 1986: 147) – um mundo que trata as diferenças como escolhas do consumidor e os eventos multiculturais como comida internacional, que afinal enxerga as distinções como criações culturais, e não também como os mecanismos de interesses sociais conflitantes – em resumo, um mundo no qual *todos os contextos são semelhantes*. Todos os contextos são semelhantes na medida em que dão ensejo à afirmação situada, em que servem de quadro de referência para as performances das pessoas – eis todas as razões para citar um exemplo após o outro apenas para mostrar que as crenças e práticas das pessoas são igualmente bizarras. Será o compêndio de Frazer, pois, nosso guia do mochileiro da aldeia global?

A “aldeia global” é uma ficção interessante. Poucos antropólogos podem realmente ter estudado uma aldeia que não estivesse eivada de interesses sociais conflitantes. De fato, na aldeia inglesa que melhor conheço havia uma divisão radical entre os moradores que pensavam que ela era uma aldeia e os moradores que pensavam que não. Não acredito que os antropólogos confiariam na ideia de uma aldeia global muito mais do que realmente embaralham contextos;⁶² existe um interesse que a es-

61. Geertz rotula isso de terror do antirrelativismo (1984: 265), um medo de que tudo seja tão significativo, e portanto tão insignificante, quanto tudo o mais: “Parece-me em grande medida fantasiosa a imagem de um grande número de leitores de antropologia circulando por aí com um enquadramento mental tão cosmopolita a ponto de não mais ter opinião sobre o que é verdadeiro, bom ou bonito e o que não é”. Simpatizo com o ponto de vista de que essas prescrições literárias podem ser mais apregoadas do que praticadas, mas os antropólogos nunca se ocuparam da dissolução de fantasias, porque elas eram difíceis de ser imaginadas.

62. Eu faria eco à conclusão de Crick de que o dadaísmo envolve o antidadaísmo: “Se tudo é válido, também fazem parte do baralho seriedade, descrições melhores e trabalhos de campo mais exigentes” (1985: 86). “Todo o ruído a respeito das propriedades da composição, investigação e explicação representa [...] uma alteração radical da imaginação sociológica. [...] Se o resultado não for uma conversa elaborada ou um *nonsense* mais elevado, uma consciência crítica terá de ser desenvolvida” (Geertz 1983: 23). Geertz (1984) sugere que em

crita antropológica deve continuar a endossar: a questão das relações envolvidas na comunicação. As relações podem ser especificadas apenas em referência a contextos.

Ao considerar a disparidade entre a reputação popular de Frazer e sua má reputação antropológica, concentrei-me no tipo de livro que ele escreveu porque é nas relações das pessoas com esses artefatos que percebemos sua aclamação ou rejeição das ideias do autor. Sua organização interna estabelece uma relação particular entre o escritor, o leitor e o tema.⁶³ Frazer compartilhava com seu público um texto e uma linguagem, mas então passava a mostrar quão heterogêneo esse texto era: mistura entre selvageria e civilização, entre o corriqueiro e o exótico! Uma relação desse tipo afeta o destino dos próprios textos. A antropologia contemporânea escreve sua própria história, segundo a qual uma mudança clara ocorreu nos anos 1920. Qualquer que tenha sido o alvo manifesto de Malinowski, foram os escritos de Frazer que ele tornou mais ilegíveis. Assim, não foi a descoberta de novas ideias, como sincronia ou etnocentrismo, que tornou Frazer antiquado – foi a implementação dessas ideias como um dispositivo ficcional para servir de quadro de referência a uma nova relação entre o antropólogo e seu tema, a qual também convidou a uma nova relação entre o escritor e os profissionais que compunham seu público e se identificavam com ele.⁶⁴ Os antropólogos definiram como um problema profissional a organização de sua escrita de modo a trans-

última instância a antropologia se digladiava com o provincianismo. Cf. o “cosmopolitismo crítico” de Rabinow, que parte do pós-modernismo. Fora da antropologia, o pluralismo como “redução da diferença à absoluta indiferença” (Owens 1985: 58) também se sustenta como um espectro do qual certos tipos de pós-modernismo se dissociam. Esse pluralismo é sugerido, é claro, uma vez que “o pensamento pós-moderno já não é pensamento binário” (Owens 1985: 62). Mas, sobre o equívoco do pluralismo, ver n. 60.

63. Em suas análises da ficção etnográfica, Webster (1982) aponta as várias constituições distintas das relações escritor-leitor; apresenta-nos, ainda, os públicos negligenciados daqueles sobre os quais escrevemos.

64. Jorion (1983) efetivamente defende o argumento de que a divisão êmico-ético na escrita antropológica, que se considera corresponder a diferentes enquadramentos do mundo, também pode ser interpretada como uma tensão interna ao texto antropológico. A tensão ocorre entre entendimentos do senso comum e entendimentos técnicos. Na linguagem do senso comum (êmica), o antropólogo cria certos fundamentos para um entendimento mútuo com *seus leitores*, que são então negados ou distanciados na glosa técnica (ética). Estabelecem-se, pois, duas relações distintas com o público leitor.

mitir conceitos não previstos por sua cultura. Estabeleceu-se uma distância entre a sociedade estudada e a sociedade à qual pertencia o principal público leitor do antropólogo. Pertencendo a ambas, por assim dizer, o pesquisador de campo apresentava-se como um mediador. E o que era apresentado como uma mediação entre estilos de vida era, é claro, uma mediação produzida pelo texto – a forma como a sociedade era descrita e a forma como o antropólogo veio a analisá-la e teorizá-la, autoconsciente da especificidade de sua própria sociedade. Terá esse problema técnico desaparecido agora?

Em alguma medida, sim. Particularmente nos últimos vinte anos, certas dicotomias aparentes entre o escritor, o público leitor e o sujeito de pesquisa dobraram-se sobre si mesmas. Se hoje os antropólogos escrevem sobre “outros povos”, eles o fazem para sujeitos de pesquisa que se tornaram um público leitor. Ao descrever as cerimônias de casamento melanésias, devo ter em mente meus leitores melanésios. Isso, por sua vez, torna problemática a distinção anteriormente estabelecida entre o escritor e o sujeito de pesquisa: devo saber em nome de quem e com qual propósito escrevo.

Talvez seja isso, acima de tudo, que é apreendido na proclamação pluralista do pós-modernismo, que aproxima as preocupações da antropologia das preocupações dos estudos acadêmicos feministas e torna a preocupação com a ficção totalmente pertinente. Os pós-modernos devem atentar para seus textos de novas formas. As novas justaposições irônicas concentram-se no próprio ato da escrita, e o interesse pelo estatuto de ficção do que escrevemos mantém em aberto a questão de para quem escrevemos. Retrospectivamente, perguntar sobre as ficções persuasivas dos tempos mais remotos é perguntar como os outros (Frazer, Malinowski e todo o resto) lidaram com nossos problemas morais de construção literária. Ao responder a essa questão, criamos mudanças históricas entre os antigos escritores em termos que são persuasivos a nossos ouvidos, e assim participamos de uma história pós-moderna, lendo *a posteriori* as estratégias de ficcionalização nos livros. O novo etnocentrismo consiste em construir as obras passadas como jogos literários quase intencionais. Não há nenhuma evidência, afinal, de que “nós” paramos de atribuir nossos problemas aos “outros”.

A mudança de Frazer para a antropologia modernista nos anos 1920 nos ajuda a interpretar a pretensa mudança do modernismo para o pós-modernismo nos anos 1980. O fenômeno reside em como os antropólogos representam o que fazem, no que *dizem* que escrevem e no propósito da comunicação. As ideias não podem, afinal, ser divorciadas das relações. Seria

possível encontrar precursores do modernismo nas ideias da grande geração dos anos 1870 que precedeu Frazer, assim como poderíamos encontrar no próprio Frazer um precursor da escrita pós-modernista. Mas houve também uma sequência notável de práticas na evolução das novas relações entre escritor, leitor e sujeitos de pesquisa. Frazer não é pós-moderno no sentido antropológico contemporâneo, e o modernismo de Malinowski atualizou um conjunto de relações diferentes daquelas em voga na geração lida pelo próprio Frazer. Pode haver apenas um guia para a mudança atual. A verdadeira questão é se todo esse discurso produzirá uma nova ficção. Podemos não conseguir voltar a uma consciência pré-ficcionalizada, mas talvez possamos nos persuadir de que ainda há relações significativas a serem estudadas.

Tradução Iracema Dulley