

**DO PONTO DE VISTA DA DIFERENÇA:  
CULTURA, MEDIAÇÃO E FRONTEIRA** <sup>23</sup>

Ensaio sobre GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

Prof. Ms. Edgar Rodrigues Barbosa Neto <sup>24</sup>

---

**RESUMO:** Este artigo pretende demonstrar a seguinte hipótese: a fronteira que é flexibilizada pela transversalidade da diferença – trata-se, afinal, de uma categoria que se encontra simetricamente posicionada em vários lugares – não contradiz o fato de que, na passagem de um para outro desses lugares, outras fronteiras sejam produzidas. Tal é a ambigüidade que procuro analisar neste texto: o modo como uma categoria simétrica produz ou pode produzir percepções e práticas assimétricas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antropologia; diferença; fronteira.

---

**RESUME:** Avec cet article je souhaite démontrer l'hypothèse suivante : la frontière qui se relativise par la transversalité de la différence – il s'agit, après tout, d'une catégorie qui se trouve symétriquement placée dans plusieurs endroits – ne contredit pas le fait que dans le passage d'un endroit à l'autre, d'autres frontières soient produites. Telle est l'ambiguïté que je me dispose à analyser : la façon comme une catégorie symétrique produit ou peut produire des perceptions et des pratiques asymétriques.

**MOTS-CLES :** Anthropologie ; différence ; frontière.

---

*Sim, a ciência é de fato a política  
executada por outros meios, os quais  
só têm força porque permanecem  
radicalmente outros.*

Bruno Latour

---

<sup>23</sup> Agradeço à Flávia Rieth e a Marcos Borges da Silveira pela leitura que fizeram deste trabalho. Uma de suas primeiras versões foi apresentada em novembro de 2003 na mesa de abertura da *I Semana Acadêmica Integrada dos Cursos de História, Geografia e Ciências Sociais da UNISC*, Santa Cruz do Sul. Agradeço à Jurema Brites e aos alunos desses três cursos pela gentileza do convite, e também a Temístocles Cezar com quem dividi a participação nessa mesa.

<sup>24</sup> Professor do Departamento de Administração, e Turismo da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Brasil. Pesquisador do Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia (LEPAARQ), ICH/UFPEL, Brasil.

*Ninguém nasce antropólogo, e menos  
ainda, por curioso que pareça,  
nativo.*

Eduardo Viveiros de Castro

## I.

Creio que foi Arlette Farge quem disse que é próprio à humanidade comprometer em palavras o seu destino. Não sei se é sempre esse o caso, de qualquer forma tentarei argumentar que com a diferença, pelo menos, é assim. Tenho a impressão de que a diferença é como uma daquelas palavras que todo mundo sabe o que significa até o momento em que se vê obrigado a defini-la. Mas não digo tal coisa para parecer que pretendo aqui arriscar-me numa tarefa desse tipo, realmente não é dessa questão que gostaria de tratar. O meu objetivo é um pouco diferente. Antes de propor alguma definição, ou mesmo realizar um mapa das prováveis definições que já existem, trabalhos cuja evidente relevância dispensa qualquer comentário adicional, quero com este texto – organizado na forma de hipóteses sugeridas pela leitura do livro de Clifford Geertz – analisar algumas possíveis ambigüidades que me parecem estar associadas a uma determinada maneira de utilizar a diferença<sup>25</sup>.

A definição da diferença não é, portanto, o fim deste texto, mas talvez uma definição mínima possa ser, contradizendo um pouco o que dizia acima, um

---

<sup>25</sup>Neste sentido, entendo que este texto tem uma dívida muito grande com o trabalho de Antônio Flávio Pierucci, sugestivamente intitulado *As ciladas da diferença*, e do qual mais adiante tomarei emprestado um exemplo. Advirto, no entanto, que nem todos os usos da diferença cabem nesse livro cujo tema trata dos usos da diferença, já que existem, por assim dizer, usos aos quais não necessariamente corresponderão ciladas. A propósito, tenho a impressão de que é isso o que nos mostra o livro de Pierucci, convidando-nos, de alguma maneira, a pensar diferentemente a diferença, o que também poderia ser um convite a perguntarmos quais podem ser as ciladas das *Ciladas da Diferença*, mas essa, de fato, seria uma outra reflexão. Cito ainda, apenas como exemplo, o livro recente da filósofa brasileira Regina Schöpke, que procura abordar um tema deste tipo a partir da obra de Gilles Deleuze, obra, aliás, cuja importância, na área da antropologia, pode ser atestada pelo último livro de Eduardo Viveiros de Castro. Ver SCHÖPKE (2004) e VIVEIROS DE CASTRO (2002b). Mas fica aqui a advertência, pois, afinal, um dos problemas com a diferença, como disse antes, é que ela difere e pode sempre diferir de um uso para o outro. Seja como for, saber se somos iguais ou diferentes, ou qualquer outra coisa do gênero, é, no plano metodológico em que me coloco, menos importante do que, por exemplo, saber como essas palavras (diferença e igualdade) circulam entre os seus diferentes pontos de aplicação, que significados portam, como são utilizadas e que pensamentos permitem organizar.

começo interessante. Então vejamos: do ponto de vista da diferença, o que se vê, inicialmente, é a diferença como ponto de vista. Assim, o que quer que seja a diferença, não creio ser um equívoco sugerir que se possa entendê-la como alguma coisa que possui uma realidade perspectiva, tratando-se, portanto, de pensá-la menos como uma “substância do mundo” e mais como uma forma de posicionar o pensamento e a percepção na sua relação com ele. O que não quer dizer, evidentemente, que se deva imaginá-la de um modo “idealista” (o que quer que isso possa significar), pois, como veremos, se a diferença é um ponto de vista, trata-se, com efeito, de um ponto de vista que permite produzir sujeitos e objetos “bem reais”. De tal modo que se pode fazer e pensar muitas coisas com essa palavra: a diferença, por assim dizer, é um ponto de vista diferenciado e diferenciante.

“Se há uma coisa que obceca a antropologia, diz Geertz, é a diferença que a diferença faz” (GEERTZ, 2001: 175). Certamente que dentro da antropologia essa obsessão se expressa ou pode expressar-se de variadas maneiras. Assim, por exemplo, em seu conhecido livro *A interpretação das culturas*, o próprio Geertz deu-lhe uma forma ontológica, ao demonstrar que aquilo que o homem é, depende do modo como suas “potencialidades genéricas são focalizadas em suas atuações específicas” (GEERTZ, 1989: 64), de tal sorte que a sua universalidade enquanto ser apenas pode realizar-se de modo relacional, isto é, relativamente a formas particulares de construção da realidade, sendo a cultura justamente o vínculo que representa a focalização específica da sua generalidade<sup>26</sup>. De modo que já o próprio universal traz a diferença como o seu pressuposto virtual, aquilo sem o que não é possível a sua atualização.

“Por estranho que pareça...muitos dos nossos sujeitos parecem compreender isso mais claramente que nós mesmos, os antropólogos” (GEERTZ, 1989: 64.) Em outras palavras, os “nativos” já sabem muito bem o que alguns antropólogos ainda têm dificuldade de saber. Mas o que exatamente eles sabem? Geertz cita o caso dos javaneses. Segundo ele, os javaneses, entre tantas outras coisas, sabem que “ser humano é ser javanês”. Esclareçamos: javanês, nesse enunciado, é apenas o referente específico de um princípio mais geral, cuja forma,

---

<sup>26</sup> Nas palavras do próprio Geertz: “Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas. Os padrões culturais envolvidos não são gerais, mas específicos – não apenas o “casamento”, mas um conjunto particular de noções sobre como são os homens e as mulheres, como os esposos devem tratar uns aos outros, ou quem deve casar-se com quem...” (GEERTZ, 1989: 64).

como se pode deduzir, seria: ser humano é ser diferente, ou seja, no caso dos javaneses, é não ser um não-javanês. Não-ser javanês é o contra-referente genérico/abstrato do conceito javanês de humanidade. De tal maneira que, face a isso, poderíamos afirmar que a diferença é o predicado de referentes que, não apenas se diversificam a cada vez que são por ela predicados, como também participam da diversificação de outros referentes. Assim, a humanidade, por exemplo, talvez não seja exatamente a mesma que era depois de ter sido predicada com base no referente suposto pelo conceito javanês de humanidade. Aliás, diga-se ainda, é justamente nessa forma ontológica que a diferença emerge como uma das categorias elementares da hermenêutica antropológica.

Exagerando um pouco as coisas, e descendo, sem as necessárias mediações, do nível ontológico para o praxiológico, talvez pudéssemos imaginar, ao modo de um cenário possível, o que segue: o que esse conceito javanês de humanidade poderia, por exemplo, nos dizer sobre o encontro de um javanês com um não-javanês? “*Nova luz sobre a antropologia*” é um livro que procura analisar situações desse último tipo: o que acontece quando pessoas diferentes passam a viver lado a lado dentro de uma mesma sociedade, sobretudo, é claro, quando algumas, dentre elas, pensam que “ser humano” é, por hipótese, “não ser o humano” que as outras pessoas, do ponto de vista das primeiras, imaginam ser? Enfim, como se dá, por parte dessas pessoas, a gestão da sua diversidade, ou mesmo da sua humanidade, relativamente às demais? A minha intenção aqui é tentar mostrar que a resposta para essas perguntas deve levar em consideração a seguinte hipótese: algumas categorias usadas por essas pessoas nos processos de gestão de suas diferenças, e cujas modalidades também podem ser, por sua vez, muito diferentes, podem ter algum tipo de relação com certas controvérsias que ocorrem dentro da própria antropologia, e que, em grande medida, dizem respeito às formas de representar a diferença, como, aliás, parece sugerir o mesmo Geertz em seu livro. Portanto, a obsessão aqui é com a diferença no seu registro praxiológico e não propriamente ontológico, ainda que não esteja vedada a possibilidade de que haja algum encontro entre ambos.

## II.

Na apresentação que redigiu para o livro “*O olhar do turista*”, do sociólogo inglês John Urry, publicado no ano de 2001, o então Diretor do

Departamento Regional do SESC de São Paulo, Danilo Santos de Miranda, depositou no turismo a esperança daqueles que enxergam nessa atividade um modo de estimular uma “nova sensibilidade em relação ao outro, ao diferente”. E na frase seguinte complementou:

*Pensamos no turismo com seu poder de nutrir essa espécie de antropologia espontânea do homem comum, distante, é certo, da sofisticação dos modelos científicos, mas nem por isso menos aliada na formulação de interpretações, na determinação de diferenças e de semelhanças, na elaboração de teorias explicativas, às vezes rústicas mas invariavelmente atraentes. (SANTOS DE MIRANDA, 2001: 11).*

Invariavelmente atraentes, em que pese alguma circunstancial rusticidade, tais teorias, a acreditar no que nos diz Jacques Wainberg, encontram-se no centro daquilo que poderíamos chamar de “as estruturas elementares da percepção turística”, chegando esse autor inclusive a sugerir que se veja no turismo uma espécie de “indústria da diferença”, no interior da qual aquilo que se consome e produz outra coisa não é senão, penso eu, “pontos de vista”, exigindo, assim, a elaboração de algo como uma “economia política da percepção” (WAINBERG, 2003<sup>27</sup>). Mas deixarei essa importante questão para um outro trabalho. No entanto, com base nela, gostaria de dizer o seguinte: se não é apenas a antropologia que se mostra obcecada com a diferença que a diferença faz, isso deve implicar que a obsessão dos “outros” com essa palavra, e mais especialmente com as coisas que ela ajuda a criar, deve ser incorporada por nós como parte significativa da nossa própria obsessão.

Creio que todos conhecemos a tirada de Evans-Pritchard segundo a qual foram os azandes que disseram a ele que a bruxaria era importante, devendo por isso ser estudada. Pois bem, ao que parece, os “nossos nativos” (como os turistas e os

---

<sup>27</sup> A diferença torna-se um ponto central daquilo que vem sendo chamado, na teoria das organizações, de “cultura organizacional”, passando inclusive a fazer parte de uma espécie de “habitus empresarial”, entendido como uma disposição para agir e representar de um certo modo o espaço do mercado, incluindo aí, particularmente, os consumidores e os produtores de bens e serviços. O próprio John Urry, utilizando-se das palavras de M. Morris, argumenta nesta direção: “... a filosofia recente do marketing para a década de 90 tem sido a de desenvolver espetáculos de diversidade e de segmentação do mercado... O desenvolvimento dessa diferenciação em determinados centros se deve ao fato de que a exibição da diferença aumentará hoje a atração turística de um centro, para todas as pessoas que venham de todos os lugares...” (URRY, 2001: 201).

V. I, n° 2. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Jul/Dez 2004.

empresários, por exemplo) estão dizendo para nós que a diferença é importante, com o adicional de que alguns sempre o fazem mais enfaticamente do que outros. Naturalmente, suponho eu, ficaremos com uma dúvida: qual terá sido a nossa contribuição para que eles pudessem dizer para nós o que, de alguma maneira, já sabíamos, mas que agora devemos saber de um outro modo, ou seja, de um modo reflexivamente duplicado?

É no espaço aberto por essa pergunta que devemos retomar, de um outro modo, a hipótese supracitada: o pensamento antropológico, nos termos dessa hipótese, parece extrapolar o pensamento dos antropólogos. Não é outro senão o próprio Geertz quem, em seu livro, nos convida a levar a sério o pensamento pelo fato de que ele se mostra, entre outras coisas, como um ato social, ainda que a expressão utilizada por ele seja “ato moral”<sup>28</sup>. Mas isso de fato pouco altera aquilo que desde Nietzsche, pelo menos, já é bem conhecido: os pensamentos são ações que realizamos no mundo, e não apenas conexões que ocorrem privadamente dentro de nossas cabeças, muito embora, naturalmente, isso também seja verdade<sup>29</sup>. De qualquer modo, sendo público, devemos entender que o pensamento não termina depois de ser pensado, da mesma maneira que podemos supor que ele tenha começado, por assim dizer, antes do seu começo. Para o caso aqui em questão, isso quer dizer que, colocar-se do ponto de vista da antropologia, pode significar, em alguns casos, colocar-se de um ponto de vista que comporta percepções que não se limitam à própria antropologia. Não se trata apenas de afirmar que agora somos todos nativos, como disse Geertz em seu livro “*O saber local*” (GEERTZ, 1998: 227). Além disso, ou simultaneamente a isso, trata-se de entender que o ponto de vista do nativo, em alguns casos, tem sido orientado pelo ponto de vista do antropólogo, ou mesmo pela circulação de algumas categorias mais ou menos

---

<sup>28</sup> É exatamente nesse capítulo, o segundo do livro, e intitulado “O pensamento como ato moral”, que Geertz afirma: “Depois de Dewey, ficou muito mais difícil encarar o pensamento como uma abstenção do agir, a teorização como uma alternativa ao compromisso e a vida intelectual como um monacato secular, isento de responsabilidade por ser sensível ao Bem” (GEERTZ, 2001: 30).

<sup>29</sup> Essa é uma das posições que Geertz defende no seu já citado *A interpretação das culturas*. “O sistema nervoso humano depende, inevitavelmente, da acessibilidade a estruturas simbólicas públicas para construir seus próprios padrões de atividade autônoma, contínua... Isso, por sua vez, significa que o pensamento humano é, basicamente, um ato aberto conduzido em termos de materiais objetivos da cultura comum, e só secundariamente um assunto privado” (GEERTZ: 1989, 97). O pensamento, sob essa perspectiva, obedece tanto à lógica da assinatura quanto à do anonimato, isto é, ele indica, ao mesmo tempo, um nome próprio e o lugar (ou lugares) que excede a esse nome, podendo, assim, posicionar-se sempre aquém e além desse nome. Talvez estejamos autorizados a ver nisso a recorrência de uma velha pergunta: quando pensamos, quem é que pensa?

próximas a ele, como, parece, é o caso da diferença. Logo, seria melhor dizer que agora somos todos antropólogos, mas isso apenas de uma certa maneira, isto é, de uma maneira nem sempre certa, afinal, também somos antropólogos de formas muito diferentes.

*O discurso da sociologia [acrescento que nesse caso é o mesmo que dizer o discurso da antropologia] e os conceitos, teorias e descobertas das outras ciências sociais continuamente “circulam dentro e fora” daquilo de que tratam. Assim fazendo, eles estruturam reflexivamente seu objeto, ele próprio tendo aprendido a pensar sociologicamente. A modernidade é ela mesma profunda e intrinsecamente sociológica. (GIDDENS, 1991: 49).*

Se a antropologia, como pensa Marc Augé, “é sempre a antropologia da antropologia dos outros, devendo, portanto, dedicar-se a interpretar a interpretação que outros se fazem da categoria do outro” (AUGÉ, 1994: 27, 51), é preciso agora incluir o papel que a própria antropologia desempenha na configuração de categorias interpretativas que, não estando limitadas à própria disciplina, atuam reflexivamente na construção e na percepção dessa “categoria do outro” por parte de outros que, desse modo, deixam de ser apenas nativos, tornando-se igualmente antropólogos. Eis o quê, entre outras coisas, pode nos ensinar esta dupla alteridade da antropologia: a diferença dos outros não é apenas uma diferença para nós mesmos, refiro-me a nós antropólogos que temos como tarefa (uma delas) explicitá-la, mas é também uma diferença que faz ou pode fazer para esses outros, outras diferenças.

### III.

Fiquemos agora com um exemplo. Trata-se, com efeito, de um debate bastante conhecido, ou melhor, trata-se, na realidade, de uma crítica, já que, até onde sei, não houve resposta, que opôs Geertz a Lévi-Strauss, e que apareceu publicada no livro “*Nova Luz sobre a Antropologia*”.

A principal novidade desse livro de Clifford Geertz, como penso ter sugerido no início, parece estar na tentativa mais claramente expressa de estabelecer um diálogo entre as suas reflexões já bastante conhecidas a respeito do conceito de cultura e outras, de ordem política e ética, que, de um modo geral, atravessam o debate contemporâneo dentro do qual nos encontramos. Digamos de outra maneira: alguns desafios desse debate acabaram por dar outros contornos às reflexões mais conhecidas de Geertz sobre o conceito de cultura e sobre o ofício do antropólogo.

Nesse sentido, a crítica dirigida a Lévi-Strauss, mesmo que ocupe apenas o quarto capítulo, é fundamental.

O ano é 1971. A convite da UNESCO, Lévi-Strauss proferirá a conferência de abertura do Ano Internacional dedicado ao combate ao Racismo e à Discriminação Racial. Ele resolve então colocar em cheque o que supunha ser o “humanismo complacente da UNESCO”, e para isso decide quebrar com a expectativa que parecia lhe impor a tarefa de repetir os argumentos que, vinte anos antes, haviam se tornado conhecidos em seu *“Raça e História”*. Ao fazê-lo, Lévi-Strauss expõe, ao final da conferência, o seguinte argumento, que reproduzo aqui somente na sua parte mais essencial, a mesma que Geertz condenará: “...Quando se alcança a comunicação integral com o outro, mais cedo ou mais tarde ela significa a destruição da criatividade de ambos” (LÉVI-STRAUSS apud GEERTZ, 2001: 71<sup>30</sup>).

Vale lembrar que essa mesma posição foi repetida por Lévi-Strauss em suas palestras, transmitidas pela rádio CBC em 1977, e que chegaram para nós com o título de *“Mito e significado”*. Ali, na palestra intitulada Pensamento “Primitivo” e Mente “Civilizada”, após defender a mesma perspectiva que, desde o *“Pensamento selvagem”*, havia se tornado bastante conhecida na antropologia, e que consiste em dizer, aqui reproduzida de modo bastante simplificado, que a mente humana, apesar da diversidade cultural da humanidade, é uma só e igual em todos os lugares, ele estabelece a seguinte ressalva:

*Não queria que pensassem que isto é um perigo ou que estas diferenças deveriam ser eliminadas. Na realidade, as diferenças são extremamente fecundas. O progresso só se verificou a partir das diferenças. Atualmente, o desafio reside naquilo que poderíamos chamar a supercomunicação – ou seja a tendência para saber exatamente, num determinado ponto do mundo, o que se passa nas restantes partes do Globo. Para que uma cultura seja realmente ela mesma e esteja apta a produzir algo de original, a cultura e os seus membros têm de estar convencidos da sua originalidade e, em certa medida, mesmo da sua superioridade sobre os outros; é somente em condições de subcomunicação que ela pode produzir algo. (LÉVI-STRAUSS, 1978: 34)*

Uma idéia semelhante a essa, mas à qual Geertz não faz referência em seu texto, já havia sido expressa por Lévi-Strauss no início da década de sessenta.

---

<sup>30</sup> Em português, a conferência de Lévi-Strauss encontra-se publicada com o título de *Raça e Cultura* em seu livro *O Olhar Distanciado*, que, segundo o próprio autor, corresponderia, no conjunto de seus trabalhos, a uma espécie de Antropologia Estrutural Três. Nesta tradução, a frase correspondente à citação de Geertz é a seguinte: “Plenamente alcançada, a comunicação integral com o outro condena, mais tarde ou mais cedo, a originalidade da sua criação e da minha” (LÉVI-STRAUSS, 1983: 48).



Veja-se a esse respeito a seguinte resposta dada por ele a uma pergunta que lhe fez Georges Charbonnier, cujo conteúdo, de algum modo, parece convidar-nos a tratar a categoria “distância” de forma estruturalmente homóloga à diferença:

*Quando tento aplicar à análise de minha própria sociedade o que sei de outras sociedades, que estudo com simpatia infinita, e quase com ternura, fico surpreso com certas contradições: algumas decisões ou alguns modos de ação, quando sou testemunha dentro de minha própria sociedade, me indignam e me revoltam enquanto que, se as observo análogas ou relativamente próximas nas sociedades ditas “primitivas”, não há de minha parte nenhum esboço de julgamento de valor. Tento compreender por que as coisas são assim e parto mesmo do postulado de que, desde que esses modos de ação, essa atitudes, existam, deve haver uma razão que as explique... Não posso negar que quando leio algumas descrições das torturas às quais submetiam-se os índios do México ou os das planícies dos Estados Unidos, não sinto um certo mal-estar. Mas este não tem medida comum com o horror e o desprezo ilimitados que me inspiram as práticas comparáveis em nossa sociedade. Enquanto que, no primeiro caso, esforço-me inicialmente para compreender qual é o sistema de atitudes, de crenças e de representações no seio das quais tais práticas podem existir. (LÉVI-STRAUSS apud CHARBONNIER, 1989: 12, 14).*

Fato e valor aparecem aqui cindidos pela fronteira que permite a um fenômeno semelhante ser tratado, em um caso, como objeto de conhecimento, enquanto no outro, como objeto de uma apreciação de valor, encontrando-se a distância como um ponto de vista (recorde-se: um modo de posicionar o pensamento e a percepção) que permite assegurar a descontinuidade entre o espaço ético e o espaço epistêmico. Se comparássemos essa situação com a que vem sendo analisada neste texto, teríamos, como um provável resultado, o seguinte: a possibilidade de que a proximidade da distância ocorra no espaço hermenêutico da compreensão parece de algum modo vincular-se à permanência da(s) diferença(s) pela sua distância no espaço cultural da comunicação. A distância instaura o espaço que permite a compreensão, assegurando assim que a diferença possa emergir como proximidade hermenêutica; já a proximidade *tout court* é o espaço que torna possível o julgamento, isto é, o aparecimento da diferença enquanto proximidade ética. E tudo isso como se, de fato, a compreensão do outro e a comunicação com ele não pudessem exatamente coincidir. Assim, se em um dos casos, o distante é o próximo, no outro, o mesmo distante não pode ser tão próximo a ponto de diluir-se em um espaço comum de comunicação. Aquilo que não posso compreender “aqui” desde o ponto de vista da sua proximidade comigo (espaço ético), compreendo “lá” desde o ponto de vista da sua distância para comigo (espaço epistêmico). A

diferença, na distância do “lá”, significa fato sem valor, na proximidade do “aqui”, valor sem fato.

Vejamos agora as palavras de Geertz.

*Existe [hoje] uma mobilidade muito maior: há turcos na Baviera, filipinos no Kuwait e russos nas praias de Brighton. Já não é fácil evitar o contato com pessoas com tipos de crenças diferentes daquelas com as quais se cresceu...Num mundo sem fronteiras – de que servem as raízes, como disse certa vez Gertrude Stein, se não podemos levá-las conosco? – a separação física simples, no estilo “cada um no seu canto”, já não funciona muito bem. Temos enorme dificuldade, hoje em dia, de ficar fora do caminho uns dos outros... (GEERTZ, 2001: 158)*

No quadro de uma sociedade, a atual, que cada vez mais tem demonstrado embaralhar as fronteiras, tornando difícil a coincidência entre limites sociais e culturais, flexibilizando a delimitação dos espaços, provocando encontros irregulares e insuspeitados, nessa sociedade, enfim, que coloca muitos “eles” dentro de um “nós” e muitos “nós” dentro de um “eles”, fazendo da vida uma “colagem” e do mundo um mosaico, muito pouco estático, de diferenças, a proposta de Lévi-Strauss (que, como sugere Geertz, parecer querer resolver o problema da “entropia moral” adotando como solução um certo “narcisismo moral”) certamente não nos parecerá ser a melhor perspectiva a ser adotada. “Não é preciso escolher – aliás, é preciso não escolher – entre um cosmopolitismo sem conteúdo e um provincianismo sem lágrimas. Nenhum dos dois, sentencia Geertz, tem serventia para se viver numa colagem” (GEERTZ, 2001: 84).

A esse respeito, o argumento de Geertz é preciso e convincente. Quando o outro deixa de ser aquele que está do outro lado do mundo e passa a ser o vizinho com quem trocamos um olhar, mesmo que tímido, diariamente, então a alteridade desse outro se torna também a sua proximidade conosco. Desnecessário é dizer que a politização da diferença ocorre justamente aí, quando o princípio da distância, por exemplo, não consegue mais dar conta da representação (palavra que emprego aqui no seu duplo sentido, político e imagístico) desse outro. De modo que a diversidade cultural, mediada pela “política multicultural”, torna-se também um ponto de vista sobre o espaço público. Logo, a pergunta teórica – onde começam e onde terminam os limites daquilo que imaginamos que somos? – torna-se também um problema político, além, naturalmente, de ético.

A proposta de Lévi-Strauss, ou o que pode resultar dela, certamente está longe de ser a melhor alternativa para se viver numa sociedade como a nossa, qualquer que seja o nome pelo qual quisermos chamá-la, sabendo que o mesmo talvez seja válido para outras sociedades deste planeta. O problema é que à de

Geertz, com a qual todos nós parecemos concordar, falta um melhor esclarecimento a respeito da ambigüidade que envolve expressões do tipo “a mobilidade [hoje] é muito maior”, “vivemos em um mundo sem fronteiras no qual as raízes não podem ser levadas conosco” e no qual já “não é fácil ficar fora do caminho uns dos outros”, e isso sem mencionar, é claro, termos tão pouco precisos, como, por exemplo, “colagem”...

Por outro lado, não temos como discordar, ao menos preliminarmente, da sua observação, que é também a de muitos outros observadores da sociedade atual, segundo a qual a “mobilidade, hoje, é muito maior” (GEERTZ, 2001: 158). O problema, contudo, é que devemos igualmente lembrar que a mobilidade, embora provavelmente ampliada, não é um fenômeno indiscriminado, homogêneo, no que tange às formas de sua realização. E isso por razões talvez mais do que evidentes. Penso particularmente em três, que, com certeza, não são as únicas:

- 1) Nem todas as pessoas se movimentam pelas mesmas razões.
- 2) Parte importante dessas razões tem relação com o lugar onde vivem essas pessoas e com a posição que ocupam nesse mesmo lugar.
- 3) Em grande parte das vezes serão sempre recebidas como pessoas desse lugar, pois o lugar, as raízes de Gertrude Stein, contam, e muito.

#### IV.

Vejamus então, de um modo talvez excessivamente rápido, um exemplo. Uma rápida história para começar. Há alguns anos, num conhecido programa brasileiro de televisão, o dramaturgo espanhol Fernando Arrabal, ao ser perguntado pelo entrevistador sobre o seu país de origem, do qual encontrava-se ausente já há muito tempo, afirmou: “o homem não tem raízes, tem pernas”, afirmação cuja semelhança com a de Geertz e Gertrude Stein é realmente notável.

Reconheçamos que a frase é boa. Entre outras coisas, diz respeito a uma característica fundamental da tão falada e mal-falada globalização, e tem, além de tudo mais, um conteúdo prescritivo muito claro: o homem deve utilizar as pernas que possui para andar por aí. No entanto, como todas as frases boas, esta importa não só pelo que diz, mas também pelo que deixa de dizer. E aqui começam os problemas.

A dificuldade surge quando temos que definir quem é aquele homem, o que significa ter pernas e o que significa ter raízes. A sociedade atual à qual se refere

Geertz, ou uma parte importante dela, está em algum lugar entre essas três perguntas. Para tentar respondê-las, tomarei como exemplo o “muro americano”<sup>31</sup>.

San Isidro, um bairro de classes populares e imigrantes mexicanos da cidade americana de San Diego, termina face ao enorme muro que separa os EUA do México. Sob o muro, que começa no mar, estende-se uma série de buracos cavados na terra. Passagens subterrâneas deixadas por pessoas que vieram do lado de lá, da cidade mexicana de Tijuana.

Durante tais vindas, os obstáculos são muitos e dos mais variados tipos. Mesmo quando transposto o muro, corre-se o risco de ser capturado pela Border Patrol (policia de fronteira) que conta com o que há de mais avançado em matéria de segurança. Por toda a distância do muro estão instalados sensores eletrônicos, aparelhos que permitem enxergar no escuro, rádios de alta potência, sistemas de identificação biométrica, e todo um aparelho de vigilância que bem poderia ter saído das páginas de algum livro de George Orwell.

“No alto dos postes de iluminação, além dos fortes holofotes há câmaras de televisão em operação contínua. Quando acionados, helicópteros vêm fazer vôos rasantes para localizar os imigrantes ilegais. Tudo isso ligado a computadores em rede com o sistema de identificação do Serviço de Imigração” (p.05).

As tentativas de contornar o muro e escapar da Border Patrol não têm apresentado maiores vantagens. Às vezes, o que ocorre é bem o inverso. Multiplicam-se os afogamentos durante as travessias pelo mar. E pelo deserto, cuja temperatura oscila de 0 a 50 graus num único dia, aumentam os riscos de não ser possível cruzá-lo sem morrer de fome e de sede. Isso sem mencionar, é claro, o enorme índice de atropelamentos nas *free ways*. Não há consenso quanto aos números. Mike Davis trabalha com a possibilidade de que tenham morrido, até o ano de 1998, mil e quinhentos imigrantes que buscavam atravessar a fronteira (DAVIS, 2000: 36). Comparativamente, mais do que os 807 mortos estimados para o muro de Berlim durante um período de trinta anos.

---

<sup>31</sup> Os dados aqui utilizados são retirados de uma edição especial da revista *Caros Amigos* de maio de 1998, dedicada exclusivamente ao “muro americano”. Nas vezes em que eu a citar textualmente, o leitor poderá encontrar ao final da frase o número da página correspondente à citação. Agradeço ao meu aluno Sérgio Ronaldo Pinho Júnior por ter me mostrado este número. Por exigência de método, cotejei os dados aqui apresentados com os dados levantados por Mike Davis em seu trabalho publicado há quatro anos na *New Left Review* (DAVIS, 2000).

No contexto destas dificuldades, floresce a indústria de documentos falsos, cujo valor pode oscilar, dependendo do tipo, de 200 a 1500 dólares. Naqueles de valores mais elevados, os que asseguram uma travessia aparentemente mais tranqüila, certamente está embutido o suborno das autoridades de fronteira, demonstrando assim, como argumenta Mike Davis, que uma certa porosidade convive de modo velado com a violência. Mas nem sempre, contudo, esses subornos são eficazes.

Algumas histórias parecem falar por si mesmas. E mais: falar não somente a respeito das dificuldades de ir, como também das dificuldades de, já estando lá, permanecer. Como se na realidade “os daqui”, mesmo que já enraizados “lá”, jamais pudessem abandonar as pernas que os tornam pessoas de fora, no lado de dentro.

“18 de Junho de 1997. Jesus Machuca Jaramillo, 29 anos, detido em Los Angeles. Em 13 de Junho atende convocação ao escritório da imigração, onde tem cancelado o cartão provisório de trabalho. Sob pressão, assina documento de “saída voluntária” e é deportado de imediato” (p. 07).

Outra história.

“1 de Julho de 1997. Susana Santos Lopes, 34 anos, detida em Santa Ana, Califórnia. Trabalhava havia dois anos na plantação de tomate, ganhando 4,50 dólares por hora. Em 30 de Junho, o Serviço de Imigração a deteve no local de trabalho. Foi deportada imediatamente” (p.07).

Os relatos se multiplicam. Mas o importante, agora, é observar o seguinte: ir para outros lugares tem um sentido muito específico para quem escolhe e pode ir para outros lugares. Imobilidade e movimento são categorias que não devem ser utilizadas de forma indiscriminada. Caminhar e ficar parado são sempre coisas relativas a quem caminha e a quem fica parado. E quem caminha e quem fica parado não é o homem em geral presente na bela frase de Fernando Arrabal, mas são homens em particular: mulheres e crianças fugindo de uma limpeza étnica, investidores procurando países com juros mais altos, exilados políticos, turistas em férias, famílias de imigrantes na diáspora, acionistas fazendo sua empresa migrar para mercados mais lucrativos... e assim por diante. Há pessoas que andam porque não podem ficar, há outras que ficam porque não podem andar, e há aquelas, por

*V. I, n° 2. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Jul/Dez 2004.*

fim, que andam e ficam pela simples razão de que podem andar e ficar, se assim, é claro, desejarem fazer.

As dificuldades que enfrenta um mexicano pobre para deixar o México e ingressar nos EUA não são as mesmas enfrentadas por um americano rico que decide deixar os EUA para ingressar no México<sup>32</sup>. É exatamente isso o que acontece. As chamadas *Maquiladoras*, empresas de montagem e acabamento de produtos para exportação, se instalam com alguma tranqüilidade no território mexicano.

*A grande maioria delas é americana, mas há também japonesas, canadenses, coreanas. Elas trazem peças e componentes que foram fabricados em outros países para montar os produtos no México. Principalmente eletroeletrônicos, peças de automóveis, e têxteis (peças para serem costuradas). Montados, os produtos são embalados, embarcados em caminhões, trens, aviões e exportados para os EUA e outros mercados. (p.24)*

A conclusão parece bastante simples, e até certo ponto, óbvia: algumas pessoas usam com mais facilidade as pernas que possuem do que outras. Há mais, contudo. Ser globalizado, coisa que poderia ser traduzida por cosmopolitismo lingüístico (é sempre preciso falar muitas línguas), “cidadania mundial”..., parece ter

---

<sup>32</sup> “O capital é móvel e, como praticamente não existe nenhum povo que não tenha uma diáspora, nem mesmo os samoanos, também o trabalho é móvel” (GEERTZ, 2001: 216). Certo, Geertz tem razão. Mas o problema é que cada um deles, capital e trabalho, é móvel à sua maneira, isto é, não apenas de uma maneira diferente, mas também de uma maneira desigual. “Para os habitantes do Primeiro Mundo – o mundo cada vez mais cosmopolita e extraterritorial dos homens de negócio globais, dos controladores globais da cultura e dos acadêmicos globais – as fronteiras dos Estados foram derrubadas, como o foram para as mercadorias, o capital e as finanças. Para os habitantes do Segundo Mundo, os muros construídos pelos controles de imigração, as leis de residência, a política de “ruas limpas” e “tolerância zero” ficaram mais altos; os fossos que os separam dos locais de desejo e da sonhada redenção ficaram mais profundos, ao passo que todas as pontes, assim que se tenta atravessá-las, revelam-se pontes levadiças” (BAUMAN, 1999: 97).

se transformado num elemento de estratificação social<sup>33</sup>. Dizer que se tem pernas e não raízes é um modo de distinção social<sup>34</sup>.

A universalidade, aqui entendida como a possibilidade de atravessar fronteiras com liberdade de ir e vir, não é um dado da globalização, mas uma referência comum desigualmente compartilhada. Os processos globais, como as migrações entre fronteiras, devem ser pensados como transcendentais em relação aos grupos e às classes, porque perpassam a todos, e, ao mesmo tempo, como podendo

---

<sup>33</sup> É o que se pode ler, por exemplo, no trabalho de Michel Pinçon e Monique Pinçon-Charlot, fruto de dez anos de pesquisa com famílias abastadas da sociedade francesa, e mais particularmente da sociedade parisiense. “As famílias importantes da alta sociedade são cosmopolitas: com grande frequência, incluem uniões matrimoniais com famílias estrangeiras; é prática corrente falarem vários idiomas, inclusive por ocasião de reuniões familiares, além de participarem da vida cultural internacional. Fora da esfera familiar, a rede das relações transpõe as fronteiras, o que remete a outro cosmopolitismo, ou seja, o dos interesses econômicos: em determinado patamar de fortuna, os bens – sob a forma material (fábricas, minas, imóveis, terras...) e sob a forma financeira (valores mobiliários...) – estão situados ou aplicados em numerosos países estrangeiros” (PINÇON; PINÇON-CHARLOT, 2002: 18).

<sup>34</sup> Segundo o que nos diz Marc Boyer, cujas pesquisas, há alguns anos, têm procurado elaborar as bases para a construção de uma história comparada do turismo, os enciclopedistas, no verbete que dedicaram ao tema da viagem, “falavam da superioridade daquelas nações cuja elite viaja, em relação àquelas cuja nobreza é sedentária” (BOYER, 2003: 40). Mais recentemente, o sociólogo Zigmunt Bauman chamou a nossa atenção para um fato semelhante, ao demonstrar que a “exterritorialidade” (ou seja, aquela, e sobretudo aquela, que ocorre sem provocar ao viajante maiores constrangimentos) é uma das principais propriedades distintivas das elites (empresariais, intelectuais, políticas...) na sociedade contemporânea (BAUMAN, Op. Cit.). A liberdade de viajar, isto é, a posse ou não dos meios (materiais e imateriais) que asseguram a facilidade do deslocamento, é um valor que parece produzir novas formas de desigualdade, além, é certo, de reproduzir outras mais antigas, como sugere e nos permite pensar Marc Boyer. Vale ainda observar que essa notável semelhança entre o que nos dizem esses dois autores, da qual parece resultar uma espécie de convergência que aproxima, em certa medida, as formas de representar a “nação”, a “elite” e a “viagem” nos séculos XVIII e XX ou mesmo XXI, bem que poderia servir como um estímulo a favor de uma antropologia histórica das “elites transculturais”, cuja referência, como se pode ver, deve ser buscada bem antes da chamada sociedade globalizada. Ver sobre isso o artigo citado na nota anterior (PINÇON; PINÇON-CHARLOT, Op. Cit.). Ainda nessa linha, deveríamos considerar a possibilidade de que os próprios antropólogos – e aqui é igualmente válida a máxima “uns sempre mais do que outros” – sejam parte significativa dessas elites, de forma que uma antropologia feita sobre elas será também, de algum modo, uma antropologia sobre a própria antropologia. Os organizadores do livro *Antropologia, impérios e estados nacionais*, ao compararem diferentes antropologias nacionais e metropolitanas, particularmente no que diz respeito às suas relações com o estado, puderam estabelecer uma hipótese cuja relevância é, a esse propósito, realmente notável: “Mais um estado tem capacidade de projeção para o exterior (sob a forma colonial ou hegemônica), mais seus antropólogos tenderão a “fazer campo” fora das fronteiras nacionais” (L’ESTOILE; NEIBURG; SIGAUD, 2002: 25).

V. I, n° 2. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Jul/Dez 2004.

ser encontrados apenas nesses mesmos grupos e classes a que transcendem. Os processos globais se realizam em grupos particulares e, da mesma forma, são realizados por eles.

A pergunta, portanto, não é mais se haverá uma homogeneização do mundo, me parece evidente que não; ou se a diversidade cultural resistirá à padronização, me parece evidente que sim; agora precisamos saber de que forma a universalidade constrói e é construída socialmente pelos grupos particulares em processos de deslocamento e mobilidade.

Ao contrário, portanto, do que sugerem Geertz e Gertrude Stein, talvez não sejam poucas as pessoas que vivam a experiência de levar consigo as suas raízes. Recordo que mesmo antes do dia 11 de Setembro de 2001, qualquer pessoa, ou melhor, algumas mais do que outras, que se dirigisse a uma agência de viagem a fim de obter um visto de entrada para os EUA, deveria levar consigo o maior número possível de documentos que pudessem comprovar a posse de bens dos mais variados tipos, tanto melhor se estivessem em seu nome, contudo, o nome de algum familiar muito próximo já servia. Não é qualquer um, portanto, que pode ser um turista. Mais ainda: um turista, nesse caso, é alguém que se mostra “perfeitamente enraizado” no seu país de origem, isto é, alguém que pode atestar a sua identidade por meio de documentos legais (signos jurídicos de natureza econômica) que demonstram que ele não é, por exemplo, um imigrante<sup>35</sup>. Em outras palavras, o turista é aquele que, podendo servir-se de suas próprias pernas, dá a segurança de que vai voltar para as suas raízes.

Por outro lado, e para dizer do modo mais direto possível, não acredito que “as questões morais angustiantes estejam associadas, como parece sugerir Geertz em várias ocasiões, com a diversidade cultural” (GEERTZ, 2001: 77, 78, 79), ou pelo menos não apenas com ela, mas sim com o fato de essa diversidade ser, na maior parte das vezes, e particularmente no caso da sociedade brasileira, organizada sob a forma de experiências profundamente desiguais. É evidente que não se trata de negar a importância da diversidade cultural. Mas trata-se sim de dizer que não é prudente, tanto do ponto de vista metodológico quanto do ponto de vista ético e político, formular a diversidade apenas como diversidade. Porque, de fato, numa sociedade como a nossa ela talvez não seja apenas isso.

---

<sup>35</sup>Como argumenta Abdelmalek Sayad, o imaginário oficial (a sua referência é a França) só consegue representar o imigrante como um trabalhador e nunca como um cidadão, muito embora, como demonstra esse mesmo autor, o imigrante, ao imigrar, seja, de fato, as duas coisas (SAYAD, 1998).



## V.

Muito rapidamente, vemos agora aquele exemplo do sociólogo Antônio Flávio Pierucci. O caso que ele descreve diz respeito ao seguinte: em 1979, a Comissão do governo dos EUA que trata de assegurar e resguardar oportunidades iguais de emprego naquele país, moveu contra a empresa Sears, a maior empresa varejista e o maior empregador de mulheres nos EUA (depois da administração pública), um processo criminal por discriminação sexual em sua política de contratação de mão-de-obra para as seções mais bem remuneradas. O processo foi a julgamento no decorrer de 1984 e 1985.

As historiadoras Alice Kessler-Harris e Rosalind Rosenberg, especialistas na história da divisão sexual do trabalho nos EUA, e ambas feministas (mas afinal, depois deste caso, o que isso quererá dizer?), foram convocadas para atuar como testemunhas, a primeira pela acusação e a segunda pela defesa.

*As provas históricas apresentadas por ambas na sala do tribunal foram conflitantes: como era de esperar, a defesa primeiro buscou provar a inexistência de interesses iguais entre homens e mulheres quanto a postos de trabalho e tipos de emprego, e a acusação revidou com alguns exemplos históricos para demonstrar que, quando os empregadores lhes dão oportunidades, as mulheres costumam assumir empregos tradicionalmente não femininos. Mas o que a Comissão e a historiadora de acusação não podiam esperar é que a defesa da Sears, em sua contra-réplica, invocasse os pontos de vista manifestados pela [própria] testemunha de acusação em sua obra publicada anos antes, na qual [ela] havia registrado diferenças entre trabalhadores e trabalhadoras no modo de encarar o trabalho e o emprego, tendo chegado a escrever que as mulheres são mais domesticamente orientadas e menos individualistas do que os homens. (PIERUCCI, 1999: 38)*

A estratégia de defesa da empresa procurou, desde o início, utilizar-se da diferença como forma de demonstrar a existência de pontos de vista não coincidentes sobre o que seja, para homens e mulheres, o significado de trabalhar. A diferença, culturalmente diferenciada, tornou-se também juridicamente diferenciante, permitindo, pela igualdade formal do direito, a emergência de posições de sujeito que, na relação com o trabalho, não podem dar origem a sujeitos com a mesma posição. Para a historiadora que fazia as vezes da testemunha de acusação, como afirma Pierucci, “tudo se passou como se a diferença, dita com V. I, n° 2. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Jul/Dez 2004.

todas as letras fora do tribunal do júri, mas ali silenciada, tivesse se vingado de quase-dissimulação. Por que o medo? Talvez os diferencialistas de esquerda saibam, ou ao menos pressintam, que não se enfoca a diferença impunemente” (PIERUCCI, Op. Cit.: 41). O argumento que perpassa de ponta à ponta a análise deste caso, como certamente já podemos perceber, é de que a categoria da diferença não possui qualquer lugar fixo, mostrando-se ali como política e juridicamente polissêmica. Assim, o que era uma diferença na História tornou-se uma desigualdade no Direito, ou, para retomarmos uma hipótese inicial, o que começou como pensamento histórico terminou como prática jurídica. Ou será o contrário?

Descontado o que pode ter havido de parcialidade na atuação do próprio juiz, que indeferiu o que havia sido solicitado no processo, descontadas as limitações bastante conhecidas a respeito da justiça e de seus rituais, descontado tudo isso, o que nós temos? Talvez o seguinte: se nós, antropólogos, continuamos obcecados com a diferença, isto é, com aquilo que faz para a antropologia toda a diferença, como afirma Geertz, é talvez porque, sabendo disso, não sabemos, contudo, o lugar, ou melhor, os lugares – já que eles também são muito diversos – para o quais a diferença vai, e com ela, uma parte importante de nós mesmos. E já que hoje ela não é apenas aquilo que faz a diferença para nós, mas para um grupo cada vez maior de pessoas, cumpre observar que um desses lugares, não certamente o menos importante, é a própria desigualdade, nas formas, elas também muito diversas, que assume. Afinal, a diferença não faz hoje a mesma diferença que fazia ontem. Ou será que faz mais?

Certamente não se pode limitar isso ao que se passa dentro da cabeça de um antropólogo. O problema, no entanto, é que aquilo que se passa dentro da cabeça de um antropólogo, como sugeri no início, parece estar cada vez menos dentro da cabeça desse antropólogo. É evidente que nós sabemos que o futuro desse debate, podemos chamá-lo por meio de vários nomes, depende de uma série de outras coisas. Assim, se temos dificuldade, como afirma Geertz, de sair do caminho uns dos outros, talvez não seja menor a dificuldade que temos, ou que pelo menos alguns de nós têm, de reconhecer que, embora outros, o caminho, no entanto, é nosso. A dimensão política daquela pergunta já apresentada – onde começam e onde terminam os limites daquilo que imaginamos que somos? – pode agora receber um outro formato: o que fazer quando alguém que não é igual a mim se encontra comigo num caminho que, para além de nós dois, pertence a um terceiro impessoal que, ainda hoje, deveríamos poder chamar de espaço público?

Viver numa “colagem” não significa muita coisa quando não sabemos ao certo as condições que nos permitem empregar relacionalmente os pronomes “nós” e “eles”. Isso me parece particularmente importante: compreender as maneiras pelas quais as relações entre o “eu” e o “outro”, “nós” e “eles” têm sido socialmente imaginadas. Sabemos, assim como Geertz, que a proximidade das diferenças, por si só, não é capaz de provocar o encontro. Viver numa “colagem” pode significar, muito simplesmente, viver a vida na proximidade de muitas distâncias<sup>36</sup>.

Mostrar a coexistência das diferenças é certamente importante. Porém, mais importante ainda, é demonstrar o modo pelo qual essas diferenças são produzidas e reproduzidas na simultaneidade de suas presenças. E nesse ponto, suponho que o necessário sejam pesquisas que apontem, ao mesmo tempo, em duas direções: primeiro, que sejam capazes de explicitar os deslizamentos conceituais, políticos e éticos presentes nos processos cotidianos de tradução das diferenças em experiências de desigualdade; segundo, que sejam capazes de explicitar os modos pelos quais as fronteiras, criadas e recriadas por esses processos de tradução, são atravessadas por sujeitos desiguais, dando origem a espaços, socialmente ambíguos, de mediação.

Geertz se engana porque, em momentos cruciais, parece subestimar as fronteiras, ao passo que Lévi-Strauss erra por superestimá-las<sup>37</sup>. Mas não será possível imaginar que ambos, de algum modo, estejam descrevendo e ilustrando, de

---

<sup>36</sup> Um outro exemplo que poderia ser explorado aqui é aquele relativo ao papel desempenhado pela violência; tanto a “real” quanto a não menos importante “imaginária”, na sistemática construção de muros que vemos realizar-se nas grandes cidades da sociedade atual. Sobre isso, sugiro a leitura do trabalho da antropóloga Teresa Caldeira (CALDEIRA, 2000).

<sup>37</sup> A crítica de Geertz também toma como referência o trabalho do filósofo Richard Rorty, objetando-lhe reservas semelhantes, sobretudo quando, em um texto recente, esse autor argumenta, homologamente a Lévi-Strauss, “que nós [os liberais burgueses pós-modernos] podemos convencer a nossa sociedade de que a fidelidade a ela mesma é o suficiente..., de que ela só precisa ser responsável por suas próprias tradições” (RORTY apud GEERTZ, 2001: 72). A réplica de Richard Rorty, contudo, só faz confirmar as mesmas ambigüidades às quais Geertz parece estar sujeito em seu livro. Diz ele: “Geertz teme que se a reação antiantietnocentrismo for muito longe, nós chegaremos a estar contentes em pensar nas comunidades humanas como [mônadas semânticas, quase sem janelas]... Algumas comunidades humanas são tais mônadas, outras não. Nossa cultura liberal burguesa não é. Ao contrário, ela é uma cultura que se orgulha de si mesma por constantemente instalar novas janelas, constantemente alargar suas simpatias... Seu sentido de sua própria dignidade moral está fundado em sua tolerância frente à diversidade” (RORTY, 1997: 272). Deixo ao leitor a delícia de relacionar essas afirmações de Rorty com o argumento que procurei desenvolver neste texto.

forma simultânea e paradoxal, uma das dimensões políticas daquela tensão, mais do que conhecida, e constantemente reiterada num certo modo de escrever a história da antropologia, entre uma tradição, ao mesmo tempo, romântica e iluminista da nossa disciplina e as suas linhas de continuidade e ruptura com os fundamentos da modernidade?<sup>38</sup>

Para concluir. Nem todas as histórias da antropologia se passam dentro da própria antropologia, e, freqüentemente, nem todas terminam na antropologia. Isso, pelo menos é o que parece, já sabemos: apenas uma pequena parte da história de uma disciplina se passa dentro dessa disciplina. A recente, e certamente polêmica, historiografia da antropologia, nos fez reconhecer algumas questões importantes a respeito do lugar a partir do qual realizamos as nossas operações etnográficas. Uma delas, grosso modo, talvez seja essa: o conceito antropológico de cultura sempre esteve envolvido com a política<sup>39</sup>. Assim, por exemplo, o antropólogo Adam Kuper, em livro recente, demonstrou que a “teoria do *apartheid*” foi elaborada por um professor de etnologia, chamado Werner Eiselen, que, com o objetivo de preservar a integridade das diferenças culturais, impedindo assim o que imaginava ser uma espécie de desagregação social na África do Sul, concebeu, conceitualmente, o modelo do “desenvolvimento separado”, do tipo “cada um no seu canto”<sup>40</sup>. Quando vemos algo semelhante ser dito por Lévi-Strauss, temos que afirmar, pelo menos,

---

<sup>38</sup> Não tenho respostas para essa pergunta. Mesmo assim, contudo, achei que deveria levantar a hipótese, pois entendo que, ao colocar o problema nesses termos, deixo claro que o meu objetivo aqui nada tem a ver com alguma intenção de tipo acusatório ou coisa do gênero, e mais ainda, aquém e além de qualquer motivação denunciante, acredito, aproximado-me do que pensam, por exemplo, os organizadores do já citado *Antropologia, impérios e estados nacionais*, que questões como as aqui tratadas dizem respeito a relações que são estruturantes da dinâmica das controvérsias que animam, de modo bem mais amplo, a própria antropologia como disciplina, sobretudo quando sabemos que se trata, como quer Geertz, de uma “disciplina um tanto quanto indisciplinada” (L’ESTOILE; NEIBURG; SIGAUD: Op. Cit.).

<sup>39</sup> Como lembra Marshall Sahlins, não podemos limitar o conceito de cultura à diferença, muito pelo contrário, o princípio mais importante que estrutura esse conceito e que conforma o lugar estratégico que ocupa na teoria antropológica (à exceção talvez da escola inglesa) é a sua homologia com a linguagem, e, portanto, a construção relacional (simbólica) da realidade que ele supõe. Contudo, não devemos esquecer que a diferença, de alguma maneira, acompanha o conceito de cultura, como aliás o próprio Sahlins reconhece no comentário que faz sobre Herder: “... o pastor contempla a natureza com outros olhos que os do pescador. Para Locke ao menos um deles, o pastor ou o pescador, teria fatalmente que estar errado. Mas, justamente, o que era um *erro* para os filósofos empiristas era *cultura* para Herder” (SAHLINS, 1997: 48).

<sup>40</sup> “Não era a raça, mas sim a cultura que constituía a verdadeira base da diferença, o sinal do destino. E as diferenças culturais deveriam ser avaliadas. A troca cultural, até mesmo o progresso, não era necessariamente uma dádiva. Seu custo podia ser demasiadamente alto. Se a integridade das culturas tradicionais fosse minada, haveria uma desintegração social” (KUPER, 2002: 15).

duas coisas: primeiro, essa história da antropologia não é uma historiografia do tipo “pecado original”, como afirmou, ironicamente, Marshall Sahlins (1997: 44); segundo, não foi somente “literatura” o que os antropólogos fizeram sem dizer que faziam – ainda que fossem, como diz Edmund Leach (1982: 50), péssimos romancistas – hoje (mas será tão recente assim?) sabemos que eles também fizeram “política”<sup>41</sup>. E se nós, como argumenta Sahlins no texto acima, na condição de antropólogos, sempre deveremos dar o testemunho da cultura, não podendo realmente substituí-lo por qualquer um de nossos compromissos, devemos a isso, no entanto, acrescentar: não estivemos, não estamos e nem estaremos sozinhos no banco das testemunhas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, SP: Papyrus, 1994.
- BAUMAN, Zigmunt. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- BOYER, Marc. *História do turismo de massa*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo, EDUSP: Ed. 34, 2000.
- CHARBONNIER, Georges. *Arte, linguagem, etnologia: entrevistas com Claude Lévi-Strauss*. Campinas, SP: Papyrus, 1989.
- DAVIS, Mike. Urbanismo mágico: los latinos reinventan la gran ciudad estadounidense. In: *New Left Review*. n. 3, Jul/Ago, p. 19-64, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

---

<sup>41</sup> Diga-se a bem da verdade que essa observação, de fato, nada ou quase nada possui de novo. Basta um rápido passar de olhos pela história da antropologia para que se possa perceber que tal observação, por assim dizer, acompanha a própria emergência do saber antropológico. É suficiente mencionar aqui o fato de que alguns trabalhos reunidos no livro anteriormente citado – *Antropologia, impérios e estados nacionais* – nos ajudam a compreender que divergências como a existente entre Geertz e Lévi-Strauss (incluindo também aí a minha reflexão sobre ela) têm ocorrido em variados momentos da história da antropologia. O que talvez seja novo, no entanto, é o lugar cada vez mais central que as pesquisas sobre essas questões têm ocupado na produção mais recente no campo da antropologia, certamente impulsionadas por uma tendência “meta-cognitiva” que vemos hoje relativamente disseminada entre as humanidades. Ver KUPER (2002b) e GREENFIELD (2001).

V. I, n° 2. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Jul/Dez 2004.

- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.
- GREENFIELD, Sidney M. Nature/Nurture and the anthropology of Frans Boas and Margaret Mead as an agenda for revolutionary politics. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: ano 7, n.16, pp. 35-52, Dez/2001.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LEACH, Edmund. *A diversidade da antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- L'ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (Orgs.). *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, FAPERJ, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2002a.
- KUPER, Adam. Nomes e partes: as categorias antropológicas na África do Sul. In: L'ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (Orgs.). *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, FAPERJ, 2002b, pp. 39-60.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *As ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- PINÇON, Michel & PINÇON-CHARLOT, Monique. A infância dos chefes: a socialização dos herdeiros ricos na França. In: ALMEIDA, Ana Maria F. & NOGUERIA, Maria Alice (Orgs.). *A escolarização das elites: um panorama internacional da pesquisa*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002. pp. 11-28.
- RORTY, Richard. Acerca do etnocentrismo: uma réplica a Clifford Geertz. In: RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. pp. 271-280.
- SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). In: *MANA*. 3(1), 1997, pp. 41-73.
- SANTOS DE MIRANDA, Danilo. Apresentação. In: URRY, John. *O olhar do turista*. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 2001, pp. 09-11.
- SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: EDUSP, 2004.
- URRY, John. *O olhar do turista*. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. In: *MANA*. 8(1), 2002a. pp. 113-148.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.
- WAINBERG, Jacques. *Turismo e comunicação: a indústria da diferença*. São Paulo: Contexto, 2003.

Recebido em: 20/04/2004

Aprovado em: 24/07/2004

Publicado em: 24/09/2004