

A temporalidade diacrônica como categoria no estudo das culturas contemporâneas

Rodrigo Manoel Dias da Silva¹

Resumo: O presente artigo examina as possibilidades interpretativas da diacronia, enquanto categoria da análise social, no estudo das diferenciações culturais contemporâneas. Foi realizado, em bibliografia específica, estudos e pesquisas que evidenciam as temporalidades vivenciadas nas práticas culturais, interessado em observar diferentes compreensões da categoria, no plano investigativo. Conclui-se que as temporalidades presentes nos eventos das culturas têm sido lócus privilegiado para interrogações sobre as trajetórias pessoais e biografias de distintos atores e, em igual teor, que diversos domínios das práticas sociais são indagados quando os indivíduos tensionam ou movem suas estratégias de apropriação das culturas em seus tempos e espaços.

Palavras-chave: Cultura; contemporaneidade; diacronia; análise social.

The diachronic temporality as a category in the study of contemporary cultures

Abstract: This article examines the possible interpretations of diachrony, as a category of social analysis, in the study of contemporary cultural differences. The author reviews some studies and surveys that show the temporalities experienced in cultural practices, interested in observing different understandings of the category, in the investigative plan. It concludes that the temporality of events present in cultures have been a privileged locus for questioning about the personal trajectories and biographies of various actors, and the same wording that several areas of social practices are expected when individuals tense or move their strategies of appropriation of cultures in their times and spaces.

Keywords: Culture; contemporaneity; diachrony; social analysis

¹ Professor de Sociologia e Política na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Mestre e Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Bolsista Capes. Endereço eletrônico: rodrigodasilva@hotmail.com; rodrigo@uffs.edu.br

Introdução

Em meados da década de 1980, o filósofo brasileiro José Américo Motta Pessanha diagnosticava algumas características do tempo que então se iniciava, tempo este marcado pela ênfase dada às noções de ruptura, de diferença e de pluralidade (PESSANHA, 1987). Ao contrário de outros momentos históricos e culturais em que se insistira nas noções de continuidade e unidade, ressaltavam-se multiplicidade, corte e alteridade como traços do pensamento contemporâneo. Sob sua ótica, o pluralismo, pois, passava a ser o axioma central nas explicações sobre o mundo em que vivemos.

Foi neste quadro mais amplo de transformações culturais que alguns princípios positivistas, como razão, ciência e progresso, foram problematizados e discutidos, onde se passou a aceitar diferentes modelos de razão ou de ciência. Aceitar e assumir a multiplicidade não significa rejeitar a razão, “significa, isto sim, dessacralizá-la, retirando-a da intemporalidade” (PESSANHA, 1987), o que implica entendê-la como razão histórica, contextualizada e múltipla. Assim, não há verdades e razões absolutas. Nosso tempo está sob a marca da noção de ruptura, em lugar da continuidade, assim como a pluralidade substitui os monismos epistemológicos. Em outros termos:

Para entender nossa condição atual, para poder exercitar efetivamente um modelo democrático, preciso de uma razão múltipla, plural, democratizante feita de ambiguidades e de litígios em que eu tenha que ser o tempo todo, e com todo risco e responsabilidade, aquele que arbitra. Não arbitrariamente, mas através de uma arbitragem ponderadora, que leve em conta todos os argumentos (PESSANHA, 1992, p. 35).

O pensamento do filósofo brasileiro evidencia a necessidade de, no campo das ciências sociais, encontrarmos novas interpretações para os usos da racionalidade científica. O que se percebe é que estas mudanças ou trocas pressupõem fatores políticos, sociais ou econômicos, embora os principais tensionamentos encontrem centralidade nas dimensões da cultura². Como, então, definirmos estas transformações epistemológicas e científicas? O que está em jogo quando questionamos os binômios: unidade-pluralidade e continuidade-ruptura? Quais

² Há uma tendência nas ciências sociais, desde meados da década de 1980, em atribuir centralidade às dinâmicas culturais nas análises sociais em diferenciadas temáticas, como na interpretação dos movimentos sociais (TOURAINE, 2006), dentre outros.

perspectivas teóricas nos servem de ferramenta para compreendermos estas mutações sócio-culturais?

O mesmo autor, em 1987, apontou três importantes linhas teóricas que poderiam contribuir na elucidação de algumas destas dinâmicas emergentes. Assim sendo, veio enunciar três perspectivas: a filosófica, a contribuição do marxismo e a antropológica, não obstante a outras possíveis ou, mesmo, a complementaridade entre estas. A primeira delas, a filosófica, Pessanha utilizou em muitas de suas análises para compreender o contemporâneo desde questões aparentemente abstratas e distantes da realidade, mas que interferem no plano do real (PESSANHA, 1987), embora já advertisse sobre a insuficiência desta linha. As outras duas contribuições não foram exploradas pelo autor por escaparem de seus fazeres científicos, embora mencionasse a fecundidade que as mesmas traziam. A contribuição do marxismo está presente, especificamente, quando nos mostra os interesses políticos e econômicos em disputa e os conflitos sociais, assim, faz do antagonismo uma realidade profunda³ e demonstra pertinência na construção de quadros analíticos das relações de poder no momento histórico vivido.

A contribuição da Antropologia, por sua vez, insiste na diversidade e diferenciação das culturas, na multiplicidade de “razões” culturais, as quais precisam ser compreendidas e preservadas em sua diferença. Assim:

Grças à antropologia, sabemos hoje que são muitas as maneiras de ser, de estar no mundo, de viver, de valorar, de se expressar por meio das diversas linguagens – o que mostra um humano multifacetado, distante de padrões unitários e universais que antes propunham como paradigma um caso particular de humanidade: o do branco, europeu, ‘civilizado’ (PESSANHA, 1987, p. 64).

Dentro das possibilidades de leitura apontadas pelo pensador brasileiro, a perspectiva antropológica demonstra-nos significativa fecundidade analítica e permite a construção de leituras do mundo social em que vivemos, do ponto de vista das ciências sociais. Tomaremos essa perspectiva como objeto de análise na sequência deste texto.

Na presente elaboração, portanto, intencionamos expor a produtividade do pensamento antropológico (OLIVEIRA, 1987) na compreensão de um conjunto de leituras do contemporâneo, evidenciando, em última

³ Sob certo registro teórico, poderíamos apontar a ‘sociologia dialógica’ (GAIGER, 1999), como uma dimensão desta linhagem.

análise, sua pertinência para interpretações dos modos de vida, das diferenças culturais e suas políticas em contextos específicos. Face à amplitude da temática e os limites dessa produção, optamos por focar as interfaces entre as diferenças culturais e suas possibilidades de leitura diacrônica enquanto estratégia para analisarmos a categoria tempo, a partir de estudos antropológicos. Sendo assim, na primeira seção deste texto apresentaremos algumas matrizes do pensamento antropológico tendo por referência as leituras de Roberto Cardoso de Oliveira, com o interesse de moldar um escopo teórico e metodológico, ainda que simplificado, sob o qual desenvolveremos a sistematização das referidas leituras, na sequência. Na segunda seção, examinaremos, desde revisão bibliográfica sobre o trabalho de campo de alguns antropólogos, a diacronia como possibilidade de interpretação de práticas sociais que expressam as diferenças culturais na contemporaneidade.

Interpretação e pensamentos antropológicos

Cada vez com mais intensidade, as ciências sociais, em geral, e a Antropologia, em particular, são chamadas a discutir as transformações, mutações e usos que a cultura tem experimentado na atualidade, tanto por suas redefinições nos modos de vida (WILLIAMS, 2007), quanto por suas exigências heurísticas estarem, muitas vezes, para além do domínio de análise destas ciências (LOPES, 1995). Ou, dentre outras interrogações, às explicações que os indivíduos são chamados a realizar acerca de suas biografias e subjetivações (VELHO, 1986), ou das distintas modulações da cultura que, oportunamente, referenciam mudanças e crises valorativas (VELHO, 2002) no plano societário.

Há, portanto, um conjunto de significações implicado nos sentidos da cultura, delineando suas linhas interpretativas, lógicas de ação política e perspectivas de conhecimento. As significações são elementos mediadores de nossa interação e compreensão do outro, considerando que podem ser oriundas de diversos modos de conhecer, dos quais podem desdobrar-se modalidades de antropologia ou, no mínimo, construtos teóricos bastante divergentes para explicar fenômenos similares. Assim, a tarefa de expor alguns modos de construção do conhecimento antropológico resulta em um empenho preliminar de seleção de determinadas abordagens em detrimento de outras - o que, por si mesmo, se faz uma exigência não somente didática, mas epistemológica. Frente ao desafio dessa seção de texto, a leitura de Roberto Cardoso de Oliveira (1987) nos parece um itinerário produtivo.

Os fundamentos dos fazeres da Antropologia, como ciência, advém da cultura cientificista instaurada no pensamento ocidental desde o Iluminismo e tão marcadamente ainda presente em nosso campo intelectual. Então, a história dessa ciência é a própria história do saber ocidental, centrada em princípio nos pilares da modernidade científica, quais sejam: razão e progresso; sobretudo, se admitirmos em Durkheim, na tradição intelectualista européia, um de seus fundadores. No entanto, caberia em nosso texto uma primeira crítica epistemológica realizada também por Oliveira (1987), mas ensaiada por outros cientistas sociais (SANTOS, 2000; TOURAINE, 2006; HALL, 2006; dentre outros), de que esta racionalidade foi construída sob uma discursividade etnocêntrica, ou seja, quando vê/interage com o outro, no qual esse outro é interpretado como branco, europeu, masculino, heterossexual, cristão e de classe média.

As leituras antropológicas têm dedicado atenção especial a este pensamento das diferenciações, intencionando superar este olhar etnocêntrico que reduz o outro e sua cultura a elementos fragmentários ou desconexos. Embora esta seja uma tarefa cognitiva intrincada, pois:

[...] a cultura de determinada sociedade se torna tão familiar aos indivíduos que fazem parte dela que diante dos seus olhos tudo parece natural, como se fosse um desdobramento da natureza humana. Em contrapartida, a cultura de outros povos é vista com estranheza: costumes exóticos, sem sentido, absurdos ou mesmo cômicos (JUNQUEIRA, 1991, p. 24).

A observação de Carmen Junqueira sobre as diferenças culturais e sua assimilação pelas sociedades dimensiona a relevância do papel do antropólogo na análise social. Os referidos fazeres científicos exigem exercícios de repensar seus fundamentos epistemológicos (OLIVEIRA, 1987), ou seja, pensar a Antropologia como uma modalidade de conhecimento sobre os modos de viver, de pensar, de produzir e de conhecer outros povos. Se, como salientara Pessanha (1987), a pluralidade é um axioma central na compreensão da sociedade contemporânea, suas práticas de investigação tornam-se frutuosas quando pressupõe o mesmo pluralismo como estratégia de conhecer e pesquisar, quer seja em seus pressupostos epistemológicos, quer em suas iniciativas de cunho metodológico.

Quanto aos pressupostos epistemológicos, parece-nos a distinção entre paradigmas e a matriz disciplinar propostas por Oliveira (1987) um caminho coerente. O autor distingue os dois termos, ao

contrário de Thomas Kuhn que os toma como sinônimos, provavelmente fundindo-os em um único conceito. Para o antropólogo, “uma matriz disciplinar é a articulação sistemática de um conjunto de paradigmas, a condição de coexistirem no tempo, mantendo-se todos e cada um ativos e relativamente eficientes” (OLIVEIRA, 1987, p. 15). Com isto, erige uma diferença com as ciências naturais, pois estas estabelecem um registro de sucessão entre os paradigmas, em contínua substituição, enquanto que, em Antropologia Social, os vemos em simultaneidade. O novo paradigma necessariamente não elimina o anterior, como dissera Kuhn, mas aceita a convivência com outros divergentes ou convergentes.

Quando traça sua matriz disciplinar, Oliveira utiliza dois alinhamentos: a tradição e o tempo nas pesquisas antropológicas. Sob as tradições do pensamento antropológico, ele insere as dimensões: intelectualista e empirista; e sob um registro de temporalidade nas analíticas: sincronia e diacronia. Diante desta matriz, vai compondo - combinações - entre quatro paradigmas do pensamento antropológico: o paradigma racionalista (em cruzamento entre uma tradição intelectualista e uma temporalidade sincrônica), o paradigma estrutural-funcionalista (em cruzamento entre uma tradição empirista e uma temporalidade sincrônica), o paradigma culturalista (em cruzamento entre uma tradição empirista e uma temporalidade diacrônica) e o paradigma hermenêutico (em cruzamento entre uma tradição intelectualista e uma temporalidade diacrônica). Cada um destes paradigmas remete a produções de conhecimento (no plural) e, inevitavelmente, às perspectivas antropológicas diversas. Embora sejam traços que simplifiquem delineamentos epistemológicos mais densos, cada um desses paradigmas teria um autor de referência, respectivamente, Émile Durkheim, Rivers, Franz Boas e Clifford Geertz. Isoladamente, os paradigmas tiveram/têm sua aplicabilidade e sua importância na formação da ciência antropológica, contribuindo em discussões definidoras de seu estatuto de ciência e em sua legitimidade em determinadas escolas de pensamento ou políticas acadêmicas.

Diante desta matriz disciplinar, consideramos oportuno nos termos à quarta perspectiva - o paradigma hermenêutico - interessada em evidenciar seus limites e possibilidades, uma vez que seu aporte heurístico far-se-á necessário na análise da diacronia, que será explorada na próxima seção textual.

A tradição intelectualista, cruzada por uma relação de temporalidade diacrônica ou *temporal*⁴, seria produtora de um paradigma que, desde os anos de 1960, ocupa espaço em algumas escolas de Antropologia. Sob influência de pensadores hermenêuticos alemães e franceses, o paradigma hermenêutico gerou uma modalidade de antropologia ‘interpretativa’, cujo expoente é Clifford Geertz.

O pensamento hermenêutico de Dilthey, Ricoeur, Heidegger e Gadamer trouxe a ideia de que o tempo passava por uma relação de interiorização no indivíduo, o que foi apropriado pela Antropologia na obra de Geertz e, em seguida, por outros cientistas sociais. A emergência destas discussões se deu no livro ‘Interpretação das Culturas’ (GEERTZ, 1978), no qual o autor expõe uma prévia do que seria sua proposta interpretativa. É possível compreender que, para Geertz:

Sendo o pensamento uma ‘coisa social’, nem por isso deve ser visualizado à maneira durkheimiana, a saber, como algo exterior ao antropólogo; antes, pela via da interpretação, essa coisa social é transcrita [...] no horizonte do sujeito cognoscente: nas palavras de Geertz, é ‘traduzida’ (OLIVEIRA, 1987, p. 21).

A ideia de tradução⁵, em Geertz, faz-nos observar as dimensões do tempo – diacronia – como chave nesta tradição intelectualista, o que distinguiria a abordagem deste pensador social de outros intelectualistas, como Durkheim ou Mauss (2003). Tal tradução evoca a uma presença constante do pesquisador, onde sua posição histórica jamais é anulada. Assim sendo, o conhecimento, alheio a toda objetividade positivista, realiza-se no próprio ato da tradução – o que reflete a base hermenêutica que lhe subjaz. Neste particular, assinala que a pesquisa antropológica, ao assumir metodologicamente feições etnográficas, deve ser traçada como experiência pessoal, de modo que, o objetivo epistemológico da Antropologia passa a ser o alargamento do universo do discurso humano (GEERTZ, 1978), que permanentemente é interpretado e ressignificado pelos fazeres da pesquisa, como salienta a citação abaixo.

Os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um “nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura.) Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de

⁴ Que se oporia a uma perspectiva atemporal.

⁵ Em outra perspectiva teórica, Hall (2006, p. 89) destaca que a palavra tradução tem uma origem etimológica latina, significando: “transferir” ou “transportar entre fronteiras”.

que são algo “construído”, “algo modelado” – o sentido original de fictio – não que sejam falsas, não-factuais ou apenas experimentos de pensamento (GEERTZ, 1978, p. 25-26).

Quando realizou pesquisa etnográfica em Bali, Geertz analisou processos e dinâmicas da vida cotidiana e da cultura local expressos em uma prática do lugar, sobre isto escreveu um artigo clássico: “Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa” (GEERTZ, 1978). Na ocasião, além de uma rica reflexão metodológica, o autor vai nos dizer que:

A cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem. [...] Mas olhar essas formas como ‘dizer alguma coisa sobre algo’, e dizer isso a alguém, é pelo menos entrever a possibilidade de uma análise que atenda à sua substância, em vez de fórmulas redutivas que professam dar conta dela (GEERTZ, 1978, p. 321).

Na atualidade, a interpretação nos parece ser uma promissora modalidade de construção epistemológica nas pesquisas antropológicas, uma vez que privilegia diferenciadas leituras dos indivíduos acerca de seus modos de vida e proporciona uma relação de não-neutralidade, ou intencional, entre sujeito e objeto de investigações, na qual o pesquisador é determinado (por) e determina seu objeto de estudo. A tradução passa a ser seu instrumento cognitivo à interpretação das culturas.

Mesmo considerando que as matrizes disciplinares propostas por Roberto Cardoso de Oliveira não sejam puras, ou isentas de reações e relações entre outros paradigmas, cumpre admitirmos que a perspectiva temporal tem assumido importante espaço nos estudos acadêmicos. Por influências conceituais, metodológicas ou de formação dos cientistas sociais, esta abordagem desdobra-se em diversos caminhos teóricos para traçarmos leituras das interações humanas, atualmente. Não obstante as distinções possíveis, as interpretações culturais mediante processos antropológicos de tradução, desde Geertz (1978), compõem um escopo para delinear as compreensões das racionalidades culturais, em suas movimentações de diferenciação e de pluralidades (PESSANHA, 1987).

Ainda no rastro das proposições de Pessanha (1987) e Oliveira (1987), examinaremos, a partir da revisão do trabalho de campo de alguns antropólogos, a diacronia como possibilidade de interpretação de práticas sociais que expressam as diferenças culturais na contemporaneidade.

Antropologia contemporânea e leituras diacrônicas

A dimensão interpretativa assume caracterizações significativas no pensamento antropológico hodierno, o que permite observarmos o quanto acaba por impregnar as produções de saberes e as múltiplas leituras das práticas e lógicas sociais. Mesmo perspectivas teóricas ou paradigmáticas presentes em uma matriz disciplinar distinta, têm usado chaves de leituras hermenêuticas, ou interessam-se pela etnografia enquanto recurso metodológico ou, ainda, veem em Clifford Geertz um autor de referência, isto é, as construções conceituais na Antropologia influenciam e sofrem influência dessa matriz, tanto quanto influenciam e são influenciadas no contexto científico mais amplo. As repercussões da corrente representada por este antropólogo nas tendências interpretativas no pensamento social permitem com que concordemos com Gellner (1997), quando esse autor propõe que a Antropologia Social estaria dividida entre uma dupla personalidade. Por um lado, uma face ‘megalomaniaca’, preocupada com grandes questões sociais ou teóricas, ou objetos de estudo posicionados em outros planos societários para além das escalas locais; por outro, a face dotada de ‘sensibilidade microscópica’, a qual se inscreve na tarefa de “cartografar a textura mais detalhada de situações sociais específicas” (GELLNER, 1997, p. 178).

Interessa-nos, na presente seção textual, essa noção de ‘sensibilidade microscópica’ por se aproximar da definição de Geertz sobre as necessárias leituras das micro-relações sociais, descrevendo-as com densidade – o que dá condições de possibilidade à etnografia. Inúmeras relações sociais, tecidas em processos sociais, exigem que as interpretações sejam realizadas a partir das descrições desta realidade, próximo do que foi chamado de ‘descrição densa’ (GEERTZ, 1978) – o que remete à etnografia como fazer próprio do antropólogo.

Portanto, ao descrever, o etnógrafo defronta-se com uma multiplicidade de estruturas conceituais, emaranhadas entre si, “simultaneamente estranhas, irregulares ou inexplícitas” (GEERTZ, 1978, p. 20), sendo que deve apreender e apresentar tais dinâmicas. Estas tarefas podem estar presentes nos distintos níveis do trabalho de campo, inclusive nas tarefas rotineiras: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir lógicas de parentesco, fazer censo domiciliar, traçar relações de poder ou propriedade e escrever seus diários de campo. Não obstante as suas diversas interpretações:

Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do

som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 1978, p. 20).

Tal como fica evidenciado em alguns princípios desta matriz disciplinar, como o princípio metodológico da etnografia, o olhar antropológico se abre à compreensão de diferentes tempos, espaços, dinâmicas, processos e atores, sem hierarquizá-los em mecanismos de comparação. Esse procedimento decorre da leitura diacrônica que essa matriz realiza, ou seja, reconhecendo as temporalidades das ações humanas e, com efeito, o tempo nas análises sociais.

Um pressuposto destas leituras sobre os modos de vida contemporâneos revela, concomitantemente, uma conotação epistemológica, preliminarmente discutida na seção textual anterior, qual seja: a impossibilidade de enquadrar arbitrariamente modelos societários em escalas de desenvolvimento humano e social⁶. A leitura de Junqueira esclarece sentidos similares:

O desenvolvimento social não é de modo algum a monótona repetição de padrões preestabelecidos, e cada sociedade investe interesse e atenção a determinados aspectos da vida social em função de suas tradições e das condições históricas que cercam seu existir. Dificilmente pode-se dizer que, de modo geral, uma sociedade seja mais evoluída que outra (JUNQUEIRA, 1991, p. 50).

Diante desta prerrogativa das diferenciações das culturas, podemos aprofundar a análise das temporalidades em diferentes modalidades de pesquisa antropológica no contexto brasileiro. Nestes casos, observamos que as dimensões diacrônicas ocupam importante espaço nas análises e pesquisas, geralmente etnográficas, posicionadas no âmbito das construções do pensamento antropológico. Tal como a busca bibliográfica tem exposto, a construção das subjetividades estão co-relacionadas às definições de cultura como heterogeneidade, inclusive em suas dimensões temporais, tanto em razão de uma ordem de tempo social, ou de experiências sociais, quanto em sua apropriação na ordem das biografias (VELHO, 1986).

Em todo caso, parece-nos que diferentes antropólogos fazem uso das leituras diacrônicas dos modos de vida contemporâneos à suas

⁶ Em Antropologia, a percepção desta impossibilidade de hierarquização cultural se deu em contextos que demonstram contrastes entre sociedades ditas tradicionais e sociedades européias ou 'civilizadas'. No caso brasileiro, estudos antropológicos sobre indígenas são exemplares, tal como evidenciaram Oliveira (1964) e Junqueira (1991), dentre outros percursos investigativos.

maneiras, dependendo de seus escopos teóricos, metodológicos ou de seu objeto de pesquisa. Para cada cientista social, matizes destas práticas são lidos e traduzidos em linguagem científica, proporcionando a compreensão destes processos para com múltiplos olhares. Exemplificando: alguns investigam as relações entre contextos (espaço-temporais) locais e outros dispostos na razão vigente da mundialização (ORTIZ, 1996); outros oportunizam a percepção da diacronia desde trajetórias individuais e dinâmicas geracionais (VELHO, 1986); alguns realizam estudos diacrônicos das múltiplas dimensões dos ciclos em festas e rituais populares no interior brasileiro (BRANDÃO, 1981); outros, ainda, abordam os ritos de passagem em dinâmicas da sociedade moderna (DA MATTA, 2000) como modos de apropriação das temporalidades em ciclos de vida; ou mesmo o caso das condições sociais que desdobram-se em contextos de políticas de cultura nas sociedades modernas (VELHO, 2002); dentre inúmeras possibilidades.

Esta revisão dos modos de vida enfatiza a heterogeneidade destas dinâmicas. Quando o tempo é considerado em análises nas Ciências Sociais, precisamos supor que essa heterogeneidade é vivenciada em múltiplos modos. Em termos de relevância:

O ponto que creio ser mais relevante para esta discussão é a vivência individual da heterogeneidade. Mesmo contextualizando a noção de indivíduo, cabe registrar que é ao nível das biografias de indivíduos específicos que encontramos com mais vigor e dramaticidade a coexistência de orientações e códigos diferenciados (VELHO, 1986, p. 54).

Considerar o tempo na análise não incorre em reificá-lo em suas diferenciações, por vezes individualizadas, mas justamente considerá-lo em suas simultaneidades e coexistências⁷. Isto é, contextualizar não somente a noção de indivíduo, como sugere a citação acima, mas situar as temporalidades em contextos culturais específicos. Neste tipo de estudo, predominantemente etnográfico, a diacronia não adquire status de categoria autônoma na análise social, pois somente adquire sentido em confronto – ou cruzamento – com outras dimensões interpretativas destas realidades (GEERTZ, 1978; OLIVEIRA, 1987).

⁷ A posição deste debate epistemológico, a nosso ver, adquire maior visibilidade em estudos recentes em Antropologia urbana, uma vez que o outro estudado não é um 'exótico' portador de relações culturais e temporalidades distintas (como um indígena ou camponês), é um contemporâneo ao antropólogo, situado em modos de vida também urbanos. A afirmação de Gilberto Velho, neste caso, denota esta modificação epistemológica: "*O fato de lidar com meus contemporâneos faz com que viva um dilema permanente*" (VELHO, 1986, p. 10).

As percepções e apropriações das temporalidades, em outro estudo antropológico, demonstram que estas podem variar em extensão e intensidade. Pesquisas etnográficas em festas populares no interior brasileiro demonstram que cada rito, festejo ou ritual apresenta seu tempo próprio, em duração cronológica ou simbólica, o que fica explícito na narrativa de Brandão (1981) sobre o ciclo festivo do Divino Espírito Santo. Em sua obra, o antropólogo dá centralidade à categoria tempo:

A festa é um momento em que a sociedade interrompe a sequência de sua rotina e introduz um curto tempo quente. Ela concentra em um número muito pequeno de dias uma quantidade muito aumentada de pessoas, dentro de um espaço reduzido de relações físicas e sociais (BRANDÃO, 1981, p. 183).

A dimensão de um tempo ‘quente’ pretende evidenciar a intensidade da duração destes tempos vividos pelos indivíduos, modulando modos de vida nestes interstícios, ao passo em que, tal intensificação na vivência das temporalidades, alterna posições sociais, limites culturais e subjetividades. O autor prossegue:

Por outro lado, como nenhum outro acontecimento na sociedade, ela redistribui papéis e posições entre os seus praticantes-ativos e seus praticantes-assistentes. Papéis e posições associadas ao poder provisório do uso de condutas rituais necessárias à festa e inadequadas fora dela. Só no Carnaval um gerente de banco pode ser um folião vestido de palhaço, e só durante a jornada da Folias de Reis um pacato sitiante pode ser um *Herodes*, um *boneco* ou um *bastião*, sem sofrerem sanções correspondentes (BRANDÃO, 1981, p. 183).

As temporalidades próprias presentes nestes eventos das culturas, plurais em suas constituições, têm sido lócus privilegiado para interrogações sobre as trajetórias pessoais e biografias de distintos atores. Diversos domínios das práticas sociais são indagados quando os indivíduos variam, tensionam ou movem suas estratégias de apropriação das culturas em seus tempos e espaços.

Considerações Finais

A revisão bibliográfica realizada nesse artigo sistematizou um conjunto de discussões atualmente presentes no campo de ação investigativa

das ciências sociais, em seus muitos matizes. Demonstramos nossa intenção preliminar de expor a produtividade de uma modalidade de pensamento (OLIVEIRA, 1987) na compreensão de um conjunto de leituras do contemporâneo, evidenciando, em exercício de análise, sua atualidade para interpretações dos modos de vida e das diversidades culturais.

Assim sendo, procuramos discutir a centralidade da categoria ‘diacronia’ em estudos das ciências sociais, recentemente produzidos, no Brasil. Frente a esta problematização, procuramos enfatizar a necessidade de contextualizarmos as temporalidades em contextos culturais específicos, sobretudo quando operamos, teoricamente, com a Antropologia Interpretativa (GEERTZ, 1978) ou, metodologicamente, com a etnografia. Portanto, observamos que a diacronia não atinge status de categoria autônoma na análise social, pois adquire significativos sentidos quando contrastada com outras dimensões destas realidades.

Estes cruzamentos de significação produzem o conhecimento antropológico, desde fazeres de tradução do antropólogo (GEERTZ, 1978), e dão condições de possibilidade para compreendermos os pluralismos (PESSANHA, 1987) e diferenciações culturais. Na contemporaneidade, portanto, estes processos interpretativos atualizam-se permanentemente e oportunizam a produção dos saberes em ciências sociais.

Referências

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de Viola**. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Mana**, v. 6, n. 1, 2000.
- GAIGER, Luiz Inácio Germany. Por uma Sociologia Dialógica. **Estudos Leopoldenses – Série Ciências Humanas**, v. 35, n. 155, 1999.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GELLNER, Ernest. **Antropologia e política: revoluções no bosque sagrado**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11^a ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia Indígena: uma introdução**. São Paulo: Educ, 1991.
- LOPES, José Rogério. **Cultura e Ideologia**. São Paulo: Cabral, 1995.

- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tukúna do Alto Solimões**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.
- _____. **Sobre o Pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- _____. Notas sobre uma estilística da antropologia. In: OLIVEIRA, R. C.; RUBEN, G. R. (org.) **Estilos de antropologia**. Campinas: Editora Unicamp, 1995.
- ORTIZ, Renato. **Um outro território: ensaios sobre a mundialização**. São Paulo: Olho d'Água, 1996.
- PESSANHA, José Américo Motta. Cultura como ruptura. In: BORNHEIM, G. et al. **Cultura Brasileira: tradição/contradição**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar-Funarte, 1987.
- _____. Filosofia e modernidade: racionalidade, imaginação e ética. **Cadernos Anped**, n. 4, 1992.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2000.
- TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma para compreender o mundo de hoje**. São Paulo: Vozes, 2006.
- VELHO, Gilberto. **Subjetividade e Sociedade: uma experiência de geração**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- _____. **Mudança, Crise e Violência: Política e Cultura no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave**. São Paulo: Boitempo, 2007.

Artigo recebido em fevereiro/2011
Aprovado em maio/2011