

O PRIVILÉGIO DA PERIFERIA

Clara Mafra

Otávio Velho já era autor, professor e pesquisador consagrado quando escreveu "O cativo da besta fera". Publicado em 1987, este artigo retoma as anotações de seu diário de campo — fruto da convivência com camponeses na Amazônia — e recupera as interpretações que o próprio autor, colegas antropólogos e sociólogos atribuíam à categoria nativa "cativo" para reordenar as posições e desestabilizar a interpretação que a literatura parecia referendar. O novo olhar, informa o próprio Otávio, relaciona-se com seu recente interesse, inusitado para a academia da época, voltado para a aproximação com os estudos da religião.

A antiga inquietude, que antes se manifestara em uma aproximação pouco convencional de mestres e temas clássicos no interior das ciências sociais, alargava-se dali para frente para áreas perigosas porque pouco afeitas ao cânone das ciências sociais, no resgate de autores marcados pela "síndrome da periferia", como Paul Ricoeur, Marcel Gauchet, John Milbank, William James, Gregory Bateson.

Podemos compreender esta virada na trajetória de Otávio de várias formas. Devo confessar que na época em que entrei para o Museu, em 1995, os comentários em certos círculos acadêmicos pareciam antes temerosos do que auspiciosos: genialidade ou desfaçatez?

Vou sugerir que, tal como um Hamlet moderno, Otávio se aproximou do vale de sombras que cerca o campo da religião justamente para, através deste desvio, resgatar a antropologia das armadilhas de estreitamento e pequenez que a cercavam e a cercam. Antropólogo maduro, profissional responsável pela formação de várias instituições que permitiram a ampliação do campo universitário de graduação e pós-graduação no Brasil, Otávio não poderia assistir passivamente a um processo de corporativismo e apequenamento das questões antropológicas *pari passu* sua ampliação concreta e multiplicação de pares. Sem que se suponha uma intencionalidade consciente — ainda que possamos até sugerir isto, pois o homenageado tem uma sensibilidade aguda quando se trata de reconhecimento de certos processos que nos fazem, nós da periferia, "mais realistas que o rei", vide sua defesa da monarquia — procurarei indicar como a virada de Otávio para o campo da religião foi, de fato, uma conversão dentro da conversão: ele seguiu sendo antropólogo — um antropó-

logo que aposta que o exercício do ofício exige certo despudor e indisciplina justamente para não perder de vista a promessa que o embala.

Podemos perceber isto no artigo já citado, "O cativo da besta fera". No símbolo do cativo, no qual seus colegas reconheciam jogo analógico entre modos de dominação e resistência, Otávio, com o apoio de Paul Ricoeur, reconhece uma trama sutil de significados. A sua insatisfação relativa ao modo como os antropólogos fazem a interpretação dos símbolos é dupla: 1) ao apresentar o símbolo como se este pudesse estabelecer uma analogia plena entre dois eventos.; e 2) ao tomar os informantes como falantes literais.

Na contramão destas versões demasiadamente atentas ao contexto e a uma história, Otávio reclama que se reconheça o símbolo como "expressão daquilo que não é conhecido". Nas suas mãos, o "cativo" amplia o significado, pois estabelece continuidade com uma "cultura bíblica" popular que atravessa contextos regionais, transcendendo-os. Este significado ampliado não é nem forma esvaziada de sentido, nem sentido multiforme que se agarra ao contexto sem poder de circulação. Pois o novo patamar que Otávio propõe para que seja interpretado o significado leva em conta uma "ontologia do significado" (Ricoeur 1984). Na sua exegese, "cativo" é evento histórico, é evento político, mas também é temor da queda, do exílio, do círculo infernal do pecado e da lei. O autor busca um significado produzido na remissão a um texto que ultrapassa o contexto e a continuidade histórica bem comportada, e que acaba constituindo o aqui e o agora não como determinação ou esquema preexistente, mas como potencialidade e abertura.

Engana-se quem lê esta proposta de interpretação do significado como a busca das suas "várias camadas" ou como "teia", numa aproximação da definição geertziana de cultura (Geertz 1978). Na definição de Clifford Geertz, o pesquisador é capaz de produzir um texto com certa densidade interpretativa justamente porque esteve lá, observando algo que é público e que pode ser objetivado em uma escrita, tendo como meio o acúmulo de observações e investigações. Ao fim, na antropologia geertziana, o incoerente se revelará coerente, o inusitado se fará comum, o misterioso constituirá uma determinada perspectiva religiosa, algo diferente da ciência.

Otávio indica um outro caminho de acesso ao símbolo, algo que recupera reflexões distintas no desenvolvimento das religiões, mas que tende a ser esquecido pela jovem disciplina antropológica. Ao enfatizar a pertinência "daquilo que aponta para um mundo possível: não daquilo que *diz*, mas aquilo que *fala* o texto" (Ricoeur 1984:218), ele resgata o ofício da antropologia para uma interlocução com o Outro sem a velha suposição do mundo como espelho do real externo, ou como narrativa com efeito de verdade que tem a ver com suas condições de possibilidade.

Avesso às indicações fortemente pragmáticas dos pós-modernos, e cansado da ênfase nos jogos foucaultianos de poder tão recorrentes entre nós, latino-americanos, ele afirma o primado da "narrativa como eficácia". Nesta formulação, junto com o reconhecimento da arbitrariedade da cultura na medida em que ela é produzida, aposta-se que seu curso siga aquilo que se deseja. Dito de outro modo, a busca do símbolo pela antropologia não deve encaminhá-la para o elogio do ordinário, fazendo dos seres humanos cultuadores do contextual e do imanente, nem descrevê-lo como mera arbitrariedade, o que os tornaria escapistas, mas leva à suspeita de que no interior do símbolo gesta-se "um objetivo transcendente [que] tende a ser constituído através da história" (Velho 1995:212). Nessa busca, Otávio segue de perto as sugestões de Ricoeur:

Uma ação importante, poderíamos dizer, desenvolve significados que podem ser atualizados ou realizados em situações outras que não aquela em que ocorreu essa ação. Ou seja, o significado de um evento importante vai além, supera, transcende as condições sociais de sua produção e pode ser reatualizado em novos contextos sociais. Sua importância é sua relevância durável e, em alguns casos, sua relevância onitemporal (Ricoeur 1984:208).

Atento ao debate internacional sobre a gestação do significado e do símbolo, Otávio chama a atenção para uma de suas propriedades mais básicas e inquietantes, tendo na interlocução com os estudos da religião uma das principais fontes de elaboração intelectual.

Uma outra contribuição sua para o campo da antropologia, e que influenciou toda uma geração de pesquisadores, diz respeito ao desafio de implosão e/ou desestabilização das oposições entre observador/observado, sujeito/objeto, corpo/mente, sensibilidade/intelecto.

Provavelmente por trás desse investimento estivesse todo um leque de experiências de conversão, observadas, relatadas, registradas e compartilhadas por seus orientandos. Como orientador, ele acompanhou pesquisas sobre membros do Santo Daime, da Barquinha, do circuito Nova Era, católicos carismáticos, de CEBs e tradicionais, evangélicos de missão, pentecostais. A intensidade, a violência e o êxtase de algumas conversões, os processos de transformação dos neófitos ou dos antigos membros de instituições religiosas dificilmente são contidos dentro dos rústicos esquemas contrastivos ou interacionistas de constituição das identidades. Os casos de conversão religiosa tendem a acentuar a impropriedade analítica de representações excessivamente ciosas de uma "engenharia social" na constituição da identidade.

Contra uma excessiva valorização das diferenças entre "nós" e "eles" na antropologia contemporânea, criando e estabilizando divisões entre

blocos de cultura distintas — em função de etnia, gênero, idade, religião, nação — Otávio se lançou na busca da constituição de uma “antropologia da semelhança” (Velho 1995, 1999 e 2005). Nesta, o dilema está menos na diferença e mais na busca de uma representação que resguarde um sentido de pertencimento variável das pessoas (humanas e não-humanas) em um mundo contínuo. Os trabalhos de Tim Ingold, produzidos no mesmo período no contexto britânico, e o de Bruno Latour, no contexto francês, estão em plena sintonia com esta busca.

Difícil, no entanto, compreender como esta proposta de implosão teórica se atualizaria em situações concretas. Vou retomar uma situação de campo vivida por Otávio, procurando sublinhar, a partir dela, a impropriedade da explicação convencional e a urgência de uma outra aproximação ao problema. Conta Otávio que:

No começo da década de 70, eu fazia pesquisa no sul do Pará, na região do Tocantins-Araguaia. Um dia, andando a cavalo por uma trilha no meio da mata, encontrei uma cabana. Na cabana encontravam-se a mulher do dono da casa e diversas crianças. Ao me aproximar e cumprimentar, perguntei se podia beber água. Convidado, apeei e entrei. Sentei num banco e rapidamente chegou a água (barrenta) e, junto com ela, um “queijo” local. Cerimoniosamente, não só bebi a água, mas também comi o queijo, lentamente e com grande dificuldade, sob o olhar da mulher e das crianças, todos enfileirados e de pé à minha frente. Terminada essa prova de estoicismo antropológico de que só os neófitos são capazes, agradei e me dirigi à montaria, quando fui então interpelado pela mulher:

– Moço, posso lhe fazer uma pergunta?

Um tanto surpreso com essa quebra do típico e tímido silêncio anterior, respondi que sim, ouvindo então:

– Isso que o senhor comeu, isso é queijo mesmo? (Velho 1995:176).

A situação surpreende pela reversão, inesperada, de posições: inicialmente o pesquisador-observador é ativo, aproxima-se, solicita, prova o alimento oferecido, atribuindo-lhe certa qualidade de produto local, talvez uma tradição regional. Na seqüência, as posições se invertem, e o morador local é quem está observando o estrangeiro, utilizando-o como “dono de um paladar cosmopolita”, alguém capaz de julgar e dar um parecer adequado sobre o alimento oferecido. Talvez a receita tenha sido comprada no armazém local, com as instruções de “faça você mesmo seu queijo” no verso da caixa. A circunstância instiga justamente porque implode as tentativas de compreensão a partir do par sujeito/objeto. O que se reconhece nesta situação são pessoas que interagem no sentido forte, ou seja, que recebem doações

(*affordances*) uma da outra, em uma mediação sempre em continuidade e formadora de híbridos. Nas palavras de Otávio, a “diferença não deve ser entendida como uma função de descontinuidade e contraste, mas de envolvimento com outros em um processo social contínuo, onde o movimento em um mesmo mundo que a gente habita (ao invés de simplesmente decodificar) é fundamental” (Velho 2005:6).

Esta ênfase na habitação em um mundo contínuo nos encaminha ao tema da globalização que, sem exageros, foi inaugurado entre os antropólogos, logo no início dos anos 90, por Ulf Hannerz, Arjun Appadurai e Otávio Velho. Entre os pares, o tema era considerado menor, além de obscuro e impenetrável, delegado às disciplinas vizinhas com aporte tradicionalmente macro, como a sociologia e a economia.

Como era de se esperar, Otávio não se aproximou do tema para nomear a “coisa em si”, ou para ampliar o escopo de aplicabilidade de conceitos e instrumentos da antropologia. Na sua formulação, a globalização é uma perspectiva e um pano de fundo, algo que exige uma revisão do modo de constituição do objeto antropológico, perspectiva capaz de desmontar as armadilhas conservadoras, a seu ver, abundantes no interior da disciplina (Velho 1995, 1999-2000). Um horizonte ampliado sempre é um antídoto interessante diante de uma marcação excessiva de fronteiras, no interior da nação, da tribo, da pessoa.

Há que se reconhecer, nesta aproximação ao tema da globalização, uma analogia com a questão das missões no estudo das religiões.

Ora, uma sessão inteira dos estudos da religião tem sido dedicada à investigação do “missionamento”, palavra cunhada no século XV, no auge das grandes navegações, para refletir sobre o problema das missões em uma terra que é contínua, ampla e estrangeira (Velho 2007a). Por que não levar a sério as reflexões desenvolvidas, por exemplo, no interior do mundo católico, protestante e ecumênico sobre os dilemas do missionamento?

Se se levar a reflexão entre cristãos a sério, são mais de quatro séculos de indagações sobre a presença do Verbo no mundo: os missionários católicos deverão se “inculturar”, deixando-se penetrar pela cultura nativa, mudando roupas, adereços, usos e costumes ocidentais, reconhecendo assim as marcas da presença divina naquela outra cultura? Qual o “grau de inculturação” que deve ser sustentado pela missão: como saber o que deve ser valorizado ou daquilo que deve ser menosprezado no esforço de tradução cultural? O Deus cristão é uma divindade estranha e estrangeira que se intromete, rompendo violentamente os nódulos da constituição de uma cosmologia plural e imanente, ou o monoteísmo é a atualização mais plena de uma cultura que tinha na possibilidade da transcendência e de um Deus único

uma vontade que já estava lá? Se a vocação missiológica do cristianismo estava ligada ao projeto colonialista, por que o cristianismo tem crescido tanto no pós-colonialismo? O cristianismo que se expande pode ainda ser apropriadamente denominado cristianismo?

Em artigo recente, Otávio propõe que questões como estas sejam relidas pelos cientistas sociais interessados na globalização, não para ratificar oposições e rupturas, aumentando o bem-estar da sensação de contemporaneidade, mas para resgatar certo "anacronismo produtivo" (Velho 2007b). Este "anacronismo" exige uma disponibilidade de aproximação entre as questões colocadas ontem e as de hoje, sublinhando-se que estas nem sempre foram dispostas nos mesmos termos, mas podem carregar alguma semelhança de fundo. Sugere também que temos que aprender algo da dinâmica e das implicações das interações entre religiões de ontem e de hoje, uma vez que a história não se desenvolve em continuidade e progresso, mas supõe desenvolvimentos não-lineares e em dobras. O autor fecha o artigo admoestando que certa incapacidade de incorporar os estudos da religião para interlocução — tendência que acentua um "presentismo" antropológico (estamos sempre descobrindo algo que já foi *dito* em outro lugar) — encaminharia a disciplina para uma atitude vulnerável e inconsistente, de benigna indulgência em relação aos Outros (idem:17).

Certamente, em uma produção tão abundante e prolixa quanto a de Otávio, são muitas as possibilidades de leitura. A mesa deste seminário, de composição tão heterogênea, certamente é resultado desta diversidade. Na recepção que faço e que procurei compartilhar, dou destaque a algumas articulações entre antropologia e estudos da religião, reconhecendo o efeito, nada óbvio, de *interlocução* que seus escritos conseguem criar, seja no debate sobre símbolo e significado, seja sobre corpo, pessoa e conversão, ou sobre missão e globalização. Não há pólos mais ou menos nobres na problematização destes termos, nem plataformas mais sólidas de onde possamos ficar observando com "olho de águia", sem o perigo da reversão. Para o ouvinte desavisado, vale lembrar que Otávio está sempre pronto a dar "mais uma volta no parafuso", o que pode abalar a mais estável das engenharias de pensamento sociológico.

Seria, no entanto, exagero se eu finalizasse esta leitura da obra de Otávio afirmando que ela estabelece um equilíbrio em gênero, número e grau entre antropologia e estudos da religião. Como autor, Otávio volta-se para um público formado principalmente por profissionais que, como ele, estão atentos, se não forem literalmente responsáveis pelos rumos da antropologia no Brasil. A este público ele parece pedir, senão exigir, um estado de alerta, uma prontidão na reflexão nada fácil ou óbvia sobre suas habilidades e seu fazer, tomando seu descentramento periférico não como dado, nem como condição, mas como um privilégio para o exercício do livre pensar.

Referências bibliográficas

- GEERTZ, Clifford. 1978. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- RICOEUR, Paul. 1984. *Hermeneutics and the human sciences*. New York/Paris: Cambridge University Press/ Editions de la Maison de Sciences de l'Homme.
- VELHO, Otávio. 1995 [1987]. "O cativeiro da besta-fera". In: *Besta Fera — re-criação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp.13-44.
- _____. 1999. "The topicality of gnosis for the study of religion". *Ciência e Cultura: Journal of the Brazilian Association for the Advancement of Science*, 51:97-103.
- _____. 1999-2000. "Globalization: object, perspective, horizon". *Journal of Latin American Anthropology*, 4(2)/5(1):320-339 [Publicado também em: Roland Robertson e Kathleen E. White (orgs.), *Globalization: critical concepts in sociology*, vol.1, Analytical Perspectives. London: Routledge. 2003. pp. 233-250].
- _____. 2000. "Assessment of the inter-religious situation in Brazil". *Current Dialogue*, 36 (<http://wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd36-00.html>).
- _____. 2005. "Is religion a way of knowing?". St. Andrews Anniversary Conference on Ways of Knowing: Perspectives on the Generation of Knowledge and Forms of Engagement, Ms. [a sair em: Mark Harris (org.), *Ways of knowing: new approaches in the anthropology of knowledge and learning*. Oxford e New York: Berghahn Books. 256 pp.]
- _____. 2007a. "Missionaries". In: R. Robertson and J. A. Scholte (orgs.), *The encyclopaedia of globalization*. New York: Routledge. pp. 807-812.
- _____. 2007b. "Missionization in the post-colonial world and the challenges posed for anthropological theory and practice". In: Thomas J. Csordas (guest editor), *Transnational transcendence: toward a theory of religion and globalization*. Theme issue of *Anthropological Theory*, 7(3) [no prelo].