

TEMAS (INSTIGANTES) PARA APRECIACÃO ANTROPOLÓGICA

Marcelo Tadvald

NER, UFRGS, Brasil

marcelotadvald@hotmail.com

Resumen: Este artículo pretende mostrar algunas capacidades de investigación de la Antropología, una disciplina relegada históricamente al segundo lugar por la ideología oficial e incluso por las humanidades, como presentan algunos estudios sobre ese asunto. Aunque no discuta en menudencia los temas sugeridos para el análisis, los temas éstos todavía poco explorados dentro de las humanidades, el texto pretende presentar conexiones analíticas del mismo, de una cierta manera ya consagrada dentro de los paradigmas de los estudios sociales. La discusión aquí se vuelve sobre las interacciones, creencias, representaciones y tradiciones, naciones y nacionalismos, culturas globales, risa y humor, amor y pasión.

Abstract: This paper intends to show some capacities of investigation of the Anthropology, a disciplines historically relegated at the second place by the official ideology and even of the humanities, as they present some studies on that subject. Although it doesn't discuss frequent the themes suggested for analysis, themes these still little explored inside of the humanities, the text intends to present analytic connections of the same ones, in a certain way already consecrated inside of the paradigms of the social studies. The discussion here turns about interactions, faiths, representations and traditions, nations and nationalisms, global cultures, laughter and humor, love and passion.

Palabras clave: Estudios sociales. Sociedades complejas. Antropología. Teoría antropológica. Social studies. Complex societies. Anthropology. Anthropological theory.

*Sejamos objetivos? – Não!
Sejamos subjetivos, diria um xamã,
ou não vamos entender nada.
(Eduardo Viveiros de Castro)*

A Antropologia, a exemplo do que ocorre com as demais ciências sociais é, dentro da ideologia oficial, colocada em um segundo plano do ponto de vista de importância e de prestígio. Mesmo dentro das ciências humanas, historicamente a Antropologia se notabilizou como uma espécie de sub-área, especialmente da sociologia, como mais frequentemente se supunha. Felizmente, de algumas décadas para cá e graças ao esforço de diversos antropólogos, esta disciplina conquistou seu lugar por direito dentro das ditas ciências sociais: a de uma ciência autônoma e bastante rica do ponto de vista epistemológico e de capacidade investigativa. Sua contribuição para a investigação sociológica é ímpar, uma vez primar por ter o objeto de seu discurso colocado no mesmo plano epistemológico que a do sujeito desse discurso (Viveiros de Castro, 2002).

Portanto, tendo a própria realidade como objeto de estudo, a Antropologia se preocupa com esta realidade do ponto de vista coletivo, relacional, no plano das interações entre os sujeitos dentro desta realidade. Tendo por excelência o *outro*, o *diferente*, o *marginal* como elemento investigativo, a Antropologia viu-se amarrada durante muito tempo a este tipo de condicionamento para o estabelecimento de suas problemáticas. Felizmente, este quadro se ampliou. E, felizmente também, ele não mudou. Hoje em dia, a Antropologia realiza investigações sobre os mais diferentes assuntos, temas, realidades, primando ainda pelo estabelecimento de uma relação dialógica para com o sujeito objeto de investigação, algo importante, pois que lhe define enquanto uma ciência autônoma.

Nesse artigo, proponho a demonstração de algumas possibilidades analíticas da Antropologia sobre os mais diferentes temas, alguns nada originais, outros mais recorrentes. Dessa forma, vale ressaltar que esta proposta não se destina a discutir tais temas, haja vista que tal tarefa demandaria estudos específicos e mais trabalhosos. Havemos tão somente propor/discutir brevemente temas, muitos deles já estudados por antropólogos, outros ainda pouco explorados até aqui. Em cada tema, havemos de apresentar alguns trabalhos de investigadores (antropólogos ou não) sobre o assunto, a fim de percorrer um pouco do caminho sobre o tema já realizado por algum pesquisador. Objetivo, portanto, mostrar um pouco da riqueza desta disciplina. Se para nós isso já está bem evidente, lembramos que este texto não se destina apenas para os antropólogos.

Interações

Tal dimensão dificilmente poderá ser extirpada de qualquer estudo digno de se considerar antropológico. Em termos gerais, as “interações” nos precipitam a compreender, por exemplo, o choque existente entre propostas culturais diferentes, contextos diferentes e o resultado desse contato, no sentido de aglutinações, resistências... Contatos híbridos, mas que em certo sentido se coadunam na formulação de algo *uno*, de uma cultura, através de um processo interativo.

Apreender tais aspectos pode se dar de formas diferentes, e a Antropologia, que toma por excelência tal debate como um foco de preocupações escolásticas, fornece alguns exemplos metodológicos que por vezes podem advir de procedimentos já peculiares de outras disciplinas, como da história, por exemplo. O material de Carlo Ginzburg, em *O queijo e os vermes* (1987), retrata bem tal aspecto, pois demonstra, a partir de um material histórico que recupera parte da história de vida de uma personagem comum – e pretensamente real – da

Idade Média (o moleiro Menocchio), resgata e tece todo um pensamento de uma época e as características outras de uma cultura popular que freqüentemente aparecem para nós de forma dispersa ou deturpada. O conteúdo de tal análise nos mostra como a intolerância se configurava numa tônica do período, que acabava por absorver –sem pouco deixar que se manifestasse– práticas, crenças e visões de mundo dissonantes da sua, pois que *populares*. Acompanhar o desenvolvimento das mentalidades (da cultura), não se caracteriza apenas como um dos objetivos dos historiadores. Os antropólogos também devem estar atentos a tais processos.

No caso da cultura ocidental, o quadro peculiar da Idade Média chegando à Idade Moderna começa a mudar de maneira mais significativa (ou seja, através de uma real valorização pela cultura dominante das diversas formas de expressividade das culturas populares) a partir do final do século XVIII, início do XIX. Esta é uma das contribuições que o texto de Peter Burke (1989) nos fornece. Tal valorização se realiza a partir de três razões: uma estética, quando ocorre uma “revolta contra a arte, o polido e o artificial”, uma intelectual e outra política, cada uma delas com especificidades para cada caso que se possa investigar. Aliás, tais movimentos, de caráter “nativista”, se devem em grande parte devido à própria constituição de estados nacionais e da afirmação de certos nacionalismos para comporem tais estados, especialmente naqueles estados periféricos da Europa, como os eslavos e escandinavos. O único dado a se lamentar passível de registro consiste na nossa ignorância com relação aos diversos exemplos trazidos e analisados pelo texto, de crenças, mitos e histórias riquíssimas de povos que, por não pertencerem ao centro cultural e dominante de veiculação dessa cultura, acabam sendo para nós desconhecidos.

Néstor García Canclini (1989), um atento observador das configurações da modernidade presentes especialmente após os anos 1990, nos oferece um trabalho instigante e audacioso sobre o tema, já que o autor se propõe a discutir de forma bastante abrangente, ainda no final da década de 1989, a interação cultural existente entre as culturas populares e a apreensão desta pela cultura dominante/ erudita (aliás, tema que Burke procura introduzir historicamente em seu trabalho), através da análise de interações entre povos em um espaço de fronteira (Tijuana, México) e de diferentes materiais audiovisuais, como o videoclipe, videocassete, videogame, livros, histórias em quadrinhos, grafite, monumentos históricos, televisão. O que dizer sobre tudo isso? Talvez, já que em poucas palavras, que a modernidade e o mundo urbano consistem em espaços de trocas simbólicas entre diferentes culturas, além de se configurar ele próprio enquanto um espaço de significação, metafórico e metonímico, já que este lugar de produção cultural consiste ele mesmo num lugar híbrido, complexo e difuso.

Outro texto de Ginzburg (2004) pode nos conduzir para algumas considerações finais. Trata-se, aliás, um texto encantador, ao menos para aqueles que adoram as duas personagens –também reais– que compõem o trabalho: Bronislaw Malinowski e Robert Louis Stevenson (RLS). *Tusitala e seu leitor polonês* (Ginzburg, 2004) versa sobre um tema que me parece imprescindível quando estudamos teorias e conceitos dentro das ciências sociais (especialmente dentro da Antropologia) mas que comumente não parece ser dado muita atenção: a vida e o contexto da obra dos escritores.

A interação nesse caso se realiza de forma indireta, digamos assim. Ginzburg procura mostrar como a obra de um contista e romancista pôde influenciar um pesquisador e sua teoria. E isto não ocorreu somente entre Malinowski e RLS, mas também o mesmo pôde ser dito sobre Marx e Balzac. Impressionante, até porque tal tese aparece muito bem demonstrada no texto. Mas o caso primordial analisado foi realmente o de Malinowski e de Tusitala, digo RLS. Malinowski, “voraz devorador de romances”, teve conhecimento da obra de RLS a partir de sua noiva. De temperamentos parecidos (ao menos era isso que Malinowski acreditava e, cá entre nós, com certa propriedade), o antropólogo acaba lendo obras do escritor quando em campo na Polinésia. O conto analisado de RLS, *The bottle imp*, onde a maior

parte de sua trama se desenrola ou no Havái ou no Taiti, permite, para Ginzburg, que se relacionem certos aspectos ali contidos com as asseverações que Malinowski desenvolveu sobre o *kula* e a relação com os nativos. Um trabalho realmente bastante interessante.

O tema das interações se apresenta de forma bastante rica, que permite uma série de análises distintas e profícuas. Desde a análise da interação entre culturas diferentes através do contato pessoal entre as pessoas, passando pela análise de materiais audiovisuais ou documentos históricos, até mesmo através da contraposição (ou seria melhor dizermos *justaposição*) da vida e da obra de diferentes sujeitos. Se as próprias possibilidades de análise são inúmeras, imaginemos então a riqueza de possibilidades que tal tema nos permite elocubrar.

Atrelado à temática das interações, o tema do hibridismo se apresenta de maneira significativa para os estudos culturais contemporâneos. A lógica da globalização, que aprioristicamente demanda a noção de uma pretensa “homogenização” do mundo e dos costumes, estimulou um profícuo debate dentre os cientistas sociais e instigou uma série de estudos sobre o tema. Dentre estes estudos, serve como um belo panorama acerca desse debate o trabalho de Peter Burke (2004) intitulado “Hibridismo cultural”, o qual analisaremos a seguir tendo como subsidio o caso brasileiro ali apresentado.

As possibilidades de hibridização (ou do uso de qualquer termo que lembre as noções de mistura, de justaposição ou de junção de aspectos diferentes capazes de formar algo uno) são inúmeras, e os exemplos desse fenômeno se apresentam fartamente por todo o mundo, nos mais diferentes costumes, culturas. Língua, literatura, imagem, religião, política, economia, e outras tantas instituições e manifestações culturais estão passíveis de sofrer algum tipo de processo de hibridização. A rigor, parece demasiadamente pretensioso acreditar que existam ainda formas “puras” e exclusivas de fenômenos culturais que não recebam (ou receberam) influências culturais outras capazes de lhes re-significar. Ainda que tal costume ou elemento cultural consiga resistir a este processo de hibridização, graças a um movimento que garanta a autonomia deste perante as influências externas, dificilmente aquele grupo que se representa e que é representado por tal elemento não exerça outro tipo de atividades culturais que lhe garanta, em um plano diferente, uma caracterização híbrida. Poderíamos inferir, no plano individual, que não presumimos a existência de pessoas que em algum momento de sua vida cotidiana não experienciem algum tipo cultural híbrido, ainda que em algum desses tipos tal pessoa se configure em uma voraz defensora da não hibridização.

Isto demonstra a importância do assunto. Todos, ao que parece, estamos sujeitos a algum tipo de hibridização, especialmente no Brasil. A leitura do material de Burke mostrou idealmente a visão exterior existente com relação ao brasileiro, ou seja, de um povo sempre aberto ao que vem culturalmente de fora, capaz de realizar um processo de hibridização “total”. Grande parte desse tipo de asseveração presente nesse trabalho fez menção –diversas vezes, diga-se de passagem– à obra (do clássico) antropólogo brasileiro Gilberto Freyre. Ora, os estudantes brasileiros de Antropologia sabem que a obra desse intelectual teve um pano de fundo político e um contexto histórico absolutamente determinante. Freyre, um declarado conservador do ponto de vista ideológico, estava atrelado a um projeto de construção do Estado Nacional brasileiro, especialmente durante os anos 1930. Seus estudos (e conclusões) acerca do “caráter do povo brasileiro”, excessivamente edenista em diversos aspectos e concomitante a sua formação antropológica culturalista (lembremos que Freyre foi aluno de Boas nos EUA) criou ou reforçou uma imagem de um povo mestiço, integrador das diferenças e apto a qualquer processo de hibridização, ainda que o termo não estivesse em uso naquela época.

Das duas uma. Ou Peter Burke deveria contextualizar tal material para depois procurar evidências e exemplos atuais que demonstrassem sua tese acerca do Brasil, ou talvez fosse mais interessante não procurar “comprar” a idéia de Freyre como parece ocorrer. Isto acaba

colocando em xeque os diversos exemplos que o autor traz durante todo o texto. China, Japão, Itália, Ucrânia, Cuba, Nigéria e tantos outros países serviram de escopo para suas asseverações. Confesso não conhecer a realidade desses países, como Burke. Mas se Burke conhece essas realidades como mostrou conhecer a realidade brasileira, tendo como base a obra de Freyre, devemos permanecer ao menos desconfiados de boa parte daquilo que o autor escreveu.

É claro que todas as culturas sofrem processos de hibridização, e umas mais do que outras. Tal tese que consiste no cerne da discussão desse trabalho me parece ser irrefutável, evidentemente. Talvez o projeto do texto não tenha sido muito pretensioso, se resumindo a apresentar de fato um grande panorama sobre o assunto. Até porque tal imagem do Brasil como um “berço do hibridismo” pode ser estendida para qualquer outra sociedade humana, resguardadas as especificidades e proporções de cada uma delas. Da mesma maneira, em todas essas “culturas” existem maiores ou menores processos de “resguardo” de aspectos culturais *genuínos* de dada sociedade. E isso em todos os lugares do mundo.

Por fim, “A mística do conhecedor de arte”, de Sally Price (2000) contribui para mostrar que as representações e os costumes a respeito da cultura material consistem em processos de construção delimitáveis do ponto de vista analítico. A capacidade de discriminação consiste um requisito básico para aqueles que possuem a autoridade de dizer, caracterizar, definir e promover aquilo que é “certo” ou que é “errado” em termos de elementos culturais, especialmente materiais. E o que garante, em última análise, tal autoridade, se resume na aceitação desses ditames por parte daquela sociedade em que se constituem e se apresentam tais *connaisseurs*. Em última instância, tal fenômeno de fato não passa de uma “construção” e, como tal, passível de sofrer este também um processo de interação por parte daqueles que ditam os atributos e daqueles que lhe conferem valor de fato e de direito.

Assim, percebemos que o tema das interações se apresenta com extrema vivacidade em diversas dimensões da realidade, sendo, portanto, item primordial para as investigações antropológicas.

Crenças

Realidade, verdade, veracidade, ficção, mentira, invenção e alhures parecem ter se tornado, ao longo do tempo, categorias que refletem preocupações que se relacionam, em maior ou menor medida, com o texto escrito, seja ele da espécie que for.

O escritor Mario Vargas-Llosa (1984), ao discutir essa questão, mostrou que, em última análise, os romances sempre mentem, pois apresentam uma falsa visão da vida. Mesmo que tal aspecto seja verídico, e se acreditarmos que as pessoas tenham conhecimento disso, ou seja, de que estes livros se tratam de ficções, de invenções que contam com uma maior ou menor capacidade criativa dos autores, o que explicaria o fato dos leitores se identificarem tanto com as personagens que compõem esses escritos? De se emocionarem com o drama de certo herói ou heróina ou de se repudiarem com as tramas dos vilões e se alegrarem com os finais felizes que lhes permitem usufruir um certo sentimento de vingança que muitas vezes lhes falta na chamada vida real? Justamente porque os romances se baseiam nesta vida real, da qual tanto o autor quanto o leitor fazem parte, compartilhando muitas vezes as mesmas aspirações, fracassos, dramas e alegrias. Aliás, como sugeriu Ruth Benedict (2002) em seu *O crisântemo e a espada*, os finais felizes são típicos de nossa cultura ocidental, o que nos permite relativizar, inclusive, tudo o que pode ser discutido aqui.

Para um romance, que aprioristicamente já acertamos, como nos sugere Vargas-Llosa, se tratar de uma invenção, de uma inverdade, a projeção de sentimentos e a crença naquele conteúdo se torna uma condição que possui uma relativa autonomia por parte dos leitores. De fato, esta questão passa pela *crença*. *Mentira*, no que se refere ao universo literário dos romances, se trata de uma categoria absolutamente relativa. O problema é quando tratamos

de outros tipos de produção literária, como a jornalística ou, a que nos interessa mais aqui, a etnográfica.

Se a veracidade do romance não depende dos fatos, como sugere Vargas-Llosa, a da etnografia (e do texto jornalístico também), sem a menor dúvida, não se sustenta sem eles. Ainda sobre esta questão da veracidade, para Tzvetan Todorov (1989) a questão gira em torno da interpretação que é dada aos fatos e que é escrita e que é reinterpretada pelos leitores, de diferentes formas. Num primeiro momento, tal premissa pode parecer um pouco confusa, mas, em realidade, coloca em xeque nosso próprio fazer etnográfico. Isto porque costumamos partir da premissa (clássica) na Antropologia de que o antropólogo, que esteve lá, viu e viveu certas experiências relacionadas à certa realidade possui *autoridade* para servir de intérprete e tradutor daquilo e contar-nos através da etnografia (que o diga Evans-Pritchard). Mas como sabemos, as coisas não são tão simples assim. Clifford Geertz (2002), em *Obras e vidas* e James Clifford (2002), especialmente em *A experiência etnográfica* já vêm se preocupando com tal discussão. A *veracidade* do texto etnográfico passa por uma esfera discursiva de interpretação e a própria produção desse texto se remete a certas expectativas presentes no universo maior que circunda o contexto acadêmico, social e mesmo político desse texto.

Voltar o olhar para nossa própria ciência e desvelar os contextos de surgimento e as etapas de desenvolvimento da mesma, a fim de construir e garantir um certo rigor teórico e metodológico para com esta parece ter se tornado condição *sine qua non* de qualquer ciência digna desse epíteto. Nas ciências humanas, da qual faz parte a Antropologia, não parece ocorrer diferente, mas com um agravante: em última instância, o produto antropológico por excelência se trata (ou não?) de um texto, assim, estando a mercê de todas as vicissitudes que tal aspecto implique.

A etnografia não permite uma clássica epistemologia científica, a saber, a aplicação do método experimental. Por exemplo, dificilmente outro antropólogo visitará a aldeia do povo de Yawalapíti que serviu de escopo para o estudo de Viveiros de Castro (2002) a fim de reconhecer experimentalmente a veracidade ou não daqueles fenômenos cosmológicos que sua etnografia se remete e analisa. Tomar sua etnografia como verdade ou não consiste tão somente numa questão de *crença*. Partimos do princípio, ao contrário do que crê Vargas-Llosa sobre o romance, de que as etnografias são verdadeiras, no sentido de representarem o mais fielmente determinada realidade cultural. Aprendemos a nos tornar o mais sinceros e realistas possíveis, enquanto antropólogos. Aprendemos a ter *autoridade etnográfica*. Resta-nos *crer* nisso. Do contrário, estaríamos colocando em julgamento nossa ciência e, por conseguinte, a nós mesmos.

Evidentemente, esta se trata de uma questão de difícil solução (se é que possui alguma) e que rende um debate quase que interminável. Não será possível, nestas poucas linhas, sequer iniciar essa discussão de forma mais coerente. Ainda mais quando observamos que, além dos romances, mesmo os mais diferentes exemplos de tradições podem ser inventadas, inclusive as de caráter nacional, como nos remete um texto de João Leal (1999) sobre o caso do termo *saudade* enquanto objeto de construção de um símbolo cultural a partir da língua portuguesa que se torna, por extensão, um símbolo das culturas lusofônicas. O próprio objeto da etnografia, portanto, pode ter sido inventado e pode, se tomado como verdade pelo etnógrafo, tornar-se verdade na etnografia e, se tomada a etnografia como verdade pelo leitor (o que comumente ocorre), aquela inverdade se reforça como verdade.

Em última análise, tanto o romance quanto a etnografia se tratam de produções literárias de *peçoas*. Guardadas as especificidades de cada tipo de produção literária, no final das contas, a produção desses textos passa pelo crivo dos autores. Antes de verdades ou mentiras, são produções que passam por escolhas pessoais de seus autores. É essa mesma capacidade de escolha que irá determinar a crença na verdade ou na inverdade desses textos por parte do leitor.

Certa vez, um antropólogo renomado afirmou que uma boa etnografia deveria ser como um bom romance. O bom romance, para ele, era aquele que transportava o leitor para aquele universo ali contado, fazia o leitor sentir o cheiro do lugar e das pessoas da história, lhe causava frio, calor, medo, admiração, angústia, alegria, etc. A boa etnografia faria o mesmo: deveria nos permitir conviver com um trombiandês, um tikopia, um guarani, um punk, um colono lá, no dia-a-dia em suas aldeias, em seus becos, em seus redutos. Parece que ele não estava tão enganado. Vargas-Llosa que não nos ouça.

Representações e tradições

O domínio das representações sociais e sua fronteira com o domínio daquilo que se convencionou chamar de imaginário social é muito tênue, senão, no que diz respeito a um mesmo conjunto de fenômenos, inexistente. Fato é que tais representações possuem um espaço privilegiado dentro das diferentes visões de mundo existentes e dos comportamentos daí advindos.

Em primeiro lugar, vejamos a discussão que Eric Hobsbawm (1984) realiza com relação às tradições e, especialmente, com relação àquelas tradições que seriam, por razões sociais historicamente delimitáveis, “inventadas”. Não querendo nos ater aos exemplos suscitados pelo autor percebemos que muitas tradições são construídas a partir de interesses bem específicos (especialmente políticos, do grupo que detém o poder). Recordamo-nos do trabalho de Cristina P. de Moura (2000) sobre a construção social do “herói” nacional brasileiro Barrão de Rio Branco no início do século XX. Tanto o trabalho de Hobsbawm quanto este último demonstram que os símbolos nacionais e as diferentes formas de tradição são constantemente “inventados” e possuem, no aparelho educacional estatal um importante instrumento de afirmação, reprodução e ostentação destas tradições. Portanto, tal fenômeno parece se encontrar atrelado mais substancialmente àqueles períodos históricos relacionados à constituição dos nacionalismos, que, através de um movimento de “cima para baixo” –do ponto de vista dos grupos de poder– procuravam demarcar e estabelecer tradições ao restante da população, o que de certa maneira favorecia aqueles grupos dominantes. O sentimento de patriotismo, por exemplo, que em última instância pode ser definido como a disponibilidade de matar e de ser morto por uma “bandeira”, por uma “nação”, nada mais é do que senão dispor de uma população que sirva de força de combate para os grandes conflitos que colocam em jogo quase que sempre grandes interesses econômicos de grupos dominantes (nacionais) bem específicos, que comumente participam ou possuem espaço privilegiado dentro dos círculos maiores de poder. Os primordiais motivos de eclosão de todas as guerras modernas apresentam tal pressuposto.

Até que ponto, perguntamos, uma tradição pode ser tida como uma “invenção”, especialmente uma invenção de um grupo dominante ou que, em que medida podemos avaliar que tal ou qual tradição são apropriadas por tais grupos e re-significadas por eles de forma a favorecer-lhes? No estudo realizado por Richard Handler (1985) sobre o patrimônio histórico da cidade de Quebec percebemos que a definição de uma tradição passa, antes de tudo, por uma questão política que ressoa no imaginário daquela população e em suas instituições, especialmente naquelas que surgem para cuidar desses assuntos e que devem literalmente *definir* o certo e o errado, ou seja, o que faz ou não parte da tradição do, no caso, o “Canadá francês”. Contudo, será que tais representações, na verdade, não são reflexos de um sentimento identitário já existente nas bases culturais daquela população? Fica-nos a questão, mas parece-nos que ocorre um pouco de cada um.

No caso brasileiro, a contraposição dos trabalhos de José Murilo de Carvalho, sobre o edenismo brasileiro (Carvalho, 1998) e o de Ruben Oliven, sobre a construção da MPB (Oliven, 1989, 2004) são bastante elucidativos. Carvalho mostra que também uma das principais representações de pátria brasileira, a saber: aquelas que representam o Brasil como

um verdadeiro éden na Terra (valorização da natureza brasileira e de suas belezas) começaram a ser construídas ainda nos primórdios da colonização do país e que tal representação conseguiu se perpetuar até nossos dias porque diversas personalidades ao longo do tempo, personalidades essas que possuíam um lugar privilegiado do ponto de vista social (em miúdos, o que diziam era ouvido e repercutia), foram ecoando este tipo de idéia e de representações até o ponto em que tal aspecto impregnou esta visão de Brasil que inclusive nós brasileiros compartilhamos com os estrangeiros, conforme podemos observar quando conversamos com algum deles. Aliás, parece ter sido este o caso do trabalho de Darcy Ribeiro (1997, 1999) sobre as características fundamentais do (“mestiço”) *Povo Brasileiro* que, uma vez assimiladas por setores do governo, literatura, imprensa, educação e academias estrangeiras (*todos liam* Darcy Ribeiro nas décadas de 1930-40, especialmente), durante muito tempo ditaram o que significava *ser* brasileiro (não por acaso, muitas dessas características repercutem até hoje e podem ser facilmente observadas).

Se tais representações possuem aquela característica de formulação de “cima para baixo” conforme mencionamos anteriormente, pudemos constatar que nem todas observam este movimento. O trabalho de Ruben Oliven sobre a MPB (Música Popular Brasileira) apresenta este aspecto, pois observa que as primeiras músicas desse movimento artístico *genuinamente brasileiro* ecoavam representações legitimamente populares. De “baixo para cima”, portanto, o conteúdo presente nessas melodias se remetia ao que o *povo*, de maneira geral, pensava sobre si, sobre seus governantes, sobre suas instituições, etc. Se tais conteúdos mudaram, ao longo do século XX, é porque a própria sociedade brasileira também se transformou durante esse período.

Em síntese, parece correto afirmar que toda e qualquer tradição é *inventada*. Dizer que os grupos dominantes “inventam” certas tradições e que, conforme a situação, estas “se afirmam” ou não para o conjunto maior da sociedade significa abnegar o fato de que se tal ou qual tradição, se não corresponder aos anseios mínimos desta população, não conseguirá se estabelecer. Não adianta determinado governo alemão tentar transformar Guilherme I no herói nacional da unificação se o povo acredita que Bismark o foi. Da mesma maneira, os campeonatos e as disputas esportivas, como no caso do futebol e da profissionalização deste, se puderam se afirmar não foi somente porque determinado grupo elitista o quis, mas antes porque este tipo de disputa aciona um sentido de unificação identitário muito forte que existe nas pessoas, especialmente naqueles grupos proletários que se relacionaram com grande intensidade neste tipo de tradição. E, se somente as elites ditassem as tradições dificilmente a MPB, com suas primeiras características, “vingaria”. Ainda que a elite possa ter encontrado um outro tipo de MPB posterior aos sambas de Noel Rosa, Lupicínio Rodrigues e tantos outros que estivesse mais de acordo com sua comunidade de sentido –como a bossa nova, por exemplo– aquele “samba de raiz”, genuinamente do *morro* e dos *excluídos* persiste e ainda é muito apreciado. Ah, pela elite também. A Antropologia deve permanecer atenta a tais fenômenos.

Nações e nacionalismos

Se como apontava Eric Hobsbawm (1984) uma tradição podia ser inventada, será que uma nação também o poderia? Questão difícil de ser respondida. Fato é que as diversas tradições que compõem e que determinam uma nação podem sim ser “inventadas”.

A impressão que se fica, a partir de algumas leituras sobre o tema, é a de que grande parte das nações que acabaram se constituindo em períodos históricos bem determinados careceram de um projeto maior de construção de uma identidade coletiva, *nacional*. Tal identidade passou pelo esforço de apropriação de uma série de elementos de culturas locais que agora se baseavam sob uma mesma unidade geopolítica. A língua nacional, no caso das nações europeias se constitui num claro exemplo. Mas além da língua, outros tantos fatores cultu-

rais e folclóricos foram utilizados como expediente de construção de identidades nacionais ainda que, originalmente, constituíssem fenômenos culturais e folclóricos dissonantes daqueles apropriados com tais objetivos maiores, coletivos e integradores.

Alan Dundes (1985) nos fornece um belo estudo acerca dessa discussão, em que resgata a expressão cunhada por Richard Dorson *fakelore*, algo do tipo *falso folclore*. Através da apresentação de típicos exemplos de *fakelore*, mostra brilhantemente como tais categorias culturais puderam ser apropriadas por uma cultura nacional para fins bem determinados. O que talvez chame mais a atenção é o fato de que tais símbolos, sua *significação primordial* (coloquemos nesses termos) e sua re-significação coletiva são datados historicamente e naqueles momentos bem delimitados serviram perfeitamente para fins específicos. A construção de símbolos nacionais, como heróis, trata-se de um belo exemplo desse tipo. Vejamos um exemplo brasileiro. No caso brasileiro, a história de Tiradentes pode ser ilustrativa desse fenômeno. Na verdade, com o advento da República, em 1889, o Brasil carecia de heróis nacionais. Tiradentes, do qual não se conhecia com clareza nenhuma imagem de sua pessoa, e que acabou transformado numa espécie de “*Jesus Cristo tupiniquim*”, acabou se tornando um dos primeiros heróis nacionais e recheia, até hoje, os livros escolares com sua imagem meio sacra, meio revolucionária –da liberdade– bandeira da moda e, portanto *inconteste*, do sistema capitalista.

Em realidade, a discussão se apresenta de maneira muito mais densa. Para Paulo C. Nascimento (2003), o debate se inicia a partir de uma discussão acerca primeiro da própria definição de nação e de nacionalismo. A definição mais reconhecida, de Ernest Gellner (*apud* Nascimento, 2003), que define o nacionalismo como o princípio político que advoga a congruência entre o Estado e Nação, sendo o Estado uma espécie de estrutura que possui autoridade de direito e de fato sobre um grupo humano que compartilha de uma mesma cultura (ao menos em linhas mais gerais, *aquém de todas diferenças* intrínsecas), ainda possui certa dose de legitimidade entre os debatedores do assunto. Contudo, percebe-se que a nação passou a ser quase que sinônimo de *povo*. O nacionalismo, portanto, parece se referir mais às características culturais de determinado *povo* que implicam na sua identificação como uma nação. E se a Nação não precisa de Estado, é por isso que podemos conceber a idéia de uma “nação basca”, de uma “nação palestina”, de uma “nação cigana”, etc. Ainda assim, tais conceitos podem variar de cultura para cultura, de *nação* para *nação*, e, o que pode, em última instância, agregar as características elementares destas mais diferentes nações consiste nas suas tradições, sejam elas inventadas ou não.

Nações e nacionalismos constituem fenômenos modernos, e sobre isso parece haver uma maior concordância por parte dos estudiosos do assunto. Em síntese, o trabalho de Ruben Oliven (1992) parece fornecer uma das melhores definições antropológicas sobre o assunto, quando diz que tanto a nação quanto a tradição se constituem recortes da realidade, enquanto categorias de classificação e, portanto, formas de marcarem fronteiras e de estabelecer limites (como também concebeu Fredrik Barth, 1989). São pontos de referência (como o *foyeur virtuel* de Lévi-Strauss, 1995) que aglutinam identidades, estas que consistem em sinais diacríticos, ou seja, sinais que conferem marcas de distinção. As discussões recentes que podemos observar sobre o tema dos nacionalismos parecem oscilar justamente sob a égide desta órbita, ou seja, o discurso comumente apresentado e vinculado pela mídia apresenta a defesa de certos nacionalismos como elementos de distinção, de diferenciação acerca de um nacionalismo dominante em tal ou qual região do mundo. Debate infundável, pelo que se projeta, pois que político dentro de um sistema universalizante que clama pela reificação dos nacionalismos hegemônicos, que representam segmentos sociais dominantes do ponto de vista econômico, político e cultural.

Vale ressaltar quanto à questão das tradições que criam, legitimam e perpetuam certos nacionalismos que, sendo estas “verdades” ou não, elas servem para o seu fim último e,

enquanto houver um *povo* que as legitimem, estas estarão servindo para os propósitos dos quais elas são aclamadas, sejam eles de que espécies forem.

A construção de uma identidade nacional parece se tratar de uma tarefa essencialmente complexa, ainda mais quando voltamos nosso olhar para nações que passaram por processos onde uma diversidade muito grande de grupos culturais se imiscuiu sob a égide de um mesmo território, de uma mesma nação. Este parece ser o caso exemplar da África do Sul.

A heterogeneidade dos grupos que formaram este Estado-Nação transformou esse país num exemplo mundial negativo de segregação racial e cultural. Através da análise histórica proporcionada por Adam Kuper (2002) pudemos ter uma boa idéia dos conflitos que podem ocasionar a tentativa de agregação numa mesma unidade territorial e –principalmente política– de grupos tão diferentes. O prevaletimento de algum desses grupos que subjuga os demais pode ser delimitado e analisado historicamente. O problema porque passou (e talvez ainda passe) a África do Sul com relação ao convívio dos diferentes grupos (no caso, especialmente o dos negros e o dos brancos africaners, que de certa maneira polarizam genericamente os grupos que historicamente preconizaram o conflito social e étnico mais evidente, ainda que outros grupos brancos também tenham sido perseguidos pela política do *apartheid* africaner), ou seja, as perseguições e políticas de exclusão social a partir de alguma categoria étnica das mais diferentes naturezas e ordens seguramente ocorre em outros tantos países no mundo, ainda que de maneira mais velada. A Antropologia deve continuar contribuindo para este tipo de estudo e, por que não, de maneira política inclusive.

Evidentemente, o exemplo sul-africano saltou aos olhos da opinião pública mundial nas últimas duas décadas. E a própria opinião pública mundial, de certa maneira, contribuiu para o processo de extinção do *apartheid*, em meados dos anos 1990, que teve como símbolo maior a libertação de Nelson Mandela. A análise de Laura Montinho (2004) sobre as leis que proibiam o contato sexual entre as “raças” demonstrou muito bem tais disparates, que tiveram oficialmente início (no caráter de *lei*) ainda nos anos 1920 naquele país e que haveriam de se estabelecer ainda com mais força e requinte. O que nos intriga é que muitos desses “disparates” que viabilizam diversos tipos de segregação e de perseguição junto a minorias do ponto de vista social, cultural e político existem ainda com muita força em diversos países tidos como exemplo máximo de civilização. O caso dos turcos na Alemanha, de argelinos na França, dos latinos e negros nos EUA (e ao que parece, em todos os países desenvolvidos economicamente e em muitos em condição menos favoráveis), dos palestinos em regiões do Oriente Médio, dos ciganos, bascos e curdos na Europa, índios na América Latina, outras tantas comunidades tribais africanas que não conseguem encontrar um ponto de equilíbrio e de paz, povos camponeses chineses agregados culturalmente pelo Estado maoísta ao longo da segunda metade do século XX, enfim, dentro desta lista quase que inacabável, percebemos que a constituição de uma nação moderna consiste num verdadeiro desafio, que implica, parece, na irremediável (e por vezes demasiadamente agressiva, desconfiada e irascível) demarcação de fronteiras culturais que consigam abarcar uma coletividade maior, mas que invariavelmente não consegue agregar a todos os grupos étnicos que também reivindicam o mesmo espaço delimitado por tais fronteiras como legitimamente pertencente ao seu “povo”.

Vejam só o caso sueco, por exemplo, que nos traz o estudo de Orvar Löfgren (2000). Apesar de todo um discurso “modernizador”, que colocava este país, a partir de meados dos anos 1960 como verdadeiramente “cosmopolita”, em detrimento de uma exaltação de si, de sua cultura e de seus atributos “genuínos”, rapidamente correu o risco de perder os traços fundamentais que demarcam estas fronteiras culturais que muitas vezes garantem a autonomia de uma nação, do ponto de vista não somente político e cultural, mas mesmo econômico. Durante os anos 1980, mais especialmente durante os anos 1990, com o advento da Comunidade Européia, se percebeu que era importante uma valorização dos insumos e capitais culturais nacionais sob o risco de privilegiar excessivamente aquilo que vinha de

fora, sob o risco de adquirir pesados ônus de diversas naturezas, especialmente econômicas. Daí se re-valoriza o uso da bandeira e a identificação nos mercados dos produtos suecos em contraposição ao “estrangeiro”, por exemplo.

Podemos pensar, portanto, em diversas possibilidades de debate. Antropologicamente, podemos adotar o ponto de vista econômico, social, cultural ou mesmo tradicional para pensar a questão da construção ou manutenção de uma nação qualquer. No caso haitiano, por exemplo, mas que parece ser o mesmo da República Dominicana, México, Portugal, Colômbia e sabe-se mais de quem, mesmo a necessidade de “alargamento” dessas fronteiras nacionais são procuradas, por razões inúmeras. No Haiti, a transnacionalidade se constrói através do expediente dos “laços de sangue” (Schiller e Fouron, 1997), também por razões utilitaristas e de caráter econômico, uma vez que permite a criação de um certo sentido de caridade e de “dependência venal” entre os filhos ultramarinos daquela terra para com seus conterrâneos (pobres) que permaneceram na ilha (pobre).

De que são feitas as nações? A partir de construções, representações ou fatos? Ou fatos construídos e representados? Ou representações de fatos construídos? Não parece haver uma resposta correta ou definitiva para tais questões, contudo, se admitirmos a máxima que define a nação como uma invenção, havemos de concordar que se trata de uma bela –ainda que por vezes demasiada *confusa*– invenção.

Culturas globais

Após falarmos sobre o tema do hibridismo, das nações e dos nacionalismos e percebermos que a transposição e justaposição de elementos culturais distintos e “estrangeiros” são passíveis de constituir algo novo e inerentemente próprio, seria possível delinear a existência de uma cultura global *per se*? Ou seja, através do entendimento de aspectos culturais que são compartilhados por todos, em maior ou menor escala em nível mundial? Vejamos.

Renato Ortiz (s/d) mostra como o tema da identidade é rico e também controverso. Antigamente a idéia de compreender uma realidade cultural sob a égide de uma totalidade, além de plausível, era esperada. As culturas eram concebidas através de uma perspectiva insular. Voltados para “culturas nacionais”, o culturalismo estadunidense pós-1945, especialmente, concebe a possibilidade –e necessidade– de compreensão e de delimitação de diferentes e particulares “caracteres nacionais”, algo do tipo “os japoneses são”, “os russos são”, etc. A globalização, entretanto, complexifica esse quadro. Uma “nova ordem global” é verificada. Especialmente no que se refere ao consumo –e a publicidade, parte inerente deste– (Ortiz, 2003), a verificação dessa nova ordem surge com toda sua força. Basta analisarmos a propaganda de “produtos universais” (Coca-Cola, Mac’Donalds, Marlboro, etc) e perceber que existe um projeto universalizante dos costumes através do consumo, mas que tal projeto corresponde a certas expectativas já constituídas em muitos lugares, a partir de fenômenos “globalizantes” que antecedem esta plêiade do consumismo universal. Ocorre que, ainda assim, tais produtos universais, se não acionarem códigos culturais particulares daquele grupo a que se pretende “vender” o produto ou a idéia, estarão, muitas vezes, destinados ao fracasso. Além do exemplo citado por Ortiz (2003) com relação à propaganda do cigarro Marlboro na África (que adiciona um cavaleiro fumante negro), lembro do fato do Mac’Donalds ter incluído em seu cardápio na Itália pizzas, a fim de conquistar o público consumidor de lá. Algo parecido ocorreu na França, lugar onde surgiram movimentos civis de resistência ao modelo *fast-food* importado, autodenominados *slow-foods*.

A identidade se constitui através de uma construção simbólica, seguramente (Ortiz, s/d). Existem, inegavelmente, estruturas de significação que fornecem os elementos constitutivos da identidade, que não por acaso parece realmente consistir naquilo que Lévi-Strauss (1995) chamou de *foyer virtuel*, conforme já mencionado. A tradição, a nação, uma cultura global, etc, constituem estruturas de significação. A educação, por sua parte, serve como um tipo de

elemento de transmissão de significados de tal ou qual estrutura de significação. A propaganda também. Da mesma forma as mais diferentes formas midiáticas. A identidade social vai se compondo e assume diferentes roupagens (ou máscaras, ou faces), de acordo com a situação social no qual os sujeitos estão colocados e que interagem.

A perspectiva apresentada por Anthony D. Smith (1998) lembrou-me a discussão acerca da secularização que tomou força a partir dos anos 1960 pela sociologia da religião. Naquele momento, pensadores do calibre de Peter Berger (1969) apostavam firmemente na (total) secularização do mundo. Estes mesmos pensadores (Berger inclusive) reviram radicalmente suas posições em estudos publicados ao longo dos anos 1990 (Berger, 2001). Parece ser este o caso de Smith, ao apostar numa espécie de “homogeneização cultural” devido ao processo de globalização. Claro que a postura de Smith não nos parece radical com relação a tal proposta, mas se aproxima disto. A própria idéia da ordem econômica global como a grande matriz homogeneizadora dos costumes já foi refutada por pesquisadores, como Marshall Sahlins (1998).

Evidentemente, as referências advindas de uma cultura global exercem um importante efeito na constituição da identidade social dos sujeitos. Que nos diga Tzvetan Todorov. Em um texto meio etnografia, meio diário pessoal (se preferirem a expressão cunhada por Geertz (2002), uma “etnografia testemunhal desconsolada”), Todorov (1996) mostrou como a experiência de “desterritorialização” pode ser muito mais complexa do que se possa imaginar, mesmo num mundo global, quero dizer, com uma “cultura global”. Búlgaro de nascimento e de educação, a fim de continuar seus estudos universitários Todorov se transfere para Paris e acaba constituindo sua vida lá, como um legítimo cidadão francês (casa, tem um filho, trabalha, vive). Por razões de trabalho, ao retornar após dezoito anos para sua terra natal, o eminente pensador “sente na pele” que a cultura pretensamente globalizada possui reais limites. Os limites da língua, por exemplo, se apresentaram de maneira especial, além dos costumes (Todorov já havia assimilado os padrões comportamentais, digamos assim, *franceses*). Apesar de tudo isso, de Todorov se sentir, nesse momento, muito mais um francês que um búlgaro, em Paris ele jamais deixará a condição de ser um “imigrante”, à mercê de todos os julgamentos que tal posição possa proporcionar. Todorov demonstra bem a confusão existente (para o indivíduo) da delimitação de uma fronteira entre uma cultura global e uma cultura tradicional, ainda que as diferentes conseqüências advindas desse processo possam ser experienciadas por qualquer sujeito exposto a este tipo de situação.

Como antropólogo, me preocupo em perceber e compreender todos os aspectos culturais globais que, de alguma maneira, estão afetando ou influenciando não somente a minha cultura (a do grupo que mais imediatamente tomo como minha maior referência identitária) como também daqueles grupos que posso estar eventualmente me colocando na qualidade de investigador. Dessa maneira, concebo uma cultura global apenas no sentido de mais uma estrutura de significação identitária, não mais importante que as demais, mas também não menos importante que as outras.

Riso e humor

Este se trata de um tema ainda que divertido, realmente sério. A comicidade consiste numa importante faceta do comportamento humano, desde os mais remotos tempos. Sendo assim, sua imposição como objeto de uma análise antropológica acaba por ser notória. Já que a comicidade não só está, como sempre esteve presente nos diferentes grupos sociais e nas diferentes épocas históricas, muito podemos aprender a respeito destes grupos ao analisarmos esta dimensão, acima de tudo cultural.

Vladimir Propp (1992) mostrou a impossibilidade de desvinculação do objeto cômico do sujeito que o transmite, que ri dele ou que serve de motivo para o riso. Cada época e cada povo possuem seus próprios sentidos de comicidade, que não raro são absolutamente

inacessíveis para os demais grupos, ou para grupos de outras épocas. Aquilo que fazia rir o homem medieval, por exemplo, dificilmente fará rir o homem moderno, e vice-versa. Mas não precisamos ir muito longe historicamente. Na atualidade, podemos perceber inclusive que cada cultura nacional possui uma maneira de rir, e uma forma particular de provocar o riso. As piadas fazem sentido para tal ou qual sociedade, pois refletem ela, seus problemas, medos e tradições das mais diferentes naturezas. Nós latino-americanos, quando assistimos à entrega do Oscar, por exemplo, ficamos com uma sensação de absoluta incompreensão do porque daquelas piadas e brincadeiras atrapalhadamente traduzidas ao vivo para nós (e absolutamente sem graça) causarem acessos de risos na platéia estadunidense. De imediato pensamos que deve existir em algum lugar do palco, que não enxergamos pela televisão, um sinal luminoso (de preferência vermelho) que acende algo do tipo “laughters now” (*risadas agora*), como nos acostumamos a ver nos diversos “enlatados” *made in USA* que por aqui chegaram ao longo dos últimos anos. Na verdade, o que acontece nesse caso é que os estadunidenses fazem muitas piadas usando trocadilhos com as palavras, normalmente através de rimas (e eles realmente acham graça disso). Quando o intérprete da televisão traduz... Bem, já sabemos no que dá!

As diferentes camadas sociais de uma dada sociedade também possuem as suas especificidades a respeito do que é ou não cômico, ou do que pode ser ou não utilizado como expediente de uma piada ou brincadeira. Individualmente, cada sujeito possui maior ou menor propensão para o riso, mas o que parece importante de assinalar é que em qualquer sociedade parece recorrente a idéia de que aqueles incapazes de rir devem possuir algum tipo de deficiência.

As situações sociais também podem determinar uma maior ou menor tolerância ao cômico. Momentos religiosos, por exemplo, são tidos como impróprios para a comédia, o riso e a comicidade. Tal aspecto se deve, em parte, pelo legado deixado pelo cristianismo (O Diabo ri, certamente, mas, e Jesus? Jesus Cristo *ria*?). Especialmente durante a Idade Média, momento em que o riso passa a se caracterizar como uma grande ofensa aos códigos monastérios que prezavam o silêncio e o trabalho duro (Le Goff, 2000). Não obstante, tal tema foi brilhantemente abordado no romance *O nome da rosa* de Umberto Eco (2006). De fato o riso pode e deve ser tratado como um fenômeno social, capaz de desvelar certos códigos de uma época. No caso da Idade Média podemos verificar (através do riso) como o próprio corpo era tratado e percebido por aqueles que dominavam o conhecimento de então: o corpo como “a abominável vestimenta da alma” (Gregório, o Grande, *apud* Le Goff, 2000), lugar que deveria ser controlado ao extremo para coibir as manifestações do mal. Evidentemente o riso era tido como exemplo típico deste mal contido no corpo. “Soltá-lo” através do riso era considerado perigoso.

Não há espaço aqui para adentrarmos em grande parte das especificidades que possui o riso, mas podemos definir dois grandes tipos de riso, ou de comicidade: o *bom* (desenfreado, feliz, elucidativo, etc) e o *mal* (depreciativo, zombeteiro, sarcástico, etc). Tanto os risos quanto a comicidade também podem ser ritualizados, podem ser individuais (louvados aqueles que possuem bom humor para rir de si próprios), ou ainda utilizados como estratégias de sublevação simbólica de uma relação de poder em que o sujeito que ri transforma em objeto cômico o sujeito que o oprime (caso exemplar das caricaturas).

As atitudes em relação ao humor têm mudado ao longo do tempo, como atesta Peter Burke (2000). Não nos soaria de bom tom rir das deformidades físicas de outrem, mas lembremos que durante a Idade Média os famosos *bobos da corte* consistiam, em sua grande maioria, em anões ou portadores de deficiências físicas (muitos deles acabaram se tornando profissionais bastante famosos na época, em toda a Europa). Brincadeiras que faziam uso de fezes e de urina (como sujar objetos pessoais ou mesmo pessoas com esse tipo de “material”) não eram raras sendo, aliás, bastante apreciadas na época.

Atualmente (especialmente a partir dos anos 1980) podemos observar que a comicidade (ocidental) adquiriu uma nova cara, quando observamos que as mulheres começam a se tornar “criadoras” de piadas, algo praticamente inédito anteriormente. Alan Dundes (1987) sugere que tal fenômeno se tornou possível através da disseminação nos escritórios das máquinas fotocopadoras e, mais recentemente, da Internet. Vale a pena darmos uma olhada nesse trabalho.

Para Dundes, os homens sempre foram os criadores por excelência de piadas. Isto fez com que o teor do cômico não raro se tornasse anti-feminino, ou mesmo machista em nossa sociedade. No início dos anos 1980, em escritórios estadunidenses, circulavam diversas cópias de materiais que determinavam *97 razões porque os pepinos são melhores que os homens* (o número podia variar, conforme a criatividade de quem “atualizasse” a lista). Tratavam-se de anônimas mulheres autoras, por razões óbvias. Lembremos que quando o autor redigiu este texto (1987), a Internet ainda não havia se difundido. Este tipo de material de conteúdo lúdico hoje é largamente difundido na rede.

Dentre os motivos do porque da preferência pelo vegetal, podemos citar que os pepinos “não gozam rápido”, “ficam facilmente duros”, “não te perguntam se ele foi o primeiro pepino”, “não perguntam se ele foi o melhor”, “não transformam em livraria teu banheiro” nem “deixam nele atirado as suas cuecas”, tampouco se importam se “você tem mais dinheiro do que ele”. Com um pepino “você pode ir ao cinema com ele e assistir realmente ao filme”, além de “não precisar esperar pelo intervalo do jogo para falar com seu pepino”. Enfim, “happiness is a warm cucumber!” (*Felicidade é um pepino morno!*)

Provavelmente surgido como resposta a masculinização das piadas (através da divertida noção de “guerra entre os sexos”), tal “sublevação” não tardou a ter resposta. Difundi-se da mesma maneira as *Razões pelas quais as ovelhas são melhores que as mulheres*. Por exemplo, ovelhas não “sentem cócegas nem possuem dentes superiores”, “não insistem em comer fora”, “não discutem”, “não deixam de gritar depois da lua de mel”, “não esperam que você pague tudo”, “nunca têm dores de cabeça”, “não pedem para você trocar seu corte de cabelo ou suas meias”, “não tomam os diamantes como seus melhores amigos” nem se importam de “transar pela manhã”, além de “não fazerem perguntas idiotas sobre o futebol que estás assistindo” nem tampouco te pedem para “ser o treinador delas de algum jogo de cartas”. Ah, e talvez o mais importante, “uma ovelha jamais te trocará por um pepino”.

Uma rápida análise pode dizer-nos que as mulheres, ao empregar um vegetal como objeto de comicidade depreciativa masculina, de certa maneira acabam reproduzindo um *status* de modéstia/ humildade presente em nossa sociedade, ao passo em que os homens, ao utilizar um animal com propósitos semelhantes, podem estar refletindo uma representação de animalidade, de força, etc. Aliás, o conteúdo zoofílico tradicionalmente compõe piadas masculinas. De fato, o que podemos aprender sobre o riso e a comicidade de maneira geral consiste em sua riqueza enquanto objeto de análise antropológico, além de se tratar de um tema de pesquisa no mínimo, divertido.

Amor e paixão

Viver sem experimentar –ao menos uma vez– tais sentimentos é terminantemente inconcebível. Podemos amar ou nos apaixonarmos pelos mais diferentes motivos e pelas mais diferentes coisas, dentre elas as *pessoas*, objeto seminal de nossa discussão aqui. Definir ambas categorias perpassa, como todo processo de classificação, em uma tarefa que denota escolhas e, como tal, passível de discussão. Opto aqui por definir a paixão como um estado passageiro e abrupto de sentimentos que podem ou não se desenvolver num amor, este “durável” por um espaço de tempo maior que o da paixão, ainda que não infinito. Esta se trata de uma dentre tantas maneiras de conceber tais noções que, invariavelmente, podem variar de cultura para cultura, e mesmo de indivíduo para indivíduo. Gosto particularmente

da definição de Bauman para o ato de amar: “amar significa abrir-se ao destino, a mais sublime de todas as condições humanas, em que o medo se funde ao regozijo num amálgama irreversível” (Bauman, 2003: 21).

No que se refere às relações entre as pessoas, tanto a paixão quanto o amor denotam sentimentos positivos, ainda que seja possível, em casos de exageros, que tais emoções sejam percebidas como prejudiciais. O que se apresenta de forma axiomática, ainda mais se partirmos de premissas antropológicas, é o fato de que tanto um quanto o outro consiste em categorias particulares se observarmos diferentes grupos sociais, e diferentes épocas históricas. Portanto, a forma de sentir e de perceber tais sentimentos varia.

Em muitas sociedades (como a nossa) ambas as noções parecem se manter atreladas ao sexo. Tal perspectiva não é de todo nova. Por exemplo, ao voltarmos nossa atenção para a Idade Média (Elias, 1990) veremos que o sentimento de vergonha que cerca as relações sexuais recebe um grande impulso através do processo civilizador por que passou a sociedade ocidental nos últimos séculos. Tal fenômeno contribui para associar as (profanas) relações sexuais com o (sagrado) sentimento do amor. Não por acaso, dizemos (ou ouvimos) corriqueiramente a expressão “fazer amor” para se referir a tão somente “noites avulsas de sexo” (Bauman, 2003). A confusão entre sexo, amor e paixão, portanto, não é de graça. A Igreja na época da inquisição conseguiu, de forma bastante particular, envergonhar as relações sexuais, idealizar o amor, profanar a paixão, perseguir tudo que fosse contrário a isso e disseminar tais perspectivas. A sociedade de corte que então seguiu não conseguiu estabelecer um discurso muito dissonante de tal estrutura deixada pela Igreja, ainda que, no âmbito das práticas, tenha nos oferecidos diversos exemplos de libidização dos costumes (Elias, 1990; Rybczynski, 2002).

Nossa convencionalizada organização monogâmica das relações estabelece uma caracterização própria da paixão e do amor. Ambos sentimentos podem ser oferecidos para mais de uma pessoa ao longo da vida (e de fato o são), mas não raro estes são idealizados como “perfeitos” por nossa sociedade quando sentidos e oferecidos de *uma pessoa* para apenas *outra pessoa*. Diria Emmanuel Lévinas que: “amar é existir, como se o amante e o amado estivessem sós no mundo. [...] Amor do próximo ao acaso da proximidade, e, por consequência, amor de um ser em detrimento de um outro, sempre privilégio, mesmo que não seja preferência” (Lévinas, 2005: 43).

Tais convenções nos reportam para uma breve discussão acerca dos papéis de gênero, isto porque se tornou comum atribuir ao homem uma representação positiva com relação ao número de parceiras que este pode vir a ter, e a mulher uma representação negativa no mesmo caso. A “mulher perfeita” (e, portanto sagrada) é aquela que oferece seu amor (e a si própria!) apenas para um bem-aventurado homem, podendo se tornar facilmente profana ao não fazê-lo. O homem, ao contrário, não tornar-se-á “profano” ao “amar” diversas mulheres, mas da mesma forma que a mulher, acredita-se que só sentirá um *verdadeiro amor* quando encontrar a “parceira perfeita” e “única”. Convenções desse tipo são comuns em nossa sociedade que ajudam a marginalizar ainda mais as relações homoafetivas.

Apaixonar-se e desapaixonar-se são categorias próprias de nossa sociedade, mas isso não significa afirmar que outros grupos (mesmo que de outros animais que não humanos) não compartilhem desses tipos de sensação (Gell, 1996). Certa vez o professor Ari Pedro Oro me confidenciou que em uma de suas estadas na França escutava uma entrevista na emissora de rádio *France Culture*, famosa por contar com a participação de grandes intelectuais daquele país. Nessa entrevista a personalidade era então Claude Lévi-Strauss. Ao ser perguntado o que mais lhe causava pesar em não poder assistir ou presenciar no futuro de nossa humanidade, a resposta inusitada do antropólogo foi “não ter vivido numa época em que os seres humanos encontraram uma maneira de se comunicar com os demais animais”.

No que se refere especialmente ao, digamos assim, “campo semântico da paixão”, os sentimentos dessa ordem possuem caracterizações bastante diferentes de cultura para cultu-

ra. Em nossa sociedade, por exemplo, a paixão pode ser facilmente confundida com “des-
ejo”, e não raro são os exemplos que atestam tal fenômeno (Bauman, 2003). Da mesma
maneira, tanto o amor, quanto a paixão, quanto o sexo, podem receber uma representação
extremamente depreciativa em nossa sociedade, como a do *vício* (Giddens, 1993). Comuns
são os grupos de auto-ajuda que se destinam a fornecer uma possibilidade terapêutica para
esse tipo de “viciados”, como é o caso dos *Compulsivos por Sexo Anônimos* (SAA) ou o das
Mulheres que Amam Demais (MADA).

Esta temática permite uma diversidade bastante extensa de enfoques. Estudos de gênero
têm se apropriado com mais frequência do tema. Contudo, diferentes áreas da Antropologia
podem –e devem– tratar desse assunto com uma atenção particular, uma vez tais sentimen-
tos se tratam de uma parte indelével da condição humana.

Palavras finais

Durante este texto procurei mostrar que a aplicabilidade do conhecimento antropológico
extrapola certas dimensões tradicionalmente reservadas para esta disciplina. Enquanto área
de conhecimento que procura realizar uma exegese tomando como ponto de referência o
sujeito e sua apropriação da realidade, a Antropologia deve contribuir para o entendimento
desse sujeito e de sua relação para com a sociedade através de todas as suas manifestações
culturais.

Todos os temas e campos enunciados durante este exercício se destinam tão somente a
apresentar a capacidade de argüição, diálogo e compreensão da Antropologia para com a
realidade. Em todos os temas procurei apresentar de que maneira o olhar antropológico
deve se colocar em um patamar privilegiado, capaz de dialogar com outras áreas do con-
hecimento, como a história social, sociologia, psicologia, etc, de maneira extremamente
profícua.

Tantos outros estudos poderiam preencher (talvez até de maneira muito mais elucidati-
va) cada uma das breves discussões que desenvolvi durante este trabalho. Contudo, o mais
enriquecedor e instigante ainda está por vir, já que se trata daqueles trabalhos que ainda não
foram realizados por uma Antropologia que sempre terá algo interessante a oferecer, quando
se destina a compreender a realidade social.

Referências

- BARTH, Fredrik
1989 *O guru, o iniciador: e outras variações antropológicas*. São Paulo: Contra-Capa.
- BAUMAN, Zygmunt
2003 *Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
Editor.
- BENEDICT, Ruth
2002 *O crisântemo e a espada*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- BERGER, Peter
1969 *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Do-
ubleday.
- 1989 *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras.
- 2000 *Fronteiras do cômico nos primórdios da Itália Moderna*. In:
2001 *A dessecularização do mundo: uma visão global*. In: *Religião e Sociedade*, V. 21,
N. 1. Rio de Janeiro, p. 9-39.
- 2004 *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora da Unisinos.
- BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman (Orgs.)
2000 *Uma história cultural do humor*. Rio de Janeiro: Record, p. 93-114.

- CANCLINI, Nestor G.
1989 *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Gijalbo.
- CLIFFORD, James
2002 *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- DE MOURA, Cristina P.
2000 *Herança e metamorfose: A construção social de dois Rio Branco*. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, N. 25, p. 81-101.
- DUNDES, Alan
1985 *Nationalistic inferiority complexes and the fabrication of fakelore: A reconsideration of Ossian, the Kinder-und Hausmärchen, the Jalevala, and Paul Bunyan*. Journal of Folklore Research, V. 22, N. 1, p. 5-18.
1987 *97 reasons why cucumbers are better than men*. In: *Craking jokes: Studies of sick humor cycles and stereotypes*. Berkeley: Ten Speed Press, p. 82-95.
- ECO, Umberto
2006 *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- ELIAS, Norbert
1990 *O processo civilizador*. Volume 1: Uma historia dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GEERTZ, Clifford
2002 *Obras e vidas: O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- GELL, Alfred
1996 *Amour, connaissance et dissimulation*. Paris: Terrain, N. 27, p. 5-14.
- GIDDENS, Anthony
1993 *A transformação da intimidade: Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da UNESP.
- GINZBURG, Carlo
1987 *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras.
2004 *Nenhuma ilha é uma ilha*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HANDLER, Richard
1985 *On having a culture: Nationalism and the preservation of Quebec's patrimoine*. In: STOCKING Jr., W, George. (org) *Objects and others: Essays on museums and material culture*. Wisconsin: Madison, p. 192-207.
- HOBBSAWM, Eric
1984 *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- KUPER, Adam
2002 *Nomes e partes: As categorias antropológicas na África do Sul*. In: L'ESTOLE, Benoit de; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (orgs) *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 39-60.
- LE GOFF, Jacques
2000 *O riso na Idade Média*. In: BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman (orgs) *Uma história cultural do humor*. Rio de Janeiro: Record, p. 65-82.
- LEAL, João
1999 *Saudade, la construction d'un symbole: Caractère national et identité nationale*. Paris: Ethnologie Française, V. 29, N. 2, p. 177-189.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1995 *Conclusions*. In: *L'identité*. (Seminaire dirige par Claude Lévi-Strauss). Paris: Quadrige/ PUF.
- LÉVINAS, Emmanuel
2005. *Entre nós: Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Editora Vozes.

- LÖFGREN, Orvar
2000 *The disappearance and return of the national: The Swedish experience 1950-2000*. In ANTONEN, Perti J. *Folklore, heritage politics and ethnic diversity*. Botkyrka: Multicultural Centre, p. 230-252.
- MOUTINHO, Laura
2004 *Condenados pelo desejo? Razões de Estado na África do Sul*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, V. 19, N. 56, p. 75-93.
- NASCIMENTO, Paulo César
2003 *Dilemas do nacionalismo*. São Paulo: BIB Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, N. 56, p. 55-69.
- OLIVEN, Ruben
1982 *Violência e cultura no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
1992 *A parte e o todo: A diversidade cultural no Brasil-Nação*. Porto Alegre: Vozes.
2004 *O imaginário na Música Popular Brasileira*. In: PAIS, José M; BRITO, Joaquim P. de; CARVALHO, Mário V. de. (org) *Sonoridades Luso-Afro-Brasileiras*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- ORTIZ, Renato
s/d *Um outro território: Ensaio sobre a mundialização*. São Paulo: Olho d'Água.
1994 *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- PRICE, Sally
2000 *A arte primitiva em centros civilizados*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- PROPP, Vladimir
1992 *Comicidade e riso*. São Paulo: Ática.
- RIBEIRO, Darcy
1997 *Mestiço é que é bom!* Rio de Janeiro: Revan.
1999 *Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RYBCZYNSKI, Witold
2002 *Casa: Pequena história de uma idéia*. Rio de Janeiro: Record.
- SAHLINS, Marshall
1998 *O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção*. Rio de Janeiro: Mana, V. 3, N. 1 e N. 2, p. 41-73 (N. 1) e p. 103-150 (N. 2).
- SCHILLER, Nina G; FOURON, Georges
1997 *Laços de sangue: os fundamentos raciais do Estado-Nação transnacional*. Revista Crítica de Ciências Sociais, N. 48, p. 33-66.
- SMITH, Anthony
1994 *Para uma cultura global?* In: FEATHERSTONE, Mike. *Cultura global*. Petrópolis: Vozes, p. 183-205.
- TODOROV, Tzvetan
1989 *Fictions et vérités*. Paris: L'Homme, N. 111-112, juillet-décembre.
1996 *L'Homme dépaysé*. Paris: Seuil.
- VARGAS-LLOSA, Mario
1984 *A mentira e a verdade na ficção*. São Paulo: Periódico O Estado de São Paulo (18-11-1984).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
2002 *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.