

12. O EFEITO ETNOGRÁFICO

PARTE I

Se no final do século xx uma pessoa buscasse inventar um método de investigação por meio do qual se apreendesse a complexidade da vida social, talvez desejasse inventar algo parecido com a prática etnográfica do antropólogo social.¹

Essa prática ocorreu sempre em dois lugares, tanto naquilo que, já há um século, chamamos tradicionalmente de “campo” como no gabinete, na escrivaninha ou no próprio colo. Nos anos 1990, raramente era necessário acrescentar que não importa onde se localiza geograficamente o “campo” do(a) pesquisador(a) de campo, nem a quantos lugares ele se estende, e nem mesmo se esses lugares podem ser acessados por meio de um computador portátil. De fato, o tempo, mais que o espaço, se tornou o eixo principal de isolamento ou separação. Considero relevante que o momento etnográfico seja um momento de imersão; mas é um momento de imersão ao mesmo tempo total e parcial, uma atividade totalizante que não é a única em que a pessoa está envolvida.

Na medida em que os locais em que atua o(a) etnógrafo(a) podem ser vistos como alternantes, cada um deles oferece uma perspectiva sobre o outro. Um dos elementos que torna o trabalho de campo desafiador é ele ser realizado tendo em mente uma atividade muito diferente: a escrita. E o fato de o estudo que se segue acabar sendo muito mais do que uma questão de escrevê-lo o torna igualmente desafiador – pois, como desco-

1. Este texto foi publicado originalmente como o capítulo 1 (“The Ethnographic Effect I”, aqui “parte I”) e a conclusão (“The Ethnographic Effect II”, aqui “parte II”) do livro *Property, Substance and Effect – Anthropological Essays on Persons and Things*, uma coletânea de textos de Marilyn Strathern de 1999, reunindo parte de sua produção dos anos 1990. Os capítulos 11 e 15 deste livro também foram publicados nesse volume. [N. E.]

bre o pesquisador, a escrita só funciona se ela for uma recriação imaginativa de alguns dos efeitos da própria pesquisa de campo. Enquanto um aspirante a autor constata que sua descrição vai se abarrotando de palavras de outros autores, de volta para casa o(a) pesquisador(a) de campo vê seus companheiros se sentarem lado a lado com uma sociedade de pessoas inteiramente outra. Ao mesmo tempo, as ideias e as narrativas que conferiam sentido à experiência de campo cotidiana têm de ser rearranjadas para fazer sentido no contexto dos argumentos e das análises dirigidos a outro público. Em vez de ser uma atividade derivada ou residual, como se pode pensar de um relatório ou reportagem, a escrita etnográfica cria um segundo campo. A relação entre esses dois campos, portanto, pode ser descrita como “complexa”, no sentido de que cada um deles constitui uma ordem de envolvimento que habita ou toca parcialmente, mas não abrange a outra. Na verdade, cada um dos campos parece girar em sua própria órbita. Cada ponto de envolvimento constitui, assim, um reposicionamento ou reordenação de elementos localizados em um campo totalmente separado de atividade e observação, e o sentido de perda ou de incompletude que acompanha isso, a compreensão de que nenhum deles jamais estará em conformidade com o outro, é uma experiência antropológica comum. Assim, torna-se uma espécie de premonição talvez levar a perda consigo. Os membros da Expedição Antropológica de Cambridge de 1898 ao estreito de Torres levavam com eles um grande sentido de perda, embora de seu ponto de vista os melanésios é que estavam sofrendo perdas, perdas populacionais e perdas culturais. Eles certamente estavam ansiosos por registrar, da forma mais completa possível, atividades que acreditavam estar fadadas a minguar. Seu organizador, Alfred Haddon, leva o crédito por emprestar da história natural a própria expressão “trabalho de campo”.

Certo tipo de complexidade reside, portanto, na relação entre os campos duplicados da etnografia: cada um deles cria o outro, mas tem também sua própria dinâmica ou trajetória. O(a) etnógrafo(a) de campo muitas vezes aprende o efeito da trajetória do modo mais difícil. Aquilo que em casa fazia sentido como projeto de pesquisa em campo pode perder força motivadora; assumem o comando as preocupações das pessoas aqui e agora. E, no entanto, por diversos motivos, elas não podem assumir o comando completamente. O(a) pesquisador(a) de campo tem de administrar, e portanto habitar os dois campos ao mesmo tempo: recordar as condições teóricas sob as quais a pesquisa foi proposta, e com isso a razão de estar ali,

cedendo ao mesmo tempo ao fluxo de eventos e às ideias que se apresentam. “Voltar do campo” significa inverter essas orientações.

Tudo isso é muito familiar aos antropólogos sociais, como também o é o escrutínio crítico da prática. Algumas das implicações de se deslocar entre campos têm sido tematizadas num debate inflamado na última década, talvez mesmo antes disso, que tratou da política da escrita antropológica e especificamente das apresentações literárias da experiência de campo. Os antropólogos sociais se tornaram sensíveis à imagem do movimento, tanto porque ele imita o tipo de viagem muitas vezes, embora não invariavelmente, implicado no trabalho de campo e no retorno, como por suas conotações politicamente inquietantes de intrusão e das liberdades tomadas às custas de outras pessoas. Por outro lado, o fato de a viagem intelectual tradicionalmente exigir imersão total se tornou lugar-comum ou motivo de vergonha. Apesar disso, é em contraste com a expectativa do viajante pela novidade que a imersão fornece o que muitas vezes não foi procurado: fornece justamente a *facilidade, e portanto um método* para “encontrar” o que não foi procurado. Isso deve ser de grande interesse para os estudiosos dos fenômenos complexos.

IMPREVISIBILIDADE

A justaposição de diferentes ordens de fenômenos, a vinculação de trajetórias, como ocorre entre a observação e a análise, contribui para uma complexidade similar à esboçada por Lévi-Strauss na ideia de estruturas complexas de parentesco (ao contrário de outras formas de arranjos abrangentes que concatenam o parentesco ao casamento, as estruturas complexas definem os consanguíneos, mas deixam a definição de quem deve se casar com quem em aberto para critérios completamente diferentes). Essas estruturas contêm diferentes ordens ou dimensões de existência, e qualquer conjunto de arranjos humanos pode, nesse sentido, ser visto como complexo. Justapor diferentes ordens de dados como parte desse modo aberto de coletar e analisar a informação apenas torna o caso do método etnográfico mais visível. Quando se considera que as diferentes partes do sistema social têm trajetórias próprias, vê-se que o sistema vai mudar ao longo do tempo de maneira desigual e imprevisível. Temos aqui outra conotação do termo “complexidade”. No mesmo período em que a antropologia social enfrentou os efeitos “complexos” da escrita sobre o conhecimento de no-

vas percepções da relação entre a escrita e o trabalho de campo, ideias de fora da antropologia sobre sistemas complexos – derivadas antes de mais nada da matemática, da biologia e das ciências sociais – foram aplicadas ao estudo das organizações humanas. Uma consequência significativa desse fato no contexto atual é que se renova o persistente desafio à própria ideia de coleta de dados.

O MOMENTO ETNOGRÁFICO

Ora, de vários pontos de vista, a ideia da coleta de dados se tornou suspeita – tanto a coleta (por suas conotações políticas) como os dados (por suas conotações epistemológicas). A primeira parece se apropriar das poses das pessoas, enquanto a segunda mistifica o efeito social como fato. Na verdade, esse par de termos contém ressonâncias colonizantes que não necessariamente se quer deixar de lado; as críticas fazem um trabalho importante ao utilizar os pontos de vista euro-americanos sobre o que é apropriado nas relações entre as pessoas no que diz respeito às coisas (isto é, as relações de propriedade). No entanto, não são esses os desafios que tenho em mente. O desafio aqui se refere, antes, à definição de que amplitude de informação se pode desejar. Num mundo que se pensa como impulsionado pela informação, há sempre dados de mais e de menos, pois onde parece haver cada vez mais dados em circulação, e em múltiplos formatos, é preciso fazer, ainda uma vez e repetidamente, velhas perguntas sobre procedência. Estas podem se transformar em perguntas sobre autoria ou propriedade, ou sobre formas de posse ou de vinculação que não necessariamente implicam a propriedade, como no caso do controle sobre quem pode dispor de embriões fecundados *in vitro*. Certamente existem problemas no que se refere a distribuição e acesso. Existem também, e bem separadas disso, as questões em torno da responsabilidade. Assumir a responsabilidade pela circulação de dados já os transforma em informação (sobre sua procedência) para seus usuários, o que leva à questão do conteúdo. Deve-se também assumir a responsabilidade pelo objeto de estudo, o que, no caso dos antropólogos, consiste em elucidar e descrever os contornos da vida social. Mais que isso, a antropologia social está comprometida com determinado ponto de vista, segundo o qual a vida social é complexa: ela é um fenômeno relacional e, sendo essa sua natureza, não pode ser reduzida a princípios ou axiomas elementares. Essa sempre foi uma problemática no ato da descrição. O desafio se coloca, de fato, no que diz respeito à amplitude de infor-

mação desejada, e se renova nos desafios colocados pelas novas percepções sobre a complexidade.

Toda organização social pode ser pensada como um sistema complexo em evolução, na medida em que gera comportamentos imprevisíveis, não lineares e capazes de produzir resultados múltiplos. Por conta da sobreposição e concatenação dos múltiplos fatores que agem uns sobre os outros, os sistemas demonstram, em geral, sensibilidade a suas condições iniciais. Os eventos não se desenrolam regularmente, e pequenas mudanças podem produzir grandes resultados de modo imprevisível. Se traduzirmos isso na necessidade de gerar informação (sobre os resultados), teremos que as condições podem ser desconsideradas por serem pequenas demais, ou simplesmente por não serem reconhecidas como condições iniciais. O desafio é evidente: como fazer um arrazoado que tenha como ponto de partida um evento imprevisto, um resultado imprevisível, remontando às circunstâncias de seu desenvolvimento?

Embora os modelos de sistemas complexos tenham interesse para práticas administrativas, que têm de ser capazes de prever resultados, ou para formas de buscar a inovação num arcabouço institucional, eles também têm um interesse óbvio para o estudo de mudanças sociais ou da evolução do comportamento humano. No entanto, observar a inovação ou o desenvolvimento confere uma dinâmica secundária e supérflua à atividade principal de descrever os processos sociais: a própria atividade de descrição tem um dinamismo intrínseco. Quando se trata de construir *conhecimento* sobre qualquer sistema de organização complexo, com seus resultados diversos, são as condições iniciais que emergem como imprevisíveis – elas são imprevisíveis do ponto de vista do observador ou de quem quer que se empenhe em descrever os processos sociais em questão. Afinal, o que deve ser levado em conta é o que foi negligenciado. O investigador não conhece de saída toda a série de fatores relevantes na análise final, nem, de fato, toda a série de análises relevantes para a compreensão do material que já ocupa suas notas e textos.

Uma estratégia das ciências sociais é a seleção deliberada por meio do pareamento entre métodos específicos e a expectativa de tipos específicos de dados, mas, uma vez que as influências e os efeitos de determinados fatores iniciais são imprevisíveis, ou apenas entram em operação mais tarde, quando emergem outras condições, como incorporar esses fatores deliberadamente? Uma resposta é que sempre podemos tentar trabalhar com nossas arqueologias de trás para a frente. Temos mais à mão, contudo, o quebra-cabeça

oferecido pelo trabalho de campo realizado num período isolado de tempo. Não foi sempre um problema buscar a abrangência, guardando materiais que não podem ser tratados num determinado momento, e muito menos especificados de antemão, mas que podem muito bem ser úteis mais tarde? Se o método etnográfico do antropólogo e suas estratégias de imersão não existissem, poderíamos ter de inventá-los. Como veremos, a imersão é, em si, um fenômeno complexo.

É significativo que a imersão em campo se repita no estudo subsequente, longe do campo. Os etnógrafos se colocam a tarefa de não só compreender o efeito de certas práticas e artefatos na vida das pessoas, mas também recriar alguns desses efeitos no contexto da escrita sobre eles. É claro que a análise (a “escrita”) começa “em campo”, assim como os anfitriões do(a) etnógrafo(a) continuam a exercer, muito depois, uma tração sobre a direção de suas energias. Ora, a divisão entre os dois campos cria dois tipos de relação (inter-relacionados). Um deles é a consciência aguda da tração exercida por trilhas divergentes de conhecimento, e o antropólogo pode considerar que uma dessas trajetórias pertence à observação e a outra, à análise; o outro é o efeito de envolver juntamente os dois campos, o que podemos chamar de *momento etnográfico*. O momento etnográfico é uma relação, assim como um signo linguístico pode ser pensado como uma relação (ao juntar significante e significado). Poderíamos dizer que o momento etnográfico funciona como exemplo de uma relação que junta o que é entendido (que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise). É claro que a relação entre o que já foi apreendido e o que parece exigir apreensão é infinitamente regressiva, isto é, ela desliza por todos os tipos de escala (e, mesmo na escala mais mínima, a observação e a análise contêm, em cada uma delas, a relação entre as duas). Todo momento etnográfico, que é um momento de conhecimento ou de discernimento, denota uma relação entre a imersão e o movimento.²

2. Este não é, em si, um simples movimento entre “níveis”; os dois elementos são homólogos. Compare-se à análise de Annelise Riles (manusc. b) de certo tipo de documento (inspirado por ONGs), em que a linguagem do documento gradualmente sela as negociações concretas que produzem cada frase, até que todo o material entre parênteses (debatido) desaparece. Ela escreve: “A forma fixa e autocontida da análise de negociações internacionais priva o observador e o leitor acadêmicos da viagem etnográfica familiarizada através das transformações do significado, das apreensões concretas de fatos à análise abstrata”. Uma apresentação desfamiliarizada como a que busco aqui pode levar um aspecto da antropol-

Não posso evitar uma nota pessoal sobre um entendimento particular do meu primeiro trabalho de campo, entre os Hagen das terras altas da Papua-Nova Guiné. Não me refiro aos produtos do discurso, ao intercâmbio dialógico ou à autoria mútua, por mais importantes que eles possam se tornar, seja para as relações com as pessoas, seja para a escrita antropológica. Tampouco me refiro ao leitor por cima de meus ombros, isto é, ao fato de que, embora eu possa pensar que estou organizando minha descrição das coisas que os Hagen faziam, eles também estão organizando minha escrita dessa descrição. Quero, em vez disso, encontrar um modo de reconhecer o fato de que minha atenção foi petrificada em certos momentos (etnográficos) dos quais nunca pude – ou nunca quis – me livrar.

SER DESLUMBRADO

O movimento entre os campos é apenas parte da flexibilidade do método etnográfico – o paradoxo é que há certa flexibilidade também no estado de imersão, tanto na natureza totalizante como na natureza parcial do comprometimento. Ao se render às preocupações dos outros, o(a) pesquisador(a) de campo entra em relação com pessoas para as quais não há imaginação ou especulação suficientes que sirvam de preparação prévia. Não se trata apenas de o trabalho de campo, ou a escrita que a ele se refere, ser cheio de surpresas, mas há nesse(s) duplo(s) campo(s) um aspecto do método que é crucial para o trabalho de campo. Para comentar um aspecto óbvio disso: as pessoas são mais que entrevistados que respondem a perguntas; são informantes no sentido mais completo do termo, pois têm controle sobre a informação que oferecem. Digo isso no sentido de que o(a) etnógrafo(a) é muitas vezes levado a receber as respostas como informação, isto é, como dados que se tornaram significativos, ao colocá-los no contexto do conhecimento mais geral sobre a vida e a situação dessas pessoas e, com isso, no contexto de sua produção. O que, por sua vez, encoraja e até força o(a) etnógrafo(a) a assumir a posição de coletar dados que ainda não são in-

gia acadêmica para mais perto do que se poderia esperar da estética que ela descreve. Pois a elegante expressão de Riles, “uma figura vista duas vezes”, encapsula o momento etnográfico. Tanto a observação como a análise, tanto a imersão como o movimento podem parecer ocupar todo o campo de atenção. O que faz o momento etnográfico é o modo como se apreende que essas atividades ocupam o mesmo espaço (conceitual).

formação e cuja relevância para qualquer coisa, portanto, pode não ser de modo algum imediatamente óbvia.

Haddon e seus colegas trabalharam no estreito de Torres sob o preceito de reunir o máximo possível de material. O sentido de urgência que o acompanhava devia-se em parte à sua visita como biólogo marinho, sozinho, dez anos antes. Haddon não havia sido preparado para o impacto que os ilhéus tiveram sobre ele, e voltara com todo tipo de observação sobre o que vira como sendo efeito do governo colonial sobre eles.

Mas como pode o imperativo de reunir material se sustentar além da reação inicial de salvamento, diante do que pareciam então, cem anos atrás, ser culturas em via de desaparecimento e sociedades que se desintegravam (e sabemos hoje que elas se recusaram a desaparecer):³ Coletar dados antes que eles se tornassem informação tinha de se tornar, por si só, algo interessante a fazer. Aqui, a prática reflexiva (a “escrita”) tinha seu papel. Uma das motivações que estimulou boa parte da antropologia social britânica do século XX foi conhecida pelo atalho analítico de “holismo”, que tinha múltiplas referências – trazendo toda e qualquer coisa interessante ao foco da investigação, independentemente da escala; enraizando-se na suposição de que as sociedades e as culturas tinham uma coerência interna, de modo que no final tudo se conectaria; desenvolvendo-se numa teoria das inter-relações funcionais dos fenômenos sociais, ao menos de modo que diferentes partes dos dados pudessem servir como contexto para entender outras partes; e manifestando essa coerência e interconexão num arsenal de construtos como “organização”, “ordem”, “estrutura” e “padrão”. Pouco importa que comentadores tardios tenham argumentado que a coerência era em grande medida um artefato da própria escrita antropológica, que todas as metáforas da ordem social deram lugar a metáforas processuais e que a estrutura, a coerência e a interconexão passaram a ser consideradas instrumentos retóricos suspeitos. O holismo foi um projeto que imaginou um campo social abrangente, em que todo aspecto da vida social contribuiria, por mais aparentemente “pequeno” que fosse. Esse projeto também imaginou que toda informação pode ser relevante para uma descrição mais ampla. Como axioma metodológico para o trabalho de campo, queria dizer, portanto, que uma descrição maior estava sempre, e necessariamente, esperando futura elucidação. Tornou-se uma questão insignificante se tal abrangência seria ou não atingível.

3. Valho-me aqui das pesquisas de Jude Philp sobre o estreito de Torres e de Sandra Rouse sobre Haddon; ver também Herle & Rouse (1998).

Afinal, é evidente que não fazia sentido imaginar que se podia reunir tudo: os itens de conhecimento se multiplicam e se dividem sob nossos próprios olhos. Então, o empreendimento da antropologia de campo modesta e escandalosamente endossava a possibilidade de reunir *qualquer coisa*. Talvez isso levasse o(a) pesquisador(a) de campo a se resignar a seguir nas direções às quais seus anfitriões o guiassem – permitia ao menos a curiosidade e seguir caminhos que de início simplesmente não tinham como entrar no mapa.

De minha parte, jamais esquecerei minha primeira visão das conchas amontoadas no monte Hagen, em 1964, pesando sobre as placas de resina penduradas como porcos numa vara e carregadas por dois homens que caminhavam apressados por causa do peso; era algum tipo de dádiva. Vi isso apenas de relance, pois os homens praticamente corriam e seu caminho estava quase fora do meu campo de visão, mas faz parte de um conjunto de imagens que desde então me hipnotizam. Nos primeiros dias, o tempo se dividia entre andar no meio de roças, tentar ter uma ideia do padrão de assentamento, fazer genealogias rudimentares e apreender o sentido das relações entre os grupos políticos (os clãs e, como na época ainda dizia a literatura emergente sobre as terras altas, as tribos). A proposta original de investigar o efeito da ordem dos irmãos no processo de comercialização dos produtos agrícolas, estimulada por relatos recentes das atividades de empreendedorismo nas terras altas, ficou em suspenso. Talvez hoje minha orientadora, Esther Goody, gostasse de ver que, embora a questão do ordenamento dos irmãos não tenha se mostrado muito interessante, o efeito da agricultura comercial e das relações de propriedade que ela havia introduzido com certeza era – embora tenha levado trinta anos até que eu voltasse a esse problema, através da mesma exposição visual que me tirou do caminho.

Era impossível antecipar o papel que as prestações assumiriam em meu entendimento da vida social das terras altas da Papua-Nova Guiné, como também era impossível antecipar a significância que eu atribuiria à dimensão do gênero nesse evento (nunca se veriam mulheres carregando conchas daquele jeito). Não saber o que se vai descobrir é, evidentemente, uma verdade da descoberta. Mas tampouco se sabe o que em retrospecto vai se mostrar significativo, pelo fato de que a significância é adquirida na escrita posterior, na composição da etnografia como uma descrição feita depois do evento.

O exercício da pesquisa de campo é, portanto, antecipatório, na medida em que é aberto ao que virá depois. No meio-tempo, o aspirante a etnógrafo reúne material cujo uso não pode ser previsto, fatos e questões

coletados com pouco conhecimento de suas conexões. O resultado é um “campo” de informação ao qual é possível retornar, do ponto de vista intelectual, para fazer novas perguntas sobre desenvolvimentos posteriores cuja trajetória de início não era evidente. Estes podem se dar na compreensão do antropólogo, sendo gerados pelo processo da escrita, ou podem ser mudanças sociais e históricas na vida social que está sendo estudada. Um modo de garantir que ao menos alguns recursos ficarão à mão se apoia num velho axioma, ligado ao preceito do holismo, de que os dados têm de ser coletados “por terem valor em si mesmos”. E uma maneira de o(a) pesquisador(a) de campo fazer isso é se comprometer com as relações sociais que as pessoas desejam estabelecer com ele(ela) – pois, se assim desejarem, o(a) pesquisador(a) de campo se torna parte dessas relações. Imaginar que isso pode ou deve ser realizado para coligir dados melhores é pensar de trás para a frente. As relações devem ser valorizadas em si mesmas; qualquer informação resultante é um produto residual e muitas vezes inicialmente desconhecido. É isso que imersão quer dizer.

Espera-se que o(a) etnógrafo(a) reúna bastante informação tendo em mente intenções específicas. Ao mesmo tempo, contudo, saber que não é possível saber de modo completo o que será pertinente às reorganizações posteriores do material exigidas no processo de escrita pode ter um efeito próprio, como o de criar uma expectativa de surpresa; busca-se o que é mais refratário, as pequenas revelações. A expectativa de surpresa reaparece no texto etnográfico como um tipo diferente de revelação. Os modos diversos como os antropólogos “atribuem sentido” a materiais bizarros, ou situam os eventos num contexto mais amplo, ou revelam uma ideologia, ou demonstram – o que por algum tempo foi uma preocupação analítica – a existência de uma relação entre o real e o ideal a ser explorada: todos esses são movimentos analíticos que transmitem o efeito de surpresa. Como já se notou muitas vezes, o material é administrado de modo a separar o menos evidente do mais evidente e, assim, destacar o trabalho de elucidação. Às vezes se pressupõe que o antropólogo afirma saber “mais” que aqueles com quem trabalha, embora nenhum dos praticantes da pesquisa de campo que conheço jamais tenha se expressado dessa forma. Mas dissimular isso, dizendo que, na verdade, o antropólogo sabe de modo diferente, a meu ver, deixa passar um ponto importante. O antropólogo também está tentando saber do *mesmo* modo – isto é, recuperar algo da antecipação do trabalho de campo, algo das revelações vindas de relações pessoais ali estabelecidas, talvez até algumas das surpresas que as pessoas reservam para trocarem entre si.

De fato, há uma forma de conhecimento revelatório contida nas antinomias pelas quais tem procedido boa parte da antropologia na segunda metade do século XX: a norma e o desvio, a ideologia e a prática, o sistema e o agente, a representação e a evocação. Cada uma delas cria a possibilidade de escapar da outra e, assim, conta com que sua trajetória esteja amarrada a outra em certo ponto, de modo a enfatizar sua própria trajetória de voo. Sua contrapartida permanece oculta (pela metade). A expectativa da surpresa fica ainda mais rotineira no provérbio que diz que quando alguém nunca se contenta com o que está na superfície, olha por trás ou por baixo, ou busca ver além do óbvio.

Talvez, então, seja para conservar algo do efeito original de surpresa que os etnógrafos estão sendo levados às arenas da vida social onde as pessoas parecem refletir sobre suas práticas e muitas vezes parecem “revelar” a si mesmas fatos sobre si mesmas que nem sempre aparecem de modo imediato. Isso pode levar a uma ênfase na interpretação de cerimônias e mitos, ou de outros materiais esotéricos, o que, por sua vez, suscita os problemas do conhecimento especial apontados de forma consistente e relevante por Maurice Bloch. Vale a pena notar, contudo, que o conhecimento especial inerente, digamos, às especialidades teológicas ou científicas nunca assumiu nas descrições antropológicas exatamente o lugar de materiais que parecem esotéricos *porque* exigem revelação (implorando interpretação imediata). Uma surpresa inicial se torna uma suspensão, um deslumbramento, e certos tipos de “conhecimento especial” se tornam mais propensos que outros a deslumbrar. É como se se estivesse no limiar do entendimento. Referia-me antes a ter ficado hipnotizada, e é ao efeito de deslumbramento de certas práticas revelatórias que me dedico aqui.

REIFICAÇÕES

Por que há mais de três décadas as terras altas da Papua-Nova Guiné têm dominado as formas analíticas mais influentes na antropologia social da Melanésia? Embora essa saliência seja periodicamente contestada, substituir um ponto de vista regional por outro não parece ser uma solução para o problema. Podemos, em vez disso, falar dessa influência por meio de algumas das formas assumidas pelo conhecimento na região. Eu diria que tem havido uma fusão poderosa entre as práticas “expositivas” dos antropólogos e as práticas de “exibição” de certos habitantes das terras altas. Ambas têm efeitos revelatórios.

UM COMENTÁRIO SOBRE PRÁTICAS REGULADORAS

O impacto das exposições das terras altas em exposições antropológicas sobre as dinâmicas de grupo é bem conhecido. Os homens em geral, e os *big men* em particular, parecem organizar as pessoas em torno de si, do mesmo modo que o antropólogo gostaria de organizar sua descrição. No entanto, esse impacto é maior que a questão das formas sociais dominantes e a visibilidade pública dos negócios dos homens (em contraste com os das mulheres), que foram matéria de meticulosa atenção teórica. Penso que parte do fascínio reside no modo como o desenrolar dessas mesmas práticas imita o tipo de descoberta que os etnógrafos fazem por meio da análise; elas convidam a refletir sobre o que está oculto e encoberto nos atos de revelação. (Será em parte por causa desse mesmo convite que esses atos podem ser intitulados “cerimoniais” ou “rituais”, como em “troca cerimonial” ou “rituais de iniciação”?) Tanto os homens como as mulheres das terras altas dão suas próprias respostas ao que pode ou não ser visto nos eventos cerimoniais e rituais. No entanto, quando o que está encoberto se mostra ao(à) etnógrafo(a), ele ou ela pode muito bem concluir, entre outras coisas, que está lidando com práticas de conhecimento e com os diferentes tipos de conhecimento que são apropriados em diferentes ocasiões. Assim, pode parecer que as pessoas estão administrando elas mesmas o que será conhecido, por quem e quando.

Para o antropólogo, esse conhecimento será distribuído entre o trabalho de observação (o que já foi entendido) e o trabalho de análise (o que exige entendimento). Creio estar falando não apenas por mim, embora sem dúvida esteja falando por mim. Vim a compreender⁴ quão duradouro foi o efeito, sobre minha antropologia, de certas práticas hagen, entre as quais os gestos e as práticas das trocas cerimoniais por meio das quais os homens, como doadores e receptores, alternam suas perspectivas um sobre o outro. Revelam-se à plateia, na ocasião da troca, os signos das capacidades – as propriedades das pessoas e das coisas, a substância do corpo e da mente – reivindicadas pelas pessoas; e se revela simultaneamente (a quem estiver prestando atenção) o fato já conhecido da origem dessas capacidades em outras pessoas.

4. E Alfred Gell enfatizou esse aspecto com muito mais força (e elegância) do que se encontra em meu trabalho (ver *infra*, p. 404, n. 44). Noto que se pode argumentar de maneira semelhante também no que se refere à linguagem, à exegese verbal e à retórica.

Na época, isso era deslumbrante. A troca envolvia todo umnexo de atividades que incluíam a criação de uma vida pública, arranjos em torno da cessão e da recepção de itens de riqueza, assim como interações e performances visíveis, e acompanhava eventos críticos da vida como as ocasiões de transmissão da riqueza da noiva e os funerais, sintetizados no que veio a ser conhecido na bibliografia como trocas cerimoniais (*moka*), sobre as quais tanto escreveu Andrew Strathern. O efeito de deslumbramento (para mim) perdurou no trabalho analítico realizado mais tarde. O momento etnográfico, portanto, era necessariamente também um artefato da análise e da escrita. Era, em parte, um resultado desses eventos, criando o evento adicional de haver dimensões da vida bastante diferentes a ser reveladas. Assim, o que estava por ser revelado eram os processos de produção por trás dessas transações, a vida das mulheres que parecia encoberta pela vida pública dos homens, e as relações entre sexos diferentes que disputavam obliquamente essas relações de mesmo sexo.

Cada momento etnográfico pertencerá a um campo de momentos como esses e é, por sua vez, composto de outros. Ao descrever os Hagen em relação a outras sociedades e outros materiais, me vi voltar repetidamente a esse “momento” em particular, ao modo pelo qual doadores e receptores alternam suas perspectivas um sobre o outro, de modo a alavancar uma explicação não só do caráter dos Hagen, mas da socialidade melanésia. (O que começou com as performances dos homens não acabou ali, claro.) As conchas amontoadas que vi pela primeira vez quase sumindo na curva de uma colina, pois o caminho levava os homens para fora de meu campo de visão, ainda estavam em circulação geral quando a pesquisa antropológica começava nas terras altas da Papua-Nova Guiné. Nem sua ausência histórica desde então (as conchas saíram de circulação), nem a argumentação e a contra-argumentação teóricas parecem ter diminuído sua presença em meu trabalho. Pelo contrário, fui levada de volta a elas de tanto que reapareceram nestes ensaios. É como se tivessem sido convocadas pelo caráter das mudanças e dos desenvolvimentos – e não só na Papua-Nova Guiné – também tocados por esses textos.

CONHECIMENTO RELACIONAL

O argumento pode ser apresentado de outro modo. Deve ficar evidente que esse momento etnográfico específico se tornou para mim um paradigma, um ponto de passagem teórico que mobiliza problemas diversos:

em suma, tornou-se uma categoria de conhecimento. O momento objetifica uma observação (a dádiva da riqueza) e a análise que a acompanha (a troca de perspectivas). Recuperando termos que receberam determinada ênfase analítica no contexto do material melanésio,⁵ o objeto (de conhecimento) é aqui reificado. Com reificação pretendo apenas indicar a maneira pela qual entidades são tornadas objetos, quando se considera que assumem uma forma particular (“dádiva”, “troca”). Essa forma, por sua vez, indica as propriedades pelas quais são conhecidas e, ao serem apresentadas como cognoscíveis ou apreensíveis por meio de tais propriedades, as entidades aparecem (no idioma euro-americano) como “coisas”. E há um processo paralelo de objetificação no que precisei chamar, no contexto melanésio, de personificação. A noção euro-americana de humanizar entidades não humanas é um caso específico disso, que significa mais amplamente o modo pelo qual as entidades são tornadas objetos por meio das relações que as pessoas têm umas com as outras.

Esses termos derivam de uma elucidação anterior de materiais, que não é necessário repetir aqui (ver n. 5). É necessário, contudo, dizer algo mais sobre a reificação.

O foco na forma vem do que tem parecido ser um contraste útil entre os pressupostos euro-americanos sobre a naturalidade ou o caráter de “dado” das propriedades das coisas e o modo como os melanésios às vezes pensam a si mesmos como tendo de trabalhar para fazê-las aparecer com aspecto apropriado. Um clã de homens e mulheres só aparece como “clã”, ou uma criança humana como “humana”, em vez de espírito, se os contornos, as formas, estiverem certos. Antigamente, fazer a forma certa aparecer incluía ter de garantir um crescimento adequado – de pessoas, plantas, porcos, daí a aplicação ansiosa da magia como parte dos esforços das pessoas. Ora, os euro-americanos tomam as formas de muitas coisas de seu mundo como dadas. É quando se aplica sobre elas um esforço intelectual óbvio – como na decisão teórica sobre o que será considerado um clã, ou, hoje em

5. Em *O gênero da dádiva*, onde se pode encontrar uma descrição mais completa, e que fornece também as razões para o feito que conferi às definições do parágrafo anterior. Eu não pretendia revisitar esse material de modo tão direto e preferiria, especialmente, ter deixado descansar a linguagem das “pessoas” e das “coisas”. Contudo, a maneira pela qual diversas tecnologias e invenções entraram na imaginação euro-americana nos últimos anos sugere que ela pode exigir ser inteiramente rediscutida. Ver, por exemplo, o ensaio principal de Frow (1997).

dia, sobre quão humano é um embrião humano – que o papel do trabalho intelectual das pessoas (os euro-americanos) na construção de tais “coisas” se torna evidente para elas. Na academia, o trabalho intelectual tem um lugar especial, assim como o trabalho necessário para entender esse lugar e, conseqüentemente, a autoconsciência epistemológica sobre os modos de conhecer. Não devemos perder de vista, portanto, o fato de que o esforço de “conhecer” empenhado em fazer “aparecer” uma análise ou modelo do mundo numa descrição escrita é um processo que envolve reificação. E conta como curiosidade cultural o fato de a reificação ser, é claro, atacada frequentemente por suas propriedades – por ser um edifício de conhecimento e, portanto, de óbvio artifício.

Há na antropologia social muitas reificações já estabelecidas, e, portanto, convencionais, sendo as mais poderosas, nos últimos tempos, os conceitos de “cultura” e “sociedade”. Essas coisas, que demonstram consistentemente não serem de modo algum coisas, ao mesmo tempo que se comportam sempre como se o fossem nos escritos das pessoas, condensam espectros inteiros de relações em imagens concretas. Apresentam-se, assim, como categorias (analíticas) de conhecimento: um universo de dados é, num só golpe, reunido nesses termos e é por eles organizado de modo a aparecer sob a forma de determinados tipos de informação, podendo-se, conseqüentemente, interrogar tais categorias e usá-las para interrogar outras categorias. Em quais momentos é apropriado, por exemplo, rotular eventos como sociais ou culturais? A questão, porém, não se restringe a essas categorias. Em geral, os modelos antropológicos organizam o conhecimento sobre os assuntos humanos tendo em vista relações sociais e as complexidades da vida social e do pensamento. Eles determinam os contornos do que pode ser reconhecido como relacional nas condutas das pessoas umas com as outras.

Esses contornos podem ser “vistos” em certas imagens recorrentes. Quando escrevo sobre a troca de perspectivas, por exemplo, tenho em mente a imagem de um homem hagen entregando um item (conchas, porcos, dinheiro) com a expectativa de que se faça uma dádiva de volta e, portanto, do contrafluxo contido no próprio gesto.⁶ Há também meu enten-

6. Não é necessária nenhuma “entrega” literal, nem gesto algum das mãos que seja presenciado; de fato, o que visualizo são itens de valor e riqueza coletados ou enfileirados na expectativa de serem dados. O gestual corporal das coisas fica momentaneamente destacado de uma pessoa e destina-se a ser ligado a outra.

dimento de um evento como esse, mas a forma assumida por esse gesto é durável: ele me lembra que resta um momento a ser entendido, a despeito da análise prévia. O que reifico aqui, claro, é um entendimento sobre a socialidade, e especificamente sobre um conjunto de relações sociais muito singular, e bastante sensível às distinções de gênero. O que vejo no gesto, volto a ver nos próprios itens de riqueza. Essas dádivas tiveram ainda outro efeito sobre esta etnógrafa, o de incitação, pois eles pareciam incitar respostas nas pessoas que as viam. Eram geralmente entregues a receptores críticos e condenadores num contexto público, diante de uma plateia crítica e condenadora. O escrutínio da forma ressaltava que, *ipso facto*, uma forma só pode aparecer com suas propriedades apropriadas – ou então ela não aparece. Uma dádiva de retribuição não retribuirá caso haja muito poucos itens ou caso eles sejam pobres; o prestígio não emerge de uma exibição quando essa exibição fracassa. Tais entidades têm, nesse sentido, um efeito estético. E também nesse sentido elas detêm algo do estatuto dos “objetos de arte” na cultura euro-americana, no mínimo porque a questão sobre se um artefato é ou não considerado arte é um debate que trata precisamente do caráter apropriado da forma.

Ora, esse ato particular de reificação como artefato de observação/análise me inquieta, porque é também como desejo descrever esse gesto de uma perspectiva hagen. Seria um erro, no entanto, concluir rapidamente que para os Hagen as conchas e os porcos são essas reificações (coisas) por serem objetos. Em vez disso, eles se tornam objetos, no sentido de se tornar objeto de atenção ou do olhar das pessoas, ao serem compreendidos ou apreendidos como coisas. O fato de eu falar dessa maneira deve ser entendido em sua relação com o segundo modo de fazer objetos, que também nos oferece a entidade genérica hagen que é (por assim dizer) o objeto da objetificação: as relações sociais. Os objetos também podem ser compreendidos ou apreendidos como pessoas.

Os itens de riqueza (entre outras coisas dos Hagen) objetificam relações ao lhes dar a forma de coisas. Podem também objetificar relações ao fazer pessoas, quer dizer, ao fazer as posições a partir das quais as pessoas percebem umas às outras, pois esses itens as separam. É por meio da separação das pessoas umas das outras que se criam relações específicas, e é por meio das relações que elas são definidas umas em referência às outras. A relação entre doador e receptor é meu paradigma aqui, pois cada vez que um homem se distingue de seu parceiro – de modo a assegurar a transação – a relação entre eles se torna visível. Cada um deles age tendo

em mente o outro. Note-se, no entanto, que as relações são assim personificadas na separação de pessoas na medida em que elas continuam desse modo a ter efeito umas sobre as outras. Esses efeitos também têm de ser transmitidos, e os itens de riqueza podem transmiti-los. Podemos agora voltar à reificação.

As relações fenecem ou florescem de acordo com as propriedades que se considera fluírem junto a elas. A *efetividade* das relações depende, assim, da forma como certos objetos aparecem. Pode-se dizer que são aptidões e poderes, isto é, relações, que são reificados, dotados de efeito, antecipando – ou comemorando – serem ativados. Se as pessoas hagen pensassem tudo isso desse modo, elas poderiam se exprimir da seguinte maneira. Os itens de riqueza, as dádivas, não reificam a sociedade ou a cultura, que são objeto da análise antropológica das relações sociais; eles reificam capacidades contidas nas pessoas/relações. Baseiam-se, assim, na atividade, e a direção do fluxo indica a fonte imediata da agência.⁷ Em suma, as relações sociais são tornadas manifestas através da ação.

Se esta etnógrafa foi mais minuciosa que o necessário nessas definições, é porque o deslumbramento do momento impõe a ela, ou para fora dela/de mim, certas conceitualizações que procuro manter constantes com esses termos. Os termos em si pertencem a um campo muito mais amplo do discurso – há outros usos antropológicos que se lhes sobrepõem.

Alfred Gell deu um exemplo maravilhoso disso. A frase “as relações sociais são tornadas manifestas por meio da ação” vem de seu livro *Art and Agency* (1998).⁸ Quando Gell planejou delinear uma teoria antropológica da arte, era para essa teoria ser semelhante às outras existentes na antropologia social, isto é, ela (a teoria) teria como matéria o funcionamento das relações sociais. Não era para ser uma descrição da arte como representação, ou um tratado do significado cultural, ou o exercício de pôr as

7. Em outros trabalhos (por exemplo, M. Strathern 1988b: 272-73) considerei analiticamente útil separar as “pessoas” em “pessoas” pensadas como objetos aos olhos de outros e como “agentes” que agem. Cada um desses aspectos cria uma perspectiva da qual se pode ver o outro, e cada um deles é, conseqüentemente, uma figura vista de uma ou outra dessas perspectivas. A pessoa é revelada nas relações; o agente, nas ações. Como diz Gell em termos de agentes e pacientes, uma pessoa é um agente em potencial, e vice-versa.

8. Agradeço calorosamente a Simeran Gell e a Nicholas Thomas por me deixarem ver o manuscrito desse livro. Ofereço aqui meus comentários à guisa de tributo a uma mente incomparável e incomparavelmente envolvente.

produções artísticas num “contexto social”. Era para teorizar a arte como algo que opera no interior de um nexos de agência. O agente faz os eventos acontecerem. A arte, segundo ele, pode ser ator ou pode sofrer ação, ser agente ou paciente, num campo de agentes e pacientes que assumem formas diversas e têm efeitos diversos uns sobre os outros. Desse modo, no que concerne à eficácia sobre os outros, pode-se ver um objeto de arte do mesmo modo que se vê uma pessoa. Ele corporifica capacidades. Os euro-americanos frequentemente pensam a agência de modo inapropriado, como sendo personificada quando é aplicada a entidades inanimadas, mas isso porque ligam a agência à vontade ou à intenção. Gell, de modo magnífico, deixa tudo isso de lado. No que diz respeito aos efeitos das entidades umas sobre as outras, é a análise do efeito relacional que, em sua opinião, torna uma análise antropológica, “coisas” e “pessoas” podem ser copresenças num campo de atores dotados de efeito.

De sua perspectiva sobre a arte, Gell tem seu próprio arsenal de termos; além de “agente”, que assinala a força efetiva de um ato, ele usa o termo “índice” de modo bastante similar ao modo como uso o termo “reificação” (uma coisa), e “paciente” se sobrepõe à minha “pessoa” como objeto (personificado) do olhar das pessoas. Evidentemente são os conceitos que importam, e não os termos em si. Embora aqui eu não persista muito nisso, a vantagem de seu vocabulário é que ele deixa livres dois outros construtos, coisa e pessoa, que de outro modo seriam problemáticos, por conta de sua apreensão fenomênica no sentido da linguagem cotidiana.

A agência social se manifesta e se realiza nos efeitos das ações. Um agente requer, assim, uma contraparte relacional, aquela que mostra o efeito da agência de um outro, daí o uso por Gell do termo “paciente”. Ele defende que agentes e pacientes primários proliferam na forma secundária de artefatos. Os artefatos podem, em suas palavras, ser pessoas, coisas, animais. Isso interessa aos sociólogos da teoria do ator-rede (apresentada sucintamente no cap. 13) oriundos do ramo teórico bastante diferente dos estudos da ciência e da tecnologia. A teoria do ator-rede atenta para o modo como relações sociais, e sua manifestação autoempoderadora nas habilidades humanas, convocam as propriedades, e assim reconhecem a efetividade de artefatos e técnicas independentemente de estes serem (no sentido da linguagem comum euro-americana) pessoas, coisas, animais ou mesmo eventos.

A formulação de Gell também tem interesse para a análise das relações de propriedade. A propriedade entendida como relação é há muito um tema central da teorização antropológica, referindo-se ela ou não a teorias de

política econômica e à persistente crítica nativa euro-americana de que as formas da propriedade contêm ou encobrem relações sociais. Na verdade, as relações de propriedade poderiam ter constituído um modelo secundário para a análise da arte feita por Gell. Assim como a “arte”, a propriedade é uma forma cultural específica cujas contrapartidas em outros lugares podem ser demonstradas ou negadas pelos antropólogos sociais. (Eles podem ou considerar a propriedade como resposta a uma disposição humana inata à posse, ou considerar que ela emergiu sob condições sociais determinadas e localizadas.) Quando estão sendo euro-americanos, os antropólogos podem considerar que a arte e a propriedade se ligam a pessoas de modo razoavelmente comparável (mas não necessariamente similar). A arte já parece ser (tem a forma fenomênica do) trabalho de pessoas, de modo que os produtos desse trabalho aparecem como uma reificação de suas capacidades. Assim, a arte para os euro-americanos tem propriedades visuais ou acústicas, enquanto não há nada de necessariamente visual ou acústico na propriedade; onde as coisas já parecem existir no mundo, estabelecer a “propriedade” é uma questão de criar reivindicações pessoais sobre elas. Por trás da coisa, a análise poderá revelar relações sociais, por exemplo – na verdade especialmente – a natureza social da produção, seja como item manufaturado ou como parte do mundo natural tornada conhecida pelo esforço intelectual e rotinizada no entendimento da propriedade como pacote de direitos. Os direitos de propriedade aparecem como posses de pessoas e ao mesmo tempo separando, nesse ato, as pessoas umas das outras.

É claro que o desdobramento da compreensão é feito de momentos. Para os euro-americanos, a aplicação do conhecimento (a análise, a escrita de uma descrição explicativa) traz uma compreensão maior, recursiva, dessas entidades. Quando a coisa que se torna propriedade através das reivindicações feitas sobre ela passa a ser percebida como sendo antes de mais nada produto de relações sociais, essa percepção renovada pode ser ela mesma percebida como produto de esforço social, pois requer e constitui conhecimento. O conhecimento, por sua vez, pode ser matéria de direitos de propriedade, isto é, desde que assuma uma forma apropriada.

A REIFICAÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS

A linguagem pode trabalhar contra quem a usa. Um dos problemas da linguagem de extração euro-americana de que se valem os antropólogos para fazer os fenômenos aparecerem em suas descrições é que ela faz outras

coisas, indesejadas, aparecerem também: há ressonâncias valorativas imiscuídas a muitos termos-chave do vocabulário analítico. Entende-se muitas vezes que a socialidade envolve a sociabilidade, a reciprocidade envolve o altruísmo e a relação, solidariedade, sem falar das ações econômicas entendidas como motivação economicista. Esses termos podem conter até mesmo conotações ofensivas, como acontece frequentemente com “objeto” e “objetificação”.⁹ Assim, pode-se considerar que a reificação torna as coisas abstratas, artificiais e despersonalizadas, e que a personificação é absurdamente fetichista ou mística. Quanto ao meu momento etnográfico, o gesto recapitulado e recursivo da troca, ele pode soar ou materialista demais, ou sentimental demais. O deslumbramento, por outro lado, tende a conotar a fascinação de um encantamento.

Para despir o efeito de deslumbramento de algumas de suas ressonâncias positivas, faço referência à inquietude de episódios difíceis de pensar. A caça de cabeças não parece nem mais nem menos bárbara que muitas outras atividades humanas; mas a imagem da criança-bruxa tem um efeito diferente (sobre mim), mais semelhante a alguns dos problemas morais levantados pelas intervenções euro-americanas na reprodução humana, e particularmente na disponibilidade técnica de opções que redundam na ideia de ser possível selecionar um filho buscando características específicas. Embora no caso da Papua-Nova Guiné tanto os homens como as mulheres cacem as bruxas, foram as ações da mãe que me fizeram hesitar. Esse caso se refere diretamente ao que as pessoas desejam tornar visível em si mesmas.

Quando os homens hagen exibem conchas e porcos (não cabeças), eles apresentam uma versão de si mesmos como gostariam de ser vistos. As mulheres hagen não se apresentam do mesmo modo. Se tiver de pensar numa contrapartida dos dois homens com suas conchas, penso nas mulheres que eu visitava no início da noite, que haviam voltado das roças e lavado suas batatas-doces num riacho a caminho de casa. Ou em outro encontro, em 1995, com uma companheira agora idosa. Ela permanece em minha memória retirando-se apressada para sua casa, carregada com uma bolsa de malha cheia de tubérculos e com o bastão de cavar preso na cabeça, tendo à frente um caminho íngreme. Essa não era uma exibição, como tam-

9. Miller (1987: parte 1), cuja introdução antropológica ao conceito de “objetificação”, de extração hegeliana, nos é muito pertinente, elucida as origens dessas avaliações e exatamente o que se perde na análise crítica ao tratá-las de modo superficial.

pouco os homens desejam ser vistos quando estão trabalhando em suas roças. Esse é um momento etnográfico, mas dos que desaparecem naquilo que (erroneamente, como depois descobri) parece já ter sido entendido.

Se fossem questionados sobre o que está acontecendo, talvez focalizassem os aspectos evidentes do trabalho, do ritmo cotidiano, das obrigações. Não surpreende o fato de existir, do outro lado da troca cerimonial, o trabalho das mulheres e dos homens em suas roças e a labuta diária da alimentação de pessoas e porcos. E por que não surpreende? Talvez porque essa imagem tenha sido confiscada pelo contrafeito de certas práticas de conhecimento euro-americanas, que têm muitas componentes, mas também compartilham um aspecto crucial em termos de substância e conteúdo. Talvez seja possível chamá-lo de autodeslumbramento.¹⁰ O conhecimento envolve criatividade, esforço, produção; gosta de revelar criatividade, esforço e produção! E revela, especificamente, o esforço aplicado a um mundo dado (seja esse mundo social ou natural), de modo que ele (o esforço) possa ser tornado visível separadamente de sua origem e de seu resultado. Como o caminho íngreme da senhora hagen, a arduidade da produção das necessidades da vida parece uma evidência por demais evidente. E o fato de ela, nesse caso, envolver o cuidado com a roça e, assim, funcionar aos olhos euro-americanos de modo semelhante à atividade produtiva tende a invocar ainda outras noções euro-americanas sobre a realidade subjacente à intervenção humana nos processos naturais ou biológicos. Além disso, tal realidade está aberta a descobertas e redescobertas constantes; quase vejo na revelação da “realidade” da intervenção humana nesses processos uma contrapartida de deslumbramento para as práticas revelatórias da troca cerimonial, onde o que se revela é a origem da dádiva de uma pessoa em outra pessoa.

A reificação euro-americana do esforço ou da produtividade assume formas variadas. A “propriedade” já ocupou o lugar de demonstração autoevidente/mistificadora do esforço humano despendido na apropriação da natureza. Em fins do século xx, parece que a “tecnologia” se tornou um novo espécime do empreendimento humano. A tecnologia acrescenta, ainda, o elemento crucial do “conhecimento”, pois corporifica não só a

10. Uso “deslumbramento” [*dazzele*] com as conotações de Gell (1992: 46, 51): os objetos deslumbram como exibições de talento artístico ou de virtuosidade técnica, e a atitude do espectador é condicionada por sua apreensão da agência mágica ou tecnológica por trás dele.

modificação de realidades naturais e o reconhecimento da feitura humana despendida nelas, mas também a evidência de que se sabe como fazê-la.

O papel cultural assumido pela tecnologia nas percepções euro-americanas de seu lugar no mundo, por sua vez, deu ímpeto ao conceito de propriedade intelectual. Os direitos de propriedade intelectual (DPI) apresentam um espelho ao deslumbramento da criatividade, na medida em que “propriedade intelectual” indica ao mesmo tempo um item ou técnica disponibilizado ao conhecimento, autorizando seu uso e circulação, e o conhecimento que fez dele um item ou uma técnica sobre o qual são feitas reivindicações e afirmações. O conhecimento incorporado na tecnologia já foi produtivo do mesmo modo que o trabalho é produtivo, enquanto o conhecimento apresentado como matéria de direitos de propriedade pode ser posto numa circulação produtiva, assim como se faz com as mercadorias. Os “direitos de propriedade intelectual” assumem seu lugar como parte da linguagem internacional corrente, seja do comércio, seja dos direitos humanos.

Em seu encaixe vem todo tipo de crítica nativa (euro-americana), incluindo a crítica direta à importância da propriedade como resposta legal esmagadora a afirmações que poderiam ser conceitualizadas de outras maneiras (como os direitos de uso, as cessões e as licenças). Essa crítica chama a atenção para o fato de nos últimos vinte ou trinta anos ter-se testemunhado um desenvolvimento sem precedentes não só de novas coisas a possuir, mas de coisas que sugerem que os euro-americanos precisam arquitetar novas maneiras de fazer afirmações. As novas tecnologias reprodutivas (NTR) são uma das áreas de interesse: questões em torno das relações baseadas na substância e relações baseadas na intenção ou na concepção mental, questões que não se podiam prever vinte anos atrás, vêm influenciar os tipos de afirmação que os parentes fazem uns sobre os outros. Assim, as ideias euro-americanas sobre a inter-relação dos diferentes componentes do processo de procriação, o lugar da biologia e a natureza das “substâncias” (re) produtivas passaram a ser problematizados por reivindicações (possibilitadas por tecnologias de concepção assistida) originadas do trabalho e da invenção intelectuais ou conceituais, que conferiram nova complexidade às relações. Na verdade, pode-se identificar uma dupla trajetória, onde cada um gira na própria órbita mas mantém repetido contato com o outro. Isso acontece porque, nos debates em torno das NTR, e das ideias de pessoa nelas envolvidas, os euro-americanos testemunham, por um lado, uma ênfase crescente na corporalização (biologia) e, por outro, a valorização crescente

do esforço conceitual ou mental. Assim, as constantemente (re)criadas realidades subjacentes à constituição genética são contrabalanceadas pelo assentimento concedido à invenção humana.

Se o mundo está encolhendo em termos de recursos, os novos candidatos à posse estão se expandindo; há novos tipos de entidade sendo criados e novos fundamentos para alegações de propriedade – entre outros tipos de alegação de posse. Independentemente de se viver na Papua-Nova Guiné ou na Grã-Bretanha, as categorias culturais estão sendo dissolvidas e re-formadas num ritmo que pede reflexão e, acrescento, o tipo de reflexão lateral propiciado pelo *insight* etnográfico.

Nesta última porção do século xx, os antropólogos são tão conscientes do aparecimento e do desaparecimento das formas sociais quanto o eram em seu início. Esta é uma das razões para eu não pedir desculpas pelos movimentos comparativos que fiz aqui (ajustando a exposição conjunta da Papua-Nova Guiné e da Grã-Bretanha ou, mais precisamente, da Melanésia e da Euro-América concebidas pela etnografia). Quando se está disposto a contemplar diferenças entre épocas cronológicas diversas, é útil ser lembrado das diferenças entre épocas culturais. Em alguns trechos de meus escritos, sugiro que algumas maneiras pelas quais os “melanésios” objetificam as relações sociais poderiam enriquecer o repertório conceitual empobrecido com o qual os “euro-americanos” parecem claudicar, mas nisso há tanto deleite como advertência.

Três mudanças aconteceram nos últimos vinte anos, entre muitas outras, no modo como se pede que os euro-americanos pensem sobre as relações entre agentes e pacientes (para usar os termos de Gell) ou imaginem pessoas e coisas como igualmente actantes. A primeira é a (re)adoção da tecnologia que, no início desse período, produziu a literatura dos ciborgues, imagens entrelaçadas de aptidões humanas e mecânicas. Mais ou menos ao mesmo tempo, as novas tecnologias reprodutivas e genéticas, como se dizia então, assinalavam intervenções sem precedentes nos processos procriativos e generativos. A segunda foi a ascensão dos mercados personalizados, para não falar do dinheiro personalizado, possibilitado pelas tecnologias de comunicação, e uma pretensa cultura do fluxo intensificado de informação. Finalmente, as empresas e corporações, assim como os organizadores de novas iniciativas em tecnologia, começaram a prestar uma atenção cada vez maior ao que sempre se conhecera, mas que passou a ser articulado de novas maneiras, isto é, ao fato de que o conhecimento técnico (e social)

está inculido nas pessoas e nas relações entre elas. Quando as aptidões das pessoas e das relações são identificadas como habilidades, e as habilidades são consideradas transferíveis, elas também são mercantilizáveis. O conceito de habilidade funciona como uma espécie de contrapartida humana do conceito de tecnologia.

A mercadoria parece mais visível que nunca e, no entanto, as trajetórias são complexas, podendo haver aqui um paralelo com a dupla ênfase sobre a corporalização e o esforço conceitual notada em relação à tecnologia reprodutiva. Numa direção, tudo parece estar sendo reificado e cada coisa encontra seu equivalente em outra coisa: não parece haver nada que não possa ser comprado ou vendido. Em outra direção, o esforço humano entendido como sendo tanto intelectual como material significa que não há nada que não pareça conter conotações de identidade social: não parece haver nada que não possa ser atribuído à autoria de alguém. No mínimo, considera-se que as formas de conhecimento têm origem social e, não por acaso, o construcionismo social foi por duas décadas um paradigma dominante das ciências sociais. Ao mesmo tempo, portanto, que as possibilidades de mercantilização alcançam áreas da vida e da criatividade humanas que nunca antes haviam sido abertas ao mercado, também as mercadorias estão sendo personificadas, isto é, no sentido euro-americano. Com isso, quero dizer que são identificadas por sua ligação a pessoas, de maneiras que vão além de simples noções de posse; ao mesmo tempo, atributos ligados a identidades podem estar adquirindo um novo valor transacionável (às vezes comercial). A propriedade cultural é um bom exemplo disso. Evidentemente, muitos antropólogos argumentaram que a mercadoria nunca foi o produto puro que seu prestígio de categoria analítica a faz parecer ser. Não creio que ela tenha sempre sido apenas mal descrita. Prefiro as trajetórias complexas aos gêneros borrados, pois elas nos concedem maior vantagem marginal para lidar com o imprevisível.

O pensamento lateral poderia se atracar com a complexidade e a força dessas mudanças; o pensamento crítico poderia tracionar o próprio conceito de “mudança”, que ameaça constantemente escapar para uma órbita própria, aparentemente abundante de recursos, e talvez “puxá-lo” de volta ao mundo real dos problemas que persistem e às populações carentes de recursos. Juntos, eles apontam para um tipo de resposta da parte do cientista social que pode não ser nem o acúmulo de antecedentes teóricos nem a saída para onde ninguém jamais esteve. Eu diria, antes, que precisamos ir exatamente aonde já estivemos, de volta ao aqui e agora imediato do qual

criamos nosso conhecimento presente do mundo. Isso quer dizer construir um modo de indagação que permitirá um retorno a campos do conhecimento e da atividade considerando em retrospecto os resultados imprevistos, e permitirá, portanto, a recuperação do material que os pesquisadores não percebiam estar coletando. Ao demandar insistentemente a imersão, o método etnográfico, tal como foi desenvolvido pelos antropólogos sociais, começa a parecer extremamente promissor.

PARTE II

Vamos retomar agora algumas das observações feitas no início deste capítulo. Meu retorno constante ao gesto hagen da troca cerimonial me causa surpresa. Os riscos que isso coloca para a credibilidade da autora são evidentes. Na forma canônica da *moka*, esses tipos particulares de performance desaparecem rapidamente, e a lembrança corre o risco de se tornar nostalgia. Há também o problema da perpetuação de imagens de corpos exóticos, ao passo que seu contexto, na aparência totalmente masculino, desafia as credenciais feministas. Acima de tudo, esse momento reforça um tipo de economicismo que cheguei a exagerar na ficção heurística da “economia da dádiva” (1988; 1999: cap. 5). Na verdade, o modelo economicista pode sofrer o mesmo tipo de crítica feito por Stuart Kirch não apenas às empresas que exploram recursos naturais na Papua-Nova Guiné (1999: cap. 9), mas a muitos escritos sobre as negociações dos papuásios com essas empresas – tomar as compensações como foco torna triviais outras dimensões extremamente importantes. Reconheço a força dessa crítica e quero sugerir que olhar para as implicações da troca que cativou minha escrita sobre o monte Hagen mais de perto – e não menos – oferece também uma perspectiva sobre uma série de outros temas que não ficaram no passado, entre os quais estão, além de outras coisas, as relações de gênero.¹¹ Ao mesmo tempo, quero indicar de que modo esse momento etnográfico em particular esconde seu próprio ponto cego “invisível”.

11. Não quero comentar aqui os problemas de promover “imagens de corpos exóticos” (cf. Kirsch 1996), a não ser para acrescentar que é precisamente porque a auto-ornamentação é entendida erroneamente como roupage ou ornamento que o tipo de correção mais comum (fornecer, em vez disso, imagens de pessoas usando roupas globais/“ocidentais”) é enganoso.

A crítica de Kirsch (1997) é pertinente. Ele descreve como o estereótipo disseminado de que os papuásios são proprietários de terra gananciosos, que querem lucrar a qualquer custo, também é familiar entre eles – as platinas papuásias adoram piadas sobre o inescrupuloso que venderia qualquer coisa em troca de dinheiro. E os antropólogos podem indagar sobre quem está sendo ganancioso¹² de fato sem deixar de considerar as motivações econômicas como dadas. Kirsch afirma ainda, sobre os Yonggom, que vivem junto aos rios Ok Tedi e Fly: o problema mais premente para eles não é o que podem obter em troca do uso de sua terra, incluindo seu sistema fluvial, mas sua degradação e poluição.

Este é, arrisco dizer, um dos momentos etnográficos de Kirsch, e para ele a questão que se coloca diz respeito à responsabilidade moral. Quem é o responsável? Os Yonggom conseguem apontar de forma bastante precisa os efeitos de uma mina de cobre e ouro a céu aberto: seus refugos, despejados no rio Ok Tedi, criaram um corredor de quarenta quilômetros de terra desmatada, enterraram brejos de sagu – seu principal alimento – sob bancos de areia, mataram os peixes e fizeram as pessoas se perguntarem para onde foram as tartarugas e os crocodilos; elas sabem que os sedimentos que cobrem o que já foram solos aluviais produtivos são resíduos da mina. O idioma mais próximo de que dispõem para fazer acusações é a feitiçaria, e é nisso que Kirsch parece basear seus *insights* sobre a responsabilidade moral. Um homem disse que as pessoas agora “vivem com medo” de substâncias químicas perigosas, e é essa expressão que eles usavam para gritar depois de uma morte por feitiço (1997: 146). Considera-se que a mina é dotada de poderes com todo tipo de efeito visível, como os poderes de um feiticeiro. No arcabouço da feitiçaria, é importante lembrar, o registro desses efeitos é o que acontece *às pessoas*, e essas pessoas podem ser identificadas. (Um euro-americano diria que o registro é “o ambiente” ou “a sociedade”.) Portanto, como observa Kirsch, embora estes não sejam processos idênticos, todo tipo de evento que no passado teria sido atribuído à feitiçaria é agora atribuído à mina. A mina tem sido culpada por todos estes infortúnios: alguém envenenado por um bagre, atingido pela queda de uma árvore, afogado por ter virado a canoa. Quando estimuladas, as pessoas apontam para o ambiente em que esses eventos ocorreram: a água do rio que contém substâncias químicas, os acúmulos no leito do rio que dificultaram o desvio de obstáculos, a velo-

12. Christopher Gregory (comunicação pessoal). Para uma discussão mais geral, ver Er-rington & Gewertz (1994).

cidade com que corre o rio, agora raso. Kirsch diz (1997: 149): “Alegações contra a mina de Ok Tedi pareiam seu impacto ambiental destrutivo a casos específicos de infortúnio. Elas representam asserções morais sobre como a mina afetou suas vidas e procuram responsabilizar a mina”.

Kirsch afirma enfaticamente que, usando o idioma da feitiçaria, os Yonggom “rejeitam a ideia de que a responsabilidade da mina seja limitada a aspectos materiais. Em vez disso, eles remodelam o discurso sobre a mina como uma questão moral” (1997: 150). Esse é um problema que envolve agentes e pacientes (1999: 17), isto é, divide as pessoas conforme a posição social que ocupam no que diz respeito à terra, com seus peixes de gosto ruim, sua coloração tóxica e seus acidentes de canoa. Em suma, a relação (entre o infortúnio e suas causas) é simultaneamente transformada em objeto de atenção em termos pessoais (uma relação entre atores sociais) e reificada pela aparência da própria terra. As alterações ambientais provocadas pela mina – e alguns Yonggom sustentam que todo o ambiente mudou, dos animais que partiram à chuva venenosa e o sol nocivo – tornam manifesta a forma de um mundo que contém tanto os moradores das aldeias quanto uma empresa mineradora e seus trabalhadores. Será que não se pode, afinal, escrever sobre um problema de responsabilidade “moral” justamente porque esses efeitos são aspectos visíveis do que é percebido como uma relação social (entre essas pessoas e a mina – seus donos)?

A terra sempre se colocou entre as pessoas. Antigamente ela lhes dava sua biografia, imaginada em termos espaciais como eventos ligados a determinados lugares nomeados (Kirsch 1996). Assim, elas viam sua vida como um conjunto de movimentos pela terra, que era também paisagem (Hirsch O’Hanlon 1995). Para os Yonggom, contudo, parece que o tempo se tornou um novo eixo desde então, e as vidas são medidas com base em uma cronologia da época em que os missionários vieram, a mina foi aberta, o rio mudou. Isso ecoa o tipo de diferença apocalíptica que outros povos da Papua-Nova Guiné veem no “novo tempo” que caiu sobre eles (1999: cap. 5).

Embora os Duna descritos por Gabriele Stürzenhofecker (1994) estejam mais distantes da mina de Ok Tedi, eles foram sobrevoados por helicópteros em voos de prospecção e suas florestas foram trilhadas por picadas abertas por agrimensores. Aqui os benefícios já são esperados e seu limite é o apocalipse, pois os Duna estão confiantes de que a mudança virá e será total. Quando um homem dizia que seu lago secaria e as montanhas seriam aplainadas em busca de ouro, sua visão ecoava outras previsões, às vezes ávidas, como a fantasia do empreendimento rural para

vender água a Port Moresby. O futuro virá de dentro do chão.¹³ Os Duna sabem das prospecções que acontecem em outros lugares e “as atividades das empresas que buscam riqueza furando o ‘chão’ podem ser vistas como uma nova forma de luta entre eles e as agências de dentro do ‘chão’. Essas agências-espíritos não revelam facilmente seus segredos”. Ela prossegue: “As transformações observadas no ‘chão’ preocupam principalmente os homens, que tentam deduzir significados por meio de uma ‘leitura’ da superfície ou da pele do ‘chão’ [...] assim como a pele das pessoas é considerada um indicador de doenças” (1994: 39-40). Os homens comentam, por exemplo, os novos tipos de capim que invadem a região. A superfície do chão ganha forma, assim, através da relva, das plantas e das frutas que crescem sobre ela; o chão era, antes, uma evidência do estado das relações entre pessoas e espíritos.

Os espíritos dessa paisagem sagrada não viviam sob ela, mas traçavam seus próprios caminhos sobre ela e exigiam sacrifícios de tempos em tempos para manter a fertilidade do chão (1994: 36). Certos espíritos também eram vistos como fontes de porcos e de riqueza em forma de conchas. Stürzenhofecker argumenta, de fato, que a terra dessacralizada pelos ensinamentos dos missionários foi ressacralizada pelo testemunho dos Duna sobre a exploração de minérios e suas próprias esperanças de que uma nova riqueza saísse do chão em lugares associados às antigas atividades dos espíritos. A tecnologia fará o chão produzir o que no passado se obtinha por meio de rituais. “A mudança negativa na superfície do ‘chão’ exibida pelos padrões alterados da vida vegetal é contrabalançada pelas mudanças positivas que se considera obter pela exploração das profundezas do ‘chão’ quando sua riqueza é trazida para a superfície” (1994: 42). O sacrifício exigido pelos espíritos duna mantinha a separação entre eles e os homens.¹⁴ Pode-se dizer que havia um fluxo de efeitos de mão dupla. No entanto, quando um dos lados rouba do outro (1999: cap. 3), o resultado pode ser letal. Stürzenhofecker descreve a abertura de uma mina numa província vizinha (em Porgera, mencionada brevemente em M. Strathern 1999: cap. 10, n. 44) e

13. Embora um dos principais referentes do “chão” seja a terra, Stürzenhofecker (1994: 43) utiliza o termo especificamente para indicar uma dobra cósmica entre o que está acima e o que está abaixo de sua superfície.

14. Stürzenhofecker traça analogias com preocupações rituais anteriores e afirma que essas preocupações são principalmente dos homens. Os homens tinham visões muito mais ativas do “desenvolvimento” que as mulheres.

a coloração avermelhada adquirida pelos rios; lembrando a descrição dos Yonggom feita por Kirsch, ela diz que as mortes atribuídas à agência de bruxas passaram a ser atribuídas à mina de Porgera.

As duas paisagens imaginadas aqui, Yonggom e Duna, registram o impacto das pessoas umas sobre as outras.¹⁵ Os Yonggom estão mergulhados num ciclo de malevolência, e os Duna, à época da escrita de Stürzenhofecker, ainda esperavam um futuro produtivo. Eles se valiam de técnicas de inspeção, observando a superfície da terra do mesmo modo que um homem observa uma touca de plumas em busca das qualidades que ela aponta (1994: cap. 2) para “ver” as relações que indica. Os Duna foram levados às relações com pessoas-espíritos (cf. Biersack 1982): o estado da terra mostrava o impacto das pessoas – espíritos ou humanos – sobre elas mesmas.

Devido à aparência dos itens de “riqueza” entre os Duna, a olhos euro-americanos, o modo como os antropólogos escrevem esses relatos começa a parecer economicista. Contudo, como sugeri em outros exemplos neste ensaio, também entre os Yonggom suspeito estarmos a apenas um passo da troca cerimonial do tipo hagen. Defendo que a visão apocalíptica desses dois povos de um mundo totalmente transformado é uma versão cósmica da transformação das posições sociais em que os parceiros de troca se põem um ao outro, muito embora o potencial de reversibilidade dessas posições seja diferente. Talvez possamos comparar o aspecto cambiante da superfície da terra às conchas e aos porcos com que os homens hagen dizem estar sobre a pele dos homens. Não se vê (nem se ouve) o movimento, a paisagem atravessada, a não ser no momento em que os porcos são levados aos guinchos pelos caminhos entre assentamentos ou as conchas desaparecem no horizonte, penduradas entre dois pares de ombros. A paisagem hagen é menos reunida nos itens de riqueza do que transformada por eles: sua passagem faz com que os lugares para onde vão e de onde vêm mudem de posição.

Nem tudo que é economia tem de ser economicista. Aqui nos tornamos novamente conscientes do efeito da escrita (análise), na medida em que ela cria um contexto em que os fenômenos podem assumir propriedades particulares. Lembro ao leitor que o momento etnográfico, tal como o descrevi, é questão tanto de análise como de observação, envolvendo tanto o escritor como o pesquisador de campo. Sem querer elaborar excessivamente o argumento ou repetir o que já foi repetido à exaustão e soa

15. Devo citar aqui o trabalho de James Leach (1997).

estranho em seu eco de si mesmo, volto a uma tentativa anterior (1992) de situar a troca cerimonial em um contexto que pode livrar a economia de algo de seu economicismo. Este trabalho foi escrito em resposta a um convite para tratar da “ciência da escrita”.¹⁶

ESCREVENDO SOCIEDADES E PESSOAS

“Uma vez que os iconógrafos já estão comprometidos com a ‘leitura’ de imagens como textos e as histórias sociais da arte, com seu tratamento como artefatos culturais, o que é realmente inovador é olhar para essas imagens criticamente” (Starn 1989: 206). As imagens em questão são afrescos do século xv do castelo da família nobre dos Gonzaga, em Mântua. Ler essas pinturas simplesmente reduziria “pinturas brilhantemente afirmativas e exigentes [a] ilustrações passivas de temas prescritos” (1989: 209). Starn está mais interessado em como essas pinturas representam – os tipos de exigência que posicionam o observador em relação a elas – do que em determinar o que elas representam.

As teorias renascentistas da perspectiva mapeavam as pinturas como coordenadas da capacidade de ver do observador, e o que o observador vê por meio delas é o poder principesco. Assim, os motivos clássicos no teto mascaram os privilégios da riqueza e do poder ao apresentá-los como prêmios do estudo e da erudição. Afinal, conhecer os eventos e as figuras a que aludem torna o observador – e aqui Starn pensa no príncipe – consciente de seu próprio conhecimento. “Como deve andar pela sala para compreender o teto, o príncipe se torna um participante ativo e um instrumento do projeto, e o que ele vê no teto – figuras emblemáticas que trazem à mente todo tipo de saber e de erudição sobre os mitos e a história – convida a uma

16. A rubrica era a seguinte: “Uma ciência da escrita – a *gramatologia* – dá sinais de se libertar em todo o mundo [...] no entanto [...] essa ciência da escrita corre o risco de jamais se estabelecer como tal, nem com esse nome. De nunca ser capaz de definir a unidade de seu projeto ou de seu objeto [...] [nem, tampouco] de seu discurso do método. [...] A ideia de ciência e a ideia de escrita – e, portanto, também a ciência da escrita – só tem significado para nós em termos de uma origem e no interior de um mundo para o qual determinado conceito do signo [...] e determinado conceito das relações entre discurso e escrita *já* foram atribuídos” (1992: 4). O texto (: 231-43) vem reproduzido em sua forma original, tendo sido omitidas algumas de suas referências.

participação ainda maior” (1989: 231). A pessoa que vê é, em suma, pintada no interior da pintura. Exemplo literal disso são três figuras que, do teto, olham para baixo: “A função do acenar *exige* a resposta que finge apenas solicitar, pois, ao postular uma resposta contingente, o pintor reconhece a necessidade de um observador” (1989: 211; ênfase do autor). De fato, a presença do observador completa a sala, na medida em que sem ele (ou ela) a perspectiva deixa de ter efeito; a pessoa também é tornada completa em sua qualidade de observadora ao ser apresentada ao (e tornada presente pelo) alcance de suas extensões visuais. O que a interpretação de Starn (por meio da escrita) não pode fazer, contudo, é provocar esse efeito. Em vez disso, ele comenta a ineficácia de seu próprio esforço, a falta de uma conclusão, pois “muitas pontas soltas e elos perdidos permanecem por ser considerados [...] há muito mais a ser dito”: “não poderia fingir ter feito uma descrição completa” (1989: 232).

Será então que esse crítico do século xx pretendia eliciar um sentido de completude? Ele insinua isso ao considerar certos modos da interpretação como “destinados a abrir caminho para uma [...] série completa de respostas às exigências formais da arte” (1989: 232). Mas essas exigências são apresentadas de modo bem diferente daquelas solicitadas pelo pintor do século xv. O pintor especifica que o olho do observador as encontrará (pintadas) no teto da sala desse castelo. Starn evoca respostas que poderiam ser oferecidas a qualquer pessoa, em qualquer lugar. Imagina-se o que seria essa série completa de respostas – talvez tantas quantas forem possíveis. Nesse caso, a completude seria subvertida pelo ilimitado. O número de visadas possíveis é infinito. Na verdade, quando a interpretação é imaginada como a assunção de um ponto de vista, a incompletude é tornada manifesta pelo próprio exercício interpretativo. Gostaria de assumir esse ponto de vista específico como ponto de origem da suposição a seguir.

O papel da interpretação de responder o que e como as pessoas fazem e agem é um modo de interpelar a escrita como uma ciência humana (cf. Smith 1988: 44). Ora, uma condição muito limitante rege o tipo de resposta almejado pelo cientista social, pois os cientistas sociais sabem que as interpretações são sempre de um mundo já ocupado por “sociedades”. As sociedades, como as culturas, estão por assim dizer já escritas e ao mesmo tempo continuam sempre por ser escritas. Elas são contextos que são, evidentemente, textos. E a interpretação reescreve. Poderíamos dizer que isso vale para todo lugar, mas, como antropóloga, eu gostaria de acrescentar a possibilidade de que a perspectiva – a inclusão das técnicas

por meio das quais as pessoas assumem um ponto de vista sobre outras pessoas – faz diferença. Apresentarei sucintamente uma oposição entre mundos infinitos e mundos finitos. Se as ciências (humanas/sociais) pressupõem um tipo particular de infinidade, esta é, por sua vez, pressuposta por uma sociedade de tipo específico, diga-se, que pensa ser constituída na consciência das pessoas como coletiva e plural ao mesmo tempo.

DESLOCAMENTO

Jacques Derrida é claramente a origem de uma conceitualização decisiva da “escrita”, mas, como ele mesmo notou, não é (e nem pode ser) a origem da escrita. Talvez a metáfora de Derrida funcione na medida em que suplementa outras conceitualizações euro-americanas no que diz respeito à extensão do empreendimento humano. Desse modo, quando se entende que esse empreendimento estendido é a sociedade em sentido mais amplo, a sociedade parece contribuir para uma metafísica da presença: ela parece falar. Sugiro, na verdade, que para os modernos do século xx a sociedade teve uma presença semelhante à da pessoa entendida como sujeito individual. É certo que as ciências sociais interpretativas (cf. Rabinow & Sullivan 1987) têm se preocupado com a dialética que se supõe haver entre elas.

Os antropólogos investem profissionalmente na presença da sociedade quando veem a organização social como origem não só de suas próprias relações e estrutura, mas de maneiras de agir e de modos da consciência. O autor da organização social, contudo, é conhecido somente através de suas produções. Com isso, em seus esforços para descrever a realidade social, os antropólogos devem lançar mão de sua “escrita” de modo que ela possa ser lida como texto, assim como os ilhéus de Sabarl (Battaglia 1990: 6-7)¹⁷ gostam de ler seus entornos imediatos como lembretes da ação social passada. Além disso, uma vez que a diferença entre as sociedades é pressuposta em sua análise, os antropólogos tanto trabalham com o que já está lá quanto, ao se moverem de caso em caso, descobrem que cada um deles simultaneamente desloca e contribui para o conhecimento sobre os casos anteriores. A comparação entre as sociedades contém “suplementações” ao extremo. Eis, então, uma diferença.

17. Este artigo deve muito à monografia de Debbora Battaglia (1990); sou grata também pelas conversas com Iris Jean-Klein, então na Universidade de Manchester, que aproveitou aqui extensamente, por seus comentários a este texto e pelo estímulo de James Weiner.

As pessoas em Sabarl contam histórias, atividade que ao mesmo tempo fixa eventos e os abre à disputa; mas é no corpo das pessoas que são deixados vestígios manifestos. Podemos dizer que, desse modo, eles escrevem as pessoas: o corpo de uma pessoa é um “mapa das relações e dos processos fundamentais da vida sabarl” (Battaglia 1990: 53). Ora, ao marcar esta ou aquela relação (como na decoração corporal), as pessoas encobrem outras. A nutrição [*nurture*] vinda dos parentes paternos, por exemplo, ao mesmo tempo pressupõe e desloca (“mascara”) a que vem dos parentes maternos. Em poucas palavras, as pessoas são completadas, suplementadas, e assim se tornam parentes, relativas e relacionadas¹⁸ a outras pessoas.

Porém, escrever a sociedade, como fazem os antropólogos, é outra questão. As pessoas estão envolvidas, mas o que as completa parece ser a própria sociedade, seja através da “socialização”, seja através da estratégia analítica de pôr os atos e os artefatos das pessoas em seu “contexto social”. Quando são suplementadas pela sociedade, as pessoas estão sendo suplementadas por uma entidade de outra ordem de abstração, dotada de propriedades e presença próprias, entre as quais a necessidade de que as pessoas representem a sociedade para si mesmas, o que gera uma incompletude específica: uma exigência de interpretação. A visão euro-americana da sociedade supõe, ainda, uma pluralidade de pessoas; na medida em que suas interpretações são consideradas relativas umas às outras, assim também as interpretações da sociedade podem parecer suplementar e relativizar umas às outras.

Comentadores de “Derrida” nos convidam a imaginar uma diferença entre o encerramento ou finitude do sentido, suposto pela metafísica da presença, e o encerramento adiado que a crítica desconstrutiva revela continuamente. No entanto, o paradoxo do encerramento parcial sugere que, em vez de uma diferença entre o finito e o infinito, bem poderíamos imaginá-los como dois tipos de infinidade. A possibilidade logocêntrica de as coisas terem características finitas engendra a ideia de que o mundo está repleto de coisas (individuadas). O resultado é uma espécie de aritmética: as coisas são contáveis/incontáveis na medida em que se pode sempre começar a contar, ainda que seja impossível terminar. Esta passa a ser uma infinidade alternativa ao entendimento gramatológico de equações recorrentes: uma constante substituição de funções, de modo que os termos si-

18. Como no caso do termo “*relation*” (ver M. Strathern 1999: cap. 9), a autora usa aqui “*relative*”, tirando partido da polissemia do termo. [N. T.]

multaneamente expressam e deslocam os termos anteriores, num processo teoricamente infinito. A pessoa como sujeito confronta um universo pluralista de sujeitos; a pessoa como texto habita um texto anônimo que é, ele mesmo, contínuo.

Sugeri que a sociedade, em seu sentido euro-americano do século xx, já é a evidência de tais conceitualizações da infinidade. Em primeiro lugar, considera-se que a sociedade contém em si uma diversidade – a ser composta de diferentes sujeitos contáveis/incontáveis, cada qual com seu próprio ponto de vista – sejam esses sujeitos instituições, grupos, categorias ou pessoas individuais. Em segundo lugar, ela é vista como um conjunto de técnicas pelas quais os indivíduos se comunicam, por meio de relações, estruturas, normas, e assim por diante. Nisso, a sociedade pode parecer a origem tanto da organização social como das ideias a seu respeito; em vez de enxergar a origem das ideias em pessoas específicas, podemos ver essas pessoas como os vários porta-vozes da sociedade. Cada sujeito individual se arranja com o que “já está lá” no repertório cultural e, na medida em que a intervenção subjetiva da própria pessoa é assim deslocada, é como se ela estivesse meramente inscrita, já escrita no interior de um texto. O efeito disso é imaginar que a pessoa tem de ser completada pela sociedade. O que é acrescentado também funciona como deslocamento. Uma presença (o sujeito individual) é deslocada por outra (a sociedade) que evoca em si tanto a ilimitabilidade da interpretação como a inevitabilidade do que já está escrito.

O sujeito que interpreta se mostra, portanto, sempre posicionado de modo a agir com base em um ponto de vista, a assumir uma perspectiva sobre os eventos que nunca é exatamente permutável por outra. Ao mesmo tempo se considera que a sociedade é feita de inúmeros pontos de vista e que ela fornece ao sujeito individual uma tecnologia de comunicação. O sujeito recebe, assim, certas interpretações, não só dos outros, mas da sociedade como um todo, o que revela a própria “extensão” desse sujeito – pois nenhuma perspectiva de um sujeito individual pode se equiparar à da sociedade.

Ora, nessa visão de mundo não importa se a decisão interpretativa pressupõe significados fixos ou demonstra as estratégias de adiamento, na medida em que, de qualquer ponto de vista, o ato de interpretação “se soma” aos anteriores. No mínimo, supõe-se que o sujeito que interpreta é incrementado por seu entendimento renovado, precisamente quando a sociedade se enriquece com a atividade coletiva de mentes ativas. Esse pres-

suposto de enriquecimento convida a ideias sobre a completude da compreensão. O duplo sentido da suplementação (excedente e deslocamento) é assim constantemente reduzido pela possibilidade de quantificação, por questões – como no caso de Starn – de quantos e quanto. Mesmo quando se perde tudo que se ganhou e se criam ausências ao presentificar, a medida da resposta continua a ser o percurso interpretativo do sujeito individual; e considera-se que tal empreendimento é perpetuamente acrescentado, entendido, por seu próprio exercício. Esse percurso não tem fim, pois a sociedade diz ao indivíduo que ele ou ela nunca alcançará todas as possibilidades que ela (a sociedade) abarca.

PERSPECTIVA

À primeira vista, pode parecer que o sujeito individual e a sociedade como um todo fornecem cada um deles uma perspectiva sobre o outro. Mas não há mutualidade ou reciprocidade entre essas perspectivas. Eles não são abstrações análogas: um não tem as dimensões nem as proporções do outro, e os modernos os tratam como ordens diferentes de fenômenos.

Isso pode ser contrastado com a perspectiva recursiva a que se refere Starn, na qual as dimensões do sujeito são devolvidas a ele (ou a ela). O esquema renascentista impõe, observa ele (1989: 220), “uma disciplina visual estrita em troca da imagem de um mundo finito dominado pelo observador e proporcionado aos olhos do observador”. Entendo disso que o observador, completado ao ver as dimensões de sua visão, está sendo completado por uma estrutura que também personifica o poder principesco. No entanto, se esse poder depende de seu reconhecimento pelo outro, um observador não principesco nunca poderá corporificá-lo. Gostaria de tratar de um tipo diferente de perspectiva recursiva que se apoia diretamente numa mutualidade de corporificações e que, portanto, aciona modos bem específicos de interpretação. É encontrado nas sociedades da Melanésia, como entre os Sabarl, nas quais a interação tem a forma paradigmática da “troca de dádivas”. Quero dizer com isso que “o outro” é sempre outra pessoa. As pessoas são separadas umas das outras por suas relações: a mãe do filho, o doador do receptor, e assim por diante. Essas relações são ao mesmo tempo a causa e o resultado de sua atuação, de modo que cada ato exige que se assuma uma perspectiva sobre outra pessoa. Ao trocar presentes umas com as outras, as pessoas trocam perspectivas, não só como conhecimento de suas posições relativas, mas como partes do outro que cada uma delas incorpora.

O conceito de “escrita” evita a suposição de que um texto é autenticado por sua origem em um falante; o problema passa a ser o da eficácia do texto. O falante, em contraposição, é o arquétipo de um agente intencional, um sujeito que se supõe constituir a origem do significado. Se desse modo a metafísica euro-americana da presença por convenção atribui consciência ao sujeito que fala, uma prática desconstrutiva também euro-americana prefere considerar que nem mesmo os falantes estão presentes em suas palavras. Essa conjunção confere interesse ao ponto de vista melanésio. Ali, por convenção, as pessoas são significativamente presentes, mas como objetos de interpretação. Ali a presença deixa de ser uma garantia de autenticidade. Em vez de a pessoa ser vista como causa de sua própria atuação ou fala, e de os sentidos serem depositados sobre elas, a causa é responsabilidade daqueles que – presentes ou ausentes – eliciaram a resposta dessa pessoa.

A mesma convenção exige que o objeto de interpretação – seja ele humano ou não – passe a ser entendido como outra pessoa; na verdade, o próprio ato da interpretação pressupõe a condição de pessoa do que está sendo interpretado. Uma resposta melanésia a uma configuração de plantas ou ao declive de uma paisagem tende a se referir às intenções de outros – que podem ser espíritos, inimigos ou parentes. O que se encontra ao fazer interpretações são sempre contrainterpretações: pensar que um chefe está contendo as chuvas que devem cair nas roças ou que numa colheita abundante está se revelando a potência ancestral da terra passa a ser ao mesmo tempo a interpretação do sentido de certos eventos e a evidência de ser também objeto de atenção do chefe ou dos ancestrais. A evidência vem na forma dos próprios efeitos sobre outras pessoas.

Essas suposições melanésias têm uma dimensão matemática. A interpretação e a contrainterpretação produzem a pluralidade, não da adição, mas da divisão – não se trata de acrescentar ao mundo, mas sim de dividi-lo. Seria um erro, portanto, ver esses movimentos como uma repetição da dialética euro-americana entre o “eu” e o “outro”; o que está sendo distribuído entre as pessoas são suas relações. E, acima de tudo, o conhecimento do mundo não é reescrito como autoconhecimento dos sujeitos (cf. Weedon 1987: 84); em vez disso, o conhecimento de si é distribuído entre todos aqueles que interagem consigo, que também são seus donos e mantenedores.

Isso suscita certa ilimitabilidade: o conhecimento é sempre relativo ao que uma pessoa sabe dos outros e eles dela e só pode ser estimado a partir de como as pessoas agem. Deve-se, portanto, submeter os atos das pessoas a um escrutínio constante, pois cada ação gera novas possibilidades

e incertezas a serem testadas pela contra-ação. As ações de uma pessoa, por sua vez, oferecem as interpretações dessa pessoa sobre esses outros. Um ato é, assim, um momento crítico¹⁹ que instancia uma decisão sobre a causa dos eventos e ao mesmo tempo desloca atos anteriores e demonstra a efetividade crítica da pessoa (o que se faz os outros fazerem). E, no entanto, o mundo nunca está incompleto: todo ato é também um fim, pois ele também revelará de que modo alguém se relaciona com os outros, e esse alguém jamais é destituído de relações.

As sequências de iniciação melanésias se caracterizam por se basearem no conhecimento que está sendo estabelecido em determinado momento, de modo a serem removidas e substituídas (e assim deslocadas) pelo novo conhecimento em outro momento. Elas explicitam um estado geral de coisas. O objetivo de estabelecer uma interpretação a cada momento é agir; a ação “é” a interpretação, e através dela as pessoas analisam as outras e se revelam ao encontrar seus esforços corporificados pelos outros. Se o resultado (efeito) de seus atos é de responsabilidade de outras pessoas, o mesmo acontece com as causas e, portanto, com a origem de seu estar no mundo. Gostaria de enfatizar uma consequência de interesse neste contexto. Diferentes “pontos de vista” não podem se somar ao que já existe quando o que já existe está corporificado em outras pessoas. O doador de uma dádiva não descobre o receptor; o receptor está presente como noção, constituindo a causa da dívida que compele à dádiva.

A realização de dádivas oferece um modelo melanésio simples da troca de perspectivas, mas há outros dispositivos pelos quais as dimensões de uma pessoa são medidas por ou em outra pessoa. Cito um caso que também mostra como as pessoas podem controlar a atividade de interpretação, exemplificando não só um mundo já feito, mas um mundo já completado.

NÚMEROS

Como seria a interpretação em uma sociedade que não considera que o mundo oferece extensões ilimitadas às perspectivas? Os Iqwaye (Yagwoia) da Papua-Nova Guiné, por exemplo (Mímica 1988), imaginam um universo infinitamente dividido, o que produz uma multiplicidade de diferenciais;

19. Esta referência acompanha o comentário de Smith (1988: 45) sobre a “decisão crítica” derridiana, que estipula limites ao processo teoricamente infinito de interpretação.

porém, o que é dividido é sempre “um”.²⁰ A diferença é gerativa: trata-se de um modelo reprodutivo, em que cada dois geram outro um. Ao mesmo tempo, a diferença é contida: a ideia de uma entidade unificadora máxima recebe um nome, Omalyce, um ser andrógino que é a origem única de toda a diferenciação. Na verdade, Omalyce corporifica todos os números.

A enumeração iqwaye se baseia literalmente no corpo; vinte (dígitos) somam um (uma pessoa). Jadran Mimica observa que ela permite um número muito maior de permutações abstratas do que é normalmente solicitado na pragmática da contagem. O autor sugere que a possibilidade gerativa desse sistema deriva do fato de o universo inteiro ser visto como a abertura do corpo primordial em suas partes recombinatórias. A duplicação e a divisão de entidades são, portanto, aspectos de um só processo ontológico. Quatrocentos não é “mais” que um: é um em forma de um corpo de tantas pessoas (vinte) quantos são os dígitos de uma pessoa (vinte). Resulta disso que cada pessoa é tanto uma instância de Omalyce e, portanto, do todo, como um produto individual da capacidade de diferenciação de Omalyce; tanto um homólogo da totalidade como uma recorporificação de sua partibilidade e divisibilidade. Cada pessoa demonstra o efeito do poder gerativo de Omalyce. Wagner (1991: 168) sublinha a observação ulterior de Mimica de que, por melhor que seja o instrumento estatístico, não se poderá nunca contar toda a população iqwaye, pois ela consiste em todos aqueles já nascidos e por nascer, e qualquer número menor que o total (um) seria incompleto.

Outra sociedade papua elaborou essas suposições de modo muito fino: todos que já viveram ou que viverão já foram nomeados. Sigo a descrição feita por Simon Harrison (1990) dos Manambu de Avatip, vizinhos dos Iatmul estudados por Gregory Bateson. As pessoas de Avatip supõem haver no mundo um conjunto finito de nomes próprios que designam

20. Mimica discute conceitualizações matemáticas da infinidade que vão além do escopo deste artigo. Aquilo a que me refiro como o sentido de infinidade conferido pelo ponto de vista euro-americano sobre a sociedade, considerada como sendo composta de uma pluralidade de pessoas, corresponderia ao pressuposto do século XIX de que o infinito estava presente “como um horizonte mais ou menos tácito de números” (1988: 107). É esse o potencial, em oposição ao infinito real e absoluto, que existe como totalidade dada por inteiro de um só golpe. No argumento do próprio Mimica, o “um” iqwaye, que está presente como todo finito, *também* fornece aos Iqwaye a sugestão de uma infinidade neste último sentido. Pois o um (dígito) apresenta a possibilidade de compreender de uma só vez um sentido de tudo no cosmos.

peessoas. De fato, esses nomes próprios abrangem todas as manifestações do universo – incluindo o que os euro-americanos chamariam de objetos naturais, aspectos da paisagem e configurações astronômicas –, pois, em seus aspectos invisíveis, eles também são “na verdade homens e mulheres” (1990: 56). O mundo inteiro é dividido ou distribuído entre grupos que reivindicam uma relação totêmica com refrações dele. Desse modo, os grupos são distinguidos por sua posse sobre nomes, incluindo versões secretas de coisas também nomeadas por outros. É a versão (a “pessoa”) que eles reivindicam, não a coisa (1990: 52). O mesmo vale para os seres humanos: todos os subclãs produzem crianças, mas cada um deles protege cuidadosamente os nomes únicos que só eles podem lhes dar. No entanto, a extensão das posses de um grupo está constantemente aberta a interpretações.

Cada subclã possui entre mil e 2 mil nomes pessoais, uma totalidade percebida de todas as suas partes, humanas e não humanas, passadas, presentes e futuras, e a comunidade inteira mobiliza talvez cerca de 32 mil nomes.²¹ Esses nomes têm, contudo, de ser reivindicados ativamente. Um subclã pode assumir um nome desocupado por outro grupo, e os subclãs podem roubar nomes secretos. Somente através do debate público um grupo poderá demonstrar que manteve seus segredos intactos. E este não é um problema pequeno, pois cada segredo é acompanhado pelo poder mágico investido no ancestral de alguém, pela origem da identidade de alguém, bem como, em muitos casos, por prerrogativas rituais.

A rivalidade entre subclãs aparentados é periodicamente encenada pelos homens no que podemos chamar de torneios de interpretação. Os competidores se dispõem em dois lados. Um homem de um lado caminha até o cipó que divide os dois lados e sussurra um nome secreto ao ouvido de seu oponente, que reconhece ou nega sua justeza, resposta que é feita sob juramento. Esse nome não pertence ao falante; o objetivo é mostrar que ele conhece os nomes secretos do *outro* lado. Se um subclã de fato revela conhecer os nomes dos outros, ele mostra já deter uma ordem abrangente de conhecimento, e se apropriou do que os outros afirmam ser suas origens.

21. O clássico ensaio de Mauss sobre a noção de pessoa tornou famoso o caso da onomástica dos Zuñi Pueblo, que delimita o número das posições (papéis) possíveis de poder que os membros dos clãs podem assumir. Concebe-se ali que cada clã é composto de certo número de personagens, de modo que cada pessoa encena “a totalidade prefigurada da vida do clã” (1985: 5).

A identidade de cada subclã reside, portanto, em seus nomes, e essa identidade é também seu poder. Uma vez que se considera que o número dos nomes é finito, posto no mundo já em seu início, o conjunto de nomes possuído por um subclã para seus membros é uma divisão de uma totalidade composta dos nomes possuídos por todos os subclãs. O universo de nomes marca o fato de que tudo já existe. Do mesmo modo, todos os inhames que jamais poderão ser cultivados existem nos poderes rituais necessários para retirá-los do tempo mítico (Harrison 1990: 63). As coisas não estão sendo acrescentadas a esse mundo: em vez disso, os grupos competem entre si pelo poder da posse. A “suplementação” funciona, por assim dizer, por extração, pelo deslocamento da posse, de modo que aquilo que os grupos medem e testam é a extensão de seu poder – e, uma vez que o fazem constantemente, sempre introduzem incerteza em suas negociações uns com os outros. Assim, os homens nunca sabem se seus nomes não foram roubados até que um debate o prove e, do mesmo modo, apenas protegem seu estoque de nomes de membros reagindo quando ouvem falar de uma usurpação. Portanto, as reivindicações só são validadas pela refutação de contrarrevindicações: para se saber que ainda se possui os nomes é necessário um oponente que desafie o próprio conhecimento.

“O mundo social dos Avatip está dividido de modo que a ideia de que os grupos precisam uns dos outros se aproxima de uma espécie de verdade necessária [...] Supõe-se um sistema fechado de categorias que formam certa totalidade orgânica, anterior a todos os grupos sociais reais” (1990: 65). As reivindicações relativas das pessoas umas às outras são, portanto, constantemente ajustadas. Uma vez que os grupos competitivos são auxiliados por seus aliados, que detêm segredos em seu nome, o trabalho de debate como um todo ativa a interdependência de todos os grupos, que devem colaborar para “manter a ordem total do mundo” (1990: 3). E, uma vez que os nomes são propriedades objetivas do mundo, não sendo nem criados pelos seres humanos nem dependentes deles (1990: 72-73), não se debate se existe o poder que o acompanha, mas simplesmente qual grupo o corporifica.

Os subclãs adquirem prerrogativas tomando-as de outro lugar; o que é específico dessa versão melanésia do pensamento dos bens limitados é como se medem o esgotamento e a adição. O esgotamento e a adição são iguais na medida em que são corporificados pelas reivindicações relativas de grupos (pessoas) coevos. O debate avatip é literalmente um duelo, uma arena onde se encontra alguém com quem se medir, dando-se a dimensão

de um homem em outro homem. A medida ou extensão existe no conhecimento de outra parte, e só pode ser conhecida através do conhecimento revelado pelo outro.

Harrison compara esse controle sobre o conhecimento aos valores dos objetos de riqueza que circulam nas instituições de troca de outras sociedades melanésias. De fato, a postura de debate ecoa a corporificação mútua de uma relação de troca: cada parte se põe no lugar da outra ao tentar imaginar seus nomes secretos, mas essa mutualidade tem vida curta, pois imaginar corretamente é “roubar” o nome. Se o torneio de nomes é uma atividade interpretativa, os objetos de interpretação são outras pessoas. E, uma vez que através de seus nomes o subclã corporifica os poderes de seus ancestrais de origem, o efeito é uma redistribuição e recorporificação de poderes. Na verdade, a interpretação implica ter um efeito – ela é o decreto decisivo do que se considera agora já ter acontecido.

Na distribuição ou divisão de poder entre os grupos, em que cada ganho é a perda de outro, podemos ver também a divisão do trabalho interpretativo. Exige-se que cada grupo se envolva com as tentativas do outro de determinar o estado de coisas. O trabalho de interpretação não é compartilhado, mas distribuído entre eles.²²

ESCRITA

Sugeri em outro trabalho (M. Strathern 1991a: 198) que a contrapartida melanésia da “análise social” ocidental é a maneira como as pessoas se decompõem ao revelar as relações (pessoas) que corporificam. Nos debates avatip, o objetivo do debate não é criar novas distinções perceptivas – não é interpretar o que se conhece, mas descobrir quem conhece. O poder não pode ser medido até que seja testado e então conhecido por seus efeitos. Apesar da divisibilidade do mundo numa multiplicidade de nomes, portanto, o conhecimento dos nomes sempre volta ao poder como “o único” resultado (cf. Gilison 1987). No entanto, tudo que um subclã/pessoa pode demonstrar a

22. Uma espécie de diálogo implodido – não se trata de um diálogo que leva à polifonia ou à multivocalidade. Isso não quer dizer, no entanto, que não se possa aplicar uma análise dialógica: R. Werbner (1991) relembra esse ponto. No interior do “compartilhamento como perda” dos nomes avatip, devo acrescentar que, na condição de caso especial, os subclãs aliados (ligados por intercassamento) “compartilham” o conhecimento um do outro, diferentemente dos clãs adversários (agnáticos) (Harrison 1990: 58).

qualquer momento é que o poder também é relativo. Se um subclã perde um nome, é porque outro o ganhou, mesmo que assim uma pessoa seja deslocada por outra. Consequentemente, as pessoas não são garantia de “presença”, isto é, mesmo que determinado homem esteja ali, o que está *em debate* é se esse homem origina algo ou não. Ele pode conhecer ou não os nomes relevantes – o que tem de ser presentificado é o poder de conhecer. O originador não é concebido como um sujeito individual no sentido euro-americano. Um falante é um porta-voz – não da sociedade, mas das pessoas: ele fala em nome do subclã e, portanto, de uma versão ampliada de si mesmo.

Se as pessoas não garantem presença, presença não garante autenticidade. Nesse sentido, os debates não são “falas”. Os nomes não são autenticados por seus originadores, mas na divisão do conhecimento entre quem faz a reivindicação e seu rival, de modo que é a intervenção ativa de outras pessoas que delimita o que um sujeito sabe. A elocução do nome de alguém pelo rival é ao mesmo tempo roubo e recuperação, reivindicação de uma origem que veio de outro lugar. Serão os debates, então, “escrita”?

Battaglia (por exemplo, 1990: 195) comenta o modo como a cerimônia funerária dos Sabarl opera para dramatizar pessoas; isto é, as relações e as capacidades de uma pessoa são encenadas, distribuídas no conhecimento daqueles em torno dela, de modo a permitir a geração de novas relações e capacidades. A autora chama a cerimônia (atividade) de escrita de modo a capturar tanto o momento crítico e decisivo em que o(a) morto(a) é apresentado(a) de forma resumida, como o efeito de deslocamento produzido ao marcá-lo(a) como ausente a partir de então. Esse efeito é objeto de atividade explícita, e sua encenação emite, diz ela, novas histórias como rebentos de crescimento. Ora, os ritos funerários sabarl trabalham para tornar o morto ausente, ao passo que os debates avatip trabalham, poderíamos dizer, para tornar os vivos presentes, isto é, para garantir que as pessoas corporifiquem o poder.²³ Como nota Harrison, em virtude de o poder dever ser sempre eficaz, deve-se demonstrar constantemente que o poder está com o poderoso. Uma maior manipulação ou interpretação do momento é impedida ou bloqueada na medida em que a todo momento se escreve a ausência, no primeiro caso, e a presença, no segundo. O resultado é que se cria uma identidade novamente utilizável (Battaglia 1990: 194).

23. O que é evidenciado em seus vizinhos Chambri (ver Errington & Gewertz 1987) através do repagamento do que eles chamam de “dívidas ontológicas” das pessoas pela vida.

Podemos considerar essas formas melanésias de interpretação como análogas às preocupações de uma ciência social; porém, aqui não se pressupõe nem a “sociedade” (o texto sem autor) nem o indivíduo (o sujeito que fala). As pessoas interpretam os atos de entidades sociais já existentes, relacionadas a elas através de suas contrainterpretações. É essa divisão de interesses que cria um mundo finito. Para os modernos euro-americanos, que vivem em um mundo em proliferação, essas possibilidades parecem apenas se somar aos infinitos mundos sociais a que podem dirigir suas próprias interpretações, mas nossas interpretações também abrangem a descrição de ambos. Podemos pensar ser capazes de imaginar tanto mundos finitos quanto mundos infinitos. Para “nós mesmos”, portanto, é nosso próprio mundo que tem de ser finito, em conceitos, perspectivas – e matemáticas – específicos que ele nos fornece.

PERSPECTIVAS E PONTOS CEGOS

O malogro de Starn em alcançar a completude em seu empreendimento como escritor é um lembrete de que o antropólogo não está sozinho nessas compreensões, ainda que as premissas que levam ao empreendimento etnográfico sejam muitas vezes específicas. Em M. Strathern (1999: cap. 1), mencionei que Haddon & cia. imaginavam estar registrando uma cultura incompleta. Parte dessa sensação de incompletude vem da visão holista que sugeri ser um motor para descobrir o imprevisto. (Nunca poderemos descrever a sociedade como um todo!) Outra parte vem da justaposição entre campo e escrita, observação e análise. No entanto, o sentido de incompletude gerado por essas justaposições também tem uma fonte mais geral nas práticas de conhecimento euro-americanas.

UM COMENTÁRIO MEROGRÁFICO

É esta a incompletude das perspectivas alternantes, e os antropólogos euro-americanos a colocam no coração da escrita analítica sempre que evocam o método comparativo (Parkin 1987). Comparar entidades implica que cada entidade revela outras, fornecendo assim uma perspectiva que, por sua vez, pode sempre ser tornada incompleta por elas. Ela sugere um número possível ilimitado: Hagen, Yonggom, Avatip... Sugere tomar partes específicas de um trabalho e usá-las num contexto identificavelmente dife-

rente, embora sempre com a cláusula de retorno (à fonte etnográfica). As descrições de uma sociedade se alojam em outra sociedade, como se a substância dos casos etnográficos específicos fluísse entre os textos. Essa última alusão a certa troca é, contudo, fantasiosa. Estamos falando da organização da escrita, e por mais mútua ou reciprocamente que se construam as comparações, e por mais igualadora que seja a tentativa de imparcialidade, o efeito de ir de uma localização analítica a outra produz o que já intitulei de conexão merográfica.

Essa expressão indica certas práticas de conhecimento que supõem um número ilimitado de perspectivas. Cada novo ângulo ou perspectiva eclipsa o outro; tudo pode ser parte de outra coisa – no mínimo parte de uma descrição no ato de descrevê-la. Desse ponto de vista, na verdade, nada é apenas parte de um todo, porque outro ponto de vista, outra perspectiva ou domínio pode redescrevê-lo como “parte de outra coisa” (M. Strathern 1992: 73). Podemos imaginar duas pessoas, cada uma delas habitando o campo visual da outra. A conexão merográfica funciona, assim, deixando-se determinado ponto de vista de lado para ver as coisas de “toda” uma nova perspectiva. Conhecer os Avatip através do conhecimento sobre os Hagen: se o que se tem de saber é o ponto de vista a partir do qual o autor ou a autora escreve, a coisa mais importante é saber precisamente “o ponto de vista a partir do qual” sua perspectiva é organizada. Cada perspectiva, ao incluir outro ponto de vista como parte de si mesma, deve excluir a outra *como perspectiva*.

A reificação e a personificação fornecem, aos olhos euro-americanos, duas perspectivas radicalmente diferentes sobre o modo como as pessoas associam coisas a si mesmas e entre si. Elas nos apresentam o problema já familiar da mercantilização, quando os objetos parecem ter mais valor do que os sujeitos, e as pessoas parecem subordinadas às coisas. Uma maneira disponível e articulada de lidar com essa problemática se baseia exatamente na ideia de que cada perspectiva é um momento radical e individual.

A recente investida de Margaret Radin (1966) sobre o tópico da mercantilização primeiro separa duas perspectivas, para então encontrar uma espécie de solução na noção de – a frase é dela – “mercantilização incompleta”. Para essa jurista e adepta do pragmatismo filosófico, essa noção constitui uma resposta epistemológica a questões de valor numa arena de debate moral na sociedade americana e europeia, também tratada em meus ensaios. Tal arena é criada por uma crescente capacidade tecnológica de destacar e transferir partes do corpo, acompanhada de acordos, entre

os quais os de sub-rogação, efetuados por meio da medicina reprodutiva. Tudo isso recontextualizou práticas milenares como a prostituição e a “venda de bebês”. As controvérsias se referem ao que é ou não adequadamente destacado do corpo ou da pessoa, mercantilizado e, em última análise, posto à venda no mercado. O problema com a mercantilização nessa esfera é que, de fato, ela parece transformar sujeitos em objetos, e isso entra em choque com a visão euro-americana das pessoas como agentes subjetivos (que não pode concordar com isso). Mas Radin deseja evitar o impasse entre supervalorizar e subvalorizar a mercantilização – entre conceder-lhe poder demais (vendo em toda parte sua mão sinistra)²⁴ e não lhe conceder poder suficiente (ao tentar remover dela setores inteiros da vida).²⁵ Esse impasse, tal como ela o analisa e com o qual é impossível deixar de concordar, se deve parcialmente a noções grosseiras de pessoa e comunidade (indivíduo e sociedade), que não levam em conta que as relações de mercado são relações não só entre pessoas e coisas, mas entre as próprias pessoas. Ela sugere que, se concebermos a pessoa em sua relação com outras pessoas e a comunidade como fundada na interdependência humana, “pode-se relacionar essa mudança na conceitualização das ideias de pessoa e comunidade à mercantilização incompleta, tomada como expressão de uma ordem não mercantil que coexiste com uma ordem mercantil” (1996: 113). Desse ponto de vista, o comercialismo não tem de ser crasso, e pode-se imaginar a mercantilização como uma gradação.²⁶

O que Radin quer dizer é que certos aspectos das transações envolvendo pessoas e o que elas destacam de si mesmas podem conter valores não mercantis, e que não se deve temer tanto o comércio a ponto de não reconhecer a adequação dos valores mercantis em outros aspectos. Assim, ela define a prática (euro-americana) de indenização por lesões como um modo de reparação que pode assumir forma monetária, mas que não implica uma compensação proporcional, isto é, o ferimento não é totalmente

24. Ela cita, por exemplo, as críticas humanistas marxistas da mercadoria que veem o terror na reificação e uma divisão do mundo em sujeitos e objetos como resultado pernicioso da própria mercantilização (Radin 1996: 81-83).

25. A “teoria da proibição” enfatiza a insídia da mercantilização por conta de sua alienação e degradação da pessoa, enquanto outras teorias enfatizam a importância de manter áreas não mercantilizadas da vida para a saúde da sociedade (Radin 1996: 96).

26. Assim como o “individualismo” (M. Strathern 1992a: 73).

medido pelo dinheiro. “As concepções mercantilizadas e não mercantilizadas estão bem cristalizadas e coexistem” (1996: 189).²⁷

Meu propósito, ao introduzir neste ponto as formulações de Radin, é esclarecer a descrição de conexão merográfica. Ela mesma não poderia estabelecê-la de modo mais claro: os conceitos²⁸ mercantilizados e não mercantilizados formam ordens distintas de interpretação da experiência, no duplo sentido de serem ao mesmo tempo separadas e muito claras, mas ainda assim coexistirem: essas duas perspectivas podem ser conectadas e, na verdade, formam um par. Assim, pode-se pensar em concepções mercantilizadas e não mercantilizadas, na linguagem de Radin, como as economias de mercado e as que não o são, unidas como opostos ou complementaridades. Ao mesmo tempo, essa junção não produz uma relação recíproca ou mutuamente definidora. Pelo contrário, embora os valores possam ser alinhados como aspectos positivos ou negativos um do outro, cada concepção traz simultaneamente seu próprio universo de conotações, aplicações e significados. Cada um deles está conectado a uma série única de fenômenos, no sentido de que ela é autorreferente, e que lhes confere caráter próprio: um difere do outro na medida em que também faz parte de um contexto de ação bem diferente. Em suma, o que define a mercantilização não é o que define seu oposto.²⁹ Ou seja, cada um deles fornece uma perspectiva sobre o outro e se podem descrever processos de ambos os pontos de vista (tal como estes foram descritos na n. 27). Na fórmula de Radin, os valores de mercadoria e de não mercadoria estão em “disputa”. Do ponto de vista merográfico, seu epíteto está absolutamente correto. O resultado dessa coexistência é um processo mais “incompleto” do que contraditório, diádico ou bivalente.

27. Expandindo aqui seu parágrafo: “Há uma concepção central e mercantilizada, de que a indenização por lesões é como comprar uma mercadoria, e uma concepção menos mercantilizada, de que os danos são ‘custos’ que devem ser medidos em comparação com os custos de sua prevenção. Há também uma concepção central e não mercantilizada, de que o pagamento provê uma compensação, mas não restituição ou retificação, e uma concepção menos central e também não mercantilizada, de que o pagamento compensa certas desvantagens sociais” (Radin 1996: 189).

28. Do mesmo modo que a reificação e a personificação para os euro-americanos.

29. E os argumentos em seu livro partem sempre de uma perspectiva da mercadoria: não é feito um exame de como seria um domínio de concepções não mercantilizadas como contrapartida. Fazem-se apenas referências incidentais a noções de pessoa, a relações, à democracia, e assim por diante.

Esse é mais do que só um exemplo – creio que ele constitui um euro-americanismo característico. Assim, para repetir uma pergunta anterior, como se apresentaria a interpretação numa sociedade que, diferente desse caso, *não* imagina que as perspectivas sejam autorreferenciadas, contextos “únicos” para a ação e, portanto, assume que elas podem coexistir e se sobrepor a números ilimitados de outros “únicos”? Não creio que a resposta possa ser alcançada com o tipo de escrita que deve ser feito por Radin, ou na qual este livro foi escrito. Mas uma escrita incapaz de exemplificar o fenômeno pode, ainda assim, indicá-lo. Deve-se apenas estar preparado para o imprevisível, o que inclui distribuições diferentes do que as pessoas consideram ser finito ou infinito nas circunstâncias em que se encontram.

PERSPECTIVISMO

Suponhamos que as perspectivas fossem finitas, mas não à moda renascentista. Suponhamos, em vez de uma imaginação renascentista que procurou às vezes fazer do mundo inteiro o objeto singular da visão do observador, que ter uma perspectiva fosse considerado uma capacidade dos seres animados. O que o observador “veria” seriam outras formas de vida. O que seria finito? Talvez a maneira pela qual alguém teria sua perspectiva devolvida a si mesmo? Isto é, o encerramento residiria no fato de conservar a própria perspectiva e receber a perspectiva de um outro simultaneamente. Ou, antes, o momento em que o observador estivesse consciente de ter uma perspectiva sobre as coisas seria o momento em que ele ou ela alcançaria, por assim dizer, as perspectivas recíprocas de outras formas de vida. Cada uma delas incluiria, assim, a perspectiva do outro *como uma perspectiva*. Foi exatamente isso que Eduardo Viveiros de Castro (1996; 1998) descreveu a partir de vários relatos antropológicos sobre o “perspectivismo” amazônico.

Ele escreve sobre uma ontologia complexa de mundos múltiplos, onde a experiência é em certo sentido radicalmente dividida e, em outro sentido, constantemente duplicada ou acompanhada de sua própria sombra (1992). São esses os mundos amazônicos dos Araweté e de outros povos, que se baseiam na suposição de uma continuidade entre todos os seres animados; as pessoas compartilham com os animais os mesmos tipos de alma e, portanto, as mesmas identidades e construtos mentais. O que os diferencia são seus corpos. São os corpos que veem e que determinam o que é visto. A partir de seu corpo humano, os seres humanos só podem “ver” os

animais como não humanos. Mas, quando o ponto de vista dos animais é imaginado, essas criaturas não veem os seres humanos como seres humanos – para elas, as pessoas aparecem como animais e os animais aparecem como pessoas uns para os outros. O corpo é, por sua vez, criado pela visão. Aqueles que têm certo ponto de vista (assumem determinada perspectiva) aparecem uns para os outros como humanos, como pessoas. Ser capaz de ver define um agente: as pessoas sabem que são pessoas porque o resto do mundo animado aparece como não humano. Mas isso – ser capaz de ver – não diz nada sobre a identidade de outras criaturas, apenas sobre como elas se mostram ao observador. O que determina a forma, isto é, o que determina o que pode ser visto, é o estado espiritual. Há certos momentos em que as pessoas podem ver os animais assim como veem a si mesmas (elas veem os animais como pessoas), a saber, quando elas têm acesso a outros mundos através do transe xamânico. Os espíritos compreendem ainda outro eixo aqui, junto a outras entidades não humanas. O modo como o ser humano vê as coisas é, portanto, o modo de perceber de qualquer outra criatura, e todos os seres animados são, nesse sentido, iguais aos seres humanos: eles compartilham o mesmo tipo de alma. Certos animais significativos exemplificam esses princípios de forma particular.

Como diz Viveiros de Castro (1996), ver é uma questão de perceptos, não de conceitos. O que se vê não é o que se sabe. Só se consegue “ver” a forma ou corpo manifesto que se encontra disponível à visão porque é antes de tudo com o corpo que se vê. Em circunstâncias especiais, pode-se adquirir outros tipos de visão (isto é, outros corpos) e “ver” todo tipo de entidade sob formas diferentes. Tais alternâncias amazônicas da visão confirmam uma consequência dessas operações, que é a de que uma perspectiva é, por assim dizer, completada ou tornada finita por sua perspectiva recíproca. Se, por um lado, um ser humano que vê um animal vê um humano vendo um animal, então, por outro lado, o humano sabe que aos olhos do outro tem a forma de um animal.

Como ser capaz de ver é uma condição de humanidade, pode-se dizer que entre os animais e os espíritos se encontram antigos seres humanos, mas não o contrário. Os animais são ex-humanos; não são os humanos que são ex-animais (ele cita, entre outros, Descola 1986: 120). Repito, então, os contornos dessa complexa ontologia. Ser humano consiste, nesse sentido, em ver, e ver confere uma forma particular ao mundo. Quando as pessoas perdem o corpo, como na morte, elas deixam de aparecer às outras como seres humanos (não podem mais ver e ser vistas no mesmo mundo). Re-

sumindo, o corpo é um agente de percepção. Assim, embora os animais/espíritos percebam exatamente do mesmo modo que as pessoas viventes, pois todos têm almas de tipo semelhante, elas percebem coisas diferentes porque não têm o mesmo corpo. Quando as antas se tornam pessoas, elas veem do mesmo modo que as pessoas, mas os corpos que veem não são os corpos que as pessoas veem: elas veem versões-anta de seres humanos. E isso acontece porque não se trata simplesmente de uma questão de conhecimento, de alternar perspectivas no sentido de se colocar mentalmente no lugar do outro, mas porque a visão opera diferentes mundos ou ordens do ser. Há, portanto, uma separação entre os mundos, “conhecida” pela viagem que ela exige – são necessários xamãs para atravessá-la. Os xamãs ativam diferentes corpos.

Isso não é relativismo. A evocação da ontologia nesse caso é deliberada, pois o que está por trás dessa descrição é o interesse de Viveiros de Castro no fundamento ontológico primitivo sobre o qual, em contraste, se faz muita exegese antropológica. A epistemologia se tornou fonte de uma complexidade sem fim, e a antropologia social não é apenas a disciplina que transformou a obsessão intelectual euro-americana com a forma como se pode conhecer e descrever coisas no problema de como representá-las. Afinal, o que concebemos como objeto de estudo deve ser mediado pelo que fazemos do nosso conhecimento do mundo! Também uso deliberadamente o termo “mundo”: essa epistemologia constrói como seu objeto um mundo “inteiro”, pois a vida aparece separada no mundo (real), de um lado, e no modo como os seres humanos conhecem e representam o mundo, de outro. Na verdade, na academia do fim do século xx, um ponto de vista “perspectivista” tornou-se condição quase *sine qua non* da ideia de que todos detemos modos diferentes de conhecer o mundo e diferentes pontos de vista de onde se vê o mundo. A consequência disso, diria Viveiros de Castro, é que todas as perguntas interessantes parecem tratar de como nós (sujeitos) conhecemos o mundo (objeto) – um fantástico edifício epistemológico sustentado por uma ontologia simplória.³⁰

30. Ele argumenta que os euro-americanos afirmam que os seres humanos são semelhantes em suas necessidades e desejos e diferenciados apenas por costumes, tecnologias, sociedades e culturas; daí o truismo: o que distingue os seres humanos do resto da natureza e distingue os seres humanos uns dos outros são seus construtos mentais. Radin (1996: 82) cita a formulação de György Lukács de que “a mercantilização implica o fundacionalismo e o realismo metafísico”.

Mas o que têm a dizer os euro-americanos sobre o modo como as pessoas têm pontos de vista umas sobre as outras? Pode haver uma consideração mútua entre as pessoas, pois cada uma delas sabe que o outro tem uma perspectiva sobre si mesmo, embora somente em determinadas condições isso funcione como uma relação finita. Em vez disso, essas situações normalmente assumem a forma de uma conexão merográfica: a perspectiva do outro é abarcada pela própria perspectiva, pois a perspectiva do outro existe para si, deste ponto de vista euro-americano, *como um elemento de conhecimento*. Isso quer dizer estar conscientemente atento ao fato de que o que é verdadeiro sobre si mesmo (ter uma perspectiva sobre os eventos) deve ser igualmente verdadeiro sobre outra pessoa. Isso produz a posição reflexiva familiar de se ver através dos outros, e seu companheiro antropológico, o interesse pela representação dos outros. Nessa ordem das coisas, simplesmente “conhecer” outras perspectivas pode também ser visto como um fim respeitável em si.

O perspectivismo amazônico, ao contrário, faz do conhecimento mais que um fim, um meio. Viveiros de Castro (1996) afirma de modo vigoroso que o ponto de vista não cria o objeto, como na ontologia euro-americana; o ponto de vista cria o sujeito. Uma perspectiva no sentido amazônico não pode, portanto, ser uma representação (de um objeto). E o mundo que é visto não pode ser realizado por uma mudança de orientação mental – ou por uma construção social alternativa –, mas somente pela condição corporal. A atenção à condição corporal permeia o ser das pessoas no mundo. O parentesco, por exemplo, tal como o enfrentamos rapidamente alhures (M. Strathern 1999: cap. 4), torna-se um processo de assimilação ativa de relações por meio da absorção de substância e memória; as pessoas constituem os corpos umas das outras como corpos humanos por meio da interação.

Creio que isso fornece um acesso novo e útil para o material melanésio. Oferece-nos um vocabulário adicional para a significância da forma. Se tomarmos a visão amazônica como uma espécie de tráfico entre os seres animados, a evidência desse tráfico reside nas formas desses seres (um ser humano ver outro ser humano como animal). Observa-se, por assim dizer, o efeito da relação. Na Melanésia, a aparência da terra, o estado dos corpos das pessoas e os recursos de que elas dispõem são sinais de tráfico. Esse tráfico pode ser conceitualizado como ocorrendo entre seres humanos e espíritos, como é o caso dos Avatip ou dos Duna, ou de modo variado entre humanos e animais, e quando as pessoas ainda pensam em fantasmas ancestrais em Hagen. Sugiro, contudo, que a humanidade, e portanto

uma divisão entre os humanos e os outros,³¹ não constitui o eixo ontológico principal. Não penso que a diferença entre “espírito” ou “animal” e “humano” tenha sido o arquétipo do tráfico perspectivista, no sentido amazônico. São as pessoas que oferecem perspectivas umas sobre as outras. Com isso, quero dizer que as linhas significativas são internas, entre os seres humanos como entidades sociais distintivas, isto é, entre tipos ou espécies³² distinguidos por suas relações uns com os outros. É por isso que o gênero, como meio de reificação, ao conferir uma forma às pessoas, figura de modo tão proeminente na antropologia melanésia. É exatamente esse o argumento comparativo de Descola (1996). O eixo ontológico é a possibilidade de divisão entre as “pessoas” (sociais).

Essa divisão não é só uma questão de conhecer, mas de ser. É por isso que a diferença de gênero não é trivial. Tal como a descrevi para o passado no monte Hagen, ao menos, a diferença crucial estava entre as relações entre pessoas do mesmo sexo e as relações entre pessoas de sexos diferentes. Uma pessoa em determinada posição age para com outra numa posição que lhe serve de contraparte, e cada uma delas define a outra. Uma pessoa é de mesmo sexo que o irmão ou irmã de mesmo sexo, digamos, e de sexo diferente do irmão ou irmã de sexo diferente. Esses são modos fundamentalmente diferentes de estar relacionado. De maneira similar, nos sistemas de linhagem, a diferenciação entre parentesco de tipo materno e paterno, ou agnático e cognático, aponta para um estado do ser que é fundamental para a pessoa assim conectada; ser filho não é o mesmo que ser filho da irmã. Esses não são pontos de vista relativos – são consequências ontológicas de ser filho dessas pessoas e filho da irmã daquelas, ou de ser consanguíneo, em oposição com ser afim. São ao mesmo tempo condições corporais e orientações sociais, e deve-se considerar que as relações melanésias com os

31. Este é um modo bastante enganador de apresentar o perspectivismo amazônico. Todos os seres animados são humanos a seus próprios olhos. A separação é consequência de ter uma espécie de corpo e não outra. (Os seres humanos são separados ou destacados uns dos outros pela condição de seus corpos.)

32. Novamente uso o termo “espécies” tendo em vista o uso por Astuti (esp. 1995: 154-55). Os Vezo austronésios do Madagascar exageram a divisão (há um verbo em vezo para “divisor”) entre os vivos e os mortos a ponto de os Vezo vivos considerarem que os mortos nem mesmo são vezo, pois seu corpo não pode assumir os sinais de uma “vezoidade” viva. Além disso, de modo bem diferente dos vivos, os mortos são seres separados em grupos de descendência diferentes e, assim, compostos de diferentes “espécies”. Para os vivos, a evidência dessa condição são os túmulos separados em que eles colocam e, assim, de fato dividem os mortos.

espíritos compõem uma configuração similar. Todas essas conexões podem funcionar como díades: o ponto de vista de uma menina trobriandesa sobre os seus (parentes) é devolvido por eles a ela na forma de suas parentes (mulheres) matrilineares. As perspectivas são, enquanto perspectivas, pareadas, embora possa haver muitos pares.

São os sujeitos – no meu vocabulário, “pessoas” – que detêm as perspectivas de uns em relação aos outros. O que cria uma perspectiva finita? As perspectivas ligadas pelo que passa entre elas? Tendo vindo de Hagen, já usei uma palavra derivada da troca, “tráfico”, e escrevi em geral em termos de “fluxo” onde outros poderiam pensar ver ou, no caso, pensar em partículas de luz. Mas é a evidência que é visível; o que transpira entre as pessoas fica reificado, apreensível, “sobre suas peles”, seja a pele da terra, do corpo ou do clã com seu universo de nomes. A troca cerimonial inicialmente parece uma versão literal desse tráfico: ela cristaliza o fluxo entre as pessoas, transforma-o num objeto estético ao fazer dele o motivo da troca entre parceiros que são, e do modo mais evidente possível, parceiros para fins de troca. As visões não operam, e não são necessários xamãs. Mas – e aqui empresto algo de Stephen Hugh-Jones (1994; 1996) – há uma contrapartida das viagens do xamã: a viagem da riqueza. O xamã “amazônico” torna visível o tráfico da visão. Nas transações melanésias de troca, o ponto de vista é criado quando se detém a dádiva.

As relações entre doador e receptor fundamentam-se no fato de que a qualquer momento um deles está em uma posição ou em outra em relação a sua contraparte (um doador para um receptor). Sendo possível ocupar qualquer das posições, a troca de dádivas congela essa situação, o que constitui uma condição da própria troca: ser um doador é ser ou ter sido um receptor. A antecipação dessa reversão está sempre presente. E não se trata de visão, como no caso amazônico, mas do tipo de efeito que as pessoas têm umas sobre as outras. Ao trocar perspectivas, por exemplo, as pessoas trocam a capacidade de cada lado de se aumentar. Em Hagen, isso se manifestava numa obsessão ou ansiedade característica da parte dos homens. Era sempre problemático decidir se a dádiva teria sido suficientemente aumentada – a quantidade de poder que ela demonstrava. Isso era medido com base no tamanho da prestação e em como ela aparecia em comparação com as prestações anteriores. Em contrapartida, a identidade não apresentava problemas. Nunca havia, em qualquer intercâmbio específico, nenhuma dúvida quanto a quem era o doador e quem era o receptor; isso estava indicado nos tipos de dádiva que eles seguravam. As dádivas à

mão poderiam ser quase como os olhos amazônicos.³³ Se de determinado ponto de vista um doador que entrega dádivas a um receptor transforma-o em futuro doador, então, a partir de outro ponto de vista, o doador sabe ser o receptor, que deve receber dádivas de volta.

Os itens de riqueza são transformadores:³⁴ com base na direção de seu fluxo eles criam dois tipos de pessoa (doadores e receptores). No que diz respeito às mulheres nos sistemas patrilineares do tipo de Hagen, o crucial para elas é que a direção em que elas (as mulheres) se deslocam deve também criar diferentes tipos de pessoa (os parentes paternos de uma mulher tornam-se parentes maternos de seus filhos), e para isso elas exigem que as energias dos homens sejam convertidas em prestações baseadas no parentesco. Elas enredam os agentes masculinos numa rede de débitos e créditos, de modo que os homens passam a ser definidos pelo modo como encaram um ao outro como participantes de transações em relações de parentesco (cf. Van Baal 1975). Em todo evento, o fluxo de bens entre os homens força tanto os homens como as mulheres a assumirem perspectivas uns sobre os outros

33. Tal como entendi o trabalho de Viveiros de Castro, para os Araweté, os olhos são parte de uma capacidade corporal generalizada de ver; do mesmo modo, as dádivas são parte de uma capacidade generalizada de estender a si mesmo. A dádiva melanésia não tem de ser conceitualizada como riqueza. Para os Etoro, a quem aludo muito brevemente, as conchas vão para o irmão da mãe retribuindo (uma “dádiva” de) uma derrubada de árvores, que é compensada na geração seguinte por conchas retribuindo (uma “dádiva” de) uma inseminação.

34. Sigo Viveiros de Castro ao usar o termo “transformação”, não no sentido de uma entidade que se torna ou cresce a partir de outra de modo produtivo (cf. a observação de Riles em M. Strathern 1999: cap. 1, n. 1), mas de se manifestar um estado ontológico alternativo já presente. Isso se aproxima mais, na verdade, do conceito de Riles de uma “figura vista duas vezes”, a não ser por se tratar aqui de analogia (mesmo [tipo de] pessoa em lugares/corpos diferentes) em vez de homologia (diferentes entidades no mesmo lugar). A analogia pressupõe que as pessoas são semelhantes e que o que as diferencia são as posições (corpos, lugares) a partir das quais elas atuam (Wagner 1977). A troca alterna essas posições. No modelo “amazônico” de Viveiros de Castro, a produção está subsumida na troca, que se torna o arquétipo do esforço humano, e as origens aparecem como empréstimos e transferências, um deslocamento a partir de outro corpo. Seu modelo pode ser traduzido para a Melanésia na medida em que consideramos que tudo o que é produzido, que vem da terra, digamos, tem sua origem social em outro lugar, isto é, em outra pessoa; este é um eixo da lógica da compensação, encontrado em M. Strathern 1999: caps. 9 e 10. Gillison (1993), contudo, pediria cautela – imaginar que não há direcionalidade nesses empréstimos também pode ser produto de nossas fantasias.

de forma intensificada e articulada – uma forma exteriorizada do “fluxo de relações” (Wagner 1977) que impõe perspectivas recíprocas a todos. Cada pessoa vê a si mesma do ponto de vista do outro. Aqui podemos voltar à descrição dos Etoro feita por Raymond Kelly em M. Strathern (1999: cap. 3, n. 5). Quando ele escreve (1993: 163) que um homem iniciado, agora visivelmente ligado ao pai e a seus agnatos ao compartilhar com eles ossos e cabelo, e aos parentes maternos pelo sangue, carne e pele, “corporifica, em sua constituição física e espiritual completa, todos os componentes relacionais que constituem o sistema social”, ele também mostra como o sistema social retrabalha essas ligações como relações de troca. Em duas gerações, os parentes maternos passam de receptores dos valores em forma de conchas do iniciado a remetentes de valores de volta (na riqueza da noiva, segundo as regras de casamento). A pessoa que é *corporificada* de dois modos diferentes, por (sua relação com) seus parentes paternos e maternos, se torna o fundamento lógico para que dois conjuntos de pessoas (os dois lados) interajam de maneira que cada uma ocupe momentaneamente a posição da outra.

Ora, a ideia melanésia de que as pessoas trocam pontos de vista ou perspectivas umas com as outras incita a uma comparação com a reflexividade euro-americana da condição do eu, que vincula uma noção de identidade ao que pode ser visto: sei quem sou porque você pode ver quem sou. Nessa fórmula, o olhar de uma pessoa é refletido no de outra; a alma de uma pessoa está em seus olhos, e ver é saber. A interação euro-americana traz precisamente o conhecimento (que inclui o autoconhecimento), e a “reflexividade” é um estado do conhecer.

No entanto, a troca melanésia de perspectivas em que estou interessada impõe uma troca de “efeitos”. As perspectivas podem ser abertamente pareadas, e as posições podem ser reversíveis, mas o olhar de uma pessoa não é devolvido como tal; o homem não vê a si mesmo, mas a si mesmo, transformado, em outro corpo. Resumindo, como uma mãe que dá comida a um filho, o doador dá a uma pessoa diferente de si mesmo (um doador entrega uma dádiva a outro doador tomado como recipiente). E que “pessoa” é essa? Tem de ser a pessoa envolvida na troca, e é portanto a possibilidade de troca das capacidades das pessoas que está em questão. Essa possibilidade de trocar é manifestada no corpo da pessoa, e a troca de dádivas é um momento em que esse truísmo se torna público. Em Hagen, como vimos, a troca de dádivas entre homens assume a forma de uma troca de substância: a riqueza que flui entre doador e receptor indica a destacabilidade dos bens do doador que vão, por sua vez, inchar o tamanho do corpo do

recipiente. O corpo aumentado é tornado visível pela decoração, ao mesmo tempo que, quando a dádiva do doador é consumida (momentaneamente) por um outro, seu corpo depauperado é visibilizado por sua ausência. Do mesmo modo, uma mãe grávida e seu filho afetam um ao outro, pois ambos crescem juntos, assim como, mais tarde, o filho e seu clã fazem crescer um ao outro (o corpo do clã que é literalmente aumentado por seus próprios membros também os nutre com a comida retirada de sua terra). Em suma, os corpos têm efeitos sobre os corpos, e ser “efetivo”, em oposição a ser “reflexivo”, é um estado do ser, um estado relacional, circunscrito. Esses efeitos não são mediados pela necessidade de um conhecimento anterior do mundo; são o resultado de interações.

PONTO CEGO

A questão do conhecimento serpenteia para dentro e para fora deste relato. Assim também, as práticas de revelação e encobrimento movem uma espécie particular de encanto. Quando comecei a pensar sobre por que eu era tão deslumbrada, na verdade, supus ter sido atraída pelas exibições por causa do que elas visibilizavam. Ao refletir, compreendo haver nelas muito mais do que isso: que se esconder uma vez mais exerce um efeito igualmente poderoso. Afinal, é possível esconder ideias nas próprias descrições de modo que nem todas elas fiquem evidentes a qualquer momento. Isso me conduz a meu ponto cego, e é claro que tenho de abordar esse ponto cego obliquamente; portanto, permitam-me voltar a Harrison.

O problema é novamente o da linguagem da descrição, que, como sabemos, envolve os vários dispositivos euro-americanos de justaposição, de invocação de um contexto particular e da perspectiva concebida de modo merográfico. Todos eles contribuem para o eixo de comparação criado pelo escritor. Ora, Harrison comparou o controle dos Avatip sobre o conhecimento a transações que envolvem objetos de riqueza como os que circulam nas ilhas Trobriand. O controle específico sobre o conhecimento que afeta os Avatip é a manifestação das pessoas em seus nomes, mas Harrison também fala de modo mais geral da criação e da circulação de ideias e da propriedade incorpórea, como os desenhos, os encantos e todo tipo de imagem e procedimentos rituais. A comparação com os itens de riqueza³⁵ é pertinente, pois sugiro que esse “conhecimento” não é como

35. Que ele redefine como “bens de informação” dotados de papel semiótico, significando

o tipo de conhecimento com o qual o escritor-antropólogo está preocupado³⁶ em primeiro lugar. Sublinho aqui o problema de um relato da Nova Irlanda. Robert Foster fornece uma narrativa sobre as transações de troca entre os Tanga que as retrata como “instâncias específicas de exibição revelatória por meio das quais os agentes constituem e comunicam o conhecimento”; nessa narrativa, as conchas, ao se moverem de um esconderijo a outro, movem-se entre pessoas. O conhecimento que as pessoas comunicam aos outros trata, para completar sua frase, “delas mesmas” (1995a: 208). A circulação, continua ele, assume a forma dialética do aparecimento e do desaparecimento. E ele acrescenta que “a apreensão ou o testemunho visuais [...] frequentemente acarretam uma relação de propriedade entre o observador e o objeto visto, de modo que o observador adquire certo domínio sobre o objeto observado” (1995a: 209). A percepção visual é a única fonte confiável de conhecimento, e ver, em sua análise, constitui não só conhecimento, mas controle, isto é, a demonstração de um efeito.³⁷ Podemos concluir que, assim como entre os Avatip, o objeto de conhecimento, como também o objeto de um efeito, não é alguma noção de um mundo inteiro, mas, de modo mais finito, são outras pessoas. O mundo inteiro – se eles assim imaginassem a terra, os assentamentos, o clima – simplesmente emite sinais relativos à efetividade desse tráfico. O fato de o conhecimento dizer respeito, antes de mais nada, às pessoas entre as quais ele é compartilhado parece-me ser uma qualificação muito significativa ao compararmos sua circulação a uma epistemologia euro-americana.

“relações sociais, especialmente políticas” (Harrison 1992: 237). Ele afirma (removendo suas ênfases): “a ação e a crença rituais são, na verdade, experienciadas do mesmo modo que os objetos nas economias melanésias, isto é, como uma dimensão do eu”.

36. Na verdade, Harrison compara o controle sobre o conhecimento ritual à *propriedade* intelectual (ver M. Strathern 1999: cap. 8) – não a disciplinas intelectuais, discursos acadêmicos ou enciclopédias do mundo.

37. Ele acrescenta: “A mesma dinâmica prática de encobrir e revelar sustenta tanto cerimônias funerárias elaboradas quanto pedidos cotidianos por uma folha de tabaco” (Foster 1995a: 210). Devo assinalar a efetividade de seu próprio argumento, que enfatiza a natureza coercitiva de dar e receber. Não só os receptores são “supridos à força”, isto é, forçados a receber, como a narrativa dele apresenta uma transação de troca “como a tentativa agressiva de um agente de tornar públicos os bens de valor escondidos de outro”, narrativa que usa a exposição sexual para acentuar essa ideia (1995: 208). A análise de O’Hanlons (1995) é pertinente nesse quesito.

Em outros lugares da Papua-Nova Guiné há pessoas cuja reputação parece se construir sobre uma recalitrância quase deliberada diante das práticas de conhecimento euro-americanas ou, dito de modo mais preciso, lugares onde os antropólogos euro-americanos tiveram problemas espetaculares para chegar a descrições adequadas (Crook *manusc.*). Mas não terá a prática aparentemente evidente e descritível da troca cerimonial, que alimenta a antropologia desde o *Ensaio sobre a dádiva* de Marcel Mauss, sido também ela uma obstrução ao conhecimento (antropológico)? Ou, para novamente dizer de modo mais preciso, por que eu deveria – e é claro que não estou sozinha nisso – fazer dela uma fonte de conhecimento? Terá sido porque, como euro-americana, fui treinada para equiparar o conhecer ao ver, quando o que vemos é *o mundo inteiro*? Eu não vejo uma pessoa, mas uma pessoa num contexto cultural; não vejo uma figura, mas uma figura numa paisagem; não vejo apenas conchas sendo arrebatadas, mas um vislumbre de um sistema social; não vejo uma dádiva, mas economia. A parte revelatória dessas práticas – a troca de dádivas – parecia ocupar-se muito obviamente de evidenciar fatos sociais e processos político-econômicos. Sua significância tinha de estar no que revelavam ao antropólogo sobre a cultura, a sociedade e a economia.³⁸ E parecia muito óbvio pensar as relações das pessoas como exemplificações semelhantes de um mundo social. Tudo isso ainda é verdadeiro e profícuo, mas essas penetrações (euro-americanas) do processo social obscurecem certas propriedades das próprias relações.

Quando releio as passagens de *O gênero da dádiva* (M. Strathern 1988b: 180-82) que lidam diretamente com a reificação, fico perplexa com uma questão que na época me inquietava, mas que não permiti que aparecesse como questão: qual é o motivo subjacente para que relações sejam tornadas visíveis? Eu não tinha uma explicação (descrição) para a necessidade evidente que imputei a esses melanésios de tornar as relações *visíveis*. Não era necessário fazer essa pergunta, pois o desejo de saber parecia autossuficiente como contrapartida da análise dos antropólogos, como sugere o fim do livro (*id. ibid.*: 309). Tratava-se de um ponto cego, pois o fato de as pessoas explicitarem-se para si mesmas de diversas maneiras – fato para o qual

38. Em suma, em tornar visíveis os sistemas sociais; para uma discussão dos antecedentes foucauldianos disso, ver Cooper (1997). A noção de “práticas” ou “pessoas” recortadas de dentro de uma sociedade abrangente pode ser comparada às noções de que o “lugar” é recortado de um espaço generalizado (Casey 1996) ou de que os “intervalos” e os “eventos” são recortados de uma expansão infinita de tempo (Greenhouse 1996).

a visibilidade constitui, em si, uma metáfora poderosa – parecia, de certo modo, um fato evidente da vida social e cultural. Era este o deslumbre: eles também são antropólogos! Era o deslumbre da simetria técnica, isto é, da simetria entre o talento artístico e a técnica, que exercia a mesma força que, antes dela, as noções de convenção e de norma exerceram sobre a percepção dos antropólogos da ordem social como uma questão de regras. Suspeito agora, contudo, que isso (a ideia de que as pessoas têm de se explicitar para si mesmas) provavelmente advém do tipo de visão produtivista da cultura e da sociedade que foi duramente criticado, entre outros, por Viveiros de Castro (1998). Essa visão sugeria que as pessoas tinham de se produzir e se criar como participantes de uma espécie de projeto social. É possível, porém, recuperar outra versão dessas mesmas poucas páginas; basta afastar a ligação euro-americana entre visibilidade e conhecimento do mundo.

Não há dúvida de que as pessoas em Hagen, como em outros lugares das terras altas da Papua-Nova Guiné, se esforçam para se tornarem efetivas umas em relação às outras. E, embora eu tenha focado aqui os negócios dos homens, estes só podem, é claro, ser completados pelas mulheres. As mulheres são efetivas, de todo modo, no sentido de terem sua presença reconhecida nas reivindicações que podem fazer com respeito a seus maridos e irmãos; elas desejam ter uma presença efetiva entre os grupos de parentesco. O que penso agora estar incorreto é a suposição axiomática de que a visibilidade de algum modo serve ao conhecimento e de que o conhecimento indica e portanto reúne informação sobre o mundo mais abrangente em que se vive.³⁹ No lugar disso, hoje eu apresentaria uma ênfase melanésia diferente. O que se vê é o que existe – apresenta-se – para ser visto; o que não se vê é o que não é para ser visto. Em Hagen, as mulheres em geral não são para “ser vistas” como são os homens. A recíproca, com sua negativa imperiosa (Munn 1986), só é concebível por conta da perspectiva finita assim implicada, de modo que não faria sentido falar de dentro de um mundo em aberto, infinito.

Isso quer dizer, no entanto, que um ponto de vista melanésio mantém as *relações* à vista. O que se vê não é uma representação do mundo: é a evidência da razão de se estar nele.⁴⁰ O que se vê está lá para ser visto porque

39. Embora eu não o tenha registrado (“visto”) naquela altura, foi exatamente isso que me disse Monica Konrad em um conjunto de comentários muito perspicazes que não foram inteiramente aproveitados numa versão preliminar do cap. 4 de M. Strathern (1999).

40. Refiro-me novamente ao aforismo perspectivista de Viveiros de Castro (*supra*, p. 394):

o observador está na condição social apropriada para registrar o efeito.⁴¹ E, em última análise, a causa do efeito é outra pessoa. Talvez testemunhá-las ambas ao mesmo tempo – a pessoa visível e a pessoa que “a” tornou visível – seja uma versão melanésia do momento etnográfico do antropólogo: duas trajetórias (duas pessoas distintas) aproximadas. Bastaria uma dádiva, uma concha de madrepérola.

Permitam-me agora escolher, dentre um número cada vez maior de críticas desse tipo,⁴² o protesto de Douglas Dalton contra a obsessão antropológica com as relações. Sua justificativa é exatamente a de encontrar a descrição certa, e ele argumenta que os antropólogos que enfatizam a relacionalidade simplesmente redescrevem seu próprio projeto intelectual. Em certo sentido, isso deve ser verdade (cf. J. Weiner 1993). Ao mesmo tempo, ele aponta para aquilo que, no caso que descreve (os Rawa na província de Madang), invoca a ausência inapresentável ou as origens perdidas que suprem os objetivos humanos (D. Dalton 1996: 394). Ele afirma que o que os Rawa veem nas conchas, e de forma sublime, é ira, dor e ausência (1996: 409). Do ponto de vista do autor, elas invocam a inadequação ou incomensurabilidade que emerge entre, digamos, a perda de uma pessoa e a compensação oferecida em seu lugar. Sou um pouco cética, no entanto, quanto à incompletude transcendental e ao problema de uma “representação” adequada que ele atribui aos Rawa. Em vez disso, a remoção de pessoas invoca o que Merlan & Rumsey (1991: 235) chamam de “compensação pelo desequilíbrio” – uma pessoa que se desloca de um domínio a outro acaba perdida como receptora ou portadora de relações. Não será através da ira, da vergonha e da ausência que poderemos entender também o efeito das pessoas umas sobre as outras? Para que um corpo ou mente esteja em posição de eliciar um efeito de outro corpo ou mente, para que ele demonstre poder ou aptidão, ele deve manifestar a si mesmo de modo particular

enquanto o lema do construcionista social é o de que “o ponto de vista cria o objeto”, na fórmula perspectivista “o ponto de vista cria o sujeito”. Como ele nota, objeto e sujeito não são conceitos da mesma ordem; eu acrescentaria que, enquanto a primeira fórmula cria um mundo apto a ser conhecido, a segunda, em vez disso, invoca sujeitos já semelhantes ao conhecedor. Vemos aqui a importância de sua insistência em que o perspectivismo (ontológico) não constitui um relativismo (epistemológico).

41. Daí a ênfase no “aprender a ver” ensinado aos iniciandos em muitas sociedades melanésias (cf. Forge 1970) e em pôr as pessoas numa condição de ser capazes de ver, isto é, de ativar relações de maneira apropriada.

42. Das quais a mais profunda é a de Gillian Gillison (1993).

e concreto. Foster (1995a: 269, n. 20) traz à comparação o Tangan, que perversamente entesoura riqueza com bruxas de outros lugares. A retenção de bens “basicamente lhe nega o único meio culturalmente reconhecido de afixar as qualidades desses objetos a sua pessoa, isto é, a exibição” (no momento em que se passa o objeto adiante). A reciprocidade, acrescenta Foster, é a boa vontade em se tornar um instrumento para a autodefinição de outra pessoa. É necessário apenas fazer ou criar a si mesmo numa forma que possa ser consumida por outros.

Repito o argumento de que uma troca de perspectivas não deve ser confundida com o olhar europeu. Um olhar mútuo, ao modo americano contemporâneo, são duas perspectivas, cada uma delas tomada de um ponto de vista sobre o mundo.⁴³ Em meu modelo da Melanésia,⁴⁴ para o qual imaginei uma espécie de teoria visual, toda perspectiva elicia outra perspectiva. Não existiria um mundo visível para ver se o mundo não estivesse se tornando visível para o observador. É claro, porém, que “o mundo” aqui não é um objeto percebido – as pessoas é que são. Fazer-se visível, como faz o detentor da riqueza, oferece uma vista que é então reduplicada quando, no momento de entregá-la, os homens – e às vezes as mulheres – do lado do doador se decoram. Eles criam uma forma tal como ela deve aparecer a partir da perspectiva do observador (receptor), forma que é posta diante do observador, e portanto imposta a uma plateia (a metáfora coercitiva é apropriada) para que a plateia a confronte. Isso oferece, por sua vez, uma razão pela qual a autodecoração é um ponto de partida tão conveniente para a exposição do antropólogo e pela qual talvez tenha sido também a autodecoração dos dançarinos que acompanha a troca cerimonial o que tanto provocou esta etnógrafa. Os dançarinos decorados, nesse sentido, não veem a si mesmos. Essa não é a função deles: ver os dançarinos é tarefa do observador.⁴⁵ As decorações para a dança não querem dizer nada sem a absorção do observador, do observador participante, do efeito que a pessoa do dançarino provoca.

43. Assim como o pai e a mãe da criança euro-americana: o individualismo duplicado.

44. Ver a exposição muito conveniente feita por Gell (1999).

45. Na Papua-Nova Guiné, quando as esculturas, as pinturas, as máscaras ou outros artefatos são revelados a observadores, isso acontece em circunstâncias muito selecionadas e restritas (o que inclui restrições impostas pelo conhecimento prévio) que arremedam a mesma situação: o artefato não pode ver a si mesmo.

Há aqui um tipo de conhecimento que consiste em “ver” relações.⁴⁶ Contanto que possamos entendê-lo como conceito e também como percepto, esse aforismo pode servir tanto para o euro-americano do século xx, quanto para o melanésio do século xx. Mas os construtos melanésios com os quais tenho lidado neste livro não acabam com as relações – eles começam com as relações. Pode-se dizer, na verdade, que as relações são o que faz as pessoas “verem”, o que quer que elas vejam.

Tradução Luísa Valentini

46. Eu pretendia escrever este capítulo sem notas de rodapé, mas, como notou Hoskin (1995), a nota de subtexto faz parte do aparato técnico do indivíduo que examina a si mesmo. Como diz ele, as origens dessa espécie de autoexame remontam ao “eu partido” da Europa medieval: o eu gozava de uma unidade dotada de dois lados, que tanto atuava quanto examinava (seu conhecimento sobre) a ação. Foi, por sua vez, a visibilidade do conhecimento por meio dos precursores desse aparato que estabeleceu as bases para o perspectivismo renascentista e o poder subjetivador do “olhar”. Evidentemente, as observações de Hoskin contribuem com uma imensa e fascinante bibliografia exterior à antropologia social, que trata da mudança nas convenções da visão, do oculo(centr)ismo e da invenção do sujeito como espectador. Um ponto de partida para acompanhar essas questões podem ser os ensaios em Brennan & Jay (1996). Hoskin reitera a observação de que aqui (na Europa) o “campo” visual há muito tem sido um campo epistemológico. E tem sido também um campo relacional de uma espécie particular; os tipos de coordenada que introduz parecem extrínsecos aos indivíduos sobre os quais eles dispõem.