PAUL RABINOW

MAKING PCR: A STORY OF BIOTECHNOLOGY
Chicago, Chicago University Press, 1996.

Making PCR é uma etnografia bastante subtil sobre a formação mútua de uma invenção biotecnológica (a reacção em cadeia da polimerase, PCR), de um meio específico (o *continuum* investigação-indústria) e dos diversos actores deste meio. Com *Making PCR*, Rabinow prossegue o projecto de "antropologização do Ocidente", inicialmente anunciado em "Representations are social facts" (publicado em 1986 no volume *Writing Culture*, organizado por James Clifford e George Marcus) e avançado na sua importante obra anterior, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment* (1989, Chicago University Press). Este projecto pretende questionar os grandes domínios "universais" – razão, natureza, sociedade, ciência, tecnologia – construídos no mundo ocidental, situando em conjuntos específicos de práticas as "atribuições de verdade" que lhes correspondem. Em *Making PCR*, a exploração incide sobre as novas práticas (definidas como "normas em contexto e em processo") emergentes de forma especialmente visível na área das biotecnologias e sobre a formação da sua particularidade (a representação desta actividade "como prática e como vocação pelos seus praticantes"). Esta etnografia de laboratório assume uma estrutura narrativa substancialmente devedora das narrativas dos actores locais, que aparecem devidamente identificados e fotografados: Rabinow levou as pessoas muito a sério.

A reacção em cadeia da polimerase é um procedimento para "ampliar" exponencialmente sequências escolhidas de código genético, manipulando a enzima polimerase, que na Natureza é uma espécie de catalizador dos processos de multiplicação celular. Esta técnica permite suprir facilmente as necessidades de material genético de várias actividades biotecnológicas, em ciência básica ou aplicada. Foi inventada fora dos contextos tradicionais de descoberta científica, numa empresa industrial e não na academia. A PCR acabaria por valer ao seu criador um prémio Nobel. Contada assim, a história é simples: é a história de um problema de escassez, resolvido por um criador isolado que para isso concebe determinada técnica; da entrada do capital num reino até então inexpugnável; de um prémio

internacional que reconhece e legitima a visão singular do especialista, que já não é puramente um cientista. A versão de Rabinow fala de muito mais.

A PCR é diferente. Outras técnicas afins, como, por exemplo, a clonagem, conseguem produzir uma cópia artificial de uma unidade biológica. A PCR é mais radical: "instrumentaliza" a Natureza, faz de um processo natural uma máquina artificial que produz ela própria material genético. É um instrumento para criar materiais biológicos "descontextualizados" que se foi assim mostrando como um instrumento capaz de criar constantemente novos usos para esses materiais. Paralelamente, na história de Rabinow não há nenhuma teleologia científica ou técnica a funcionar, não há ninguém à procura de uma solução para um problema claramente identificado. Em *Making PCR*, a invenção emerge da confluência de uma variedade de práticas e de sujeitos. Vemos combinadas a amizade e a confiança técnica, a execução de ciência e a preocupação com patentes comerciais, a experimentação "fortuita" ao lado de "boas razões científicas" para duvidar destas experiências. A gestão destas práticas e sujeitos é descrita com termos como *tinkering* ou *bricolage* – remendos, improvisação, movimentos inesperados.

Tudo isto são temas já conhecidos nos estudos sociais da ciência. Frequentemente, são usados para "desmistificar" a ciência, para afirmar que é uma actividade como as outras, sem regras epistemológicas ou sociais essencialmente distintas. Mas não é nisto que acreditam os cientistas, não é assim que constroem a sua "forma de vida", não é assim que se julgam uns aos outros. Em *Making PCR*, nas longas entrevistas com as pessoas implicadas nesta invenção – muitas delas com um passado universitário – a indústria surge como espécie de refúgio, onde a curiosidade pode ser exercida mais à vontade. Um refúgio afastado dos rituais burocráticos que tomaram conta da vida universitária, um ambiente cooperativo onde sobra oportunidade para investigações individuais e onde não funcionam as pressões competitivas da publicação académica e, claro, onde se pode ganhar mais dinheiro, mais prestígio, mais poder – mas os próprios cientistas reconhecem isto. Nas narrativas cruzadas de *Making PCR* está em jogo a representação da ciência como vocação e como prática pelos seus actores, ou seja, a "modelação" desta actividade como processo com implicações

éticas. Na versão de Rabinow não há ponta de cinismo (pode até parecer que há de menos), não há denúncias, não há nada a desmascarar: uma representação não é uma mistificação, "representações são factos sociais", forças incorporadas na realidade, redefinindo-a e redefinindo-se nela. A versão de Rabinow não fala só de "especialistas" - ainda é uma história de "virtuosos", de pessoas que se dispõem reflexivamente a agir e a sentir de determinada forma. Vale a pena destacar um caso, o de Tom White, principal cientista-gestor envolvido neste processo, que é também o principal colaborador de Rabinow nesta etnografia. Uma pessoa em quem todos confiaram. Escreve Rabinow nas conclusões:

In my representation, the curious and distinctive quality in White's work of life regulation is his disposition as the 'objective' person, the finely attuned instrument, who reacted and responded to an ensemble of techniques, concepts, experimental systems, spaces organizational conflicts, scientific currents, and a multitude of conflicting temperaments in a timely and efficient manner (p. 164).

Em *Making PCR*, as "virtudes" não são simples aspectos do contexto social. Esta história é sobre como elas se têm reconfigurado e re combinado para produzir "diferentes sujeitos, diferentes objectos e um meio diferente".

Um comentário final: a posição de *Making PCR* pode ser contrastada com a de determinadas correntes mais "pós-humanistas" dos estudos sociais da ciência (ligadas por exemplo à etnometodologia ou, especialmente, a Bruno Latour e outros aliados seus). Para estas correntes, a modernidade, a burocracia, a ciência, a tecnologia ou a indústria também não têm nada a ver com o fim da ética, da "virtude". Têm antes a ver com a multiplicação de domínios heterogêneos por onde estas são distribuídas e de entidades nas quais são "delegadas". As normas da vida social são estabilizadas na prática, mas esta envolve mais do que pessoas: objectos, instrumentos, documentos, organizações. Para Rabinow, as "formas" e "normas" surgem todas na prática humana. Confia nas representações por si só para mediar a acção. Não vê necessidade de atribuir agencialidade aos "não-humanos". Talvez não seja assim, mas este livro é uma excelente defesa desta posição.

Gonçalo Praça
Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)
Bolseiro do Programa Praxis XXI

ANTHONY P. COHEN
SELF CONSCIOUSNESS: AN ALTERNATIVE
ANTHROPOLOGY OF IDENTITY
Londres, Routledge, 1994.

Ao longo do seu livro, do primeiro ao último vocábulo, Cohen insiste que a antropologia e os antropólogos não têm dado aos indivíduos o privilégio que eles merecem num estudo antropológico e/ou sociológico. Afinal, estes não são só receptores de informação cultural e social (e genética), são também (senão principalmente) os construtores do que lhes é comum e da sua própria individualidade. Dito de outra forma, os indivíduos são o objecto das ciências sociais não só porque constroem o que é colectivo, mas também porque encerram em si a consciência e o poder de se autodeterminarem e de determinarem o que partilham. Por isso, Cohen defende um olhar antropológico que confira mais visibilidade aos indivíduos, à consciência que têm de si mesmos e à sua automotivação. Advoga, nessa medida, uma perspectiva que considere e valorize a relativa autonomia dos indivíduos e a sua interdistinção, a fim de contrariar interpretações holistas e uniformizantes.

O autor começa por analisar as razões da subvalorização (ou do esquecimento) do *self*¹ em antropologia, demonstrando que o olhar antropológico sempre procurou a diferença e receou a semelhança, acabando por tornar o seu objecto num Outro regido por regras abstractas. Estas ideias são particularmente trabalhadas nos capítulos 1 e 2, nos quais Cohen passa em revista o tratamento dado ao indivíduo desde Durkheim e Mauss até Hastrup e à corrente interpretativista, e em estudos tão diversos quanto os do parentesco ou os do nacionalismo.

Fazendo uma releitura dos mais diversos textos antropológicos e sociológicos, Cohen argumenta que a justaposição axiomática indivíduo/sociedade se deve, também, à confusão entre o reconhecimento (ou não) cultural da individualidade e a possibilidade (também cultural) de os indivíduos assumirem e construírem a sua própria individualidade. Afinal, "(...) culture does not impose meaning on individuals. It provides form which individuals substantiate themselves" (p. 50). E, se não se reunirem provas em contrário, devemos "assumir" (cf. p. 171) a existência e a

relevância da consciência da individualidade em qualquer sociedade, sob pena de não compreendermos, tão-pouco, o que de mais óbvio tem o social: o inter-relacionamento entre indivíduos. Contudo, para Cohen, a cultura permanece o conceito base do pensamento antropológico, sendo a investigação da consciência de si "another route to it, not an attempt to supplant it" (p. 133).

Como caminho para esta investigação, o autor propõe um paradigma sem alternativa: devemos olhar para a nossa própria individualidade e para a consciência que dela temos. Não enquanto modelo das consciências dos outros, "but as paradigms which, as our understanding of them deepens, can be discarded and replaced by what we perceive of *their* self consciousness: they remain paradigms only in our assumption that they *do* have self consciousness" (p. 188).

Desta forma, Cohen advoga que o olhar antropológico deve não só reconhecer que os indivíduos são capazes de autogestão porque conscientes de si no seu mundo, como deve também iniciar o estudo do que é colectivo – intersubjectivo – reflectindo sobre a experiência individual.

Ficamos, por conseguinte, com uma perspectiva onde a comparação se estabelece mais entre o antropólogo e os indivíduos que estuda, isto é, entre a subjectividade do investigador e as dos investigados (num plano onde os poderes autorais estão equilibrados), do que entre modelos teóricos prévios à observação/experiência vivencial. Estes, sejam eles teóricos ou metodológicos, têm por função validar, qualificar e criar limites de rigor que possibilitem a comparação entre textos (cf. p. 191). O objectivo não é tanto que o individual ou a consciência de si passem a ser o centro das investigações, mas insistir em que a sua consideração é uma condição para compreender as relações sociais (cf. p. 192).

A releitura que Cohen faz dos mais diversos textos e temas antropológicos, para argumentar que a autonomia do indivíduo foi esquecida e as interpretações pecaram por serem holistas, sugere-me uma possível *generation gap* entre antropólogos. Mesmo aceitando que grande parte dos textos antropológicos não consideram a individualidade nos termos propostos por Cohen, devido ao seu etnocentrismo, e não só por razões de método ou de objectivo, não será que a geração de antropólogos que se seguiu ao pós-modernismo,

habituada a propostas pró-dialogismo, relativiza suficientemente os textos para *ver* indivíduos e a sua individualidade onde ela não estará reflectida, invertendo assim a metonímia? Se assim é, para evitar, entre outros, riscos de solipsismo e/ou de excessiva fragmentação, não deveríamos recentrar, de forma explícita e assumida, as atenções nas inter-relações, no inter-subjectivismo, e reflectir sobre as propostas da hermenêutica?

Se o fizermos, poderemos, eventualmente, ultrapassar o problema metodológico que a argumentação de Cohen provoca: como ter acesso à consciência dos outros através da experiência da nossa própria consciência, quando, muitas vezes, nem à nossa temos acesso? (Cohen, parece nunca duvidar da permanente efectividade da consciência de si; cf., em especial, Cap. 6). No entanto, permanece o problema de sempre: como é que se pode representar simultaneamente a consciência de si do indivíduo e a configuração do todo social num mesmo texto? Esta questão é colocada pela literatura há muito tempo e tem tantas respostas quantos romances. Para evitar ensaios de cartografia à escala real dos indivíduos e das sociedades, julgo, mais uma vez e tal como Cohen, que a atenção à individualidade – entendida enquanto elemento comumente partilhado – deve constituir um princípio paradigmático a ser gradualmente suplantado pelo conhecimento das inter-subjectividades.

Apesar de Cohen nunca o referir, o relativo privilégio que propõe para a individualidade e a consciência de si dos indivíduos, aproxima-se da terceira e última etapa da "intencionalidade empática" da fenomenologia husserliana, que considera que nós experimentamos o mundo como um mundo inter-subjectivo, como um mundo experienciado por outros (o que é comparável ao ideal de qualquer investigador no terreno, que procura que na etapa final da investigação o conhecimento dos indivíduos esteja próximo da intimidade). Por isso, tão importante como recolher informação considerando o poder autorial dos indivíduos, será esclarecer a epistemologia que informará esse objectivo e as possíveis relações interdisciplinares.

De entre as propostas que Cohen apresenta em *Self Consciousness*, parece-me particularmente sedutora a possibilidade de restituirmos ao indivíduo a sua relativa autonomia (e já são muitos os textos que a contemplam), satisfazendo um desejo de honestidade que a consciência da minha própria individualidade me provoca, e,

provavelmente, evitando problemas de tradução e de correspondência de verdade entre culturas, pois se as heranças culturais são diferentes, a necessidade e as capacidades para as manipular não serão tão distintas.

Notas

¹ Os termos "self consciousness", "self", "selfhood", entre os muitos outros que Cohen compõe com "self", levantam problemas de tradução. Acabei por optar por uma tradução simplificada, usando quase sempre *individualidade* como correspondente para "self" e "selfhood", e *consciência de si* (considero esta possibilidade mais correcta do que a "enrolada" *autoconsciência*) sempre que quis evidenciar que os indivíduos têm consciência da sua individualidade.

Paulo Daniel Mendes

Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)
Bolseiro de Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MANUEL JOÃO RAMOS

ENSAIOS DE MITOLOGIA CRISTÃ: O PRESTE JOÃO E A REVERSIBILIDADE SIMBÓLICA

Lisboa, Assírio & Alvim, 1997.

Ensaio de Mitologia Cristã: o Preste João e a Reversibilidade Simbólica é o resultado de um encontro raro entre a antropologia e a tradição do pensamento religioso ocidental. O carácter intimidatório do vastíssimo *corpus* textual que constitui essa tradição e características próprias da antropologia – uma disciplina habituada à distância cultural, à oralidade e a um muito característico desprezo pela historicidade dos seus objectos – são talvez os principais responsáveis pela escassez de trabalhos sobre o tema. Tão pródigos na análise dos "sistemas religiosos" dos outros, os antropólogos, ao não se confrontarem com o pensamento religioso da sua própria sociedade, evitaram os incómodos da proximidade cultural e as complexidades trazidas por uma tradição escrita e essencialmente histórica.

A singularidade do objecto do livro – as diversas versões da *Carta do Preste João*, compreendidas como "formas simbólicas associadas ao modelo cristológico da ideologia da realeza sacerdotal europeia" – não o afasta porém de temáticas características da antropologia. Por um lado, o capital constituído pela singularidade do seu objecto é utilizado para polemizar com as ideias

que na disciplina, através de J. Goody, têm dominado a consideração de qual a importância e consequências culturais da presença ou ausência da escrita; por outro, a análise coloca-se sob os auspícios do método estrutural, ainda que este apareça, como seria de esperar decorridos que são mais de 30 anos sobre o seu apogeu, sob um aspecto renovado.

No que se refere à crítica das teses de Goody, segundo as quais a descoberta e a utilização da escrita seriam concomitantes de um progresso em direcção a formas de raciocínio "domesticadas", capazes de trocar a ambiguidade lógica e classificatória pelo rigor do pensamento lógico-dedutivo, demonstra-se quanto um mundo já há muito possuidor da escrita alfabética (e mesmo da lógica aristotélica) se socorreu, e com que ênfase e centralidade, de formas de expressão e raciocínio que, a seguirmos Goody, dela deviam estar ausentes. Sem contestar as teses gerais do autor neste domínio, parece-nos no entanto que o seu afã crítico o faz cair no erro simétrico ao de Goody, dado que a sobrevalorização que este faz das consequências da escrita só parece ter paralelo na sua, também excessiva, desvalorização dessas consequências – por muito que Platão, a autoridade aí invocada, delas duvidasse.

Mais importante parece-nos ser o recurso ao método estrutural num contexto onde houve quem detectasse uma incompatibilidade de base entre as suas premissas e a natureza mesma do objecto em causa – a historicidade da tradição textual do pensamento cristão, construída sucessivamente por adições e reinterpretações de um núcleo fundamental considerado vital por essa mesma historicidade, torná-la-ia uma entidade significativa impossível de projecção num sistema sincrónico. Por referência a N. Frye e à generalização a toda a literatura cristã da ideia de "grande Código" que este desenvolveu a propósito da Bíblia, postula-se porém a unidade fundamental dessa literatura e a viabilidade de a apreender como um sistema sincrónico de relações formalmente descritíveis. No entanto, consciente da usura crítica do modelo estrutural e do modo excessivamente restrito como este definiu e se socorreu da oposição binária (o seu princípio heurístico de base, que destacava o carácter complementar dos elementos opostos), esta é alvo de uma elaborada reconceptualização, que substitui a ênfase na noção de complementaridade pelas noções de contrariedade, consubstanciação

e transformação. Pretende-se assim captar o que permanece estranho a “critérios classificatórios rígidos e opositivos”, destacando-se desse modo a “natureza instável das categorias simbólicas”, o “dinamismo dos discursos que lhes dão corpo”, as suas “estratégias transformacionais” e a sua “ambiguidade lógica”.

As duas primeiras partes do livro conduzem o leitor ao fascinante conteúdo da *Carta* e ao historial e natureza da sua recepção, no largo percurso que tem o seu início no contexto misterioso da sua produção algures no século XII e que culmina nos estudos académicos contemporâneos a ela dedicados. Dá-se nessas duas primeiras partes um particular destaque à relação entre o conteúdo da *Carta*, a literatura de viagens e o imaginário geográfico medieval; e ao impacto que o alargamento do conhecimento geográfico renascentista teve sobre a interpretação do seu conteúdo religioso, ético-sociológico e cosmológico. Progressivamente, a *Carta* deixou de falar verosimilmente do mundo ideal de uma Índia cristã e do seu grandioso soberano, cujo reino a cosmologia medieval situava algures a Oriente e nas proximidades do Paraíso, para passar a falar de uma Etiópia que os missionários jesuítas obsessivamente descreviam como sendo afinal governada por um rei negro “degenerado”, precariamente cristão, e cuja localização os cartógrafos colocavam cada vez mais precisamente a Sul. O autor faz a descrição da passagem de uma atitude a outra, procurando demonstrar como a inevitável reordenação dos conteúdos simbólicos da *Carta* (e das próprias categorias subjacentes à sua criação e centralidade ideológica) se fez no quadro de uma lógica associativa cuja flexibilidade permitiu integrar na memória histórica organizada os abalos trazidos pelos novos conhecimentos – a persistência da estrutura perante o acontecimento.

A terceira e quarta partes retomam algumas questões deixadas em aberto nas anteriores, mas em termos que, cremos, marcarão o divórcio da maior parte dos leitores em relação ao livro. É fundamentalmente aí que se põem em jogo as ideias teóricas apresentadas no Prólogo, no quadro de uma pormenorização dos elementos de inquérito (por exemplo: porque é a roupa do Preste João fabricada por salamandras?), e de um alargamento do campo interpretativo, que passa a integrar cada vez mais, e entre outros, a literatura cristã “oficial” e apócrifa, os bestiários, as etimologias e o enciclo-

pedismo medieval, as tradições hebraicas, os oráculos sibilinos ou o ciclo literário alexandrino...

A questão que a este respeito se coloca é a de avaliar a contabilidade dos ganhos e perdas inerentes à reelaboração das categorias heurísticas do estruturalismo e à reivindicação da sua emancipação em relação aos parâmetros formais herdados da linguística estrutural. Sem dúvida que aquilo que os primeiros praticantes do método estrutural nele procuraram (fossem eles linguistas, críticos literários ou antropólogos), foi um acréscimo de rigor na análise e na descrição dos objectos com que as suas tradições disciplinares os confrontavam. As reconstruções genéticas, causais, motivacionais ou funcionais desses objectos davam lugar à descrição da ordem inteligível e inconsciente que lhes era imanente. Nesse contexto, o método estrutural aparecia como uma forma de disciplinar o que antes estava entregue ao domínio da reconstrução e explicação conjectural, como um conjunto de constrangimentos passíveis de tornar a análise objectiva no sentido quase positivista do termo. O tempo e a usura crítica encarregaram-se porém de mostrar quanto essa objectivação se fazia à custa da subalternização ou do abandono de elementos que eram afinal centrais na definição desses objectos. Apto para a descrição dos elementos puramente sintácticos, o método subalternizava os elementos pragmáticos e semânticos. Apto para a descrição dos sistemas fonológicos (o nível da linguagem quase totalmente redutível a uma lógica do significante), revelou-se problemático quando procurou reduzir a essa mesma lógica o significado. Durante algum tempo essa redução da semântica à lógica do significante foi vista como o preço a pagar por um acréscimo de rigor e objectividade, algo cujo valor lhe era afinal superior. Mas uma vez posta em causa essa redução, foi a justeza desse preço que foi posta em dúvida.

É neste contexto que nos parece dever ser enquadrado o argumento teórico que está na base destes *Ensaio*s. Ciente de que a complexidade semântica do simbolismo não se deixa apreender por uma heurística baseada numa simples lógica opositiva, de que há um salto qualitativo de complexidade na passagem da forma significante ao conteúdo semântico, procura-se integrar no método meios de análise que lhe permitam acompanhar esse salto – o reconhecimento da complexidade do objecto implica a complexificação do próprio método. E daí a substituição da ênfase na

noção de complementaridade pelas noções de contrariedade, consubstanciação e transformação.

É porém difícil, para quem procura acompanhar o argumento desenvolvido nas terceira e quarta partes do livro, não ficar com a sensação de que há algo de contraditório entre os objectivos e as consequências da complexificação metodológica proposta. Com efeito, a extensão da heurística para além da oposição complementar parece ter por consequência o abandono dos constrangimentos que, para os primeiros utilizadores do método estrutural, eram o fundamento do seu rigor, a razão mesma da sua validade e da sua mais-valia de objectividade. E se a estes foi possível crer que a simplicidade formal era o garante da objectividade das análises, não é possível deixar de ver que a sua complexificação é concomitante da impossibilidade de se poder aceder assim a algo mais do que um arranjo idiossincrático e em grande medida arbitrário dos elementos analisados. A sensação do leitor que percorre o argumento é a de que a reelaboração das categorias heurísticas do estruturalismo conduz a um "vale-tudo", no qual se abandona o que mais inspirou os seus primeiros praticantes. Numa palavra, dir-se-ia que o fundamento e a coerência última de toda a análise desenvolvida não consistem na sua capacidade de sistematizar a complexidade e a ambiguidade semânticas do seu objecto, mas no facto de, ficando presa de uma deriva interminável de sentido, assumir ela própria o carácter que imputa ao seu objecto.

Ganha assim um aprofundado sentido a crítica que, no início do livro, se faz à atitude que a maioria dos intérpretes modernos da *Carta do Preste João* assumiram perante ela. De uma forma ou de outra estes teriam combinado a descrença em relação ao seu conteúdo, com a ideia de que os seus criadores, interpoladores, copistas e leitores medievais nele acreditaram mais ou menos cegamente. O autor critica uma tal atitude argumentando que perante a impossibilidade incontornável de conhecer quais eram de facto as intenções dos seus criadores e qual a natureza da compreensão que dela tinham os seus receptores originais, a questão da sua crença no conteúdo da *Carta* constitui um falso problema. No entanto, seguindo a ideia de P. Veyne segundo a qual nada "é fictício em si próprio mas apenas segundo cremos ou não nele", isto é, e parafraseando o autor, se o problema da crença depende e só faz

sentido no contexto de uma pressuposição de descrença, a atitude desses intérpretes é vista como profundamente significativa. Apesar de nada revelar de demonstrável sobre os criadores e leitores coevos da *Carta*, ela revela o paradoxo em que se envolvem aqueles que a assumem – ao pretenderem dar a conhecer os outros (a sua suposta crença) dão-se a conhecer a si mesmos (a sua descrença).

Algo de semelhante se passa na antropologia. Com efeito, aquilo de que o antropólogo descrê só se torna significativo para si na medida em que previamente acredita que os outros nele crêem. O problema que obviamente se coloca assim é o de saber se o outro crê de facto ou se é o antropólogo que acredita que ele acredita. Porque o nosso acesso a esse outro é mediado pelo antropólogo que os conheceu e os descreveu, a única coisa de que podemos estar certos é de que este acreditou que os outros crêem no que ele próprio não crê. Nesse sentido, e porque em última análise as teorias antropológicas visam superar os problemas da distância cultural e o facto a ela inerente de os membros de culturas diferentes acreditarem em coisas diferentes, as teorias antropológicas, como o disse Leach e o subscreve o autor, "dão-nos mais a conhecer os antropólogos que as apresentaram que os indivíduos que eles observaram". O corolário de uma tal constatação, segundo Manuel João Ramos, é o de que "a argumentação antropológica é, antes de mais, um apelo a uma crença de princípio na ficção escrita do antropólogo contra uma descrença de facto no discurso oral do indígena" (20).

A consciência de tais factos não pode deixar de ter um profundo impacto na antropologia, e *Ensaio de Mitologia Cristã* é nesse sentido, apesar de todas as suas contradições internas e devido a elas mesmas, uma obra singular. Se compreendemos bem o autor e seguirmos a sua argumentação, a nossa posição enquanto leitores dispensa a suposição da sua crença no que escreveu. Ficamos assim como seus leitores na posição, característica do antropólogo, de procurar descortinar se aquele que nos diz algo crê ou não no que diz.

A sua procura de perfectibilização de um método supõe sem dúvida a crença na validade das suas premissas e finalidades epistemológicas, assim como nos resultados desse esforço – uma convicção nas virtualidades explicativas da teoria e da ciência que a produziu. Mas o cepticismo

contido em certos passos do seu argumento em relação à possibilidade de o antropólogo produzir mais do que discursos ficcionais parece apontar num sentido contrário. Talvez que o sentido profundo dessa "união de contrários" (um tema central de todo o livro) seja o de que neste livro se abandona o que através dele se procurou – talvez porque não se tenha chegado a encontrar. Seja como for, se a nossa descrença em algo só é significativa no contexto da suposição de que alguém nele crê, como considerar aquilo em que ambos descremos?

Filipe Verde

Departamento de Antropologia do ISCTE
Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)

DANIEL FABRE (ED.)
ÉCRITURES ORDINAIRES
Éditions POL/Centre Georges Pompidou,
Bibliothèque Publique d'Information,
Paris, 1993.
PAR ÉCRIT: ETHNOLOGIE DES ÉCRITURES
QUOTIDIENNES
Édition de la Maison des Sciences
de l'Homme, Paris, 1997.

Seria necessário muito mais que um simples parágrafo introdutório para inscrever estas duas obras no contexto da produção francesa acerca da escrita e da leitura enquanto práticas sociais.

Contentando-nos aqui com a evocação sumária de algumas referências incontornáveis, importa começar por registar a decisiva contribuição de Michel de Certeau (*L'Invention du Quotidien 1. Arts de Faire*, Gallimard, 1980) a quem se deve o reconhecimento da leitura como prática – trata-se para este autor de uma *art de faire* – inserida na panóplia das "táticas" quotidianas e definida como "recomposição íntima"; por outras palavras, toda a leitura é, por definição, pessoal e mobilizadora das competências do sujeito leitor, livre de escolher e interpretar o que lê. Este reconhecimento da liberdade do leitor, ou mais latamente do consumidor de bens culturais, deve ser visto como uma crítica à concepção da adesão cega das classes populares aos produtos culturais de massas; ao mesmo tempo, tal reconhecimento implica, na perspectiva de Certeau, uma oposição entre leitura e escrita. À liberdade interpretativa

do leitor (a leitura implicaria sempre um sujeito activo e uma actividade de negociação com o texto), opor-se-ia a submissão do escritor constringido pelas regras que governam a língua escrita (a escrita implicaria um sujeito passivo, submetido às regras); a escrita seria então, neste sentido, um exercício de aplicação das normas gramaticais, nela se concentrando todas as propriedades constringedoras da língua – os códigos, a autoridade, as asserções dominantes – produzidas, reproduzidas e inculcadas no seio das instituições, de modo particular a Escola (este é um tema que Roland Barthes desenvolverá na sua *Leçon* (Seuil, 1978).

Se bem que Michel de Certeau tenha, nos anos 80 (*La Fable Mystique*, Gallimard, 1982), suavizado a oposição entre escrita e leitura, o seu trabalho continuará a servir de ponto de partida para as análises inovadoras de Roger Chartier no âmbito da História Cultural (retenho aqui essencialmente a brilhante síntese das suas propostas contida em *L'Ordre des Livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe*, Alinea, 1992). Recusando uma definição puramente semântica do texto, presente tanto no estruturalismo como nas teorias literárias que se preocupam com as modalidades de recepção das obras, Chartier propõe um olhar sobre os dispositivos formais (editoriais, tipográficos) que sugerem, ou mesmo impõem, ao leitor, uma determinada ordem do discurso. Da mesma maneira que as formas produzem sentido, também a leitura é em si mesma uma prática ancorada em gestos, espaços e hábitos que constituem o contexto de recepção onde as obras são acolhidas, lidas, ouvidas e interpretadas; a proposta de Chartier passa assim pela reconstrução das modalidades várias de encontro entre o "mundo do texto" e o "mundo do leitor", para usar as designações de Paul Ricoeur. O que importa, todavia, realçar é o facto de tais modalidades variarem de acordo com as competências dos leitores ou das comunidades de leitores que acolhem e manuseiam as obras, o que significa que uma mesma obra suscita necessariamente leituras muito diferenciadas. À história do livro e das práticas de leitura (que mostra, por exemplo, como a leitura silenciosa, individual, solitária é um capítulo recente da história das modalidades de encontro dos livros com os leitores), pode acrescentar-se ainda um outro campo de estudos, também ele decisivamente impulsionado por Chartier: trata-se da análise da correspondência

epistolar, de modo particular no século XIX, período durante o qual, na Europa, o acesso à escrita se generaliza entre a população e os fluxos migratórios separam muitas pessoas das suas comunidades de origem. Multiplicam-se então os manuais contendo fórmulas epistolares apropriadas a diferentes situações (a morte de alguém, o pedido de namoro, etc.), assim como florescem os escritórios públicos; a instituição escolar faz também da escrita da carta um exercício, consagrando e inculcando fórmulas epistolares particulares (veja-se *La Correspondence: Les usages de la lettre au XIX siècle*, Fayard, 1991).

Para além dos interesses e das contribuições provenientes do campo da história cultural, aos quais obviamente haveria ainda que acrescentar os da Sociologia da Cultura, de modo especial os trabalhos de Pierre Bourdieu sobre a constituição e distribuição do capital simbólico, importará ainda destacar uma outra vertente de análise porventura de índole mais prática ou, se se preferir, mais decorrente de imperativos sociais e políticos do que, propriamente, de questionamentos ou de problemas exclusivamente teóricos: trata-se da questão do "iletrismo", termo que, no contexto francês, veio a substituir o antigo conceito de "analfabetismo funcional". Neste domínio, aconselha-se aos interessados a já longa lista de obras publicadas e, em muitos casos, financiadas pelo Centre Georges Pompidou, através da sua Bibliothèque Publique d'Information (cf., por exemplo, Fraenkel, *Illettrismes*, BPI, 1993). Foi, aliás, no quadro de uma pesquisa encomendada por esta instituição que o primeiro texto que aqui recenseamos foi produzido. *Écritures Ordinaires*, publicado em 1993, pode ser visto como uma espécie de primeiro volume que reúne contribuições para uma *Ethnologie des Écritures Quotidiennes*.

A primeira questão que se pode colocar é a seguinte: o que são *écritures ordinaires*? Após listar uma grande variedade de actos quotidianos de escrita (desde a lista do supermercado, ao preenchimento de impressos, passando pelas cartas e pelos diários) o organizador da obra define-as por oposição "à l'univers prestigieux des écrits que distinguent la volonté de faire oeuvre, la signature authentifiante de l'auteur, la consécration de l'imprimé", enfim, escritas que se distinguem do processo, analisado por Bourdieu em *Les Règles de l'Art* (Seuil, 1992), da *mise à distance littéraire* que caracteriza a obra literária

nos dois últimos séculos (p. 11). Estamos, por conseguinte, no domínio de práticas de escrita que decorrem, essencialmente, ou de imposições sociais, ou da adopção de formas de gestão racionais do quotidiano, ou, ainda, do cultivo da memória pessoal, familiar ou de grupo. Trata-se de práticas que muito dificilmente as técnicas de inquérito sociológico apreendem e que, por conseguinte, convocam o olhar do etnógrafo:

S'il semble relativement aisé de classer aujourd'hui les Français à partir de la possession et de la lecture de livres – objet bien identifié, facile à compter, à répartir en genres, à comparer aux autres pratiques de "loisir" – rien de tel pour l'écriture qui oppose aux sondeurs des propriétés exactement inverses (p. 12).

Afastando-se deliberadamente do tipo de análises que pretendem analisar a distribuição (estatística) de competências dos sujeitos inquiridos ou situá-los em níveis de desempenho através de tarefas que envolvem ler e escrever, o conjunto de contribuições reunidas em *Écritures Ordinaires* enveredam por uma etnografia de algumas situações de escrita, considerando espaços sociais restritos e práticas bem caracterizadas. Passemos agora a analisar com mais detalhe cada uma das contribuições.

Na primeira parte do volume, intitulada *La Maison des Écritures*, agrupam-se três ensaios que abordam as práticas de escrita realizadas no interior do espaço doméstico. Em *Écritures Domestiques*, J.-P. Albert, baseando-se em inquéritos conduzidos junto de 160 adultos e 90 adolescentes, posteriormente completados com entrevistas e observações, procura atingir aquilo que designa como "les formes les plus 'ordinaires' de l'écriture non professionnelle" (p. 38). Trata-se de um longo ensaio, porventura excessivamente amplo no que diz respeito à diversidade de tópicos que procura abordar. O autor organizou os dados de acordo com o que considera serem três grandes funções da escrita no espaço doméstico: a ordenação, a comunicação e a construção da identidade. Em relação à primeira, é clara a influência das ideias de Jack Goody, que o autor aplica, não à organização política, económica ou religiosa, mas à gestão da vida quotidiana; quanto à segunda, são analisadas as várias formas de correspondência privada, reveladoras de alguns dos traços recorrentes da escrita no contexto

doméstico – ritualização da vida quotidiana, definição de papéis masculinos e femininos, construção de uma memória e resposta às exigências da vida social no que diz respeito às relações com instituições exteriores à família; finalmente, no capítulo das relações entre escrita e identidade, é analisada uma enorme diversidade de práticas de escrita (desde os cadernos com citações aos diários íntimos, passando pelos álbuns de fotografia e as formas típicas de escrita dos adolescentes), que o autor vê como formas de cultivo de uma “culture de l’interiorité” (p. 69) e, sobretudo no caso das escritas de adolescentes, como “rites de passage” (p. 82-83). As restantes duas contribuições que completam a primeira parte do volume são, de alguma forma, a análise de tópicos que o caledoscópico artigo de J.-P. Albert desvendara já. Em *Correspondences*, Dominique Blanc aborda as produções escritas não-escolares de raparigas adolescentes que mantêm diários e cadernos cujo objectivo é serem trocados entre *amies de plume*. É de registar o facto de estas práticas de escrita, realizadas em casa, denotarem uma forma de resistência contra a cultura escolar por parte de adolescentes que são, de acordo com os seus professores, consideradas más alunas e classificadas entre as que nunca escrevem. A terceira e última contribuição – *Lettres de Naissance* – analisa o processo de organização dos álbuns de fotografia de crianças onde, por meio de imagens e texto se “conta a história” do nascimento e primeiros anos de vida de um bebé. Sendo uma tarefa essencialmente feminina, esta de cuidar da memória doméstica e familiar, a organização e manutenção destes álbuns é interpretada como uma forma de conferir sentido à experiência da maternidade nas sociedades contemporâneas. Como afirmam A. Fine, S. Labro e C. Lorquin,

au-delà de l’objectif conscient qu’elles (les mères) se proposent – faire des souvenirs à leur enfant – il semble bien que l’écriture de la naissance constitue pour les femmes une forme privilégiée d’expression de soi au moment du “passage” socialement plus valorisé de leur propre vie, l’accès au statut de mère (p. 145).

O uso da escrita para fins rituais, divinatórios ou votivos constitui um dos temas que mais frequentemente chamaram a atenção dos antropólogos, de forma particular nos contextos sociais onde o acesso e a manipulação de signos gráficos se

confina aos chefes e feiticeiros (recorde-se que Jack Goody propôs a designação de *restricted literacy* para descrever as situações em que a escrita apenas é usada com este tipo de propósitos). No caso das sociedades onde o acesso à escrita se estendeu a grande parte da população, seja pela escolarização seja pela conversão a religiões do livro, os tópicos mais estudados prendem-se com o papel desempenhado pelas várias igrejas no acesso ao livro e à alfabetização ou, ainda, com a importância da escrita no desenvolvimento de formas privadas de devoção. Os três ensaios que abordam a questão procuram responder, no entanto, a uma outra questão: na formulação de Giordana Charuty trata-se de inquirir sobre as formas de pôr o céu e a terra em comunicação através da escrita. Num primeiro momento, C. Fabre-Vassas trata do caso particular das representações da Paixão em Carcassonne, Sul da França. O título do seu artigo, *L’écriture de l’écriture* desvenda a intenção da autora de desmontar o processo colectivo de construção de textos de dramaturgia popular onde os dois papéis principais (Cristo e Judas) são escritos recorrendo a diferentes processos: o primeiro é composto da forma o mais fiel e conforme possível ao texto da escritura, enquanto o segundo se presta à invenção, na qual as características e o sentido dramático de quem incarna o personagem desempenham um papel importante. Através do artigo de M. Albert-Llorca, *Le Courrier du Ciel*, o leitor é transportado às escritas votivas deixadas pelos romeiros e peregrinos nos santuários de peregrinação e a uma análise das suas fórmulas mais recorrentes. Finalmente, G. Charuty analisa o caso de um obscuro padre que curava através de cartas que os seus pacientes deviam copiar e recopiar; o artigo procura desmontar os princípios que estão na base deste dispositivo terapêutico baseado na escrita.

Na terceira e última parte do volume, três derradeiros ensaios conduzem o leitor a registos tão distintos quanto podem ser o da escrita dos pastores (*Le Berger des Signes* de D. Fabre), o da troca de mensagens via *e-mail* no contexto de um laboratório de investigação científica (*Messages Éphémères* de J. Brou) e o das produções escritas de escritores locais de uma pequena aldeia francesa (*Écrire à Riverac* de M.-L. Le Bail).

Como já foi sugerido, a segunda obra aqui recenseada pode ser vista como uma sequela da primeira. Em *Par Écrit*, obra que resulta de um

appel d'offres lançado pela Mission du Patrimoine Ethnologique, prolonga-se a intenção de produzir etnografias detalhadas de contextos sociais particulares, onde a escrita intervém ou que se constituem pura e simplesmente em torno de práticas de escrita. Percebe-se, no entanto, que neste volume se aprofundaram alguns dos tópicos já presentes em *Écritures Ordinaires* e, ao mesmo tempo, se concedeu atenção a temáticas antes incipientemente abordadas. Exemplos do primeiro caso encontramos nos artigos de Bernard Lahire (*Masculin-féminin. L'écriture domestique*) e de Claudine Dardy (*De le paperrasserie à l'archive: l'administration domestique*) ambos sobre as práticas de escrita no contexto doméstico. Retenhamos sobretudo o primeiro, um texto onde o autor de *Culture écrite et inégalités scolaires. Sociologie de "l'échec scolaire" à l'école primaire* (Presses Universitaires de Lyon, 1993) e de *La raison des plus faibles. Rapport au travail, écritures domestiques et lectures en milieu populaire* (Presses Universitaires de Lille, 1993) se detém na análise das modalidades de transmissão de competências de escrita dentro da casa e, por outro lado, argumenta de forma mais sistemática e fundamentada acerca da divisão sexual das tarefas que implicam escrever. Reconhecendo que há escritas sexuadas, o autor afirma que "la femme (a) une prédominance écrasante dans la majorité des actes quotidiens d'écriture" (p. 146), particularmente visível no caso da escrita de cartas; os rapazes são incorporados nestas actividades através do acrescento de um pequeno signo, seja uma palavra de despedida, seja tão somente a assinatura. No caso das cartas administrativas estabelece-se uma outra distinção entre homens e mulheres ficando estas com a correspondência "simples" e "mecânica" e aqueles com a que tem carácter "complexo" ou envolve "responsabilidades". Tanto estas distinções como as diferenças entre o nível social, económico e cultural das famílias têm consequências nas diferentes modalidades de "intérieurisation de l'écrit" (p. 155). Se certas práticas de escrita doméstica estão ligadas à aquisição da identidade sexual isso acarreta a interiorização muito precoce de atitudes face a tais tarefas:

si l'écrit est identifié, reconnu comme une activité féminine, alors on comprend que les garçons puissent résister et même construire leur personnalité à travers la résistance – plus au moins marquée socialement – à l'écrit (...). D'autre part, il y aurait une sorte de fierté masculine ou d'honneur

masculin liés à la mémoire incorporée, orale, ou à l'action directe, franche (p. 158).

Outro dos temas que neste volume é mais sistematicamente abordado é o das relações entre a escrita e a oralidade. Evitando as polémicas caracterizações dicotómicas, que tanta tinta têm feito correr no campo da antropologia da escrita, vários artigos abordam esta questão partindo, não da ideia de uma oposição estável entre as duas formas de comunicação, mas do complexo jogo de inter-relações que, em certos contextos sociais, se estabelece entre elas. Citemos três exemplos: em primeiro lugar o caso dos ciganos e da sua relação com a cultura escrita, analisado por Patrik Williams em artigo significativamente intitulado *L'écriture entre l'oral et l'écrit. Six scènes de la vie tsigane en France*. Baseado em detalhada etnografia reveladora de um profundo envolvimento do antropólogo com a realidade que procurou apreender, este ensaio descreve seis situações nas quais uma comunidade cigana faz recurso da escrita:

Les Tsiganes appartiennent aux sociétés non tsiganes. C'est de l'intérieur qu'ils définissent leur rapport à ces sociétés. Les scènes que nous avons évoquées montrent que de la même façon, c'est de "l'intérieur de l'écriture" qu'ils définissent leur rapport à la chose écrite. Dans l'écriture produite par les Tsiganes, il y a de l'oralité; dans l'oralité des Tsiganes il y a de l'écriture (p. 77).

O segundo exemplo é o artigo de Dominique Blanc sobre o cálculo mental. Polemizando abertamente com Goody, o autor critica as suas generalizações e interpretações acerca do cálculo em sociedades orais e chama a atenção para o facto de os etnógrafos revelarem uma grande incapacidade para produzir dados fiáveis sobre este tipo operações mentais, dado que as traduzem recorrendo às linguagens gráficas do cálculo que fazem uso da escrita. O terceiro exemplo, num registo completamente diferente, põe em evidência as relações entre escrita e oralidade partindo da análise da forma como são anunciados os falecimentos entre os vizinhos das comunidades da Baixa Normandia. Reflectindo sobre as transformações ocorridas nas modalidades de que se revestem estes anúncios (eram outrora feitos oralmente, porta a porta, por um mensageiro e são actualmente realizados da mesma forma com a diferença de o mensageiro ser

portador de um cartão impresso com o respectivo anúncio) os autores afirmam:

Lorsque l'avertisseur venait délivrer oralement son message, ce n'est pas lui qui parlait, il en était un simple énonciateur (...) Aujourd'hui, il est porteur d'un écrit qui possède les mêmes propriétés (p. 358).

A questão da correspondência, cujos contornos centrais evocámos já a propósito da obra de Roger Chartier, é, neste volume, objecto de várias contribuições, cada uma delas abarcando um tipo particular de modalidade epistolar, num eixo que vai das formas mais íntimas de dirigir-se a alguém (um tipo de carta que parece ter-se tornado comum numa época bem recente) até às formas mais cerimoniais de comunicar (envolvendo geralmente indivíduos situados em relações sociais de tipo hierárquico). (Vejam-se aos artigos de Bruneton-Governatori e Bernard Moreaux sobre as cartas de emigrantes bearneses; a análise de Béatrice Fraenkel dos dispositivos tipográficos e retóricos que configuram as respostas do correio presidencial criado por François Mitterrand; o estudo de Sophie Pène sobre a criação de bibliotecas informáticas de cartas-tipo no seio de uma empresa). Através destes artigos, é possível constatar a presença de transformações decisivas na cultura epistolar, num eixo que vai da concepção da carta enquanto uma forma de comunicação entre grupos de pessoas, destinada a ser lida e escutada por uma audiência, até ao cultivo da total personalização, ou ao simulacro da personalização, conseguida através do recurso a meios informáticos e a redactores especializados.

Último tópico a merecer destaque neste conjunto de 13 ensaios é o da escrita que toma o espaço local como motivo impulsionador e inspirador:

Véritable invention du XIX siècle, l'écriture du local se définit par sa grande variété de formes, d'agents et de styles. Elle a aussi progressivement mis en place ses propres organes de production et de diffusion. Loin d'être entourée d'une barrière distinctive, elle est, par définition, ouverte aux scribes ordinaires qui aspirent au plus modeste des statuts d'écrivain (p. 39).

Este imenso filão, em grande parte inexplorado, composto de uma nebulosa de etnógrafos, memorialistas, poetas e outros produtores de obras que tomam um determinado local geográfico ou uma

linha genealógica como referente ordenador e legitimador do discurso, permite articular o campo da antropologia da escrita com o estudo das identidades regionais e locais (vejam-se os artigos de Catherine Bertho Lavenir, Vera Mark e Silvie Maurer & Colette Méchin).

Resta acrescentar que a grande diversidade de tópicos explorados nestes dois volumes permite afirmar que a antropologia da escrita constitui hoje uma área de estudos suficientemente fértil para captar a atenção de antropólogos cujos interesses se situam em domínios tão aparentemente díspares como o género, a construção e reprodução da desigualdade social, as identidades ou a literatura. Se dificilmente podemos sustentar, hoje em dia, a ideia de que a escrita é catalisadora da mudança social, podemos, todavia, percebê-la como potencial catalisadora de algumas das mais recentes tendências que caracterizam a produção antropológica contemporânea.

Filipe Reis

Departamento de Antropologia do ISCTE
Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)

VÁRIOS AUTORES

Milagre Q Fez

Coimbra, Museu Antropológico
da Universidade de Coimbra, 1997.

Milagre Q Fez é o nome da exposição de ex-votos que esteve instalada no Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, entre Setembro de 1997 e Fevereiro do ano que corre. Quem a visitou pôde ver 107 das 132 peças que compunham a colecção pessoal de Carlos Lopes Cardoso, coordenador do inventário nacional de ex-votos principiado no começo dos anos 80 e promovido pela Fundação Calouste Gulbenkian. Adquirida pelo Museu Antropológico em 1990, a colecção integra pinturas gratulatórias executadas em diversos suportes (madeira, folha-de-flandres, papel e tela), datadas de entre o começo do século XVIII e os anos 40 do nosso, e provenientes de vários santuários do país, com predomínio dos do Alentejo e da Beira Alta.

Qualquer mostra museográfica de ex-votos implica forçosamente um irónico efeito de redundância: trata-se de expor artefactos que foram

originalmente fabricados para serem expostos. A estratégia de reexposição assumida pelo Museu Antropológico, tal como a entendi, consistiu em amplificar esse efeito de redundância. As pinturas aglomeravam-se num extremo de uma das paredes laterais da galeria de exposições – sala longa, ampla, com arcadas sustentando o tecto e paredes despidas que reverberavam música sacra. Ao longo do pavimento, cortando a penumbra, feixes de luz projectavam legendas retiradas de alguns dos ex-votos expostos. Era clara a intenção de apresentar os objectos num ambiente evocativo dos espaços que constituíram o seu contexto original de contemplação, através não de uma reconstituição naturalista, mas de uma manifesta simulação. O livro publicado pelo Museu Antropológico em complemento da exposição, numa elegante realização gráfica de João Manuel Bicker, prolonga o mesmo jogo evocativo, com as folhas de papel amarelado, a capa preta com letras gravadas a cor de lacre e o arcaísmo ortográfico do título a fazerem lembrar um velho missal ou breviário. O livro vem dentro de um estojo que guarda também oito postais reproduzindo outros tantos ex-votos.

Do livro enquanto objecto passemos agora aos textos que lhe dão conteúdos diversos. Na *Abertura* que assina, Nuno Porto avisa que o volume “não constitui (...) um catálogo da exposição, mas antes um instrumento interpretativo composto por um conjunto multifacetado de leituras, que nos permitem transformar, alargando-a, a nossa compreensão dos artefactos expostos” (p. 14). A variedade das leituras reunidas resulta em parte das diferentes procedências disciplinares dos respectivos autores. Cruzaram-se nesta obra o arquitecto José António Bandeirinha, o professor de pintura e crítico de arte Carlos Vidal, o historiador Alberto Correia e os antropólogos Luís Quintais, Teresa Perdígão e João de Pina Cabral, este último com dois ensaios. Mas as diferenças entre modos de ver os ex-votos não cessam dentro das fronteiras da divisão académica do saber, como resulta claro da leitura dos artigos assinados por antropólogos, e sobremaneira manifesto da confrontação entre os dois artigos de João de Pina Cabral. A diversidade dos pontos de vista reunidos desaconselha uma recensão unitária do livro, razão pela qual opto por visitar um por um os textos que o compõem.

José António Bandeirinha e Carlos Vidal concentram-se nos aspectos plásticos das pinturas

gratulatorias. Bandeirinha encara-as como obras “funcionais” a diversos títulos: porque motivadas pela intenção de publicitação didáctica de milagres, pela sua eficácia comunicativa, pelo empenho que os seus compositores investiram na “categorização taxonómica dos objectos representados”, um empenho que se afigura ao autor bem mais premente que uma “vontade compositiva” (pp. 37-38). Vidal, por seu turno, escolhe relacionar os ex-votos com o sistema classificatório da teoria da arte, sublinhando a sua exterioridade face à história erudita da pintura, uma exterioridade que se relacionará, entre outras coisas, com a ausência de autonomização pictórica, sendo essa autonomização subordinada a um princípio de “informatividade” e de “descritividade” (p. 53).

Alberto Correia desvia-nos a atenção da plástica dos ex-votos para as narrativas que eles encerram, procurando contextualizar as ofertas votivas – e em particular os “milagres” pintados, produzidos entre o início do século XVIII e meados do século XX – na visão do mundo camponesa das chamadas Terras do Demo. Luís Quintais, alertando para a incomensurabilidade entre “as situações de apuro fenomenológico” que os ex-votos pretendem retratar e as práticas expressivas histórica e socialmente situadas de que se valem para esse fim, sugere que interpretemos as pinturas gratulatorias como dispositivos culturais, narrativas visuais estereotipadas, que rememoram “episódios ‘milagrosamente’ bem sucedidos de controlo da indeterminação do mundo” (p. 28). Teresa Perdígão oferece-nos um estudo de um caso, pouco ortodoxo entre nós, passe o trocadilho, de práticas gratulatorias que têm como destinatário uma santa viva. A pessoa em questão é a Santa da Ladeira do Pinheiro. O seu culto, desaprovado pela Igreja católica, acha-se enquadrado pela Igreja ortodoxa. Neste enquadramento institucional e, sobretudo, na circunstância de ser uma santa viva o objecto central de devoção, encontra Perdígão as chaves para compreender as características singulares que as ofertas votivas assumem na Ladeira: trata-se sobretudo de bens de consumo, destinados ao uso pessoal da Santa.

João de Pina Cabral assina dois ensaios redigidos com um intervalo de 15 anos. O primeiro, *O Pagamento do Santo*, conheceu já duas publicações anteriores em língua portuguesa – a primeira no n.º 6 da revista *Estudos Contemporâneos* (1984),

a segunda no capítulo quarto da monografia *Filhos de Adão, Filhas de Eva* (1989). O argumento central consiste na identificação de três concepções de reciprocidade – simétrica, redistributiva e generalizada – ligadas a diferentes categorias de objectos e práticas gratulatórios, e na associação dessas concepções a “grupos de status” distintos. Subjacente a esta leitura, encontramos o pressuposto de que as pessoas usam os mesmos padrões de relacionamento social para se movimentarem na esfera de actuação humana e na esfera de actuação divina (p. 102), ideia que ecoa explicitamente a noção de “facto social total” de Marcel Mauss. O segundo ensaio de Pina Cabral, *Quinze Anos Depois, é*, como o título sugere, uma revisitação do assunto estudado no texto anterior, assumindo-se igualmente nalgumas passagens como um exercício de autoavaliação retrospectiva da trajectória intelectual do autor. Numa linha de interpretação mais ecuménica, se se quiser, que aquela que orientava o primeiro ensaio, os objectos e as práticas gratulatórios, propiciatórios e expiatórios são agora encarados como instrumentos de sacrifício, na medida em que são dispositivos que visam transformar o sofrimento em vida: “todas estas ofertas e performances que assentam sobre o sofrimento são formas de sacrificar força de vida, por forma a obter mais força de vida; são, portanto, actos sacrificiais” (p. 119).

Para lá da diversidade dos olhares assumidos pelos autores dos ensaios agrupados no volume, parece-me possível, no final, identificar duas linhas de abordagem principais. A primeira diz respeito às relações entre ofertas votivas e respectivos contextos de produção e/ou de exposição. Este tópico é explorado em especial nos textos de Bandeirinha, Vidal, Perdigão e Correia. Nos três primeiros encontramos algumas propostas de compreensão de certas características formais dos ex-votos como função dos contextos em que eles se dão, ou se dão a ver. A outra linha de abordagem diz respeito às articulações existentes entre diversas ordens de experiência que precedem as práticas e os artefactos votivos, por um lado, e as expressões mobilizadas para objectivar essas experiências, por outro. Tais articulações são exploradas sobretudo por Quintais – a propósito do “problema do aleatório”, e também a propósito da contiguidade entre o corpo individual e o corpo familiar, manifesta na maioria

das pinturas gratulatórias – e por Pina Cabral – a propósito das vivências da reciprocidade na relação dos homens com o divino, no primeiro ensaio, e da experiência da dor e do sofrimento, no segundo.

João Vasconcelos

Departamento de Antropologia, FCT, (Universidade de Coimbra)
Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)

LES BACK

NEW ETHNICITIES AND URBAN CULTURE:
RACISMS AND MULTICULTURE IN YOUNG
LIVES

London, University College of London Press,
1996.

Recensar uma obra como *New Ethnicities and Urban Culture* numa revista como a *Etnográfica* só se torna possível e interessante se aproveitarmos para reflectir sobre o movimento de apropriação que faz com que a chamada “perspectiva antropológica” tenha deixado de ser (se é que alguma vez foi) um monopólio exclusivo dos *antropologicamente disciplinados*. O que tem acontecido com diversas obras e autores (que não importa aqui enumerar) põe em causa um academismo mais conservador, assente na delimitação de fronteiras disciplinares utilizando como principal critério de diferenciação o tipo de método de análise praticado. Em obras como *New Ethnicities and Urban Culture*, os métodos de análise e os *corpus* teóricos disponíveis são colocados ao serviço da construção de um objecto de estudo eminentemente problematizado e mais preocupado com a sua consistência do que com uma “identidade disciplinar” determinada. É neste contexto que vemos cada vez com maior recorrência, mesmo em Portugal, diferentes áreas das ciências sociais recorrerem explicitamente ao método etnográfico e ao “discurso antropológico” para abordarem os seus problemas e organizarem a análise do seu objecto; muitas das vezes de uma forma mais fresca e desenvolta do que os próprios antropólogos, chegando a apresentar tendências mais puristas quanto ao cumprimento das “regras” de trabalho de campo e da observação participante.

Nesta obra, Les Back desenvolve uma pesquisa que recorre explicitamente ao método

etnográfico e à observação participante como forma de responder aos requisitos da sua construção do objecto. O principal objectivo aqui é dar conta das novas formas de prática cultural e formação de identidade em contexto metropolitano. A análise das dinâmicas culturais na Londres pós-colonialista implica, para Les Back, o decifrar – evitando “projeções de desejos românticos e utópicos” (p. 1) – das práticas quotidianas dos adolescentes em contexto urbano e multicultural, descrevendo-as como terreno essencial à compreensão da complexidade que emerge daquilo a que o autor chama “hibridização das etnicidades” (p. 13):

The picture that is already beginning to emerge (...) is infinitely more complex than the polemical black-white race relations model, and its complexity constitutes a new challenge for those interested in understanding the truly multicultural and multiracist character of Britain's youth (p. 14).

O conceito de *metropolitan paradox* (paradoxo metropolitano) apresentado pelo autor é extremamente eficaz na interpretação da coexistência de complexas formas de produção transcultural e de formas extremas de racismo (popular) e violência que emergem da análise de contextos de interacção quotidiana em que os jovens são confrontados com conceitos de raça, identidade e multiculturalidade. Para perceber este *paradoxo*, o autor utiliza uma relativamente recente discussão teórica muito interessante, de que fazem parte autores como Paul Gilroy, Verena Stolcke, Phillippe Cohen e Avtar Brah, entre outros. Esta corrente de reflexão em torno dos conceitos de raça, etnicidade e multiculturalidade tem como principal enfoque a identificação dos sucessivos desencontros entre as várias formas de definir comportamentos racistas inevitavelmente associados às formas de representação da “diferença cultural”. O paradoxo de que nos fala Les Back surge exactamente no seio das descontinuidades criadas entre as diversas dimensões que lidam com as noções de raça, quer elas sejam da área da sociologia, do activismo político, dos *media* ou das relações desenvolvidas em contexto urbano:

Our future, with all its implications, will be caught within what I have referred to as a metropolitan paradox where momentary escapes from racism are contiguous with more complex forms of racial power and domination. If multiculturalism is to have any meaning in the context of the twenty-first

century, the idea of the existence of homogeneous cultures and identities must be undertermined irrevocably (p. 251).

A partir do trabalho de campo realizado em dois bairros do sul de Londres, cujo mapa sócio-cultural é fruto de diferentes desenvolvimentos e estratégias urbanísticas (no sentido mais lato do termo) – Riverview, predominantemente habitado por um operariado “branco”, e Southgate, composto por uma comunidade multicultural, – o autor tenta perceber como diferentes formas de racismo correspondem não só a diferentes experiências juvenis mas também a diferentes níveis de conceptualização dos conceitos de raça e etnicidade. Um dos aspectos mais interessantes e reveladores desta pesquisa é a análise da coabitação de ideologias “racistas” com um forte índice de inter-relação multicultural, justificada muitas vezes com o discurso da tolerância: “In this sense young whites are caught within the paradoxes that emerge from their use of racist discourses and their lived experience” (p. 57). Les Back demonstra como as noções de comunidade e nacionalismo (*neighbourhood nationalism* p. 49) fundamentam um discurso essencialista que não impede, mas antes complexifica, uma inegável sociabilidade transracial (p. 211). Neste sentido, o autor desenvolve ainda o argumento de que a própria noção de negritude é múltipla e construída a partir da exploração política e negociada de uma identidade colectiva mas descontínua: “Black identity is defined as a reaction to racism but also as the creative process of self-construction. This is particularly powerful when expressed in accounts of black history and the rethoric of ‘roots’” (p. 145-6).

A posição crítica expressada por Back deixa claro que é necessário desenvolver um campo teórico novo que permita incorporar as inovações culturais que se desenvolvem a partir do *paradoxo metropolitano* e que correspondem ao que o autor chama de *intermezzo urban cultures*: “These cultural syncretisms express a new kind of cultural aesthetic. These forms ‘belong to England’ but they cannot be confined in the boundaries of the nation. This culture is simultaneously local, multinational and transcultural” (p. 210). Um dos principais exemplos de sincretismo cultural explorados pelo autor é o da cultura *hip hop* – uma cultura juvenil de rua que se expressa através de *black symbols* mas que na sua vivência explora até

à exaustão a sociedade multicultural em que os jovens se inserem.

Assim, *New Ethnicities and Urban Culture* apresenta-se como uma obra incómoda para aqueles que (da academia à livraria) têm por hábito arrumar os livros por *prateleiras*. Porque, se nos ficássemos apenas pelo título, seria difícil escolher qual das "subdisciplinas" – criadas ao

serviço de uma organização disciplinar forçada – seria a mais justa: juventude, quotidiano, raça, identidade, multiculturalidade, urbanidade, subculturas ou etnicidade?

Teresa Fradique

Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)
Bolseira do Programa *Praxis XXI*