

“COMO É QUE ISTO
FUNCIONA...”
Entrevista com
CHRISTIAN BROMBERGER

Por
MANUELA IVONE CUNHA
E JEAN-YVES DURAND

JEAN-YVES DURAND – *Como é que nos anos 60 alguém se tornava etnólogo a partir de uma formação em letras clássicas, e como é que se achava no Irão, onde faz trabalho de campo de maneira contínua desde o início? Essa é uma dimensão importante dos seus trabalhos, que é contudo menos conhecida para lá do círculo dos iranólogos do que, por exemplo, a sua investigação sobre o futebol.*

CHRISTIAN BROMBERGER – Como me tornei etnólogo? Sem dúvida primeiro por curiosidade, pelo gosto das viagens, pelo prazer da diversidade. Aluno no liceu, depois na universidade, passava a maior parte das férias a percorrer a Europa e o Médio-Oriente à boleia. O estudo das letras clássicas interessava-me (mesmo se amaldiçoou o latim que foi de alguma maneira a minha língua materna e cuja rigidez continua a pesar no meu estilo de escrita), mas não me via a consagrar a minha vida a uma actividade tão pouco criativa como o comentário de obras literárias, por muito apaixonantes que fossem (tinha consagrado o meu *diplôme d'études supérieures* a Céline). A leitura de capítulos da *Anthropologie Structurale* de Lévi-Strauss tinha-me fascinado tanto quanto intrigado (na verdade não tinha compreendido

Professor de etnologia na Universidade de Provence e membro do *Institut Universitaire de France*, Christian Bromberger é também director do *Institut d'Ethnologie Méditerranéenne et Comparative* (Idemec, CNRS-Université de Provence). A entrevista foi realizada em Aix-en-Provence no dia 7 de Fevereiro de 2004.

grande coisa). Mas encontrei confusamente aí o ponto de junção entre o meu gosto por outros lugares e um projecto intelectual. Foi no regresso de uma viagem à Turquia, que aliás acabou mal (por um acidente bastante grave num camião na estrada Ancara-Istambul), que tomei a decisão de me orientar para a etnologia. Segui as aulas de Leroi-Gourhan, que me apaixonou de imediato, de Roger Bastide, do linguista André Martinet, de Hélène Balfet, que nos iniciava à investigação tecnológica, e de Simone Dreyfus, que nos ensinava parentesco. No fim do ano, definitivamente convertido à disciplina, fui ter com Leroi-Gourhan que me disse: “Vou-lhe perguntar a mesma coisa que me perguntou Mauss quando fui ter com ele em circunstâncias parecidas: ‘Vive de rendas?’”. Eu não tinha rendas e Leroi-Gourhan, embora dizendo-me que tinha a certeza de que eu me tornaria etnólogo, aconselhou-me a terminar primeiro os meus estudos de letras clássicas, a fazer a agregação que me asseguraria um rendimento estável.¹

¹ No sistema educativo francês, a *agrégation* é um concurso, com provas extremamente selectivas, no âmbito da docência no último ciclo do ensino secundário ou no ensino superior.

Tinha também, neste primeiro ano de iniciação à etnologia, seguido as aulas de etnografia do Médio-Oriente e do sul arábico de Maxime Rodinson [que acaba de desaparecer em Junho de 2004]. A erudição de Rodinson era fascinante e destoava da sua elocução incerta e do seu sotaque de parisiense popular. Guardo uma recordação muito viva das visitas à casa dele, do seu escritório onde se empilhavam livros escritos nas línguas mais diversas, das conversas em que ele passava naturalmente de observações eruditas sobre a cozinha árabe medieval, sobre o folclore, a considerações não menos cultas sobre o problema palestiniense. Tinha sempre uma resposta bibliográfica, inclusive em línguas raras, para o problema que lhe colocávamos. “Lê em neerlandês?”, perguntou-me ele aquando de uma das minhas primeiras visitas. Aos vinte anos, este tipo de perguntas marca-nos e faz-nos medir o caminho a percorrer. A minha atracção pelo Médio-Oriente, as aulas de Rodinson, leituras, tinham-me dado a ideia de trabalhar sobre a ilha de Socotra, no sul da península arábica. Mas uma conjugação de circunstâncias bastante fortuitas levou-me, definitivamente, a “escolher” por terreno o Irão. Depois de fazer a agregação, fui nomeado para um liceu de Orleães. Tornava-se difícil vir seguir regularmente aulas em Paris. Concentrei-me naquelas dadas no quadro do *Centre de Formation à la Recherche Ethnologique*, o CFRE...

JYD – de *Leroi-Gourhan*...

CB – de *Leroi-Gourhan*, com efeito. Era uma formação essencialmente prática (o ano acabava com um estágio colectivo de terreno) pelo qual passou

um bom número de etnólogos franceses (mas também portugueses!) da minha geração. Num artigo recente, Jacques Gutwirth [2001, “La Professionnalisation d’une Discipline: le Centre de Formation aux Recherches Ethnologiques”, *Gradhiva*, 29] traçou a história deste centro, criado depois da guerra, e mostrou a importância que ele teve no processo de profissionalização da disciplina. Um dos meus estudantes acaba de analisar, no seu mestrado, os boletins policopiados produzidos por este centro: encontram-se aí textos das intervenções de Leroi-Gourhan, de Dumont, de Condominas, e mesmo de Lacan. O CFRE estava sediado no *Musée de l’Homme*, que era então uma grande instituição de investigação (é inútil sublinhar o seu declínio a partir dos anos 70), dirigido por Jacques Millot, um paleontólogo especialista em celacantos (ia receber ao aeroporto de Orly os celacantos pescados no mar de Madagáscar que lhe enviavam. “Estou ocupado hoje de tarde, um jovem sujeito chega a Orly”, confiou-me um dia). Millot tinha um espírito aberto e curioso: tinha a biblioteca privada mais rica que se pôde conhecer em Paris (“Isto ajuda a viver”, dizia, e tinha razão); acotovelavam-se nos seus armários edições originais autografadas e anotadas dos grandes clássicos – La Fontaine, Racine... – e dos surrealistas (a dispersão da sua biblioteca após a sua morte e a da sua mulher foi um acontecimento maior para os bibliófilos); interessava-se igualmente pela Ásia e tinha favorecido a criação de uma pequena equipa sobre o Irão, onde tinha estado. “A ocasião faz o ladrão”. O persa apresentava, além disso, a vantagem de ser uma língua indo-europeia (e os meus estudos de

filologia clássica familiarizaram-me com este tipo de estrutura linguística). A camaradagem também contou nesta escolha: foi nesta altura que encetei uma colaboração amigável, que não cessou desde então, com Jean-Pierre Digard, que me precedeu no terreno iraniano. Em suma, um gosto pelo Médio-Oriente, um contexto favorável decidiram esta especialização, ratificada por Leroi-Gourhan. Mas a escolha da etnologia, como disciplina e como maneira de ver o mundo, sempre prevaleceu, para mim, sobre a de um terreno particular. Dito isto, uma vez feita esta escolha era preciso encontrar terreno e temas. Por reacção, por preciosidade talvez, ou talvez ainda por aspirar a descobertas originais, sempre fui arredio aos *mainstreams* da disciplina. Nos anos 60-70, os estudos sobre as sociedades pastorais e tribais (a sedentarização dos nómadas, *pasture and politics*, a segmentaridade...) ocupavam o palco da investigação etnológica sobre o Irão. A leitura da tese de um geógrafo iraniano sobre o Gilân, uma província rizícola junto ao mar Cáspio, tinha espicaçado a minha curiosidade. Fui lá e não fiquei desiludido. Esta região apresenta-se, pela originalidade dos modos de vida dos seus habitantes, como uma espécie de Irão ao contrário, e tentei perscrutar, sob todas as suas costuras, esta configuração cultural singular. Neste ensejo, encontrei-me um pouco desalinhado da tradição intelectual iranológica. Interessando-me pelo quotidiano, pelo banal, pelos recantos da experiência, não me inscrevi na tradição orientalista virada para os grandes textos, as grandes obras, as grandes cerimónias. Tendo tomado por objecto as especificidades de uma sociedade agrícola, encontrei-me um

pouco à parte das correntes dominando a antropologia e a sociologia: as tribos, islão e política, a urbanização, as mulheres...

JYD – *Há também a hidráulica.*

CB – Exacto. Mas o que interessa mais quando se fala de hidráulica iraniana são as minas de água, os *qanat-s*, os *kârez-s*. Ora este sistema de irrigação, característico das zonas áridas, não existe no Gilân. Para voltar à sua questão anterior, queria fazer uma precisão. Disse que trabalhei sobre o Gilân de maneira contínua. Não é exactamente assim; não voltei lá durante nove anos, de 1982 a 1991. Teria sem dúvida podido aí regressar para mais uma estadia, mas era então preciso ser-se convidado oficialmente, o que eu não desejava...

JYD – *Enquanto etnógrafo...*

CB – Enquanto etnógrafo, sim. Seria então sem dúvida necessário ser-se acompanhado; e, para além do que este acompanhamento poderia ter de pesado, para os informantes e para mim, devo dizer que sou arredio aos trabalhos de campo colectivos, excepto eventualmente para recolhas sistemáticas de dados. O problema era também e sobretudo deontológico. Não gostava do regime do Xá e era bastante favorável à Revolução no seu início. Mas rapidamente, nomeadamente após a minha estadia em 1982, fiquei enojado com o curso tomado pelos acontecimentos... Responder a convites, fazer diligências oficiais, participar em programas comuns, seria pôr o dedo numa engrenagem de colaboração moralmente condenável. A partir da eleição de Rafsanjani para a presidência

da República em 1989, houve um tímido começo de liberalização tornando possível um trabalho etnográfico solitário e discreto. Regressei pois regularmente à “minha” aldeia desde 1991.

JYD – Respondeu já em parte à nossa segunda pergunta, porque pensávamos perguntar-lhe algo em torno dos dois pólos que, sem ser demasiado esquemático, se podiam encontrar na disciplina em França nessa época, marxismo e estruturalismo, com um franco-atirador, Leroi-Gourhan. Como é que se fez o seu percurso entre estes dois grandes marcos? Disse que gostava das viagens, pelo menos é uma diferença em relação a um incipit famoso de Lévi-Strauss... Falou do lado institucional e humano, menos do lado científico e epistemológico, das filiações intelectuais.

CB – Fui muito influenciado por Leroi-Gourhan, pela sua maneira de abordar o estudo das técnicas, pela sua atenção às bases materiais das sociedades e pela sua predilecção pela *démarche* empírica. A linguística estrutural, de que Martinet era o representante em França, também me marcou bastante. O estruturalismo de Lévi-Strauss, tal como se exprime nomeadamente em *La Pensée Sauvage* e em *Le Totémisme Aujourd’hui*, todas estas permanecem para mim referências maiores. No fundo, estes três grandes mestres procuravam discernir as propriedades e os princípios de funcionamento subjacentes aos domínios que estudavam. Transmitiram-me o gosto por isolar, na análise dos diferentes temas que abordei (as técnicas, a cozinha, as práticas e as representações do espaço, as práticas cinegéticas, a antropónmia, os rituais, os desportos...

[ver bibliografia]), a armadura inteligível e subconsciente dos fenómenos. Uma vez reconhecidas estas propriedades é então que me interesse pelo contexto, pelos usos sociais, pelos pontos de vista dos actores (mesmo se, é claro, no decurso da investigação estas diferentes etapas se entrecruzam). O estudo que levei a cabo sobre o futebol evidenciou assim as propriedades conceptuais deste jogo: uma mistura de mérito individual, de solidariedade colectiva, de sorte, de astúcia ou mesmo de batota, de justiça por vezes imperfeita (Bromberger 1995). Não se tratará aliás da simbolização das condições de sucesso no mundo contemporâneo? Compreendo que se possa colocar a tónica nas funções sociais ou políticas (a celebração das pertenças colectivas, etc.) dos grandes jogos, na estratificação social dos espectadores e da sua percepção do jogo... (estudei igualmente estes aspectos), mas negligenciar as propriedades estruturais de um fenómeno é mergulhá-lo numa noite em que “todos os gatos são pardos” e privar-se de compreender as suas significações específicas. De entre as minhas dívidas intelectuais, devo também assinalar o marxismo, apesar de me ter influenciado muito menos do que à maior parte dos meus contemporâneos (o seu carácter redutor e por vezes dogmático não me seduzia nada); mas os trabalhos dos antropólogos marxistas sobre as relações entre o homem e a natureza, entre técnicas e sociedades, sobre os modos de produção... foram marcos importantes na história recente da etnologia. Tirei daí proveito nos meus trabalhos de história das técnicas (da sericicultura no Gilân por exemplo).

Etnólogo ou antropólogo?

JYD – *Então, etnólogo ou antropólogo?*

MANUELA IVONE CUNHA – *Costuma apresentar-se como etnólogo... Faz questão do primeiro termo, talvez hoje de uma maneira menos afirmada que há dez ou quinze anos. É por razões, digamos, históricas, de identificação e de distinção de etapas de observação e de generalização sucessivas, ou por razões mais contemporâneas, situando-se por relação a diferentes maneiras de praticar a disciplina?*

CB – É a segunda razão que me inclina a privilegiar a etiqueta “etnológica”. No contexto intelectual francês actual, o termo “etnologia” é bastante mal visto; ele conota uma certa modéstia epistemológica, uma abordagem de terreno aprofundada, atitudes um pouco rústicas que pessoalmente reivindico. Muitos preferem reclamar-se da antropologia, uma etiqueta hoje muitas vezes corrompida por usos trânsvios e que faz sucesso junto de ensaístas e de investigadores que não se sentem bem na sua disciplina de origem. A antropologia seria um *plus*, uma marca autorizando emitir ideias gerais sobre os assuntos mais diversos e dispensando os aspectos mais laboriosos da investigação. Se se entende – como deve ser – por antropologia generalizações resultantes de comparações controladas de dados devidamente apurados, não vejo nenhum obstáculo ao uso deste termo. Mas o menos que se pode dizer, é que muitos dos que se escudam na marca de antropólogo não se vergam a estas exigências, exigências que foram desenvolvidas

por Leroi-Gourhan e Lévi-Strauss, cada um a seu modo. A minha posição sobre estes problemas de rótulos é portanto sobretudo reactiva. As fórmulas do género “de um ponto de vista antropológico, poderíamos dizer que...” eriçam-me os pêlos.

MIC – *Parece-me ser um fenómeno francês. Essa apropriação da etiqueta antropologia para algo que os próprios antropólogos ou etnólogos não reconhecem, não a vemos produzir-se no mundo anglófono.*

CB – É verdade que a terminologia é mais clara no mundo anglófono e que o termo “anthropology” não parece suscitar os mesmos desejos ambíguos que em França. “Anthropology” designa aquilo que nós chamamos habitualmente “etnologia” no meu país, a análise de sociedades, de instituições ou de práticas particulares. “Ethnology” parece mais mal afamado e designar o estudo das velharias. Antes de uma conferência em Cambridge, o meu anfitrião tinha deitado uma vista de olhos ao texto que eu ia expor e sugeriu-me firmemente suprimir o galicismo “ethnology” que aí figurava e que conotava o datado, o ultrapassado, um pouco como a palavra “folclore” aqui. Para acentuar a complexidade deste problema terminológico, há que lembrar que em França a palavra antropologia esteve muito tempo reservada a uma especialidade bem particular, a antropologia física, depois biológica. O uso do termo etnografia mereceria também amplos comentários. Eis uma prática que suscitava, ainda há pouco tempo, sorrisos trocistas fora do círculo disciplinar e que conheceu nas duas últimas décadas uma fantástica reavaliação. Esta reavaliação deve-se ao

refluxo dos métodos quantitativos nas ciências sociais. Valoriza-se portanto agora a etnografia, vai-se ao terreno interrogar as pessoas. Mas há uma grande diferença entre “ir ao terreno” e “fazer trabalho de terreno”.

MIC – *Off the record, não será também por relação a um tipo de antropologia, como por exemplo a praticada por Gilbert Durand, que insiste em reivindicar-se antes como “etnólogo”?*

CB – Não é *off the record*, é completamente *in the record*. Tinha sido atraído para a leitura das *Structures Anthropologiques de l’Imaginaire* por uma nota figurando num texto policopiado de Leroi-Gourhan sobre a estética. Leroi-Gourhan não fazia, em geral, remissão bibliográfica alguma nos seus livros e artigos. Pensei então que devia tratar-se de uma obra maior. Os fundamentos teóricos desse espesso volume primeiro espantaram-me: o imaginário era suposto assentar em reflexos corporais elementares; as interpretações através dos arquétipos, por vezes estimulantes, também não me convenceram; a amálgama dos dados mais heteróclitos para levar a água ao moinho da demonstração pareceu-me igualmente suspeita. Vários etnólogos franceses, reclamando-se de Gilbert Durand, tendem a ver simbólico e imaginário em tudo e a sobreinterpretar os factos. A imagem que me vem quando penso neste tipo de etnologia é a de um grande pastel vienense cujo creme – quer dizer, o sentido – escorre por todos os lados. Neste tipo de abordagem o terreno muitas vezes não é mais do que uma manipulação ilustrativa: “Aliás, nos nossos dias ainda, na aldeia recuada x, atesta-se ainda aquela prática...” Roça-se por

vezes a mistificação wagneriana. É verdade que sou reticente a essas divagações sobreinterpretativas que se declaram orgulhosamente antropológicas.

O que apaixona as pessoas em vez do que apaixona os etnólogos

MIC – *Percorrendo os seus cerca de trinta anos de publicações, ressalta uma grande variedade temática. Que grandes linhas estruturantes proporia para arrumar esse conjunto?*

CB – Coloca-me uma questão difícil, e no fundo angustiante, à qual devo dar várias respostas. No plano da minha *démarche*, houve uma viragem no meu percurso no início dos anos 80. Até aí, tinha uma visão bastante distanciada dos objectos da investigação. A escolha dos temas de pesquisa devia resultar de um compromisso honroso entre os interesses temáticos e teóricos do investigador e as especificidades do terreno. Foi nesta óptica, bastante fria, que trabalhei sobre as técnicas e a arquitectura rural na Provença e no Gilân. Aplicava a estes domínios as lições de Leroi-Gourhan e uma semiotecnologia que tinha tentado elaborar. Não renego esta maneira de proceder, que continuo a praticar de tempos a tempos. A partir do início dos anos 80 (mais precisamente aquando de uma estadia no Irão em 1982 onde, numa situação terrivelmente tensa, os mais novos falavam com paixão de futebol), perguntei-me se não seria melhor tomar por temas de estudo o que apaixona as pessoas em vez do que apaixona os etnólogos. Há momentos em que, ao evocar um assunto, as palavras dos informantes se precipitam, os olhares

distraídos se iluminam, em que as emoções se exprimem... Estas injunções sensíveis vindas do terreno pareceram-me dever guiar a escolha dos meus temas de investigação, persuadido que estas paixões, estes momentos de efervescência emocional cristalizavam dimensões importantes da experiência social e cultural. É o que já me tinha levado a estudar a caça e a caça furtiva na Provença e o que me conduziu a trabalhar sobre assuntos tão diversos quanto as canções no Piemonte (uma paixão local), os combates clandestinos de touros no Gilân, o futebol no sul da Europa e no Irão, a editar um livro que conhecem acerca das *Passions Ordinaires* (Bromberger org. 1998). O título é um oxímoro, uma figura de estilo que aprecio muito; o fútil, o irrisório, podem revelar, tanto quanto investigações pesadas, ainda assim perfeitamente legítimas, sobre os campos clássicos, as linhas de força de uma sociedade. Há também paixões e situações de efervescência emocional “sérias”, mobilizando o sentido da existência e que me chamaram naturalmente a atenção. Consagrei assim alguns trabalhos às cerimónias doloristas de *âshurâ*, que comemoram o luto de Hoseyn, o terceiro imã dos xiitas. Este conhecimento das formas de piedade e de mobilização doloristas, do martirismo popular foi aliás uma chave para compreender as formas singulares da revolução iraniana. Em suma, tenho um interesse especial por esses momentos em que uma sociedade mexe, ri, chora, grita. Tenho a sensação que se exprimem aqui, num modo teatral, os valores fundamentais que orientam uma sociedade. Esta atenção às formas sensíveis e efervescentes da vida social é sem dúvida uma das constantes do meu percurso desde há

uma vintena de anos. Mas não se trata aqui de mergulhar no discurso enfático ou empático (mesmo se a empatia é necessária para compreender os processos por dentro). O objectivo é discernir as alavancas inteligíveis destas experiências sensíveis, estabelecer as regras da sua singularidade.

Isto quanto às paixões colectivas que são excelentes postos de observação. Mas não negligencio por isso os fundos subterrâneos e outras formas menos espectaculares de expressão das identidades. Procurei nos meus trabalhos combinar os pontos de vista *etic* e *emic* e fazer acompanhar sempre a análise de um fenómeno por uma reflexão acerca dos métodos pertinentes para o abordar. No meu estudo da sociedade do Gilân, a construção foi assim em várias etapas: a análise dos componentes do sistema técnico local, da filiação e da aliança (com uma forte tendência para a exogamia, *a priori* surpreendente no mundo iraniano), da estratificação social, das formas locais da religião. Nestes temas bastante clássicos, não hesitei em utilizar métodos aparentemente arcaicos mas que possuem, a meu ver, boas virtudes profilácticas, como a cartografia dos factos culturais. Numa segunda etapa, interroguei-me sobre a maneira como as pessoas representam a sua própria cultura e a dos seus vizinhos, como, através das anedotas étnicas, das suas representações da história, através das epopeias dos seus heróis, gostam de narrar a sua existência e a dos outros. E depois, como já disse, numa terceira etapa, interessei-me pelas paixões populares e os seus significados. As questões subjacentes a cada etapa e momento da abordagem são “Como é que isto funciona?” e “O que é que

tudo isto pode bem querer dizer?”
Abordei vários domínios temáticos em diferentes escalas (este jogo, necessário, sobre as escalas é uma marca da minha prática de investigação). Pode-se deplorar uma tal dispersão. Mas, pessoalmente, reivindico esta abordagem multitemática e multiescalar. Se a etnologia é um projecto de compreensão do homem situado, não vejo como podemos conformar-nos com um recorte hiperespecializado do objecto que vai contra os objectivos da nossa disciplina. Os homens e as mulheres que estudei no Gilân não se limitam a rezar ou a crer no mau olhado; trabalham, comem, jogam, amam, fazem negócios e política... Tento clarificar esta confusão, chegar às suas lógicas, apreender os parâmetros que me permitem interpretar, ou até prever, os comportamentos quotidianos.

MIC – *Disse que o que marcou uma primeira viragem no seu percurso foi interessar-se pelo que interessa às pessoas, não aos antropólogos. E no entanto, se no Irão há um forte interesse por futebol, mesmo em circunstâncias muito adversas, ainda assim é uma manifestação de interesse bem mais ténue e menos espectacular do que na Argentina ou no Brasil. Portanto foi conduzido a observar um fenómeno espectacular, como também é em França, através de um desvio por uma forma mais apagada, bastante ténue e longínqua.*

CB – É verdade que foi vendo pescadores turcos azeris jogar futebol nas praias do mar Cáspio que a ideia de trabalhar sobre o futebol na Europa ganhou corpo. É muitas vezes ao longe que fenómenos rotineiros nas nossas sociedades nos surgem como como surpreendentes. O desvio (“détour”),

para retomar um termo de Georges Balandier, contribui para abrir os olhos.

JYD – *Há também a cena do filme de Kiarostami...*

CB – Sim. Numa passagem do seu belo filme *A Vida Continua*, rodado no sítio do sismo que arrasou o norte do Irão em Junho de 1990, Kiarostami mostra-nos uns jovens procurando, no meio dos escombros, uma televisão e uma antena para seguir a retransmissão do... Camarões-Argentina nos quartos de final do Mundial que se desenrolava, nesse ano, em Itália. Este episódio, onde o trágico se mistura com o irrisório, ilustra o elo universal que o futebol, através dos *media*, tece hoje. Para dizer a verdade, na dobra dos anos 90 coloquei-me a questão da pertinência dos objectos de estudo da etnologia europeia e, a partir daí, da etnologia em geral. A etnologia europeia nos anos 70-80 apenas se interessava pelas comunidades rurais apanhadas nos fundos da sua história, pelos camponeses do fim do século XIX, pela memória deste período, por esse mundo que perdemos. Quando se aproximava do presente, dedicava uma atenção privilegiada aos grupos minoritários, que conotavam o longínquo e o restrito, dimensões familiares à disciplina: pequenos artesãos, imigrantes, marginais, os que partilham uma mesma experiência de infelicidade, etc., foram assim objecto de estudos pioneiros. O resto era abandonado a outras disciplinas, como se o homem comum – o empregado, o quadro, o burguês, o amador de selos, o desportista domingueiro – não pudesse, faltando-lhe particularidades suficientemente singulares, interessar à antropologia. É neste contexto de renovação da

disciplina, estudando o homem vivo, e não já simplesmente fóssil, que se inscreveu o estudo sobre o futebol. Mas a legitimidade destes novos objectos não se encontra ainda assegurada. A sua grande proximidade prejudica-a. Ir interrogar o vizinho do lado sobre a composição do seu pequeno-almoço ou sobre o modo como cava o seu jardim pode suscitar uma exasperação condescendente (tanto no vizinho do lado como nos pares do antropólogo). Transportadas a 10 000 km, estas mesmas perguntas triviais revestem-se de uma prestigante auréola! Dito isto, estes novos objectos, doravante contemplados não sem alguma dificuldade pela etnologia das sociedades europeias, devem sê-lo também, num contexto de mundialização, pela etnologia das sociedades exóticas, se esta não quiser tornar-se uma pura arqueologia. Mas há resistências a uma tal evolução: os investigadores e os universitários são, em geral, muito conservadores. A legitimidade dos objectos de estudo varia, além disso, com os países e as tradições intelectuais. Trabalhar sobre o futebol no Irão – o que fiz depois dos meus trabalhos sobre o futebol na Europa – parece duplamente estranho na tradição dos estudos orientais, por um lado, e na tradição iraniana, por outro, onde o livro, a escrita, devem ser dedicados a temas sérios. Tinha experimentado estes limites da legitimidade cultural dos objectos de estudo numa outra ocasião. Um artigo que tinha consagrado às anedotas étnicas no norte do Irão suscitou reacções vivas; não era legítimo registar por escrito as vulgaridades corrosivas que se enunciava oralmente; para mais, analisadas, estas anedotas traduziam representações de si e dos outros que “faziam doer”.

Património e museus

JYD – *Uma das suas preocupações de longa data gira em torno da vasta temática do património. Em França está associado, desde a sua origem há cerca de vinte anos, à acção da Mission du Patrimoine Ethnologique, que acaba aliás de se tornar Mission à l’Ethnologie, e que vive um momento de incerteza quanto aos seus objectivos e meios para os atingir. Que balanço faz desta experiência assaz tipicamente francesa?*

CB – O papel desempenhado pela *Mission* na renovação da etnologia da França foi muito importante. Lançada em 1980, na leva do ano do património, esta instituição impulsionou numerosos programas sobre o mundo contemporâneo (por exemplo sobre “os laços sociais nas periferias urbanas”, sobre “as práticas e as políticas culturais da identidade”, sobre as formas actuais do “consumo familiar”, sobre os “novos usos do campo”, etc.). Veio preencher uma lacuna e respondeu às expectativas. Nem o *Centre National de la Recherche Scientifique*, valorizando sobretudo a etnologia exótica, nem o *Musée des Arts et Traditions Populaires*, interessando-se quase exclusivamente pela França rural pré-1945, levavam em conta as sociedades modernas ocidentais. A revista *Terrain* testemunha, sobretudo nos dez primeiros números, a inflexão que a *Mission du Patrimoine Ethnologique* originou na etnologia da França. A *Mission* soube, além disso, nos seus primeiros anos, responder a um entusiasmo desordenado pela disciplina, canalizar um fervilhar intenso de iniciativas locais. Os anos 70 foram marcados pela redescoberta das identidades territoriais, por um pulular

associativista, por aspirações à convivialidade, que se traduziram numa proliferação de projectos etnológicos amadores. Estas iniciativas encontraram com frequência junto da *Mission* e dos seus conselheiros regionais interlocutores que deram a estas iniciativas uma volta mais profissional e institucional. Atenta às iniciativas locais, a *Mission* nunca se transformou numa liga protectora dos regionalismos e soube manter um equilíbrio difícil entre as aspirações das colectividades e das associações, por um lado, e as exigências da disciplina, por outro. Contudo, o estatuto da etnologia no seio do Ministério da Cultura foi sempre precário. Criticou-se a *Mission* por se ocupar de investigação em vez de conservação, por não se interessar suficientemente pelos pequenos e grandes monumentos. Pretendeu-se confiná-la a um papel subsidiário, transformando-a em anexo dos serviços dos *Monuments Historiques* ou do *Inventaire Général des Monuments et des Richesses Artistiques de la France*, ou ainda lançando-a no estudo da história das instituições culturais. Esta viragem deu-se recentemente e assinou o declínio da instituição. Só se pode deplorar uma tal situação. A etnologia não se limita à história do património e das suas instituições. Será que se pede aos arqueólogos, que dependem igualmente do Ministério da Cultura, que passem o tempo a fazer a história da arqueologia e dos seus museus?

JYD – *História das instituições culturais, é possível que haja em demasia, mas falta talvez uma antropologia das instituições culturais. Tenho um estudante que faz neste momento a etnografia de um serviço de arquivos. Como é que aquilo funciona...*

CB – É um assunto interessante e falta, com efeito, uma etnografia das instituições culturais. Em contrapartida, estou um pouco cansado dos trabalhos hiper-repetitivos sobre a memória e a reconstrução do passado. Pierre Nora, Eric Hobsbawm e Terence Ranger e muitos outros consagraram excelentes livros a estas questões. Mas este tipo de estudo ocupa hoje demasiadas vezes mais espaço do que a etnologia do presente vivo, ou até do que o trajecto histórico propriamente dito. Para voltar à *Mission du Patrimoine Ethnologique*, houve um tempo, não muito recuado, em que esta instituição se singularizava pela sua inventividade, pela sua capacidade de desbravar novos campos – o que foi a marca distintiva da etnologia das sociedades europeias nos anos 70-80 – e exerceu uma forte influência na história (daí ter emergido a “etno-história” ou a “antropologia histórica”). Confinar o seu papel ao estudo da história das instituições culturais, às questões da memória é uma regressão que lamento.

JYD – *Fez alusão ao desmantelamento das Arts et Traditions Populaires (ATP) e esteve, mais uma vez, associado à transformação do museu das ATP num Musée des Civilisations de l’Europe et de la Méditerranée, que deve abrir em Marselha em 2008. O que nos pode dizer sobre isso nesta etapa?*

CB – Que é um projecto interessante mas que suscita ainda interrogações. Os grandes museus parisienses de etnologia atravessaram uma crise profunda. Vai longe o tempo em que era possível cruzarmo-nos com Leiris, Leroi-Gourhan... no *Musée de l’Homme* e em que Rivière inventava uma museografia nova para a época nas

ATP. Este declínio esteve ligado ao recuo da etnotecnologia, ao desinteresse crescente dos etnólogos pelos museus (um desinteresse que contrasta com o entusiasmo popular pelas boas exposições) e às dificuldades que estes museus tiveram em adaptar-se ao tempo presente (tanto no plano museográfico como temático). Michel Colardelle, o actual conservador das ATP, teve consciência desta crise e ajuizou que era preciso transformar a instituição que tinha a cargo. Em 1999, veio ter comigo e disse-me “É preciso que me ajude a fazer um museu da Europa no *Palais de Tokyo*”, em frente portanto do *quai Branly*, onde se constrói o *Musée des Arts Premiers* que substitui o *Musée de l’Homme*. Respondi-lhe que esse projecto não me interessava mas que era preciso criar um museu do Mediterrâneo em Marselha. Um ano depois, Michel Colardelle, após ter feito um estudo prospectivo, voltou e disse-me que pensava deslocalizar o *Musée des ATP* para Marselha e transformá-lo em museu da Europa. Repeti-lhe que o mundo mediterrânico devia ser contemplado, *a fortiori* em Marselha. Chegámos à fórmula *Musée des Civilisations de l’Europe et de la Méditerranée*; eu teria preferido *Musée de la Méditerranée et de l’Europe*. Não penso que Marselha seja o melhor sítio para acolher as colecções das ATP; um sítio rural seria mais ajustado. Em contrapartida, parece-me interessante fazer um grande museu comparativo em Marselha (em geral os museus tratam de nações, regiões, ou justapõem áreas culturais) e acerca do mundo euromediterrânico. O espaço euromediterrânico oferece, com efeito, um quadro ideal para um comparativismo controlado e a boa

distância, nem demasiado próximo nem demasiado longínquo. As populações que aí vivem lado a lado e aí se confrontam partilham as mesmas origens religiosas (a tradição abraâmica); o passado é aí uma sequência de confrontações ora pacíficas, ora belicosas; cada um defini-se aqui, talvez mais ainda do que noutros lados, num jogo de espelhos (de comportamentos, de filiações, de convicções) com o vizinho. Como compreender, por exemplo, as práticas alimentares e vestimentares de uns e de outros independentemente dos processos de diferenciação? Como conceber antropologias dos judaísmos, dos cristianismos e dos islãos voltadas para si próprias, insensíveis às filiações e às rupturas fundadoras e às distinções quotidianamente vividas e ostentadas? Se o espaço euromediterrânico convida tanto à comparação, é que, por um lado, os grupos que o povoam e vivem lado a lado são, pelo jogo incessante das trocas, das migrações, das fricções, incansáveis comparativistas; por outro lado, as práticas de uns não se esclarecem senão através das dos outros, de tal modo que este mundo acabou por formar um sistema de diferenças complementares. Um tal museu parece-me tanto mais necessário quanto a Europa, pelos caprichos da história, tende a autonomizar-se em relação ao mundo mediterrânico e o mar tende a tornar-se uma fronteira.

Mediterrâneo e comparativismo

JYD – *Em parte já respondeu à questão seguinte. Diz respeito ao Mediterrâneo, uma noção que pensa talvez não ser desejável deitar fora com a água do banho*

(Bromberger e Durand 2001). *A que título considera que ela é útil, ou permanece útil, se quisermos aludir à crítica de que foi alvo?*

CB – Primeiro ela é útil histórica, etnológica e politicamente, se não queremos cortar a Europa das suas heranças e das suas convivências. O mundo mediterrânico foi um espaço de encontros, de trocas, de coexistências, de polifonias harmoniosas, de *convivenza*. Esta visão do Mediterrâneo, muitas vezes fortemente idealizada, encontra a sua âncora e a sua justificação nalguns episódios e situações memoráveis de uma história partilhada: a Andaluzia, no tempo do califado omíada, a encruzilhada cultural que foi Palermo nos séculos XII e XIII... Mais perto de nós sociológica e historicamente, este Mediterrâneo de confluências e de encontros encarnou-se nessas cidades-porto e cidades-mundo cosmopolitas que foram, na segunda metade do século XIX e primeira do século XX, antes do endurecimento dos nacionalismos e dos blocos, Istambul, Esmirna, Salónica, Beirute, Alexandria, Alger, Trieste, Marselha, etc. Este Mediterrâneo das passagens é também aquele, na longa duração, da difusão das técnicas num sentido inverso na idade Média ao que prevalece hoje: do papel às doçarias e aos frutos secos que compõem o *Christmas pudding*, as inovações vinham então de Oriente... E será necessário sublinhar a intensidade da circulação das ideias, das línguas, dos homens neste espaço? A este Mediterrâneo das redes, das passagens e, nos seus melhores momentos, da *convivenza*, opõe-se aquele, mais familiar e dramático, dos conflitos, das dominações, das

fronteiras religiosas, do face-a-face e não mais do lado-a-lado. Esse Mediterrâneo, o da *eris* (do ódio) e não do *eros*, nos termos de Jacques Berque, está simbolizado nos chamamentos concorrentes à oração, na incrível cacofonia dos sinos, dos *muezzin* e dos *shoffars* em Jerusalém. É o Mediterrâneo das cidades e dos territórios quebrados pelas filiações confessionais, como no Médio-Oriente e nos Balcãs, onde a rivalidade ostentatória pode depressa transformar-se em “ódio monumental”, é o Mediterrâneo dos muros erguidos e das pontes destruídas.

E depois, há também um terceiro Mediterrâneo, o dos antropólogos (de Julian Pitt-Rivers e de Germaine Tillion) que perscrutaram o *Mediterranean touch*, essas convivências permitindo aos homens estabelecidos em torno do mar conhecer-se e reconhecer-se. É o Mediterrâneo da hospitalidade ostentatória, da honra e da vergonha ligadas ao sangue e ao nome, de uma visão endogâmica do mundo, da república dos primos; é o Mediterrâneo das estruturas clientelares nessas velhas sociedades estatais e, paralelamente, do culto dos santos, esses intermediários acarinhados nos monoteísmos, do faccionalismo com as suas ligas opostas e os seus modos singulares de mediação dos conflitos e das práticas vindicatórias, ou ainda o Mediterrâneo dos territórios da graça, das devoções doloristas em torno das virgens e dos/das mártires. Para apenas mencionar alguns exemplos.

Não podemos falar de uma área cultural mediterrânica, como avançaram certos investigadores americanos, mas de um espaço onde trocam e se opõem entre si sociedades primas e vizinhas que ora se afrontam, ora cooperam, ora

se entreolham com hostilidade. Estes são aspectos contraditórios da vida no Mediterrâneo... e na Europa que o museu que se inventa no porto de Marselha gostaria de ilustrar. Pôr em evidência parentescos muitas vezes esquecidos entre culturas, testemunhar passagens e bloqueios, pontes e muros, circulações, empréstimos e rupturas, coexistências, diferenças que ora se esbatem ora se sublinham, percorrer e explicitar toda a gama de relações possíveis com o Outro próximo, estes são alguns dos objectivos do projecto que se desenha.

MIC – *É nesse quadro assim entendido que se pode desenvolver um projecto comparativo...*

CB – Sim, o Mediterrâneo oferece um quadro privilegiado para um comparativismo controlado. Cada um define-se aqui, como falávamos há pouco, num jogo de espelhos (de costumes, de comportamentos, de filiações) com o vizinho. Como compreender, por exemplo, os comportamentos alimentares de uns e de outros senão neste sistema relacional de oposições recíprocas? Álcool e porco permanecem a base do triângulo de diferenciação entre judeus, muçulmanos e cristãos. Poderíamos fazer o mesmo tipo de constatações sobre este jogo permanente de identidades em espelho, sobre este dialogismo estrutural entre sociedades primas e vizinhas reportando-nos ao registo da aparência. O tratamento da pilosidade corporal, facial e capilar surge assim em distribuição simétrica e inversa de uma tradição religiosa para outra. O cisma no seio da cristandade terá também a sua tradução pilosa nos clérigos orientais usando o cabelo

longo, barba e bigode, contrariamente aos da Igreja romana. O estatuto das imagens foi objecto de um tratamento diferencial similar e é provável que a iconofobia do islão, que se voltou desde então para a caligrafia e os arabescos, tenha sido uma réplica à iconofilia do cristianismo, ele próprio iconóforo nas suas origens. Claro que estas oposições maciças e fundadoras foram, no diversos registos que acabo de evocar, adaptadas, por vezes transgredidas segundo os contextos, e seria redutor ver aí invariantes fixos. Mas só a comparação permite compreender os movimentos de fundo das sociedades mediterrânicas. Receio bem que a hiperespecialização – de outro modo necessária – seja um freio a esta compreensão.

Em busca das propriedades específicas

MIC – *Para voltar ao tema do comparativismo: a exigência que costuma impor-se, que consiste em tentar estabelecer as propriedades específicas daquilo que se estuda, é um exercício sadio que parece além disso proteger contra um uso preguiçoso ou abusivo de certos conceitos que surgem de tempos a tempos na disciplina como “abre-latas universais” – para utilizar uma expressão sua.*

CB – É verdade que houve uma tendência bastante preguiçosa para utilizar conceitos “leva-tudo”: ritual, identidade. Um tal caminho conduz a esvaziar os fenómenos da sua substância, para reter apenas as manipulações expressivas no campo social ou eventuais funções gerais. Não há outra via, parece-me, para estudar um facto, uma técnica, um costume, senão a de analisar primeiro as suas

propriedades estruturais e o seu funcionamento. Tomemos alguns exemplos. Dizer que um clube de futebol simboliza uma identidade colectiva, preenche funções de coesão social... é, quando muito, uma banalidade exacta. Mostrar segundo que mediações as propriedades de um jogo (a mobilização de esquemas corporais e intelectuais particulares, a aliança entre a solidariedade colectiva e as qualidades individuais, a consagração do mérito e da sorte...) recobrem as de histórias individuais e colectivas singulares, uma visão específica dos homens e das coisas parece-me uma via mais produtiva e adequada aos factos. O estilo de jogo da equipa, as preferências por este ou aquele jogador, segundo as categorias de espectadores, etc. serão, nesta óptica, analisados de perto. Proclamar a identidade de um conto ao examinar alguns motivos particulares ou por referência à opinião daqueles que dele fazem uso parece-me menos interessante do que delinear a especificidade deste texto na sua estrutura morfológica e temática. Ou ainda dizer, como sucedeu no início da revolução iraniana, que o xiismo popular era um instrumento ao serviço de reivindicações económicas, sociais, culturais parece-me igualmente insuficiente; convém aqui apreender *como* dogmas e crenças informaram a realidade social e política tanto quanto foram informados por ela. Esta atenção realista às propriedades dos fenómenos valeu-me algumas polémicas amigáveis com defensores do neofuncionalismo (inglês) ou da sociologia crítica (alemã).

MIC – *A propósito de identidade, justamente, criticou o abuso desta noção, as interpretações fáceis que podem conduzir a*

uma simples etiquetagem identitária e emblemática de práticas culturais. Criticou também, por outro lado, o substantivismo estreito que outras interpretações fáceis veiculavam no passado. Mas, mais uma vez, não deitou fora a identidade com a água do banho. E parece-me que tão-pouco simpatiza com o papel do “antropólogo-Zorro”, apostado em denunciar as imposturas identitárias...

CB – Pois, entre o essencialismo ingénuo e um discurso que se contenta com denunciar as manipulações identitárias, há uma via a seguir para compreender o lugar específico das singularidades culturais e da consciência das pertenças nos movimentos da história. A tradição não é só inventada; é um dado que nos molda; não é só imposta de cima; há um sentido local da tradição. Há antropólogos que se aplicam a proclamar que as pertenças de que se reclamam as pessoas não correspondem a nada, a não ser a estratégias. Mas quando se constata o papel dos sentimentos de pertença e dos seus fundamentos (religiosos em particular) nos Balcãs, no Iraque, no Afeganistão..., somos conduzidos a levar a sério as identidades vividas e o seu fundo histórico. Entre o tudo-identitário que leva a esvaziar o conceito da sua substância e a identidade-zero denunciada pelos Zorros – duas vias aparentemente opostas mas igualmente funcionalistas, devemos trabalhar com uma concepção realista, que não seja apenas desconfiada, da identidade.

MIC – *Mas talvez seja precisamente algum zorrismo por parte de antropólogos da Europa aquilo que está na base da extrema temerosidade com que hoje lidamos com as*

realidades museológicas. Receia-se fazer seja o que for, receia-se tudo, porque tudo é uma potencial impostura.

CB – Sim, tem toda a razão. Os museus muitas vezes exibiram visões cristalizadas e perigosas da identidade. Ora nós sabemos que as identidades são plásticas e negociáveis. Ainda assim estas negociações de si – que tanta tinta têm feito correr – são tributárias dos limites habituais de uma transacção: só podemos negociar o que temos, o que sabemos, o que somos. Cada um de nós experiencia quotidiana, e por vezes dramaticamente, os limites da negociação!

JYD – *Apesar de certos trabalhos terem reintroduzido uma maior atenção à cultura na análise dos fenómenos identitários, há na disciplina hoje uma espécie de receio antecipado da acusação de essencialismo.*

CB – Sim, isso bloqueia tudo. Mas examine-se os comportamentos em matéria de higiene, de distinção do puro e do impuro, de aversões alimentares, etc. Será cair no essencialismo notar a persistência destes comportamentos, independentemente de estratégias de manipulação?

MIC – *A partir da preocupação de estabelecer a especificidade das formas culturais, insiste em duas necessidades. Uma é a necessidade do comparativismo; outra é a necessidade de uma antropologia a escalas múltiplas. Essa é uma contribuição importante de que nos poderia falar um pouco..*

CB – A etnologia do mundo contemporâneo não se pode limitar à

escala única que era, tradicionalmente, a da monografia de comunidade. Os indivíduos participam em universos sociais diversos, e é pois preciso apreender os seus comportamentos em diferentes escalas: a da singularidade individual, a das pequenas colectividades, a das redes translocais em que eles participam, a dos conjuntos culturais que os moldaram mais ou menos. É este percurso plural, transitando entre o “pequeno” e o “grande”, que ritmou o meu estudo sobre os jogos de futebol em Marselha, Nápoles e Turim. Entrevistas prolongadas, narrativas de vida de apoiantes permitiram delimitar as modalidades segundo as quais histórias *individuais* se cruzam com as de cidades, de clubes, de competições, de jogos... O estudo da fisiologia dos estádios, dos *grupos* de seguidores, dos comportamentos diferenciados segundo as tribunas revelou as regras de funcionamento de uma multidão estruturada e a coexistência polémica de percepções do jogo segundo a origem dos espectadores (não é preciso sublinhar que tais investigações no coração desta massa não dispensam pontos de referência quantitativos). A análise da composição da equipa, do estilo de jogo que se estima, das formas particulares de adesão ao objecto do espectáculo pôs em evidência, à escala da *colectividade*, os mecanismos de apropriação de uma linguagem universal, de fabricação do singular a partir do serial. Mas na senda do sentido deste entusiasmo, a abordagem plural, que dá conta do entrecruzamento das pertenças e das identificações, nem por isso é suficiente; o comparativismo controlado é um poderoso coadjuvante para nos arrancar às falsas evidências, fazer emergir as especificidades,

evidenciar as lógicas subterrâneas que escapam à observação comum. O que quer isto dizer para a análise de um fenómeno como o futebol? O exame das diferenças *próximas* (no caso o estudo comparado de três clubes) põe em relevo, por contraste, variantes estilísticas, propriedades distintivas que o fechamento monográfico não teria permitido apreender. Dito de outra forma, compreende-se melhor o O.M. (*Olympique de Marseille*) quando se fez um desvio pela Juventus de Turim. As diferenças *longínquas* – no tempo e no espaço – entre o futebol de hoje e de jogos de competição similares, que se desenvolveram noutras épocas e noutras civilizações (*soule* medieval, *tlachtli* azteca...), foram proveitosas para destrinçar a armadura semântica singular do desporto contemporâneo: uma competição generalizada e estreitamente codificada, a exaltação do mérito individual e da solidariedade colectiva, o papel da sorte, da batota, da justiça no caminho do sucesso, etc.

JYD – *A propósito das escalas múltiplas, como articularia essa ideia com a da multi-sited ethnography, o cavalo de batalha de Marcus de há uma década para cá? A ideia que não se pode mais abordar um mundo globalizado através de estudos mono-situados. Não se trata de comparativismo mas de estudos salpicados por uma realidade cultural global. Isto seduz muita gente e tornou-se uma buzzword.*

CB – Partilho, num certo sentido, essa preocupação da *multi-sited ethnography*. Estou a tentar escrever um livro sobre uma família iraniana com a qual partilho, em intermitência, a vida desde há uma vintena de anos. Teria podido escolher escrever uma monografia sobre o lugarejo de onde é originária

esta família, e que frequento também desde há cerca de vinte anos. Mas fixando-me nesse lugar, falharia o que é hoje a realidade iraniana. A família oferece um melhor revelador. Alguns dos seus membros residem em cidades próximas, outros em Teerão, alguns migraram para o estrangeiro e regressaram (um deles produziu mesmo neve artificial numa estação japonesa de esqui...). A família não “pôs todos os seus ovos no mesmo cesto”, não por maquiavelismo mas sem dúvida segundo um processo frequente e subconsciente de demarcação no seio da fratria. Alguns são islamistas, outros vivem à ocidental, etc. Se quisermos dar conta, nos seus aspectos contraditórios, da realidade contemporânea do Irão, é melhor abordar esta família *multi-sited* do que um lugarejo ou ainda um grupo de jovens dos bairros do norte (os mais chiques) de Teerão, como fazem os jornalistas e certos sociólogos. Os membros desta família movimentam-se ou vivem com pessoas que se movimentam...

JYD – *Como alguém que vive em Paris e que de repente apanha o avião quando sente uma certa saudade das suas vacas e dos seus touros de combate que estão em Cabeceiras de Basto, para evocar uma pessoa que encontrámos aquando de uma das suas passagens por Portugal.*

CB – Sim, exacto. Esse homem era formidável. E fiquei muito contente por conhecê-lo, pois o norte de Portugal e o Gilân são duas zonas onde há a paixão das lutas de touros. O problema, no Gilân, é que os combates foram proibidos pelas autoridades islâmicas (Bromberger 1997). As pessoas arranjam-se como podem para

organizar combates clandestinos, mas com animais de 600 ou 700 kg, não é fácil!

Os usos do pêlo

JYD – *Para terminar: falou há pouco das atitudes sociais e culturais em torno da pilosidade. É um tema que aborda quer na longa duração quer num espaço largo. À laia simultaneamente de conclusão e de projecção no futuro, o que é que nos pode dizer sobre este objecto, de aparência anódina – mais um desses pequenos objectos insignificantes à primeira vista –, que observa já há vários anos mas sobre o qual não tem ainda material publicado.*

CB – Iniciei, com efeito, uma investigação sobre o tratamento social e cultural da cabeleira e dos pêlos, essa parte ao mesmo tempo dada e modificável da aparência. A pilosidade é um indicador extremamente sensível das diferenciações, ou até oposições, entre sociedades vizinhas e longínquas, entre tradições religiosas, meios, gerações; ela exprime as relações entre géneros, entre classes de idade, entre submissos e insubmissos, as fronteiras que as sociedades traçam entre o selvagem e o doméstico, a natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade, o puro e o impuro... Para desbravar este domínio, segui várias vias e fiz antropologia comparada “em grande”, evitando cair nas armadilhas que evoquei há pouco. Reuni documentos esparsos nas monografias e explorei os *Human Relations Area Files* de Murdock; nesta via, prestei uma atenção particular aos textos míticos traçando a génese da humanidade ou caracterizando as figuras da desordem (e suas expressões pilosas). Tendo feito

este desbravamento prévio, fixei-me no mundo mediterrânico e médio-oriental onde estão lado a lado e se confrontam sociedades, cristãs, judaicas e muçulmanas, que adoptaram normas de codificação do sistema piloso opostas: os textos fundadores, as personagens míticas e lendárias com uma aparência pilosa notável – Deus Pai, os anjos, Lilith, Esaú, Sansão, Nabucodonosor, Judas, São Jehan Paulu, as santas barbudas, etc., etc., – as exegeses e as prescrições, as regras e as práticas das ordens, os costumes ligados aos ritos de passagem... foram examinados. Empreendi também investigações biográficas, visando isolar, através das narrativas de vida de indivíduos de origens sociais e religiosas diferentes – voluntárias ou impostas – as escansões da aparência pilosa ao longo do tempo, as preferências manifestas por cores e matizes, cortes particulares, etc. As linhas condutoras do meu trabalho são as seguintes. A construção e a representação dos géneros constituem, evidentemente, uma das bases maiores da linguagem social e simbólica da pilosidade. As oposições entre a barba masculina visível e a cabeleira feminina escondida (nas sociedades muçulmanas e judaicas), o estatuto do bigode no mundo mediterrânico, as sanções pilosas “tradicionais” dos ritos de passagem, e em particular do casamento, as da renúncia e da abstinência... mas também as figuras de inversão contemporânea dos códigos estabelecidos (a “garçonne”, a reivindicação do penteado selvagem de Lilith pelas feministas judias hoje, a predilecção recente dos rapazes, nas nossas sociedades, pelo louro, atributo da beleza feminina na história ocidental, excepto no período romântico...) são exemplos, entre outros, que tentei

perscrutar, para apreciar, por detrás dos arranjos da pilosidade, as representações subjacentes das identidades sexuais e as teorias do corpo e da pessoa, que lhes correspondem.

Um segundo princípio que governa as aparências pilosas é a conformidade ou afastamento em relação à ordem social. Ao penteado e aos pêlos domesticados e disciplinados das pessoas comuns ou submissas opõe-se o hirsutismo do rebelde, do proscrito, do marginal, do bárbaro... Esta aparência selvagem pode ser um atributo constante ou temporário (quando a ordem é precisamente rompida: aquando do luto em várias sociedades, dos rituais de inversão carnavalesca na Europa, das “danças” femininas “dos cabelos” no Magrebe, etc.). Estes dois tipos, desabrido ou disciplinado, de aparência pilosa traduzem também dois modos distintos de relação com o sagrado (que R. Hertz e R. Caillou caracterizaram por “esquerdo” e “direito”): ao eremita dos desertos e das florestas, ao possesso, ao xamã, etc., opõe-se o clérigo de cabeleira domesticada, de tonsura e pilosidade facial estreitamente codificadas. A pilosidade oferece-se enfim como uma linguagem, ao mesmo tempo dada e construída, particularmente eficaz para exprimir e ostentar a alteridade cultural. As distinções, ou mesmo aversões, entre grupos étnicos, tradições religiosas, exasperam-se na percepção e acentuação destas diferenças (as relações entre muçulmanos e cristãos, entre clérigos católicos e ortodoxos, entre espanhóis e ameríndios, etc., foram marcadas por estas estranhezas, estas estigmatizações e estas repulsas recíprocas). Reduzir o outro, negar a sua identidade, corresponde muitas vezes a atacar a sua aparência pilosa (a rapagem do cabelo

dos escravos, a “normalização” pilosa dos Ainus pelos japoneses são exemplos, entre muitos outros, destes processos de dominação). Uma outra tendência recorrente na história é a de acantonar o outro nas suas diferenças, obrigando-o a manter os seus signos pilosos, sobretudo se a cor da pele não permite identificá-lo (pense-se nas prescrições respeitantes aos judeus). Outros aspectos chamam-me a atenção: a utilização da pilosidade (nomeadamente da barba e do bigode) como linguagem política; as percepções – positivas e negativas – das peles, percepção muito variável segundo as sociedades e as épocas; as afinidades estilísticas entre a maneira de tratar o cabelo, o vegetal e o *décor* doméstico (entre o penteado e o jardim barrocos, entre a estética minimalista e a aparência lisa dos anos 80-90, há, sem dúvida, profundas analogias); a confusão contemporânea, enfim, dos códigos pilosos traduzindo-se por inversões assinaláveis (valorização dos ruivos, cor durante muito tempo maldita, a vingança dos calvos, o recuo relativo dos identificadores sexuais – bigode, comprimento dos cabelos, etc. –, crioulização das práticas capilares, adoção voluntária da aparência do outro longínquo, etc.).

JYD – *Falou da analogia entre o tratamento das plantas e o tratamento dos pêlos: Haudricourt falou dos pêlos?*

CB – Que eu saiba, não, e é pena.

JYD – *Então viremos o feitiço contra o feiticeiro. Nas primeiras aulas de etnologia que me deu, arvorava uma bela barba. O que motivou o seu desaparecimento?*

CB – A sua questão coloca – involuntariamente talvez, mas duvido – o pro-

blema da pertinência das interpretações antropológicas. Decerto esta traduzia um espírito de rebelião, uma vontade de se demarcar do *mainstream*. É o que diria o observador exterior que teria visto na sua supressão um sinal de regresso a uma maior normalidade. Na verdade, esta barba não agradava ao meu filho pequeno, Stéphane; primeiro tentei apará-la para a tornar mais

apresentável e, como sou muito desajeitado, o resultado foi desastroso; resolvi então suprimi-la. Mas o antropólogo não teria estado completamente errado. Fiz desaparecer a minha barba em 1983, depois do meu regresso do Irão. Já não sentia mais afinidades com os barbudos e, facto significativo, no Irão, trato bem de me barbear todos os dias...



Figura 1 – Christian Bromberger saltando a fogueira na véspera da última quarta-feira do ano iraniano (Teerão, Março de 1997).

SELECÇÃO BIBLIOGRÁFICA²

- 1979, “Technologie et Analyse Sémantique des Objets: Pour une Sémio-technologie”, *L’Homme*, XIX (1).
- 1981, “Pourquoi les Lames Orientales Fascinèrent les Occidentaux?” *Archives des Cahiers du Sud*, 348 -353.
- 1982, “Pour une Analyse Anthropologique des Noms de Personnes”, *Langages*, 66.
- 1982, (com G. Lenclud), “La Chasse et la Cueillette Aujourd’hui: Un Champ de Recherche Anthropologique?”, *Etudes Rurales*, 87-88.
- 1983, (com D. Dosseto e T. Schippers), “L’Ethno-cartographie en Europe: Coups d’Oeil Ré-

trospectifs et Questions Ouvertes”, *Technologies, Idéologies, Pratiques*, 1982-83, 4 (1-4).

- 1985, “Identité Alimentaire et Altérité Culturelle dans le Nord de l’Iran: le Froid, le Chaud, le Sexe et le Reste”. Em “Identité Alimentaire et Altérité Culturelle”, *Recherches et Travaux de l’Institut d’Ethnologie de Neuchâtel*, 6.
- 1986, *Habitat, Architecture et Société Rurale dans la Plaine du Gilân* (Iran septentrional), Paris, UNESCO.
- 1986, “Les Blagues Ethniques dans le Nord de l’Iran: Sens et Fonction d’un Corpus de Récits Facétieux”, *Cahiers de Littérature Orale*, 20.
- 1987, (com G. Ravis-Giordani), “Penser, Agir et Jouer avec le Hasard”, *Ethnologie Française*, XVII-2/3, “Hasard et Sociétés”.
- 1987, “Les Chansons ‘Populaires’ dans une Vallée Vaudoise du Piémont (le Val Germanasca):

² Uma bibliografia integral pode ser encontrada em: <http://www.mmsh.univ-aix.fr/idemec/biographies/BROMBERGER/BROMBERGER.htm>

- Chansons de Migrations et Migrations de Chansons”, *La Beidana: Storia e Cultura delle Valli Valdesi*, 6.
- 1989, “Changements Techniques et Transformation des Rapports Sociaux: La Sériciculture au Gilân dans la Seconde Moitié du XIXème Siècle”, Y. Richard (org.), *Entre l’Iran et l’Occident*, Paris, Maison des Sciences de l’Homme.
- 1992, “Ecomusées et Espaces Bâti: des Formes Architecturales aux Significations Culturelles”, M. Augé (org.), *Territoires de la Mémoire: Les Collections du Patrimoine Ethnologique dans les Ecomusées*, Ed. de l’Albaron.
- 1993, “L’Ethnologie de la France et le Problème de l’Identité”, *Civilisations*, XLII-2.
- 1995, (1996, 2001), *Le Match de Football: Ethnologie d’une Passion Partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Maison des Sciences de l’Homme.
- 1996, (com M. Segalen), “L’Objet Moderne: de la Production Sérielle à la Diversité des Usages”, *Ethnologie Française*, XXVI-1.
- 1997, “La Guerre des Taureaux N’aura Pas Lieu: Note sur les Infortunes d’un Divertissement Populaire dans le Nord de l’Iran”, J. Hainard e R. Kaehr (orgs.), *Dire les Autres: Réflexions et Pratiques Ethnologiques. Textes Offerts à Pierre Centlivres*, Lausanne, Payot.
- 1998, C. Bromberger (org.), *Passions Ordinaires: Du Match de Football au Concours de Dictée*, Paris, Bayard.
- 2001, “L’Ethnologie à l’Épreuve des Frontières Culturelles”, *Limites Floues, Frontières vives: Des Variations Culturelles en France et en Europe*, Paris, Maison des Sciences de l’Homme.
- 2001, (com J-Y. Durand), “Faut-il Jeter la Méditerranée avec l’Eau du Bain?”, *L’Anthropologie de la Méditerranée/ Anthropology of the Mediterranean*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- 2002, (com B. Étienne e M. Guérin), “Les Nouveaux Lieux du Politique”, *La Pensée de Midi*, 7.
- 2002, (com T. Todorov), *Germaine Tillion, une Ethnologie dans le Siècle*, Arles, Actes Sud.
- 2003, “Iran: les Temps qui s’Entrechoquent”, *La Pensée*, 333.
- 2004, (com D. Chevalier e D. Dossetto, orgs.), *De la Châtaigne au Carnaval: Relance de Traditions dans l’Europe Contemporaine*, Editions A Die, Die.