

Celso Azzan Júnior

Fragmentos de uma disciplina:
A antropologia do Quebec vista de dentro

Tese de doutorado apresentada ao
Departamento de Antropologia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de
Campinas, sob a orientação do
Professor Doutor Roberto Cardoso de
Oliveira.

Este exemplar corresponde à redação
final da tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 05/12/1995.

Banca examinadora:

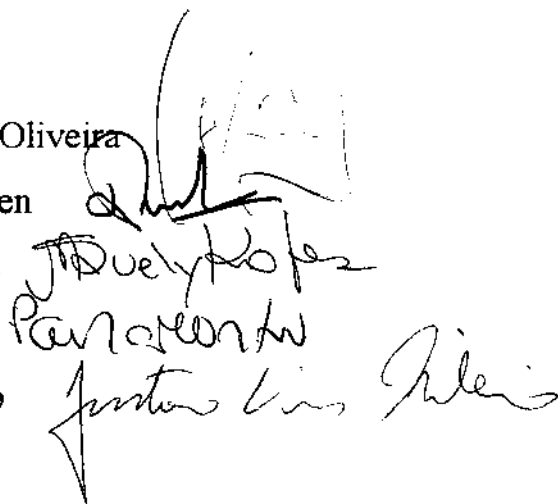
Prof. Dr. Roberto Cardoso de Oliveira

Prof. Dr. Guilherme Raul Ruben

Profa. Dra. Maria Suely Kofes

Profa. Dra. Paula Montero

Prof. Dr. Gustavo Lins Ribeiro



The block contains five handwritten signatures in black ink, corresponding to the names listed to the left. The signatures are: Roberto Cardoso de Oliveira, Guilherme Raul Ruben, Maria Suely Kofes, Paula Montero, and Gustavo Lins Ribeiro. The signatures are written in a cursive, flowing style.

Dezembro de 1995

UNIDADE... 13C
 N.º CHAMADA:
 T/UNICAMP
 Az91f
 V...
 TEMPO BC/ 26530
 PROC. 667/96
 C ☐ D ☒
 PREÇO R\$ 11,00
 DATA 18/04/96
 N.º GPD C.M. 0711

82.522-9

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
 BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Azzan Junior, Celso

Az91f

Fragmentos de uma disciplina: a antropologia do Quebec vista
 de dentro / Celso Azzan Junior . - - Campinas, SP: [s.n.], 1995.

Orientador: Roberto Cardoso de Oliveira.
 Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Ins-
 tituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Antropologia - Quebec (Canadá: Província). 2. Estrutura-
 lismo. 3. Marxismo. 4. Semiótica. 5. Quebec (Canadá: Pro-
 víncia) - Relações étnicas. 6. Bilinguismo - Canadá. I. Oliveira,
 Roberto Cardoso, 1928-. II. Universidade Estadual de Campinas.
 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Índice

Apresentação.....	p.3
Capítulo 1	
Os primeiros objetivos. a Província e sua antropologia.....	p.10
Capítulo 2	
A antropologia do Quebec vista de dentro (variações estruturalista e marxista).....	p.74
Capítulo 3	
A antropologia do Quebec vista de dentro (vertentes "semiótica" e "operacional").....	p.141
Capítulo 4	
A antropologia do Quebec vista de dentro ("Indefinidos", exemplos e metáfora extrínseca).....	p.191
Capítulo 5	
Dever étnico, paradoxos.....	p.245
Bibliografia.....	p.299

*Enquanto espero pelo juízo final
vou usando o meu mesmo, um
tanto precário.*

Millôr;
A Bíblia do Caos.

Apresentação

Por razões de naturezas diversas a tese que se inicia guarda algumas peculiaridades. À guisa de preparar o leitor para o que o espera, gostaria de comentar aqui algumas delas.

A primeira é a seguinte: Posto que a formulação dos principais objetivos deste trabalho foram inicialmente pensados segundo uma preocupação essencialmente teórica - tematizar uma teoria da interpretação para a antropologia, passando pela discussão do caso quebequense -, a articulação que dei aos capítulos desta tese segue basicamente essa orientação. Assim, embora seja necessário dizer que esse objetivo principal foi cedo abandonado, preterido em prol de uma etnografia bem mais simples que apenas quis apresentar a antropologia quebequense, é certamente a essa preocupação teórica que se deve a organização da tese. Por isso, mesmo se a tese, e sua preparação, não são o que se pode chamar de trabalho teórico, certamente deve-se à ordem fornecida pela classificação teórica a estrutura deste trabalho. A articulação dos capítulos, os temas através dos quais o estudo se desenvolveu, os problemas com que se lidou e que, a rigor, foram postos pela seleção anterior dos temas, as soluções pensadas para resolver as diversas conexões que só existiam teoricamente, bem como as interpretações pretendidamente sintéticas para uma antropologia que se mostrava fragmentada teoricamente, tudo isso foi resultado de uma abordagem que foi idealmente pensada para discutir teoria. É assim que a ordem dos capítulos foi se definindo com o transcorrer do tempo. E, no entanto, também é assim que a pretensão de teorizar não passou de breve inspiração levada adiante em raros momentos de alguns capítulos. Estes, na quase totalidade, tiveram apenas o mérito considerável de fazer uma descrição

comentada e às vezes minuciosa do objeto que tomavam. Foi o objeto, então, que aos poucos tomou forma e se fez. As preocupações hermenêuticas foram pouco a pouco deixando espaço; este foi pouco a pouco sendo preenchido e moldado pelos temas mais urgentes que a antropologia quebequense impunha à etnografia que dela se fazia. *Foi, enfim, o reinado de um objeto que legitimamente comandou o espetáculo.* Se esta etnografia está quase isenta de discussões teóricas, mas repleta de dados, será então menos porque o autor pretendeu desistir das primeiras e mais porque se viu seduzido pela riqueza heurística dos segundos. Invertendo o que Lévi-Strauss disse (n()) *Pensamento Selvagem*) a propósito da sedução estética, a perda do inteligível (formalização da teoria) é aqui compensada pela acréscimo do sensível (dados empíricos). Entre a antropologia quebequense e a obra de arte, ao menos tal como esta se vê pensada por Lévi-Strauss, talvez exista uma oposição...

O segundo comentário que desejo fazer diz respeito ao anexo que se segue ao texto da tese propriamente dita. Como o objetivo principal deste trabalho era o de etnografar a antropologia quebequense, e assim apresentá-la a quem não a conhecesse, pareceu-me que selecionar e traduzir algumas passagens de alguns de seus autores mais importantes, listá-las em ordem alfabética e cronológica e agrupá-las num único caderno, para fins de futura consulta, seria estratégia interessante. De fato, não seria absurdo dizer que esta talvez seja a parte mais importante do trabalho, sendo a leitura dessa "Pequena Antologia" provavelmente muito mais elucidativa a quem queira conhecer essa antropologia do que seria a leitura da tese que a precede. Se nesta temos minha opinião sobre essa antropologia, naquela temos ela mesma em alguns de *seus* momentos. À primeira vista, parecerá pouco o que foi citado nesse anexo, mas

a contar a quantidade de autores lá listados será fácil notar que, respeitadas as limitações deste trabalho e aquelas necessárias para que um autor se constituísse como "objeto" deste estudo - ser antropólogo social, francófono, alocado em universidade ou centro de pesquisa importante -, os aí presentes certamente se constituem em quantidade bem mais que representativa da totalidade a que pertencem. Assim, dos que figuram nesse caderno, e os mais importantes estão aí, foram citadas algumas de suas passagens que mais me pareceram evidenciar a perspectiva teórica ou metodológica de seu trabalho, e, se possível, tais passagens se viram complementadas por outras em que o autor não mais refletia teoria mas a aplicava, interpretando seus objetos preferidos. Por isso, nesse caderno é possível encontrar não apenas suas filiações teóricas e suas posições epistêmicas, mas também um razoavelmente preciso - e evidentemente não exaustivo - acervo de seus objetos de estudo. A quantidade de textos que cada autor teve citados deveu-se mais à escolha que fiz pela qualidade do que li, do que propriamente a uma ponderação estatística de sua produção: no entanto, um critério mínimo de avaliação de sua obra foi respeitado, sendo os autores mais reconhecidos, na média os mais citados. Procurou-se também harmonizar o conjunto no que tange à faixa etária dos citados. Dado que a cronologia e a idade dessa antropologia são fatores importantíssimos para a interpretação de muitos de seus problemas, o anexo contém tanto autores já bastante conhecidos como jovens doutores - e uns poucos doutorandos - em início de carreira. Espera-se que da comparação entre eles alguns resultados possam ser ponderados. Outro cuidado que tomei nos casos mais significativos foi o de demonstrar certos autores em momentos diferentes de suas carreiras. Assim, para muitos deles há citações de diversas épocas, o que pretendidamente, ao menos, demonstraria um eventual

movimento em suas posições teóricas e mesmo temáticas. Por fim, os asteriscos que aparecem antes da indicação de página de algumas citações são uma marcação que a elas coleí para facilitar meu trabalho de eventual inserção no texto da tese. As marcadas (**) se somariam a alguns capítulos, e especialmente ao primeiro. Ainda figuram aqui para dar ao leitor uma idéia de como tais citações poderiam também suportar o argumento da tese.

Terceiro O trabalho empreendido, desde os primórdios da confecção do projeto até a redação da tese, foi sempre acompanhado por muitas dúvidas relativas não ao objeto em si mesmo, mas ao modo como deveria ser tratado. Fazer a antropologia de uma antropologia parece, à primeira vista, um exercício umbilical, desinteressante e pouco refletido. Ou, para ser mais simples, um exercício de narcisismo disciplinar para o qual a própria disciplina não ofereceria métodos, critérios ou mesmo exemplos para comparações tão necessárias. Muito disso é considerável, mas nem tudo. Trabalhando numa via de interpretação que ia sendo aberta conforme a busca dos dados se mostrava necessária, este exercício antropológico trilhou, por isso mesmo, seu caminho próprio. Desnecessário dizer que ele muito se ressentiu desse relativo isolamento metodológico, que muito do que nele se encontra é resultado de uma certa assistematicidade na coleta dos dados, que o exercício da interpretação de antropólogos por um antropólogo foi epistemologicamente fértil, mas um tanto incomum e, por isso, talvez menos disciplinarmente refletido do que deveria ser. Contudo, a interpretação aqui esboçada foi também o resultado de uma pesquisa do início ao fim antropológica. A chamada "observação participante" tem aqui talvez um dos mais interessantes exemplos. De fato, quando o conjunto inicial de hipóteses é por demais

pequeno, a metodologia é claramente incerta e o objeto é visivelmente incomum, a mais segura alternativa parece realmente ser a de vivenciá-lo. Foi o que pretendi fazer. Vivenciar a antropologia quebequense, na academia mas não apenas nela, a cultura quebequense, sua política, as finanças do Quebec, suas relações inter-étnicas conflituosas; vivenciar a neve e o frio intenso, o mau-humor deprimido no outono e a alegria contagiante da primavera que todos os anos assaltam esse povo meio heróico que se resigna com o clima de seu Quebec: compreender o Quebec para os quebequenses e para sua antropologia: compreendê-los, enfim, para mim. Tudo isso fez parte do cotidiano de uma pesquisa para a qual uma festa em casa de amigos, uma caminhada pelo *Vieux Montréal*, uma visita às *Laurentides*, um debate político na TV, uma cerveja na universidade com um "nativo" após um dia de trabalho, a obrigatoriedade de um visto norte-americano para passar hora e meia num aeroporto em Miami, ou um desfile cívico pelo centro de Montreal deveriam ser considerados. E foram. Meus amigos, brasileiros e quebequenses, foram também meus informantes, e como frequentemente meus informantes igualmente se tornavam meus amigos, a antropologia que daí resultava era certamente um exercício vivo de reciprocidade e de respeito pelos quais sempre serei grato. A antropologia quebequense que assim *antropologizei* foi, certamente, um aprendizado. E não apenas antropológico.

Por isso mesmo eu não poderia deixar passar a oportunidade para dizer aqui algumas palavras mais que necessárias. Quando se faz pela primeira vez uma viagem longa a qualquer país que seja, é natural que se encontrem muitos problemas, que de início tudo pareça caminhar no sentido errado, que nada se resolva a contento. De início é o frio insuportável e o cinza deprimente do

clima, depois é a dureza de viver de bolsa sem mais recursos e por fim aquela previsível saudade de um Brasil já idealizado que parece ter suas praias ainda mais belas, seu sol ainda mais quente, seu povo ainda mais generoso. É difícil querer sair novamente do Brasil, quando se sai pela primeira vez por longo tempo, e, pensa-se, será difícil querer retornar ao Quebec, depois de tê-lo deixado para voltar a este recanto de céu azul. Ledo engano, contudo. O Quebec, seus antropólogos, a *Université de Montréal*, a alegria daquela gente que espera tão pacientemente, durante meses e meses de inverno, por uma primavera e por um verão que sempre são tão festejados quanto possível, a simpatia que lá encontrei, a hospitalidade e a civilidade, tudo isso apenas me faz agora sentir tanta saudade que já nem sei se é maior ou menor que a que senti daqui ao lá chegar.

Devo a Brigitte Cardu, a Robert Crépeau e aos pequeninos Anaïs e Guillaume a causa maior de tanta saudade. Ao Prof. Robert Crépeau, amigo inestimável, nenhuma palavra seria justa o bastante, mas meu agradecimento por sua amizade, sua confiança e sua generosidade é de coração. Guillaume foi o amiguinho que carreguei no colo e ajudei a dar seus primeiros passos; a bela Anaïs trazia-me de volta à infância quando me fazia contar-lhe as histórias de seus livrinhos ilustrados, coisa que fiz com inexprimível prazer. De Brigitte, minha conselheira para assuntos de inverno, professora de francês e amiga sempre comigo preocupada, só posso dizer da estima e do sentimento fraterno que por ela tenho. De fato, não sei se a amizade que dediquei a eles foi do tamanho daquela que deles recebi, mas hoje vejo como é pequena diante do carinho que tenho por essa família que já foi - e será sempre - a minha. Esta tese é dedicada a eles.

Entretanto, algumas outras pessoas, em tudo especiais para mim, também devem ser lembradas. Em Montreal, Mônica Nunes e Jorge Iriart, Denise e Naomar Almeida-Filho, foram companheiros de saudades brasileiras, amigos generosos que nunca me deixaram sozinho, partilhando comigo seus mais alegres momentos. Deles a saudade também é muita. Os professores do departamento de antropologia da *Université de Montréal*, sempre muito amáveis e prestativos, respeitaram meu trabalho e muito o facilitaram. Diga-se o mesmo das secretárias desse departamento, a quem agradeço pela colaboração simpática. Na UNICAMP, os funcionários da Secretaria de Pós-Graduação, os funcionários da Biblioteca, bem como os professores e colegas que me acompanharam durante o doutorado, todos têm participação neste trabalho e a eles meu agradecimento é mais que devido. O Prof. Guilherme Raul Ruben e a Profª. Maria Suely Kofes participaram de meu exame de qualificação, e de suas sugestões esta tese certamente se beneficiou. Cabe, por fim, lembrar o nome do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira para dizer que sem inteligência de sua orientação, segura e aberta, como sempre, esta tese seguramente não existiria. Como ela também não existiria sem que o CNPq financiasse meu doutorado na UNICAMP, bem como minha viagem e minha estadia em Montreal, devo também lhe agradecer, especialmente a José Marinho dos Santos Neto, de quem a presteza e a atenção no acompanhamento de minha demanda de bolsa muito me facilitaram o trabalho, lá e cá.

Minha dívida, afetiva ou profissional, é para com todos eles. Mas a tese e seus erros, como é óbvio, são apenas meus.

C. A. Jr.

Campinas, setembro de 1995.

Capítulo 1

Os primeiros objetivos, a Província e sua antropologia.

O projeto, do qual esta tese resulta como seu produto mais expressivo, embora não único nem primeiro, formulou-se no decorrer da *propedêutica* de meu doutorado. Nele ingressei com uma proposta de trabalho sobre antropologias periféricas, e, com o passar do tempo, e de minhas discussões com meu orientador e meus colegas, o projeto evoluiu até o ponto em que se encontrava quando parti rumo a Montreal, no Canadá, para executá-lo. Basicamente, ele projetava uma pesquisa que tomaria como "base empírica" a antropologia francófona da Província do Quebec, e a seu respeito exercitaria uma interpretação acerca de certas características teóricas que, imaginava então, aí poderiam ser bem observadas e, quem sabe, trabalhadas. Tal como observei depois, algumas de minhas pré-concepções eram enganosas, certas assunções eram simplistas, outras apenas erradas. O projeto foi levado a cabo, no entanto: o "campo" oferecendo, como sempre, mais surpresas que respostas, e a interpretação resultando mais e mais distante do que minhas primeiras idéias me propunham. Interpretar, como antropólogo, uma antropologia, ou seja, interpretar intérpretes, segundo os mesmos paradigmas de interpretação, os mesmos conceitos - às vezes as mesmas falhas -, com os mesmos objetivos, foi exercício intrigante, teoricamente fértil, e cumpre agora refletir sobre ele. As páginas que se seguem são o primeiro resultado sistematizado que dele advém, porque muitos outros ainda estão por se fazer. Isto, que agora se inicia, é uma tese, não um conjunto de ensaios. É a razão pela qual certas conclusões ensaísticas nela não se encontram. O que aqui se pretendeu, depois de

realizada a pesquisa, foi encontrar um meio de apresentar esse projeto e o trabalho em que resulta elaborados segundo a ética e a estética de uma tese antropológica. Como sempre, para mim, esse foi um exercício difícil. Mas compensador.

Mas o que se pretendeu, afinal? Qual o escopo deste trabalho, quais os *objetivos originalmente pretendidos* e a que tipo de leitura eles, de início, nos levaram? Tentemos delinear, brevemente, as razões que nos levaram ao estudo dessa antropologia quebequense francófona. Esboçaremos, de início, o conjunto dos problemas teóricos com os quais estivemos envolvidos quando da elaboração do projeto.

Em minha dissertação de mestrado desenvolvi, em seu primeiro capítulo, uma argumentação em torno de uma questão absolutamente central para um olhar atento às transformações por que, penso, a antropologia passa nos dias de hoje: A *Questão Hermenêutica*, como sinteticamente poderia chamá-la aqui, permeia decisivamente o quadro de tais transformações, tal como argumentei, e por isso se tornaria urgente analisá-la. A disciplina antropológica parece viver, então, um de seus momentos mais ricos, e certamente mais tensos. A dimensão objetivista que a caracterizou durante a maior parte de sua história se encontra, então, questionada por uma perspectiva etnográfica mais subjetivista¹. Essa

¹Refiro-me, aqui, às antropologias constituintes daqueles que Cardoso de Oliveira já chamou de "os paradigmas da ordem", e as contraponho à dita *antropologia interpretativa*, inaugurada na obra de Clifford Geertz. Argumento, em minha dissertação, que o paradigma objetivista antropológico foi, durante muitas décadas de antropologia, a marca dominante na disciplina. O funcionalismo francês, o estrutural-funcionalismo britânico, o culturalismo americano, foram sólidos bastiões desse tipo de antropologia que conheceu, no entanto, com o estruturalismo lévi-straussiano, seu momento mais fértil e aperfeiçoado. Assim, argumentava, a antropologia, que era fundamentalmente objetivista até a década de 70 - e nela, ainda

convivência, tão explosiva quanto fértil, lega à disciplina um *pensar-se* cuja radicalidade bem pode ser atestada pela indefinição que parece tomar espaços cada vez maiores nas discussões epistemológicas havidas em torno da teoria e da prática da interpretação etnográfica. A fragmentação que encontramos na antropologia do Quebec, aliás, não faz que confirmar essa realidade. Por outro lado, dizíamos, se levarmos adiante os ensinamentos a nós trazidos pela epistemologia de Paul Ricoeur², uma convivência como essa, que já notamos nas paragens de nossa disciplina, bem pode ser - para o antropólogo interessado em pensar sua disciplina *antropologicamente* - muito mais germinal. O encontro de uma prática antropológica objetivista e de uma subjetivista - *explicação e compreensão, validação e conjectura* - só teria sentido se pudéssemos pensá-la dialeticamente constituidora de um círculo mais abrangente e interativo, chamado hermenêutico.

Portanto, numa análise que coteja o cruzamento desses dois eixos interpretativos foi possível concluir que - após o advento de uma antropologia objetivista como a estrutural, e o advento de uma subjetivista como a interpretativa -, histórica e epistemologicamente a questão da hermenêutica

que não exclusivamente, o era através de Lévi-Strauss, da moda estruturalista que invadiu o mundo na década de 60 -, confronta-se, então, com uma perspectiva de trabalho bastante mais subjetivista, a trabalhada por Geertz. Como meu principal paradigma de interpretação, a obra de Paul Ricoeur, advogava uma teoria hermenêutica da interpretação do texto a partir de uma complementaridade dialética entre a explicação e a compreensão, a objetividade e subjetividade; pretendi ler o caso antropológico segundo o mesmo critério e a mesma teoria. Os resultados a que cheguei cotejam a suposição de um virtual horizonte hermenêutico para essa disciplina, que ocorreria, então, como resultado do cruzamento entre essas duas inteligências, em seu diálogo. Um discurso, uma consciência, uma interpretação hermenêuticas, dentro dessa disciplina, só seriam possíveis, assim, no diálogo e na influência mútua entre a antropologia estrutural e a antropologia interpretativa, dois exemplos de antropologia a privilegiarem o trabalho com as dimensões semânticas da realidade. Cumpriria, dessa forma, pesquisar exemplos desse diálogo, e constatar sob que aspecto tal hermenêutica se apresentaria.

²Ricoeur, Paul: "Le Modèle du Texte, L'Action Sensée Considérée Comme Un Texte; Du Texte à l'Action, Essays d'Herméneutique; Paris, Seuil, 1986. Ver também Teoria da Interpretação, Lisboa, Ed.70, 1988.

parece estar datada para esta disciplina: o momento parece, então, ser este. Se na epistemologia a hermenêutica é o resultado de um cruzamento dialético entre objetividade e subjetividade³, *na história da disciplina ela nasce - como questão - junto ao debate iniciado pela novidade das abordagens geertzianas interpretativistas*. Assim, dizíamos, se hoje vivemos, na disciplina, um debate entre perspectivas diferentes, e, de certo modo opostas, é porque a "*fecundação hermenêutica*" parece já ter-se iniciado, e desse debate - então aparentemente ocorrido - o resultado já ter-se esboçado.

Poderia, então, retomar a questão já mais ou menos esboçada aqui e argumentar agora no seguinte sentido: Se este momento vivido pela disciplina é um momento que lhe é muito fértil, mas também muito tenso, parece sê-lo - e nos dois sentidos - porque essa "superação" hermenêutica dialeticamente se instaura sobre opostos que tendem naturalmente à auto-anulação. Anulação que, entretanto, se configurando no surgimento de um terceiro (consciência hermenêutica), apenas encena um drama aparentemente eterno, pois que a espiral dialética, a animar o pensamento hermenêutico e reflexivo, sempre toma o produto da anulação como uma nova entidade que também deve se anular. São desnecessários os comentários quanto ao caráter radicalmente *dinâmico* desta concepção, pois que aí está implícita a idéia de que este é *um* momento por quê passa a disciplina, e nem de longe seu mais duradouro. Se a *superação* traz consigo a idéia básica de que é no trabalho de uma *crítica* que ela ocorre, produzindo o novo; sua própria instauração constitui, para a história da

³Tal como Ricoeur demonstra com mais cuidado nos textos já citados. Sugiro especialmente a leitura do texto intitulado "Le Modèle du Texte..." já citado. Para uma mais aprofundada compreensão de como penso essa complementaridade para a disciplina, à qual já aludi, convido à leitura do 1º capítulo do meu *Antropologia e Interpretação*: Campinas, Ed. Unicamp, 1991.

disciplina, momento passível de crítica, e, assim, de uma nova superação. Desse modo, argumentava eu em minha dissertação, uma consciência hermenêutica, na antropologia parece ser, hoje, apenas o horizonte, se não visível, ao menos formulável, dessa disciplina, e não sua destinação, invencível e certa. Apenas não poderíamos tematizar - tão longe e improvável - o que dela se seguiria.

Foi assim que uma primeira e importante questão se pôs. A ela *este trabalho infelizmente só pode responder muito marginalmente*, e era basicamente a seguinte: *Que momento*, afinal, é esse que vivemos na antropologia hoje? Dadas as nossas limitações, nossos objetivos teóricos e nosso objeto primordial de pesquisa (antropologia quebequense), tal questão restou quase intocada. No entanto, algumas outras questões correlatas ainda podiam ser pensadas. Se a hermenêutica, para esta disciplina, parece ser seu horizonte, mais ou menos próximo, mais ou menos distante, sobre que consciências opostas e finitas ela exercerá seu poder de cruzamento superador, sua síntese? Em outras palavras, quais são os termos destinados à anulação, com que práticas antropológicas (teorias, métodos, temas, etc.) o pensamento hermenêutico - se antropológicamente perceptível - romperia? A dúvida quanto a essa *perceptibilidade*, creio, só será dirimida após muita pesquisa, mas como este trabalho de certa forma se pôs nesse rumo, é de se esperar que tenha contribuído para - senão responder - ao menos encaminhar possíveis respostas. Assim, uma segunda questão a respeito dessa chamada *questão hermenêutica* pôde, finalmente, ser expressa por sua complementaridade relativamente à primeira, ou seja, neste momento (seja ele o que for), *onde* deveremos investigar “mediações” ou “transformações” teóricas, metodológicas,

temáticas? Se importava, pois, interpretar uma antropologia na atualidade; então qual?

Embora muito tenhamos refletido sobre isso com o intuito de definir o mais precisamente possível que antropologia analisar, o acaso certamente muito nos ajudou a decidirmo-nos pela antropologia do Quebec. Pude conhecer, há alguns anos atrás, algumas características da antropologia quebequense francófona num fértil contato profissional com um seu antropólogo - valioso informante "nativo" que tanto me ajudou. Pretendi, então preliminarmente, empreender um estudo de alguns trabalhos lá produzidos.⁴ No entanto, como

⁴É necessário, óbvio, contextualizar o acaso. Conheci o professor da *Université de Montréal*, Robert Crépeau, em 1990, quando, na Unicamp, ele desenvolvia seus trabalhos de pós-doutoramento juntamente a meu orientador - de mestrado, na época - Professor Roberto Cardoso de Oliveira. Já nessa época o professor Roberto Cardoso trabalhava seu projeto de estudo das antropologias ditas periféricas e, como fruto de seu diálogo com o professor Crépeau, nasce nessa época seu interesse pela antropologia quebequense, sob vários aspectos e inclusive aqueles relativos à sua etnicidade. Nasce também o meu, embora pautado numa questão própria ao trabalho que desenvolvia então, em minha dissertação de mestrado: a *questão hermenêutica*. No entanto, é necessário dizer aqui que mesmo antes disso essa antropologia já era objeto da atenção do professor da UNICAMP, Guilherme Raul Ruben. O primeiro contato, dessa história que recentemente culmina com minha viagem a Montreal em 93/94, e com a de Ruben em 95, fora travado por ele mesmo em 89, numa pesquisa sobre etnicidade em que ele e Cardoso de Oliveira estavam envolvidos. Dessa forma, meu interesse de pesquisa, embora partilhasse certas semelhanças ao trabalho de Cardoso de Oliveira e de Ruben - no caso deste último, partilhámos mesmo o próprio campo -, definia-se segundo uma especificidade teórica que lhe era própria. Através do professor Crépeau, intelectual de competência, e amigo muito estimado, mantive contato com a antropologia praticada em Montreal, e na Província do Quebec. Professor do departamento de antropologia da *Université de Montréal*, e antropólogo também muito interessado pela antropologia do Brasil - tendo, aliás, participado do seminário *Estilos de Antropologia*, em 90, na Unicamp, e produzido um texto sobre antropologia indígena brasileira: texto publicado sob o título "A Antropologia Indígena Brasileira Vista do Quebec: Uma Proposta de Pesquisa", in *Estilos de Antropologia*, (orgs. R. Cardoso de Oliveira e G.R. Ruben) -, Crépeau me informava, com frequência, dos trabalhos que me eram particularmente interessantes para o prosseguimento de minha pesquisa. Da lista de leituras a mim fornecida por ele, constavam desde artigos do jornal *Le Devoir* assinados por intelectuais diversos, analisando questões relativas ao movimento separatista quebequense, até relações de teses e dissertações defendidas na *Université de Montréal*. Pude perceber, então, o quanto a antropologia quebequense francófona se mostrava um caso interessante de pesquisa para alguém que, como eu, pretendia discutir estruturalismo, interpretativismo e hermenêutica. Era, de fato, notável a força com que uma antropologia de inspiração estruturalista se impunha no Quebec. Pareceu-me início promissor, pois que uma antropologia que manifestasse algo de hermenêutico deveria apresentar características resultantes de um debate com o estruturalismo de Lévi-Strauss. Por outro lado, a presença de um diálogo intenso com a antropologia interpretativa americana nunca apareceu claramente, o que poderia representar alguma dificuldade a meu trabalho, e eu a isso deveria estar atento. Tomando, portanto, *hermenêutica* muito mais como uma *teoria da*

nem tudo no trabalho acadêmico é acaso, talvez seja necessário dizer aqui o porquê de meu especial interesse, já então previamente definido, por uma antropologia dita "periférica". Sucintamente, ocorre que, em função de sua permeabilidade maior em relação aos vários tipos de antropologias hoje concorrentes, as antropologias ditas periféricas podem expressar melhor essa "tensão hermenêutica entre opostos". Embora esse fosse um pressuposto para o trabalho, seria interessante conferi-lo, em todo caso: As antropologias centrais (britânica, francesa, americana) melhor apresentam um tipo de monolitismo que sempre souberam exportar, e que é - na estrita concepção do termo - paradigmático. Elas parecem se fazer muito mais nos "paradigmas" a que Cardoso de Oliveira se refere⁵. Como o interesse deste trabalho residuiu desde o início naquela que se configuraria como uma tensão (a chamada hermenêutica), preferi me ater onde, *enquanto tensão*, ela melhor poderia ser observada: uma antropologia periférica, importadora de teoria e metodologia. A *tensão* entre práticas conflitantes de antropologia, a que já me referi, parece imanente a antropologias desse tipo.⁶ Por não serem matrizes de grandes

interpretação, a tarefa que me cabia era a de discutir que tipo de interpretação o conjunto dessa antropologia praticava. Esse foi, por fim, o projeto que nos animou até o último momento.

⁵Cardoso de Oliveira, R.: "Tempo e Tradição". in Anuário Antropológico nº 84. 1987.

⁶Tais práticas conflitantes de antropologia podem, mesmo, lhes caracterizar seu *estilo* próprio, para retomar uma questão posta por Cardoso de Oliveira. Não só porque essas antropologias podem constituir um discurso cujo estilo está no acréscimo de significação àquela significação estatutária da matriz, e das antropologias centrais (e Cardoso de Oliveira assim conclui baseado em Ricoeur): não só por isso mas também porque tais antropologias se fazem conjugando suas sintaxes e suas semânticas, além de seus estilos. Se tomarmos a antropologia como um discurso, como faz Cardoso de Oliveira, podemos concordar com esta sua citação: "O que nos interessa reter aqui é apenas a noção de '*organização estilística*' como uma das fontes de unidade de um discurso (as outras duas fontes seriam a '*organização da língua*' e a '*organização do tema*')....": "Notas Sobre uma Estilística da Antropologia" in Estilos de Antropologia, (orgs. R. Cardoso de Oliveira e G.R. Ruben). No entanto, gostaria de lembrar que meu trabalho - ao menos como o penso... - enseja pautar-se não apenas privilegiadamente por uma análise da *organização estilística*, mas também por uma análise da *organização da língua* - sua dimensão epistemológica - e da *organização do tema* - sua dimensão temática, já lembrada, através das quais pretendo chegar à sua etnicidade. A *questão hermenêutica*, então, poderia ser pensada segundo três eixos privilegiados de abordagem: a

arcabouços teóricos exportáveis, tais antropologias - vitimadas mesmo por um certo tipo de colonialismo intelectual, o que a quebequense demonstra exemplarmente - se vêem na situação de importadoras de conhecimentos teóricos, que, muitas vezes, misturam, compõem entre si, proporcionando, por vezes, o aparecimento de *matizes* teóricos que certamente lhes são exclusivos, e seguramente mais complexos que os "tipos (quase) ideais" oferecidos pelos paradigmas da matriz. Assim, seria certamente dessa tensão que, se possível e real, conseguiríamos antever - tal como pensávamos então - os possíveis vislumbres de uma complementaridade dialética chamada então hermenêutica.⁷ Desse modo, a ambição intelectual maior, originalmente implícita neste projeto, talvez tenha sido a de resgatar, para além da internacionalidade da disciplina, o *Saber* de uma antropologia localizada. De qualquer modo, se a hermenêutica (de qualquer antropologia que seja) vive as *tensões* mais que os *paradigmas* - e, portanto, mais as esferas não formalizadas de conhecimento, que as já propriamente formalizadas - não causaria estranheza descobrir, através da quebequense, ou de qualquer outra, que ela realmente constitui seu "saber",

complementaridade entre explicação e compreensão (epistemologia), a composição dos temas especiais para a antropologia em questão, bem como suas determinações sócio-culturais (temática), e a redundância, sintática e semântica, na definição de seu discurso (estilística).

⁷A similaridade é evidente. Se na epistemologia temos que a hermenêutica é a relação mediada entre *explicação* e *compreensão*, *objetividade* e *subjetividade*; para uma disciplina como a antropologia suas características podem mesmo advir de um cruzamento entre perspectivas compreensivistas e explicativistas, como já disse. Nesse sentido, essa *tensão* existente entre os paradigmas da antropologia pode se resolver mediando suas características, mas também segundo eixos não exclusivamente epistemológicos: é o caso de estar atento às preferências temáticas dessas antropologias periféricas que, absorvendo características teóricas alheias, o fazem, no entanto, para responder questões próprias, postas pela realidade dos países em que se fazem. Mesmo essa mediação produz características interessantes. Tomemos o caso da antropologia brasileira, por enquanto. É o caso de pensar como se adaptaram o *funcionalismo*, o *estruturalismo*, o *culturalismo*, e mesmo o *interpretativismo*, para o estabelecimento de uma compreensão de fenômenos tão particularmente nossos quanto a tara pelo futebol, a violência urbana advinda da segregação social, o modo especial como se costuma mascarar nossas diversas manifestações de racismo, nossas inúmeras religiões populares, a miséria dos camponeses e bóias-frias, ou mesmo interpretar nossos lobisomens (e creia, tal estudo existe!). Assim, as mediações são mesmo muitas. Teóricas e temáticas, elas se misturam entre si, e produzem um tipo de discurso antropológico evidentemente mediado.

não sua “ciência”. Caberia, pois, partir ao Quebec para analisar como se fazia o *saber* de sua antropologia, e como este poderia ser compreendido como diferença para com a ciência da disciplina tomada internacionalmente.

Assim, o primeiro objetivo deste trabalho, e que teve como impulso interpretar esse *saber*, foi o de empreender uma leitura localizada e circunstanciada da antropologia quebequense produzida nas últimas décadas. A antropologia pós-duplessista, contemporânea da chamada “Revolução Tranquila” foi-nos, sem dúvida, a mais interessante, embora trabalhos mais recentes, já da década de 80 e mais raramente 90, também nos fossem muito importantes. Tal leitura foi obviamente dimensionada de acordo com o material disponível, e, principalmente, com a afinidade que manifestou com os temas aqui cotejados. No entanto, como não procuramos apenas trabalhos teóricos, mas também *exercícios* de antropologia, uma pré-classificação foi-nos tarefa quase impossível. Evidentemente, as introduções das teses, dos artigos de revistas, dos livros de antropologia, etc., nos forneceram pistas sobre o material da leitura. É óbvio que ler toda a produção da antropologia quebequense das últimas décadas foi tarefa por demais grandiosa, e, evidentemente, nunca pretendida. Por isso, minha leitura sempre pretendeu ser o mais econômica possível, e foi guiada fundamentalmente pelas informações da bibliografia já lida e, evidentemente, dos profissionais que entrevistei.

A afinidade ao tema, portanto, dos trabalhos que foram lidos, foi informada, de qualquer modo, por muitos índices: *Sua bibliografia*; as *bibliografias* nas quais são citados; *abstracts*; as *redes teóricas* de que fazem parte, e que em grande medida pode-se conhecer sabendo-se simplesmente por quem uma tese teria sido orientada; a sua *inserção temática*; e, claro, a *relação*

mais ou menos evidente *de seu autor com paradigmas* cujo cruzamento pudesse produzir algum diálogo antropológico-hermenêutico. Antecedentes estruturalistas ou interpretativistas, por exemplo, na biografia intelectual do autor, dos pares de uma mesma escola, ou da tradição da própria escola, constituíram informação muito importante. A maior ou menor afinidade do autor com disciplinas correlatas como a história, a psicologia ou a filosofia, por um lado, ou com a sociologia e a economia, por outro, também nos informaram sobre essa antropologia que pretendíamos ler.⁸ Áreas específicas de trabalho, nas quais, por razões das mais diversas, puderam acumular-se interesses característicos de interpretação, por exemplo, também foram interessante caminho a ser levado em consideração. Enfim, foram muitas as vias pelas quais se fez a escolha das teses, artigos e livros que, como expressão teórica, metodológica e temática da antropologia quebequense, deveriam ser lidos.⁹

Ler essa antropologia foi um exercício interessante. Buscar sua hermenêutica foi um bom ponto de partida, sendo, entretanto, o de chegada obviamente um outro. De certa forma, a etnografia superou seu primeiro motivo, mas isso talvez seja mesmo apenas o maior mérito desta tese. Ademais, e é importante dizê-lo, que a antropologia do Quebec tenha sido um exercício para a reflexão, parece agora, dadas as idiossincrasias da Província, de fundamental importância para fazer o trabalho que fizemos. No entanto

⁸Além de se expressarem segundo suas "organizações de língua" e "organizações de tema", tais características também podem se expressar por suas "organizações estilísticas". Cabe analisar os casos e a eles adequar melhor os tipos de abordagem. No entanto este trabalho também carregava consigo a pretensão de exemplificar o que chamaríamos aqui de "organização antropológica", e que se resolveria numa composição mediada das organizações já aludidas.

⁹De qualquer forma, a escolha recaiu, *preferencialmente*, sobre trabalhos publicados, não só pela facilidade de consulta, mas principalmente pela universalidade, abrangência, e poder de diálogo intelectual de tais trabalhos.

também é significativo que, tanto lá quanto cá, estejamos na periferia das discussões antropológicas. Aqui, porque algo sempre nos fez crer que temas como esse, que envolvem a interpretação do intérprete por um igual, de uma antropologia por um antropólogo, podem ser arriscados. Lá, porque a interpretação do Quebec pela antropologia quebequense parece simplesmente (e miticamente) interdita. Esta tese habita essas duas periferias, e não é de se estranhar que ela seja trabalho de um antropólogo brasileiro sobre a antropologia quebequense. Como as páginas que se seguem o demonstram, as associações aqui implicadas muitas vezes vão bem além de serem o Brasil e o Quebec periferias antropológicas.

Grande parte do território da Província do Quebec, no Canadá, encontra-se sempre coberto por uma neve permanente em que apenas as populações autóctones, conhecidas genericamente como esquimós, conseguem habitar. Durante quatro meses do ano em Montreal a neve é constante, dos outros oito, cinco são ainda muito frios, e apenas nos três de verão é que um antropólogo brasileiro pode se dar ao luxo de sair às ruas para uma caminhada tranquila. Nos duros meses de inverno o termômetro chega com constrangedora frequência a -30° , e temperaturas de -15° parecem constituir uma média a que dificilmente se acostumam mesmo os quebequenses. Durante os meses de outono, e no início da primavera, o cinza médio das nuvens impede ao azul do céu, quase todos os dias, mostrar-nos sua claridade. Os dias muito curtos, frios e úmidos, tão comuns nessas épocas, não prometem ao pesquisador que lá se encontra pela primeira vez muitas atividades à exceção do trabalho. Minha pesquisa - e meu *campo* -, no entanto, lá se encontravam.

Foi em Montreal, especificamente na *Université de Montréal*, que trabalhei durante quase dez meses num projeto de interpretação da antropologia social quebequense de língua francesa.¹⁰ A simplicidade de minhas idéias acerca de meu *objeto de estudo* poderia fazer-me pensar que o trabalho a ser então iniciado apenas confirmaria minhas antecipações. Infelizmente, como mesmo o clima logo me mostrou, em tudo pode haver surpresas. De início, compreender essa antropologia mostrou-se menos simples do que supunham minhas rígidas hipóteses de trabalho, algumas das quais, aliás, rapidamente abandonadas. Não sem algum desconforto a um intelecto despreparado para esse tipo de constatação simples, a Província em que me encontrava mostrava-se mais e mais intrigante, mais e mais importante para a compreensão daquilo a que me propunha. Estudar sua antropologia não prescindiria, notei aos poucos, de um estudo, ainda que referencial, da situação da Província e de sua população. Razão pela qual, embora dedicando-me precipuamente ao estudo de sua antropologia com o objetivo de encontrar sua identidade através das interpretações que faz do mundo e de seus "outros", não pude deixar de dar atenção, ainda que relativamente pequena diante das necessidades, a sua história, seu perfil político, e à vida de seus habitantes.

¹⁰Devo, aqui, explicitar meu agradecimento mais sincero ao Departamento de Antropologia da Universidade de Montreal, especialmente à professora Louise Paradis, então sua diretora, e ao professor Robert Crépeau, que, interessando-se pelo projeto de leitura de sua antropologia que encaminhei ao segundo, aceitaram formalizar-me o convite para que lá eu pudesse estar na condição de *chercheur invité* durante o ano letivo de 93/94. A eles especialmente, mas também a todos os professores do Departamento de Antropologia expresso aqui minha gratidão. A Gilles Bibeau, Pierre Beaucage, Deirdre Meintel, Rémi Savard, Michel Verdon e Guy Dubreuil agradeço a amizade e o respeito. A Jean-Claude Muller, Bernard Bernier e Luc Racine, as informações e a colaboração simpática. Às secretárias do Departamento, especialmente as *Mmes* Lise Duplessis e Francoise Crassard, e à secretária do GIRAME, *Mme* Monique Gauvin, pela atenção e gentileza. E aos amigos quebequenses, estudantes do Departamento, Jean-Michel Vidal, François Beaudet e Joel Azevedo, que me ajudaram a melhor compreender sua vida universitária. Nenhum deles poderia faltar a este trabalho. Obviamente, também não poderia deixar de explicitar aqui meu reconhecimento e minha gratidão ao CNPq, que, com a concessão de uma *Bolsa Doutorado Sanduiche no Exterior*, possibilitou-me a execução do plano de trabalho que lhe propus em forma de projeto.

Na porção leste do amplo território continental do Canadá, separada dos EUA por parte da Província de Ontário, próxima ao Oceano Atlântico, a Província do Quebec ocupa na geografia canadense espaço estratégico. Concentrando aproximadamente sete milhões de habitantes, é a segunda Província mais habitada de um país em que pelo menos metade do território, entregue em todas as estações ao gelo, permanece vazio. Conhecida como Quebec desde 1608, quando o colonizador francês Champlain a fundou, essa Província ainda incrustada no país descoberto por Jacques Cartier em 1534, é a única a ter no Canadá o francês como língua majoritariamente falada, a ser preponderantemente católica - num país protestante -, e a única a ter-se industrializado e urbanizado apenas recentemente, ao longo dos últimos 30 anos, quando o restante do país já havia deixado uma vida agrícola e rural.

Província de perfil econômico hoje fundamentalmente industrial, de boa produção agrícola e renda média per-capita respeitável dentro do país que atualmente é considerado o número 1 em qualidade de vida em todo o mundo, o Quebec é majoritariamente francófono, ainda que pelo menos 10% de sua população tenham o inglês como 1ª língua - e constituam, é preciso dizer, provavelmente o quinhão mais rico da Província. Montreal, Laval, Quebec e Trois-Rivières, suas quatro cidades mais populosas, partilham hoje um mesmo espírito preponderantemente urbano, pervasado às vezes, no entanto, pelo ar de sua origem comum: a colonização francesa, e seu caráter distintivamente rural, desde seus primeiros assentamentos.

Lance decisivo na Guerra entre França e Inglaterra, em 1759, foi a ocupação, por parte dos britânicos, do território do Quebec. Com a vitória da Inglaterra, o Quebec - e tudo o que havia na *Nouvelle-France* - passa para o

domínio britânico, em 1760, mas é apenas 14 anos depois que o parlamento britânico aprova o *Quebec Act*, um conjunto de leis destinadas a garantir a língua francesa e os direitos civis dos habitantes do território ocupado. De fato, desde 1760, quando a *Nouvelle-France* foi cedida à Inglaterra, no fim do Regime Francês que ainda vigorava no país, o Quebec experimenta - contrastivamente ao movimento que se inicia no restante do Canadá - um processo de ruralização acentuado. No entanto, como ressalta Marcel Rioux, tal processo, ainda que contrastivo e relativamente retrógrado, é traço fundante da identidade que a Província vem construindo desde seu nascimento. Diz o autor que "a cessão da *Nouvelle-France* à Inglaterra teve dois resultados imediatos: o da decapitação da classe dirigente do país e o de empurrar os quebequenses a se concentrar ainda mais nas paróquias rurais."¹¹ Um pouco mais adiante Rioux detalha melhor tal processo: "(...) depois da Conquista a sociedade quebequense, longe de continuar a se desenvolver como as outras sociedades ocidentais da época, industrializando-se, urbanizando-se, secularizando-se, se recolhe, ao contrário, sobre seus elementos populares e rurais, e, em vez de se urbanizar, se folcloriza mais ainda. Observa-se, entre outros fenômenos, uma forte predominância das ocupações agrícolas, uma maior distribuição da população nas paróquias rurais, uma maior homogeneidade social da população, um reforço das normas morais e religiosas, uma estratificação e uma diferenciação internas menos importantes, e, enfim, uma mobilidade territorial, ocupacional e vertical mais retraída"¹² Mesmo hoje algumas destas características, ainda que evidentemente menos

¹¹Rioux, Marcel; *La Question Du Québec*: Montreal, Hexagone, p. 49.

¹²Op. Cit., p.57.

visíveis, fazem parte da vida da Província. Seu caráter rural, hoje bastante reduzido, ainda a diferencia das Províncias anglófonas mais ricas, que nunca se ruralizaram da mesma forma. Do mesmo modo, certas tradições populares, propriamente folclóricas, são ainda bastante importantes para a sociedade quebequense, e pode-se mesmo dizer que se constituem em traço distintivo. No entanto, se seguirmos a interpretação demasiadamente sociologizante de André d'Allemagne, segundo a qual "o colonialismo reduziu a cultura do colonizado às dimensões do folclore e da propaganda"¹³, pode-se interpretar esse traço como um movimento de descaracterização da cultura francesa, patrocinado pelo chamado imperialismo britânico (e, mais recentemente, americano) economicamente dominante no Canadá.

Pode-se dizer, contudo, que a cultura francesa quebequense encontrou, em suas expressões folclóricas e populares, algo de uma identidade que não mais se perderia. Expressão genuína de um povo deslocado em seu próprio território, estranhos francófonos em meio marcadamente inglês (*"Nègres blancs d'Amérique"...*?), seu folclore é sua primeira e mais óbvia expressão cultural. Interessante a esse respeito é a participação que teve a Igreja nesse processo de sedimentação de uma cultura rural - porque paroquial - e popular - posto que partilhada por um segmento da população até então quase totalmente alheia à vida da cultura urbana. Evidentemente não apenas promotora de cultura, mas principalmente do poder que entretanto sempre representou, a Igreja, como ressalta Rioux, aí desempenhou papel importante: "Tomando posse exclusiva das paróquias, ligando-se a Roma mais que à França, e praticando a não

¹³d'Allemagne, André; Le Colonialisme Au Québec. Les Éd. R-B, Montreal, 1966, p. 89.

separação da Igreja e do Estado, a Igreja favoreceu o desenvolvimento de um povo fortemente homogêneo".¹⁴

Tal homogeneidade a que se refere Rioux era não apenas percebida na produção comum de uma tradição cultural que se definia, mas principalmente na percepção de uma *alteridade* que tinha na língua, e em todas as tradições culturais que também a constituem, seu motivo. O papel desempenhado pela Igreja na autodefinição dessa população não pode, portanto, ser negligenciado. Como comenta Rioux, um pouco adiante. *"É o clero que se torna (em meados do século XIX) o principal porta-voz do povo quebequense, e aquele que vai não mais definir uma ideologia da independência, mas uma ideologia da conservação; a nova ideologia que vai se elaborar marca um trágico recolhimento. Sentindo que se tornariam minoritários, os quebequense se fixariam o objetivo não mais de se tornar sociedade independente, mas de conservar sua cultura. O grupo quebequense não é mais uma nação que deve um dia adquirir independência, mas um grupo étnico que tem uma cultura particular (religião, língua, costumes); essa cultura, trata-se de preservá-la como uma herança sagrada"*.¹⁵ É de se notar que, desde muito tempo, então, a Igreja tem tomado posição relativamente à questão política independentista, e, quase sempre, adotado a mais conservadora. Notando que a vida social e política do país se transforma aceleradamente, e num rumo que lhe desagradava, a Igreja, sempre muito influente entre os imigrantes franceses camponeses, eles mesmos bastante tradicionalistas, trata de praticar um discurso de manutenção de uma ordem social que favorece a manutenção de seu poder.

¹⁴Rioux, M; Op. Cit, p. 40.

¹⁵Rioux, M; Op. Cit, p. 86. Itálicos meus.

A crescente urbanização do país, o subsequente processo de industrialização que se acompanha - e que, no início deste século, já se mostrava irreversível nas Províncias anglófonas -, e a secularização já tão notável entre as classes médias urbanas na Europa, nos EUA, e mesmo no Canadá inglês, são-lhe, então, fatores a considerar. Num quadro em que a perda gradativa de seu poder já se mostra previsível, a Igreja investe contra a "modernização", que em suas interpretações age contra si. Como lembra Maurice Tremblay. "(...) a Igreja tende, no Canadá francês, a posicionar-se contrariamente à industrialização e à urbanização crescentes, na manutenção dos quadros e dos modos de vida de uma civilização rural que ela podia dominar e informar de seu ideal de vida religiosa e cristã, e da qual guarda ainda muita nostalgia".¹⁶ Nostalgia de um poder ao qual, então, ela teria de se readaptar.

Entretanto, mesmo com o processo inexorável de secularização que começava, a influência da Igreja católica na vida do Quebec não pode, sob qualquer aspecto de sua dinâmica, ser desprezada. Perdendo mais e mais espaço com o processo de urbanização que o capital multinacional fomenta na Província, ao investir em sua industrialização e secularizar as relações de poder - pois que o que se teme, então, não é mais o *dies irae*, mas a lógica da produção -, a Igreja passa a ocupar outros espaços só disponíveis com o advento da vida laica das cidades que começam a se desenvolver. Patrocinadora de tudo o que pudesse divulgar sua ideologia e sua cosmologia, ela não deixaria livre de seu raio de ação o principal instrumento socializador de uma sociedade civil organizada: a educação formal. Já proprietária - ou, no

¹⁶Tremblay, Maurice; La Pensée Sociale Au Canada Français; MSS, 1950, pp. 33, 36.

mínimo, mantenedora - de grande parte dos estabelecimentos de ensino primário e secundário, desde os primórdios da colonização, a Igreja incrementa ainda mais seu poder nessa área, a da primeira educação formal. Mas não se detém nela. Com a advento das instituições de ensino superior nas grandes cidades, e de sua íntima relação ao mercado industrial e comercial que está criado desde o início deste século, a Igreja investe também na educação universitária como meio de manter-se atada à nova realidade sócio-econômica. Já no meio deste século ela está presente, no Quebec, em cursos superiores importantes.

Grande parte dos cursos de sociologia, de direito, e, evidentemente, de filosofia, encontram-se, então, sob a orientação da Igreja. O departamento de filosofia, em *Laval*, por exemplo, está nessa época totalmente povoado pelos dominicanos. Segundo o depoimento do professor Guy Dubreuil, fundador do Departamento de Antropologia da *Université de Montréal*, e certamente uma das mais importantes testemunhas da história da antropologia quebequense, foi um padre dominicano, Père Levesque, o primeiro a formar sociólogos na Província, nos idos de 1946 e 47, quando, aliás, fundou o departamento de sociologia da *Université Laval*. Coube, também segundo Dubreuil - e sem trocadilhos¹⁷ -, a um certo *Père Noël*, professor de sociologia a lhe conceder uma bolsa de estudos, e seu interlocutor constante, a idéia originária da fundação de um departamento de antropologia em Montreal; idéia que ele, Dubreuil, concretizaria pouco depois. Numa época em que a intelectualidade

¹⁷Pois que *Père Noël*, em Francês, é Papai Noel...

quebequense travava suas batalhas contra o governo de Maurice Duplessis¹⁸, no fim dos anos 50, e que a chamada Revolução Tranquila, segundo Dubreuil, era-lhe uma reação, a fundação de um departamento de antropologia era inimaginável. Politicamente insustentável, pois que anti-governista por definição num Quebec comandado pelo regime populista e ditatorial de Duplessis, as chamadas ciências sociais só poderiam mesmo conseguir seu lugar à custa de muito esforço político, e do poder que a Igreja ainda podia emprestar. Desnecessário dizer que boa parte da Igreja e Duplessis estavam em permanente estado de conflito. Duplessis, relata Dubreuil, ainda tentou desencorajar tanto quanto possível a formação de departamentos de sociologia e de antropologia no Quebec (pois que sociólogos e antropólogos eram "*evidentemente*" comunistas e ateus...), mas como havia já uma demanda social por esses cursos, amplamente divulgados nos EUA e Europa, e como a Igreja apoiava tal empreendimento, o processo de sua criação era irreversível. Assim, no início dos anos 60, o departamento de sociologia em *Laval* já estava fortemente consolidado há mais de 10 anos, e o de antropologia, em *Montréal*, tem sua fundação garantida.

¹⁸O conservador Maurice Duplessis é eleito em 1940 e governa a Província do Quebec, até 1959, quando morre. Sob seu comando a Província viveu um de seus períodos mais negros, experimentando, a um só tempo, uma administração autoritária conservadora e incapaz de promover o desenvolvimento sócio-econômico; um período em que as liberdades de expressão - especialmente política - não eram minimamente respeitadas; e uma relação ambígua com a Igreja, produto de um ideal comum de dominação ideológica mas também de algumas metas bastante diferentes no campo da educação, campo esse que a Igreja sempre dominou. Dentre as práticas político-administrativas correntes durante Duplessis, constituem-se especialmente duas como mais características: 1ª, o paternalismo, tão comum entre os populistas, categoria na qual Duplessis se enquadra perfeitamente; e 2ª, a ditadura, forma com a qual impôs sua vontade sobre uma população impedida de se expressar livremente. É de se notar que a tutela dessa *consciência social* quebequense é exercida, ao mesmo tempo, pelo governo-provedor (um mal provedor, nesse caso), e pela Igreja, referencial ideológico óbvio para uma sociedade ainda em vias de urbanização. Isso explica grande parte das tensões entre Igreja e Estado no Quebec duplessista, a que já fizemos referência. Nessa época duplessista a separação Igreja-Estado, conquista antiga da Revolução Francesa, herança para uma humanidade melhor e mais livre, ainda não havia aportado inteiramente no Quebec. Era o melhor legado de Duplessis.

Era, de fato, crítica a relação que Duplessis mantinha com a intelectualidade quebequense, até o fim dos anos 50. Morre em 1959, mas deixa atrás de si uma história de repressões a que a *intelligentsia* do Quebec, só então em processo de emersão, reage fortemente. Data, por exemplo, dessa época, o conhecido "Réfus Global", um manifesto de artistas e intelectuais quebequenses contra a ditadura, o autoritarismo, o populismo e - para não perder a mira e o tempo -, também contra o clero. Um grupo de poetas das *Éditions de L'Hexagone* funda, no mesmo ano, a revista *Liberté*, e Raoul Roy, a *Revue Socialiste*. A era das trevas para a vida cultural e intelectual quebequense, sob um regime político intolerante e obscurantista, e sob a tutela auto-concedida de uma Igreja conservadora, não estava, no entanto, acabada. Na história desse *livramento* a intelectualidade teve papel destacado. Duplessis por um lado, a Igreja por outro, os entraves que era necessário superar eram vários, e seu conservadorismo era forte.

Legítimo constituinte da *consciência crítica* que viceja nos anos 50, o departamento de sociologia, em *Laval*, que já travava batalhas particulares contra Duplessis, contesta também a opção ideológica conservadora que adotava a Igreja. Chamada de *A Ideologia da Conservação*, o conjunto de preceitos e de ações que a Igreja pregava no âmbito político apenas poderiam reproduzir e manter o estado de inferioridade econômica e institucional-representativa que já caracterizava o Quebec relativamente ao restante do Canadá. Cabe salientar que tal situação de inferioridade tem reflexos óbvios no que tange à questão da preservação da cultura francesa naquela Província que mais e mais via-se invadida pela anglofonia que o capital britânico e americano trazia consigo. Assim, trata-se da sobrevivência dos valores de uma cultura,

minados constantemente, e conseqüentemente da proposição da separação como objetivo fundamental. Num caso e noutro, Duplessis e a Igreja, são duas propostas de vida política que importava questionar. Duplessis, pelo autoritarismo populista e economicamente retrógrado; a Igreja, pela ideologia de conservação dos valores culturais que ignorava a luta pela independência, propondo apenas um tipo inepto de nostalgia inocente do passado.

Laval pode ser considerada, nessa época, ativa integrante dos movimentos intelectuais contestadores. Mesmo a Igreja, que, como vimos, fazia-se representar nos meios universitários - e, em *Laval*, eram os dominicanos a dominar as ciências humanas -, era também vitimada pelas críticas que aí se formulavam. Como lembra Marcel Rioux: "Não seria falso dizer que é a Faculdade de Ciências Sociais da *Université Laval* (sociólogos e economistas) que constituiu, nos fim dos anos 40, e durante os anos 50, o centro de contestação mais coerente; a eles vieram juntar-se revistas - *Cité Libre* é o exemplo mais evidente -, movimentos, o Instituto Canadense de Negócios Públicos, por exemplo, em que se encontravam intelectuais, professores, sindicalistas, jornalistas e políticos liberais. Inspirando-se em análises econômicas e sociológicas do meio quebequense e em seus conhecimentos de outras democracias ocidentais, esses movimentos e esses indivíduos empreendem uma crítica sistemática da ideologia da conservação assim como da cultura quebequense."¹⁹

Interessante é que, apesar de veicular críticas à cultura quebequense, ou mais precisamente à cultura popular quebequense, esses movimentos

¹⁹Rioux, Marcel: Op. Cit; p. 100.

lentamente vão conseguindo difundir seus ideais. Mas quais eram, ao final das contas, as razões pelas quais se poderia esperar adesão, ainda que relativa, a essas contestações? Por que, afinal, um movimento de cunho intelectualizado evidente, que insistia na preservação de valores culturais aparentemente acessíveis apenas a uma intelectualidade pouco numerosa, e que propunha uma separação não abertamente necessária, conquistaria simpatia perante a sociedade? De fato, com o passar do tempo, desde a colonização, a população francófona do Quebec tem experimentado o resultado de sua situação numericamente minoritária num país dominado politicamente pelo *outro*. Sempre viu em risco a manutenção de seus valores culturais mais caros, e, pouco a pouco, vai também experimentando sua fragilidade econômica, que bem capitaliza o conquistador anglófono. Como consequência mais óbvia disso, a urbanização e a industrialização já lembradas são levadas adiante fundamentalmente pelo capital britânico e americano. Desnecessário dizer que sua situação social, política e fundamentalmente a econômica parecem-lhes, então, destinadas à estagnação em seu processo de assimilação e acumulação de poder e de riqueza. Rioux comenta, a título ilustrativo, a relação entre francófonos e anglófonos em empresas instaladas no Canadá e no Quebec: "No Canadá (Quebec excetuado) menos de 5% dos administradores são canadenses-franceses, onde, entretanto, constituem 10% da mão de obra. No Quebec, 30% dos administradores são anglófonos, e 80% dos postos mais altos lhes são entregues, ainda que eles não constituam senão 7% da mão de obra."²⁰

²⁰Rioux, Marcel; Op. Cit; p. 132.

Esse pequeno exemplo demonstra a relação subalterna que o francófono mantém com seu colega de língua inglesa, e, de certa forma, metaforiza a relação entre duas culturas tão diferentes num jogo tão desigual. A verdade, obviamente, é que se trata de bem mais que uma disputa por postos ou salários o que anima a crítica dirigida a uma dominação de caráter mais profundo. Seu diagnóstico é tão evidente que mesmo o jornal montrealense *La Presse* o invocava já na edição de 25 de outubro de 1968. Diz a jornalista Lysiane Gagnon, ao se perguntar porque é tão rara a presença de francófonos em altos postos de empresas privadas, mesmo no Quebec: "É evidente que há uma barreira em alguma parte. Ora, *essa barreira advém de um fator cultural*, mais que de uma questão de competência ou de formação". O que se torna evidente nas palavras de Rioux: "(O francófono) deverá funcionar, numa empresa, do mesmo modo que seus colegas de cultura inglesa, ou seja, *para todos os fins práticos deverá pensar e agir em inglês*"²¹

Em face de problemas desse tipo a manutenção da cultura francófona em ambiente econômico tão abertamente anglófilo se torna difícil, mas imperativa. Com todos os privilégios conquistados pelos anglófonos, evidentemente não apenas econômicos, e com o visível desprestígio e desgaste a que é submetido o trabalhador quebequense francófono, mesmo dentro de sua Província, não é surpreendente que uma parcela importante da população do Quebec se dê conta da urgência de um plano que preserve seus direitos civis tanto quanto seus valores culturais. Mesmo porque, como demonstra Donald Smiley²², a taxa de

²¹Rioux, Marcel: Op. Cit; p. 135.

²²Smiley, Donald: "French-English Relations in Canada and Consociational Democracy"; in Ethnic Conflict In The Western World (Ed. M.J. Esman), Cornell Univ. Press, Ithaca and London, 2ª Ed., 1979; p. 182.

crescimento natural da população francófona e de seu incremento por imigração diminuiu constantemente na área metropolitana de Montreal nos anos 60 e 70. A razão pela qual tal fenômeno demográfico teria ocorrido, segundo o autor, se encontra no aumento do número de imigrantes que se juntaram à comunidade anglófona em Montreal, em detrimento da francófona. Interpretar porque seria desnecessário dadas as vantagens de tal escolha. O simples fato de ser um *english speaker* já credencia a postos (hierarquia no trabalho) e salários (hierarquia social) bem mais interessantes. Como constata Brezeau e Cloutier, "em termos de hierarquia nas atividades produtivas e na estratificação social no Quebec, e especialmente em Montreal, o inglês é mais usado no topo, o francês, na base, e ambos nos níveis intermediários. Além da segregação vertical de acordo com o setor de atividade, o *status* profissional dentro dos setores implica também numa segregação horizontal".²³

Assim, e não sem motivo, para o conjunto da sociedade quebequense questões dessa natureza parecem muito fortemente ligadas ao estatuto da identidade que não cansam de construir. No entanto, tal sentimento de *tarefa a cumprir*, de identidade a consolidar, de cultura e modo de vida a preservar, politicamente expresso nos movimentos populares e nas eleições, encontra resistência. Desde o final dos anos 50, com a fundação do primeiro movimento independentista por Raymond Barbeau, a *Alliance Laurentienne*, passando pela eleição de René Lévesque, em 1962; pela institucionalização do *Rassemblement pour l'Indépendance Nationale* (RIN), em 63, ano em que o

²³Brezeau, Jacques; e Cloutier, Edouard; "Interethnic Relations and the Language Issue in Contemporary Canada: A General Appraisal", pp 214 e 219: in Ethnic Conflict In The Western World (Ed. M.J. Esman), Cornell Univ. Press. Ithaca and London, 2ª Ed., 1979.

Front de Libération du Québec (FLQ) explode suas primeiras bombas²⁴; pela visita de De Gaulle ao Quebec, quando, citando o *RIN*, exclama a todos: "Vive Le Québec Libre", em 67; pela fundação do *Mouvement Souveraineté-Association*, em 68, por Lévesque; pelos seqüestros, ocupação militar²⁵, e a *Lei de Medidas de Guerra*, em 70; pela eleição do *Parti Québécois*, separatista, em 76; pela decretação, em 77, do francês como única língua oficial na Província; pela vitória do *Non* no referendo popular que objetivava, em 80, autorizar ao governo a negociação da *Souveraineté-Association*; pela reeleição do *Parti Québécois*, em 81; pelo acordo do *Lack Meech*, em 90, que objetivava inibir o separatismo; e por tantos outros acontecimentos tão importantes para a população da Província, sua vontade política nem sempre se viu representada. E sua cultura nem sempre respeitada.

Basicamente por motivos desse tipo a população quebequense vai, aos poucos, se conscientizando de sua situação, e gradativamente simpatizando-se à crítica então levada adiante pela intelectualidade da Província. Da ingênua "pureza" do modo de vida dos primeiros colonos, com seus costumes "rudes" e seu folclore camponês, à contaminação presente em todas as esquinas, onde o *american* (ou *british*, tanto faz) *way of life* disputa a constituição de seu

²⁴Relata Marcel Rioux: "Desde de 1963 não se passou um ano sem que movimentos terroristas não nos viessem lembrar a todo mundo que 'uma guerra de independência' se seguia no Quebec. O F.L.Q. ou, em outro momento, a A.L.Q. (*Armée de la Libération du Québec*) roubam armas, praticam o assalto à mão armada e perpetraram várias atentados à bomba. Desmantelado um ano, o F.L.Q. renasce no ano seguinte com novos efetivos e novos alvos. Pouco a pouco o terrorismo torna-se parte da vida quebequense". Op. Cit; p. 213.

²⁵Novamente Rioux: "(...) depois da proclamação do estado de guerra pelo Canadá na ~~anunciando~~ "16 de outubro de 70, milhares de perseguições, de invasões, de apreensões de documentos de todos os tipos, se seguiram através do Quebec. Mais de 500 prisões sem nenhum mandato foram executadas. Poetas, artistas, professores, médicos, advogados, trabalhadores, taxistas, estudantes, técnicos, foram presos e postos atrás das grades sem que nenhuma acusação houvesse sido formulada contra eles. Somente os homens de negócio parecem ter sido poupados". Op. Cit; p. 192.

mundo, a cultura francófona quebequense tem sobre o quê refletir²⁶. É o que Rioux chama de "despersonalização" da cultura francesa o que parece estar em jogo: "Que se trate de despersonalização ou de alienação cultural, os resultados são os mesmos: o grupo dominado tende a se tornar profundamente inibido e seu caráter nacional se altera. Para empregar a linguagem dos geneticistas, os traços nacionais se tornam recessivos. Não somente os traços manifestos como a língua, os usos e costumes, mas as configurações mais latentes e globais da cultura e da personalidade. Assim, os quebequenses que possuem uma 'cultura quente', extrovertida, dionisiaca, vieram, depois de longo contato com o *Outro*, a adquirir uma espécie de personalidade apolinica que (...) se inscrustou como uma natureza segunda. Nada mais curioso, sob esse aspecto, que observar os pequenos senhores da rua Saint-Jacques (alta finança) vestidos à l'anglaise (guarda-chuvas compridos), falando sem que movam um só músculo de seus

²⁶Os anglicismos presentes no francês quebequense são um exemplo óbvio. O *OK* que sempre se diz no lugar do francês *Très bien*, ou, ainda que mais raro e felizmente não dominante, dizer *Char* em vez de *l'oiture*, são exemplos simples. *Fast-food* tão comum no Quebec é a conhecidíssima *Putine*. Embora não se saiba ao certo a origem do nome, há interpretações - a de Crêpeau, por exemplo - segundo as quais seria uma aglutinação francesa do inglês (To) *Put In*. Uma espécie de torta de frutos do mar muito conhecida na Província é a chamada *Sipaille*, óbvia colagem do inglês *Sea Pie*. Muitos outros exemplos poderiam ser arrolados, do uso de palavras ao de expressões inteiras. Poder-se-ia, entretanto, argumentar, depois disso, que, afinal, anglicismos existem em todas as línguas (nós, brasileiros, sabemos bem...), e que encontrá-los no francês quebequense não significa mais ou menos que achá-los no francês da França ou do Haiti. A dinâmica do contato entre as culturas e as línguas através de seus falantes, tão inevitável quanto desejável, trabalha permanentemente nesse sentido. No entanto, o caso quebequense guarda, por tudo o que vimos até aqui, algumas peculiaridades. Também dizemos *OK* a quase tudo, damos um *time* quando cansados, aprendemos(?) inglês ao ligar o rádio, e, ao olhar a caixa de formulário contínuo que alimenta minha impressora noto que o papel se chama - ainda que produzido em S.P. - *Pratic Form*. Mas nós, brasileiros, não estamos cercados por dois (EUA incluso) países anglófonos dominantes bem mais fortes que nós, não fazemos parte do *Commom Wealth*, não sentimos tão urgentemente que nossa cultura encontra-se subjugada relativamente à do *Outro* - aliás, que outro? -, não lutamos por separação, e não houve aqui visita de nenhum general português que bradasse "Viva o Brasil Livre"... Aqui, tais anglicismos são o resultado de um contato que não pode ir muito além dessas palavras, ainda que sempre se possa argumentar que, por trás delas, vem junto sua visão de mundo, seu modo de vida, etc. Lá, ao contrário, eles podem ser percebidos como a presença do *Outro* combatido, e em seu próprio território; podem ser a marca visível da perda de sua identidade; podem ser a própria identidade alheia.

rostos, e que se retorcem em caretas compassadas para fazer crer que se deve contá-los, eles também, entre os fundadores do império britânico"²⁷

Naturalmente, durante os anos 40 e 50, a confusão pretendida por tais senhores pequenos ao disfarçarem-se de *british business-men* era bastante compreensível. Falando em uma espécie de inglês multinacional numa Província economicamente atrasada, ainda bastante ruralizada e incipientemente industrializada, eles representavam o que acreditavam ser o desenvolvimento, o progresso, sua salvação. A atração que o inglês e o modo de vida britânico exerciam se devia, fundamentalmente, ao fato de corporificarem, em si mesmos, a riqueza próspera e segura que a civilização anglo-saxã ainda não havia partilhado com os gauleses e seus descendentes. Tal interpretação, contudo, embora caricata, guarda algumas razões, especialmente se levarmos em consideração o perfil econômico do Quebec até a morte de Duplessis, em 59. Com um setor primário, na produção global da riqueza, desmesuradamente maior que no restante de um país em que a produção já se concentra no secundário e terciário, o Quebec personifica, até então, o *primo pobre* que, entretanto, tem família rica.

É nesse contexto que a chamada Revolução Tranquila deve ser compreendida. Começado no governo de Jean Lesage, em 1960, esse movimento político-econômico que visava à reforma da estrutura do Estado e da economia da Província, fomentando a urbanização e a industrialização, teve o mérito de ir muito além das reformas pretendidas. Erguer a economia do Quebec, e fazer do quebequense um cidadão reconhecido pelo canadense como

²⁷Rioux, Marcel: Op. Cit; p. 185.

um igual eram objetivos necessários e possíveis após a morte de Duplessis. Mas como lembra Rioux, foi também o momento em que amplíssimas camadas subalternas da população puderam sentir-se livres de sua porta-voz oficial, a Igreja. Pela primeira vez na história recente do Quebec a população pôde se expressar criticamente, sem que Duplessis a censurasse, e sem que a Igreja - então desatada da estrutura do Estado - o fizesse, igualmente.

Numa era de ebulição, em que os movimentos populares começam a aparecer, após a longa ditadura duplessista, tudo, no início dos anos 60, contribui para que a sociedade cresça - e não apenas economicamente. Os inúmeros movimentos artísticos e intelectuais já aludidos, e que detonam nessa época, dão uma idéia. Mas a Revolução Tranquila é mais que isso. Diz Rioux que "depois de 1960, encontra-se em presença da amplificação dos movimentos que já haviam aparecido no fim dos anos 50 e que pregavam a independência. (...) Eleito pelas novas classes médias, pelos anglófonos do Quebec e pela burguesia dos negócios, o governo que criou expectativas de mudança em várias camadas da população - intelectuais, estudantes, e entre os jovens em geral - adota cada vez mais atitudes autonomistas e força o governo central (...) Em 62, depois de ter adotado várias medidas progressistas nos domínios social e econômico, depois de ter criado uma comissão sobre a educação e amplificado o papel do Quebec na francofonia, ele se reelege com o slogan *Maîtres Chez Nous*. A eleição-se faz sobre a nacionalização da eletricidade. (...) Uma nova ideologia está nascendo. Ela sucede a ideologia da conservação que tinha sido dominante até 45; ela se inscreve na lógica da ideologia da contestação que aparece no fim dos anos 40 e que permite a eleição dos liberais em 60. Desde então o Quebec vive em estado de intensa contestação

ideológica. (...) Se os adeptos dessa vertente ideológica são, em grande medida, independentistas, não é essa a característica dominante de seu projeto: a independência é menos um objetivo que um meio de realizar uma sociedade mais justa e mais humana".²⁸

É interessante notar que, com a Revolução Tranquila, começa a aparecer no Quebec uma nova classe média, evidentemente relacionada às novas funções profissionais que a urbanização crescente e o processo de industrialização - seguido por um incremento também no setor comercial - trazem consigo.²⁹ O aparecimento dessa nova classe média, somado aos novos serviços pelos quais demanda, estão intimamente relacionados a uma nova consciência de direitos que a intelectualidade local bem sabe explorar em sua produção artística, literária e acadêmica. Livres da tutela da Igreja e de um Estado repressor, essa sociedade se laiciza, se democratiza, e se burocratiza profissionalmente. Como lembra Donald Smiley, é na Revolução Tranquila que se pode encontrar a origem moderna da relação entre anglófonos e francófonos na Província: "As relações entre inglês e francês, que existem atualmente no Quebec, foram definitivamente formadas na Revolução tranquila. (...) a urbanização e a industrialização trouxeram para o Quebec uma nova classe média, comprometida com a ideologia do interesse pelos valores burocráticos, democráticos e seculares. Desenvolvimentos recentes nas relações políticas entre francês e inglês incluem a fragmentação de sua elite

²⁸Rioux, Marcel: Op. Cit; pp. 115.6.

²⁹Hoje, segundo dados oficiais, a divisão entre os setores primário (agricultura, extração de riquezas minerais), secundário (indústria) e terciário (comércio, serviços), é aproximadamente a seguinte: primário: 5% da produção bruta da riqueza; secundário: 25% da produção; terciário: 70% da produção. Tais números mostram que, hoje, o Quebec se encontra em situação bastante semelhante à do Canadá, como um todo.

política, o apelo das elites políticas quebequenses por apoio anglófono, o enfraquecimento do isolamento do Quebec frente às pressões externas; (...) e o enfraquecimento da legitimidade, entre os quebequenses, das instituições políticas sob as quais são governados".³⁰

Nesse sentido, o quadro político-institucional do Quebec, a partir dos anos 60, parece ter bem pouco em comum com o da era duplessista, e menos ainda com o dos séculos passados, em que a Igreja pregava uma estagnação cultural, social e política. Com a vinda da década de 60 observa-se, na Província, uma importante transformação no quadro de relações políticas e, conseqüentemente, das correlações de força entre suas elites - então fragmentadas, como lembra Smiley - e a estrutura do poder federal. Ainda que sendo às custas da importação de capital anglófono, e de um mergulho ainda mais profundo, como decorrência, numa anglofonização de seu padrão de vida, o certo é que essa relativa descaracterização de seus traços culturais teve como resultado mais visível um considerável enriquecimento econômico - principalmente nas grandes cidades - e a formação de um novo tipo de sentimento nacionalista, digamos mais "racional". As questões que ainda existiam entre o Quebec e Ottawa já não versavam, então, apenas sobre a separação da primeira: "Os anos 60 viram um intenso conflito entre o Quebec e o governo federal sobre o alcance das atividades de cada um. O Quebec objetivando desfazer as prerrogativas federais em assuntos de jurisdição provincial sem penalidades financeiras para o povo ou o governo da Província. Entretanto, além disso os líderes provinciais conseguem uma maior influência

³⁰Smiley, Donald; "French-English Relations in Canada and Consociational Democracy"; in Ethnic Conflict In The Western World (Ed. M.J. Esman). Cornell Univ. Press, Ithaca and London, 2ª Ed., 1979; p. 186.

do Quebec nos negócios econômicos, mesmo no que diz respeito a matérias exclusiva ou principalmente de jurisdição federal".³¹

Mas não podemos nos esquecer de que os anos 60 e 70 foram anos de grande agitação ideológica, como já lembramos. Embora muito da atenção das novas elites se voltasse para questões de ordem financeira, no que eram acompanhados por grande parte de uma população cada vez mais consciente de seus direitos, o clima de liberdade então vigente em tudo favorecia o ressurgimento - ou apenas a continuidade - de um sentimento nacionalista que sempre existiu. Com uma intelectualidade cada vez mais alerta, ainda que também em processo de fragmentação (tal como ocorria com a elite política), a batalha pela separação ganha novos contornos. É, por exemplo, nesse período pós-duplessista que nasce o *Parti Québécois*, que vai, aos poucos, se tornando o porta-voz oficial das aspirações separatistas dos quebequenses. Partido fundado em 68, Rioux nos conta que ele "representa os eleitores que, em 66, votaram no *RIN* e no *RN* (Ralliement Nacional), dois partidos de se fundiram em 68 para formar o P.Q.. É um partido ideológico dotado de um programa bastante estruturado tanto do ponto de vista sócio-econômico quanto nacional. No dia 29 de abril de 70 ele faz campanha pela independência do Quebec e pela formação de uma espécie de mercado comum com o Canadá".³²

O P.Q. obtém, em 68, uma votação bastante expressiva, e não seria por acaso. Animando suas propostas de separação há mais que o simples diagnóstico econômico da Província. Há o velho tema da preservação de uma

³¹Smiley, Donald; Op. Cit; p. 197.

³²Rioux, Marcel; Op. Cit; p. 201.

tradição cultural, agora revigorado. É necessário dizer que a questão lingüística, sem dúvida, se constituiu num dos mais óbvios debates sociais a tornar a proposta separatista uma necessidade e uma realidade a almejar. Que a língua traga consigo um conjunto de valores, uma visão de mundo, um *ethos*, é coisa por demais sabida. Que ela, em certa medida, se confunda com a cultura de uma sociedade, igualmente. Se a Revolução Tranqüila foi mesmo mais que um simples movimento de reformas políticas e econômicas, o foi exatamente porque em seu desenvolvimento e em sua dinâmica os problemas de definição do si-mesmo, da identidade de uma sociedade, viam-se cotejados. Todos os problemas sociais, econômicos, políticos, institucionais, etc, que as proposições separatistas objetivaram resolver, estavam animados pela questão cultural básica para essa sociedade: construir sua identidade. A língua não é tudo nesse processo, mas importa muito: "Mais que nunca, na história do Quebec, os cidadãos se mobilizam em favor da defesa de sua língua, tomando mais e mais consciência que o estatuto de sua língua é o reflexo do estatuto sócio-econômico inferior daqueles que a falam. Quando se tenta retrair os momentos da tomada de consciência pelo povo salta aos olhos que outubro de 1969 apareça como uma etapa importante dessa radicalização crescente".³³

³³Rioux, Marcel. Op. Cit; p. 197. Mesmo na seguinte passagem de Brezeau de Cloutier vê-se que a língua era fator importante na definição das outras questões que estavam na origem do movimento separatista: "A questão da linguagem não é a única razão da existência do partido separatista no Quebec. As razões são muitas: reforma do sistema econômico, mudanças na divisão étnica do trabalho, controle da imigração, (...) impaciência com as reformas canadenses, insatisfação com os quebequenses-franceses federalistas em Ottawa e na cidade do Quebec, mudanças culturais e lingüísticas nas atividades do trabalho e na carreira profissional, auto-determinação, e por aí vai. A linguagem e a cultura constituem, de fato, um importante aspecto em todas essas matérias"; Brezeau, Jacques; e Cloutier, Edouard; "Interethnic Relations and the Language Issue in Contemporary Canada: A General Appraisal", p. 208; in Ethnic Conflict In The Western World (Ed. M.J. Esman). Cornell Univ. Press. Ithaca and London, 2ª Ed., 1979.

No entanto, mesmo nessa era mais recente, como ressalta Rioux³⁴, o Quebec ainda continua uma sociedade de origem colonizada, em que tendências inovadoras convivem com outras mais conservadoras. É de um debate travado sob a égide da radicalização, por um lado, e do conservadorismo, por outro, que o movimento separatista caminha, por isso e por outras razões, a passos às vezes bem lentos. As manifestações pela separação, os protestos de sua intelectualidade, as bombas, os seqüestros, ocupação, leis de guerra, a ambigüidade da Igreja e dos governos liberais na Província, aliados a um sentimento social que se dá conta das vantagens que ainda existem na cidadania canadense, são fatores a todo momento justapostos, comensurados. Junte-se também a reação, às vezes bem irada, de uma elite canadense e mesmo quebequense, impulsionada por motivos econômicos tanto quanto por uma vaidade política imperialista e retrógrada. Mas as incertezas e ambigüidades desse processo vão além.

A questão lingüística e cultural, hoje ainda tão importante quanto há 30 anos, divide crescentemente seu espaço com uma preocupação e uma interrogação aparentemente sem resposta e alívio. Faz parte também da identidade dessa sociedade seu relacionamento com o restante desse país que, abandonado ao passado, levaria consigo mais que simplesmente seus investimentos, suas garantias civis, seu padrão de vida, sua política de boa vizinhança com o vizinho mais rico e importante do mundo: sem o Canadá, seria o Quebec o que ele é? Poderia ele oferecer, como o faz agora, um dos mais altos padrões de vida a seus cidadãos? Mais. Sem a ameaça constante da perda de uma identidade, haveria porque lutar por ela, porque dar-se conta de

³⁴Op. Cit; p.243.

sua existência, ou porque valorizá-la? O Canadá guarda em sua história as marcas nela produzidas pela história dessa Província que ele quis dominar, subjugar, *desculturar*. A história do Quebec é igualmente uma lembrança das diferenças, de sua busca: uma história da qual o Quebec não se livra, mesmo que queira, porque livrar-se dela é, de certo modo, livrar-se também de si mesmo. Mas como, afinal, conjugar tensões tão antagônicas se o antagonismo, ele mesmo, define essa sociedade, marcada desde sempre por duas culturas, tão desiguais e - pior - desigualmente tratadas?

Desde o início da Revolução Tranqüila a sociedade quebequense tem experimentado de modo ambíguo a tensão entre suas tendências internas. Com o desenvolvimento dos acontecimentos políticos na Província, e a conseqüente apreensão não apenas dos quebequenses, mas igualmente dos canadenses, Rioux pergunta: "Como conduzir todas as tarefas e particularmente as da conquista da soberania política (...) sem se arriscar e tudo comprometer? Desde o início dos anos 60 aqueles que não consentiram em dissociar o problema da auto-determinação do da democracia sócio-econômica, e que encararam a independência como meio indispensável à realização de um outro tipo de sociedade, obtiveram ganho de causa já que o governo atual (liberal) pratica essa ideologia em grande parte. Hoje, são os mesmo cidadãos e os mesmos grupos que duvidam ainda mais que o *Parti Québécois* possa realizar seus objetivos (...) A vida política é, entretanto, vivida de modo bastante mais ambíguo".³⁵

³⁵Op. Cit; p.258.

Sim, ela o é. Mas não apenas ela. A vida e a sobrevivência da cultura francófona no Quebec demonstram que essa sociedade parece fadada a um tipo de ambigüidade de que dificilmente se escapa: a ambigüidade de sua própria identidade, norte-americana mas francesa, laica porém católica, moderna no entanto tradicional, rica contudo dominada. Não se estranha, portanto, que no Quebec a questão separatista tenha tido o mesmo destino que a Revolução Tranqüila, a emancipação relativamente ao clero, a fragmentação das elites política e intelectual, e, claro, a preservação de sua cultura. Tudo, para ela, parece vitimado por uma dinâmica ambivalente segundo a qual nada pode ser absoluto, nada pode ser simples, tudo é sempre multifacetado. Suas ambigüidades lhe são caras, mas também são a marca dos dilemas que ela põe-se a si mesma para nunca superar, para nunca responder, mas para sempre refletir; e, sobretudo, refletir-se. Como tantos já disseram, e para essa sociedade parece ainda mais adequado, o prazer da viagem talvez valha mais que a chegada...

A antropologia social francófona do Quebec representa para a sociedade em que nasce bem menos que sua cultura, sua língua, seus costumes, folclore e tradições. Ela representa para a Província menos que sua finanças, seus programas sociais, seu debate nacionalista. É menos visível e muito menos influente que os movimentos protagonizados por sua elite artística, literária, musical e cinematográfica. E é pouco dada a trabalhar sobre essa sociedade e essa cultura, que, sem dúvida, muito se beneficiariam se ela o fizesse. Seus profissionais estão divididos relativamente à questão separatista, tal como ocorre com toda a sociedade, e, assim como ela, eles também gostariam de ver preservada sua cultura francófona. Ela também vive suas ambigüidades.

Dialoga mais com outras antropologias que consigo mesma. Tem nos anos 60 e 70, na era pós-duplessista, seu momento mais frutífero, mas quase nada produziu sobre a Revolução Tranquíla, o terrorismo, o separatismo, ou sobre as ideologias conservadoras ou modernas que animavam fatos tão contundentes para a Província. Por isso, compreender essa antropologia e compreender essa sociedade parecem caminhos em tudo complementares. Não é possível compreender a primeira sem conhecer a segunda, e é arriscado dizer que se conhece a segunda sem que se descubra porque a primeira quase nunca fala sobre ela. Seria incorreto e apressado dizer que a antropologia aí praticada serve como metáfora para essa sociedade, mas também o seria se disséssemos que não é. Por ora, tudo o que podemos dizer é que parece difícil demonstrar certas relações, mas que parece necessário fazê-lo.

O trabalho de interpretação que aqui tem seu início não pode, infelizmente, responder a todas as questões postas por ele mesmo. De fato, não pode pretender fazê-lo. O que aqui se pretende é arriscar algumas interpretações sobre essa antropologia, e num nível de análise que está muito aquém do que tais respostas mereceriam. Pode se constituir, quem sabe, num primeiro passo. Na modesta opinião do autor, já será bastante.

Nascida institucionalmente no início dos anos 60, com a fundação do departamento de antropologia da *Université de Montréal*, a antropologia francófona da Província do Quebec se desenvolve, a partir de então, através de principalmente dois departamentos de antropologia, o já citado e o criado na *Université Laval*, em 1971. O departamento de antropologia da *Université de*

Montréal nasce, em 1961, sob o signo da antropologia de orientação norte-americana, segundo a adoção do modelo boasiano de antropologia, subdividido em quatro "especializações" antropológicas: *Antropologia Social*, ou *Etnologia*; *Antropologia Física*; *Arqueologia*; e *Etnolinguística*. A influência da antropologia norte-americana boasiana aí se explica pois que o fundador desse departamento, professor Guy Dubreuil fizera, nos anos 50, seu doutorado nos EUA, e sendo, até início dos 60, professor do departamento de psicologia - ensinando, no entanto, o que se poderia chamar de psicologia social, e sempre interessado pelos fenômenos sociais e culturais -, decide, a partir de então, criar um departamento de antropologia segundo o modelo com o qual já havia tomado contato nos EUA. Na cidade do Quebec, ao contrário, o departamento de antropologia da *Université Laval*³⁶ - nascido de uma cisão interna ao departamento de sociologia - adota, desde sua origem, um modelo mais europeu que americano, e especificamente mais inspirado pela antropologia social francesa. Isso explica a razão pela qual a antropologia, em Laval, não se subdivide em grupos de especialização, como em Montreal, mas se constitui unicamente na antropologia social, estabelecendo um diálogo privilegiado com as ciências sociais.

Como os departamentos de antropologia das Universidades *Mc Gill*, *Concordia*, e *Université du Québec*, ou não são francófonos, ou não se constituem em centros maiores da produção local de antropologia (seja no número de teses, alunos ou professores envolvidos), tais departamentos foram, em linhas gerais, menos importantes na constituição do caráter geral que a

³⁶Sobre o departamento de antropologia em Laval veja Tremblay, Marc-Adélar; *L'Anthropologie À L'Université Laval. Doc. de Recherche/Lab. de Recherches Anthropologiques*, nº6, Sep. 89, Dép. D'Anthropologie Univ. Laval, Quebec, 1989.

antropologia social francófona do Quebec adquire ao longo de sua existência. Nesse sentido é possível dizer que a grande maioria dessa produção se dá entre *Montréal* e *Laval* - ainda que muito pouco se dê no diálogo entre esses departamentos, diálogo quase inexistente - e é mesmo em torno dessas duas universidades que a antropologia francófona do Quebec se desenvolve.

Uma das características, no entanto, mais interessantes dessa antropologia francófona é o fato de se situar numa região em que a francofonia é dominante, mas não exclusiva. Ou seja, a antropologia francófona "dialoga" - ou quase isso - com a antropologia anglófona, que tem seu centro em *Mc Gill*, numa sociedade predominantemente francófona, embora também anglófona. Se a convivência, entretanto, entre francófonos e anglófonos é relativamente pacífica³⁷ na Província do Quebec; a francofonia, como símbolo identitário e traço de distinção (lembramos que o Quebec foi reconhecido oficialmente, no Canadá, como "sociedade distinta", para a qual, aliás, o francês, desde 1977, foi único idioma oficial), desempenha papel de separação evidente relativamente ao restante do Canadá, onde existe mesmo uma certa hostilidade não disfarçada aos francófonos do Quebec³⁸. As diferenças culturais, no entanto, entre o Quebec e o restante do Canadá, ainda que visíveis, não parecem tão irredutíveis a ponto de estabelecer um corte drástico entre uns e

³⁷Em função até mesmo da fragmentação de suas elites - econômicas, políticas, culturais - como já foi lembrado: donde a relativa interpenetrabilidade de seus interesses, que, por isso mesmo, parecem por vezes tão comuns.

³⁸Não parece possível dizer que tal hostilidade tem início facilmente demarcável, e é mais provável que exista desde que existe Canadá. Mas sua expressão mais atual vem, sem dúvida, de 1990, por ocasião do famigerado acordo do *Lack Meech* que cogitava conceder ao Quebec certas vantagens político-institucionais junto à federação. Entretanto, não se pode esquecer de que o advento da Revolução Tranquila, no início dos anos 60, realocou instâncias de decisão política, transferiu poder à Província, contribuiu para reorganizar a partilha de fundos federais, e fez tudo isso de modo a favorecer o Quebec. Seria descuido esquecer todo esse processo quando se fala de hostilidade aos quebequenses.

outros: ou seja, o Quebec e o restante do Canadá partilham, *grosso modo*, alguns traços culturais mais ou menos semelhantes, e o modo e o padrão de vida profundamente americanizado que se encontra no Canadá anglófono também pode ser - ainda que com diferenças importantes - encontrado no Quebec. Portanto, as diferenças entre o Quebec e o restante do Canadá parecem dever-se mais às reivindicações separatistas e às aspirações nacionalistas da Província que a incompatibilidades culturais impossíveis de convergir.

Se essa sociedade adota, no entanto, mais e mais, um estilo de vida que vai se americanizando, a antropologia social que aí se faz, por outro lado, parece se constituir, caracteristicamente, segundo sua identidade francófila. Donde a questão interessante que se põe: Em meio a uma sociedade francófona, e algo americanizada em seu modo de vida, a antropologia social francófona do Quebec - que fala a mesma língua - não partilha certos traços que definem a identidade da sociedade em que nasce. Essa antropologia parece, então, estrategicamente situada entre dois "outros", em relação aos quais se define por suas diferenças: Por um lado as "outras" antropologias - física, arqueologia, etc. - e por outro a própria sociedade. Em ambos os casos é sua identidade e sua "cultura" francófonas a separá-la³⁹. O caso que mais nos interessará aqui, entretanto, é aquele que acusa as aproximações e as distâncias (essas bem mais sensíveis) entre essa antropologia e a sociedade.

³⁹Posto que as outras antropologias advêm de herança americana, e que mesmo "falando francês" essa antropologia não parece, no entanto, falar o mesmo francês dessa sociedade. Ou não compreender o francês que ela fala...

É possível dizer, nesse sentido, que a antropologia social francófona do Quebec experimenta o duplo paradoxo de se relacionar a seus dois "outros" em função de uma identidade que ela adquire através da língua. No entanto, como já salientamos, sua diferença relativamente à sociedade em que nasce - produto francófilo em sociedade francocultural, mas bastante americanizada - pode ser notada através de várias características de sua história, que, em parte, explicam algumas de suas características teóricas, metodológicas, e sobretudo temáticas. Uma dessas características, sem dúvida das mais importantes, diz respeito à relação tensa e sempre mal-definida entre essa antropologia e o movimento nacionalista-separatista que, a partir da década de 60, com a nítida influência da chamada "Revolução Tranquila"⁴⁰, ganha corpo e permeia o universo das questões e das soluções relativas ao estatuto do Quebec frente à totalidade do Canadá, e principalmente frente às questões e soluções internas à sociedade quebequense.

Não seria exagerado dizer que entre os anos 60 e os 90 a questão separatista é, na média das questões político-institucionais⁴¹, a mais importante e a que mais define a relação entre francófonos e anglófonos do Quebec, e, sem dúvida, a que mais tempera a imagem que o Quebec tem no restante do país. Como esse tempero nem sempre é o mais agradável ao paladar anglófono

⁴⁰Para um aprofundamento sobre esse período veja, além do que já citamos, o bem documentado Jean Lesage et La Révolution Tranquille de Dale Thonson, Ed. du Trécaré, Quebec, 1984; e também Croissance Économique et Régulation Duplessiste, de Jocelyn Létourneau, Dép. D'Histoire de L'Univ. Laval, Quebec, 1986.

⁴¹E mesmo das que não são político-institucionais, como já salientamos. No dia 24 de junho de 94, por exemplo, dia em que um desfile no centro de Montreal festejava *Saint-Jean Baptiste* - um "santo nacional" -, vários cartazes espalhados e orgulhosamente portados pelos francófonos mais inflamados (e eram inúmeros) estampavam a seguinte frase: "*L'An Prochain Mon Pays*", numa óbvia alusão à pretendida separação, vaticinada então para bem breve. Dessa festa, no entanto, os anglófonos estavam quase totalmente ausentes...

francamente majoritário no Canadá, o saldo desse movimento político se resume numa relação conflituosa no que diz respeito a certos privilégios que o Quebec obtém do governo federal; privilégios que, no entanto, não arrefecem o ânimo dos separatistas, ainda que bastante antipáticos ao restante do Canadá.

Fazem parte da história desse movimento político o seqüestro de um embaixador britânico, outro de um ministro quebequense, seguido de sua morte, a explosão de algumas bombas, atentados terroristas, uma ocupação militar do governo federal na Província e uma queda (voluntária) de um Primeiro Ministro. Entretanto, mesmo com todas essas características da maior importância para a vida da Província; seja por definir um tanto a relação entre francófonos e anglófonos no Quebec, seja por definir a relação entre a Província e o Canadá, seja por responder - na "Revolução Tranqüila" - à maior concentração de renda, poder e prestígio dos anglófonos⁴², ou seja simplesmente por estabelecer o recorte definitivo a separar identitariamente o Quebec (francês, católico, agrário) de um país inglês, protestante e industrial; seja por tudo isso ou ainda por mais, essa questão e essa situação políticas, fundamentais para a Província, não aparecem, mesmo assim, nas discussões antropológicas aí estabelecidas. Para quem viveu a cultura quebequense por quase um ano e notou *in loco* o quanto tais questões são importantes, isso é de surpreender.

⁴²Para recordar tais questões veja-se M. Rioux, páginas 44, 132-5. Sugiro também, se necessário, a consulta aos já citados Donald Smiley, "French-English Relations in Canada and Consociational Democracy", p. 182, e a Jacques Brezeau e Edouard Cloutier, "Interethnic Relations and the Language Issue in Contemporary Canada: A General Appraisal", pp 214 e 219; in Ethnic Conflict In The Western World (Ed. M.J. Esman), Cornell Univ. Press. Ithaca and London, 2ª Ed., 1979.

E, de fato, essa constatação é tão mais surpreendente quanto mais se atente ao fato de que a antropologia francófona do Quebec nasce e se desenvolve exatamente nesse período (60-90) em que, durante e após a "Revolução Tranquila", a questão separatista ganha fôlego. É possível arrolar, preliminarmente, duas explicações mais ou menos satisfatórias para o relativo esquecimento dessa antropologia quanto a essas questões: 1ª Estabelecida (principalmente no departamento de *Laval*) num diálogo ambíguo e relativamente tenso com a sociologia, a antropologia quebequense, adotando um modelo tradicionalista de pesquisa de campo, e principalmente de definição de sua tarefa de *busca do outro*, empreende viagens para os quatro cantos do mundo, em busca dos "nativos", dos "primitivos", onde quer que estejam. A África, a América do Sul, Central, e as regiões ao norte do Quebec, onde vivem os "autóctones", são então os pólos de atração desses antropólogos que, estudando esses "outros", deixam a sociedade quebequense das grandes cidades - e sua vida política... - aos cuidados dos colegas historiadores e sociólogos. 2ª Experimentando uma possível *alteridade* relativamente à sociedade quebequense (já algo americanizada) e à sociedade canadense em geral (anglófona, protestante), a antropologia social do Quebec, de perfil francês, parece curiosamente estranha à sociedade em que nasce, mas em vez de tomar essa sociedade como seu "outro", ignora-a quase por completo. Essa aparente ambigüidade, pensamos, deve-se, em parte, ao fato dessa antropologia se achar internamente fragmentada, sem que nenhuma de suas facetas internas representasse com maior fidelidade seu conjunto⁴³. Numa situação, portanto,

⁴³Questão interessante, e que deve ser objeto de uma análise mais detida, diz respeito ao estatuto da representabilidade em que uma corrente antropológica pode implicar relativamente ao conjunto dos trabalhos e correntes antropológicas concorrentes. Discute-se, aqui, a relação entre as diversas partes e a

em que se define por seu caráter geral francês - estruturalismo, marxismo, dominantes nos anos 60 e 70⁴⁴ -, numa sociedade não-francesa, mas francófona, essa antropologia encontra dentro de suas diferenças internas - francesas também entre, por exemplo, seus marxismos e o estruturalismo - a raiz de sua ausência de identidade e, assim, sem muito de seu poder de estranhamento de outros tão próximos, mas tão sutil e internamente diferentes⁴⁵. Entende-se, nesse sentido, o porquê dessa antropologia ter discutido tão pouco sua própria sociedade. A identidade do muito próximo e a do si-mesmo parecem sempre se definir numa relação de reciprocidade e de interdependência, na maioria dos casos muito evidente. Resta, pois, pensar o

totalidade que elas constituem segundo o que eu chamaria aqui despretensiosamente de seu *poder metonímico*. Entendo por isso o poder que uma teoria, meta-teoria, ou corrente (temática, metodológica, etc) de trabalho adquire, de representar a totalidade de que faz parte. Tal aquisição, parece-me, dá-se fundamentalmente como contrapartida da relação dinâmica estabelecida entre as diversas partes entre si e delas para com uma totalidade, redesenhada, dessa forma, a cada mudança, em cada novo jogo de (des)equilíbrios. A questão de fundo que permeia tal discussão é sobre o que se poderia chamar de *hegemonia* - ainda que sempre relativa, e nunca totalizadora - *de uma teoria*. Poder-se-ia também, é óbvio, falar de *hegemonia de um grupo de profissionais*, ou de *hegemonia de um conjunto de objetos*, ou ainda de *hegemonia de uma escola ou de um departamento*. Tais conceitos, penso, ajudam a compreender relações desse tipo (entre o trabalho dos antropólogos e a antropologia, a propósito do estatuto da dominância), e consideram igualmente o estatuto da representação. Não se negligencia saber quem ou porque domina a cena num dado momento, mas igualmente não se esquece o que significa *representar* numa relação envolvendo parte e totalidade. Neste caso específico, a representação de uma antropologia por uma sua corrente ou teoria implica não apenas ser hegemônica (no sentido de ser dominante) mas principalmente ser-lhe, de certo modo, *semelhante*. Seu *poder metonímico* consistiria em *representar um conjunto do qual faz parte exatamente porque é pertencido por ele (e não o contrário) numa relação em que ocupa seu lugar por dele adquirir as principais características*. Funciona, portanto, tal "poder" como uma espécie de síntese, ou - para ser mais contundente - de resumo, de algo que lhe é mais complexo, mais extenso, e, sobretudo, bem mais incompreensível em sua totalidade. Seu "poder", portanto, pode ser compreendido como uma "econômica". Nesse caso, uma "econômica" do significado, tanto quanto da dominação.

⁴⁴A esse respeito, e para melhor fundamentar tal afirmação, sugiro a leitura do texto de Serge Genest e Claude Bariteau, "Axes Majeurs et Développements Récents de L'Anthropologie Au Québec", *Anthropologie Et Sociétés*, V.11, Nº3, 1987.

⁴⁵Esse é certamente o caso do próprio Marcel Rioux, antropólogo de formação, que, envolvido no movimento separatista, diz à p. 173 de seu ótimo livro já citado, que não se pode utilizar modelos sociológicos para compreender os problemas separatistas no Quebec.

que se lega à identidade do próximo, numa relação à uma identidade de um si-mesmo já tão sensivelmente fragmentada.⁴⁶

Uma outra característica, em tudo relacionada a esta, também está na origem da relativa ausência temática do Quebec para sua antropologia. "O que é ser francófono na América do Norte?" Essa questão, e todas as reflexões - políticas ou não - dela decorrentes, fazem permanentemente parte do universo em torno do qual a Província do Quebec tem buscado, ao longo de sua história, definir sua identidade e suas diferenças. As características a dificultar sobremaneira tal empreendimento já foram lembradas, e se resumem, basicamente, na relação tensa com a anglofonia dominante no país, devida à invasão cultural britânica, e mais recentemente, à americana.⁴⁷

⁴⁶É necessário advertir o leitor de que as poucas lembranças aqui traçadas acerca da *identidade*, e o pouco de teorização aqui tecida sobre tal conceito, são mais uma contribuição do iniciado em psicanálise que do pretendido antropólogo. Muitos são os autores, na antropologia, que desde Barth têm discutido os problemas da identidade e teorizado sobre essa base *etnográfica* de material. Roberto Cardoso de Oliveira, apenas para lembrar um nome conhecido entre os brasileiros, foi um dos tantos que já se debruçou sobre esse tema, antropologicamente. Não é o caso deste que agora escreve e cujo projeto é o de ler a identidade social e disciplinar - para a antropologia -, segundo certas contribuições ao tema oriundas de algumas metáforas que a psicanálise pode oferecer. É assim, por exemplo, que conceitos como o de *fragmentação* são pensados para - metaforicamente - traduzir situações às quais as ciências sociais contribuiriam com outras categorias. No entanto, tal como espero poder demonstrar ao longo desta tese, a utilização de certas metáforas advindas da psicanálise não constitui pecado, mas contribuição interessante que deve ser considerada. Até porque, como sabemos, o tema da identidade - ao contrário do ocorrido na antropologia, onde se confunde com uma plethora de outros temas igualmente importantes -, para a psicanálise, é mito fundador e objeto preferencial de teorização. Não é de admirar que seja ela, psicanálise, a mais ter contribuído ao tema, desde que existe. Uma breve consulta à literatura psicanalítica (Freud, por exemplo) o confirmará facilmente. De qualquer modo, gostaria de dizer que pretendo mesmo que esta escolha, ao importar de outro saber alguns conceitos, possa se constituir em contribuição ao modo de pensar esse tema entre nós, antropólogos, ao diversificar o conjunto de interpretações que habitualmente tecemos sobre ele. Dependerá mais da competência ao fazê-lo que da escolha por fazê-lo.

⁴⁷Para não superestimar a hipótese da colonização britânica como a única a marcar e pretender dominar a cultura francófona quebequense. Marcel Rioux chega mesmo lembrar seu leitor de que o Quebec sempre pôde ser visto como uma Província dominada pelo Canadá, que, por sua vez, foi e é dominado pelos EUA. Op. Cit., p. 19.

Poder-se-ia dizer, arriscando uma identificação que deve ainda ser melhor demonstrada, que, tal como o Quebec, Província que luta por construir - mais que por descobrir - uma identidade própria, que parece não ter ainda completamente; a antropologia quebequense também, em certa medida, parece carecer de identidade própria e definida. A identificação, no entanto, deve permanecer no nível das metáforas, ao menos até que se consiga estabelecer, com exatidão, as razões pelas quais uma sociedade, que busca ainda sua identidade⁴⁸, produz - ou só pode produzir? - uma antropologia igualmente carente de sua própria identidade.

É preciso, aqui, salientar o fato de que se essa sociedade produz essa antropologia, convém, no entanto, considerar mas não superestimar tal paternidade. Desde suas origens essa antropologia tem se constituído num conjunto mais ou menos heterogêneo de antropólogos não necessariamente canadenses ou quebequenses. Os antropólogos "autóctones" que aí se encontram, entretanto, ao menos no início de seu período institucional, são formados em escolas americanas, britânicas ou francesas, na maioria dos casos,

⁴⁸Ou, num certo sentido, que busca distanciá-la de uma alteridade percebida como muito mais sedimentada e monolítica. Nesse jogo do "*nós contra os outros*", o "nós" sempre tende a perceber melhor seus próprios limites quando delimita e identifica bem precisamente os "outros". A "busca de uma identidade" a que fazemos referência é a contrapartida precisa de um "outro" cuja identidade já não mais se precisa buscar. Essa busca é sempre sôfrega, e implica em negativizar-se na relação àquele cuja identidade é alteridade. No entanto, e esse parece ser o caso do Quebec frente ao Canadá como um todo, a própria identidade construída como alteridade à identidade canadense é constructo de caráter polissêmico. Donde sua instabilidade, sua fluidez, sua tonalidade vacilante, incerta. *Pode-se, afinal, ser muitas coisas e não ser canadense...* Pode-se ser quebequense de muitos modos, e conceber-se muitas formas de alteridade àquela identidade que importa, mais que tudo, negar. Em situações desse tipo não há uma identidade *a priori*, a ser descoberta, mas uma identidade que se constrói a cada momento, *a posteriori*, se podemos assim dizê-la; ou, ao menos, *a posteriori* relativamente a uma alteridade que se quer negar. Esse jogo é obviamente dinâmico e essa identidade é obviamente mais que simplesmente uma negação da outra. Até porque é preciso basear-se em algum espírito identitário para perceber um conjunto de diferenças para com o outro. Apenas não podemos esquecer que este *a priori* - realmente existente em qualquer situação - não totaliza a identidade, mas lhe fornece a base sobre a qual pode-se reinventá-la, re-significá-la. Ou, em termos mais simples, reconstruí-la.

o que, de certa forma, confere-lhes um "desenraizamento" relativamente a uma "ideologia da cultura nacional", ou, no mínimo, um certo distanciamento no que tange às questões mais centrais da vida social e cultural quebequense. A rigor, são esses antropólogos a fazer essa antropologia, mais que propriamente essa sociedade. No entanto, e isso é decisivo, o fazem sob a eterna suspeição desta última, e sob suas influências étnicas, culturais, lingüísticas, etc.

Não se pode, é óbvio, negligenciar o fato de que, ainda que formados noutros lugares, vivendo então outros contextos, esses antropólogos exercem suas atividades profissionais no Quebec e são, por isso, quebequenses ou não, influenciados pelos problemas e pelas contradições que aí se encontram. Mas - e essa é uma diferença interessante que estudos futuros devem analisar - é talvez apenas com uma nova safra de profissionais, já totalmente formados no Quebec, que se possa realmente dizer, sem muitas ressalvas, que essa antropologia venha realmente a ser o produto inquestionável dessa sociedade. Até lá - e esse momento parece apenas agora a se iniciar - deveremos sempre mediar considerações desse tipo, para afirmar apenas, e com certeza, que essa antropologia é *a que se faz no Quebec*, mas sempre sob suas influências políticas, culturais e étnicas.⁴⁹

Em função mesmo de questões desse tipo pode-se dizer que uma *eventual identidade* dessa antropologia estaria no cruzamento de várias vertentes antropológicas (tensão hermenêutica?) e, assim, também em sua

⁴⁹Uma tal afirmação, aliás, apenas vai ao encontro do que pensa, por exemplo, um de seus mais conhecidos antropólogos. Jean-Claude Muller, numa entrevista a mim concedida, diz literalmente que "não existe uma antropologia quebequense: o que existe, no Quebec, é um conjunto de antropólogos - de bons antropólogos - que aí fazem antropologia". Segundo Muller essa também é a razão a explicar, em parte, ao menos, a fragmentação dessa antropologia.

visível fragmentação. Esta última, sem dúvida, deve-se tanto ao fato de que aí encontramos várias teorias concorrentes, quanto ao de que elas são produzidas em outras sociedades onde o Quebec não aparece quer como fonte teórica concorrente, quer como objeto de estudo; teorias, portanto, distantes, num sentido e noutro, da identidade quebequense⁵⁰. O problema maior para essa antropologia, então, no que diz respeito a uma identificação maior com essa sociedade se resume, basicamente, ao fato de que, sempre importando teorias, não parece ter tido, até agora, a capacidade de sintetizá-las originalmente, coisa que talvez só venha mesmo a conseguir a partir do momento em que antropólogos formados aí venham a constituir massivamente os quadros universitários. Contudo, como já lembramos, esse momento apenas se inicia.

Assim, talvez junto à conclusão de que a antropologia francófona do Quebec não se interessa pelos fenômenos da sociedade quebequense urbana contemporânea, devamos também concluir que, dados seus instrumentos teóricos de trabalho, ela não manifesta maior afinidade e preparo para esse tipo de estudo. É possível dizer até que experiências nessa área já foram tentadas, ensaiadas aqui e ali, mas como os melhores resultados reportavam a outras sociedades, foi esse o movimento a permanecer dominante. A curiosidade maior, no entanto, que nos leva a essas questões, deve-se ao fato de que muitas das tradições importadas poderiam ser melhor trabalhadas com o objetivo de estabelecer um quadro de discussões em antropologia urbana, tal como ocorreu em outros lugares, mesmo no Brasil. Uma antropologia de inspiração marxista,

⁵⁰Mas essa antropologia não pode ser dita fragmentada apenas por isso. A dificuldade em definir sua identidade, a falta de uma definição nacional e cultural sólida, e uma disputa hegemônica - esta só possível mesmo onde há fragmentação sensível, e, pior, sentida como falta de estrutura -, também contribuem para, juntos, definir um quadro em que não se encontra identidade, unidade; logo, um quadro fragmentário.

por exemplo, tão forte no Quebec nos anos 70, poderia render frutos interessantes ao tratar de sociedades industriais modernas, onde por muitas vezes o conceito marxista de ideologia, dentre outros, poderia ser bem empregado. Poder-se-ia pensar, é claro, que as antropologias francesa, americana ou britânica, só se interessaram um tanto marginalmente por suas próprias sociedades, o que faz com que elas também carecessem em alguma medida de métodos, teorias e mesmo objetos no que diz respeito às sociedades urbanas em que nasceram. No entanto, nenhuma dessas antropologias nasce no interior de uma sociedade que se pensa e se proclama distinta, que cogita a separação, que abriga um movimento separatista forte, que vive diferenças de língua tão evidentes num meio onde ninguém mais a pratica, que se pensa diferente mesmo em termos religiosos e econômicos, que presenciou seqüestros e explosões de bombas, que teve seu território invadido por tropas federais, que se define como nação em separado, que tem a vida de sua cultura posta em risco a todo momento. Essas características, em tudo especiais em seu *conjunto*, definem uma sociedade sempre necessitada de pensar a si mesma, de refletir-se, de buscar através de suas reflexões a definição de uma identidade que lhe escapa, mas que nunca deixa de ser perseguida. *A antropologia produzida numa tal sociedade teria, aí, o papel privilegiado de lhe fornecer argumentos, ao estudá-la.*

À questão "o que é ser francófono na América do Norte?" a antropologia quebequense, entretanto, parece ter produzido poucas respostas. Sua situação curiosa, portanto, advém do fato de que nenhuma antropologia donde ela importou teorias teve tal questão pela frente. Nenhuma delas teve um movimento separatista interno (e tudo o mais a que levou), com as

características já apontadas, a compreender. Talvez nesse sentido possa-se dizer que, para a antropologia francófona do Quebec, sua herança corresponde a seus limites. Limites que, no entanto, sua própria sociedade certamente esperaria ver superados.⁵¹

É possível dizer que os limites dessa herança teórica se dão especialmente em função de sua temporalidade particular. Desde suas origens, e até hoje, a antropologia social francófona do Quebec se caracteriza por uma influência bastante forte da antropologia francesa; influência que, no entanto, divide espaço com a advinda da antropologia americana e mesmo da britânica. Entretanto, tais influências parecem ter tido seu melhor momento entre os anos 60 e 70, experimentando, a partir dos anos 80, uma certa retração em seu poder de contaminação e disseminação de suas "modas". Reflexo imediato disso, a antropologia aí praticada a partir dos anos 80, sem referenciais teóricos próprios - quebequenses-, e sensivelmente menos permeável ao que se fazia na Europa e nos EUA nessa época - ainda que continuasse bastante atada ao que *se houvera feito na Europa e EUA entre 60 e 70* - parece, também, sensivelmente *dessincronizada*, donde poder-se explicar a quase total ausência de certos temas e certos "avanços" teóricos então pensados nos centros antropológicos. Isso também nos ajuda a compreender - ainda que

⁵¹ Ainda que sempre se possa dizer que a antropologia britânica poderia estudar o movimento separatista comandado pelo IRA na Irlanda, e que nos EUA a antropologia americana focalizou problemas de convivência étnica e racial internos à sociedade americana. No entanto, tal como já disse, a situação do Quebec é absolutamente única, e guarda como sua especificidade não apenas um movimento separatista interno à sua própria sociedade, protagonizado por ela mesma - na Inglaterra os ingleses não são separatistas! -, e cujos problemas étnicos e raciais implicam - ao contrário do que ocorre nos EUA - numa dominação de uma cultura e uma ideologia nacional por outra. De qualquer forma, é bom lembrar que houve uma intervenção militar, seqüestros, mortes resultantes, explosão de bombas, prisões, suspensão de direitos civis, etc. Não nos parece, reafirmamos, que houve situação similar para as antropologias "centrais".

parcialmente - porque certos temas em antropologia urbana de sociedades contemporâneas se encontram tão misteriosamente negligenciados por essa antropologia. Estudos sobre grupos marginais, por exemplo, como grupos de transsexuais ou homossexuais (marginalidade sexual), seitas ou rituais exotéricos ou satânicos (marginalidade religiosa), sobre desempregados ou constituintes de mercados negros (marginalidade econômica), traficantes, drogados, criminalidade (marginalidade social) sobre produção cultural alternativa (marginalidade cultural), ou sobre todos os tipos de desviantes e renegados que as sociedades metropolitanas não cessam de produzir, parecem ocorrer com constrangedora raridade para a antropologia de uma sociedade que se pensa, ela própria, relativamente ao restante do Canadá, marginal. O que é de se notar é que, nos EUA principalmente, mas também na Europa - e nós, no Brasil, acompanhamos tal movimento -, temas como esses começam, a partir dos anos 80, a se tornar mais e mais visíveis. Os aparatos teóricos destinados a sustentar tais pesquisas também.

É nesse contexto (mas não com esse fim) que, nos EUA, começa a se desenvolver, a partir do final dos anos 70, e mais solidamente com a vinda dos 80, a antropologia dita *interpretativa*. Não necessariamente pensada como referencial teórico para sustentar estudos em antropologia urbana, esse tipo de contribuição teórica acaba, também, por se inserir num contexto no qual certas de suas preocupações encontravam privilegiadamente algumas das maiores questões postas pela antropologia urbana, aí compreendido especialmente tudo o que não fosse especificamente "norma", mas "transgressão"; "centro", mas "margem"; "construtivo", mas "destrutivo", e por aí vai.

As razões pelas quais a antropologia francófona quebequense parece pouco permeável às contribuições mais recentes dos "centros" antropológicos - tendo, antes, sido tão aberta à sua influência - são difíceis de serem determinadas. A cronologia da formação de seus mais influentes profissionais - formação, nesses casos, anterior a 80 - pode adiantar algo, mas convém, de qualquer forma, não superestimar essa hipótese. Outra hipótese que igualmente não pode ser supervalorizada, mas não deve ser esquecida, é a que relaciona a antropologia social aos "outros" ramos antropológicos - arqueologia, primatologia, etc. - em continuo diálogo, especialmente com os EUA. Aqui, um diálogo menos freqüente seria a contrapartida de uma alteridade; uma identidade buscada - ao contrário das "outras" antropologias - em si mesma, e não em contribuições externas. De qualquer forma, como já lembrei, convém não superestimar essa hipótese, posto que ela vale sobretudo para o conjunto dos antropólogos da *Université de Montréal*, onde essas "outras" antropologias existem, não existindo em Laval.

Seja, no entanto, por que razão for, o fato é que a antropologia francófona do Quebec parece dialogar com as antropologias "centrais", especialmente a francesa, dos anos 60 e 70, principalmente, o que a deixa relativamente distante das discussões temáticas e teóricas dos 80 (e das ainda mais recentes) ocorridas nos "centros".⁵² Decorrencia imediata disso é a pouca influência que a antropologia interpretativa teve relativamente sobre essa antropologia - influência de temas, objetos, e sobretudo referenciais teóricos.

⁵²Muito dessa situação deve-se especialmente à cronologia que tem essa antropologia. Convém lembrar que ela se inicia, formal e informalmente - e isso é muito importante, pois antes de seu início formal ela praticamente não existia no Quebec -, em 1961, e é justificável, senão mesmo previsível, que em seus primeiros tempos ela procure embasamento teórico externo, em antropologias mais conhecidas e já estabelecidas.

Característica interessante, se considerarmos a proximidade geográfica - e não apenas - entre o Quebec e os EUA (ainda que saibamos que a França sempre foi o "centro" mais importante para a antropologia quebequense) é que o *interpretativismo* parece ter tido, aí, muito pouca expressão. O fato de não ser produto francês explica algo, mas o fato de ser um produto relativamente recente também pode ajudar a explicar o fenômeno. No entanto, como realmente não seria correto dizer que a antropologia quebequense "parou no tempo", a tarefa que se põe é de saber, então, de que modo ela recicla - e dá ar de novidade - às concepções teóricas e temáticas com que trabalha já há tempos. O caso do estruturalismo, que veremos no próximo capítulo, será interessante a esse respeito.

Essa maior afinidade entre a antropologia quebequense e as antropologias centrais, sobretudo a francesa, dos anos 60 e 70, guarda íntima relação com o perfil que essa antropologia tem até hoje, não apenas por suas posições teóricas, mas também - ou principalmente - temáticas. Interessante relativamente a isso é o fato de que, em função dessa sua particularidade, essa antropologia parece ter-se aberto ao mundo, às outras sociedades, mas ter-se fechado à sua própria sociedade. Já lembramos isso. Mas além das explicações que já ensaiamos convém salientar uma peculiaridade desse movimento: Voltada para outras sociedades essa antropologia - que, às vezes, até realiza estudos urbanos sobre elas - parece escolher seus "outros" não apenas por suas diferenças culturais e pela língua, mas também pelo diálogo com os trabalhos realizados sobre essas sociedades pelas antropologias centrais. Talvez por um projeto de internacionalizar-se, ou mais provavelmente porque seus antropólogos desejavam e desejam fazê-lo - pois que formados

internacionalmente -, essa antropologia passa então a trabalhar sobre sociedades já reportadas pelas antropologias centrais, estabelecendo um diálogo mais ou menos recíproco com elas. Essa certamente é uma das razões pelas quais parece haver tão pouco diálogo entre os antropólogos do/no Quebec. Muitas vezes trabalhando sobre temas semelhantes, senão os mesmos, sobre as mesmas sociedades, ou sociedades vizinhas, ou de características culturais semelhantes; esses antropólogos, separados às vezes por algumas salas, ou por um trajeto de ônibus, preferem citar colegas da França, ou EUA, ou Inglaterra⁵³. É de se ressaltar, por exemplo, que entre *Montréal* e *Laval* quase não se fazem referência mutuamente, ou quando o fazem, não é exatamente como contribuição a seus trabalhos, discussão sobre eles, mas, no mais das vezes, como explicitação de uma crítica nem sempre simpática.

Essa peculiaridade, da ausência de diálogo entre eles, em troca de um diálogo mais intenso com os "centros", também tem sua especificidade, pois que respeita a temporalidade da relação com essas antropologias - ou seja, diálogo ocorrido sobretudo com as contribuições temáticas e teóricas dos anos 60 e 70. Ou mais propriamente temáticas, pois que algo das "desconstruções" teóricas dos anos 80 - como a crítica ao marxismo e ao estruturalismo - parece ter tido alguma influência para essa antropologia. De qualquer forma, há aqui também uma explicação para sua fragmentação e sua atomização.

A fragmentação teórica, muito mais que temática, que hoje se pode constatar para o conjunto da antropologia francófona do Quebec tem,

⁵³ Ainda que seja necessário dizer que em *Laval*, ao menos, há mais citações mútuas que em *Montréal*, onde, a rigor, quase ninguém cita ninguém do mesmo departamento. Ou da mesma Província...

evidentemente, sua origem nessa ausência de diálogo (e, assim, de intercâmbio) entre seus antropólogos, e na conseqüente atomização dos trabalhos que aí são produzidos. A especificidade de tal fragmentação, no entanto, tem menos a ver com uma pulverização teórica, no sentido de que haveria uma multiplicidade de teorias concorrentes, e mais a ver com *uma certa perda de identidade teórica*, devida exclusivamente ao fato de que pouco importando "novas" contribuições teóricas, e não produzindo teorias, encontra muito de seu discurso no vácuo das críticas e das desconstruções. O "pós-estruturalismo", o "pós-marxismo", o "pós-estrutural-funcionalismo", e tantos outros "pós"⁵⁴ de alguma coisa parecem ter tido nessa antropologia um estofa especial de crescimento, contudo - a hipótese é arriscada, mas é a proposição de um trabalho como este; uma *crítica* -, ao contrário do ocorrido nos "centros", onde tais pós-teorias desembocaram na maioria dos casos em sínteses teóricas mais ou menos fechadas, no Quebec tais sínteses não ocorreram, e não ocorrem⁵⁵. Resultado

⁵⁴Interessante é que todos esses "pós" são produzidos nos anos 70, e o "pós" advindo com os anos 80 - a *pós-modernidade* - quase não existiu nessa antropologia.

⁵⁵Quanto a isso é preciso levar em consideração que os chamados "centros" não são assim conhecidos à toa. Sínteses teóricas ocorrem independentemente do lugar em que nascem. São, é óbvio, influenciadas pelas circunstâncias de seu nascimento, pela herança cultural e social que carregam consigo, mas continuam, apesar de tudo, a nascer aqui e ali, onde quer que se faça antropologia. Elaboramos tais sínteses no Brasil, tanto quanto em outras "periférias" antropológicas ou em outros "centros". No entanto, ao contrário do ocorrido nestes últimos, as sínteses aqui nascidas carregam consigo das mais duras heranças sociais: a quase impossibilidade de comunicação, um fraquíssimo poder de difusão, de contaminação; no estabelecimento de um diálogo internacional em condições precárias, em que mais se ouve que se fala. Problemas de língua e de orçamentos da pesquisa e de sua divulgação estão na origem de situações desse tipo. Tais problemas, mais que quaisquer outras desculpas, nos fazem "periférias". O caso da antropologia do Quebec, embora também "periférica", é um pouco diferente. Para ela os problemas lingüísticos não existem, e os orçamentos com que se financia nos fazem inveja. Continua, entretanto, periférica porque, no seu caso específico, entrou na rede de tais diálogos internacionais com um certo atraso, há uns 34 anos, já em plena maturidade da disciplina. Sua "periferia", portanto, mais se define por sua história, ou mais precisamente, por sua cronologia, de início um tanto retardado. O fato de pouco produzir sínteses teóricas não a arremessa, ao menos não de imediato, à periferia disciplinar, até porque, como já dissemos, tais sínteses nela (periferia) igualmente ocorrem. Apenas não podemos, para retomar o início deste argumento, menosprezar o poder de difusão que os "centros" detêm, e que, hoje mais que nunca, os fazem "centros". Se é correio dizer que a antropologia do Quebec é periférica por sua cronologia, que as antropologias periféricas o são fundamentalmente porque não detêm o poder de difusão de suas sínteses, também o é dizer que as centrais

imediatamente disso, a fragmentação dessa antropologia torna-se sinônimo de "desidentidade", indefinição.⁵⁶

Essa é uma das razões pelas quais não se pode falar - voltemos ao ponto - em hermenêutica para essa antropologia⁵⁷. Não pode, penso, haver discurso ou consciência hermenêutica - ao menos não ao adotar a definição dialética de hermenêutica trabalhada por Ricoeur - onde não haja síntese (neste caso teórica), ou, ao menos, algo de sua definição. Lembremos que sua definição de hermenêutica, por ser dialética - uma dialética entre a explicação e a compreensão, a objetividade e a subjetividade -, encontra necessariamente um momento de síntese, resolvido inteiramente na *interpretação*, que ganha o estatuto de hermenêutica exatamente por se constituir numa síntese. Síntese tem aqui, na formulação da epistemologia ricoeriana, não meramente o sentido amalgamador e superador dos contrários, mas uma conotação bem mais ampla, cujo sentido primordial repousa na construção do novo, um novo totalizador que não se confunde com suas partes, de cuja composição nasce ao combinar para mudar, ao compor para transformar, ao construir para superar os limites antes invencíveis. Construir sobre os limites. E é nesse sentido que toda

o são porque divulgam o que fazem. Muito mais isso, e muito menos o fato de serem "originárias", ou "fundadoras", ou "tradicionais", etc..

⁵⁶É preciso fazer aqui um pequeno comentário. Ao dizermos "desidentidade" nos relacionamos a uma fragmentação, uma indefinição a que a identidade provincial do Quebec - expressão essa genericamente tomada - parece sujeita. De fato, tal indefinição e tal fragmentação são as primeiras características que o visitante dessa Província nota quando a ela chega. Usaremos mais algumas vezes esse termo - "desidentidade", sempre entre aspas, por ser neologismo - mas apenas para referenciar essas indefinições e fragmentações dessa Província. Indefinições que são políticas, sociais, culturais, lingüísticas, etc.

⁵⁷Cabe lembrar que a já mencionada *questão hermenêutica* está na origem do problema básico e fundante deste trabalho, que pretende, antes de tudo, fornecer informações para que se possa discuti-la a propósito da antropologia quebequense. Assim, discutir a situação particular dessa antropologia, a situação particular da sociedade quebequense, e tecer considerações sobre a relações entre elas, constitui-se, aqui, em nosso problema central.

teoria, nascente do diálogo com outras, ou que toda meta-teoria, pode ser chamada de *síntese teórica*. Porque toda teoria, em maior ou menor grau, se constitui numa *interpretação* da realidade. O caráter de fragmentação, portanto, da antropologia francófona do Quebec a impede, *a priori*, de se constituir - como antropologia - numa hermenêutica definida segundo os critérios que vimos. A fragmentação teórica se opondo à síntese teórica.

Uma outra razão pela qual parece difícil falar em hermenêutica para o conjunto dessa antropologia é o fato, já lembrado, de que o interpretativismo não teve, no Quebec, maior influência. Como já argumentei antes, no entanto, para pensarmos uma hermenêutica para a antropologia, segundo o modelo da interpretação do texto proposto por Ricoeur, será necessário que se possa cotejar, no interior do discurso da disciplina, uma inteligência compreensivista e uma explicativista. Se as hipóteses aqui assumidas estiverem corretas, a antropologia sempre viveu de interpretações explicativistas, e encontrou no interpretativismo que aparece com C. Geertz seu momento compreensivista. É de se supor, portanto, que o diálogo entre esses dois momentos da história da disciplina possa produzir uma inteligência ou um tipo de interpretação que poderíamos pensar hermenêuticos. Evidentemente, a condição fundamental a ser satisfeita aqui é a do diálogo, sem o qual duas inteligências separadas não podem produzir síntese. Tal síntese, para a antropologia, só pode ocorrer na medida em que a história da disciplina lhe proporciona o encontro de interpretações advindas de momentos diferentes, ou seja, quando se constitui numa história que tem seu sentido enquanto totalidade, não como agregado de interpretações isoladas, cuja superação de seus limites é, então, impossível. Dizendo de forma mais simples, uma hermenêutica como essa que

ricoerianamente pensamos só é possível a uma antropologia que aprenda a pensar-se como totalidade, não a fragmentar-se. Que aprenda a integrar suas várias interpretações, a produzir através delas exatamente para superá-las em interpretações novas, que também farão parte de sua história, numa nova síntese, numa nova totalidade, cuja condição de existência é a de também poder ser um dia superada.

A dificuldade em falar de hermenêutica para a antropologia do Quebec está, então, na dificuldade de pensar esse diálogo histórico, e a conseqüente construção de uma totalidade para essa antropologia tão fragmentária. Como pensar hermenêutica para uma antropologia que se desdobra em reinterpretar teorias e meta-teorias modernas, reduplicando-as talvez, mas que parece tão pouco tocada por um momento específico da história da disciplina, sua "pós-modernidade"? Que tipo de totalidade, de síntese, será possível conceber a uma antropologia que não dialoga com seu presente tanto quanto com seu passado, ou que não dialoga consigo mesma tanto quanto com outras antropologias, ditas "centrais"? Se entendermos hermenêutica como exercício de totalização e de síntese, parece difícil haver uma em tais condições. Ao menos segundo a pressuposição do encontro entre estruturalismo e interpretativismo, uma hermenêutica, aí, parece improvável.

No entanto, o desenvolvimento que teve o estruturalismo - ao menos em parte do conjunto dos estruturalistas - para essa antropologia, parece confirmar, de certa forma, algo do que já dissemos a respeito dessa relação entre antropologia e hermenêutica. Já argumentei em meu trabalho de mestrado que o interpretativismo poderia ser pensado como uma espécie de sucessor mais ou menos previsível e *lógico* ao estruturalismo na medida em que potencializaria

algumas das implicações já presentes no estruturalismo, implicações relativas ao tratamento *semântico* da realidade, à produção do *sentido*, e à relativização da posição da própria disciplina na produção desse sentido. A cronologia do estruturalismo e a do interpretativismo não faz, aliás, que confirmar tal hipótese.

A questão interessante que se põe no caso da antropologia do Quebec ocorre em função da seguinte característica: Não havendo (ou havendo muito pouco) diálogo com a antropologia interpretativa, a antropologia estruturalista no Quebec - ao menos em alguns casos - se desenvolve, a partir dos 80, numa direção que bem poderia ser a do interpretativismo. Cito Jean-Claude Muller, antropólogo de inspiração estruturalista, e responsável, na *Université de Montréal*, pelos seminários sobre Lévi-Strauss, numa interpretação de um ritual rukuba, para demonstrá-lo: "A iniciação rukuba não é somente um discurso sobre o indivíduo e seu lugar na sociedade, é também *uma mediação e um discurso da sociedade sobre ela mesma*, sobre seu funcionamento e seus pressupostos filosóficos. *É uma encenação, um roteiro*, que não apenas faz passar os iniciados de um estado laico e ritual a outro (...) mas que *permite à sociedade pensar-se a si mesma* (...)"⁵⁸ A hipótese é bastante interessante, e seu pressuposto - que pode ele mesmo ser interpretado como hermenêutico ou estruturalista - nos conduz a pensar a disciplina e sua história como uma totalidade (hermenêutica) que só pode ter *sentido* como síntese construtiva que supera suas partes ao produzir o novo, e ao mesmo tempo como um discurso, com um léxico e uma gramática (estruturalista) próprios, que, a despeito de

⁵⁸Muller, Jean-Claude; *La Calebasse Sacrée. Initiations Rukuba*; Éd. de la Pensée Sauvage/Pres. de L'Univ. de Montréal; Montreal, 1989; p.208; itálicos meus.

suas variações circunstanciais, garantem a lógica de seu desdobramento, determinando os parâmetros que a antropologia seguirá, necessariamente, para perpetuar-se como disciplina. O desenvolvimento que ao menos parte do estruturalismo teve aí parece confirmar que a antropologia, como disciplina, deveria, cedo ou tarde, experimentar um certo tipo de discurso, mais relativizador no que diz respeito à compreensão da produção do sentido. Determinação estrutural ou não na caracterização dessa totalidade, o certo é que, na ausência relativa do interpretativismo, o diálogo entre explicação e compreensão não parece ter se *explicitado* aí como discurso hermenêutico, mas, em parte ao menos, como complexificação teórica do estruturalismo.

Assim, posto que essa antropologia parece ter vivido várias correntes explicativistas (inclusive o estruturalismo, que, como argumentamos, num dado momento se perverte e enriquece), mas, de fato, apenas uma corrente compreensivista, relativamente influenciada pelas questões concernentes à antropologia interpretativa (nos trabalhos de Gilles Bibeau e de alguns dos demais envolvidos atualmente com a *anthropologie médicale*), não se pode conferir aí o resultado de um diálogo de ocorrência tão mínima. Nesse sentido, o trabalho de interpretação que resta ser feito, a respeito daquilo que já chamei de *questão hermenêutica*, é menos cotejado por algumas hipóteses e pressuposições teóricas concernentes à definição epistemológica e dialética de hermenêutica - numa tentativa de dissertar sobre o diálogo entre antropologia e hermenêutica, dadas certas definições de base - e mais cotejado pela seguinte questão, bem mais simples: *Se hermenêutica pode ser compreendida como*

*uma teoria e uma prática de interpretação*⁵⁹, como horizonte de uma interpretação: a tarefa que se põe é a de identificar que hermenêutica faz essa antropologia, em que nível de interpretação ocorre, quais suas características teóricas e temáticas; enfim, interpretar suas interpretações.

Posto que as expressões da vida são muitas, que suas gradações e níveis são incontáveis, e que as interpretações através das quais as conhecemos são circunstanciadas pelas ocorrências desses seus objetos tão incertos e instáveis - eles mesmos interpretações -; as hermenêuticas da vida, e as de suas representações, só podem ser compreendidas no plural. Ainda que concebidas em níveis diferentes - pois que a interpretação do analista visa à subjetividade do analisando e a do antropólogo, à objetividade da disciplina; a do matemático visa à pureza da forma e a do artista, à estética do belo, etc. -, as interpretações constroem um sentido que, em sua totalidade, reportam sempre a uma outra totalidade; a da própria vida, donde nascem e onde morrem. Nesse universo de interpretações que têm o mundo como objeto, as interpretações antropológicas,

⁵⁹Não há, note-se, separação entre teoria e prática, pois que o que se faz e o que se pensa são, no fundo, dimensões inter-relacionadas de uma mesma totalidade: a ação, a constituição de um discurso expressão de um saber. O saber e a expressão têm, aqui, estatutos interdependentes. A questão de fundo, aqui presente, e que não será a fundo trabalhada por questões óbvias, reside no estatuto da própria linguagem em que o saber acontece, como *ideação* e como *comunicação*. Já trabalhamos, no mestrado, alguma coisa a esse respeito, segundo o falso problema na interpretação do estatuto fundamental da linguagem, a saber, o da separação entre a linguagem como *representação* do mundo e/ou como sua *constituidora*. A obviedade do fato de que ela, a linguagem, tanto *representa* o mundo quanto o *constitui*, está na raiz desta obviedade de que agora falamos, ou seja, de que ela, enquanto *teoria*, também o é como *prática*, pois que comunica e propõe aquilo que, evidentemente, não permanece isento, e simplesmente porque pode ser compreendido, e se pode ser compreendido pode ser explicado; logo, pode ser agido, pois a explicação põe à prova uma outra compreensão. Por outro lado, tudo o que é agido é explicado e compreendido, e o compreendido o é exatamente porque a interpretação (da qual a explicação faz parte) comunga a mesma natureza da ação; o *fazer*. Logo, o interpretar, como um *fazer*, age na compreensão (de que é objeto) e na explicação (que a objetiva), dimensões estas, aliás, de uma mesma linguagem que não pode ser separada para que possa haver interpretação. Toda teoria, assim, como interpretação do mundo, possibilita uma prática (por objetivá-la), e toda prática, como ação no mundo, pode sempre ser o móvel de uma teoria (por ser seu objeto). Porque toda explicação e toda compreensão podem ser mediadas numa ação, a interpretação.

concorrentes entre si e concorrentes com tantas outras interpretações, definem-se segundo seus objetos, seus métodos, e suas próprias pressuposições sobre o que é interpretar e como fazê-lo. Algumas dessas interpretações dizem o mundo segundo algumas de suas características funcionais, outras o retratam por seus traços estruturais, outras por questões existenciais, outras ainda por muitas destas características entrelaçadas. Hoje, a antropologia que se faz onde quer que exista parece, mais e mais, adotar interpretações desse último tipo, o que, sem dúvida, muito complica a tarefa de interpretá-las. No entanto, por razões que já lembramos, esse movimento parece previsível, dada, mesmo, uma certa complexificação não apenas do mundo, mas da consciência que, cada vez mais, temos dele.

Todas as sociedades constroem seus mundos, e todas as sociedades os interpretam. A quebequense não escapando a esse óbvio destino, sua antropologia tem, nesse contexto, não apenas o papel de informar a sociedade em que nasce sobre, afinal, que mundo é esse em que se vive, mas também o de interagir nesse complicadíssimo processo, sempre meio insabido (e, no Quebec, o quanto...), de fazê-lo. A antropologia não nasce com esse peso sobre seus ombros, não é projetada para tal empreendimento - ao menos, não especificamente para isso -, mas, como todas as outras ciências, todas as outras artes, todas as outras manifestações culturais da vida, e todas as expressões da vida, ela também ajuda a construir e a saber, a agir e a pensar, essa totalidade com a qual cada uma de suas partes se confunde - o mundo, primeiro e último objeto para qualquer interpretação.

A antropologia social francófona do Quebec pode ser compreendida se compreendermos o Quebec. Mas, em outra medida, compreender o Quebec

também pressupõe compreender um pouco, ao menos, sua antropologia. Que hermenêutica pensa essa antropologia, que hermenêutica pratica? Não podemos fazer dela uma metáfora direta da sociedade, isso é certo, mais até que ponto a imaginação que essa sociedade faz de si e de seus "outros" não encontra, nessa antropologia, um elemento de seu construir e de seu fazer? Até que ponto sua fragmentação, sua indefinição teórica, seu conjunto de objetos, não são um reflexo - talvez compensador, talvez reafirmador - da imagem que essa sociedade faz dela? Ou até que ponto ela não dialoga com essa sociedade o diálogo do esquecimento e da obliteração de seus problemas, porque - sabemos bem - a lembrança deles já é suficientemente reanimada por outros diálogos? Questões como essas nunca poderão ser totalmente respondidas se sua hermenêutica, como totalidade e como totalização, não for objeto de uma outra hermenêutica que os interprete num outro quadro totalizador e sintético de interpretações - a interpretação dessas relações, das interpretações dessas relações, e das que nascem a partir delas, como a nossa, por exemplo. Não fazemos parte, afinal, dessa mesma totalidade que interpretamos? Não a interpretamos segundo as mesmas interpretações com que ela interpreta seus "outros" tão exóticos? Fazer uma antropologia de uma antropologia não é, por fim, proceder a uma síntese da qual já se fazia parte; logo, de uma síntese que já não mais se precisa construir?

A lógica mais simples parece indicar que sim. O discurso que sempre empreendemos *a partir* da antropologia, para desvendar o mundo, é agora o mesmo que usamos para capturá-la, igualmente *a partir* de si própria, mas para estabelecer um diálogo, agora sim!, entre mais ou menos iguais. Nessa aventura, a linguagem e o saber do antropólogo não lhe são exclusivos, grande

parte de suas intenções também não, nem o exercício da *interpretação antropológica do outro*, no campo. Todos os antropólogos se sentem perscrutados no campo, todos se sentem vitimados pelo que os "nativos" pensam deles, todos imaginam de quantas fantasias não fazem parte após essa incursão em que se mostram tão distantes, mas tão curiosos. Mas quantos são perscrutados exatamente como perscrutam, quantos são vitimados pelo mesmo tipo de pensamento com que vitimam, quantos sofrem as fantasias de um distanciamento, de uma curiosidade e de um exotismo que são bem iguais aos de seus "outros"? Mas afinal, depois de tudo isso pode-se perguntar: Essa meta-antropologia é antropologia de um "outro"?, é antropologia de uma diferença?, de uma alteridade?, ou um mero discurso sobre o mesmo, *advindo de um saber que já perdeu seus objetos, e que já se questiona, por isso mesmo, enquanto sujeito?*

A melhor resposta a essas questões é, ao mesmo tempo, etnográfica e epistemológica. A antropologia não é um saber sobre a alteridade. É um fazê-la. Não é um discurso de constatação de uma diferença, mas instituí-la. Não é a contemplação de um mundo sempre estranho, mas o estranhamento de suas contemplações, sempre tão comuns. Pode-se fazer parte, afinal, do universo de discurso que se interpreta, mas se já se o faz como um antropólogo, esse universo - constatação perigosa e desconfortável - sem dúvida vai parecer bem estranho. Como a antropologia do Quebec bem parece ter-me demonstrado. Se o mundo, aí, não se complexificou, a consciência dele, certamente. Num universo, portanto, de tantas interpretações e tantas hermenêuticas, em que nível se situa a que dá a essa antropologia seu direito à diferença? Noutras palavras, que hermenêutica pratica ela para fazer de seu discurso a marca de

sua alteridade, num mundo do qual ela faz parte, mas ao qual sempre propõe rupturas, quebras, descontinuidades, nessa busca obcecada de um "outro"? Através de que hermenêutica da vida, do mundo, da sociedade e da cultura, ela pulveriza a matéria das relações sociais, econômicas, culturais, pessoais, grupais, familiares, políticas, etc, para então reconstruí-las numa interpretação pela qual já serão tão diferentes, tão desiguais?

Todas essas questões, no Quebec, de uma forma ou de outra se relacionam ao modo como sua antropologia metaforiza essa Província e àquele como essa Província mimetiza sua antropologia. Enfim, relacionam-se ao modo como ambas se representam e se interferem mutuamente. Por isso, responder plenamente às perguntas que aqui fizemos não se pode realmente pretender - o Quebec excedendo de sentido a compreensão. Mas pode-se, isso é certo, levá-las a sério. Foi o que pretendemos fazer. As páginas que se seguem tentam, na medida do possível, articular a disciplina na Província, o Quebec e sua antropologia, para oferecer alguma luz a questões dessa espécie. Assim, a hermenêutica, doravante, será mesmo a nossa. Como, aliás, foi até agora; trata-se de interpretar interpretações.

Capítulo 2

A antropologia do Quebec vista de dentro.

(variações marxista e estruturalista)

Este segundo capítulo desta tese tem o objetivo de tecer algumas considerações sobre a antropologia social francófona do Quebec a partir de um conjunto de questões suscitadas pela leitura de seus antropólogos mais conhecidos, e de algumas entrevistas a mim concedidas por antropólogos da UdM (*Université de Montréal*)¹. Evidentemente, por razões já demonstradas, tais considerações não podem ser separadas das que já esboçamos a respeito da situação social e política vigente na Província desde os anos 60, época em que inicia-se uma nova fase sócio-política e em que a antropologia nasce institucionalmente. Nesse sentido, as interpretações que neste capítulo serão analisadas são o resultado de uma mediação entre o que esses antropólogos pensam sobre sua antropologia e sua sociedade, e o espaço que essa sociedade reserva a ela. O diálogo que esses intelectuais travam entre si e com colegas de outras partes do mundo também remete a isso, pois que a história da Província

¹O argumento desenvolvido neste e nos próximos capítulos é apoiado fundamentalmente por entrevistas que, a pedido dos entrevistados, não podem ser transcritas, e pelas citações (no presente capítulo, muito poucas) dos autores listados na bibliografia da antropologia quebequense. Pequenos trechos das entrevistas, que, a meu critério, não implicam em censura, serão transcritos, e outros mais longos serão resumidos. Quando se fizer necessária ao argumento a corroboração de testemunho de entrevista gravada, e que, a meu critério, puder se constituir em matéria de censura por parte do entrevistado, tal testemunho será mencionado, mas seu autor omitido. Quanto às citações, apenas as mais importantes para o desenvolvimento do argumento se encontram no texto. As demais, das quais muitas serão lembradas e sua leitura sugerida, devem ser procuradas no apêndice *Pequena Antologia De Citações*. Nestes capítulos, como se notará, a experiência do autor em solo quebequense, suas impressões pessoais, e o modo como ele interpreta o que presencia, serão, na medida do possível, tematizados. O que se pretende, nestes capítulos, não é demonstrar a interpretação nativa, mas interpretá-la. As interpretações que o autor tece sobre aqueles que leu e ouviu não se reservam a capítulos especiais, portanto, mas constituem a base e a meta destes capítulos, como o elo a dar ao argumento sua lógica interna.

projeta um *ethos* sobre sua classe intelectual. Ethos nesse caso fundamentalmente individualizador. Muitas hipóteses podem ser arroladas sobre a razão pela qual marxismo e estruturalismo foram importantes na era pós-duplessista; ou sobre porque, apesar de aparentemente numa contra-mão às ideologias intelectuais da época, o estruturalismo manteve-se suficientemente forte mesmo entre aqueles que optavam politicamente por posições mais próximas às dos marxistas. É preciso, também, estar atento ao fato de que a fragmentação teórica e o conjunto dos temas abordados por essa antropologia são ao mesmo tempo a causa e o resultado de uma relação assumidamente dependente relativamente à produção das antropologias centrais.

Esta primeira parte do capítulo tem por meta elaborar alguns argumentos acerca do apogeu do marxismo, nos anos 70, e de seu ocaso, já nos anos 80, e notadamente nos 90. A algumas hipóteses devemos estar especialmente atentos. A que principalmente nos interessa diz respeito à relação entre o momento sócio-político por que passa a Província nos anos 60, e a gênese do marxismo como meta-teoria influente academicamente. Afinal, seria aí o marxismo uma reverberação da moda marxista a florescer também na França nessa época, embora lá nascesse antes, ou seria fenômeno devido mais à crescente conscientização que a sociedade e a classe intelectual quebequense francófonas experimentam então *vis-à-vis* o mundo anglófono e sua dominação econômica?

Uma das questões mais interessantes a chamar a atenção de meus entrevistados marxistas - ou, no mínimo, ex-marxistas - Profs. Pierre Beaucage

e Bernard Bernier, era a penetrabilidade acadêmica, e não apenas acadêmica, do marxismo nos anos 70. Durante os anos que se seguiram à morte de Duplessis, ocorrida em 59 - portanto já em plena Revolução Tranquila -, a sociedade quebequense experimenta sua identidade francesa, desde sempre objeto de preocupação frente à invasão do inglês, de modo a potencializar algumas implicações já anteriormente presentes. Destas, parece ter merecido atenção cuidadosa aquela referente à situação de inferioridade econômica dos francófonos relativamente aos anglófonos. Muitas foram as razões arroladas para que tal fenômeno ocorresse como ocorreu, e o desenvolvimento dessa assimetria, para a consciência social de cidadãos que reiniciavam um processo de revalorização de sua cidadania, só poderia mesmo resultar em movimentos que expressassem inequivocamente um ponto de vista dominado, oprimido. No entanto tal ponto de vista se caracterizava principalmente por algumas tomadas de posição frente à *invasão*, e por um discurso equivalente, no plano da sustentação ideológica, de uma *etnicidade* que importava preservar. Sob esse aspecto, como ressalta Beaucage, a etnicidade, para os quebequenses, se confunde com o exercício de sua cidadania. Pergunta-se, pois, como o marxismo dessa antropologia, nos anos 70, analisou e influenciou tais movimentos; que papel acadêmico e social teria desempenhado durante essa fase de construção e afirmação da identidade da Província?

O que nos atrai a curiosidade é o tratamento dispensado pela antropologia - e pela marxista, em especial - a esse fenômeno político em que a construção dessa cidadania, e a reafirmação étnica, implicam. A curiosidade, vinda de um brasileiro, não é vã. Ainda que não seja o caso brasileiro a analisar aqui, uma bastante breve comparação nos esclarecerá a razão dessa

curiosidade. Sob muitos aspectos abril de 1964 representa para o Brasil o que outubro de 1970 nunca poderá representar para o Quebec. Contudo, sob outros tantos, represente talvez a mesma coisa: a cessação das liberdades individuais, a decretação de leis de exceção, o impedimento às manifestações, a explicitação de uma força político-econômica a cujo jugo a sociedade se encontra então escancaradamente submetida; enfim, a alteração da vida cotidiana que se transforma em *anormalidade*, *anomalia*, exatamente pela imposição forçada de uma ordem (*nomia*) que lhe é estranha. A partir de abril de 64, e de outubro de 70, brasileiros e quebequenses sabem bem o que isso tudo significa.

Embora não seja nosso objetivo considerar essa espécie de comparação, a introdução da questão que esboçamos agora, embora dela prescindamos, certamente dela também muito se beneficiará. Convém notar, para além de qualquer interpretação sociológica de causas e conseqüências sociais, que o golpe militar de 1964 está indissociavelmente relacionado, no Brasil, ao uso da força armada, mortes, suspensão de direitos civis, e a alguns outros *detalhes* que o assemelham ao ocorrido no Quebec em 1970. Não se propõe aqui o estudo de golpes militares, suas implicações político-institucionais, ou analisar o papel dos Estados Nacionais em tais ocorrências. Propõe-se, aqui, notar certas semelhanças entre o que significou 64 para a sociedade brasileira, e 70, para a quebequense. Notar a importância do fenômeno político como desencadeador de transformações conjunturais (e mesmo estruturais) para a vida cotidiana das sociedades envolvidas, e, sobretudo, notar que ocorrências dessa magnitude se transformam - nosso caso o demonstra - em objetos especiais das ciências sociais. Decorre dessas considerações notar que tanto lá

quanto cá são ocorrências tematizáveis pelos marxistas como fenômenos de alguma forma relacionados à dominação capitalista, à expansão do capital multinacional, e da ideologia dominante a ele associada. O que se questiona, portanto, é porque o marxismo no Brasil dedicou-se a esse tema, e no Quebec a sociologia marxista também, mas não a antropologia. No Brasil, isso é certo, antropólogos marxistas dedicaram-se muito pouco a temas como esse. Entretanto, aqui, nunca houve, de fato, uma antropologia de inspiração marxista fortemente instituída. Foram nossos sociólogos, economistas e cientistas políticos, que produziram fartamente a respeito. O caso quebequense, parece, contudo, diferente, posto que a antropologia do Quebec durante ao menos uma década e meia esteve bastante influenciada pelo marxismo. Diferentemente daqui, lá houve uma tal antropologia e é por isso que cabe nossa indagação.

Pode-se, é óbvio, objetar que sociólogos, economistas, cientistas políticos quebequenses, estiveram atentos a estas questões, e que dentre eles, os marxistas também propuseram interpretações coerentes sobre aquele momento tão difícil à sociedade quebequense. O *Marxismo*, portanto, não estava ausente à tarefa interpretativa - e em certo grau transformadora - que lhe cabia, sociologicamente. Mas é curioso, e sob certo aspecto, inexplicável, que o marxismo vigente na antropologia - se é que se pode dizer que havia especificamente *um* - não tenha produzido nada a respeito. Ao consultar - aleatoriamente, é preciso dizer - as bibliografias de autores marxistas a trabalharem, ou terem trabalhado, em departamentos de antropologia, a constatação mais transparente a respeito de seus objetos de estudo é inegável: Apenas para citar quatro nomes dos mais representativos para a história dessa antropologia - e através dela -, quatro nomes que sintetizam o que se fez na

antropologia de inspiração marxista, não há um único a ter trabalhado antropologicamente (e com conceitual propriamente marxista) o fenômeno político do/no Quebec. Pierre Beaucage, professor da Udm, sempre trabalhou com antropologia da América Central, o México, as Caraíbas, e no que se costuma chamar de antropologia do campesinato. Bernard Bernier, igualmente professor da Udm, trabalha desde sempre com problemas relativos à instauração do processo capitalista, e tem analisado há anos o caso do Japão, em sua transição do feudalismo ao capitalismo. Huguette Dagenais, ex-professora em Laval, trabalhou, assim como Beaucage, com a América Central e as Caraíbas, especialmente a propósito de temas relacionados - embora não exclusivamente - à antropologia da condição feminina. Lise Pilon-Lê, ex-professora em Laval, trabalhava com comunidades rurais, etnicidade urbana e antropologia política. É certamente, dos nomes vistos, aquele que mais próximo pode estar de estudos sobre a conjuntura sócio-política quebequense nos anos subseqüentes à ocupação militar. No entanto, até onde pude verificar, não produziu a respeito uma única publicação. Explicar o porquê desta situação parece tarefa demasiado complicado, tão variados podem ser seus determinantes, e, de qualquer forma, necessitaria ainda de outras informações. Contudo, talvez seja possível esboçar algumas interpretações.

Na entrevista que concedeu a mim em março de 94, e em outras oportunidades em que discutimos *antropologia e Quebec* (e até mesmo *antropologia sobre o Quebec*), temas nos quais éramos mutuamente interessados, o professor Pierre Beaucage sempre fez notar que a cronologia das "modas" intelectuais na Província devia algo à cronologia em que ocorriam especialmente na França. Foi o caso da efervescência do movimento maoísta,

acentuado na França na virada da década de 60 para a de 70, e que apenas depois de alguns anos chegou ao Quebec, fortalecendo-se aí entre 74 e 79. Assim, de certa forma, ainda que seja necessário considerar que essa interpretação vem de um ex-militante maoísta - hoje, entretanto, bastante crítico ao movimento político e a seu próprio envolvimento -, a história do maoísmo e do marxismo no Quebec andam relativamente em paralelo. Dessa história constam fatos propriamente políticos e outros especificamente acadêmicos. No entanto, importa ressaltar que a Província e a França sempre mantiveram uma relação indisfarçada de filiação da primeira relativamente ao que se pensava e fazia na segunda. É desnecessário alongar-se sobre o porquê. Como já salientamos, o Quebec passa - desde sua fundação, mas especialmente nesta segunda metade do século - por uma história de questionamentos de sua identidade, e de sua conseqüente busca e afirmação.

Já salientamos, no primeiro capítulo desta tese, que a Província e a antropologia nela praticada parecem padecer de certos males comuns. A fragmentação dessa antropologia, a que fizemos referência, sua relação à aqui chamada "desidentidade", e a relação aos problemas identitários da Província - como se pudéssemos pensar os problemas de identidade de uma como metáfora dos problemas de identidade da outra - são semelhanças entre ambas mesmo aos que vêm tais problemas *de dentro*. O professor Beaucage lembra, na entrevista, que a antropologia quebequense tem como seu único traço relativamente constante o estudo das populações do norte do Quebec, chamadas de *autochtones* - constante, portanto, de cunho apenas temático. No entanto, como ressaltava um pouco antes, essa aparente "unidade temática" não significa unidade identitária para a antropologia. Quanto ao porquê, não parece

propor uma resposta, mas concorda com o argumento de que a fragmentação é fenômeno global no que diz respeito ao quadro das grandes sínteses, hoje minadas por uma pulverização de seus objetos, pulverização que contamina seu poder de explicação da realidade. Porque ela - a realidade -, com o número crescente de explicações de que é vítima, transforma-se mais e mais em algo insabido, incompreensível em sua complexidade. Quanto mais se explica, mais se complexifica, e a antropologia - como, de resto, as ciências humanas - não escapou a esse movimento pelo qual a consciência aprofunda, multiplica e abrange, mas para apenas certificar-se de que há ainda muito mais pela frente, muito mais. O saber, Beaucage pareceu concordar comigo, leva consigo o duplo paradoxo de aprofundar-se para saber-se raso, de alargar-se para saber-se pequeno. A fragmentação da disciplina, hoje sensível internacionalmente, deve seguramente a tais paradoxos sua razão. E a antropologia do Quebec não se separa de seu quadro mais abrangente.

No entanto, sua fragmentação não pode-se confundir àquela mais geral. Uma primeira especificidade, penso, deve-se ao fato de a Província ter mantido essa relação de filiação e dependência intelectual à França, o que é sabido, mas - e isso é determinante -, segundo cronologias diferentes, conforme o caso. Deve-se notar que o ocorrido com a efervescência do marxismo no Quebec, nos anos 70, observa certo retardamento relativamente ao ocorrido na França, já lembramos. Entre o ocorrido na terra de Althusser e o observado na de Rioux vai-se uma década. No entanto, no que diz respeito à "moda" estruturalista, inicia-se na Província nos anos 60, quase simultaneamente a seu nascimento na pátria que Lévi-Strauss adotara. Relata-me Beaucage que apenas alguns anos após a vinda do estruturalismo é que o marxismo chega ao

Quebec, numa época em que muitos profissionais já então formados nos “centros” trazem ao debate o que aparentemente, neles, já se debatia há algum tempo. Muito dessa peculiaridade, penso, explica-se simbolicamente pela gênese dessas grandes sínteses: estruturalismo como produto francês, marxismo como uma teorização elaborada “à l’anglaise”, por um alemão (que, consta, nem bem lia em francês, e produziu sua teoria lendo fundamentalmente economia e sociologia britânicas), e apenas depois de muito tempo *afrancesada*. Mas, obviamente, isso não é tudo.

Para compreender mais sobre essa cronologia é preciso relacionar a fragmentação teórica, temática, dessa antropologia, à fragmentação identitária da Província, e à sua *atomização*, a que mesmo Rioux já se referiu. É sua segunda especificidade. Lembremos que o início dos anos 80 - como Beaucage bem chama a atenção - foi uma era de problemas para o Quebec, por conta de uma ascensão fulminante da *direita* tanto no Canadá quanto nos EUA, donde boa parte da intelectualidade buscava inspiração, e a burocracia estatal experiência passível de reprodução. Depois dos anos 60, em que o estruturalismo imperou quase solitário no reino da francofonia - para ensinar os códigos inconscientes que explicavam os mitos através dos homens -, e dos 70, em que o marxismo emergiu - para com ele debater questões como a ideologia, a prática dos agentes sociais alocados em classes, a história, e, claro, a luta de classes como seu “motor” -, os anos 80 surgiam no horizonte com a promessa trazer ao Quebec uma síntese teórico-metodológica que lhe possibilitasse enfim pensar-se autonomamente. Em vez disso, entretanto, o que lhe surgiu foi um projeto internacionalizador, patrocinado pelo governo federalista de Trudeau, então em Ottawa, e - vinda da fronteira sul, nos EUA - a emergência do

governo republicano de Reagan, pouco simpático a manter relações demasiado diplomáticas com uma Província separatista incrustada no vizinho de cima. O Quebec passa então, por conta da conjugação desses fatores, por uma época difícil no que tange à definição que a academia ainda buscava. Para sua antropologia, ainda muito jovem, o que aparentemente restava era a crítica dos constrangimentos sociais a que estava submetida; constrangimentos esses que a obrigavam ao paradoxo de importar meta-teorias para seus objetos próprios, mas ao custo de internacionalizar (em inglês!) seu discurso². Assim, a ascensão da direita no Canadá e nos EUA, trouxe, em termos acadêmicos, uma restrição ao trabalho intelectual e, notadamente, àquele que pretendia tematizar a Província segundo paradigmas de interpretação mais próximos ao pensamento dito *de esquerda*. A América do Norte voltava-se flagrantemente à direita, e, dela, o Quebec - tanto quanto hoje faz - ainda fazia parte.

Desnecessário dizer que, embora atrasado relativamente à França - e, portanto, com vida e "morte" teoricamente mais tardias -, o marxismo

²Tal como relata Beaucage. Essa internacionalização deve ser entendida no bojo de um movimento, iniciado no espaço aberto pela Revolução Tranquila, que propunha pensar o Quebec como sociedade recém-saída de uma era de obscurantismo, e que deveria, sobretudo, modernizar-se. O professor Robert Crépeau, aliás, o confirma ao identificar na referida "Revolução" a continência de um projeto prioritário, o da modernização como suporte para a assunção de responsabilidades burocráticas e administrativas que a Província tem de honrar para reivindicar autonomia. A tônica da renovação e da modernização é demasiado evidente para que dela seja necessário falar ainda mais. Entretanto, não é demais lembrar que a antropologia - tal como ressalta Crépeau - faz parte desse projeto de modernização burocrático-administrativa, e que, no entanto, o modelo adotado para operar tal modernização era, na maioria dos casos, o americano. Ainda que seja necessário discutir essa interpretação, especialmente no caso da antropologia em Laval, fortemente influenciada pela antropologia francesa, é inegável que em *Montréal* ela parece justa, pois que seu departamento de antropologia adota modelo americano-boasiano. Assim, a internacionalização a que Beaucage se refere diz respeito não apenas à estratégia de publicação em inglês, mas igualmente - e talvez até mais - à adoção de um modelo já bastante internacionalizado de administração e gerenciamento da atividade acadêmica, intelectual; modelo esse entretanto conflitante com certas metas identitárias que a sociedade se põe. Não é de estranhar, portanto, que essa modernização administrativa dos anos 60, e o projeto internacionalizador que a antropologia protagoniza a partir dos anos 70, sejam em si mesmos paradoxais.

antropológico teve, nos anos 80, no Quebec, obstáculos pesados a superar. Data dessa década o anúncio de seu declínio, e aparentemente este deve muito às injunções conjunturais pouco favoráveis dessa era em que a direita ressurgia muito forte para implodir conceitos como o de *socialização dos meios de produção*, ou - este mais político que sociológico - *autodeterminação dos povos*. Porque, afinal, pergunta-se ainda, o marxismo não trabalhou a situação política no Quebec? Porque não explicou as injunções de uma internacionalização - "imperialista", como diziam os marxistas - descaracterizadora, tanto para a Província que implementava métodos administrativos, quanto para a academia que organizava sua produção segundo interesses seguramente não-francófonos? Por que, por fim, não explicou uma "modernização" da qual foi previsivelmente uma vítima, se ela significava exatamente uma reintegração capitalista de contingentes anteriormente excluídos do mercado da produção da *mais-valia*? As respostas parecem convergir, mas só parecem suficientes, entretanto, ao custo dos paradoxos em que implicam.

Que respostas são essas?! Meus dois entrevistados marxistas, Profs. Pierre Beaucage e Bernard Bernier, parecem instintivamente evidenciar a mais importante delas, embora aparentemente de modo pouco elaborado para eles mesmos. Durante as entrevistas que realizei com os profs. da Udm eu lhes propunha um conjunto de questões comuns, acrescido de questões específicas sobre o trabalho de cada um deles, e que se tornavam a peça chave para penetrar em seu universo intelectual. Dentre as questões propostas a todos os entrevistados, uma, em especial, pareceu atrair de modo destacado a atenção de cada um. No caso em questão, os dois entrevistados marxistas, ainda que

oriundos de histórias acadêmico-intelectuais diversas, trabalhando com objetos diferentes, e, hoje, separando-se gradativamente um do outro por suas perspectivas teóricas mais recentes, propuseram respostas taxativamente iguais: Propus-lhes pensar se haveria atualmente, ou no mínimo num horizonte mais ou menos visível, alguma síntese teórica (que poderíamos também chamar de meta-teorias antropológicas) a possivelmente ocupar, no Quebec, o lugar das que, hoje, parecem ter perdido seu espaço: marxismo e estruturalismo. Resposta imediata. "Não".

O professor Beaucage, tanto quanto Bernier, pareceu-me cético quanto à possibilidade de que haja neste momento uma teoria, ou meta-teoria, suficientemente penetrante e abrangente, para aglutinar em torno de si a quantidade de profissionais e poder de explicação que marxismo e estruturalismo já conseguiram anteriormente. Parecem ter, no entanto, opiniões diversas sobre o futuro que a produção teórica tem pela frente. Beaucage, mais esperançoso, parece apostar numa nova síntese, ainda que não se sinta à vontade para dizer quando. Bernier, provavelmente porque não apostaria no poder explicativo do que a antropologia quebequense proporia sobre o Quebec, parece definitivamente menos disposto a aceitar como válida tal hipótese. Contudo, até porque eles sentem em seu trabalho cognoscente uma fragmentação que para mim é principalmente objeto cognoscível, a existência de novas meta-teorias não tapa os buracos incômodos deixados pelo vácuo das grandes sínteses a seus tantos deserdados. Beaucage e Bernier são apenas dois deles.

Assim, embora seja necessário dizer que o estruturalismo ainda tenha algum fôlego - especialmente em *Laval* -, e o marxismo ainda inspire muito

levemente aqueles anteriormente marxistas assumidos, é necessário dizer que tais fontes de saber acadêmico parecem cada vez mais secas. Esse espaço, deixado no entanto vácuo até agora, pois que aparentemente grande demais para que as "pequenas sínteses" o ocupem, é certamente muito mais sensível entre os (ex)marxistas.

Evidencia-o o fato de que tanto Beaucage quanto Bernier tenham tido opiniões absolutamente iguais a respeito de um tema sobre o qual certamente há múltiplas divergências.³ A questão imediatamente correlata a esta, sobre o momento em que esse espaço é tomado como vácuo pelos marxistas, e se tal momento coincide com o período em que a ascensão da direita se mostra irreversível, é certamente decisiva, mas parece, pela obviedade de suas premissas, já respondida. De qualquer modo, importante como explicação sobre porque a antropologia marxista nada produziu a respeito da situação sócio-política quebequense, é o fato de que o marxismo parece ter-se ressentido não apenas das injunções conjunturais políticas vigentes na década de 80, mas também ter-se igualmente ressentido - o que é decisivo - de uma relativa infertilidade inerente a si. Infertilidade de produzir novas interpretações sobre outras conjunturas industriais que não as clássicas, de interpretar sociedades para as quais certos de seus conceitos não se aplicavam, e de pouco fornecer matéria-prima conceitual para a formulação de novas sínteses. Tudo isso, é claro, diz respeito à década de 80. As de 60 e 70, no entanto, quando tudo aconteceu, embora isentas de tais inflexões, cometiam o

³Sem querer aqui antecipar argumentos e conclusões que ainda estão por vir neste capítulo, será interessante informar que a respeito dessa questão pude coletar outras opiniões diferentes. Apenas para mencionar uma que seguramente é das mais representativas. a do professor da UdM, Michel Verdon, se constitui na aposta de que a confecção de grandes sínteses, mesmo no Quebec, ainda é possível - e mais que isso, imperativa. O que, portanto, ressalta e confere importância à opinião comum que têm os marxistas.

pecado da presença, da atualidade vigente - grande problema para meta-teorias que, como o marxismo, ainda que atuantes, não prescindiam da distância que somente a história fornece. Nesses anos o marxismo antropológico não produzia nada sobre o que ocorria politicamente simplesmente porque estava imerso no tempo de tais acontecimentos - e, na imersão, lembremos, estava dividido diante das alternativas federalistas ou separatistas em jogo. O marxismo, ao menos o da antropologia quebequense, mostrava-se dependente de uma separação que somente o tempo traria - e sem ela aparentemente não podia refletir o instantâneo.

Não é casual - nada o é depois de Freud! - que seus representantes tenham formulado tão rápida e seguramente uma resposta à questão da ocupação daquele espaço vago. De alguma forma, para eles, assumir a possibilidade de que alguma meta-teoria venha a substituir, hoje, o marxismo, significa perder uma nostalgia intrínseca a um passado algo romântico de que seu marxismo faz parte. Nostalgia inerente a uma meta-teoria que habituava-se a pensar histórias já delineadas, e que por isso mesmo inadequava-se a histórias em curso. É, obviamente, necessário indagar sobre se tal característica é necessariamente quebequense, ou se não estaria relacionada a um perfil genérico que o marxismo assume diante de acontecimentos aparentemente globais a partir do fim dos anos 70. Teríamos, então, de admitir que, também nesse caso, o ocorrido com o pensamento marxista na antropologia da Província não seria senão reflexo de acontecimentos de dimensão societal anteriormente observados na Europa, especialmente na França, onde o marxismo também se tornara um tanto nostálgico um pouco antes. Se já dissemos que o marxismo refloresce na França antes de ocorrer no Quebec, não

seria surpreendente, de toda forma, descobrir que, quando de sua retração, tal cronologia também se duplicaria.

Considerações como essas parecem indiscutíveis dada a clareza com que se observam tais fenômenos, contudo eu penso que atingir a especificidade da consciência marxista da antropologia do Quebec é tarefa que ainda pode ser, dentro de certos limites, almejada - desde que observado um mínimo de modéstia em tal empreendimento, e que não se queira *definir* o marxismo que aí se fazia. As pistas para tal empreendimento se encontram, suponho, naquilo que uma outra entrevista não intencionalmente explicitou. Na entrevista que me concedeu no início de abril de 94, o professor Bernard Bernier, provocado pelas questões que eu lhe propunha, mencionou duas interessantes características a relacionar a Província e sua antropologia. A primeira delas diz respeito ao modo como o movimento separatista vê a antropologia durante o período mais tenso, por volta do início dos anos 70; e a segunda versa sobre o papel que caberia à antropologia quebequense no que tange a uma interpretação de sua sociedade.

Comecemos pela segunda. O professor Bernier, aparentemente não muito envolvido com os movimentos nacionalistas e separatistas do pós-duplessismo, e que passou - assim como tantos outros Profs. antropólogos - boa parte desse período no exterior doutorando-se, define uma relação notadamente simétrica quando fala sobre o que esses movimentos significaram para a antropologia, e ela para eles. Pouco participante deles, entretanto, não se pode dizer que Bernier não tenha assumido posição, ou que ela fosse dúbia. Nacionalista-separatista de coloração - digamos - moderada e séria, ele nota, depois de passados aqueles anos, que o balanço final do que a antropologia

quebequense elaborou sobre esses movimentos corresponde ao que poderá sempre elaborar sobre a sociedade quebequense; ao seja, nada, ou quase. A absoluta incompetência que manifesta essa antropologia para compreender sua sociedade, sua Província - em suas próprias palavras -, é evidente. Seja porque ela historicamente não manifesta habilidades em produzir grandes sínteses, seja porque o pouco que produz teoricamente parece mais voltado ao estudo dos esquimós ou indígenas africanos, ou seja porque sua fragmentação não lhe permite visão de conjunto de questões para as quais é inútil produzir explicações isoladas; seja por tudo isso ou pelo que já lembramos no 1º capítulo, refletir o Quebec sempre foi tarefa inconclusa para sua antropologia.

Bernier nos lembra de que nunca houve esforço antropológico que visasse à explicação do passado histórico ou do presente conturbado que a Província viveu e vive. Falta, no entanto, uma explicação para isso. Eu tento questioná-lo durante a entrevista, instigá-lo a arriscar uma hipótese sobre essa sombra até certo ponto curiosa. Porém, como aparentemente todos os antropólogos com quem pude manter contato, o professor Bernier também se mostra pouco eloquente para uma resposta que mereceria, certamente, mais elaboração. Interessantemente, como já lembrei, ele não está sozinho. Indagar sobre os porquês dessa situação, lembro-me tê-lo feito a muitos antropólogos, profs. ou não, e me lembro também de sempre ouvir respostas parecidas, e sobretudo inconclusas. De alguma forma, aparentemente não explícita a essa antropologia, o Quebec e seus problemas políticos, seus movimentos separatistas, seus conflitos entre o poder anglófono e o sentimento nacional francófono, nunca foram tematizados conscientemente. A entrevista com o professor Bernier, sob esse aspecto, foi absolutamente fundamental, pois me

permitiu ver com irrefutável clareza o quanto tais temas - ou variações de um único - se constituem numa espécie de *objeto interdito*. À primeira vista pode não parecer adequado falar em mito inconsciente a organizar condutas socialmente difundidas, ou em trauma recalcado a obliterar comportamentos e impedir desenvolvimentos. Contudo, e veremos isso em outros capítulos, só à primeira vista...

Primeira *explicação* da especificidade do marxismo, portanto, resolve-se numa *implicação* óbvia: Aquilo que não se tematizou na antropologia quebequense sobre a Província, e seus movimentos, não explicam o marxismo de sua antropologia, mas é exatamente a inoperância e o retardamento cronológico desse marxismo que explicam a ausência de tais tematizações. Ao contrário do marxismo vigente nas outras ciências sociais, ou noutros países, o específico à antropologia quebequense, portanto, caracteriza-se por uma série de exclusões que tomam por base a própria sociedade, e, assim, seu declínio, embora paralelo a um declínio generalizado, deveu-se menos à falência de seu conteúdo proposicional (hipótese genérica) e mais à inoperância face ao *tema Quebec* (hipótese específica).⁴

⁴Temos, pois, aqui, esboçada uma breve relação entre o *tema* antropológico, presente internacionalmente onde quer que se faça antropologia ou se assuma algo de sua consciência de intérprete do mundo, e uma sua *variação*, a da consciência marxista que desenvolveu no Quebec, igualmente como intérprete de fenômenos sociais. Poder-se-ia, então, dizer que a variação quebequense parece propor acréscimos e subtrações a esse tema internacional: Acresce-lhe uma vertente por ela solidificada nos estudos de condição feminina, a do marxismo-feminismo, como o que se encontra nos trabalhos de Huguette Dagenais; e subtrai-lhe uma especificidade genérica aos marxismos pelo mundo afora, a do envolvimento político, sempre paralelo ao engajamento partidário. Engajamentos partidários certamente houve, como demonstra o caso do professor Beaucauge. Quanto ao envolvimento político, a história parece mais complexa. Ao menos no que tange à antropologia, e a seus profissionais universitários, tal envolvimento, traduzido por posições assumidas relativamente à questão separatista, sempre pareceu acometido pelos males que sua fragmentação lhe legou.

Mas há ainda uma outra explicação. a primeira a que Bernier fez menção. Ela diz respeito à maneira com a qual os movimentos separatistas interpretaram essa antropologia, e especialmente o marxismo. Segundo Bernier, as pessoas mais intimamente envolvidas com os movimentos que pregavam a separação da Província manifestavam opinião sabidamente desfavorável à intervenção de "pensamentos exógenos" ao Quebec, quando o assunto era de interesse tão obviamente interno. Dizia-se, na época, que o Quebec deveria suprir de referenciais aqueles que lhe pretendiam a separação. Que meta-teorias vindas de outros contextos nada poderiam somar ao *diagnóstico* a fazer de uma Província tão peculiar. Que o pensamento político quebequense não se confundia com o marxismo porque este não estava preparado para representá-lo simbolicamente, ou para apresentar um *prognóstico* a uma espécie de entrave político-administrativo-cultural desconhecido noutros contextos. Essas eram, aliás, as razões pelas quais os movimentos separatistas acabavam por se confundir, freqüentemente, com movimentos nacionalistas, sendo que até hoje ainda atendem por tal título.

Por razões desse tipo é que os movimentos separatistas, numa relação obviamente simétrica, embora inversa, nunca forneceram à antropologia nenhuma contribuição, seja teórica, seja temática. Como contribuição temática - pode-se objetar - não lhes caberia fornecer nada; caberia, isso sim, à antropologia buscar temas e problemas nesses movimentos. É de nossa opinião, no entanto, que exatamente porque tais movimentos se afastaram mais e mais do ideário marxista que o marxismo viu-se, ele mesmo, afastado desse tipo de objeto. Assim, definindo uma relação ambígua e relativamente tensa, os movimentos separatistas e a antropologia francófona quebequense

aparentemente se afastaram mutuamente em nome da manutenção de suas especificidade, ou seja, *em nome da manutenção do que pensavam ser suas identidades*.

Não parece difícil demonstrá-lo pois que são os separatistas a afirmar a incompetência do marxismo em interpretar seus movimentos; e são os marxistas a ignorar tais movimentos, recusando-se a tematizá-los, provavelmente porque não vêem neles matéria sociologicamente questionável ou não julgam o marxismo, em particular, um questionador de fenômenos tão bizarros ou, sob certo ponto de vista, desnecessários.⁵ São, portanto, seus representantes, que aparentemente em nome de seus ideários, e da identidade deles, praticam-nos isoladamente - os movimentos separatistas sem a interferência e a inspiração do marxismo, e a antropologia marxista sem tais movimentos à guisa de temas. Preservam-se, pois, um do outro.

Não pode, pois, causar surpresa o fato de que é apenas após alguns anos depois do início da Revolução Tranquila que a antropologia quebequense tenha assumido e sedimentado sua faceta marxista, fenômeno hoje facilmente reconhecível. Contribuem para tal cronologia não apenas os mútuos afastamentos a que fizemos referência, a sua já lembrada origem não-francesa, ou a disputa por espaço acadêmico-intelectual que manteve com o estruturalismo; disputa, aliás, francamente levada adiante, mas perdida. Esses fatores obviamente influenciaram o curso que o marxismo percorreu na antropologia quebequense, mas para melhor explicar sua cronologia peculiar penso ser fundamental a relação que essa antropologia manteve com a

⁵Lembremos que há, entre os anos 60 e 70, marxistas separatistas tanto quanto marxistas federalistas...

sociologia quebequense, onde o marxismo pôde se dedicar a explicações sobre o fenômeno político na Província independentemente da concorrência de outras "modas" intelectuais.

A hipótese mais simples, e talvez por isso mesmo a melhor, é a que preconiza ser a antropologia marxista, por um lado, uma espécie de contraponto da estruturalista (a tomarmos o universo da antropologia, em que ambas as tendências dialogavam em termos de objetos e metodologias semelhantes), e por outro, um complemento do marxismo que antes já existia na sociologia (a tomarmos o universo mais amplo das ciências humanas e sociais, em que ambos os marxismos dialogavam em termos de objetos e metodologias diferentes). A cronologia sociológica certamente sendo diferente da antropológica, e provavelmente mais lenta no que diz respeito à duração da moda e da sobrevida que tem após seu apogeu⁶, não pode, de qualquer modo, ser referência de comparação para a cronologia da outra. No entanto, é isso o que nos interessa, se a antropologia marxista aparece depois da estruturalista, e se enfraquece antes da sociologia marxista, que papel terá ela cumprido para o conjunto das diversas versões do Marxismo? Como ela terá interpretado, para o tema internacional do Marxismo como grande síntese, uma variação particular de suas concepções teóricas e de seu fatalismo historicista? Desempenharia o marxismo da antropologia quebequense papel explicativo no desenrolar que a história do Marxismo experimentou nas últimas décadas?

⁶Mais lenta, principalmente, posto que ainda hoje, tal como também ocorre no Brasil (aqui bem mais, é evidente), o marxismo na sociologia parece relativamente mais sólido que na antropologia, disciplina na qual a *crítica das grandes sínteses* encontrou estofo mais apropriado. À diferença do Brasil, entretanto, tal como já salientamos várias vezes, a antropologia quebequense já teve uma vertente fortemente marxista, e é por isso mesmo que o relativo enfraquecimento de seu marxismo diante do ocorrido na sociologia causa-nos certa curiosidade.

Com essas questões, penso, é possível encerrar uma apresentação sucinta das questões que a vertente marxista propõe para o conjunto da antropologia quebequense. Através delas é possível delinear, brevemente, que características essa vertente confere à antropologia, e quais os principais entraves que esta encontra para definir-se como fornecedora de teorias (na academia) e argumentos (no debate social) para compreender a Província.

Com o fortalecimento da vertente marxista no início dos anos 70, fortalecimento esse que se mantém até o início dos 80, e desaparece perto dos 90, quando o marxismo passa a disputar espaço com outras inspirações menos importantes, contudo mais numerosas, a antropologia quebequense desempenha papel ambíguo e absolutamente marginal relativamente às questões centrais da vida cotidiana da Província. Já dissemos isso. Entretanto, ao relacionarmos essas características ao papel que o marxismo normalmente interpreta em sociedades nas quais há flagrantes conflitos entre grupos e classes sociais, notamos que o caso da antropologia quebequense parece então duplamente interessante. Primeiramente porque, ao ignorar tais questões, essa antropologia (e especialmente a marxista) perverte o marxismo - freqüentemente confundido com sua dimensão, digamos, engajada e propriamente política - que já era praticado nas demais ciências sociais. Tal como ocorre na antropologia quebequense, o marxismo parece ter-se transformado em meta-teoria - perdoem-nos seus marxistas e os demais - "desengajada" e *analítica*. Ainda que seus marxistas tenham, e muito, bebido da fonte do materialismo histórico e da dialética, o marxismo que eles representam parece corporificar tais inspirações teóricas apenas na análise de outros fenômenos sociais, preferencialmente fora da Província. Na relação que mantém para com ela,

definitivamente esse marxismo é outro, pois que seu ser cognoscente e seu objeto cognoscível parecem flagrantemente separados, lógica e praticamente: *é um marxismo para o outro-objeto, e não do para o mesmo-sujeito*. Um marxismo que não propõe ação (política), mas pensamento (acadêmico). Donde inferir-se que, distanciado da *praxis* que a dimensão meta-ideológica lhe confere habitualmente, parece sintetizar-se numa *meta-teoria* que, como qualquer outra credora dos ideais do iluminismo, explica um mundo do qual se subtrai. Marxismo para outros povos e outras culturas, não para os quebequenses.

A segunda característica de seu marxismo a fazer dessa antropologia caso especialmente interessante é o fato de que, de certa forma, sua cronologia parece condensar um movimento mais abrangente que a história dessa grande síntese experimentaria depois. Não é, pois, esse marxismo, um mero representante - e apenas isso - da época em que nasce. O marxismo da antropologia quebequense parece representar, para a história do Marxismo (ou, como talvez fosse mais correto dizer, *dos marxismos*), uma espécie de *metonímia* condensadora que sintetiza suas idéias, antecipa seus impasses e lhes adiciona outros.

Florescendo nos anos 70, e enfraquecendo nos 80, o marxismo da antropologia quebequense parece acompanhar apenas uma etapa vivida pelo marxismo na Europa, especialmente na França, marxismo que já era bastante forte nos anos 60 e mesmo 50, com os movimentos maoísta, trotskista e mesmo leninista. Lembre-se, também, do auge do marxismo estruturalista, vivido quase integralmente nos anos 60, através de Poulantzas e Althusser; e da prosperidade do gramscianismo, igualmente ocorrido nessa época. Os

marxismos vividos na Europa já eram fenômenos intelectuais e sociais quando apenas então despontam na antropologia do Quebec. E não seria descabido dizer que, na Europa, parecem - a duras penas, é verdade - persistir até hoje, muito tempo depois de terem-se definitivamente enfraquecido nessa antropologia. O que nos leva a conjecturar uma espécie de *relação metonímica* entre o marxismo nela explicitado, e o conjunto dos marxismos até hoje relativamente fluentes na filosofia e nas ciências sociais na Europa. Esse marxismo faz, então, parte de um conjunto maior, ao qual pertence, ao qual remete, do qual se nutre em sua definição, na construção de sua identidade. Mas faz parte sob a condição de representar-lhe uma versão, uma *variação*, que, no entanto, caracteriza-se pela condensação do *tema* que lhe é mais abrangente, ou seja, mais longo. Se, na antropologia quebequense, sua variação marxista teve, de vida fértil, não mais que uns 15 anos, ainda que neles representasse várias de suas correntes e de suas metodologias (acadêmicas ou não), o tema do Marxismo, na Europa, existe desde Marx. Ainda que seja arriscado dizê-lo dessa forma, não se pode negligenciar o fato de que a variação marxista dessa antropologia poderia ter sido responsável por uma transição inovadora para o tema de que faz parte: conjugando a crítica ideológica que herda da sociologia (mesmo a quebequense) ao objetivismo que assimila do estruturalismo (que a antecipa no Quebec), ela condensaria num período de tempo relativamente curto toda uma história que os marxismos europeus levaram décadas para construir.⁷

⁷Não se supõe aqui que desenvolvimentos recentes dentro desse vasto campo chamado Marxismo tenham relação direta com o movimento e o horizonte que essa variação marxista da antropologia quebequense tenha apontado. No entanto, parece interessante lembrar a existência de novas tendências a atualmente pleitear espaço dentro dessa tradição. O dito *marxismo analítico*, por exemplo, que se desenvolve nos anos 80 com os trabalhos de John Elster (*Making Sense of Marx* é de 85 e *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, de 89); com John Roemer (a edição do *Analytical Marxism* data de 86, e *A General Theory of Exploitation and*

Mas afinal, são fundamentais os impasses próprios que essa antropologia marxista adiciona aos já adquiridos pelo tema mais abrangente do Marxismo? As dificuldades que penso serem específicas do marxismo da antropologia quebequense devem-se a essa "variedade de objetos e de teorias" aí vigentes, a que Bernier se refere em sua entrevista, bem como à fragmentação que ela experimenta desde sempre, e que Bernier identifica indiretamente ao confirmar que "não há nenhuma figura dominante no conjunto dessa antropologia". Bernier também identifica - num impasse que põe o conjunto dessa antropologia em questão, e de modo especial o seu marxismo - uma outra razão peculiar: sua incapacidade de compreender o Quebec. Mas não se pode esquecer que essa variação marxista emerge e se sedimenta num período em que os movimentos nacionalistas-separatistas começavam a perder, segundo Bernier, muito do romantismo que antes lhes caracterizava a história, e que, portanto, neles as perspectivas marxistas perdiam um lugar que aparentemente deveria ser seu: o lugar da crítica das ideologias, ocupado pela crítica dos valores culturais e cívicos, e pelo debate da cidadania. Foi nesse mesmo período em que a produção acadêmica quebequense - e não apenas a antropológica - certamente alcançou seu ponto relativamente mais produtivo. Período em que a

Class., de 82); ou também com os trabalhos de Adam Przeworski e A. Carling, ambos nos anos 80; desenvolve-se quando a antropologia quebequense marxista já houvera se explicitado. Não é hipótese fundante deste trabalho que essa variação marxista tenha contaminado, ao oferecer-se como exemplo de marxismo voltado para fora do discurso cognoscente, outras variações então nascentes. Mas será preciso pensar mais detidamente a história dos marxismos - tarefa que não nos tange nem minimamente aqui - para tentar traçar mais afinadamente o papel que a antropologia marxista do Quebec terá, nesse nicho teórico, desempenhado. Por ora, podemos apenas dizer que qualquer influência daí partida dever-se-á menos a um virtual diálogo teórico-metodológico explicitado, e mais a uma espécie de contaminação talvez inconsciente, facilitada pelo aparecimento do *exemplo* na antropologia quebequense e por uma crítica planetária, dirigida nesta era aos modelos políticos que dos marxismos originaram. Deve estar claro, contudo, que nosso argumento, aqui, coteja apenas a possibilidade de o marxismo dessa antropologia ser uma manifestação desse movimento experimentado pelos marxismos, inserindo-se, no entanto, num momento especial em que certas tendências que ainda se apresentariam para o *tema*, já começavam a se apresentar numa de suas *variações*.

universidade encontra grande incentivo financeiro e em que um necessário "processo de modernização" - como lembra Crépeau⁸ - era levado adiante por uma administração provincial que pretendia tornar o Quebec uma Província autônoma e competitiva. A universidade, e o que nela se fazia nessa época, assumem então papel preponderante na idealização e na condução de tal processo. Com todas as disciplinas acadêmicas então em processo de emergência - ciências sociais inclusas - não se estranha que o papel interpretado pelo marxismo na antropologia tenha sido o de submeter-se a uma partilha de um espaço que foi, depois de alguns anos, gradativamente perdendo.

Mas esse espaço, aparentemente ao menos, não foi perdido por completo, e muito dessa variação marxista ainda existe sob formas menos clássicas do materialismo histórico, como o trabalho com etno-história, tal como Beaucage parece bem incorporar. Trata-se, pois, de um "marxismo nuançado", como sugeri a Beaucage?; sugestão, aliás, aceita por ele! Tratar-se-ia de uma variação que tematizava o poder informal, não o formalmente exercido? Que tinha por "história" a dos conflitos inter-culturais, e que, portanto, não podia conceber como seu "motor" a luta das classes, mas a das etnias? Que era influenciada e provocada por uma dominação que se resolvia mais como ideologia e menos como expropriação do trabalho? Certo, certo; não são conceitos separados no repertório marxista, mas até onde a ênfase dada ao primeiro não trouxe esse marxismo mais ao metafísico campo dos acadêmicos e menos ao economicamente tangível dos políticos? É difícil dizer,

⁸O único de meus "informantes" que não me concedeu entrevista gravada, mas com o qual tive o privilégio de - grande amigo pessoal que me é - manter por várias vezes frutíferos diálogos tanto em Montreal quanto aqui. No caso específico acima lembrado, sobre o "processo de modernização", tal informação foi-me passada em carta datada de fevereiro de 95.

mas não é difícil supor que essa variação marxista tenha sido muito mais fluente na sala de aula que no palanque. Mais uma vez pode-se constatar - agora através dos marxistas, mas a honra não lhes é exclusiva - que a antropologia quebequense, de fato, esteve, como ainda está, um tanto longe de sua Província. Seu marxismo certamente acrescenta à história dos marxismos problemas que lhe são próprios, mas também acresce-lhe combinações temáticas e perspectivas metodológicas obviamente positivas, numa era em que nem tudo o que se produz o é. Essa antropologia marxista é filha de seu tempo, já um tanto pessimista, mas também o é de sua Província, sempre muito esperançosa. Essa conjugação, e a ambigüidade em que resulta, lhes foram definitivas.

Esta segunda parte deste capítulo tem por meta uma pequena demonstração do que se pode- e se deve - considerar quando se analisa a influência que o estruturalismo teve para o conjunto da antropologia quebequense nos anos 60, 70, e que, de certa forma, tem ainda até hoje, embora de modo bem menos importante. Tal como fizemos ao descrever algumas das características da variação marxista dessa antropologia, e também alguns de seus impasses, tratar-se-á agora de proceder a uma tal descrição pautando-nos basicamente nas entrevistas, igualmente feitas com Profs. da Udm, que de certa forma representam sinteticamente a orientação estruturalista até hoje desenvolvida no Quebec. Os textos escritos pelos estruturalistas são obviamente material considerável, porém, tal como já procedemos antes, eles apenas nos servem, aqui, como documentos a *expor* o estruturalismo, não a *explicá-lo*. É essa, no entanto, nossa tarefa. Nossa argumentação novamente

tentará estabelecer algumas relações entre a vigência da variação estruturalista e o momento pelo qual passa a Província e especialmente a universidade.⁹

Seria incorreto dizer que o início dos anos 60 foi importante para a antropologia quebequense. Mais correto seria afirmar simplesmente que foi fundamental, pois não apenas ela literalmente nasce nesse período, como também solidifica sua vertente claramente mais importante: a antropologia estrutural. Seria, de fato, correto dizer que desde seu nascimento - ainda que um nascimento inspirado *à l'américaine*, pela importação do modelo tipicamente boasiano da antropologia então praticada nos EUA¹⁰ - ela já se define segundo alguns parâmetros temáticos e principalmente teóricos evidentemente oriundos de sua fonte mais fértil (e mais desejada); a

⁹Inequivoca confirmação de que o estudo relacional, entre o mundo da *internalidade* teórica e o da *externalidade* societal, é o caminho mais fértil a ser seguido, é a entrevista concedida pelo professor da UdM, Rémi Savard. As relações que ele estabelece são variadas, versam fundamentalmente sobre as diferenças entre marxistas e estruturalistas, mas não deixam de constituir uma interessante versão sobre como a vida social e política da Província se refletiam no trabalho acadêmico. 1- Diz ele que esteve envolvido politicamente com os movimentos nacionalistas nos anos 60, em pleno apogeu do estruturalismo, o que lhe valeu o estatuto de "pequeno burguês" entre os marxistas, estatuto esse, aliás, normalmente arremessado por estes a todos os estruturalistas. 2- Nessa época, diz Savard, os marxistas (genericamente tomados), opunham-se aos nacionalistas porque, como já vimos, estes viam o marxismo como teoria exógena e inapropriada ao Quebec. 3- Como muitos marxistas, acrescenta ainda Savard (sem nominá-los), eram empregados pela polícia durante os anos 60 e 70, e sua preferência pelo federalismo era, na média, bastante visível, os estruturalistas assumiam o ingrato papel de sustentar, também na média, uma oposição política em meio a uma universidade dividida. 4- Savard confirma o fato de que a antropologia nasce numa época em que a universidade se desenvolvia como nunca antes houvera feito, o que evidentemente ocorreu porque o setor público renascente empregava mais e mais os estudantes formados em todas as áreas, e especialmente os das ciências sociais, porque os órgãos de informação e tratamento de dados começavam a se tornar mais importantes. 5- Os marxistas, aparentemente, conseguiam os postos estratégicos por serem simpáticos a Ottawa, e aos demais (estruturalistas incluídos), destinavam-se alguns empregos em órgãos como a *Hydro-Québec* ou a *Régie d'Assurance-Maladie du Québec*. 6- Igualmente interessante é o fato de que Savard aponta um outro constrangimento societal a influir decisivamente na queda do marxismo: o movimento feminista que invadiu o Quebec nos anos 80, e que se instalou nas universidades, em seus departamentos de ciências sociais. Teria sido absolutamente fulminante o golpe desfechado contra os marxistas, num momento em que o marxismo já esgotava seus argumentos, e em que a crítica a ele dirigida pelo feminismo desnudava alguns de seus vícios - por exemplo, o de "desconsiderar as pessoas para considerar a sociedade", etc...

¹⁰Tal como, aliás, lembra Guillermo Raul Ruben em seu texto "Notas Sobre a Antropologia Quebequense", comentando a influência do "tio materno" - a antropologia norte-americana - na antropologia quebequense.

antropologia francesa. Já lembramos que mesmo a ocorrência do marxismo, na antropologia quebequense, deveu-se aos movimentos marxistas a vicejarem na França entre os anos 60 e 70. No entanto, seria, definitivamente, a importação do estruturalismo a conferir à antropologia da Província seu perfil mais duradouro, e do qual, ainda hoje, muito pode ser notado. Notar essa influência, entretanto, é tarefa para muita atenção, posto que a importação do método muitas vezes pode trazer consigo os problemas que ele tem de resolver. Muitas são suas armadilhas, portanto.

Falando de um ponto de vista bem localizado, ainda que aparentemente incomodado pelo rótulo de *estruturalista* sempre a ele associado, Jean-Claude Muller parece preocupado em não se deixar encaixar facilmente, hoje, dentro desse campo intelectual. Entrevistei-o em abril de 1994, e me lembro de ter observado nele uma certa relutância em assumir o quão estruturalistas eram seus trabalhos desenvolvidos até o fim dos anos 70. Seus textos e livros mais recentes, no entanto, sempre pareceram estabelecer uma ponte entre esse estruturalismo *tout court* exercido até aquela época e o estruturalismo mais mediado por questões - digamos - *compreensivistas*¹¹, que aparece nos anos 80. Sintomática, relativamente ao caráter vacilante no que tange à assunção da transformação notada em seu percurso intelectual, é sua interpretação sobre o perfil da antropologia quebequense - perfil não apenas atual, mas aparentemente, para ele, permanente. Para Muller, a antropologia do Quebec sempre se definiu segundo aquilo que tenho chamado aqui de "desidentidade" (no sentido de *indefinição*), e especificamente porque - diz ele - essa

¹¹Vale conferir sua passagem transcrita no primeiro capítulo, passagem em que ele demonstra bastante proximidade relativamente aos escritos *interpretativistas* em que Geertz interpreta a briga de galos balinesa.

antropologia sempre esteve no cruzamento de uma considerável variedade de teorias conflitantes entre si. Segundo ele, *todas* as teorias (antropológicas, entendi) se confrontariam aí, e o resultado dessa disputa por espaço só poderia mesmo ser uma fragmentação bem visível quanto a temas e meta-teorias, e uma conseqüente dificuldade em se definir segundo critérios epistemológicos, por um lado, e de inserção no diálogo antropológico internacional, por outro.

O interesse disso, entretanto, na definição do perfil teórico dessa antropologia, reporta-se ao fato de que não parece dever-se apenas a tais influências sua identidade incerta, nem seu conjunto preferencial de objetos. Outras antropologias, igualmente influenciadas por várias correntes teóricas, e que também trabalharam alguns objetos em detrimento de outros, nem por isso se assumem "fragmentadas", tal como a maioria dos antropólogos quebequenses que entrevistei declara sua antropologia. Merece atenção especial, sob esse aspecto, a posição assumida pelos dois antropólogos de inspiração estruturalista que entrevistei na UdM. Ainda que por caminhos e implicações diferentes, ambos pareceram identificar na antropologia da Província um perfil pouco definido. Que significa isso para o conjunto da antropologia dita estruturalista no Quebec? O professor Muller, por exemplo, ao ser indagado sobre o que se pode esperar para o futuro dessa antropologia - pressupondo eu, ao perguntá-lo, que ela *não se identifica*; pressuposição assumida por ele sem críticas - respondeu-me, um tanto ungido de melancolia, que não espera grandes feitos. O desalento, contudo, pareceu dever sua razão a um diagnóstico para a disciplina como um todo e não apenas para essa sua variação provincial.

A fragmentação, diziam-me Muller e Savard, parece fenômeno universal para a antropologia, e provavelmente não apenas para ela. Jean-Claude Muller, ao comentar a fragmentação da antropologia do Quebec, e afirmar que ela não é a única a ser fragmentada, lembrou o caso das antropologias ditas "centrais", e - bem a propósito do tema - concluiu que as antropologias americana e francesa, por exemplo, são muito mais fragmentárias do que parecem, e que, nelas, é necessariamente um número relativamente pequeno de antropólogos a "dominar a cena" num dado momento, em detrimento de uma grande maioria sempre obscurecida, escondida, mas que também pode ser considerada atuante, produzindo trabalhos nem sempre seguidores das tendências dominantes. Essas antropologias, dizia ele, são tão fragmentadas como a quebequense, embora assim não pareçam à distância, e especialmente porque as identificamos com esta ou aquela meta-teoria que, por se tornarem conhecidas internacionalmente, passam-nos a imagem de um monolitismo na verdade inexistente. O que vale dizer mais ou menos o seguinte: não é porque uma meta-teoria, oriunda de uma determinada antropologia, torna-se conhecida, que toda essa antropologia a adota. A verdade parece ser tão simples quanto inquestionável. A antropologia americana e a francesa, completava Muller, são, por isso, igualmente fragmentadas, mas a imagem exterior que delas se tem não o aponta.

Evidentemente, então, vista de dentro, a antropologia quebequense deveria parecer-me obviamente fragmentária, dissolvida entre múltiplas tendências, atomizada em sua incomunicabilidade interna; enfim - se o trocadilho me é permitido -, definitivamente indefinida. Era o que argumentava eu ao professor Muller, talvez mais para conquistar sua simpatia que por

realmente crer nesse impasse impossível de superar: se para conhecer a antropologia quebequense eu precisaria *lá* estar, então como conhecê-la, se *lá* ela me pareceria indefinida? O problema era meu, mas a reflexão a que conduziu, não. Assim, nesse ponto, como que para justificar sua interpretação antecipando minha crítica, ele ampliou a um limite tão alargado quanto inatingível o diagnóstico da fragmentação - aí ela apareceu, pela primeira vez declaradamente em sua entrevista, como própria à disciplina, não às suas variações. Muller, aparentemente pouco satisfeito com o significado dessa fragmentação, significado esse estranho às suas crenças teóricas ainda não tão mediadas por um interpretativismo que lhe é no máximo apenas muito incipiente - e isso certamente foi o mais interessante -, pareceu investido de um certo desalento ao prever um futuro pouco promissor para uma disciplina que, por inteiro, internacionalmente, parece fadada a perder seu poder de síntese. Ou seja, fadada à fragmentação.

No caso do professor Muller, estruturalista de primeira hora, e seguidor fiel dos ensinamentos de Lévi-Strauss até o fim dos anos 70, a constatação dessa fragmentação mostra-se francamente relacionada a uma perspectiva teórica que se lhe apresenta nos anos 80, e que aparentemente foi por ele sendo assumida muito aos poucos. Essa *nova* perspectiva teórica, advinda, parece, de uma dupla influência, devida aos trabalhos sobre ritualística de Victor Turner¹² e também ao que chamo de um ambiente propício à *relativização da produção do sentido dentro da disciplina*, está certamente um pouco menos comprometida com o objetivismo e bastante menos com a *prognoscibilidade*

¹²Deve-se, em grande parte - *mas obviamente não exclusivamente* -, a essa herança teórica (Turner), um certo ar de semelhança entre os escritos recentes de Muller e os textos de Geertz sobre rituais, como, por exemplo, na famigerada análise da briga de galos balinesa.

do estruturalismo mais tradicional. Talvez por isso, e também porque lhe é difícil explicar a razão pela qual os trabalhos antropológicos quebequenses sejam tão particularmente *independentes* uns dos outros - numa atomização que me parece bastante característica dessa antropologia, embora pareça também existir em outras -, Muller prefere o tom das incertezas em sua opinião sobre o futuro da antropologia da Província. Mas não apenas da Província. *Se ela apenas fosse fragmentária não teríamos motivos para preocupação.* Muller não o disse, *in verbis*. Mas sua análise apontou para um quadro em que a especificidade dessa antropologia - ser dependente do que se produz nos "centros", e especialmente na França - lhe impede de escapar, necessariamente, à fragmentação. Afinal, como pode ela não *se fragmentar* se busca inspiração constante em modelos, também eles, previamente fragmentados? Como pode ela escapar a esse destino *universal* de produções atomizadas (o individualismo pós-comunista na Europa parece ter chegado à academia), de diálogos inconclusos (na era em que as incertezas políticas e econômicas dão o tom de um mundo irremediavelmente dividido), de contribuições auto-centradas (num tempo em que a ética do trabalho parece ser a da aparência e da propaganda), e de disputa por espaços de divulgação cada vez menores com rivais não necessariamente acadêmicos cada vez mais numerosos e socialmente mais acessíveis (reforçando à antropologia sua imagem, certa ou errada, de inutilidade, neste planeta em que de menos em menos o objeto de preocupação é o bem-estar *dos outros*)?

Esse é o quadro, afinal. O quadro geral da disciplina, e, por que não, das ciências humanas, numa interpretação que não foi explicitada por Muller, mas poderia sê-lo. A fragmentação é fenômeno universal, e se deve,

fundamentalmente, a uma conjuntura - ou seria estrutural a desintegração? - própria a um tempo em que os valores sociais, humanos, universais, parecem ter mudado mais rápido do que poderia suportar a consciência lenta da academia. É ela, afinal, a *pensar* o mundo, e mesmo entre seus mais arraigados intelectuais há vários a duvidar de que ela possa, de fato, nele *agir*. A oposição é tosca, mas certamente há - mesmo entre nós, acadêmicos - quem nela creia. Prova-o o fato de que o diagnóstico de Muller seja tão assustadoramente verossímil: e não devemos perder de vista que ele ainda seja muito influenciado pelo estruturalismo - o mesmo que, há vinte ou trinta anos, mostrava-se tão positivo na assunção da *piedade* rousseauista como elemento fundante da sociabilidade, e que encontrava na *troca* e na *reciprocidade* a base comum da vida humana nas culturas erigidas contra, através, e em nome de uma natureza, então domesticada. Sim, a fragmentação pode ser apenas mais um diagnóstico estruturalista para um mundo cujo sentido parece demasiadamente fluido, mas até que ponto pode não sê-lo? Ao ponto da crítica de alguns de seus próprios valores, talvez...? Muller pareceu corporificar boa parte dessas dúvidas, e, por isso mesmo, ainda me parece, até hoje, um representante exemplar dos impasses que também o Estruturalismo experimenta.

Foi ele a argumentar, diante de minha curiosidade de antropólogo, que não se pode responsabilizar a antropologia da Província pelo ar de fragmentação que passa a quem leia sua produção. Não seria ela, talvez, um exemplo de fragmentação porque seus antropólogos estão interessados em dialogar com antropólogos "centrais", e não entre si? Não seria fragmentada porque o que eles produzem toma como objeto o antes já definido como tal por

esses outros? Não o seria, enfim, porque nunca puderam ser vistos *de fora* através de sínteses teóricas que nunca produziram, ou seja, exatamente porque nada que produzissem nunca lhes serviu como emblema ou distintivo? Não seria fragmentada porque só parece possível conhecê-la *de dentro*, único lugar onde se torna *visível*, inexistindo, de fato, noutra ângulo? Aparentemente o professor Muller, ao concordar com as questões, aquiescia a conclusão a que eu queria conduzi-lo, mas propondo premissas não ainda presentes em minha curiosidade: "As pesquisas serão cada vez mais fragmentadas, isso é certo - mas não só para nós, no Quebec -, e será mais e mais difícil compor uma totalidade que tomamos já partida. Não há sínteses, mas tampouco haverá, doravante. O que se faz hoje, e continuará a ser feito, é uma espécie de trabalho que apenas justapõe pontos de vista diversos sobre os mesmos objetos".

Dado o tom pessimista de sua interpretação do futuro do trabalho antropológico era inevitável perguntar-lhe se por síntese ele compreendia a teórica, e, em caso afirmativo, se tal diagnóstico significaria mesmo o fim do poder de *modelação* com que a disciplina pensa o mundo. Mais que isso, cabia-lhe explicar porque ele pensava a disciplina destituída, então, de qualquer poder renovador e, principalmente, se isso significaria - consequência óbvia - que a antropologia (quebequense inclusa, mas não apenas ela) estaria fadada a sobreviver definitivamente `de` interpretações advindas de meta-teorias já vividas por ela. Em questão, portanto, estava um vaticínio sobre a repetibilidade de meta-teorias (marxismo, estruturalismo, etc.) que não seriam jamais superadas, mas apenas - imaginei - desdobradas à exaustão. Estaria a

antropologia destinada a reduplicar indefinidamente os anos 60 e 70? A quebequense, ao menos, estaria? Aqui, o que interessa é *de onde* se fala.

Mais rentável que a interpretação de Muller certamente é interpretá-la. Não pelo que propôs, nem pelo que deixou de fazê-lo, mas por aquilo que lhe está implícito. Ao interpretar a tendência que lhe parece dominante, a antropologia parece fadada a um ponto de inflexão certamente sem retorno. Se não produzir novas sínteses teóricas, sempre se pode argumentar, ela não poderá doravante reivindicar autoridade para propor fórmulas de atuação perante ao mundo que interpreta e no qual - hoje, defendem todos - deve igualmente agir. Ora, que ação pode sugerir uma disciplina que não produz teoria elaborada sob a inspiração dos fenômenos que interpreta, e que a eles deve respostas, soluções, mediações? Mais, se a antropologia tem seu futuro em "justaposições de pontos de vista diversos sobre os mesmos objetos", que tipo de síntese seria daí produzida? Síntese não exclusivamente no sentido teórico, descartada de imediato, donde, na sequência, descartar a produção de meta-conhecimento, no sentido estrito - a epistemologia (ou gnoseologia!) antropológica estaria no ponto em que a deixamos nos anos 70. Vale dizer; o movimento *compreensivista* da antropologia interpretativa, de Geertz & companhia, *nunca produziram teoria, epistemologia, e* - proposta levada ao extremo - *compreensão ou explicação* do que quer que fosse. Mas também síntese no sentido temático, relativamente à composição de uma multiplicidade de versões muitas vezes impossíveis de compor, sobre questões que restariam então pulverizadas, indefinidas porque o número de possíveis respostas que ensejaria seria tão incontável quanto o de "pontos de vista", ainda que estes sejam obviamente de antropólogos...

Muller interpretava a antropologia quebequense? Sim. Mas, como já observamos, seu diagnóstico sobre a fragmentação e a atomização não deixava dúvidas quanto à sua ocorrência nos "centros". É difícil, ao analisar suas convicções, saber exatamente onde começa e onde termina a responsabilidade dos "centros", ou a da "periferia" quebequense, embora pareça fácil avaliar sua "opinião" - pois trata-se, segundo seus próprios critérios, de uma - sobre o envolvimento de ambos no quadro genérico dessa disciplina desoladamente prometida a repetir-se indefinidamente. Muller comentava sobre a atomização inescapável que ele vê como *nosso* horizonte, mas parecia fazê-lo, genericamente, para justificar minha interpretação sobre a antropologia da qual ele participa. Talvez porque o conjunto de questões que eu lhe propunha parecesse demasiado crítico a ela, ele defendeu-a, identificando seus problemas num quadro mais geral, pois que esses problemas não são, então, só seus... Ou, já que eu apenas expunha meu próprio exercício antropológico ao fazer dele e de sua antropologia os objetos que pretendia interpretar e escrever, talvez mais por isso - ao interpretar meu trabalho na ambigüidade que lhe foi característica todo o tempo, compondo uma interpretação dentro de um quadro que era igualmente versado por ele; sendo, pois, seu concorrente e seu objeto ao mesmo tempo -, ele por várias vezes pareceu cruzar, nas análises que fazia, a antropologia quebequense e as outras (brasileira incluída). Como que me pondo em cena, igualmente: Afinal, eu estava no Quebec como membro representante de uma comunidade de profissionais da antropologia brasileira, ou como representante de mim mesmo, do trabalho que faço e daqueles com quem dialogo; e que - a pressuposição deve ter sido dele - não devem ser tantos assim! A atomização no quintal dos outros...

O que Muller deve ter tido em mente certamente foi argumentar que a atomização e a fragmentação, em nome das quais eu o interpelava e sua antropologia, não eram seu privilégio. De acordo. Mas - a pergunta deve ser mesmo difícil, porém é obrigatória - porque, e como? Muller parece implicitamente formular uma hipótese, em princípio coerente ao pensamento estruturalista que representa e que parece compor-se hoje, num grau mediado, a perspectivas menos confiantes no progresso da ciência. Sua hipótese parece ser de que as transformações por quê passa o mundo, transformações essas observadas em todas as esferas da vida, e que se constituem em mudanças substantivas no conjunto de valores através dos quais aloca-se sentido à experiência, fazem-se igualmente sensíveis ao pensamento antropológico. Essa hipótese parece especialmente adequada a servir-lhe de premissa pois as mudanças substantivas que coteja referem-se exatamente à exacerbação do individualismo num mundo que se divide mais e mais em seu nome; à reinvenção de uma ética das aparências e do capital nesta era pós-moderna que muitos dizem ser apenas a do simulacro e não do sentido; e, logo, ao simulacro de sentido desta disciplina, ele mesmo falseado diante de sua inutilidade neste *inferno de outros* que ninguém mais quer compreender - Sartre estava certo. Sim, as transformações por que passamos neste fim de século parecem conduzir-nos a uma ausência de sentido, mas Muller parece sugerir a possibilidade de que ela seja global, e, portanto, de que a academia tenha-a absorvido deste mundo que ela interpreta - ao custo de importar-lhe também suas éticas e a moral que as anima.

É difícil precisar, do ponto em que nos encontramos hoje, e sem um estudo historiográfico dedicado, em que momento a academia passa, por força

de constrangimentos sociais, políticos, econômicos, bélicos, demográficos, religiosos, etc; estruturais ou conjunturais, a refletir institucionalizadamente os traumas que não pôde superar¹³. Desde sempre deve ter sido assim, mas quando, especificamente, ela passa a abdicar de modelos explicativos - ou terapêuticos - para *agir* neste mundo que ela também compõe? Muller não argumentou sobre o fim da academia, não explicitou sua crença ou descrença em seu poder mediador, nem me convidou a formular estas interpretações, das quais sou mesmo o autor. Mas, de qualquer forma, não pareceu estar muito longe de algumas destas conclusões ao identificar numa escala planetária - algo metafísica - uma fragmentação e uma atomização que aparentemente ninguém - nem ele - quer.

O fenômeno, pois, parece ser o de uma estranha contaminação. A parte que contrai leva, junto ao contágio desse meta-sentido niilista, um sem-sentido devido ao fato de que as possíveis injunções a resultarem em fragmentação nos "centros" exportadores não o são nas "periferias" importadoras. Ou seja, a

¹³Em que momento, por exemplo, passa a organizar seus cursos em função de demandas específicas? Como - para citar um caso quebequense - a de incluir no currículo dos cursos de medicina a especialização sobre depressões sazonais. Nossos médicos, no entanto, especializam-se, em maior número e melhor formação, nas doenças infecto-contagiosas que conhecemos tão bem. Muitos cursos são criados porque certas conjunturas criam necessidades de interpretação às quais a sociedade não se encontra ainda preparada. Muitos cursos são extintos porque, embora *importantes*, não há mais demanda por eles - a sociedade os considera desimportantes depois que outros problemas a questionam mais agudamente. Cursos de antropologia na Udm versam sobre sociedades sul-americanas, centro-americanas, mexicanas, africanas, esquimós. No Brasil a antropologia é ensinada sobre a leitura de monografias clássicas, e quase nada sobre sociedades em particular. Mas a antropologia quebequense põe seus formandos nos quatro cantos do mundo, e a brasileira, nem tanto. Einstein podia dizer que era um pacifista, e talvez o fosse, mas jamais poderia trabalhar na fissão nuclear se um país - que, aliás, não era o seu - não se interessasse por uma bomba. A academia, como instituição, foi e é o lugar onde as injunções políticas e econômicas de uma sociedade determinam que tipo de ciência, de tecnologia, de saber ou de ideologia, são prioridade. A academia molda-se a tais injunções mais que o contrário. Ela é financiada pela sociedade, é sempre lembrada disso, e deve sempre responder-lhe. A questão de resposta difícil, então, é sobre a relativa imobilidade de uma disciplina em particular: a antropologia. Seria sua infertilidade teórica atual produto de sua incompreensão do mundo, ou - mais radicalmente - prenúncio de seu desaparecimento? Ou talvez a pergunta seja a seguinte: a primeira não leva, sempre, ao segundo?

questão posta pelo diagnóstico de Muller diz respeito à propriedade "periférica" de uma *crise* aparentemente devida a conjunturas sociais provadas nos "centros". Se a fragmentação do saber antropológico e a atomização relativa a seus trabalhos se manifesta em escala mundial, no tema Antropologia e não em sua variação quebequense, tais características - se observadas na antropologia da Província; e o são - só podem aparecer para ela ao custo de um processo de contaminação através do qual importam o modelo de interpretação e, mesmo sem importar as características sociais e culturais donde tais modelos nasceram, importam a falência a que nessa relação chegaram. Paradoxo ou incoerência, essa explicação, sugerida por mim como intérprete do diagnóstico de Muller, confirma o que já dissemos sobre a filiação teórica da Província relativamente ao pensamento francês - e mesmo americano, a seguir suas palavras. A análise da variação marxista dessa antropologia já havia indicado. A informação importante aqui somada é de que a importação dos modelos teóricos não prescindiu desse contrabando indesejável, mas aparentemente inevitável: dado que o problema é sempre posto pelo método que quer resolvê-lo, ao importar meta-teorias o Quebec trouxe também os constrangimentos que lhe serviram de base. Só poderia mesmo ser assim.¹⁴

¹⁴Não podemos nos esquecer de que ao afirmarmos que a antropologia internacional se fragmenta e se atomiza, fenômeno só depois ocorrido no Quebec, implicitamente confirmamos uma cronologia na qual a Província encontra-se numa extremidade. No entanto, para não deixar essa questão na aparente placidez dessa interpretação, é bom argumentar que a antropologia quebequense - assim como a francesa, a brasileira ou qualquer outra - constitui o quadro internacional da disciplina, e, portanto, contribui também para a caracterização de seu quadro genérico fragmentado e atomizado. É prudente dizê-lo. O que queremos aqui, contudo, é formular uma interpretação que esboce os traços mais sensíveis, mais visíveis, desse movimento internacional que Muller vê como verdadeiramente originário. Que não se confunda com essa interpretação aquela da qual mais me aproximo e que coteja a fragmentação e a atomização quebequenses segundo certas especificidades, algumas das quais já lembradas. Expor as hipóteses de Muller e interpretá-las, no entanto, não nos impede de fazê-lo de forma a ver, nelas, argumento que se soma ao meu em vez de opor-se a ele.

Interessante a notar, neste ponto de nossa argumentação, é que Muller parece, de forma exemplar, sintetizar o estruturalismo e o desenvolvimento peculiar que teve no Quebec. Ao diagnosticar a fragmentação como fenômeno internacional, e ao declarar que não há nenhuma possibilidade de pensar uma aproximação entre Lévi-Strauss e Geertz - mesmo após eu ter-lhe chamado a atenção ao fato de que seus trabalhos mais recentes aproximam-no de uma interpretação geertziana do ritual -, ele expressa um "ponto de vista" que eu diria tipicamente quebequense. Por quê? A resposta é óbvia. Cabe notar, de início, que o primeiro representa o pensamento francês e o segundo, o americano (expresso, sobretudo, em inglês). O primeiro produz nos anos 60 e o segundo, nos 80. Lévi-Strauss escreve uma obra definida, *sistemática*, de contornos bem delimitados, portanto *coesa*; Geertz é autor de uns poucos livros, e de textos *esparso*s, reunidos em coletâneas, numa obra *pouco sistematizada*. Junte-se a características como essas o dado elementar em questão - para a interpretação do caráter fragmentário do tema Antropologia é necessário um ponto de vista mergulhado na fragmentação e, ao mesmo tempo, incapaz de, em sua ambigüidade intrínseca, responder a ela - e teremos a razão da postura ambígua teoricamente, e inconsolável academicamente (se entendermos que a academia faz parte da sociedade). Mais; mesmo não sendo quebequense - Muller é europeu -, ele corporifica, de modo bastante visível, uma espécie de salvaguarda típica da francofonia *québécoise* ao implicitamente rejeitar uma união simbólica entre dois mundos distintos: o do francês com o do inglês. Como que protegendo o último bastião francês da invasão cultural promovida pela mundialização do inglês, na invenção de um tipo de *tabu* contra numa espécie de *sacro-ofício* a que a língua e a cultura invadidas se destinam inexoravelmente. Instaurado o tabu, no entanto, tabu que interdita

simbolicamente a união do francês com o inglês ("não vejo nada em comum entre Lévi-Strauss e Geertz"); a ambigüidade prossegue, tal como sempre ocorreu na vida sócio-cultural da Província, seu curso: não vem, afinal, tal diagnóstico, de um estruturalista já algo influenciado por certas conclusões anteriormente presentes em Geertz? Não fala ele em nome de uma pureza estruturalista quase virginal, pureza que ele mesmo já não mais pratica, e não o faz exatamente porque adendou ao estruturalismo *tout court* conclusões (ao menos algumas) geertzianas? É certo que ele não se dá conta disso. Mas - falando como um estruturalista típico - não seria essa relativa inconsciência do fenômeno a lhe garantir o caráter estrutural? Muller não interpretaria, para a antropologia quebequense (e para o Quebec), o mesmo papel daqueles *através dos quais os mitos se pensam*? Não seria ele, e seu trabalho, o elemento *agido* pela lógica de desdobramento do estruturalismo, lógica que - condição necessária a sua existência - lhe escapa?

Por interpretar esse papel ambíguo, e aparentemente fazê-lo algo a despeito de si mesmo, é que se pode dizer que, sob certos aspectos, ele representa exemplarmente a antropologia do Quebec. Ambíguo como ela, e como a Província que o adota, Muller personifica uma tensão que bem poderia ser dita própria ao estruturalismo quebequense. Entre um passado emergente de poder acadêmico, nos anos 60 e 70, e um futuro aparentemente pouco promissor num mundo mais e mais individualista, menos e menos organizado, e cada vez mais entregue a um vazio de sentido ininterpretável segundo suas premissas sistematizantes, o estruturalismo da antropologia quebequense parece perder lentamente os espaços de explicação que já foram seus. Seus estruturalistas já receberam Lévi-Strauss na Província, em 79, já organizaram

livros e números temáticos de revistas para homenageá-lo, e reproduziram no Quebec a "moda" estruturalista com um pequeno retoque: aí, o estruturalismo serviu como traço de identidade. Por isso mesmo, o movimento de involução que começa a experimentar a partir dos anos 80 - acentuadamente nos 90 - teve repercussões propriamente intelectuais e outras mais especificamente identitárias, academicamente falando. Quando um mito morre - Lévi-Strauss mesmo disse que eles também morrem... - o que resta em seu lugar? Ou, numa perspectiva mais interessante, o que seus seguidores fazem?

O estruturalismo não morreu, isso é claro. Mesmo o quebequense, com suas características particulares, ainda parece ter vida suficiente para influenciar muita produção acadêmica - embora seja mais e mais difícil determiná-la, coisa que ele já conseguiu. Entretanto, a opinião de Muller, expressa durante a entrevista, advogando uma *miscibilidade* entre termos como "hermenêutica", "estruturalismo", "pós-estruturalismo", "interpretativismo", dentre outros, parece conduzir a uma conclusão amarga segundo a qual estes termos "são intercambiáveis entre si", tal como ele mesmo o disse. Ora, essa confusão de conceitos serve apenas para desmanchá-los num único e mal-definido conjunto de "pontos de vista" que parecem, então, apenas justapostos, e, por isso mesmo, destituídos de qualquer poder de interpretação - pois que apenas contrastam entre si, donde o comparativismo ingênuo, antes já formulado por Muller, ser coerente com essas suas convicções, mas inconsistente na definição dos campos próprios a cada tendência teórica. A conclusão, algo patética, a que estas palavras de Muller nos levam, deve ser pensada como contrapartida à perda de uma certeza.

Muller declara, a quem queira ouvi-lo - e, certamente também a quem não queira -, que "não há uma antropologia quebequense". Seja. Mas se ela não há, então como definir seu estruturalismo, posto que não é seu? Se ela não há, como afirmar que o marxismo lhe foi importante, se esse marxismo não foi seu (o que, aliás, os nacionalistas sempre disseram)? Se seu pós-estruturalismo lhe foi insignificante, como pôde sê-lo, na condição estranha de *não ser*? Que hermenêutica, afinal, não foi a sua, que não foi trabalhada pelos seus, e que não dialogou com outras teorias porque estas todas estavam do lado de fora? Se não há uma antropologia quebequense, mas apenas uma que se faz no Quebec, esta não será sua forma de fazê-la? E, assim, de conquistar seu espaço e seu direito de positivamente definir-se... O estruturalismo perde seu espaço. Não há conquistas ou derrotas envolvidas nesse processo de sucessão natural de modelos de conhecimento. Perde-se no Quebec, mas também na França, nos EUA ou no Brasil. Infelizmente, para o Quebec - esse é o problema - a questão não está resumida apenas nisso. A ambigüidade de Muller, e sua hipótese não mediada sobre a inexistência dessa antropologia, são reflexos exatos de sua existência.

Entender o papel que representa o estruturalismo na antropologia do Quebec é, de certa forma, entender essa antropologia, como um todo. E isso não é apenas um arremate retórico. O estruturalismo, como já lembramos, nasce para essa antropologia no exato momento em que essa antropologia nasce institucionalmente. Desde seu início, no começo dos anos 60, ela esteve fortemente marcada pela invasão estruturalista que, não é demais notar novamente, trazia consigo um tipo de fé numa razão mediadora que tudo poderia resolver, e um caráter intelectualista tipicamente francês, que se

opunha ao empirismo anglo-saxão demasiadamente identificado com o *Outro* dessa sociedade francófona. Não é difícil notar porque o estruturalismo representou tanto para essa antropologia, mesmo que ela tenha representado tão pouco para sua sociedade. Essa é certamente mais uma ambigüidade a caracterizá-la.

Devemos notar que, dos antropólogos estruturalistas a cuja produção estivemos atentos, são poucos os que se dedicaram ao estudo da sociedade quebequense. Há alguma novidade aqui? Bem, se já nos esquecemos do que se passou com seus colegas marxistas... Tal como estes, os estruturalistas também interpretaram o dúbio papel de pouco interagir politicamente e de nada produzir academicamente, mesmo se sua disciplina se formasse no período mais tenso e fértil para a vida sócio-política da Província. Mas para eles há uma especificidade que certamente não tangia aos marxistas, ao menos não precipuamente: desde que o estruturalismo representava simbolicamente uma redenção dos valores culturais e acadêmicos mais tipicamente franceses, os estruturalistas - mesmo se não quisessem, e alguns não queriam - o representavam, igualmente. Donde a ambigüidade, pois que a grande maioria dentre os estruturalistas é francófona; mas dentre os francófonos quantos se entregaram ao estruturalismo por razões étnicas? O número é certamente alto, mas nem de longe representa unanimidade. O estruturalismo teve nos francófonos seu nicho mais óbvio, o que se deu, entretanto, ao contrário do ocorrido com os marxistas, que, apesar de terem no Quebec um marxismo de inspiração francesa muito marcante, dividiam-se quase igualmente entre francófonos e anglófonos. Mostra-o a biografia de Beaucage e Bernier,

formados o primeiro na Inglaterra e o segundo nos EUA, e que produziram também em inglês.

O caso dos estruturalistas é diferente. Se por um lado compõem com os marxistas um mesmo bolsão de estudos tematicamente pouco inspirados pela Província, por outro separam-se deles por serem fundamentalmente francófonos, o que etniciza sua classificação teórica. Assim, se quanto ao recorte temático ambos os conjuntos (marxistas e estruturalistas) pouco produzem sobre o *tema Quebec*, no que diz respeito ao recorte teórico opera-se-lhes uma distinção em tudo relativa ao *tema* em questão: se os marxistas dividem-se entre os dois grupos lingüísticos (portanto culturais) - inclusive no que tange à sua formação -, os estruturalistas parecem apenas subsumidos num deles. Sua responsabilidade relativamente ao *tema* em questão aumenta por isso? Devem mais ao movimento separatista (totalmente francófono) que seus colegas marxistas? Devem menos, pois que não pregam o fim do capitalismo imperialista americano e britânico?

Dos doze antropólogos estruturalistas a cuja produção estivemos atentos, chama-nos a atenção o fato de que apenas três deles tenham escrito alguma coisa sobre a sociedade quebequense. Yves Bergeron, Chantal Collard e Pierre Maranda; o último, professor em *Laval*, a segunda, em *Concordia*, e o primeiro, pesquisador do *CÉLAT* (Centre d'Études sur la Langue, les Arts et les Traditions Populaires des Francophones en Amérique du Nord) na cidade de Quebec, produziram alguma coisa sobre a Província. Mas ainda assim, muito pouco.

Bergeron, que trabalha com interpretação e classificação de gêneros de literatura popular no Quebec, parece ter pouco produzido teoricamente. Sua inspiração estruturalista, no entanto, é evidente. Livros seus como *Corps des Faits Ethnographiques Québécois*, *La Tradition Populaire à Montréal*, ou *L'Etnologie au Québec*, dedicam-se ao estudo de objetos relacionados à Província. Entretanto, não tocam - ou o fazem apenas muito marginalmente - a questão sócio-política provincial. Collard, embora tenha mais trabalhado com a África negra, trabalhou também com antropologia da condição feminina na Quebec. Seus textos contêm interessantes interpretações estruturalistas, mas não parece ter-se dedicado a teorizar. O texto "Enfants de Dieu, Enfants du Peché: Anthropologie des Crèches Québécoises de 1900 à 1960" analisa de forma bastante interessante a ideologia religiosa na Província, não lhe poupando a responsabilidade pelas mazelas infringidas pela Igreja às mães solteiras. A crítica à Igreja, como agente ideológico conservador, aí, é evidente. Maranda já é um exemplo à parte. Assim como Muller, ele também se mostra, num certo momento, influenciado pela interpretações de Geertz, fazendo mesmo, ao contrário do outro, referência ao interpretativista. Num pequeno livro de 1972, portanto antes de Muller, ele já explicitava uma influência geertziana. Escrito em inglês, *Introduction to Anthropology, A Self-Guide*, traz, em alguns de seus capítulos, a menção a Geertz. Na página 277, por exemplo, ele cita "Religion as Cultural System" e "Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols", e não o faz para deles discordar. Uma pequena citação poderá ser interessante aqui. Diz Maranda: "*Por mito significa-se aqui a carta semântica de uma sociedade. Mitos revelam assunções cognitivas e ideológicas. Eles desvendam os axiomas que orientam o comportamento coletivo. Se membros de uma mesma sociedade não*

partilham os mesmos mitos não podem trabalhar juntos, ou mesmo se comunicar. Nossos mitos do progresso, igualdade humana, livre iniciativa, liberdade de expressão, auto-realização, entre outros, são aqueles em que se fundam, por exemplo, as negociações do trabalho, o gerenciamento dos capitais e os sistemas educacionais. As religiões, desnecessário dizer, também se fundam nos mitos. Note que isso não implica em que os mitos sejam verdadeiros ou falsos. Sua validade vem do fato de que motivam as pessoas a fazer coisas e dão a elas uma estrutura (frame) comum de referência. Sob esse aspecto eles são cartas de valor. Porém, eles também são mais que isso porque, para além dos valores, eles provêem mapas conceituais, por assim dizer, de esquemas semânticos nos quais nossos valores, como outras idéias, fluem".¹⁵ A semelhança a Geertz é visível, embora o estruturalismo não seja descartado. Ao contrário de Muller, Maranda não tem objeto específico de trabalho, e, talvez por isso mesmo, já escreveu alguns textos sobre a sociedade quebequense. "Sémanographie du Domaine Travail dans la Haute-Ville et dans la Basse-Ville du Québec" é um exemplo. Trabalhou muito com teoria da comunicação e tem alguns arremates teóricos interessantes.

Quanto aos demais estruturalistas, nenhum dos que lemos - e são os principais, o que é significativo - produziu interpretações sobre a vida social, política e cultural da Província. Bernard Arcand, professor em Laval, trabalhou com os chamados autóctones e com a América Central. Costuma trabalhar com metodologia e é um dos Profs. mais polêmicos e conhecidos no Quebec. Seu irmão, Dennis Arcand, cineasta dos mais reputados internacionalmente,

¹⁵Introduction To Anthropology: A Self-Guide: Prentice-Hall Inc; Englewoodcliffs; New Jersey, 1972, p. 264, *itálicos meus*.

costuma, paradoxalmente, dirigir filmes que enfocam e interpretam a cultura da Província¹⁶ muito mais freqüentemente que seu irmão, na antropologia. Louis-Jacques Dorais, que recentemente parece ter-se influenciado pelo pensamento de Godelier, trabalha com antropologia lingüística, e produziu textos sobre os inuit, do norte do Quebec, e sobre a descaracterização cultural que a invasão do inglês promoveu no Havai. Eli Kōngäs-Maranda era mulher de Pierre Maranda, ambos se formaram (PhD) em Harvard e trabalhavam com teoria da comunicação, e especialmente na interpretação de sociedades africanas. De Jean-Claude Muller já falamos o suficiente. Resta, entretanto, confirmar que ele também não se dedica ao estudo do tema *Quebec*, tendo seu campo quase que exclusivamente na África, entre os rukuba, e, mais recentemente, entre populações dos Camarões. Luc Racine, embora antropólogo, é atualmente professor do departamento de sociologia em *Montréal*, e trabalhou com sociedades melanésias. Sua especialidade está em seus trabalhos sobre os conceitos de *troca e reciprocidade*, que embora inspirados em Lévi-Strauss, nele não se detêm. Bernard Saladin D'Anglure, professor em *Laval*, parece discutir especialmente modelos de parentesco, tendo trabalhado com os inuit. Escreveu também sobre mitologia, mas nem uma linha sobre a sociedade quebequense. Eric Schwimmer, professor em *Laval*, personifica a ambigüidade relativa a isso. Trabalha com antropologia política e com o conceito de identidade nacional, e, apesar disso - ou por isso... - não produziu nenhum trabalho especificamente dedicado a esses temas no Quebec, tendo trabalhado desde sempre com sociedades africanas. Yvan Simonis, professor em *Laval*, autor do conhecido *Claude Lévi-Strauss ou La Passion de l'Inceste*, é

¹⁶ *Jesus de Montreal*, *O Declínio do Império Americano*, e, mais recentemente, *De Amor e Restos Humanos*, são alguns exemplos.

aparentemente um desafeto de Muller (razão pela qual, especula-se, não está em *Montréal*) e nunca teve objetos ou temas de pesquisa especiais, mas parece ter produzido vários trabalhos sobre os autóctones. Sobre a sociedade quebequense, mais uma vez, fez-se o silêncio.

Rémi Savard merece um comentário especial. Assim como a maioria os demais estruturalistas, ele também nunca trabalhou sobre a sociedade quebequense, embora estivesse bastante envolvido com os movimentos nacionalistas dos anos 60. Ao contrário de muitos deles, no entanto, propôs interpretações absolutamente exemplares sobre a mitologia inuit com a qual trabalha desde sempre. Estruturalista já há muito tempo, desde que se formou em Paris, no início dos anos 60, tem-se aproximado recentemente da semiótica de Eco e da de Greimas. Nunca teve intenção precípua de trabalhar a teoria, e, de fato, não quis especializar-se em fazê-lo; porém as interpretações que propõe pressupõe uma interpretação sensível e refinada assim como um conhecimento deveras aprofundado dos trabalhos de Lévi-Strauss - seu amigo, aliás. Atualmente professor em *Montréal*, Savard já esteve em Laval, entre 69 e 75, encerrando uma época em que, aliás, o estruturalismo melhor interpretou o papel ao qual parece ter-se dedicado: o de unificador simbólico para um *ethos* ao mesmo tempo étnico e acadêmico. Não por acaso, é através de Savard que tal *ethos* melhor se expressa.

Na entrevista que me concedeu em março de 94, o professor Rémi Savard, respondendo-me sobre se concebia, ou não, uma identidade para a antropologia quebequense, pareceu - assim como todos os outros - um tanto desalentado com a própria resposta. "Não há, certamente, uma identidade para essa antropologia". Porque? Savard não arriscou diagnosticar sua causa, mas

não esqueceu de mencionar, em seguida à pergunta, a relação entre a universidade e o governo provincial nos anos 60.

Agindo como um grande promotor de desenvolvimento econômico, e empregando antropólogos em empresas públicas ávidas de pessoal conhecedor das características culturais das sociedades autóctones - em cujas terras importantes projetos governamentais eram planejados -, o governo provincial acabou por incentivar também um tipo de especialidade antropológica na Província. Os trabalhos com os povos do norte do Quebec se tornaram, a partir de então, mais e mais importantes na academia - e bem remunerados, fora dela. Aparentemente, isso promoveu também uma distorção, já anteriormente notada, mas doravante ainda mais explicitada. Os autóctones já eram um *outro* facilmente encontrado, pela distância; mas foram então mais e mais procurados em função de um incentivo financeiro abundante para pesquisas com eles desenvolvidas. Mas seria simplista dizer que o foi apenas por isso. Com a destinação de recursos financeiros obviamente fartos a projetos de exploração de diversos tipos em seus territórios, os autóctones se tornam, para a sociedade quebequense, um *verdadeiro outro* com o qual essa sociedade quer confrontar suas prioridades de investimento. Os investimentos financeiros que o governo provincial faz no desenvolvimento na região são relativamente muito altos, o preço que paga pelas terras que tem de deles comprar - posto que a esse *outro* elas foram dadas, legalmente - é considerado exorbitante, e as carências pelas quais a sociedade quebequense passa a reclamar tornam-se cada vez mais sensíveis em vista da relativa escassez de recursos, escassez então bem tematizada socialmente. A situação gera protestos dos quais o governo é evidentemente o primeiro alvo. Mas obviamente não o único.

Esses povos, ditos autóctones, passam então a ser vistos como rivais numa disputa por recursos e investimentos de um governo que enriquece, mas aparentemente não ainda o suficiente. Esse outro parece, de fato, um *outro*, em todos os sentidos; um outro que tem privilégios. Para uma sociedade que se pensa ainda atrasada - tal como os anglófonos, seu primeiro *outro*, também a pensam -, que vem de um período ditatorial que quer expurgar, e que inicia um período de reivindicações sociais, econômicas e políticas relativamente onerosas, a existência de povos semi-politizados e economicamente protegidos por um Estado que os tutela é motivo de muita discussão. É verdade que o regime fiscal ao qual estão filiados esses povos é diferente do praticado nas grandes cidades, mas dificilmente se poderá concluir que seja menos rigoroso. A discussão, entretanto, sobre se esses povos têm ou não direito às diversas riquezas minerais escondidas sob seu território não parece próxima de seu fim. São ou não habitantes de um mesmo país? Estão ou não submetidos a uma mesma Lei? Obedecem ou não aos mesmos princípios que fazem os quebequenses comuns não-proprietários imediatos do que exista sob seus pés? São privilégios ou são direitos pelos quais se discute, afinal?

A interferência do governo, portanto, no desenvolvimento das ciências sociais, e particularmente da antropologia, foi - ainda que indiretamente - sensível. No mínimo por reforçar uma imagem de alteridade já presente nos povos do norte da Província, o governo parece ter fortalecido uma vertente de pesquisa - o que fez obviamente em detrimento de outras. É nesse contexto que o estruturalismo nasce para a Província, e nela se multiplica numa época em que a sociedade redefine suas prioridades e que, por força de ações governamentais, os autóctones se tornam *outros* nem sempre bem

interpretados. A década de 60 é aquela em que essa *alteridade* se redefine e aquela em que o estruturalismo surge como força intelectual e acadêmica dominante. Em torno da antropologia estruturalista, nesse momento, estão profissionais formados majoritariamente fora do Quebec e alunos de antropologia já definidos relativamente a seus trabalhos com os autóctones. Ressalte-se que nem todos eles tinham os mesmos interesses teóricos ou acadêmicos, a mesma posição política, ou a mesma perspectiva de inserção no mercado de trabalho. Dentre todos eles, bastante numerosos, posto que o estruturalismo era a inspiração teórica do momento - o marxismo viria apenas nos anos 70 -, a diversidade, e sua conseqüente pluralidade relativa a objetos, pré-formação (não existia antropologia antes de 61), posição política, acadêmica, etc; contribuía para um quadro de fragmentação que marcaria essa antropologia pelo resto de sua história. O advento do marxismo, uma década depois, e de uma série de desconstruções teóricas culminadas no quadro vigente de indefinição teórica, apenas reforçariam essa fragmentação.

O estruturalismo estaria, nesse contexto, situado a um só tempo em seus dois pólos: de início, partilhado por uma multiplicidade de profissionais dessensibilizados à questão política dos autóctones, profissionais formados principalmente na França, interpretando, por isso, papel coadjuvante no processo de fragmentação iniciado a partir de sua diversidade de posições étnico-políticas; por fim, respondendo pela única possibilidade de unificação que essa antropologia pôde encontrar no momento em que, já sabendo-se fragmentada, assume sua *etnicidade* como suposta redenção de unidade. É o estruturalismo, afinal, a expressar de maneira exemplar uma unidade francófona como única meta-teoria francesa então poderosa e, ao mesmo tempo, como

meta-teoria intelectualista, de caráter generalizador, obviamente oposto ao empirismo anglo-saxão que o culturalismo americano e o estrutural-funcionalismo britânico expressavam. A relação entre esse seu caráter francês típico e o quadro desenhado pela ação de governos provinciais pós-duplessistas é, então, de simbolismo visível. Em sua gênese, ainda que indiretamente, e como sua tentativa de unificação, o estruturalismo foi, para a história dessa antropologia, a corporificação de seu período definidor. Contribui para isso o incentivo dado pelos governos provinciais pós-duplessistas ao estudo dos povos autóctones, bem como o investimento nas universidades - e a formação de profissionais no exterior era, então, prioritária.

Pode-se dizer, portanto, que o estruturalismo representou, em si mesmo, um modelo metafórico da antropologia quebequense. Nascendo junto a ela, num mesmo momento - historicamente, aliás, "revolucionário" para a Província - em que tudo na vida quebequense necessitava de definição, ele torna-se a marca de uma era. Envolvendo-se por inteira numa reconquista de sua identidade, tendo de vencer a dura resistência a ela oposta por uma Igreja conservadora, por uma velha classe dirigente aliada aos anglófonos e a Ottawa, e por uma ideologia submissa ainda vigente nas muitas comunidades rurais, essa Província vê no desenvolvimento econômico sua única saída. A universidade fez, evidentemente, parte de suas estratégias desenvolvimentistas, mas, como já notamos, ao custo de certas distorções como, por exemplo, as vantagens concedidas ao estudo dos autóctones e a eles próprios, privilegiados detentores de vastíssimas e importantes terras. Não se pode dizer que, no que tange à antropologia, relativamente ao quadro mais abrangente da academia, essa Província tenha encontrado respostas às suas demandas. Nem tudo sai

como planejado, afinal. Mas seria, sob certos aspectos, igualmente errôneo afirmar que, ao menos no que diz respeito ao estruturalismo, essa antropologia também não tenha oferecido nada ao Quebec. Pode-se, no mínimo, afirmar que o conhecimento produzido sobre os autóctones, sobre seus costumes, sua economia, e mesmo suas terras, certamente muito úteis foram para uma administração interessada na exploração de suas riquezas.

Não é isso. no entanto, o que mais nos interessa quando dizemos que o estruturalismo ofereceu algo a essa antropologia e, através dela, à Província. Por ser, como já afirmamos antes, uma espécie de "revivência" francesa num mundo francófono, mas norte-americano e ameaçado de anglofonia por todos os lados, e por se constituir numa meta-teoria de perfil generalizador e sistematizante, o estruturalismo interpretou, para o Quebec pelo primeiro motivo e para a sua antropologia pelo segundo, a simbologia de uma unidade. Possível ou não, em ambos os casos, ele lhes acenava com essa unidade tão e tão sofregamente buscada, e nele, simbolicamente ao menos, alcançada. É verdade que essa simbologia parece ter resistido até os anos 80, mas não parece ter-se mantido a partir de então. O professor Savard confirma-nos que a influência do pensamento francês sempre foi mais sensível que a do americano ou do britânico no que tange à antropologia quebequense, o que já sabemos de há muito. Essa influência parece ser maior durante os anos 60 e 70, segundo Savard. Ponto, aliás, em que parecem convergir quase todos os antropólogos que entrevistei, embora em graus diversos. Se é, pois, verdade que a tradição intelectual francesa foi maior que outras, igualmente importantes, também o é que, mesmo com o advento do marxismo nos anos 70, não se pode apagar o

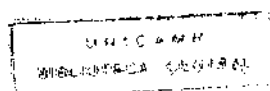
fato de que o grande responsável por essa influência fora mesmo o estruturalismo.¹⁷

Essa influência, entretanto, parece ter tido, no Quebec, destino semelhante ao que teve no resto do mundo. Ainda que com algumas especificidades interessantes. Tomado em si mesmo, o estruturalismo manteve-se como importante tradição intelectual na formação de profissionais, onde quer que tenha existido, por pelo menos duas décadas. Do fim dos anos 40, através da publicação de *As Estruturas Elementares do Parentesco*, passando pelos anos 50, com a publicação do *Antropologia Estrutural I*, até o fim dos 60, com as *Mythologiques*, o estruturalismo se tornou uma meta-teoria antropológica de importância extra-disciplinar, contaminando outras disciplinas

¹⁷Fato facilmente demonstrável pelo número de antropólogos estruturalistas que, mesmo hoje, ainda podem ser encontrados no Quebec. Mesmo em seu período de maior pujança, no meio dos anos 70, período em que os marxistas mais inflamados travavam uma árdua batalha contra os separatistas que os rejeitavam, e contra os federalistas golpistas de 70, o marxismo não conseguiu agrupar em torno de si contingentes tão numerosos de profissionais. De qualquer forma cabe ressaltar também que mesmo o marxismo que vem ao Quebec é herança francesa, como já vimos. É impossível saber, hoje, o número preciso de antropólogos a se filiarem a esta ou àquela vertente teórica, mas uma pequena (e bastante significativa) amostragem pode nos dar uma idéia. Dos antropólogos que lemos (pouco mais de 40) a divisão entre eles segundo sua filiação teórica mostra-nos um quadro interessante: 12 podem ser facilmente considerados estruturalistas (digam-se ou não como tais), e apenas 4 como marxistas (idem). Do restante, pelo menos outros 8 poderiam ser considerados de alguma forma devedores, em algum momento, do estruturalismo, mas nenhum, do marxismo. Muitos deles parecem trabalhar com várias influências teóricas ao mesmo tempo (caso exemplar: Marc-Adéland Tremblay), segundo seus objetivos de pesquisa mais presentes, e uma minoria não parece se identificar com nenhuma meta-teoria esboçada como tal. Como esta amostragem pode ser considerada representativa, posto que neste conjunto estão, sem dúvida, os nomes mais conhecidos da antropologia quebequense, e como deles lemos textos importantes, distribuídos por suas biografias intelectuais desde o início dos anos 60, é de se imaginar que essa proporção se observe também se tomarmos conjuntos mais abrangentes - o que foi, para esta tese, obviamente impossível. Deve-se, é claro, fazer uma ressalva importante. Como nossos "objetos" de estudo foram, em sua quase totalidade, profissionais antropólogos a dedicarem-se exclusivamente à academia (universidade ou centros de estudos), e como deles tomamos apenas seus livros reconhecidos e seus textos publicados em revistas renomadas, uma pequena distorção pode-se esperar: este estudo está desautorizado a interpretar, por força dessas contingências, o pensamento dos alunos e daqueles que não publicaram. Proceder a esta interpretação é tarefa importante e interessante para um melhor entendimento dessa antropologia. Dentre outras coisas, poder-se-ia interpretar, então, se uma eventual ideologia associada a esta ou àquela meta-teoria seria partilhada por Professores e alunos, o que nos possibilitaria interpretar igualmente se da parte do corpo discente haveria ou não - e em que grau - uma instrumentalização do conhecimento adquirido academicamente.

das ciências sociais, a lingüística, a psicanálise e mesmo a filosofia. Seu apogeu conheceu uma multiplicação de antropólogos praticantes de seu método, mas seu declínio - iniciado na Europa no fim dos anos 70 - testemunhou um decréscimo considerável em seu contingente. No Quebec a situação não foi diferente, e duas décadas depois de ter-se iniciado - junto à antropologia que viu inaugurar - o estruturalismo também começa a perder terreno.

Os anos 80, e mais ainda os 90, em pleno curso, constituem historicamente a era na qual a marca mais visível de seu poder de contaminação - o número de antropólogos filiados - sucumbe lentamente a uma proliferação de pequenas sínteses teóricas. Não se enganam os que identificam nesse fenômeno escala genericamente planetária, e especificamente quebequense. As desconstruções teóricas, (pós-estruturalismo e pós-marxismo, para ficar no mais importante), começam, nos anos 80, sob a influência de uma era algo niilista, peculiarmente incompleta no Quebec, a trabalhar uma crítica das grandes sínteses incapazes de propor respostas para problemas socialmente urgentes. O fenômeno, como já apontamos, é planetário. Mas, visto sob o ângulo do compromisso social da teoria (seja ela qual for, e, no caso da Província, particularmente a estruturalista), é especialmente quebequense. A peculiaridade, aqui, refere-se ao fato de que o estruturalismo representa simbolicamente um *ethos* ao mesmo tempo teórico (sistematizante e generalizante) e étnico (francófono e intelectualista) para essa antropologia e - por tabela - para a Província. Não podemos nos esquecer de que esse parece ser um momento deveras importante para o pensamento social ocidental,



momento de *crítica das ideologias* e de desconfiança das instituições,¹⁸ mas sua aparição quebequense deve ser considerada em sua peculiaridade.

Que peculiaridade, afinal?! No caso específico de sua antropologia estruturalista uma "perversão" já foi apontada. Já evocamos Muller e Maranda como estruturalistas - aliás, dos mais importantes no Quebec - a trabalharem, implicitamente no primeiro caso e explicitamente no segundo, uma aproximação à antropologia de inspiração interpretativista. Dissemos que eles fazem uma antropologia interpretativa? Não. Mas dissemos que eles parecem - e no caso de Maranda com sua própria sugestão - assimilar certos conceitos-chaves. Tanto para um quanto para outro é a analogia do teatro, e da encenação, que parece contaminar a explicação estrutural da ritualística. O importante, aqui, de qualquer forma, é notar que estes antropólogos expressam exemplarmente - talvez mais contundentemente que outros - um movimento que

¹⁸Esse momento (fim dos anos 80) presencia acontecimentos dos mais importantes para a história do pensamento social no ocidente. A queda da popularidade do marxismo não pode ser dissociada da conseqüente queda do muro mais famoso do mundo. O esquecimento a que está sendo relegado o estruturalismo não se dissocia do soerguimento de uma ética ocidental baseada no direito do indivíduo e não mais no da sociedade (e da coisa pública). E, paradoxalmente, a psicanálise, tão e tão aplaudida desde o pós-guerra como "teoria" (ênfatizem-se as aspas) da explicação do desvio, da transgressão, do comportamento marginal, encontra-se, hoje, questionada por propor - pobre dela - modelos de interpretação e classificação do que hoje é visto como valorado. As grandes sínteses parecem pecar um pecado atualmente irremissível: remetem nossa atenção a um pequeno conjunto de certezas erigido para - numa luta interminável contra o que nos ilude e oprime - devolver-nos uma paz de espírito que perdemos imemorialmente; mas, eis seu problema: nós não mais a queremos; nossa era é a do cultivo do incerto e do inalcançável, do atônito e do sôfrego, da vigília constante para recompensa nenhuma. Não mais importa se o trauma é ou não reconhecível, se a sociedade tem ou não razões ocultas, se o socialismo pode ou não resolver a expropriação do trabalho; importa agora que se proclamem nossas dúvidas e que delas façamos eternas. Muitos dizem que o século XIX, com suas suspeitas românticas, terminou com a Primeira Guerra Mundial, em 18, e poderíamos dizer também que o XXI, com seu niilismo cético, começa nos anos 80. Entre o final da Segunda Guerra (época em que o marxismo re floresceu na crítica ao enrijecimento do neo-colonialismo europeu, o estruturalismo na tentativa de racionalizar o caos que cabia expurgar, e a psicanálise num discurso promotor da unidade num mundo recém-fragmentado) e nossos dias, o iluminismo do século XX - apesar de Habermas - parece já ter esgotado a energia de sua luz.

parece contaminar a antropologia estruturalista quebequense quase por inteiro.¹⁹

Essa sua característica peculiar, interessante e, sob certos aspectos, renovadora, faz dela, contudo, um problema. Como potencialização relativizadora da produção do sentido disciplinarmente alcançado - ocorrência previsível resultante do diálogo entre uma antropologia explicativista e uma compreensivista -, a assimilação de certos conceitos próprios ao segundo tipo pela antropologia do primeiro sucedeu também em certos imprevistos. Deles, o mais crítico para a antropologia do Quebec foi, sem dúvida, o seguinte: O estruturalismo que parecia servir tão adequadamente à causa étnica, por se identificar à francofonia e por fornecer modelos de interpretação generalizantes e sistematizantes - logo, integradores, numa sociedade fragmentada, desintegrada, e carente de definição -, depois de contaminado por analogias vindas de um interpretativismo pouco sistematizador e anglófono, torna-se sensivelmente menos adequado a representar simbolicamente o papel unificador a que não intencionalmente foi posto. Assim, de uma situação inicial em que o estruturalismo aparece partilhando o nascimento da antropologia quebequense, marcando a formação de sua (des)identidade, representando para ela, miticamente, seu melhor e mais bem elaborado argumento étnico e teórico, ele chega, ao cabo dos anos 80, à quase total falência dessa sua ingrata e involuntária missão.

¹⁹Daqueles 12 antropólogos que identificamos como obviamente estruturalistas, apenas 4 não parecem utilizar qualquer espécie de conceito ou analogia assimilável à antropologia interpretativa. Dentre aqueles 8 que de alguma forma relacionam-se ao estruturalismo, mas não são assim classificados, muitos não o são exatamente porque em seus trabalhos é difícil dizer se é uma explicação estrutural ou uma compreensão - mais apropriada ao interpretativismo - que mais e melhor os caracteriza. Tal como Cardoso de Oliveira já apontava, sob o título de "enxerto hermenêutico", ao esboçar sua Matriz Disciplinar; e como eu mesmo já argumentava, como movimento previsível para o estruturalismo, em meu *Antropologia e Interpretação*.

Basicamente por força de sua existência num meio antropológico no qual a interferência do interpretativismo reduziu-se a quase nada, o estruturalismo quebequense - seguindo um rumo previsível²⁰ - mimetizou sozinho certas assunções que deveriam ser partilhadas. Assumiu, por isso, e sozinho, a tarefa de relativizar a objetividade de sua interpretação, relativizando a explicação através de modelos agora mais próximos às analogias interpretativistas. Com isso muito de sua identidade sistematizante, generalizante e integradora, perdeu-se num discurso doravante irrecuperável - as teorias não voltam atrás. Perdeu-se também, por força dessa contaminação anglófona vinda junto às analogias interpretativistas, algo de sua identidade francesa - as etnias, parece que elas também não.

O simulacro de unidade que o estruturalismo interpretou simbolicamente para a antropologia quebequense - e, através dela, para a Província - está, então, em cheque. Mas não se pode dizer que apenas a importação de conceitos trazidos da antropologia interpretativa contribuiu para tal. O caso de Savard, por exemplo, é também paradigmático, mas para uma outra variação do estruturalismo quebequense. Trazendo ao diálogo com a análise estrutural dos mitos alguma inspiração advinda da semiótica de Eco e de Greimas, peirceana em sua origem - produto igualmente americano, anglófono, na tradição do empirismo britânico -, ele também confere ao seu estruturalismo um perfil um tanto menos francês²¹. Ainda que, neste caso, a importação tenha se dado

²⁰ Conferir o meu *Antropologia e Interpretação*. Campinas. Ed. Unicamp. 1993, cap. I: em que argumento ser a relação entre estruturalismo e interpretativismo necessariamente resolvida na síntese de uma consciência antropológica que relativizaria mais e mais o papel da antropologia na produção do sentido que propõe.

²¹ Veja, por exemplo, a seguinte passagem de *La Voix Des Autres*, Hexagone. Montreal, 1985, pp.68,9: "Um dos limites dessa abordagem dos mitos (lévi-straussiana) pode ser compreendido à luz da distinção

relativamente a um conjunto de conceitos bem organizados, sistematizados, e, portanto, o caráter integrador da teoria se contraponha à assistemática do interpretativismo, é necessário concordar que, aqui também, a identidade francesa do estruturalismo parece ter perdido algum terreno.

Em função dessas importações a que se submeteu, o estruturalismo, na ausência de um interpretativismo instituído, parece ter sozinho cumprido o destino da relativização do sentido produzido pela disciplina. O simulacro de unidade que interpretava, por isso mesmo, vai, pouco a pouco, até os anos 80, se desfazendo. E, no entanto, de modo aparentemente pouco tematizado para si mesmo. Lembro-me de que, durante a entrevista, questionei Savard sobre como ele compreendia a pequena - mas importante - transformação observada entre seus textos dos anos 60 e 70 e os mais recentes. Disse-lhe que suas análises estruturais continuavam igualmente brilhantes, que elas ressaltavam aspectos fundamentais das narrativas interpretadas e que recompunham o sentido na forma mítica com um rendimento analítico exemplar. A

saussureana entre o valor e a significação dos signos linguísticos. Esta última encerra a relação entre o signo e seu referente, enquanto que o primeiro designaria o compartimento (case) semiótico resultante das relações entre o conjunto dos signos que formam o sistema da língua. Para Saussure o valor era primário, é nele que se fundava a significação. Se o sujeito falante pode ter alguma consciência dessa última, é nos estágios inconscientes de seu espírito que seu valor opera. O que importava ao linguista suíço não era o que diziam e compreendiam as pessoas, mas como isso ocorria. (...) *Para chegar ao mito vê-se dificilmente como pode ser possível de, através dele, atingir o paradigma, ou seja, o modo que ele toma para significar, se se evita a questão da significação consciente para os usuários. Ora, concluímos talvez rápido demais que essa significação se achava esgotada pela história contada. Os mitos estudados pela antropologia foram quase todos coletados no momento em que as sociedades donde provinham faziam uma experiência sem precedentes: a situação colonial. Poderia um tal traumatismo ter deixado traços tão pouco conscientes nessa produção imaginária? Sobretudo porque ela nos vem no quadro de entrevistas entre os representantes da sociedade colonial e os da sociedade dominada. (...) Parece-me que há uma boa maneira de dispor, sob pretexto de rigor científico, de preocupações às vezes qualificadas de morais. A semiótica, no entanto, não ignora mais o que Umberto Eco (A Estrutura Ausente, p.117, no original italiano) chamava de a 'circunstância': 'É pelo jogo cruzado das circunstâncias e dos pressupostos ideológicos e da multiplicidade dos códigos e dos sub-códigos, ele escrevia, que a mensagem, que nos aparecia como o ponto final de uma cadeia comunicativa, apresenta-se agora como uma forma vazia à qual se pode atribuir diversos sentidos possíveis'. E acrescentava: 'O problema da formalização das circunstâncias está ainda por resolver, mas mesmo se não está ainda resolvido de modo formalmente elegante, a semiótica não tem nenhuma razão de negar o impacto considerável da circunstância sobre a comunicação'.* Itálicos meus.

reintegração do conteúdo na forma, a que Lévi-Strauss faz alusão em "A Estrutura e a Forma" (*Antropologia Estrutural II*), parece especialmente bem demonstrada por Savard. No entanto, seus textos da década de 80 parecem já inspirados por uma semiótica que escapa ao simples jogo dessas *reintegrações*. A passagem citada pouco atrás, em rodapé, pode dar um exemplo.

Nela Savard parece mais preocupado em argumentar sobre *características exteriores* ao jogo da atribuição de significados para signos que, por serem *a priori* vazios e arbitrários, aceitam-nos por convenção. A *reintegração do conteúdo na forma*, basicamente uma reduplicação complexificada do jogo pelo qual (nos termos de Peirce) um conceito é atribuído a uma imagem, instituindo, pois, uma necessidade, e assim uma "motivação" *a posteriori*, não parece adequada às análises que Savard pretende empreender. Não por acaso a passagem começa com uma crítica à semiologia de Saussure, donde as análises estruturalistas tiraram sua inspiração original. De fato, concordaríamos com Savard - a aceitar suas pretensões -; não se pode aceitar apenas uma definição diática do signo (forma & conteúdo) para compreender as circunstâncias, e os usos, que geram e por que são gerados. A definição triática peirceana (imagem, conceito & interpretante), seguida por Eco na citação de Savard, parece propriamente adequada às análises mais (as aspas devem ser respeitadas) "pragmáticas" que insinua na passagem citada.

Mesmo assim, e esse é o ponto, quando lhe perguntei sobre essa trajetória de seu estruturalismo, mais próximo recentemente de Eco e de Greimas (ele lembrou este último, quando, na pergunta eu formulei apenas o nome do primeiro), ele só respondeu que, hoje, é indiferente para ele se seu estruturalismo se transformou ou não, e, se sim, em quê. A indiferença,

contudo, mesmo se relacionada a um certo *ar* de "inconsciência" teórica (ou de um trauma de consciência; o esquecimento é, às vezes, mais fértil que a lembrança), não se explica só através disso. Um pouco mais adiante na entrevista, e mais à vontade que em seu início, ele - respondendo à mesma questão posta a todos - também declarou não ver realmente nada de novo, hoje, como contribuição teórica, quebequense ou não: o que existe, completou, é um sensível cansaço teórico, ao qual, no momento, estamos todos sujeitos. Essa interpretação, ainda que siga o *mainstream* já observado na análise "autóctone" dessa antropologia, guarda, nesse caso, um interesse particular. Savard pode ser considerado, como já disse, um dos mais exemplares portadores do *ethos* dessa antropologia: quebequense nato, formado na França, nacionalista, reconhecido nacional e internacionalmente, professor em *Laval* e em *Montréal*, trabalhando com os inuit, povo quebequense por excelência, extremamente criativo e - embora não especializado nisso - grande conhecedor de teoria estruturalista, ele conjuga traços teóricos e étnicos presentes na definição mesma dessa antropologia. Seu diagnóstico do cansaço teórico não pode, por isso, penso eu, ser comparado às mesmas conclusões, mas propostas por outros.

Por quê? Através da resposta a esta questão chegaremos ao termo desta parte de capítulo dedicada ao estruturalismo quebequense, numa interpretação de seu papel teórico (e meta-teórico). Mas o caminho pressupõe, agora, um pequeno desvio. Depois de afirmar que experimentamos o mencionado *cansaço*, Savard concluiu, assim como os demais, que a antropologia da Província não tem qualquer identidade própria. Seja temática, seja teoricamente, muito pouco, segundo ele, pode ser considerado especificamente

característico da antropologia do Quebec porque muito pouco do que se faz lá pode ser considerado exclusivo ou original. Sob esse aspecto Savard argumentava que a antropologia quebequense está absolutamente inserida no contexto da antropologia internacional, não fazendo senão parte do conjunto das variações a que o tema deu origem, e trabalhando no espaço autorizado por ele. Essa interpretação obviamente é de minha responsabilidade, mas apenas decorre de suas palavras. A peculiaridade, aqui, vem do fato de que Savard, *exemplificando* - pelo melhor - a antropologia quebequense e seu estruturalismo, parece desconsiderar o papel que seu trabalho desempenhou e desempenha para o conjunto dessa antropologia e desse estruturalismo, renovando-o de modo competente e criativo. Essa desconsideração, entretanto, não deve, de imediato, ser tomada como resultante de uma "inconsciência" dos objetos em questão (antropologia e estruturalismo quebequenses). Ao contrário, resulta de uma consciência bastante aguda e atenta.

Savard pareceu sutilmente esboçar uma interpretação segundo a qual a antropologia do Quebec se define por uma ausência de traços distintivos que a separem, como variação, do tema ao qual se relaciona. Concordando, assim como os outros - entretanto, mais implícita que explicitamente, - com o argumento de que a antropologia internacional atravessa também seu momento de visível fragmentação (devida seja ao que for), ele parece apostar numa explicação segundo a qual a fragmentação da antropologia quebequense não apenas se relaciona, de alguma forma, à mais abrangente, internacional, mas, de fato, a repete, se considerados certos parâmetros. Até aí, pode-se dizer, não parece haver grandes méritos para essa interpretação, digamos, corrente. Mas

parece estar implícita na versão de Savard uma razão que seguramente escapa a outras.

Falando de um ponto de vista muito preciso, o de quem desenvolveu o estruturalismo com notável criatividade, renovando-o com algumas importações interessantes e não necessariamente contrastantes, e ao mesmo tempo expressando uma visão de mundo quebequense, francófona nativa, nacionalista, Savard parece sugerir - a quem bem possa interpretá-lo, coisa nem sempre simples - que a fragmentação observada no Quebec seja devida a um movimento natural para o estruturalismo no quadro da divisão teórica existente hoje no mundo. Que, através do estruturalismo, e do que com ele ocorre, esse movimento atinja também a antropologia como um todo, é apenas consequência óbvia se considerarmos que o estruturalismo sempre foi de importância capital para a disciplina. A dimensão planetária, portanto, desse fenômeno de fragmentação teórica e disciplinar, ainda está, no entanto, por ser mais precisamente explicada. E é essa explicação, essa razão, que vislumbramos nas interpretações de Savard como autêntica novidade para este tema.

É preciso, evidentemente, *interpretar* Savard; como, de resto, foi preciso com todos os outros. Afinal, consideramos, aqui, a antropologia do Quebec como *sua* interpretação a apresenta, ou já propomos a nossa, feita sobre e através da sua, donde a perdemos, portanto - não fazendo dela senão o alibi da que apresentamos? É provável que não, mas se a sua tem algo de novo, o tem - modestamente - através dessa que é a nossa.

Savard parece considerar, de seu ponto de vista, a fragmentação da disciplina (no Quebec, mas a fragmentação da teoria é mundial) como uma espécie de metáfora da fragmentação própria à identidade da Província; carente também de uma definição reconhecível pela *unidade* de seus traços diferenciais. Por isso, penso, uma dificuldade adicional nos espera quando ensejamos interpretar essas fragmentações em sua mútua relação: seria, então, essa disciplina fragmentada (estruturalismo definindo-a) uma das causas da fragmentação notada na (auto)definição da Província, pois que essa interpretação já é um empreendimento antropológico (de Savard em primeira instância, e meu, em segunda); ou seria a definição fluida, fragmentada, da Província a impedir uma definição precisa, objetiva, da disciplina e da meta-teoria, posto que, no Quebec, elas não têm apenas traços teóricos a preservar, mas também étnicos? Se o que dissemos páginas atrás for plausível, essa questão nos representa problema...

Assim como a relação fragmentária existente entre a meta-teoria e a disciplina, aquela que define a relação entre ambas, como *saber*, e a realidade que interpretam, seu *objeto*, também está em cheque. Interpretação nascida necessariamente da relação entre duas identidades que se auto-interpretam já como fragmentadas (antropologia e seu estruturalismo), a que atribuí sentido a seu objeto (sociedade e cultura no Quebec) também padece do mesmo mal. Nesse sentido, a relação necessária entre teoria, disciplina, e a realidade sócio-cultural quebequense que têm a interpretar (e vem daí a dificuldade em fazê-lo), engendra uma indefinição identitária desta última, se vista pelas outras. Nada mais óbvio. Se entendemos que a relação entre uma disciplina, seja qual for, e em especial uma disciplina das ciências sociais, se define por um tipo de

contaminação herdada dessas aporias culturais que deve resolver, e que, para tal, o faz sempre trabalhando valores, conceitos, traumas, verdades, ideologias, etc, que não apenas são seus temas e problemas, mas igualmente seu estofo e horizonte de formação, damo-nos conta de que qualquer disciplina nesse jogo envolvida dificilmente escapa desse tipo de dilema: *o de repetir o que deve criticar*, e de *criticar-se*, portanto (pois que ao criticar as falhas de seu objeto, critica-as em si mesma), na meta-crítica que dessa inflexão deve nascer. Interpretar seus valores, em sua sociedade, a propósito de seus problemas; os mesmos que ajudaram a criar e que carregam consigo, definitivamente não é exercício simples. Os sociólogos, protegidos pelos *surveys* exangues de que tanto gostam, já o sabem há tempos...²²

O exemplo do Quebec pode, enfim, nos demonstrar que a propalada fragmentação da disciplina (propalada mesmo até por seus próprios antropólogos) não é a única causa da fragmentação notada na antropologia quebequense. Esta, por sua conta, ao engendrar uma variação não apenas do tema antropológico, mas principalmente do tema estruturalista, fragmenta-o também, numa espécie de *feedback* pelo qual disciplina, teoria e realidade cultural, entrelaçadas, conferem-se mutuamente seus limites, suas heranças e suas identidades. Mesmo que sejam, neste último caso, incompletas, carentes de sentido e de definição. O que, de fato, importa muito. Tanto quanto importa saber que as variações que o Estruturalismo conheceu são tão

²²Seria, então, a fragmentação da disciplina herdada da realidade, ou a da realidade herdada da disciplina? Seria uma mesma realidade fragmentária em que ambas estariam envolvidas, ou a fragmentação de uma apenas causa a outra? A do Quebec não existiria apenas porque foi assim interpretada por um antropólogo estranho atento à antropologia nativa (para a qual tal objeto nunca teria unidade), ou não seria, necessariamente, um ponto de vista nativo a interpretar sua antropologia fragmentada porque já a vê de dentro, diluída nas suas inúmeras vertentes temáticas e teóricas?

responsáveis pela sua fragmentação atual quanto o próprio tema, em seu enfraquecimento previsível, é responsável também pela fragmentação de suas variações. Importa igualmente saber que a antropologia do Quebec se fragmenta não apenas a partir de referenciais disciplinares internacionais, já igualmente fragmentados, mas também porque o mundo em que vive é o simulacro de uma desintegração identitária, para a qual ela é apenas mais uma metáfora possível. Que o estruturalismo tenha sido igualmente um simulacro, mas de unidade simbólica, é, hoje, na era de sua própria fragmentação, apenas irônico.

Por isso mesmo, a lição deixada pelo estruturalismo quebequense como legado incômodo aos que imaginam resolver os dilemas de uma fragmentação mais e mais abrangente - e cada vez menos óbvia - através de interpretações simples sobre a relação de objetos novos com teorias velhas, é, paradoxalmente, a de pulverizar o conceito de identidade relativa a meta-teorias, porque elas simplesmente não a têm tal como têm seus objetos. Se não há, para elas - é preciso dizê-lo -, novidade fenomenológica suficiente para obliterar a trilha de sua crítica, também é verdade que não há para elas, igualmente, novidade crítica que atalhe seu caminho para uma fenomenologia relativamente à qual estão sempre atrasadas, no entanto. Já se disse que disciplinas e teorias são interpretações sociais. Que seus problemas também são, e que as sociedades, sobretudo, são interpretações teóricas, invenções de disciplinas; conceitos, afinal. Não falta dizer muito. Mas a antropologia certamente será a melhor maneira de fazê-lo, nessa sua estranheza forasteira tão crítica e, por vezes, tão desgastante.

Capítulo 3

A antropologia do Quebec vista de dentro.

(vertentes "semiótica" e "operacional")

Esta primeira parte deste capítulo, em tudo complementar aos anteriores, tem por meta demonstrar as principais características da vertente "semiótica"¹ que a antropologia quebequense nos apresenta. Mais uma vez os textos e livros, resultado dessa produção, serviram-nos como guia expositor de suas características teóricas e seus envolvimento temáticos. No entanto, da mesma forma que antes tecemos considerações sobre seu marxismo e seu estruturalismo, também aqui tratar-se-á de fazê-lo através de uma interpretação das relações entre Província e sua antropologia, sobretudo numa interpretação

¹Sob o rótulo de "semiótica" (grafado entre aspas) refiro-me, neste capítulo, aos trabalhos auto-intitulados "semióticos", ou seja, os propriamente semióticos, e também àqueles mais próximos de uma fenomenologia e mesmo de um interpretativismo, embora neste último caso muito mais raros. Tal nomenclatura, aparentemente conflitante com o mais raso bom senso, e indesejável na confusão a que conduz, é, entretanto, necessária e adequada principalmente por uma razão: O uso do termo "semiótica" parece ser, na antropologia quebequense, demasiadamente impreciso, carecendo de definições estáveis elementares. Sob tal rótulo podem-se encontrar trabalhos dos mais variados matizes teóricos, desde os mais francamente inspirados no estruturalismo lévi-straussiano (e, assim, na *semiologia* saussureana ou na fonologia de Jakobson), passando por trabalhos mais propriamente fenomenológicos e mesmo de inspiração interpretativista, até aqueles que assim se assumem simplesmente por propor uma visada sobre os "símbolos" e "signos" sociais, ou por se acharem devedores igualmente de uma "pragmática". Aparentemente, na antropologia do Quebec, tudo o que diz respeito ao universo (infelizmente polinômico) da *significação* parece ser subsumido num único termo - a rigor peirceano -, o de "semiótica". O que, em si mesmo, por ser de origem americana, já constitui uma contradição. Isso torna ainda mais difícil interpretar porque um termo como esse teria assumido, ao longo da constituição dessa antropologia, um papel tão importante, nominando diversas vertentes diferentes de trabalho. Uma possível resposta, entretanto, deve ser arriscada. Durante ao menos uma década e meia a antropologia quebequense viveu uma polarização teórica (entre marxismo e estruturalismo) que exigia das duas partes envolvidas uma organização e uma unicidade necessárias à constituição de suas identidades. Tornada necessária, a unidade da identidade do estruturalismo - que, já vimos no final do capítulo passado, é de resolução problemática e incompleta - parece ter-se superado numa outra unidade, a de todas as teorias então envolvidas com os fenômenos não tangidos pelo materialismo histórico que veio com o marxismo, ou seja, com o fenômeno da *significação*. Tal unicidade, aparentemente apenas no nome, consolidou-se sob o título, por demais genérico, de "semiótica". Uma leitura atenta das citações presentes no anexo *Pequena Antologia de Citações* o demonstrará facilmente.

das entrevistas a mim concedidas. A pretensão é a de interpretar, até onde possível, em que medida essa "semiótica" - num movimento do qual faz parte também o estruturalismo - esboça tenuemente um possível caminho antropológico, *à la québécoise*, rumo às preocupações e ao discurso mais próximos de uma hermenêutica. Queremos, pois, dizer com isso que *hermenêutica*, para a antropologia do Quebec, é uma realidade, mais que uma virtualidade? Definitivamente não. Muito distante disso, o que ousamos identificar não é senão o contorno de um espaço ainda vago, que nem mesmo pode-se dizer se será um dia ocupado, e exatamente pelo quê.

No bojo de um movimento social e político por demais importante, definidor mesmo do caráter contemporâneo da Província, e em plena era da efervescência do pensamento francês donde retira suas mais marcadas inspirações, a antropologia social francófona do Quebec em tudo parece ter nascido destinada a viver contradições. Entre o francês, sua língua (e sua identidade), e o inglês, sua ameaça; entre a religião, presente em sua origem mas combatida por seu conservadorismo, e o Estado, presente na definição de seus objetos e ausente como tema; entre um nacionalismo separatista e um federalismo canadense, atônita e insegura tanto quanto a sociedade em que nasce, vive e reproduz em suas incertezas; essa antropologia vacila ao definir-se. Nada mais natural e, ao mesmo tempo, mais indesejável. Para uma antropologia nascida numa "revolução" - ainda que "tranqüila" - ver o Quebec renascer economicamente é tão auspicioso quanto é desalentador ver-se indefinida no quadro de reformulações burocráticas daí advindas, interpretando um papel ao mesmo tempo nacionalista por seu francês, e federalista por se

inserir numa organização administrativa traçada segundo objetivos acadêmicos francamente inspirados nos modelos americanos que os anos 60 trouxeram consigo. Ela é quebequense, francesa, reflete o que a Europa propõe, dialoga com a França um diálogo de iguais. Mas também é canadense, norte-americana, e se não "fala" naturalmente o inglês que os britânicos usavam quando da Conquista, o faz impelida pelo domínio econômico do vizinho de baixo. Sua língua é a primeira, a segunda ou as duas? Dupla identidade? Múltipla? Viria daí o que já chamamos "desidentidade"?

Talvez. Ou, mais provavelmente, essa sua diglossia seria, em si mesma, apenas mais um reflexo, mais uma metáfora, a representar uma indefinição de identidade que a perpassa como um todo. As evidências, até onde pode-se segui-las, parecem indicá-lo. Entrevistei o professor Gilles Bibeau em março de 1994 e, diante da questão relativa à identidade da Província - questão que sempre lhes era angustiante -, Bibeau argumentou que o fato de falarem em inglês com os EUA e em francês com a França conferia à antropologia quebequense uma certa perda de sua identidade. Essa "dupla cidadania" da antropologia quebequense, e a conseqüente dupla identidade, na interpretação de Bibeau, se transformam numa espécie de *paradigma* (na acepção da lingüística clássica, como complementar e oposta a *sintagma*) que serve de norte ao rearranjo que essa antropologia deverá operar após a "Revolução Tranqüila" - portanto, desde seu nascimento. Não é difícil encontrar evidências dos desdobramentos daí nascentes. O argumento desta primeira parte deste capítulo deve muito a elas, aliás.

Após termos demonstrado que papel tiveram (e têm) o marxismo e o estruturalismo para o conjunto da antropologia do Quebec, uma questão

permanece sem resposta: se essas foram suas vertentes mais importantes, sendo de origem francesa, que papel terão desempenhado, nesse contexto, as contribuições oriundas da antropologia ou do pensamento acadêmico norte-americano? Se é verdade que, como diz Bibeau, há um diálogo anglófono travado com os EUA, então que terá dele resultado? As respostas poderiam ser múltiplas, dada a infinidade de interesses envolvidos e, sobretudo, a infinidade de interpretações possíveis, graças, essencialmente, às questões políticas a dividirem francófonos de um lado e anglófonos de outro. Como já haviam ressaltado Savard e Crépeau, a intromissão em solo quebequense de modelos norte-americanos de administração certamente feriu um tanto a auto-imagem francesa que boa parte da academia ainda guardava para si. Essa foi, como se sabe, uma das mais importantes razões das críticas que vicejavam na academia relativamente à administração de Jean Lesage, após a morte de Duplessis, no início de sua "Revolução". Mas a influência norte-americana, é óbvio, não se restringiu apenas às idiossincrasias sócio-políticas, administrativas e econômicas. Para além disso - ou junto disso... -, no que tange à antropologia, não exatamente no momento de sua formação, mas ao longo de sua constituição, a influência americana evidentemente fez-se também através de certas contribuições teóricas.

Não tão sociologicamente importantes quanto às advindas da França, nem tão epistemologicamente profundas (isoladamente) a ponto de gerar novas questões, essas contribuições, no entanto, começam a aparecer mais e mais e, se não têm nem minimamente a possibilidade de disputar espaço com o marxismo e o estruturalismo, também não se pode dizer que não tenham demarcado seu terreno. A entrevista de Bibeau é, a esse respeito, certamente

muito interessante. Não apenas por ter explicitado a importância das contribuições teóricas norte-americanas, ou por ter argumentado que embora quebequenses ou brasileiros estamos todos submetidos a um capital internacional de origem norte-americana, mas especialmente por ter começado seu diagnóstico numa aposta de que o marxismo de sua antropologia (sabemos, é inspiração francesa) não teve importância societal no Quebec por nada lhe ter proposto.

Bibeau é, dentre os Professores da Udm, um dos que mais (e melhor) argumenta em favor de uma perspectiva federalista. Como já notamos antes, nem sempre uma tal perspectiva se dissocia daquela que parece ter tido importância especialmente durante os anos 60, quando a academia se repensava segundo parâmetros e métodos de gerenciamento inspirados nos EUA. É claro que não poderíamos classificar Bibeau como um "aliado" norte-americano cravado em universidade quebequense, mas apenas, como já salientamos, lembrar, através dele, que a intelectualidade quebequense sempre esteve dividida entre as duas opções então inescapáveis, intelectualidade que, cravada também na antropologia, apenas reduplicou tal dubiedade. A esse respeito o professor Bibeau propõe uma interpretação em si mesma bastante distinta, e incisiva: depois de diagnosticar que o estruturalismo já se enfraqueceu tanto quanto podia, e que o marxismo de sua antropologia simplesmente nada dialogou com sua sociedade (nada recebendo dela, nada lhe oferecendo), ele legitimou suas dúvidas quanto à necessidade de uma antropologia de inspiração apenas francamente francesa no Quebec. "O Quebec é mais pluralista que francês, e, afinal, os antropólogos - posto que a

antropologia é uma disciplina aberta ao mundo - devem ser internacionalistas, não nacionalistas".

Bibeau é um dos antropólogos mais conhecidos entre aqueles que trabalham com a *anthropologie médicale* - na verdade uma especialidade do que se chama, no Quebec, de *etnologia* - e seus livros e textos são tidos por todos os que o leram como de rara competência. Apesar de não ter objetos específicos de trabalho, e de não se dedicar exaustivamente a sequer um daqueles com que trabalhou, pode-se dizer que a Província tem, nele, um intérprete antropológico. Sua produção sobre a sociedade quebequense não pode ser dita sistemática, mas problemas quebequenses na área de antropologia médica, da saúde mental, e mesmo algumas tentativas de traçar o contorno de uma "identidade quebequense" figuram em alguns de seus mais instigantes escritos. Sua relativa dedicação, no entanto, ao tema *Quebec*, nos chama a atenção por algumas características. A primeira delas é que Bibeau - ao contrário de tantos outros colegas -, por se posicionar federalista, e declarar o Quebec Província pluralista mais que francesa, justifica sua interpretação dessa sociedade e dessa cultura por - *simbolicamente*, ao menos - distanciar-se da identidade francesa que interpreta. Pretendidamente ou não, o *bilingüismo*, o *biculturalismo* e a *dupla* filiação dessa antropologia - em sua interpretação - é que lhe conferem sua especificidade. Nesse sentido, sua posição é ao mesmo tempo óbvia e paradoxal; explicitando uma duplicidade na qual, aliás, está a segunda característica que nos interessa. É Bibeau - junto de Ellen Corin, sua mulher - quem nos diz, num texto deveras interessante: "(...) por um lado Ellen Corin é uma francófona, nascida na Europa, que faz pesquisa sobre psiquiatria sócio-cultural num ambiente tipicamente anglófono e fortemente científico, em

Mc Gill; e, por outro, Gilles Bibeau é um francófono canadense que estudou em vários países europeus e que trabalha atualmente com antropologia médica num grupo interuniversitário, baseado em Montreal, que é bilíngüe. *Os dois vivem em Montreal, uma cidade bilíngüe, historicamente constituída como um tipo de cadinho de tradições intelectuais americanas e européias, e sua prática diária do bilingüismo os fez sensíveis aos recentes problemas da integração das tendências teóricas européias, sobretudo francesas, nos círculos antropológicos norte-americanos. Localizados que estão nessa fronteira, eles se consideram em boa posição para avaliar as correntes mais importantes das tendências desse movimento interpretativo antropológico*".²

Parece-me evidente a retidão de suas palavras. O pressuposto de que, por estar sob a mútua influência da França e dos EUA, o Quebec se constitui num lugar privilegiado para compreender a antropologia contemporânea, é, aliás, por mim mesmo adotado.³ Mas Bibeau, de fato, talvez estivesse apenas justificando um tipo de trabalho ele mesmo marcado por essa dupla identidade; o trabalho com a antropologia médica, certamente mais influenciado pelos EUA que pela França, embora também presente na antropologia dos franceses. Bibeau sempre se dedicou a essa corrente da antropologia. E tem trabalhado

²Bibeau, G; Corin, E; "Preface", in The Order Of The Text. Ascetism And Violence In The Interpretation Of Culture; Mimeo, 1993, p. VII. itálicos meus.

³Ainda que sob aspectos um tanto diversos é que concordássemos. Para mim, o fato de ela estar sobre esse cruzamento oferece a possibilidade de analisar uma antropologia em que o diálogo entre estruturalismo e interpretativismo ocorre (ou ocorreria...). Para Bibeau, fundamental é que a antropologia do Quebec se defina na prática de um bilingüismo, o que a coloca em condições de dialogar de igual para igual com praticamente todas as antropologias do mundo. Infelizmente, tanto para mim quanto para Bibeau, não só o diálogo entre estruturalismo e interpretativismo não se fez como esperado, como também o bilingüismo universalizante não ocorreu na prática - a antropologia quebequense não tem tantos parceiros dialógicos assim... Várias explicações podem ser tentadas, mas me parece ser crucial o fato de que a antropologia francófona do Quebec é, de fato, francófona, e apenas marginalmente anglófona, embora - e isso, veremos mais tarde, é fundamental - seus antropólogos sejam bilingües.

majoritariamente com francófonos e produzido majoritariamente em francês, ainda que, como na passagem já citada, escreva também em inglês. O fato de associar-se à professora Ellen Corin, professora anglófona em Mc Gill (apesar de francófona nativa), e trabalhar dentro de uma perspectiva teórica que poderíamos facilmente enquadrar dentro do que, nessa antropologia, se chama de "semiótica"⁴, é, em si mesmo, significativo. De fato, é apenas se compreendermos seu trabalho como uma expressão (das melhores, aliás) dessa vertente "semiótica"⁵ quebequense é que compreenderemos porque seu *bilingüismo*, seu *biculturalismo*, sua *dupla* filiação lhes são tão marcantes.

Bibeau confirma-o explicitamente. Segundo ele o *bilingüismo* é absolutamente central para definir essa Província (mas apenas ela?) de identidade tão fluida. Essa interpretação pode ser simplesmente um truismo, é certo, pois que obviamente não é necessário ser quebequense nativo para conferir importância ao fato de uma sociedade nascer e viver num país

⁴Durante a entrevista Bibeau mesmo disse, por várias vezes, que seu trabalho trilhava o caminho da "semiótica".

⁵O trabalho de Bibeau parece exemplar a respeito dessa "semiótica". Trabalhando teoricamente segundo uma perspectiva crítica a Geertz e à antropologia interpretativista, principalmente a propósito da analogia da cultura como texto, Bibeau pretende praticar "uma violência cética contra o texto cultural" para melhor poder analisá-lo. No entanto, quando lhe demandei, na entrevista, que explicitasse sua posição relativamente à dicotomia estruturalismo-marxismo, ele afirmou estar muito mais próximo do pólo estruturalista, "desde que se introduzam a história, o contexto, os sujeitos". Bibeau não aceitou o rótulo de interpretativista, quando lhe demandei pensá-lo, mas parece, sob certos aspectos, muito próximo de trabalhos desse tipo. Como certamente faria também restrições a outros, como "fenomenólogo" ou "pragmático" - igualmente possíveis para ele -, a recusa a uma definição teórica de que ele parece querer escapar, aliada ao campo "idealista" (o termo é dele) em que trabalha, conferem-lhe o perfil definido disso que, no Quebec, se chama livremente de "semiótica". O fato, aliás, dele se classificar "idealista" - logo, numa oposição ao materialismo de que o marxismo é a melhor expressão - apenas confirma nossa interpretação de que por "semiótica" a antropologia quebequense entende uma mal definida oposição ao marxismo, aglutinando em torno de si tudo o que rejeita(ss)e as abordagens do materialismo histórico. Assim, entende-se porque em certas versões (de certos antropólogos) o estruturalismo parece, também ele, associado a abordagens auto-denominadas "semióticas", utilizando vários de seus conceitos (contexto, por exemplo). Entende-se também um pouco melhor nossa proposição de alocar o estruturalismo junto dessa "semiótica", num vislumbre por demais distante, mas plausível, na constituição de uma abordagem hermenêutica própria da antropologia quebequense.

teoricamente bilíngüe. Mas Bibeau parece argumentar em favor desse bilingüismo por razões menos simplistas. De início porque para ele o bilingüismo marca uma identidade não-francesa e não-norte-americana ao mesmo tempo, definindo, quem sabe, uma mediação entre elas. Por fim, através do tipo de antropologia ao mesmo tempo internacional (por suas pretensões de diálogo com as antropologias francesa e norte-americana) mas também nacional (pelas interpretações que já propôs da sociedade quebequense). Por que sua dualidade lingüística é, então, importante? Simplesmente porque é somente através dela que sua antropologia pode-se constituir teórica e tematicamente. Tematicamente porque é apenas ao custo do distanciamento produzido por seu bilingüismo praticante que Bibeau pode dar-se ao luxo, um tanto interditado aos outros, de *estranhar metodologicamente* a sociedade em que nasceu e em que ainda vive. Teoricamente porque a introdução de novos referenciais de origem norte-americana pôde proporcionar ao seu trabalho não apenas os instrumentos desse estranhamento mas principalmente os de um tipo de abordagem aparentemente sincrética, eclética. De fato, é mesmo muito difícil imaginar o trabalho de Bibeau expresso apenas em francês (e em tudo o que com ele foi importado) ou apenas em inglês (idem).

Talvez por isso (ou apesar disso) Bibeau parece bastante à vontade para interpretar que "não há um pensamento tipicamente quebequense", notadamente na antropologia. De fato, talvez ele tenha se referido apenas a ela. Perguntei-lhe, durante a entrevista mais longa que realizei em Montreal, o que ele pensava sobre o que *eu* chamava de "desidentidade" de sua antropologia, argumentando que, como forasteiro, eu a via como um corpo

demasiadamente fragmentado e atomizado de profissionais pouco dados ao diálogo interno e à contribuição conjunta. Identificar, para ele, nessa ausência de cooperação e nessa multiplicidade de pequenas teorias, um dado dessa constituição histórica marcada por uma duplicidade de que o bilingüismo é apenas mais uma expressão, não se deveu ao acaso. Como Província o Quebec tem um nascimento, já sabemos, conturbado. De território francês, desde sua fundação, ele passa a possessão britânica quando a França dele desiste - cansada e empobrecida pela guerra - deixando seu povo francófono à deriva em meio a um mar crescentemente envolto de anglofonia. Desde então, a convivência do francês com o inglês, no Quebec, tem sido sinônimo das peculiaridades de sua produção cultural e acadêmica. Não haver um pensamento tipicamente quebequense⁶ (antropologicamente, ao menos) pode ser simplesmente uma expressão dessa peculiaridade, a de uma produção antropológica incapaz de delinear a identidade de sua Província (posto que é incapaz de delinear a sua própria). De fato, como poderia essa antropologia interpretar o Quebec se ela mesma não pode partilhar de um pensamento "tipicamente quebequense"? A resposta óbvia é que poderia *estranhá-la*, claro, mas então o faria a partir de que referenciais, se ela é tão atomizada e fragmentada a ponto de, rigorosamente, não partilhar quaisquer referenciais de quaisquer disciplinas - e, de fato, se nela não há abordagem dominante, qual a representará *metonimicamente*? Mais; não havendo um pensamento tipicamente quebequense na antropologia, onde, então, ele haveria, posto que

⁶Ou, como me confidencia mais radicalmente um doutorando do departamento de psicologia da Udm, "não há, no Quebec, nenhum *maître-à-penser* para nenhuma disciplina; não produzimos nossos próprios referenciais para pensar".

Bibeau parece reservar à identidade da Província algo mais que as sombras a ela legadas pela sua disciplina?⁷

A resposta é rápida e nos coloca, então, no rumo de interpretar sua versão dessa "semiótica" antropológica no Quebec. A identidade quebequense, diz Bibeau, está interpretada, agida, compreendida e explicada, num domínio em tudo paralelo ao antropológico, mas que não existe como disciplina acadêmica (donde, talvez, a inspiração para seu trabalho): "Existe uma identidade dessa Província, ela está delineada, mas não pela antropologia ou por outras ciências sociais: essa identidade, vemo-la na literatura". É interessante notar que, embora essa seja uma opinião bem típica para Bibeau (um "amante dos romances" e leitor especialmente atento dos que são produzidos por seus compatriotas), os pressupostos e principalmente as conseqüências dessa interpretação podem ser pensados como contribuintes (não exclusivos, é óbvio) do perfil definidor do que se chama, no Quebec, de "semiótica". Não se pode, evidentemente, pensar essa "semiótica" como produto imediato de uma consciência literária típica do Quebec - o que em si mesmo seria uma enormidade -, mas sim como um sub-produto, obviamente imprevisto, do cruzamento de tal consciência (expressa através de um estilo marcado fundamentalmente pela figura da *ironia*, segundo Bibeau⁸) com um

⁷Bibeau pareceu ambíguo a esse respeito. Pouco depois, na entrevista, ele argumentou que "os antropólogos quebequenses sempre criticaram sua sociedade, e essa sociedade nem sempre viu isso com bons olhos". Não apenas há, aí, o pressuposto de que a antropologia estudou sua sociedade, mas também de que a definiu segundo uma versão por ela não autorizada, aliás. Essa foi uma das respostas dadas à pergunta: "Qual a influência mútua entre disciplina e Província?", e, mesmo para um só entrevistado, quase sempre resultava em respostas conflitantes entre si.

⁸Num texto bastante interessante à nossa tese, escrito em 1994, em mimeo ainda inédito e, aliás, de muito sugestivo título (*Une Identité en Fragments, Réflexions Anthropologiques Sur Le Roman Québécois*), Bibeau considera a importância da figura literária da *ironia* para o conjunto da literatura quebequense. Diz ele às pp. 28,9: "O crítico literário Jean Larose afirma mesmo no *La Petite Noirceur* que os quebequenses seriam

discurso mais propriamente antropológico, marcado talvez pela ausência da ironia, posto que objetiva e fundamentalmente voltado para fora de si mesmo e de sua sociedade. Para ser mais preciso, é necessário argumentar que certamente a literatura parece ter desempenhado papel fundamental junto dessa antropologia, não apenas no que tange ao trabalho de Bibeau, mas, quem sabe, influenciando grande parte do discurso antropológico que, desde a invasão da crítica literária e de seus modelos (que, dentre outras contribuições, trouxeram consigo o interpretativismo e os pós-modernos), pareceu mais e mais permeável ao diálogo com romances e com a poesia. Uma rápida olhadela nos textos do *Writing Culture* o demonstra facilmente.

De qualquer modo, o caso de Bibeau é por demais cristalino. Trabalhando segundo uma matriz originariamente nascida do estruturalismo (e do "idealismo", como ele menciona), mas já "acrescida do contexto, do sujeito

os especialistas da ironia, desse tropo particularmente difícil de manipular que consiste em usar palavras inflando-as com seu sentido contrário ou contar alegres mentiras sob a máscara da verdade (...) Os quebequenses ironizariam, então, segundo Larose, porque estão desconfortavelmente instalados (...) em disjunções e porque escorregam constantemente, sutilmente, entre espaços contraditórios que querem, a qualquer preço, manter em sua contiguidade, em sua proximidade, recusando escolher e incapazes de se dar regras de diferenciação. Os quebequenses se manteriam, então, como povo nesse *entre-deux* amorfo, nessa liminaridade sem fim em que tudo se toca, a mentira e a verdade, a realidade e o sonho, o passado e o futuro: não há mais ruptura nem lamentação, nem distanciação pois que a dualidade está realizada e que a 'passagem' é permanente. E quando há grito ou choro, surgem da dor de um ser único estruturalmente tensionado entre duas direções: 'Não a dupla negação de que enciúmam as duas potências, mas a dupla afirmação', escreve Larose; e continua, 'Vale dizer: a ironia, uma deliciosa especialidade quebequense. O domínio de uma língua e de uma escritura que podem jogar com a regressão, jogá-la, para dominá-la. Quebec bicontinental, bissexual, afirmação e negação do 'si'; o jogo do movimento dissimulado de uma imagem'. O Quebec oscilaria na paródia e ironizaria para poder exorcizar a dor coletiva de um povo de identidades múltiplas que não estaria em nenhuma parte porque escolheu estar em toda, e que seria tudo e nada ao mesmo tempo. A ironia surgiria, então, aparentemente como uma defesa face ao excesso de marcas que queimam a cartografia provincial e a desviam empurrando constantemente rumo a novas miragens, face também à acumulação, ou melhor, à repetição contínua dos mesmos símbolos, das mesmas histórias, das mesmas personagens, como se a sociedade quebequense fosse prisioneira da proliferação do mesmo a que os quebequenses dariam sem cessar novos rostos, novos nomes, como para enganar-se a si mesma que estão verdadeiramente na história da qual são verdadeiramente os mestres (...) Os quebequenses ironizariam também porque estão demasiadamente próximos uns dos outros, porque acreditam saídos todos de um mesmo tronco, de uma mesma camada, de uma mesma genealogia que os faz todos parentes na indiferenciação de um mesmo sangue".

e da história", ele parece ter somado, como contrabando escondido carregado junto da mercadoria principal, um tema relativamente pouco exercitado nessa antropologia: o tema *Quebec*. Bibeau tem, ao longo de sua carreira, trazido problemas da sociedade quebequense para dentro de seus textos, tomando-os como ponto de partida para exercitar-se como antropólogo de visada teórica poderosa. No entanto o Quebec não lhe é um tema exclusivo, e Bibeau também trabalhou, e trabalha, com sociedades africanas, formando mesmo, nessas sociedades, vários de seus orientandos. A influência da literatura nos trabalhos de Bibeau, no entanto, mesmo no caso dessas sociedades, é evidente. Mas se sua aproximação à literatura o trouxe para mais próximo dos trabalhos ditos (no seu caso, um tanto mal-ditos) interpretativistas⁹, e mais próximo de um "idealismo" anti-materialista (histórico!); também é verdade que o arremessou direto dentro dessa vastíssima "semiótica", trazendo-o para mais próximo do Quebec como tema, e o afastando de grande parte da antropologia quebequense para a qual este tema nunca se fez presente.

É interessante notar a esse respeito que não apenas Bibeau, mas também boa parte daqueles de alguma forma envolvidos por essa "semiótica" tiveram o Quebec como tema. Ao contrário do ocorrido com o marxismo e o estruturalismo - e, assim, com a maior parte dessa antropologia - os "semióticos", na média, estiveram muito mais ligados a esse tema. Muito do porquê já foi lembrado através da referência à influência da literatura, especialmente a nativa, que sempre teve a vida na Província como um de seus

⁹Bibeau, como já lembrei antes, é, dentre os antropólogos que li e dentre os que entrevistei, certamente um dos que mais se aproximam do chamado interpretativismo, embora teça-lhe muitas críticas, algumas das quais, aliás, parecem mais retóricas que substantivas. De toda forma, deve-se notar que ele é dos que mais se interessaram por esse movimento da antropologia norte-americana contemporânea, dos que mais a discutiram, e dos que mais, até hoje, acusam sua influência.

temas prediletos. Outras tantas possibilidades de interpretação desse fenômeno também podem ser lembradas, mas uma, em especial, nos atrai aqui. Mais uma vez Bibeau dá a pista, e numa interpretação que bem pode ser tomada como representativa das críticas que o conjunto desses "semióticos" dirige à antropologia interpretativa. Tomar a cultura apenas como um texto, eis um ponto em que parecem não concordar com os interpretativistas: "Estamos principalmente preocupados, neste livro, com o questionamento da *ingênua e amplamente assumida continuidade entre a ordem do texto e a ordem da cultura*"¹⁰. E, um pouco mais adiante: "(...) *em contradição com Clifford Geertz nós pensamos que a leitura de um texto implica no conhecimento da cultura que o nutre, e que a ordem do texto deveria ser açambarcada na ordem mais larga da cultura*. Em afirmando que a cultura pode ser lida como um conjunto de textos, Geertz usa um tipo de sinédoque que desencaminha e subsume a cultura à ordem do texto. A cultura não é um tipo de gênero literário, e os etnógrafos ganharão muito pouco com uma definição da cultura que a transforma em textos. Os antropólogos são chamados a aprender com a crítica literária e com outras especialidades da análise de textos, *mas isso não significa que eles devem transformar a cultura em textos*"¹¹

¹⁰Bibeau, G. Corin, E. "Preface"; The Order Of The Text. Ascetism And Violence In The Interpretation Of Culture; Mimeo, 1993; p.V. itálicos meus.

¹¹"From The Submission To The Text To The Interpretive Violence". The Order Of The Text...; p.10, itálicos meus. Devemos, entretanto, levar em consideração que Geertz não subsume a cultura ao texto, apenas a trata metaforicamente como um conjunto de textos. Onde dizermos que algumas das críticas de Bibeau a Geertz nos parecem mais retóricas que substantivas. Interessantemente, no entanto, subsumir como querem Bibeau e Corin, a ordem do texto à da cultura significa ler os textos através da cultura, o que nos levaria não mais a uma antropologia inspirada pela crítica literária, mas a uma crítica literária de visada sociológica. Isso não apenas vai de encontro aos objetivos de uma antropologia inspirada pelo interpretativismo, constituindo apenas uma abordagem sociológica e antropológica da produção literária, como também parece - num nível aparentemente apenas retórico - encontrar em Geertz um reducionismo em minha opinião inexistente. Como argumentei no 3º capítulo do meu Antropologia e Interpretação, o texto, para Geertz, é apenas mais uma das *analogias* por ele usadas com o objetivo de retrair um programa

A crítica traçada por Bibeau e Corin, naquilo que mais nos interessa aqui, diz respeito não ao seu conteúdo manifesto, mas a seu pressuposto fundante e oculto. Tal fundamentação, aparentemente implícita na maior parte dos trabalhos classificáveis como "semióticos" - e, por isso mesmo nos interessa -, se constitui numa espécie de *desconfiança do sentido*, acompanhada sempre por uma *fé no estatuto representativo da ação*. Noutras palavras, as de Bibeau: "é preciso buscar o sentido, mas para além do texto ao qual tudo parece reduzido: devemos estar atentos à ação, inseri-la em nossas interpretações". Embora não sendo exatamente uma sociologia ou uma antropologia da ação (mesmo que Habermas, não citado, pareça por vezes bastante familiar através de Bibeau), o que ele nos sugere certamente escapa ao domínio definido como "*o da contemplação*", inserindo-se naquele mais conhecido como "*o da crítica*". Que, aqui, possamos aproximá-lo de uma abordagem mais próxima do pólo dialético, compreensivo, pólo das teorias da ação, não surpreende. Talvez sejam essas importações a realizar, de sua antiga aproximação ao estruturalismo, a transformação desse registro "objetivista" em outro mais propriamente auto-denominado "semiótico". Onde "semiótica", aí, pareça algo próxima do que se poderia descompromissadamente chamar de "proto-hermenêutica"¹².

antropológico interpretativo de caráter "humanístico" e distanciado das abordagens "objetivistas" que ele pretendeu criticar. Veja-se por exemplo, esta sua passagem: "Os instrumentos estão mudando, e a sociedade está menos e menos representada como uma máquina elaborada, ou um *quasi-organismo*, e mais e mais como um jogo sério, um drama público, ou um *texto do comportamento*": *Local Knowledge*, p.26. Ou esta outra: "(...) as *analogias* tomadas às humanidades estão vindo a desempenhar um tipo de papel no conhecimento sociológico, (assim como) as *analogias* tiradas às tecnologias e artefatos desempenharam um papel no conhecimento físico": *Local Knowledge*, p. 19.

¹² Ainda que essa seja uma interpretação à qual pouco se pode somar ou dela subtrair, em termos de dados concretos, deve ser arriscada. Minha hipótese, esboçada no livro já citado, é de que uma antropologia inspirada pela hermenêutica moderna (a do modelo ricoeriano) deveria ultrapassar a crítica do significado e chegar à crítica da ação. A semiologia saussureana e a semiótica peirceana deveriam, então, compor-se com

O fato de que muitos desses "semióticos" quebequenses tenham trabalhado sobre o *tema Quebec* pode se constituir num reflexo disso. Uma breve inspeção sobre alguns poucos nomes classificáveis sob esse rótulo de "semiótica" nos demonstra, aí, uma recorrência muito superior desse *tema*, se comparada à média geral da antropologia quebequense, e especialmente se comparada à média da produção dos marxistas e estruturalistas. Ellen Corin é professora em Mc Gill, francófona de nascimento e anglófona na universidade onde ensina, embora escreva muito de sua produção em francês. Sua perspectiva teórica parece oscilar entre uma espécie de interpretativismo auto-crítico e uma fenomenologia que parece tomar o estruturalismo como antípoda irre recuperável¹³. Parece ter trabalhado a maior parte de sua carreira com antropologia médica em sociedades africanas, mas, assim como o marido, também se interessou por questões (igualmente da antropologia médica, tais como problemas epidemiológicos ou questões sociais de origem psicopatológica) relacionadas ao *tema Quebec*. Robert Crépeau, formado inteiramente na Udm e dela hoje professor, sempre trabalhou com sociedades indígenas sul-americanas, como as da Amazônia peruana, e mais recentemente

a teoria dos atos de fala de Austin e Searle para fornecer teoria e léxico a uma antropologia de inspiração hermenêutica. A leitura do capítulo 4 de meu livro trará mais detalhes. O que quero lembrar aqui, no entanto, é que o caminho dessa "semiótica" da antropologia quebequense parece em alguns pontos semelhante (ainda que em muitos, diferente) a essa crítica da ação a que fiz referência. A crítica de Bibeau ao sentido do texto e sua ressalva concedida à ação, por exemplo, fornecem uma pista. O fato mesmo de Bibeau discutir a antropologia de Geertz - o que a imensa maioria nem pensa em fazer -, mesmo que criticando-o, dá uma idéia do quanto o universo de discurso de ambos partilhe um mesmo espaço. Ou, para lembrar Wittgenstein, um mesmo "jogo de linguagem". Como, segundo penso, uma antropologia de inspiração hermenêutica deverá necessariamente partir de um diálogo com a antropologia estrutural e também com a antropologia interpretativa, a partilha desse "jogo de linguagem" é certamente indicativa de que o caminho está aberto. Sob esse aspecto é fundamental notar que o caminho aberto para outros "semióticos" da antropologia quebequense não o é por esse "jogo de linguagem" interpretativista, mas muito provavelmente por um "jogo de linguagem" mais próximo do estruturalismo - que, como já dissemos, também faz parte dessa trajetória a ser considerada para aportar numa hermenêutica.

¹³Ver, na *Pequena Antologia de Citações*, as passagens selecionadas de um texto seu que se chama: "La Centralité des Marges..."

com indígenas do sul do Brasil. Poder-se-ia dizer que sua visada teórica toca mais proximamente as questões de uma "semiótica" pragmática, ainda que pareça discutir, criticamente, aliás, algo do que se faz sob o título de interpretativismo, e se interesse bastante pelas questões postas por um pensamento propriamente hermenêutico. Como já salientei no primeiro capítulo, seria em profs. de uma nova geração - e é o caso de Crépeau - que tal debate poderia ocorrer. No entanto, mesmo dessa geração fazendo parte, ele nunca se interessou pela sociedade quebequense como tema para seu trabalho. Sophie-Laurence Lamontagne trabalha em um centro de estudos da cultura quebequense, na cidade de Quebec, e o uso, no seu livro citado, de termos como "denotação" ou "conotação", parece conduzi-la a uma semiótica propriamente peirceana, embora uma aproximação ao estruturalismo lévi-straussiano também seja perceptível. Trabalhou com o folclore quebequense, o que, se não a põe diretamente na especificidade do que chamei de *tema Quebec*, ao menos faz dela alguém que já se interessou por questões postas por uma compreensão da cultura quebequense. John Leavitt, professor de antropologia lingüística em *Montréal*, anglófono nativo, e aparentemente um dos profs. mais próximos do interpretativismo geertziano¹⁴, tem a aproximá-lo do *tema Quebec* o fato de já ter trabalhado com problemas de comunidades judaicas em Montreal. De modo geral, entretanto, não se pode dizer que tenha privilegiado, em sua carreira, um conjunto de *tema* especiais. Martine Roberge, colaboradora do já citado CÉLAT, em Quebec, trabalha com conceitos tais como "contexto", "intertexto", "texto", "análise de superfície",

¹⁴No Dicionário de Antropologia de Bonte e Izard, por exemplo, ele é o responsável pelo verbete "Geertz", o que, em si mesmo, é significativo se considerarmos que a explicação dada ao verbete é, no geral, bastante elogiosa.

"análise profunda", e por isso mesmo, parece emprestar inspiração da semiótica peirceana, embora não exclusivamente, o que se nota facilmente através dos teóricos da linguagem que cita. É de se destacar que é integrante dessa nova geração formada no Quebec, e que, a propósito de um tema genérico, tomou a sociedade quebequense como "campo"¹⁵, o que a coloca como participante desse *tema Quebec*. Jérôme Rousseau é professor em Mc Gill - diretor de seu departamento de antropologia, quando da coleta de dados -, e escreve, embora francófono nativo, preponderantemente em inglês. Aparentemente, sua inspiração teórica deve algo à semiótica peirceana, mas também a uma "pragmática", o que se nota bem pela "crítica à *fenomenologia* da classificação étnica" que pretende fazer. Sempre trabalhou com organização social e etnicidade de sociedades africanas, não desenvolve teoria, nem se insere no *tema Quebec*. Caso oposto a este - e a tantos outros¹⁶ - é o da professora em Laval, Francine Saillant. Formada em Mc Gill, e trabalhando principalmente com antropologia médica, ela parece emprestar sua inspiração nos trabalhos interpretativos de Geertz, embora uma "semiótica pragmática", genericamente tomada, também seja mencionada. Interessante em seu caso é que não apenas ela já tenha trabalhado com problemas médicos na sociedade quebequense, mas que o tenha feito sob a luz de uma inspiração teórica que lhe possibilita falar em "hermenêutica" e em "interpretação", dois vocábulos aparentemente bem pouco usados na antropologia quebequense. Sua inserção no *tema*

¹⁵Veja seu trabalho na *Pequena Antologia de Citações*.

¹⁶Talvez porque seja uma antropóloga que trabalha numa faculdade de medicina e de enfermagem, não num departamento de antropologia ou de ciências sociais, o que a deixaria mais facilmente "contaminável" pelas modas e cânones aí academicamente estabelecidos.

Quebec, tema incomum para o conjunto dessa antropologia, acompanha-se, portanto, de uma perspectiva teórica igualmente incomum.

Como dizíamos, portanto, seu caso, ao trazer à antropologia o *tema Quebec*, pode ser considerado como um reflexo dessa inspiração teórica chamada genericamente de "semiótica". De fato, seu caso, assim como o de Bibeau, é exemplar. Ainda que pela singularidade; exemplar. Tanto uma quanto outro - e alguns tantos, como Ellen Corin e alguns alunos, que trabalham com antropologia médica - expressam, com maior evidência, um movimento que pode ser considerado crucial para uma composição futura do perfil da antropologia quebequense. Por trabalharem com problemas relativos ao modo pelo qual doentes interpretam doenças, males são sentidos por pacientes; ou ao interpretarem esperanças de vida imaginadas por condenados, ou parentes que sofrem junto dos doloridos dores que não são suas, esses *antropólogos médicos*, num movimento do qual a medicina igualmente participa, aproximam-se de uma perspectiva que contemple o esforço por interpretar o outro. Mais que isso; de um esforço por elaborar, sintetizar, formalizar; em suma, *teorizar* o que é interpretar o outro. Se a hermenêutica clássica nasce como um esforço por discutir métodos de interpretação das *escrituras*, pois que, para além de sua opacidade e de seu deslocamento temporal, era necessário resgatar e desvelar um sentido latente mas oculto; a antropologia médica - e talvez até mesmo antes, a medicina - põe para si a tarefa de interpretar a dor, o sentido que tem para quem a sente; e de discutir e formalizar sobre *o que é fazer essa interpretação*. Esses sofrimentos e essas dores são tão inefáveis quanto a intenção de um autor para sempre escondida num texto. São tão plurais em sua multivocidade quanto o são as leituras

conflitantes de um só texto polêmico. E, ainda que interpretados, continuam tão insabidos quanto igualmente o continuam essas *escrituras* de sentidos sempre reinventados por fanáticos de todas as espécies, religiosos de todas as fés, exegetas de quaisquer tipos: tanto quanto por todos os leigos que queiram fazer também a sua aposta e que têm o sagrado direito de fazê-lo.

Não é de se estranhar que essa *antropologia médica* tenha se deixado tocar por preocupações que ela soube encontrar numa antropologia dita interpretativa, e que seu projeto de compreender a dor oculta se inspire numa perspectiva mais "humanística" e fenomenológica - pois que o *outro*, para ela, é o que sofre. É desnecessário discutir aqui a influência que teve sobre esse tipo de antropologia o pensamento mais propriamente médico - desde sempre autocontemplado e satisfeito com sua dimensão missionária, ela mesma algo sagrada; ao menos para os médicos... De qualquer forma, cabe notar aqui que a importação desse tipo de preocupação interpretativa tem sua conseqüência meta-teórica, e que ela se define por um tipo de questionamento essencialmente focado no sujeito, na singularidade idiossincrática de um indivíduo, na incomunicabilidade de suas experiências. A "semiótica" dessa antropologia médica quebequense, portanto, deve ser pensada através de sua contribuição propriamente "compreensivista"¹⁷.

Nesse sentido, questionar porque uma antropologia como essa tenha, sozinha, produzido sobre a sociedade quebequense¹⁸ mais trabalhos do que,

¹⁷Conforme Ricoeur define o conceito de *compreensão*. Para um maior esclarecimento de minha perspectiva sobre uma antropologia "compreensivista" - como a de Geertz, por exemplo - sugiro a consulta ao primeiro e ao terceiro capítulos de meu livro já citado.

¹⁸Ainda que, obviamente, devamos ponderar que sobre problemas muito específicos de um certo tipo de "atores" sociais em questão: médicos, enfermagem, doentes e afins. De todo modo, mesmo um exercício

por exemplo, todo o conjunto dos antropólogos marxistas, é um exercício desnecessário. É mais ou menos óbvio que a proximidade do sofrimento é causa indiscutível de mais sofrimento e de muito questionamento. Que uma antropologia atenta a problemas dessa espécie tenha como tarefa interpretar um outro tão próximo, por isso mesmo tão questionador, e lhe propor interpretações pretensamente indicativas das preocupações que sua sociedade assume em nome do dever cívico pelo qual se obriga, é apenas uma conclusão que se impõe sozinha. Que uma antropologia atenta a sua própria sociedade tome dela, como demanda de sentido premente, problemas de caráter tão obviamente urgente - porque a dor avilta a dignidade humana e nos lembra de que também sofremos -, é conclusão igualmente apenas imposta pelo bom senso. Por razões dessa espécie a modalidade "semiótica" presente na antropologia médica apenas nos confirma uma hipótese de que já suspeitávamos. A tomá-la como uma expressão dessa "semiótica" - e muitos desses *antropólogos médicos* usam esse termo com tanta licenciosidade quanto a maioria dos outros -, ela apenas nos faz questionar em que medida não participa, de seu lado, de um movimento do qual, como já lembrei, o estruturalismo também faz parte. Este, como já comentamos, em seus momentos de "perversão" paradigmática; aquela, como expressão de pretensões teóricas mais próximas das "críticas" e da "compreensão", e de pretensões temáticas mais próximas da própria Província.

interpretativo dessa espécie acaba por se constituir numa interpretação da sociedade quebequense, mesmo que não se insira no *tema Quebec* tal como é originalmente tomado aqui, ou seja, na interpretação dos problemas mais propriamente sociais, econômicos, e fundamentalmente políticos da Província. Entretanto, penso, é desnecessário ressaltar aqui que tratando de problemas da saúde pública, por exemplo, essa antropologia médica sempre toca, ainda que marginalmente, as questões mais relativas às instituições governamentais, por exemplo.

De certa forma, esse movimento poderia ser previsto, mas o modo como ocorreria, onde, em que momento, e em quê implicaria, é matéria de especulação pura e simples. Ou, no máximo, de *conjecturas validáveis* segundo lógicas específicas de argumentação. Quando argumentamos antes¹⁹ que a disciplina passa, neste momento, dito de pós-modernidade, por um *questionamento relativo ao papel que desempenha na produção do sentido que propõe*, apenas expúnhamos uma interpretação, traçada em linhas gerais, sobre uma dialética da qual ela não escaparia. Falar em *hermenêutica* para dar conta desse movimento é, certamente, uma afobação e uma imprecisão, embora, é preciso dizer, guarde também alguma objetividade. Contudo, tanto antes desta pesquisa sobre a antropologia quebequense, como agora, depois dela, certas conclusões parecem impor-se por si mesmas. Uma destas diz respeito não ao tipo de discurso em que redundaria (e eles, afinal, podem ser tão distintos entre si), mas precisamente aos *tipos de discurso dos quais resulta*. No caso desta antropologia tais discursos parecem estar já mais ou menos definidos, e, ainda que em certos casos um tanto dissimulados, as duas grandes fontes do que se poderia chamar descompromissadamente de uma *aproximação quebequense a uma antropologia de inspiração hermenêutica*, seriam obviamente o estruturalismo por um lado e a "semiótica", por outro. As fontes certamente não sendo muitas mas imprevistas, tal movimento tendo de hermenêutica pouco mais que uma muito tênue aproximação (e de futuro tão desalentadoramente indecifrável), e ocupando um espaço aparentemente bastante exíguo, em que sua definição se veria confundida com tantas outras,

¹⁹No livro *Antropologia e Interpretação*, já citado.

essa versão quebequense da *questão hermenêutica* na antropologia, no entanto, manifesta alguns sinais de recognoscibilidade teórica e temática.

Detenhamo-nos, aqui, nos dois principais. Tematicamente, a contribuição trazida por essa "semiótica" antropológica quebequense recolocou em discussão um objeto de trabalho relativamente ausente na variação estruturalista dessa antropologia, qual seja, a dos estudos sobre a sociedade quebequense contemporânea, que, para os estruturalistas, pareceram simplesmente não existir. Opera-se, aqui, uma complementaridade temática alocada sobre o eixo Quebec/Alteridade, tomada esta última como tudo o que não fosse quebequense ou ao menos quebequense francófono. Assim, aos estudos estruturalistas sobre outras sociedades distantes do *tema Quebec*, essa "semiótica" adendou - esparsamente, é verdade, mas ainda assim o fez - trabalhos sobre a cultura e as organizações sociais quebequenses, constituindo, no conjunto daí resultante, uma totalidade em que temas possíveis para tal eixo vissem-se igualmente cotejados. O Quebec reintegrava-se, ao menos em parcela de sua antropologia, ao mundo do qual era tão diferente. Essa reintegração, operada no campo temático, no entanto, pode também ser observada e reconhecida teoricamente. Embora delineando um campo demasiadamente etéreo, de contorno maleável e definição multívoca, essa "semiótica" certamente não trouxe à antropologia quebequense (especialmente ao seu estruturalismo) apenas uma abertura de novas opções temáticas, mas o fez principalmente ao importar uma nova inspiração epistemológica necessária para analisá-las. As dimensões menos formalizáveis e objetiváveis da vida social (a inspiração, aqui, *pode ter vindo*, como já lembramos, da literatura), tanto quanto os problemas próprios dessa Província esquecida (aqui, a

inspiração *certamente veio* da literatura), deveriam ser acompanhadas de uma perspectiva de interpretação mais próxima das preocupações "críticas" e "pragmáticas" que esse empreendimento exigia. Por "semiótica", afinal, compreende-se muita coisa na antropologia quebequense porque todas as suas *aparições* auto-denominadas "semióticas" têm em comum o fato de trabalharem, de modo mais ou menos explicitado (mais ou menos consciente?), um universo (idealista?, como parece sugerir Bibeau) semântico trabalhado pelo estruturalismo, semiologicamente, mas acrescido *semioticamente* da existência do usuário dos signos, do contexto em que os usam, e das histórias através das quais tornam-se os signos que são, com os sentidos que têm.

A conjugação dessa "semiótica" com aquele estruturalismo quebequense "pervertido" (presente nos trabalhos de alguns estruturalistas no Quebec) parece sugerir que esse incerto movimento "proto-hermenêutico", já apontado, leve, afinal, a alguma coisa. Temática e teoricamente eles parecem se complementar: *Quebec/Alteridade* num caso; *Crítica/Objetivismo* no outro, sem contar, é claro, com a complementaridade aparentemente matricial a que as outras estão sujeitas: *Literatura/Ciência*, expressa segundo o par *Ironia/Literalidade*. Como se para aportar no primeiro fosse necessário navegar pelo segundo, o que este último par demonstra com obviedade. Não por acaso a crítica "semiótica", presente nos trabalhos que têm a sociedade quebequense como tema, faz-se segundo critérios que de nenhum modo abrem mão da objetividade²⁰. Da mesma forma, ao trazer a essa antropologia o

²⁰É de se ressaltar que Bibeau e Corin estejam, dentre os classificáveis como "semióticos", entre os que mais próximos se situam dos trabalhos interpretativos; sendo que, para a maioria dos aí classificados, as perspectivas interpretativistas são mais objeto da crítica "pragmática", ou por vezes "fenomenológica", ou simplesmente - ei-la - "semiótica", que costumam dizer que fazem.

Quebec como objeto de interpretação, essa "semiótica" pretende fazer dele um *outro*, mas, é claro, nesse ramo de dar aos *outros* seu justo título, ela já aprendeu muito com outras perspectivas para as quais a Província nunca foi um *outro*. E, afinal, ela já não tomaria esse *outro* apenas porque já antes o reconheceu através de um discurso que ela teve de importar para se completar, a literatura? Não seria, a antropologia contaminada por esses diálogos, devedora de uma *ironia* que ela buscou onde Bibeau afirma ter ela melhor aparecido, nessa literatura quebequense sempre voltada para sua sociedade de destino tão ambíguo - e, por isso mesmo, não apenas *literal*?

Essa complementaridade, porém, temática e teoricamente necessária para as duas facetas antropológicas em questão, tem, talvez, sua origem em outra dimensão. Não devemos nos esquecer de que esse movimento, por ora "proto-hermenêutico", tem, em suas inspirações, distinções não apenas de tema e de teoria, mas também - talvez principalmente - de origem. Se o estruturalismo, originalmente, é elaboração francesa; a "semiótica" - com tudo o que isso, no Quebec, quer dizer - é anglo-americana. Quem conhece a história dessa Província sabe que essa composição lhe é alvissareira mas também problemática, e, entretanto, necessária; afinal, onde mais seria possível senão num lugar em que a ironia parece sobrepujar a literalidade? Que a *impureza*²¹, observada nos dois modelos, lhes seja exógena, é apenas a confirmação de que tal movimento jamais ocorreria sem diálogo de contrários, e que mesmo a conjugação desses modelos já impuros certamente mediará mais ainda uma inteligência que desde seu primeiro suspiro sempre esteve marcada

²¹A "perversão" do estruturalismo vem, dentre outras, de uma influência do interpretativismo norte-americano, como vimos com Muller e Maranda; e a da "semiótica" vem, dentre outras, de influência da fenomenologia francesa: Merleau-Ponty, dentre outros, é o nome que lembra Bibeau, na entrevista.

por uma complementaridade e por uma parceria nem sempre visíveis. Não há uma “antropologia hermenêutica” no Quebec, nem se sabe se, um dia, realmente haverá. Na verdade não se sabe, mesmo, o que é isso, ao certo. É apenas possível saber, e não é nada desprezível, que os caminhos podem ser vários; e que um deles já está demarcado. É seguir ou não. Que esses caminhos pareçam se resumir, agora, naquele esboçado por uma complementaridade que coteja francofonia por um lado, e anglofonia por outro, é apenas - para lembrar o início deste capítulo - a demonstração de que nem tudo parece destinado a reduplicar as contradições que tanto marcam essa Província e essa antropologia. Talvez venha de seu *bilingüismo*, de seu *biculturalismo* e de sua *dupla* identidade, a redenção das incertezas a que sua *ambigüidade* levou. Afinal, porque sua antropologia não poderia aprender alguma coisa com sua literatura? Que o estruturalismo, para participar desse destino, tenha de ter passado por um processo de “perversão” - tornando-se menos francês -, e que essa “semiótica” tenha de ter sido expressão de tantas vertentes teóricas distintas - parecendo menos americana -, apenas autoriza a pensar que nem todos os diálogos estão fadados a nada. Que a literatura tenha desempenhado papel aparentemente tão importante nesse processo dialógico de inspiração temática, talvez seja apenas seu mais legítimo papel. Talvez tenha sido sempre. O que Geertz dizia sobre as aproximações entre antropologia e literatura, a propósito do discurso autoral, parece, ao menos aqui, tomar rumo.

Essa “semiótica”, portanto, pode indicar um caminho quebequense para uma “antropologia hermenêutica”? Repetimos que, em nossa opinião, uma tal ocorrência parece por demais intangível, senão mesmo impossível, e que essa “semiótica” apenas parece ser a porção dessa antropologia que mais e melhor

se aproxima do que uma verdadeira hermenêutica *poderia ser*. Manifesta alguma semelhança teórica a ela, propõe certas questões que ela também poderia propor e, de certo modo, *lexicaliza* e *sintaxicaliza* antropologicamente um discurso que hermenêuticamente se expressaria sob outra forma, com outras palavras e outros objetos. Sob este aspecto a apresentação, agora, na segunda parte deste capítulo, da chamada "antropologia operacional", pensada e quase que exclusivamente praticada pelo professor da UdM Michel Verdon, parece ser bastante oportuna. Uma questão vem imediatamente nos incomodar, pois que, se tal vertente teórica é quase uma exclusividade de *um* profissional quebequense, que importância teria ela para o conjunto da antropologia do Quebec? Que representaria, que papel desempenharia na constituição do perfil teórico antropológico quebequense se seu poder de diálogo - pressuposto implícito - reduz-se à troca de idéias com alguns poucos antropólogos? A resposta a nos pôr, aqui, a antropologia operacional como tema digno de atenção se refere à polaridade da relação que mantém com a porção "semiótica" da antropologia do Quebec. Se esta simula, a seu modo e com suas limitações, um discurso que poderia tenuemente aproximá-la - e, de fato, não mais que isso - de uma hermenêutica, o operacionalismo se afasta tanto quanto possível desse tipo de abordagem. O caminho parece ser inverso, pois aqui também há uma *aproximação*, às vezes declarada, a um positivismo que também parece, entretanto, intangível, posto que de inspiração nas ciências naturais, não humanas. *Lexicaliza-se* e *sintaxicaliza-se* antropologicamente, aqui, um discurso aparentemente devedor das ciências naturais. É conferir, agora, que papel esse operacionalismo do professor Verdon tem a desempenhar no quadro das ambigüidades e das tensões que tanto marcam a antropologia quebequense. Uma, de imediato, ela parece interpretar: se a "semiótica"

significou, por um bom tempo, um antônimo ao materialismo histórico, então como ele, operacionalismo, opôs-se aos outros dois ("semiótica" e materialismo histórico), como antônimo mútuo para eles? A próxima parte deste capítulo tentará esboçar umas poucas respostas a essas questões.

O professor Michel Verdon pode ser considerado, hoje, no conjunto da antropologia quebequense, como um caso peculiar. Formado no *King's College*, em Cambridge, na Inglaterra, na década de 70, ele esteve fora do Quebec durante uma boa parte do período mais crítico para a história da Província em que nasceu. Sua trajetória em tudo, aliás, confirma tal peculiaridade. De formação britânica, fortemente influenciado pelo estrutural-funcionalismo e, mais recentemente, voltado para um tipo de trabalho teórico que, se não reproduz o que com essa tradição aprendeu, ao menos dela muito aproveita para formular a perspectiva "positivista e operacional" que professa, o professor Verdon se situa hoje num nicho acadêmico quase exclusivo. Seu último livro, *Contre la Culture...*²², publicado no início da década de 90 em Paris (o que, em si mesmo, atesta alguma peculiaridade ao caso), representa bem a posição teórica que assume mais recentemente, e que se caracteriza fundamentalmente por uma crítica de densidade teórica considerável contra boa parte da produção teórica das antropologias francesa e norte-americana. Ou, mais especificamente, contra a perspectiva "relativista" que tem vicejado, em sua opinião, nessas antropologias - basicamente, na França, através de um certo tipo de estruturalismo e, nos EUA, dos trabalhos de Geertz e dos demais

²²Confira as passagens citadas no anexo *Pequena Antologia de Citações*.

interpretativistas. Por isso mesmo, ao assumir uma posição mais próxima à antropologia britânica, distanciando-se das duas outras, ele implicitamente distancia-se de sua própria antropologia, a quebequense, que pareceu sempre percorrer caminho exatamente inverso, buscando mais visivelmente inspiração com os franceses e americanos.

Sua antropologia é mesmo a quebequense, no entanto? Seria arriscado dizer que sim ou que não antes de algumas considerações, mas, de modo geral, é possível compreender essa questão aparentemente obtusa sabendo-se que Verdon sempre manifestou posição crítica relativamente à antropologia quebequense e praticou uma discutível neutralidade relativamente às questões político-nacionalistas da Província. Mas de fato, se ele parece atestar nessa antropologia ambigüidades no que tange a seu perfil teórico e temático (e nisso não é o único), igualmente essa antropologia parece ter-lhe dado, como contrapartida, posto isolado dentro de seus quadros (nisso, se não é o único, é um dos poucos a terem um isolamento quase total). A entrevista que realizei com o Professor Verdon foi, certamente, uma das mais interessantes e peculiares. Lembro-me de ter-lhe perguntado como ele interpretava sua própria posição dentro do quadro genérico da antropologia quebequense francófona, como ele via sua influência relativamente ao restante dos antropólogos do Quebec, e que lugar imaginava ele ter essa antropologia ocupado em seu trabalho, seja como inspiração teórica, seja como objeto de estudo. Sem necessidade de maiores reflexões ou ponderações a respeito, Verdon foi rápido em sua resposta, e bastante claro: interpretando sua posição através do conjunto da antropologia do Quebec ele afirmou interessar-se pouco por aquilo que essa antropologia realiza hoje - a crítica parecendo dirigir-se tanto a certos

objetos, *modernos demais*, quanto às perspectivas teóricas aparentemente sintonizadas em tais objetos e igualmente pouco identificadas com um programa antropológico de perfil mais tradicional. Contudo, se essa antropologia não forneceu teoria ou novos objetos de trabalho a quem se diz um "fundamentalista", é igualmente certo que dele ela também pouco se inspirou. Verdon mesmo o declara ao comentar que, em função das diferenças teóricas e temáticas, não apenas ele mesmo pouco se interessa em ler a produção dessa antropologia como, em sua universidade e nas outras da Província, igualmente ninguém o lê.

Prova-o, segundo Verdon, o fato de nunca ter sido convidado a *Laval*, reconhecidamente um dos mais importantes departamentos de antropologia social do Quebec. Se levarmos em consideração que *Laval* tem um departamento de antropologia quase que exclusivamente voltado para as contribuições francesas, que o estruturalismo lá ainda fortemente praticado manifesta pouca afinidade ao trabalho "operacional" de Verdon, e que sua identidade étnica marcadamente francófona é - mais que em *Montréal* - um traço distintivo, essa ausência de diálogo seria obviamente previsível. Sob esse aspecto Verdon apenas interpretaria sozinho, e expressaria metonimicamente, uma relação já notada e generalizável para o conjunto da antropologia quebequense. Seja por razões de ordem temática ou teórica, ou por motivos de "identidade étnica", essa antropologia tem experimentado, ao longo de sua história, uma atomização notável. Já lembramos isso. No entanto, o caso de Verdon parece *metonimizar* essa atomização, representando, em seu caso, segundo suas peculiaridades, várias das principais razões pelas quais, no Quebec, há tão poucos diálogos entre antropólogos - ou, no mínimo, entre suas

antropologias. De fato, Verdon parece compor, em torno de si, um desinteresse quanto às querelas separatistas/federalistas com uma crítica às vezes aguda demais aos colegas quebequenses; e aglutinar, em torno de sua antropologia, várias *démarches* teóricas originariamente buscadas no estrutural-funcionalismo britânico, inspiradas num tipo de positivismo anglo-saxônico pouco simpático tanto à "semiótica" norte-americana, quanto à fenomenologia, estruturalismo e marxismo franceses. Seu caso é, pois, interessante exatamente porque ele parece sintetizar, num só antropólogo e numa só antropologia, muitas das razões que contribuíam isoladamente noutros casos - conjugados no seu -, para um rompimento dos diálogos e para a conseqüente atomização dos trabalhos aí realizados. Muitos outros antropólogos se distanciaram do diálogo com a antropologia quebequense por uma dessas razões, uns tantos por algumas delas, mas aparentemente apenas Verdon por várias ao mesmo tempo. De certa forma, ele representa essa antropologia, ainda que pelo avesso.

Por isso, seu diagnóstico de uma ausência de identidade dessa antropologia, embora em tudo semelhante ao que tantos outros já haviam proposto, guarda uma especificidade. Perguntei-lhe se ele via um traço distintivo na antropologia quebequense; algo que pudesse, em sua opinião, distingui-la das outras; sua identidade. Verdon não precisou pensar muito para dizer que nunca havia percebido, no Quebec, uma antropologia propriamente quebequense, e que lá, em sua opinião, existem apenas antropólogos oriundos de vários lugares, disputando espaço para fazer seu trabalho. Tal como outros antropólogos já entrevistados, Verdon recusou-se a *identificar* a antropologia quebequense, preferindo ver na diversidade de seus profissionais (e não foi o único a ressaltar, dentre as diversidades possíveis, a de origem) uma aparente

razão de sua atomização, de sua fragmentação e, portanto, das indefinições de sua identidade. A especificidade do diagnóstico oferecido por ele, no entanto, deve-se ao fato de que, formado na Inglaterra (o que não é sua exclusividade), e pretendendo revigorar teoricamente a antropologia quebequense a partir de um ponto de vista teórico inspirado pelo positivismo (o que é quase uma exclusividade), ele parece propor o veredicto dessa indefinição não como quem o faz ao objetivamente analisar um caso, mas especialmente como quem o faz para não tão objetivamente criticá-lo. Verdon critica a antropologia quebequense exatamente porque a identidade que lhe falta, em sua opinião, é a que se encontraria na antropologia britânica mais tradicional, no positivismo de inspiração naturalista, e no privilégio concedido aos estudos canônicos, desde sempre *o objeto* da antropologia; parentesco, por exemplo.

Seria necessário interpretá-lo aqui. Ao implicitamente propor ao conjunto dos antropólogos do Quebec uma crítica por seu relativo isolamento, e ao explicitar o "desinteresse" (o termo não é dele) mutuamente percebido entre ele e tal conjunto, Verdon parece identificar na antropologia quebequense um modelo voltado para fora da tradição histórica da disciplina. Tradição que ele seria um dos poucos a retrabalhar metodologicamente. Sob esse aspecto ele parece ser talvez o único antropólogo quebequense a ver nessa antropologia a dominância de modelos "pós-modernos" e de objetos de trabalho não propriamente antropológicos, ou, ao menos, não desde sempre canonicamente antropológicos. A indefinição identitária da antropologia quebequense parece, pois, devida quase que exclusivamente ao fato de que a identidade da *disciplina* está, na opinião de Verdon, numa identidade inspirada pelo estrutural-funcionalismo britânico e por objetos de estudo mais tradicionais. Já

mencionamos que a antropologia quebequense francófona sempre esteve mais voltada para as contribuições advindas da antropologia francesa e, em menor grau, da norte-americana. Dentre os "centros" antropológicos, a Inglaterra, sem dúvida, foi aquele que menos a influenciou, não obstante muitos de seus profissionais lá se formassem. Verdon foi, certamente, dentre os mais conhecidos, aquele que mais pretendeu revigorar a tradição em que se formou e aquele que mais esforços propriamente teóricos envidou para fazê-lo. Seu *Contre la Culture...* é uma demonstração.

O trabalho de Verdon, ao contrário do da maioria absoluta dos antropólogos quebequenses, tem realmente uma pretensão teórica - "elaborar novas sínteses", em suas palavras, "é a missão". Mas em quê seu trabalho teórico soma-se ao argumento deste capítulo se, afinal, por suas características nega o marxismo, o estruturalismo e a "semiótica" já analisados, quase chegando ao ponto de negar a antropologia quebequense como um todo, temática ou teoricamente? Interessa-nos, aqui, o fato de Verdon representar, pelas assunções teóricas que proclama, uma vertente "positivista" que se não pode ser considerada difundida ou influente, ao menos aponta para um caminho antípoda das diversas outras inspirações antropológicas mais visíveis na Província. Aponta-o *de dentro*, como é óbvio, e é isso mesmo que faz de seu trabalho um interessante tema de discussão para uma apresentação da antropologia quebequense. Afinal, que papel desempenhará ele, como antropólogo inspirado pela antropologia britânica, em meio a uma antropologia marcadamente francesa, algo norte-americana, e muito pouco dada às formalizações de um "operacionalismo" positivista que nega muitos de seus objetos, "modernos demais", canônicos de menos?

As diferenças que Verdon insiste em explicitar para com a "desidentidade" dessa antropologia são, portanto, a marca mais visível de uma incongruência mais profunda e decisiva. Quando lhe perguntei se ele via no quadro atual da disciplina um movimento rumo a uma perda genérica de identidade, e se ele observava a falência disciplinar daí advinda pela perda gradual dos objetos tradicionais de pesquisa dessa disciplina, Verdon respondeu que tal movimento parecia por demais evidente, mas que sempre restaria a alguns antropólogos, digamos, mais tradicionalistas, a tarefa de elaborar sínteses mais poderosas que aquelas em processo de decomposição, e que, nesse processo, essas novas sínteses teriam evidentemente maior abrangência e profundidade. Por isso, ao contrário dos estruturalistas e dos marxistas, Verdon admite novas teorias que podem - e devem - ocupar o lugar das antigas. O conhecimento se supera, mas em condições precisas. Se Verdon diagnostica que "a antropologia (quebequense inclusa) perdeu seu centro de gravidade", ele se refere exatamente ao fato de que as novas importações teóricas e seus objetos estranhos (não exóticos!) não trouxeram inovações ou superações, e que, portanto, ocuparam o lugar das antigas apenas para desbancá-las, deixando um vácuo onde algo de positivo existia. A antropologia negativa desses tempos pós-modernos deve, pois, ser refeita.

Não é difícil, por isso mesmo, pensar o papel desempenhado por Verdon nessa antropologia. Perguntei-lhe, durante a entrevista, como ele se posicionava frente à dominância francesa tão evidente na antropologia do Quebec nas décadas de 60 e 70, e, no momento em que esperava por uma resposta sobre a distância a separá-lo dessa influência, obtive outra. "Nos anos 70 também havia muita antropologia britânica no Quebec; é um erro pensar que

só se fazia antropologia de inspiração francesa", foi o que ouvi. Mas nem tudo o que um antropólogo ouve no *campo* torna-se etnografia depois. Verdon sempre esteve envolvido com a perspectiva estrutural-funcionalista, desde o início de sua carreira. Seu primeiro livro, *Anthropologie de la Colonisation au Québec*, de 73, embora irregular, já demonstrava uma visível aproximação ao estrutural-funcionalismo britânico. No entanto, o fato de que ele tenha trabalhado já naquela época sob essa influência (contando aí com a mais que aceitável proposição de que não deveria ser o único) não faz dela suficientemente presente para uma disputa por espaço com o estruturalismo ou o marxismo - importações, na época, fundamentalmente francesas. Verdon não contra-argumentou que tanto o estruturalismo quanto o marxismo tinham, também, suas versões britânicas, o que poderia ter feito diante de minha proposição de que essas meta-teorias antropológicas eram influentes e de origem francesa. Não o fez, contudo, não apenas porque o galicismo dessas meta-teorias é por demais evidente, indiscutível, mas principalmente porque *tanto estruturalismo quanto marxismo são, para ele, teorias igualmente criticáveis: a primeira, pecadora por seu "relativismo", a segunda, por sua crença "historicista"*. Caberia, pois, a uma perspectiva originada de um positivismo de inspiração naturalista a salvaguarda do que estes desvios teóricos (quase) puseram a perder. Verdon, mais que eu, sabe que marxismos e estruturalismos houve na Inglaterra, que alguns dos mais conhecidos autores vinculados a estas meta-teorias são britânicos, e que muitos de seus colegas também lá se formaram - e sob essas influências teóricas. Beaucage, por exemplo, que era e, de forma mediada, ainda é marxista. O que Verdon revela, portanto, ao desconsiderar que a Inglaterra também produziu estruturalismo e marxismo, aceitando sem discussões minha proposição de que eram influência

francesa, é que ele mesmo é um leitor seletivo da produção britânica, e que parece ter buscado nessa tradição argumentos que coubessem em seu projeto de elaboração de síntese, e não de qualquer síntese.

"Hoje não há especialmente um pólo teórico nesta antropologia, mas vários; não me parece haver uma dominação desta ou daquela tradição teórica, mas uma disputa de vários antropólogos por espaço". Essa análise da fragmentação antropológica no Quebec, em tudo semelhante à que outros já haviam feito, não confere a Verdon, por isso mesmo, qualquer especificidade diagnóstica. Mas ressalta-lhe, entretanto, o modo calculado com que reivindica a seu projeto "operacional" o direito a *seu* espaço, igualmente legítimo e especialmente importante num quadro em que se desconhecem síntese novas, poderosas e hegemônicas. Há um espaço vago na antropologia internacional, na antropologia quebequense, e esse espaço, já anteriormente ocupado por outras sínteses abrangentes, e em seu tempo hegemônicas, deve ser pretendido por novas elaborações - e, mais importante, tais elaborações teóricas não devem ser desdobramentos daquelas que hoje parecem falidas; se o conhecimento científico é fadado à prova da refutabilidade, o marxismo, o estruturalismo e a "semiótica" são o dado irrefutável dessa disciplina talvez por isso mesmo fragmentada no Quebec. Verdon não o disse, mas poderia dizê-lo.²³

²³ Seu diagnóstico da "morte do estruturalismo" parece confirmá-lo. "O simbolismo, nos EUA, veio através da hermenêutica, do interpretativismo, e, por isso mesmo, decretou a morte do estruturalismo", sentencia Verdon. Não está em questão, aqui, apenas a falência do estruturalismo, mas precisamente sua falência pela introdução de um elemento que pôs à prova sua competência específica. A introdução, nesse campo analítico, de um simbolismo estranho, fez do estruturalismo um método incapaz de interpretar o conjunto do que se chama de *o campo do simbolismo*. Destituído, portanto, de seu caráter generalizador e "experimental" - no que tange à caracterização e tipologização do "simbólico" - o estruturalismo se viu destituído de sua definição "científica". Interessante essa interpretação de Verdon porque em nenhum

Que papel, portanto, representa seu trabalho para o conjunto dessa antropologia? Primeiramente é necessário esclarecer que o fato de Verdon ter-se já dedicado ao tema *Quebec* não o põe, apenas por essa razão, numa oposição à antropologia quebequense como um todo. Marxistas e estruturalistas não se dedicaram a tal tema, mas, como vimos, aqueles mais próximos das perspectivas subsumidas sob o rótulo largo de "semiótica" o fizeram de modo muito mais sensível, embora não sistemático. Como veremos mais adiante, no próximo capítulo, aqueles cuja inspiração teórica parece mais próxima de uma indefinição (ou de uma múltipla definição) que propriamente de alguma em particular, igualmente parecem, na média, voltados para o tema *Quebec*, ainda que também de modo não sistemático ou persistente. Que podemos, então, dizer de (ou através de) Verdon numa (ou a respeito de uma) antropologia em que ele ocupa lugar tão individualmente peculiar? Ele retrabalha uma antropologia de inspiração britânica, empirista e positivista num meio em que a antropologia francesa e a norte-americana são mais influentes; ele escreveu sobre o tema *Quebec* mais que marxistas e estruturalistas mas menos que outros "semióticos" ou "indefinidos teoricamente"; ele não se envolveu mais profundamente com as querelas separatistas/federalistas tão fundantes para a vida político-institucional da Província; ele, enfim, não parece ter sobre essa antropologia opinião muito diferente daquela que ela tem sobre ele. Verdon é, portanto, um caso em si mesmo? É um antropólogo *sui generis*, devendo ter seu caso analisado porque é crítico relativamente à antropologia em que trabalha e que, aliás, considera "menos periférica" que tantas outras?

momento ele sugere concluir que a hermenêutica seja a prova definitiva posta ao simbolismo, o que, por isso mesmo, constitui sua introdução à crítica que faria depois ao estruturalismo, "relativizador".

De fato, Verdon é um personagem-antropólogo por demais interessante para este trabalho, mas não o é por suas qualidades intelectuais individuais (aliás, a quem o conheça, brilhantes). O que nos interessa, neste caso para o qual Verdon é o herói solitário de uma causa aparentemente perdida, é propor uma interpretação sobre a antropologia da qual faz parte, e que, por isso mesmo - ao cotejar a possibilidade de existência de um tipo de antropologia "operacional" ao mesmo tempo crítica e isolada dentro de seus limites -, aponta para uma possibilidade de análise de seus movimentos mais invisíveis, menos sensíveis, mas latentes. Se nos fosse permitido aqui o uso de uma metáfora da psicanálise freudiana, diríamos que antropologia "operacional" de Verdon interpretaria, para o conjunto da antropologia quebequense, o papel que interpreta o objeto de um lapso de fala, de um *ato falho*, para o discurso que, invadido de um elemento estranho à intenção de seu conteúdo manifesto, perde no segundo sentido (a latência) a construção do objeto do discurso. Noutras palavras, ao substituir um termo por um semelhante, transforma a frase, ainda que igualmente construída. É importante notar, de todo modo - a valer a metáfora ainda mantida -, que esse processo é presidido por uma pulsão *inconsciente* que, estabelecendo por sua conta uma equivalência de semelhanças paradigmaticamente cambiáveis, toma um termo, e seu sentido, por outro. Quando propomos analogicamente que a antropologia "operacional" de Verdon desempenha papel semelhante ao desse segundo termo não estamos afirmando que ela substitui outras vertentes antropológicas *semelhantes* no Quebec, mas que, não obstante não possa proceder a essa primeira tarefa, procede à segunda: desempenha, para o conjunto da antropologia na qual se situa, o papel de um impulso aparentemente inconsciente ("recalcado"?).

Levaríamos a metáfora longe demais se disséssemos que o "operacionalismo" de Verdon, assim como o objeto manifestado pelo ato de troca lingüística (que então é dito falho), assume-se como o móvel de uma ação para- ou extra-lingüística. No entanto, quando o conjunto da antropologia quebequense toma a "operacional", e é por ela tomada, como não verbalizável - ou não tematizável - a interpretação parece já estabelecida, mas ainda assim é questionável. Que as indefinições da identidade da antropologia quebequense tenham no "operacionalismo" seu "duplo", seu paradigmaticamente semelhante (e, por isso mesmo, desigual, donde o estatuto de ressignificação conferido ao novo sintagma ser possível) e *latentemente* substitutivo, isso requer interpretações. Mais. Requer interpretação a indefinição de sua identidade tomar - e ser tomada por - um tipo de positivismo como elemento passível de troca para a construção do segundo sentido, aquele que expressa o impulso inconsciente. A rigor, importa interpretar que espécie de significado inconsciente e simbólico se estabelece na associação do que essa antropologia pratica abertamente com o que ela esconde de si mesma. Afinal, que significa para ela, e para o conjunto de suas vertentes mais estáveis, ter nesse "operacionalismo" um *outro* aparentemente forçado à inexpressividade, à latência?

É exatamente por questões desse tipo, fundamentais na indefinição antropológica quebequense, que a antropologia "operacional" de Verdon não pode ser ignorada tendo em vista os objetivos que temos aqui. Se temos escrito, nesta tese, muito de nosso argumento relacionando a antropologia do Quebec a seu perfil para nós indefinido, é porque supomos que ao menos um pouco do que assim a caracteriza é relacionável a certos traços analisáveis -

alguns dos quais já vimos. Sua relação para com a antropologia "operacional" se insere também nesse quadro, e, por isso mesmo, deve igualmente ser analisado. Se nossa interpretação sobre essa antropologia estiver no rumo certo, estamos, então, no ponto em que poderemos responder às questões que encerram o parágrafo anterior começando por argumentar que se o estruturalismo e o marxismo foram a herança francesa dessa antropologia, e se a "semiótica" foi sua mediação derivada de inspirações norte-americanas, o "operacionalismo" deve ser visto como uma tentativa de introdução da antropologia britânica num campo em que aparentemente nada do que seja britânico é muito bem vindo - desnecessário citar novamente Rioux... Tudo isso é por demais óbvio, mas convém salientar o que não o é. Ainda que Verdon possa ser visto como um produto possível da antropologia empirista britânica e do positivismo lá desde sempre muito forte, é necessário dizer que sob vários aspectos ele parece não querer assumir esse papel, com tudo o que nele pode estar implicado. Ou seja, se sua antropologia "operacional" desempenha papel britanicizante para a antropologia quebequense, assumindo, para esta, uma alteridade meta-teórica similar a um objeto interditado mas presente, desempenha-o aparentemente sem que Verdon a proponha com tal objetivo.

É óbvio que para afirmá-lo seria necessário basear-se no que ele alega durante sua entrevista, mas me parece desnecessário, aqui, repeti-lo. Simplesmente ele implicitamente não parece admitir como fundamental a possibilidade de que seu trabalho seja uma espécie de *negação* ou de *inversão* da antropologia do Quebec (se assim o é, *para ele*, o é casualmente), assumindo-o apenas como uma antropologia "fundamentalista" em meio a uma

disciplina cada vez mais relativizadora. É de se atentar, aliás, que mesmo em suas mais duras críticas ele se refere mais à disciplina internacionalmente tomada que à quebequense, em particular, embora a ela também dirija algumas. Contudo, o que interessa, aqui, é que Verdon não parece disposto a autorizar a alteridade que seu trabalho propõe à antropologia do Quebec, no sentido em que *alteridade* não diz apenas respeito à diferença manifesta (o que talvez ele até proponha), mas também à interdição tornada necessária pela confusão identitária que resultaria de uma hipotética composição de seus horizontes (o que ele não assume porque não tematiza nem problematiza).

Ora, que alteridade é essa? Que significa esse "operacionalismo" para a "desidentidade" da antropologia quebequense? Seria um exagero dizer que ele a causa, assim como o seria dizer que nada tem a ver com ela, e é mesmo mais prudente dizer simplesmente que age e é agido por ela - nenhuma das duas partes podendo faltar para a existência da outra, nenhuma delas faltando ao todo que compõem: a antropologia quebequense. Assim, por sua identidade mais propriamente britânica, esse tipo de antropologia, que Verdon teoriza e pratica, parece propor à consciência francófona majoritária da antropologia do Quebec que nem tudo na história da Província está resolvido. Parece propor também que a nacionalidade britânica seja sua alteridade política, econômica, lingüística e cultural, e, mais especialmente, nacional e étnica. Parece significar o *Commonwealth*; a derrota francesa na guerra, da qual a *Cessão* e a *Conquista* são expressões amargas; enfim, a impossibilidade de soberania. Parece significar, por fim, seja separatista ou federalista, que a antropologia quebequense é marcadamente francesa e, por isso, mais intelectualista que

empirista, mais fenomenológica que positivista ou experimentalista²⁴. Enfim, que fala principalmente o francês.

Assim, o "operacionalismo" teorizado por Verdon representa, não totalmente a despeito de si mesmo, uma tentativa, operada *inconscientemente* pelo conjunto da antropologia quebequense, de trazer seu contrário, sua alteridade, seu desafio, sua negação, para dentro de seus domínios. Por quê? Freud já ensinava há tempos: quem quer saber-se precisa estranhar-se, o ego necessariamente buscando fora de si mesmo (ou sendo, pelo analista, obrigado a fazê-lo) a re-mitificação de uma história antiga que, pela crítica intrínseca, se torna projeto novo. Nesse jogo em que nada do que é dito é casual ou sem sentido, nada escapa de uma lógica - em si mesma mítica e inconsciente - que subsume todas as possibilidades de sentido. Seria possível contra-argumentar a

²⁴Ainda que utilizemos o título de "positivista" para caracterizar o trabalho de Verdon, é necessário dizer que ele parece, por vezes, mais teorizar um tipo mediado de neo-positivismo, sob certos aspectos caracterizável até mesmo sob o rótulo de um iluminismo. Veja uma passagem de um texto seu de 1988: "Eis, em sua forma mais simples, uma teorização antropológica *refutável*, fundando-se no método comparatista. (...) Como já assinalamos, o conceito de cultura absorve o de organização social, e o problema está amplificado pelo fato de que a antropologia social não conseguiu dissociar a noção de grupo da de relação social ou de interação: noutros termos, mesmo se ela diz separar analítica e conceitualmente grupos e relações sociais, ela insere de modo tautológico as relações sociais no centro dos grupos, negando assim implicitamente a distinção que ela deseja estabelecer. Esse desinchaço (*dégonflement*) ontológico dos grupos no nível da organização das relações sociais, corolário necessário do sociologismo e do culturalismo, como demonstramos, deve-se ao fato de a antropologia não possuir ainda nenhuma definição consensual dos termos de base, tais como casamento, parentesco, filiação, descendência, residência, grupo, grupo doméstico, linhagem, clã, e assim por diante. Pois que a antropologia cultural crê subsumir a organização social, ela junta essa terminologia nebulosa à sua própria, ainda mais imprecisa. Pode-se medir a amplidão do problema conceptual: o culturalismo e o sociologismo trabalham para confundir vários níveis de organização num só (comportamento apreendido, relação social, grupos, produtos simbólicos) impedindo assim todo projeto de reconhecer em cada nível sua especificidade e de dele deduzir um conjunto de conceitos que sejam próprios. Numa palavra, é ainda impossível demarcar conceptualmente os 'objetos' que sejam próprios a uma ou outra antropologia, e mesmo à antropologia tout court. Em resumo, nossa situação é tão patética como seria a de uma biologia incapaz de definir um só órgão. Não assusta que não sejamos capazes de *compreender as relações de invariância entre fenômenos que não podemos isolar*". "Sociobiologie Et Anthropologie - Les Obstacles Actuels à L'Intégration", *Anthropologie Et Sociétés*, V.12, Nº3, 1988, pp.202-3. Note-se, de todo modo, o uso de expressões como "teorização antropológica refutável", ou a preocupação com a possibilidade de isolar empiricamente fenômenos cuja invariância tem de ser buscada igualmente empiricamente.

isso dizendo ser questionável o "*desejo*" dessa antropologia criticar-se tão crucialmente, mas - se a metáfora psicanalítica permanecer - então deveríamos fazê-lo também quanto ao desejo daquele que, num ato falho, diz uma coisa quando quer dizer outra. Donde vem esse móvel inconsciente, afinal? E porque então a antropologia não poderia seduzir-se por outras meta-teorias apenas porque lhes são estranhas, são "outras"? Seria também necessário lembrar aqui que a antropologia é uma *disciplina internacional* e internacionalmente debatida. Que, como disciplina, ela subsume tudo o que, explicitamente sob sua rubrica (e, às vezes, disfarçadamente sob outras), é feito, pensado, e principalmente comunicado como contribuição a seus métodos, sua história, suas teorias; a seu *ethos*, sua cultura própria, sua definição e sua identidade. Como disciplina internacionalmente instituída, ela está em departamentos universitários de antropologia, de sociologia, de história; em instituições de pesquisa social, em centros de estudos culturais; em revistas, livros, jornais. Ela se faz a cada comunicação que cada profissional realiza na universidade ou na TV, nas salas de aulas, nos debates entre docentes de um mesmo departamento ou de distintos, nas teses, nos trabalhos escolares. Disciplina internacional, ela está nas universidades do Brasil, da França ou do Quebec; seus autores clássicos são *inter-* e *multi-nacionais*; seus temas somam-se uns aos outros, aqui e acolá, resultando nesse quadro disciplinar e objetual multifacetado, furtacor, que reconhecemos hoje; seus problemas idem, e nossas respostas, que são também as suas, igualmente. A *comunicação*, palavra-chave na constituição de tudo e de todos neste mundo pós-moderno (ou seria *sobre-moderno*, como prefere Augé, que vê exatamente

na figura do *excesso* a marca deste mundo polimórfico em que poucos são os lugares *onde se pode realmente ter uma identidade*²⁵) em que nada é original, nada é característico, nada é *puro* porque nada é isolado, confunde-se com *contaminação, contágio*. A disciplina é internacional, é mundial, mas só existe, de fato, naquilo que, feito aqui e ali, torna-se, depois de nos comunicarmos mutuamente, patrimônio partilhado. Nosso problema é que nos comunicamos cada vez mais, nos super-comunicamos, e nosso trabalho é cada vez menos nosso, sendo, como contrapartida, cada vez mais disciplinar... e, portanto, alheio. Contaminamo-nos, então? Estamos destinados a essa contaminação numa era em que aparentemente tudo está?

Contaminação de seus pensamentos, suas interpretações, suas estratégias; a antropologia está mais e mais naquilo que fazemos todos sob seu rótulo em escala panóptica. A comunidade é planetária nesta época em que as parabólicas são objetos tão comuns a ornamentar telhados, em que a comunidade científica tem amplo acesso à *internet*, e na qual não há mais segredos porque, de algum modo, sentimos todos a necessidade de quebrá-los em nome de uma unidade que implica sempre reconstruir um *tema* comum: no nosso caso lhe damos o nome de *Antropologia*. A inspiração de Lévi-Strauss nos vem imediatamente: já são tantas as expressões, comuns e partilháveis entre si, dessa antropologia internacional, que apenas podemos dizê-la no singular contanto que reconheçamos ser, ela, o conjunto mediado de suas

²⁵Veja Augé, Marc; *Non Lieux. Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité*, Paris, Seuil, 1992. "O que é novo - diz Augé - não é que o mundo não tenha mais, ou tenha pouco sentido, é que nós experimentamos explicita e intensamente a necessidade cotidiana de lhe dar um: de dar um sentido ao mundo. A necessidade de dar um sentido ao presente, senão mesmo ao passado, é a compensação da *superabundância* de acontecimentos que corresponde a uma situação que nós poderíamos dizer da 'sobremodernidade' para dar conta de sua modalidade essencial: o *excesso*". Op. Cit., pp. 41,2.

aparições locais. A antropologia internacional só pode mesmo ser tida, nesta era polifônica, como seu próprio *tema*. Não fazemos, a despeito do quanto se comunicam entre si, senão e no entanto, *variações* (no fundo, os temores mais terríveis não seriam os de perdermos nossa mútua semelhança?).

É, porém, de se estranhar que nos contentemos em fazê-lo? Augé estava certo quanto ao excesso que nos caracteriza em nossa era e quanto à falta de identidade em que indiretamente implica. As indefinições da antropologia quebequense certamente guardam relação com isso, assim como as da nossa, se nos dispuséssemos a analisá-la, também guardariam. A super-comunicação está em seus contatos institucionais, em suas inspirações temáticas, teóricas²⁶, tanto quanto em seus problemas propriamente antropológicos nunca resolvidos. O que não lhe é uma exclusividade nessa *sobre-modernidade* que nos submete todos aos excessos dessa super-comunicação²⁷. Ela padece, no Quebec, desse mal de super-comunicação tanto quanto padecemos aqui também, no Brasil,

²⁶Dizer, como todos disseram, que não se faz teoria no Quebec, é apenas um truismo. Não se faz em lugar algum, e em todos, ao mesmo tempo. Não se faz porque não é, do ponto de vista disciplinar - que não se confunde, de modo algum, com o nacionalista ou o federalista - necessário fazê-lo. Há teorias, meta-teorias, *insights* em abundância, em todo o planeta, onde quer que se faça antropologia. Assim como há temas, problemas, objetos para todos os gostos e de todas as espécies a transbordar a consciência disciplinar. Por isso, se a antropologia quebequense nunca desenvolveu teorias próprias é porque ela importou de onde existia, e importou de si-mesma, em certo sentido, ao importar de outras antropologias, que, como ela, constituem como variações um tema maior. Talvez por isso mesmo ela nunca tenha, realmente, se interessado seriamente por sua própria sociedade, na certeza inconsciente de que outras antropologias o fariam mais cedo ou mais tarde. E certamente pouco terá se interessado em estudar-se, como antropologia quebequense, porque de algum modo já podia imaginar que, numa outra antropologia, vindo de outro lugar, alguém se interessaria por fazê-lo.

²⁷Poderemos guardar, para daqui a alguns anos, algo que seja nosso, intocado, reduto do que fomos um dia, ou os arqueólogos do futuro jamais descobrirão o que uma cultura do final do séc. XX foi em sua especificidade, concluindo que todas as frações do mundo sempre foram uma reprodução de si mesmo, de sua totalidade super-comunicada? Tematizar esse pesadelo fica para outra oportunidade, mas de qualquer forma, implica pensar porque insistimos sempre em reconhecer especificidades nesta era de semelhanças. Não estaríamos apenas cumprindo também uma missão mítica (inconsciente) engajada num projeto auto-crítico necessário à manutenção dessa pulsão de vida (eros) sem a qual, em qualquer circunstância, perdemos o direito à própria vida?

mas, porque nossa variação é outra, construindo de nosso modo um tema que nos é comum, o que a ela falta talvez nos sobre, e vice-versa. O tempo dirá quanto ainda esperaremos para contaminá-la mais fortemente com nossas limitações e nossas soluções, tomando dela contrapartida necessária para equilibrar essa estranha balança disciplinar. Contentamo-nos, pois, com as variações que fazemos? É certo que responder a isso com afirmações ou negações simples é ocultar nossas dúvidas quanto ao trabalho disciplinar que fazemos porque, de fato, não fazemos, aqui e lá, senão variação - temos, cada um de nós, a consciência do corpo internacional para o qual contribuimos tenuemente, porém cada vez mais fazemos um trabalho que disputa espaço com tantos e tantos outros que não se pode aspirar a mais que um papel individualmente invisível. Isso nos subtrai, no entanto, à consciência de uma totalidade da qual não podemos mais escapar? Ou também podemos, individualmente ou não, conscientemente ou não, oferecer-lhe algo a título modesto, a rigor pequeno demais para ser disciplinarmente coberto de glórias, mas suficientemente questionador da perspectiva da variação para fazer com que sua consciência localizada se reflita em sua incompletude e na completude da disciplina internacional? Se a resposta a isso for afirmativa, e (felizmente) ao menos parcialmente penso ser, o papel desempenhado pela antropologia "operacional" de Verdon está, então, salvaguardado.

Ainda que seja necessário dizer que Verdon certamente não é o único a trabalhar uma antropologia de inspiração britânica, e que pelo caráter explicitamente questionador de seus escritos ele parece representar a crítica proveniente dessa perspectiva porque expressa o que está normalmente oculto, timidamente subjugado, ainda assim é o personagem central dessa meta-crítica;

personalizando-a de fato. Ele e seu "operacionalismo" parecem ter representado, para o conjunto da antropologia do Quebec, uma tentativa de *objetivar* e "*positivizar*" essa antropologia, britanicizando um discurso já solidamente francês (estruturalismo, marxismo) e mais recentemente influenciado também pelo norte-americano ("semiótica" e um pouco de culturalismo). É o "projeto" de Verdon? Repetimos que nos parece um tanto improvável, embora ele muito se envaidecesse se disséssemos que sim - e provavelmente ele até o diga não sem uma pequena ponta de razão, afinal ele tem consciência (a *sua*, que não é a melhor julgadora, no caso) do que seu trabalho lá representa. No entanto, assim como alguns de seus colegas, ele e seu trabalho parecem realmente representar uma *vivificação*, uma ativação de tendências ideológicas, culturais, sociais, políticas, étnicas, etc; que parecem tramar, mítica e inconscientemente, destinos tão insistentemente perseguidos, e às vezes realizados. O trabalho de Verdon, no refinamento teórico que demonstra, na meticulosidade acadêmica em que implica, em suas diversas críticas, se insere, de qualquer modo, neste mundo de super-comunicação e de identidades indefiníveis - da qual a da antropologia quebequense, aliás, talvez seja não mais que uma reverberação, instituída sobre o terreno movediço oferecido pelo conjunto de vertentes e variações antropológicas no Quebec, com suas vicissitudes próprias, o que lhe acrescenta certamente seu sabor característico. Entretanto, se Verdon é também um elemento dessas cadeias múltiplas de comunicações entre antropologias, de contágios disciplinares de todas as espécies, ele parece sê-lo como comunicação *falha*, a prosseguir a metáfora, pois que tal fenômeno é fundamentalmente lingüístico, e, assim, comunicacional. O que seu "operacionalismo" diz, o faz como explicitação de uma interdição - se, no Quebec, a francofonia domina, alhures não; mas quem

disse que é preciso tematizar essa desigualdade? O que seu "operacionalismo" comunica à antropologia quebequense, nesta era polifônica, poliglôssica e de múltiplos sentidos, é também, no entanto, atingido pela distorção, pela *ruidificação*, pela perda e pelo acréscimo de mensagens originariamente inexistentes - quem disse que a antropologia britânica é a antropologia de Verdon? O que, claro, é apanágio dessa *super-comunicação* intercultural, global; o que não fundamenta a comunicação do interditado, mas ocasiona seu não-reconhecimento imediato, embaralhado que está em meio tantos outros objetos, estatutariamente diferentes não obstante igualmente comunicados - isso, se não justifica, ao menos explica em parte porque a antropologia quebequense é tão permeável a importações intrinsecamente problemáticas mas aparentemente não-reconhecíveis.²⁸

Assim, parece mesmo difícil encontrar, aqui, respostas às questões postas no início deste capítulo. Contudo, se a sugestão de que uma "consciência" antropológica quebequense encontra no "operacionalismo" uma espécie de "interditado" tematizado inconscientemente, posto em diálogo por suas proposições que auxiliam a retraçar a identidade do que se sabe indefinido, reforçando um *esprit de corps* quebequense, então um papel

²⁸Alguns se dedicam aos fenômenos dessa super-comunicação que o ocidente vive hoje através de ocorrências mercadológicas, comerciais e políticas, dando à sua suposta explicação o rótulo simplista e anódino de "globalização" - uma espécie de coqueluche intelectual e sociológica do momento que, a rigor, nada quer dizer senão a mais empírica obviedade. Ressalte-se, também, que na "globalização" parece se ocultar um indesculpável etnocentrismo que toma o ocidente pelo globo. Ou vice-versa.... Até onde se sabe, os que pretendem, com tal "conceito", explicar alguma coisa - estratégias do capitalismo internacional? - parecem desconsiderar o fato simples de que os mercados comuns, a interdependência da produção internacional, a partilha generalizada de bens multi-nacionais, a racionalização internacional dos processos de produção, de expropriação de trabalho e de distribuição das mercadorias, são, em toda sua complexidade, fenômenos do capitalismo individualista ocidental centrado em países europeus e americanos, principalmente - ainda que a esse time juntem-se uma ou outra exceção. São tão absolutamente incontáveis os países que não participam dessa rede "globalizada" capitalista - na Ásia, na África Negra, no Mediterrâneo, etc - que se torna desnecessário levar adiante esta crítica.

antropológico, ao menos, já é possível lhe reconhecer. Oposto à "semiótica" por opor-se à sua aproximação à hermenêutica, e oposto igualmente ao materialismo histórico por opor-se a seu francesismo e seu caráter "engajado", o "operacionalismo" parece ter assumido a salvaguarda do que, no Quebec, fundamenta suas indefinições, fundamentando uma fragmentação disciplinar que não existiria tão intensamente se não houvesse esse "outro" tão ameaçador já do lado de dentro da cerca. Mais importante que isso, entretanto, é notar que esse "excesso comunicacional", esse "excesso semiológico" de um sentido que parece sobrar, no qual se constitui a *britanidade* do "operacionalismo", foi, para o bem ou para o mal, o transporte dessa alteridade sem a qual, talvez, a antropologia do Quebec tivesse uma identidade menos indefinida. Resolvemos, então, ainda que pelo avesso, o problema? Bem, quem disse que, no Quebec, o desejo por uma identidade se resolve necessariamente em tê-la? - tal como já parecia indicar Jean Larose, no seu *La Petite Noireur*²⁹. Talvez se resolva exatamente em buscá-la eternamente. Talvez não se resolva nunca, e o "outro", já dentro do si-mesmo, seja a necessidade de uma crise de (in)consciência insolúvel porque essa antropologia, em muitas de suas versões, nunca ofereceu resposta aos problemas que esse mesmo "outro", agora no plano político, também não cessou de causar. *Ironia*, era o que dizia Larose...?

Dissemos, iniciando este capítulo, que o Quebec parece fadado a viver contradições. Talvez devamos terminá-lo dizendo que essas contradições estão tanto em sua história quanto em seu discurso. Ou, ao menos, no discurso de sua antropologia: uma antropologia que recusa identificar-se porque sabiamente recusa monolitizar-se, e que traz para dentro de si, tematizando seus

²⁹Ver nota 8.

interditados, aquilo que mais a questiona. O "operacionalismo" de Verdon talvez apenas a auto-crítica com que ela alimenta sua missão de continuar. Continuar sempre; a ser bilingue, a ser francesa, norte-americana, nacional nem sempre nacionalista, e tudo o mais que faz dela a incerteza que é, e que se resume em buscar uma identidade e uma definição que nunca alcança aparentemente apenas para poder continuar na busca. É sua dinâmica própria. *Não é boa nem má, nem é tão diferente da de tantas outras antropologias.* Mas a dinâmica de que falamos até agora é apenas a sua. E é mesmo, por tudo, caracteristicamente quebequense.

Capítulo 4

A antropologia do Quebec vista de dentro.

("Indefinidos", exemplos e metáfora extrínseca)

Este quarto capítulo, logicamente dependente do argumento desenvolvido no segundo e no terceiro, aos que sucede, tem o objetivo de tecer alguns comentários sobre a produção antropológica quebequense classificável genericamente pelo título de "indefinida teoricamente", e que se contrapõe, portanto, aos "estruturalistas", "marxistas", "semióticos" ou "operacionais". Sob esse título se encontra hoje, talvez, a maior parte dos profissionais dessa antropologia francófona e, se nossas interpretações estiverem corretas, tal ocorrência não se deve ao acaso. Importa tanto, pois, esboçar uma interpretação que dê conta da especificidade dessa situação em que essa antropologia se identifica exatamente àqueles não-identificáveis, quanto também explicar seus porquês. Os textos e livros produtos dessa "vertente" antropológica quebequense são, como sempre neste trabalho, elementos importantes a expor a indefinição teórica, mas não bastam à sua explicação. Por isso, novamente, trabalhar algumas entrevistas realizadas na UdM, em 94, será fundamental para a análise dessa característica em tudo metafórica dessa antropologia. Metafórica porque, como veremos, em seu movimento - se assim podemos chamar - "*impurificador*", essa porção da antropologia quebequense parece oferecer à Província uma representação, uma encenação antropológica, de seus problemas identitários, em sua fragmentação (teórica e temática) e em sua atomização (profissional, dialógica). Seja por seu bilingüismo, seu biculturalismo, pelas incertezas de seu destino ou por uma identidade

quebequense "*pure-laine*" que sempre se busca e nunca se alcança, seja por isso ou por mais, a Província tem, naqueles que transitam por conceitos aparentemente imiscíveis, embaralhando-os, um exemplo de seus movimentos mais dissimulados, menos conscientes. A antropologia quebequense "indefinida teoricamente" poderia ser vista, então, um duplo da Província; sua sombra perfeita, repetição de um destino mítico que escapa aos que o encarnam e que, por isso mesmo, se multiplica indefinidamente. Talvez, afinal, trate-se de um *ethos*, de algo muito profundo, inconsciente, que *dê* ao Quebec o mesmo que *dá* a sua antropologia; uma eterna impossibilidade de reintegração - a segunda apenas demonstrando teoricamente o que o primeiro já sabia desde sempre no plano societal e político. A antropologia numa metonímia intrínseca, a Província numa metáfora extrínseca; o tráfego de seus sentidos e de suas indefinições não tem nelas origem ou fim, apenas partilha.

São de variadas origens aqueles antropólogos francófonos que, no Quebec, não parecem, ao longo de suas carreiras e de seus trabalhos, uniformemente identificados a esta ou àquela teoria ou meta-teoria em particular. Há os que trabalham em *Montréal*, os de *Laval*, os de *Concordia*, *Mc Gill* e *UQ*, assim como os dos diversos centros de estudos. Há os que, num momento, escrevem um texto como os dos estruturalistas e, noutro, um que mais se assemelha aos dos culturalistas. Há os que parecem britânicos no início da carreira, franceses no meio e americanos no fim. Há os que invertem essa ordem. Há os que parecem tudo isso num só trabalho e os que a nada disso se assemelham em qualquer de seus trabalhos. Trabalhando em todos os departamentos já citados, eles não parecem se concentrar especialmente em

qualquer deles. o que, no entanto, não os impede de se inserir, assim como seus demais colegas, no jogo fragmentário e atomizado dessa antropologia quebequense cuja identidade modesta e definitivamente, ajudam a questionar. Tematicamente a situação se repete. Alguns trabalham com povos indígenas africanos, outros com sociedades sul-americanas, outros com esquimós, alguns com o próprio Quebec e mais uns tantos com populações insulares das costas americanas. Trabalham, no campo do parentesco, tanto com afinidade e aliança quanto com filiação e consangüinidade. Escrevem sobre mitologia, sobre religião, campesinato ou - em menor grau - sociedades urbanas. Muitos contemplam vários desses objetos em seus trabalhos, passando de um para outro conforme passa o tempo; outros mantêm-se fiéis a um grupo privilegiado de objetos, mas o fazem ao custo de o abordarem constantemente por problemas e estratégias de pesquisa diferentes. Alguns dentre eles parecem sintetizar essa indefinição. Trabalham, ao longo de suas carreiras, com temas diferentes, com perspectivas teóricas diferentes e com objetivos acadêmicos também diferentes. *Metamorfooses* antropológicas vivas, eles são, no vasto conjunto que formam, parcela mais que considerável da antropologia social francófona do Quebec. E aparentemente, mas não apenas, definidores desse seu perfil às vezes irreconhecível, difícil de classificar. Lê-los é tarefa interessante, e por vezes surpreendente.

Grande parte dentre eles escreve e ensina quase que exclusivamente em francês. Dos que nesse conjunto podem-se classificar, a imensa maioria tem formação no exterior, principalmente nos chamados "centros" exportadores de teoria; França, EUA e Inglaterra. São, por força de sua formação e dos trabalhos que fazem, bilíngües ou até, em alguns casos, trilingües. Alguns são

separatistas, outros, federalistas, e outros talvez ainda optem por posições mediadas, também indefinidas. Em tudo, ou quase, eles são uma expressão talvez caricata, talvez fiel, de uma indefinição que parece perpassar sua antropologia como um todo, e sua Província, por inteiro, desde sua fundação. Seria, talvez, demasiadamente óbvio dizer que eles são os antropólogos mais típicos dessa antropologia, ou que essa antropologia seja o produto mais típico de um conjunto de antropólogos tão intimamente desidentificado, fragmentado e atomizado. Mas o óbvio: é preciso também compreendê-lo.

Os aqui chamados "indefinidos teoricamente" parecem ter muito pouco em comum em suas biografias. Igualmente em seus históricos acadêmicos, em sua produção antropológica, no poder de contaminação do que escrevem e na propagação de seu trabalho através das gerações que formam como legítimos seguidores. Mesmo estes, ao que parece, têm bem pouco em comum - às vezes até mesmo com seus mestres. De fato, os únicos traços a aparentemente uní-los num só time não são sequer de ordem teórica ou temática, pois que, mesmo relativamente a estes, como já lembramos, não parece haver grandes concordâncias, ao menos explicitamente. Mais precisamente, o que parece lhes dar algum contorno comum não é um mesmo conjunto escolhido de temas, teorias e métodos, mas especialmente uma mesma inconstância relativamente a eles. Grosseiramente dizendo, não se identificam pela posse de *conteúdos proposicionais* comuns em seus trabalhos, mas pela partilha comum de *formas* amorfas. Se assim podemos dizer, já entrando um pouco numa discussão teórica que supera os limites deste capítulo, mas que é necessária, seu traço comum (por isso mesmo extrínseco à definição de sua identidade - externo e atribuído, numa linguagem idealmente inacessível àquilo que então se definirá)

é não ter quaisquer traços comuns (intrínsecos ao conjunto de caracteres definidores do que se pretende definir, neste caso, distinções temáticas, teóricas, metodológicas, etc.). A questão mais complicada que se apresenta, então, como um problema para o trabalho analítico deste capítulo, se resume no seguinte impasse: Se os critérios de distinção são indefinidos, se o conjunto que se pretende analisar não tem contornos precisos e, portanto, recognoscibilidade intrínseca, interna, e apenas extrínseca, externa e atribuída; então como *validar* o recorte necessário à sua explicação se ele talvez desconsidere auto-definições importantes apenas porque não são mutuamente partilhadas pelos integrantes do conjunto analisado? Noutros termos, se a definição do objeto é atribuída pelo pesquisador, então como pode ele ter certeza de que ao proceder à análise não procede, de fato, a uma auto-análise, pois que sua interpretação não encontra outra em outro nível, mas a ela mesma em seu próprio nível numa mutualidade perfeita, total, mutualidade com os sentidos que são os seus e com o diálogo consigo mesmo de que nascem¹?

¹É certo que em todo trabalho analítico (e o interpretativo o é) o sujeito cognoscente imprime seu objeto de recognoscibilidade, donde ser ele dito objeto cognoscível. Essa *trej*recognoscibilidade é, entretanto, embora se costume pensar o contrário, um atributo da interpretação e não do interpretado. Obviamente que se demonstra facilmente se um advogado tentar interpretar uma intrincada equação de matemática pura, ou se um dentista se puser a tarefa de discutir ontologia heideggeriana... Em nenhum dos dois casos o objeto é reconhecível e em nenhum deles, a rigor, é interpretado ou analisado. Como entidades de sentido, objetos interpretáveis, eles simplesmente se constituem em apreensões incompletas de uma realidade que escapa ao juízo pois que, para os intérpretes em questão, sua opacidade permanece vendada, sua equivocidade permanece intacta no lugar da verdade a que a interpretação não chega. A pluralidade de sentidos latentes possíveis para o objeto - os símbolos, já dizia Ricoeur *nO Conflito das Interpretações*, possuem vários sentidos, só havendo interpretação onde houver possibilidade de equívoco - não podendo ser avaliada, resulta não em interpretação errada mas em erro de interpretação. Não se trata de alocar um sentido que seja improvável dentre os possíveis para o objeto, mas simplesmente de não alocar nenhum que seja nem minimamente tangível ao conjunto dos possíveis. Por assim dizer, o conjunto das possibilidades de interpretações erradas para um dado objeto se restringe àquelas delimitadas *intrinsecamente* por sua polissemia e sua multivocidade, em seus equívocos possíveis (tal conjunto sendo definido essencialmente pela história das interpretações de tal objeto). Ao contrário, o conjunto das possibilidades de *erros de interpretações* se define por todas as proposições linguisticamente possíveis, *extrinsecas* portanto à polissemia finita do objeto (e a tal conjunto), excetuando-se desse universo aquelas definidas *intrinsecamente* por sua polissemia (tal conjunto). Temos aqui, como vemos, mais uma demonstração do quanto as definições intrínsecas e as extrínsecas,

Metodologicamente a questão importa talvez mais que qualquer outra. Por isso, vejamos agora que conjunto amorfo é este que analisamos aqui. Ou talvez melhor, porque é amorfo na interpretação que propomos.

Dizíamos há pouco que, mesmo quanto à formação acadêmica, os antropólogos que constituem esse conjunto mantêm muitas diferenças entre si. É possível que essa diferença de formação tenha, num determinado momento da constituição da disciplina no Quebec, exercido forte influência sobre a fragmentação que hoje é tão facilmente notada em todo o conjunto dessa antropologia. Se essa influência foi, de fato, determinante é, agora, ocorrência de aferição demasiado trabalhosa para os limites deste trabalho, mas que pode ser provavelmente conjecturada. Assim, assumindo como válida essa hipótese mais que aceitável, uma constatação parece, então, se impor. Se, de fato, a fragmentação dessa antropologia deve algo à fragmentação da formação de seus profissionais, sendo, esta, expressão de uma atomização preexistente (pois que aparentemente, no Quebec, não havia um forte diálogo intelectual e acadêmico sobre a Província antes ou depois da formação da disciplina), então a relação entre o que já foi chamado aqui de "desidentidade" e o que chamamos aqui de fragmentação parece iniciar-se a partir de uma atomização propriamente quebequense, característica da formação da própria Província. Nada mais previsível².

juntas, definem todo o campo da interpretação, que, a rigor, engloba também o da não-interpretação. Demonstra-se, igualmente, o quanto as segundas dependem de uma mediação das primeiras para alcançar validade interpretativa, sem elas não possuindo nenhuma.

²Por tudo o que já discutimos a respeito das relações entre o Quebec e o restante do Canadá, e pela peculiaridade que sua formação lhe legou - bilingüe, bicultural, francesa e norte-americana, bissexual (como quer Larose, já lembrado no capítulo 3) -, essa Província parece ter experimentado uma fragmentação de sua identidade, de sua personalidade, desde sempre, incorporando-a a seu acervo de qualidades definidoras. Que essa fragmentação (des)identitária também tenha, em algum momento, se inspirado numa atomização, e dela nascido, não surpreenderia. Atomização de suas múltiplas identidades fragmentadas, separadas,

Mas que diferenças de formação são essas e como se encaixam na história da disciplina no Quebec? Como, afinal, tais percursos distintos exemplificam e mimetizam uma indefinição que ajudam a construir? Vamos a dois *exemplos* de biografia e de currículo. Entrevistei a professora da Udm, Deirdre Meintel, em abril de 94. Lembro-me de ter-lhe demandado expor brevemente sua trajetória que começou nos EUA, norte-americana que é, e chegava, então, a Montreal, depois de ter passado por alguns departamentos nos EUA e outros também no Quebec. A professora Meintel, que em alguns momentos de seus textos parece um tanto próxima de perspectivas teóricas próprias dos culturalistas, mas que não pode, *stricto sensu*, ser integralmente identificada com tal projeto teórico, veio para a Província nos anos 70, pouco depois da ocupação militar, e desde então tem aí trabalhado em vários departamentos de antropologia. Passou por *Laval*, *UQAM*, *Mc Gill* e, finalmente em 85, chega a *Montréal*. Meintel parece, por sua mobilidade (caracteristicamente norte-americana), exemplificar um tipo de indefinição, pois que, ao migrar de uma universidade a outra, migra também através de linhas temáticas e teóricas que, se não são exclusivas dos departamentos em que esteve, muitas vezes são tão características que chegam mesmo, por vezes, a defini-los. *Mc Gill*, por exemplo, anglófono que é, sempre esteve muito próximo do culturalismo americano e de temas de pesquisa que quase nunca tiveram qualquer relação com a Província, fazendo um tipo de antropologia

estanques, e dos diálogos incomunicáveis a que se viu levada. De certo modo todo processo fragmentário se origina, pois, de um processo de atomização previamente existente. Como a psicanálise não nos deixa esquecer, é, de início, uma incomunicabilidade entre diversas frações de uma mesma identidade (portanto, de uma atomização) que origina um processo psicótico de fragmentação dessa identidade, resultando numa espécie de esquizofrenia (termo aqui tomado genericamente) caracterizada pela perda da unicidade da identidade em questão. Origina-se, assim, um tipo de múltipla identidade que se demonstra aparentemente pela fragmentação das identidades que, isoladamente, não constituem uma totalidade - a identidade individual que, atomizada entre diversas facetas incomunicáveis, se fragmentou.

mais propriamente voltada para os problemas do Canadá ou dos EUA, ou da relação entre eles³. *Laval*, ao contrário, sempre esteve quase que totalmente voltado para a influência francesa, temática e teoricamente, sendo, desde sempre, um departamento fundamentalmente estruturalista, e dedicado ao estudo da cultura dos povos inuit, ao norte do Quebec. Ainda que às vezes se possa conceder, no mundo ocidental individualista, que se reconheça no indivíduo a determinação de suas metas e dos modos de obtê-las, é preciso admitir que, num caso como o de Meintel, dificilmente uma mesma professora pudesse trabalhar em departamentos tão diferentes sem minimamente reproduzir algo dessa diferença. Se, às diferenças entre esses departamentos, juntarmos aquelas próprias dos outros em que ela trabalhou - *UQAM* e *Montréal*, onde ainda está - veremos o quanto sua trajetória serve de molde à indefinição que é bastante sensível em seu trabalho.

A contratação da professora Meintel por parte da UdM deu-se em meados dos anos 80, na mesma época em que o movimento feminista vivia seu apogeu na Província. Segundo Meintel, que já nessa época trabalhava com o feminismo e outros objetos de estudo propriamente urbanos, ela houvera sido contratada na UdM principalmente porque com o movimento ganhando força, social e politicamente, tornava-se necessário estudá-lo. De fato, era mais que isso. O movimento feminista trouxe consigo, segundo Meintel, uma

³O professor Dubreuil chega mesmo a dizer que considera *Mc Gill* "fora do Quebec" por seu descaso quanto ao que se passa em Montreal e no restante da Província. Tal descaso não pode ser comparado àquele que a antropologia francófona também parece lhe dedicar pois que, para esta, há ainda um certo número de casos propriamente quebequenses a que ela está atenta. As populações autóctones, como já salientamos, são, por exemplo, tema obrigatório para muitos antropólogos, e também não podemos nos esquecer de que mesmo o que já chamamos de *tema Quebec* tem entre alguns antropólogos, majoritariamente não marxistas e não estruturalistas, dedicação garantida. O que Dubreuil quis dizer ao alocar *Mc Gill* "fora do Quebec" é que sua antropologia anglófona dedica-se menos ainda que a francófona aos problemas da Província, e que seu projeto acadêmico-administrativo parece inteiramente colado ao dos federalistas, não ao dos separatistas.

reavaliação social, uma nova maneira de proceder a uma crítica social pretensamente, ao menos, concorrente de outros pensamentos sociológicos que também estabeleciam críticas de valores sócio-culturais já demasiadamente enraizados no Quebec. Marxismo, por exemplo, que mesmo relativamente bem estabelecido em alguns partidos políticos e em movimentos sociais (alguns clandestinos), nunca conseguiu produzir explicações satisfatórias e promover *ação política* e institucional capaz de dar conta das incongruências vividas pela sociedade civil da Província. Movimento conjugado internacionalmente, estabelecido principalmente no âmbito das sociedades ocidentais mais avançadas da Europa e da América do Norte - só depois de algum tempo aportando em países como o Brasil - o feminismo que o Quebec conheceu desde a metade dos anos 70, produziu, na academia da Província, um novo equilíbrio entre suas tradições e suas promessas de ruptura.

De início porque suas raízes solidamente "patriarcais" e conservadoras viram-se solapadas por uma onda de novas proposições críticas, e por fim porque antigos aparatos ideológicos (como, por exemplo óbvio, a Igreja) especialmente dotados de visão igualmente conservadora e moralista foram postos em cheque diante de novas realidades, a vida social, política, religiosa e cultural da sociedade quebequense, como um todo, lentamente entra em processo de auto-crítica relativamente à sua atualidade no que tange aos usos e costumes então vigentes no mundo ocidental civilizado. Há *poréns*, no entanto. Já dissemos que os últimos trinta anos foram decisivos para que o Quebec entrasse num processo de industrialização e modernização que o colocaria em condições de igualdade para com o restante do Canadá, que a Igreja foi um dos entraves mais resistentes a serem superados e que o humor médio do

quebequense, desde a colonização, era francamente marcado por um conservadorismo difícil de ser superado. O feminismo desempenhava, então, o crítico e nem sempre bem visto papel de internacionalizar e, de certo modo, laicizar uma cultura sedentária e provinciana. Interessante a notar aqui é que o movimento feminista se iniciou e fortaleceu durante um período político da Província absolutamente marcado pela turbulência, pela instabilidade, pela incerteza. Ou seja, oriunda de um clima internacional de insatisfações crescentes com a situação subalterna das mulheres nas sociedades ocidentais, integralmente devedora dos movimentos sociais importantíssimos ocorridos em 1968 principalmente na França, mas também nos EUA e em outros lugares - mesmo no Quebec, como já vimos -, a onda feminista chega à Província trazendo consigo um tipo de internacionalismo marcado pela crítica social, pela reavaliação sexual e por um tipo juvenil de saudável inconformismo quase em tudo paralelos aos movimentos sócio-políticos vividos no Quebec. O diferencial da Província, entretanto, naquela metade dos anos 70, quando o movimento feminista lá aportava, é seu movimento nacionalista, recentemente, então, sofrido de duro golpe com a ocupação militar de outubro de 70. Por assim dizer, esse movimento feminista chega ao Quebec para, num momento em que ele se via ocupado com suas crises políticas internas, trazer-lhe mais algumas; não necessariamente políticas, mas políticas também; não necessariamente internas, mas ocidentais. Afinal, era apenas mais uma fonte de crítica e de ruptura "impurificadora" numa Província que via sua "pura" tradição campesina mais e mais transformada com o passar dos tempos.

Meintel sempre se dedicou, como antropóloga, ao trabalho com aquilo que ela chama de "antropologia do gênero"; um tipo de trabalho que mantém

íntima relação com o movimento feminista não apenas por tomá-lo simplesmente como objeto, mas também como fonte inspiradora. Ela parece implicitamente autorizar essa interpretação. Durante nossa entrevista perguntei-lhe sobre as relações entre o movimento feminista no Quebec e a antropologia social praticada nos maiores departamentos da disciplina na Província, departamentos sobre os quais ela poderia falar autorizadamente, pois que trabalhava ou houvera trabalhado neles, como demonstrava sua biografia. Meintel afirmou que o *trabalho em "antropologia do gênero"* - *que, segundo ela, estava para o movimento feminista mais ou menos como a antropologia das relações de trabalho estava para os movimentos marxistas* (donde uma primeira identificação societal importante entre esses movimentos, social e academicamente influentes e concorrentes) - chegou ao Quebec no final dos anos 60, época em que ela ainda não estava na Província, mas que foi apenas com a vinda dos 70 que se tornou importante na antropologia, quando ela já trabalhava em universidades quebequenses. O fato de ter-se tornado fenômeno antropológicamente importante apenas após alguns anos depois de sua chegada evidencia que o movimento feminista no Quebec parece ter influenciado a antropologia e não o contrário; ou seja, descarta a hipótese de que a antropologia, por tematizar o movimento, tenha-o induzido à sociedade. "A antropologia 'feminista' foi uma consequência de tais movimentos e não sua causa", foi o que disse Meintel.

Mas se, como quer a professora, foi um movimento social a influenciar a disciplina, estando - como vimos há pouco - num mesmo nível em que se encontravam os movimentos marxistas, que papel teria o feminismo desempenhado para a disciplina *concorrencialmente* ao marxismo? Ou seja,

somar-se-ia a ele na implementação da crítica dos costumes produtivistas de uma sociedade organizada pelo capital e para o lucro, ou a ele se oporia, propondo uma crítica mais ética que macropolítica ou macroeconômica, visando menos à dominação classista ou internacionalista, e mais a um tipo de dominação propriamente pessoal, microcósmica, familiar, dita “de gênero”? A resposta pareceu, de fato, independer do perguntado, mas é verdade que temos aqui, um tanto dissimuladamente, um dos maiores fatores de indefinição para uma parcela dessa antropologia: ao menos durante um período específico, que vai do meio dos anos 70 até meados dos 80. Afinal, concorrente do marxismo social e disciplinarmente, o movimento feminista na antropologia, através daqueles que realmente praticavam uma “antropologia feminista”, às vezes se aproximava do estruturalismo, às vezes - ainda que mais raramente - aproximava-se do marxismo⁴, e, em outras tantas oportunidades, de nada que fosse aparentemente identificável teoricamente. Some-se a isso o fato de que muitos dos antropólogos marxistas dessa época se aproximavam disciplinarmente do movimento feminista, explicitando uma simpatia apenas às vezes recíproca. Beaucage e Bernier, por exemplo, nos anos 70 e início dos 80 ministravam cursos de “antropologia do gênero” sem nunca terem participado de qualquer manifestação *stricto sensu* feminista. Mas isso não é tudo. A professora Meintel explicita ainda mais um problema ao afirmar que, de fato, não havia um, mas vários feminismos. Aparentemente isso apenas corresponde ao que acabamos de dizer, mas o faz complicando-o. Pois se havia mais de um feminismo, era o mesmo a influenciar a disciplina e o debate social? Não estaria a antropologia reverberando um feminismo que socialmente já não tinha

⁴Veja, como exemplo, as citações de textos de Huguette Dagenais, selecionadas para o anexo *Pequena Antologia de Citações*.

maior importância no Quebec; não teria um movimento social importante na Província mais uma vez escapado da competência da disciplina, voltando-se esta para fora de sua sociedade?

O fato de haver mais de um tipo de feminismo na Província e em sua antropologia não significa, apenas por isso, que em ambas o feminismo mais influente em determinado momento tenha sido o mesmo. Meintel por exemplo nunca esteve próxima do chamado materialismo histórico e do marxismo, que aliás, em sua opinião, jamais poderiam fornecer inspiração para uma "antropologia do gênero" exatamente por desconsiderar dimensões menos formalizáveis da vida inter-pessoal, dimensões nas quais as distinções de gênero se aplicam. Igualmente, ela não parece próxima das abordagens estruturalistas que, em sua opinião, pecam um pecado parecido ao do marxismo: o foco nas estruturas, nas macroesferas, desconsiderando as distinções genéricas. No entanto, se academicamente ela operava distinções entre tipos meta-teóricos de feminismos, optando aparentemente por uma espécie de indefinição teórica não exclusiva, socialmente Meintel pareceu esboçar uma certa simpatia aos movimentos sociais feministas fossem quais fossem suas origens, fossem ou não adotados por partidos ou grupos políticos próximos do marxismo. Da mesma forma, federalistas e nacionalistas partilhavam - ou não, a depender exclusivamente da abertura do grupo ou partido em questão - dessa "novidade" como movimento social sem que a opção pelo movimento implicasse recortes distintivos entre eles. Assim, era possível dizer que havia um tipo de feminismo mais próximo dos partidos marxistas, outro que se identificava com movimentos políticos clandestinos, outro mais teorizado pela antropologia, outro ainda mais próximo das

reivindicações sociais sabiamente encampadas pelos movimentos políticos federalistas, etc. Entre eles, às vezes inspiração, às vezes objeto, às vezes reprodução sutil de um *ethos* quebequense, a antropologia oscilava com seus métodos, suas teorias, seus temas, suas incertezas.

Entretanto, mesmo com essas incertezas a superar, e com a conseqüente indefinição que experimentaria, a antropologia quebequense viu na influência dos movimentos feministas, desde a metade dos anos 70, iniciar-se o ocaso de seu marxismo. Como já lembramos de passagem em nota de rodapé no capítulo 2, o marxismo parece ter sucumbido diante de um tipo de crítica encenada pela influência que o movimento feminista teve nas ciências sociais, a saber, a de genericamente opor à visada macro-estrutural (do marxismo) uma micro-funcional (feminista) que considerava as relações individuais. Nesse sentido, é interessante a posição de Dagenais (lembrada pouco atrás), que parece ser uma das únicas a tentar articular uma interpretação marxista bastante caracterizada conceitualmente com uma visão feminista de certos fenômenos sociais urbanos. Bem ou mal resolvidas, o certo é que tentativas como essa não tardaram a se enfraquecer do cenário antropológico no Quebec. Já no início dos anos 80 a influência marxista sobre a antropologia era irrecuperavelmente menor que a de dez anos antes e em grande parte tal fenômeno se deveu à intromissão, nesse campo comum da antropologia quebequense, das inspirações dos movimentos feministas. Nesse momento, contudo, quando mais se poderia esperar, relativamente aos movimentos feministas, uma identificação a alguma outra meta-teoria influente nessa antropologia, tal identificação não ocorreu, nem mais ocorreria, doravante. Permanecendo tão indefinido teoricamente quanto no momento em que chegou

à antropologia, esse movimento de certo modo se enfraqueceu tão rapidamente nos anos 80 que dele, hoje, resta pouco mais que a lembrança das indefinições que contracenou *vis-à-vis* o estruturalismo, o marxismo e outras tendências teóricas menores. Seria incorreto dizer que não mais se falou, na antropologia quebequense francófona, sobre os movimentos feministas; mas também o seria dizer que deles se fala regularmente. Ainda há cursos, aqui e acolá, sobre esse tema, mas de forma tão eventual e inconstante que sobre ele não se pode dizer ser um tema preferencial. Por que sucumbiu também!? Basicamente pela mesma razão pela qual a falência do marxismo e do estruturalismo se somou à falência de tantas outras influências teóricas: Ou seja, por aparentemente não exprimir nenhuma relação necessária quer à identidade étnica da Província, quer à da sua antropologia, *quer mesmo à da relação entre ambas*. Assim como outras expressões antropológicas quebequenses, seu "feminismo" também se viu na contingência suficiente de seu discurso mal e mal referenciado na Província, em sua antropologia, e na arbitrariedade da mediação ruim que seu silêncio propôs sobre elas. Claramente ou não, contingências desse tipo apenas se somam a tantas outras, e desenharam uma indefinição temática, epistêmica e étnica em tudo auto-recorrentes.

A história conturbada dessa antropologia dividida entre meta-teorias e temas que não se sustentaram por não se remeterem; o exemplo de indefinição temática (e étnica) e a conseqüente ausência de uma identidade definida de que fala Meintel - exemplo que ela mesma protanoniza quanto aos movimentos feministas na antropologia urbana quebequense -; e a abrangência generalizada de uma indefinição teórica (ou meta-teórica) que envolve grande parte dos antropólogos no Quebec, foram responsáveis também pela precariedade das

indefinições de sua identidade. Como já vimos antes, essas características "desidentitárias" dessa antropologia remetem imediatamente às indefinições da identidade da Província. Ou é esta que remete àquela...? De fato, não há escolha entre tão sutis diferenças. Na antropologia quebequense os "indefinidos teoricamente" parecem ser, realmente, os legítimos herdeiros de um *ethos* quebequense, formado pelas incertezas da língua e da cultura, pelo embaralhamento de seus traços distintivos, pela convivência de ambigüidades imediatas, pelo desejo étnico de uma emancipação politicamente travada, e, por fim, pela inoperância das mediações conceituais formais (indefinidas do ponto de vista meta-teórico) que sua antropologia propõe. Ou não propõe.

Esses "indefinidos teoricamente", *metáforas vivas* de uma indefinição que os supera mas deles não prescinde, representam, portanto, mais um pólo a tensionar essa antropologia. Entre a antropologia "estruturalista", a "marxista", a "semiótica" ou a "operacional", esses "indefinidos" parecem expressar - *complementarmente* aos outros, é verdade, mas muito mais incisivamente dentro da disciplina na Província - um esboço sintético das indefinições e incertezas da identidade do Quebec. Não seria, aliás, por outro motivo que - na média dominada por esses cuja indefinição quanto a meta-teorias e objetos é mais e mais visível - essa antropologia mostra-se tão pouco produtiva na interpretação dos dilemas da Província? Se essa antropologia seguisse rumo mais facilmente definível teórica e tematicamente não forneceria pistas mais freqüentes e mais férteis sobre ela? Se os "indefinidos" são, de fato, a mais fiel

expressão da antropologia e da Província, não é de se estranhar que *metonimizando* a primeira *metaforizam* a segunda⁵.

É nesse sentido que devemos compreender a interpretação de nosso segundo *exemplo*, o professor Guy Dubreuil, em tudo coerente com a nossa, quando, durante a entrevista, perguntado sobre a identidade da antropologia e da Província, fala sobre esse conceito (aparentemente não como um antropólogo, e, de fato, sua formação básica é de psicólogo) para afirmar que ele existe, mas que os antropólogos - eis o problema... - não o conhecem. Não apenas a respeito da antropologia, mas igualmente sobre o Quebec. Se desconhecem a disciplina em que trabalham, não podem mesmo conhecer a Província em que moram, até porque aparentemente ao menos as ferramentas da primeira não sabem usar para interpretar a segunda. "A antropologia quebequense tem uma identidade, isso é claro; o problema, entretanto, é que os antropólogos que aqui trabalham a desconhecem". Dubreuil não parece querer criticar seus colegas de departamento ou de outros departamentos de antropologia no Quebec, mas se seu diagnóstico não os atinge num ponto de crucial importância para eles, certamente também não os envaidece muito. Afinal, pergunta-se, porque, se são antropólogos, desconhecem a identidade de *sua* antropologia; e porque, se estão no Quebec, desconhecem a identidade

⁵*Metonimizando* porque ao fazer parte de uma totalidade mais abrangente a que pertence obrigatoriamente, os "indefinidos teoricamente" assumem o papel de representá-la contiguamente e por proximidade, ou seja, tomam dela seu estatuto para lhe devolverem um nome. Nome que doravante será comum. É assim que, metonimicamente, costuma-se tomar a vela pelo barco, por exemplo. A vela fazendo parte do barco e o nomeando. *Metaforizam* porque ao não fazer intrinsecamente parte do objeto "Província", a antropologia "indefinida teoricamente" não a representa contiguamente, mas continuamente e por semelhança, ou seja, com seu nome próprio ressalta, para a outra, um estatuto preexistente. Estatuto que, portanto, já era comum a ambas. É assim que, metaforicamente, costuma-se falar, por exemplo, sobre o pé de uma mesa. O pé servindo como base de semelhança funcional para com o pedaço de madeira que, tal como ele sustenta um ser humano, sustenta a mesa. Sendo por isso, então, dito seu pé.

dessa Província? Relativamente a essa segunda questão, ao menos, uma outra interpretação de Dubreuil também pode nos esclarecer certas coisas. "A antropologia do Quebec está além dos movimentos nacionalistas quebequenses; estes não dizem nada a esta antropologia porque não lhes são exóticos o suficiente. A antropologia busca o exótico, não aquilo que lhe é familiar".

Assim, Dubreuil parece confirmar que grande parte dessa antropologia desconhece, de fato, a Província em que vive, e acrescenta, aqui, uma explicação coerente com sua interpretação já antes expressa de que à própria sociedade quem se dedica são os sociólogos. Interessante, nesse caso, é a explicação dada, no âmbito da disciplina, para um fenômeno que reproduz as indefinições inconscientemente percebidas da Província. Recorrendo a outra disciplina (sociologia) para justificar sua interpretação de que a antropologia parece afetada pela opacificação de sua consciência no que tange à identificação de sua Província, Dubreuil parece propor - baseado na psicologia, como sempre esteve - que os antropólogos desconhecem tal identidade tal como o sonhador desconhece o móvel de seu sonho. E assim como neste último caso - em que o sonhador desvenda tal móvel através do trabalho de questionamento levado adiante por si mesmo e pela figura de alteridade do analista -, o caso da antropologia, cotejada pela presença questionadora da sociologia, se resume em buscar uma identidade através de uma alteridade que com ela disputa espaço explicativo. Dubreuil não explicitou essa analogia mais didática que substantiva, mas poderia tê-lo feito pois que, se cabe à sociologia explicar a sociedade quebequense - e sua identidade, se houver uma -, é porque antes coube à antropologia, em algum momento da constituição de *sua* identidade, desqualificar tal objeto, doravante interditado, como elemento

fundante dessa *sua* identidade. Que momento teria sido esse? Que "traumas" teria ela vivido para interditar suas semelhanças paradigmáticas, das quais a identidade da Província e da própria antropologia são as que mais lhe importaram? Por que viveria uma interdição se como disciplina interpretativa - não interpretativista! - ela deveria romper aparências para propor verdades mediadas e ocultas? Ainda que tal momento tenha sido o de sua constituição, durante a "Revolução Tranqüila" - o que já diz muito -; que os traumas tenham sido os de uma separação pretendida mas proibida, interdita; e que tenha vivido tal interdição mais como a voz que como o silêncio de seu discurso - tendo nela, pois, o simulacro de sua verdade -; tais respostas sempre serão, para essa antropologia, precárias, provisórias. Com efeito, é difícil responder definitivamente a todas essas questões (pois que a interpretação que pretende ascender ao *sobressentido* que existe além da literalidade é necessariamente recorável, instável, circunstancial), mas parece imediato supor que o desenvolvimento dessa antropologia, de sua consciência e de sua inconsciência, se deu através de uma percepção de si mesma que desconsiderava a paternidade (ou maternidade) provincial, com tudo que aí estava implícito: antropologia nascida sob a ilusões da geração espontânea, da conseqüente "desancoragem" étnica e epistêmica, e assim, do internacionalismo total; teórica e socialmente⁶.

Podendo, então, livrar-se desse objeto excessivo (Província) para a definição de sua identidade - ou do que iludida e economicamente percebia como tal - a antropologia quebequense eludiu também de seu discurso mais sistematizado e formalizado a pergunta "*identitária*" cuja falta sempre lhe foi

⁶O que, aliás, também ajuda a explicar porque dialoga mais com os "centros" que consigo mesma.

cara⁷. A esse respeito é interessante o que relata Meintel sobre a situação ambígua dos anglófonos perante essa antropologia francófona. Meintel sempre trabalhou com "antropologia da condição feminina" e com antropologia urbana, duas grandes áreas de pesquisa normalmente correlacionadas, e foi por essa razão que lhe perguntei, durante nossa entrevista, como ela interpretava a situação da antropologia urbana *no* Quebec e por que razão parecia tão pouco produtiva. Segundo sua opinião, os estudos em antropologia urbana na Província já tiveram melhores dias do que os que têm hoje, o que, entretanto, não significa que atualmente se faça pouco nesse ramo ou que tal produção seja irregular. Sua posição, no entanto, melhor e mais detidamente explicitada com o decorrer da entrevista, deve ser interpretada. Afinal, depois de refutar minha interpretação de que a antropologia urbana do e no Quebec parecia ser bastante inexpressiva, Meintel pareceu concordar com as pressuposições embutidas em minha pergunta, pois que se sua própria sociedade abrigava tão obviamente seu mais visível "outro" - os anglófonos -, porque essa antropologia não teria se dedicado nem minimamente ao estudo dessa alteridade e das diferenças étnicas envolvidas nessa convivência às vezes tão problemática? A resposta merece ser transcrita: "Grande parte dos problemas que dizem respeito à definição dos trabalhos em antropologia urbana, no Quebec, se referem, afinal, ao público que nós formamos. Quem nossos alunos vão tomar como "outro" nessa sociedade em que habitam? Não podemos tomar esses anglófonos como nossos "outros" simplesmente porque nossos alunos têm origens muito diversas; eles vêm de lugares muito diferentes. A anglofonia, nesse universo,

⁷Essa certamente é mais uma interpretação que se soma àquelas já arroladas sobre porque o estruturalismo e o marxismo (seu discurso mais sistematizado e formalizado) não se dedicaram ao estudo do que chamamos de tema *Quebec*.

não é alteridade para eles; eles falam francês tanto quanto inglês, ou outras línguas".

Convém ressaltar, aqui, nesta interessante interpretação de Meintel, que a anglofonia aparentemente destituiu-se como objeto legítimo de investigação da antropologia francófona por ser elemento comum partilhado pelo conjunto dos alunos, e, assim, por descaracterizar-se como *diferença*, representando, para tal conjunto, mais uma identidade que uma alteridade. Ora, não nos ocorre sempre, ao discutirmos a relação Quebec/Canadá, que a francofonia é traço distintivo, e portanto identitário, para essa Província? Não é, aí, o francês, não por acaso, a única língua oficial? Como já vimos com Rioux e outros, os problemas que essa Província experimenta frente ao restante do Canadá não se expressam exatamente na língua e nas diferenças culturais que carrega consigo? Como pode, pois, a anglofonia ser atenuada, amenizada, na relação lingüística que lhe caracteriza a diferença? O fato dessa sociedade abrigar um número considerável de anglófonos (ao menos uns 10%) não os transforma em francófonos, em anglófonos simpáticos ou em anglófonos invisíveis. Ao contrário, desnuda e evidencia sua presença estranha que jamais se misturará à massa de francófonos. Argumentar, então, que são apenas "os alunos" a desfazerem dessa diferença é pouco convincente. Eles não têm e aparentemente nunca tiveram tanta importância na definição do papel de alteridade (ou de suposta identidade) que o inglês sempre representou. Essa explicação, ainda que coerente e verdadeira como percepção do fenômeno por uma professora norte-americana, anglófona natural, parece simplesmente ser *errada* - embora, claro, não seja um *erro de interpretação*, pois que, no

mínimo, ainda pertence à trama possível dos sentidos tratados⁸. De fato, esse paradoxo merece ser reinterpretado. Já comentamos algo a respeito da relativa ausência de estudos em antropologia urbana na antropologia quebequense, da ausência de trabalhos sobre o que temos chamado aqui de *tema Quebec*, e, segundo pensamos, a razão dessas ausências também pode ser identificada na explicação dada por Meintel. É apenas preciso interpretá-la diferentemente. Quando Meintel diz que os anglófonos não podem ser considerados "outros" para a antropologia francófona quebequense porque seus alunos têm origens diversas, muitos dos quais também anglófonos, e conclui que a anglofonia não é alteridade para eles, comete certos equívocos, dos quais alguns já lembramos. No entanto, convém reinterpretar sua interpretação especialmente porque, através daquilo que ela pressupõe, explicita uma outra conclusão a que neste capítulo nos dedicamos mais detidamente. Se, como ela afirma, os anglófonos não são mesmo um "outro" para essa antropologia porque, nela, há alunos (ou professores, acrescentaria eu) que têm origens diversas, que falam também em inglês, parece óbvio pressupor então que *eles não têm uma identidade definida*⁹, de perfil preciso, e que, por essa razão, definir uma alteridade seria tão difícil nessa antropologia. Afinal, como definir uma alteridade se, antes, não há uma identidade definida?

⁸Ver nota 1 deste capítulo.

⁹É óbvio que tomamos, aqui, a língua como o elemento fundamental na definição da identidade, e que, portanto, mesmo na definição de uma alteridade ela seja ponto central. Convém salientar que, especialmente adequada a esse caso em que a Província se separa do país por diferenças culturais expressas especialmente pela língua, e em que a antropologia francófona é tomada para estudo exatamente por sê-lo - com tudo o que sua língua lhe confere a título de identidade -, tomar a língua como o elemento fundamental para essa discussão que ora travamos é apenas questão do mais simples bom senso. Ademais, os valores críticos de uma sociedade só se expressam lingüisticamente, com os referenciais, os conceitos e as articulações semânticas que sua língua lhe fornece.

Isso nos traz novamente ao tema central deste capítulo, ou seja, a indefinição presente nessa antropologia. Indefinição teórica, temática; indefinição em todas as suas possibilidades presente na obra de grande parte dos antropólogos que aí trabalham. Temos, aqui, apenas mais uma demonstração, por outra via, do quanto é verdadeira e sensível essa indefinição antropológica, pois que ela é o resultado daquela que perpassa também a Província. Nesse sentido é interessante notar aqui que Dubreuil e Meintel, que parecem concordar quanto a certas características dessas indefinições, propõem em comum que a antropologia quebequense seja uma exportadora de antropólogos "para os quatro cantos do mundo", como, de fato, o primeiro declara textualmente. Meintel também o fez, e, assim como Dubreuil, parece guardar à sociologia a tarefa (não exclusiva, é verdade) de interpretar o Quebec. A despeito de suas semelhanças circunstanciais¹⁰, entretanto, é no que eles têm de diferença que reside a razão dessa relativa desautorização da antropologia e da licença concedida à sociologia na interpretação do Quebec. Seria, pois, a sociologia a portadora de uma definição que a antropologia não

¹⁰ Ambos trazem consigo algumas marcas comuns, ainda que tragam também algumas indefinições. 1- Ambos, em gradações diferentes, lembram espontaneamente (ao contrário de tantos outros) a sociologia como a melhor intérprete de certos fenômenos urbanos do Quebec (ainda que, no caso de Meintel, que sempre se dedicou a esse tipo de trabalho, caiba à sociologia um tipo de estudo mais institucional, diferente do que a antropologia faz sob o rótulo de antropologia urbana). 2- Sua formação nos EUA: Meintel porque é norte-americana, Dubreuil porque fez seu doutorado em *Columbia* e também esteve em *Cornell*. Seria, aliás, possível interpretar que a formação de ambos numa antropologia mais tradicional, "central", culturalista, poderia ser responsável por esse tipo de visão tradicionalista do papel do antropólogo, que o leva a estudar outras sociedades que não a sua - esta mais estudada pelo sociólogo. Seria se não fosse o fato de que eles não são os únicos a terem essa formação - Bernier, por exemplo, formou-se em *Cornell* -, e, de fato, a maioria se formou em algum "centro" e nem por isso fala espontaneamente em sociologia. 3- Ambos pertencem exemplarmente ao grupo dos aqui chamados "indefinidos teoricamente", e em nenhum de seus trabalhos é possível identificar influência meta-teórica precisa, ou seja, para ambos a tarefa da interpretação parece referencialmente instável, especialmente para Dubreuil, que sempre trabalhou muito próximo à psicologia de onde veio e que nem mesmo se dedicou a um conjunto de objetos especiais. 4- Tanto Meintel quanto Dubreuil - apesar de a primeira ser norte-americana e o segundo, quebequense - são ou foram intérpretes do Quebec, apesar de ambos lembrarem a sociologia para desempenhar essa tarefa.

suporta? Se há indefinições de identidade próprias à Província, se há outras próprias à antropologia quebequense, não estaria o Quebec à procura de respostas numa outra disciplina não tão "desidentitária"?

Talvez sim, talvez não. Seria impossível responder a esta última questão com muita certeza. O certo, no entanto, é que, para Meintel, assim como para todos os outros que entrevistei, "a identidade da antropologia quebequense é coisa indefinida". De fato, talvez ela também o seja - Meintel não o disse, nem nenhum outro - porque seus antropólogos sempre foram. Um breve olhar sobre alguns nomes de antropólogos conhecidos no Quebec demonstra com indisfarçável clareza o quanto. Jean-Jacques Chalifoux, professor em *Laval*, trabalhou com sociedades guianenses e africanas. Paul Charest, com sociedades africanas e com autóctones da costa norte do *Saint-Laurent*. Albert Doutreloux, também em *Laval*, já trabalhou com o Quebec. Serge Genest, igualmente professor de *Laval*, foi um dos únicos a terem se interessado, como antropólogo, pela antropologia quebequense como tema. Jean-Paul Montminy também trabalhou tendo o Quebec como foco temático, com populações rurais quebequenses. Renaud Santerre parece sempre ter trabalhado com populações africanas, mas também com o Quebec. Marc-Adélar Tremblay, aposentado e até pouco tempo professor em *Laval*, é talvez o mais antigo antropólogo na Província, tendo trabalhado com uma larga variedade de temas e objetos, inclusive com história da antropologia quebequense. De Meintel já falamos; professora na Udm, trabalhou com antropologia urbana no Quebec e com antropologia do gênero. Dubreuil também já foi lembrado; sempre trabalhou com famílias (do Quebec, da Martinica) em abordagens inspiradas pela psicologia de Piaget e pela tradição culturalista norte-americana em que se

formou. Estes nomes, poucos se levamos em consideração que são os representantes desse grupo a melhor expressão metafórica dessa Província e metonímica dessa antropologia, bem representam, entretanto, o quadro abrangente e indefinido a que pertencem. O que aqui dissemos de sua indefinição temática apenas representa "objetalmente" o que sua indefinição teórica representa epistemologicamente. E, de fato, o que dissemos de seus trabalhos poderíamos dizer do trabalho de muitos outros.

Dentre eles são poucos os que sempre se dedicaram a um mesmo tema durante toda a carreira, e nenhum deles pode, a rigor, ser identificado claramente com esta ou aquela influência teórica. Lê-los - tarefa às vezes surpreendente que outorgo a quem queira procurá-los no anexo que finaliza este trabalho - é uma missão de reconhecimento meta-teórico quase suicida. Como já lembrei no início deste capítulo, as indefinições teóricas se evidenciam às vezes por uma composição de meta-teorias que se entrelaçam, embaralhando conceitos nem sempre afins; às vezes por trafegarem infielmente através de objetos e temas pouco comuns entre si, e às vezes por tudo isso. Alguns são, como já disse, sua melhor síntese. Marc-Adéland Tremblay, por exemplo. Apenas para nos determos aos seus textos listados no anexo já lembrado, vai aqui uma pequena demonstração. Num texto de 85 ele relata seu trabalho com uma população de Acadie, pequena cidade quebequense; no trabalho de 89 ele faz uma pequena história do departamento de antropologia em *Laval*; no texto de 90 ele esboça alguns traços diferenciais para uma antropologia da saúde; no trabalho de 91 esboça uma breve história da antropologia quebequense; e no livro de 69, escrito com mais dois colegas, trata de um tema específico (mudanças culturais) em Saint-Augustin, Quebec.

Aqui estão esboçadas apenas variações temáticas; entretanto, quanto ao reconhecimento de inspiração teórica, a variação parece ser substituída pelo embaralhamento. Às vezes próximo do estruturalismo, às vezes do culturalismo, às vezes de nada rigorosamente definido, Tremblay trafega por várias meta-teorias ao mesmo tempo. Seu trabalho, no entanto, e talvez por isso mesmo, pode ser dito bastante interessante, senão por contribuições teóricas, ao menos pela riqueza de suas interpretações.

É necessário, contudo, reconhecer que nem todos os integrantes desse grupo produzem trabalhos tão interessantes. A grande maioria apenas contribui para o perfil geral dessa antropologia com o conjunto de incertezas (teóricas, temáticas) que seu trabalho esboça e com suas indefinições (disciplinares, mas também étnicas) próprias. Talvez por isso a Província tenha procurado, inconscientemente, respostas em outras fontes que não a antropologia. A sociologia - para remontarmos ao tema de que tratávamos há pouco, mas agora para encerrá-lo - representa apenas, nesse universo de questionamento societal, cultural, da Província, uma das tantas tentativas por ela mal e mal empreendidas na esperança de ver-se explicada; de ver seus dilemas resolvidos. Mas mesmo a sociologia, aparentemente, não lhe respondeu satisfatoriamente. Dizemos isso apenas pelas evidências de que o Quebec continua, depois de tantos e tantos anos de questionamento, sem resposta. Mas seria, realmente, possível responder? Como fazê-lo se tudo, nessa Província, parece tão fluido no que tange à sua identidade, tão incerto no que diz respeito a suas definições étnicas, culturais, lingüísticas? Tais indefinições devem ter contaminado a sociologia assim como contaminou a antropologia; assim como contaminou, já sabemos, o Quebec. Não é ele que as contamina, nem elas que o fazem

relativamente a ele. Aparentemente tudo no Quebec - inclusive ele mesmo - é tomado por esse tipo de indefinição, num só golpe. Os "indefinidos teoricamente" apenas expressam, dentro do universo de discurso antropológico, aquilo que a história da Província sempre expressou. Com contaminações tantas e tão sensíveis, nada aparentemente, no Quebec, pode ser "puro".

Voltemos mais detidamente a esses "indefinidos teoricamente", objeto do capítulo. Se, de fato, eles representam a antropologia quebequense metonimicamente - por dela fazerem parte, a parte que melhor sintetiza o todo -, representando a Província metaforicamente - por terem em suas indefinições uma semelhança que em tudo expressa as do Quebec -, então que características podemos neles encontrar para justificar essa metáfora, que, como já argumentamos, é extrínseca? Não se pode desprezar aqui, de modo algum, a metonímia pela qual esse considerável grupo de antropólogos parece representar a totalidade dessa antropologia. Ao contrário, o argumento que se segue em tudo depende do que já dissemos sobre características teóricas e temáticas desses "indefinidos" e da antropologia quebequense como um todo, retrazendo sua relação. Tais argumentos se encontram neste e em outros capítulos, e nos servem de base agora. Tratar-se-á aqui, então, de tentar demonstrar segundo características cruciais contidas no trabalho desses "indefinidos teoricamente", que traços podem ser ditos metafóricos relativamente à Província. Ou, mais detalhadamente, que características presentes no trabalho desses "indefinidos" podem ser tomadas como metáforas do que há também de indefinido na vida da Província, pressupondo que tais características embora de certo modo herdadas pela disciplina à Província, nos

primórdios de sua origem, são hoje partilhadas por elas, sem que uma ou outra possa ser dita sua fonte, ou seu ponto final.

Voltemos, pois, a um dos *exemplos* (não necessários mas suficientes; não genericamente dedutivos mas singularmente indutivos) através dos quais argumentamos sobre os "indefinidos" e a indefinição que os caracteriza. Veremos aqui como essas indefinições se referem mutuamente. Durante nossa entrevista, Meintel, como já lembrei, defendeu também o ponto de vista segundo o qual não há uma identidade para a antropologia quebequense. Seu argumento, entretanto, seguiu rumo próprio. Em sua opinião, é devida quase que exclusivamente à vocação internacionalista da antropologia quebequense a incerteza de suas definições. Segundo Meintel, comentando meu estranhamento quanto à raridade de trabalhos em antropologia urbana no Quebec, "existem alguns estudos urbanos que tomam a Província como objeto, mas provêm de mestrados (não publicados) em antropologia e também, evidentemente, da sociologia. Na antropologia, os alunos mais avançados, dos doutorados, são incentivados a trabalhar no exterior". O internacionalismo no Quebec, entretanto, segundo a professora, deve também ser buscado em outra dimensão: "O Quebec, especialmente a cidade de Montreal, é um centro atraente de imigração. Há muitas colônias de imigrantes aqui, e esse seu internacionalismo pode ser notado pelo conjunto diverso de línguas aqui encontradas". Assim, na interpretação da professora Meintel (ela mesma trilingüe; além do francês e do inglês, fala também fluentemente em português), a opinião, já lembrada, de que "*não há uma antropologia propriamente quebequense; sua identidade é indefinida*", parece dever-se aos dois internacionalismos que aponta: o primeiro, relativo ao objeto do estudo que

essa antropologia prefere tomar, trabalhando no exterior; o segundo, relativo à composição étnica dessa sociedade em que existe, composição pluricultural, "miscigênica", poliglóssica.

Podemos, de fato, tomar essas interpretações de Meintel como paradigmáticas no que concerne à explicitação dos problemas de definição dessa antropologia, por uma antropóloga que dela faz parte, representando-a *metonimicamente*; e que também faz, hoje, parte dessa Província, *metaforizando* seus problemas identitários. Por um lado, é importantíssimo notar, essas interpretações nos remetem a uma "*desidentificação*" da *antropologia pela Província*: Ao herdar desta última sua poliglossia, sua "impureza" étnica, suas várias e às vezes conflitantes facetas culturais (há, por exemplo, alunos anglófonos...), a antropologia quebequense perde sua ilusão de integridade francesa; sua unicidade nunca alcançada. Por outro lado, tais interpretações também nos remetem a uma "*desidentificação*" da *Província pela antropologia*: Ao ser, dessa última, o objeto do silêncio, pois seus antropólogos preferem dedicar-se ao estudo de culturas no exterior, a Província perde - relativamente à disciplina - suas características, sua identidade. Perde, do mesmo modo, sua ilusão que igualmente é de integridade francesa, e de uma unicidade que também não alcança. É interessante notar aqui, tal como comentávamos antes, que a relação "desidentitária", reconhecida por suas indefinições, não parece, nestas interpretações de uma antropóloga "indefinida teoricamente", dever-se a qualquer tipo de determinação originária. Não só não podemos imediatamente interpretar a Província como a origem dessa característica, então legada à disciplina, como também não podemos tomá-la como originalmente antropológica e, depois de um contágio, provincial.

Ambas as possibilidades parecem, na verdade, cotejadas pelas interpretações de Meintel, sem que uma ou outra seja, em seu argumento, mais ou menos essencial ao diagnóstico que ela faz do que chama de *internacionalismo* no Quebec e em sua antropologia. De fato, esse internacionalismo, para ela, parece ser mesmo o centro dos problemas (antropológicos e provinciais) que ela também diz "de identidade".

Do mesmo modo, Dubreuil poderia somar-se decisivamente a esse argumento. Quando ele diz que a antropologia quebequense "vai aos quatro cantos do mundo", de certa forma reconhece estar nessa vocação internacionalista sua especificidade. De fato, para ele, essa parece ser a especificidade da disciplina como um todo, onde quer que se a faça. Lembremos que Dubreuil também menciona a sociologia quando discute a interpretação que as ciências sociais devem ao Quebec, mas para dizer que "a antropologia não deve estudar sua própria sociedade; isso é tarefa para a sociologia". O que dissemos sobre Meintel, pouco atrás, serve quase integralmente para Dubreuil. Esse *mito internacionalista*,¹¹ aparentemente tão poderoso nessa antropologia (lembremos o que diz Bibeau, por exemplo, ou o que pratica a imensa maioria desses antropólogos), pode explicar e ser explicado por suas indefinições. Por um lado *explica-as*, pois que parece nascer dessa sua opção por sociedades exóticas, distantes, essa indefinição conferida por ela a essa Província esquecida como objeto; logo, não investida de sentido (identitário, inclusive) dada a relativa ausência de interpretações sobre ela elaboradas. Estaria, talvez aqui, configurado o mais radical e liminar

¹¹Que, de qualquer modo, não lhe é exclusivo. nem pretendemos que o seja. Apenas enfatizamos aqui que, na antropologia do Quebec, ele parece ser paradigmaticamente importantíssimo na definição das linhas mais importantes de trabalho, assumindo mesmo contornos um tanto míticos.

erro de interpretação que essa antropologia poderia cometer quanto à Província: Ao desconsiderá-la como objeto legítimo não uma versão dentre as tantas interpretações circunstancial e historicamente autorizadas e plausíveis, mas uma ausência de interpretação; um sem-sentido cujo sentido se estabelece a despeito das interpretações possíveis - seu sentido parece ser apenas o da *falta*. No entanto, é por abdicar dessas *interpretações erradas*¹² que aquele *mito internacionalista* de que falamos *se vê*, por outro lado, *explicado* pelas indefinições dessa antropologia. Vemos, aqui, ocorrer o inverso, pois são essas indefinições de identidade tão e tão sensíveis na Província que justificam essa atitude relativamente passiva desse conjunto de antropólogos diante de sua própria sociedade. Abdicando, pois, do direito de opinar antropologicamente sobre o Quebec (sobre o *tema (Quebec)*, segundo interpretações que poderiam ser boas ou erradas (e eis o problema, pois que ninguém poderia, dada a impossibilidade de reconhecer sua identidade, dizer se a Província foi bem ou mal interpretada - vem daí, talvez, esse *tabu* de não interpretá-la), essa

¹²As razões dessa abdicção são ainda um tanto conjecturais, mas podem estar relacionadas a uma virtual "crise de competência" de que a antropologia se ressentiria frente à sociologia e sua presumidamente maior competência no estudo da própria sociedade. Interessante a esse respeito é o que Marc-Adélaïd Tremblay relata no seu *L'Anthropologie à L'Université Laval: Documents De Recherche/Lab. de Recherches Anthropologiques* Nº6, Dép. D'Anthropologie Univ. Laval, Set/1989; e que Dubreuil confirma em nossa entrevista: "As relações entre os sociólogos e os antropólogos em *Laval* nunca foram das mais cordiais porque desde a fundação do departamento de antropologia os sociólogos e os antropólogos passaram a academicamente disputar espaço. Já antes-disso as relações eram tensas, e depois não mudaram". O que nos interessa notar aqui é que parece haver, no Quebec, desde sempre, uma disputa entre sociologia e antropologia, e que, talvez em razão dessa disputa, a segunda tenha se retraído relativamente a um certo campo de estudo deixado aberto à primeira. Essa interpretação, ao menos, parece coerente com o que esboçam Meintel e Dubreuil, em entrevista, sobre o internacionalismo e o papel da sociologia; e também com o que relata Tremblay no trabalho já citado, a propósito dos problemas entre os departamentos de sociologia e de antropologia em *Laval*. De fato, ela parece estar de acordo com todos os testemunhos que obtive, e que, invariavelmente, dão conta de uma incomunicabilidade quase total entre antropólogos e sociólogos no Quebec. Certas exceções, como a do professor do departamento de sociologia da Udm, Luc Racine, formado antropólogo e em contínuo debate com ambas as disciplinas, - como exceção que visivelmente é - apenas confirmam a regra.

antropologia propõe-se a trabalhar privilegiadamente o resto do mundo, sob o rótulo insuspeito da busca do exótico.

Podemos, novamente, trazer para nossa argumentação um testemunho de Dubreuil sobre o qual já falamos. Perguntei-lhe a opinião a respeito da relativa ausência dessa antropologia quanto à *identificação* da Província e sobre que motivos explicariam, a seu ver, um fenômeno sócio-político tão importante quanto o movimento nacionalista não fazer parte de seu leque de temas e objetos. Essa antropologia, dizia-lhe, ainda faz parte das chamadas ciências sociais, e se não se lhe pode imediatamente cobrar a interpretação desse tipo de fenômeno em sua própria sociedade, também é certo que dispensá-la de fazê-lo seria precipitado. No mínimo, dizia-lhe, alguma atenção deveria dispensar-lhe, se não para resolver seus problemas, ao menos para contribuir intelectualmente num debate que em tudo muito se enriqueceria com seu depoimento e suas conclusões. Dizia a Dubreuil tudo isso e, se aqui repito, é porque ele pareceu concordar, em tese, com a quase totalidade desses pensamentos. Sua resposta (já transcrita antes), repito-a aqui: "A antropologia do Quebec está além dos movimentos nacionalistas quebequenses; estes não dizem nada a esta antropologia porque não lhes são exóticos o suficiente. A antropologia busca o exótico, não aquilo que lhe é familiar". Servindo, pois, ao propósito de introduzir sua convicção internacionalista, de que o exotismo existe alhures (familiarizando o movimento nacionalista-separatista, o que me parece equivocado), onde deve estar o antropólogo, esse argumento de Dubreuil também reforça a imagem de que a antropologia quebequense parece ter-se influenciado pelas indefinições provinciais (as de sua identidade). Esta foi apenas mais uma pequena demonstração de que esse segundo caminho, o do

internacionalismo *explicado* pelas indefinições, parece ser, de fato, o mais evidente a quem estude esse tipo de relação antropologia/Província, e exatamente porque é ele que anima as interpretações nativas. Elas de forma alguma constituem, neste caso, erros de interpretação, ou mesmo simples interpretações erradas. Mais correto seria dizer apenas que suas interpretações são parciais, ou apenas familiares. De fato, a parcialidade e a familiaridade é sempre a marca das interpretações nativas que o antropólogo, contudo, deve sempre reinterpretar.

Como sempre ocorre, portanto, a tarefa do antropólogo aqui também foi a de complexificar o que parecia simples, de problematizar certezas. Onde havia uma interpretação da explicabilidade da antropologia pela Província, somou-se uma que abrisse um caminho para explicar a Província pela antropologia. Somaram-se, na verdade, interpretações que se remetem e que se esgotam, uma na outra; partindo, obviamente, das interpretações nativas, a fonte de tudo, e sempre - claro - sob as mais vigilantes suspeitas do *outro*. Afinal, para chegar às conclusões a que aqui chegamos talvez fosse mesmo necessário não ser, *a priori*, nacionalista ou federalista; naturalmente francófono ou anglófono; quebequense ou ontariano, católico ou protestante. Talvez a condição necessária das interpretações que fiz como antropólogo seja exatamente a de estar lá, perto deles mas distante de minha sociedade, de minha antropologia, da vida que deixei aqui, junto de meus valores, de minhas certezas. De fato, como também sempre ocorre, é mais que possível que o antropólogo igualmente tenha aprendido algo com seu *outro*: no mínimo que, se exercida no exterior - ironia -, a antropologia parece mesmo muito mais fértil.

Não é suficiente para me tornar um "internacionalista", isso é claro, mas se meus *outros* também são antropólogos, há algo aqui para pensar.

Esta segunda parte deste capítulo partirá das conclusões esboçadas na primeira, mas deverá, por fim, ser exclusivamente dedicada à representação metafórica que os "indefinidos" propõem da Província. Fazê-lo, no entanto, requer aceitar, de início, uma pressuposição metodológica que depois, contudo, deve ser desfeita: a de que a Província, tal como sempre dizem os "nativos", explica mais do que é explicada; contamina mais do que é contaminada. Volta-se, então, atrás, em tudo o que já dissemos aqui, para demonstrar que os "indefinidos" o são pelo exemplo da Província? Desconsidera-se, então, o que já dissemos sobre a mútua explicabilidade Província/disciplina no que tange às indefinições de ambas? De fato, o que cabe aqui demonstrar é que, por acreditarem ser a Província a explicar as indefinições antropológicas, esses antropólogos incorporam essa versão das indefinições, personificam-na, e interpretam esse destino de que dizem ser a Província a autora. Como que desempenhando papéis de um teatro em que acreditam, mas apenas porque acreditam. Como que desempenhando papéis que eles mesmo constroem; montando o mito, contando sua história, apenas para poderem, nele, ter um papel identificado. O que aqui propomos, no entanto, para já introduzir o sentido de nossa meta-crítica, é que a explicação da "indefinição" antropológica pela Província deve-se menos a uma hipotética origem provincial das indefinições e mais a uma crença desses antropólogos nessa hipotética versão. Por assim dizer, *criam o fato ao nele crerem*, instituem-no ao o declararem. Austin propunha que dizer é fazer, e, afinal, não está implícito no discurso

nativo de alguns antropólogos quebequenses que a antropologia *herda* indefinições e impurezas...? Tentemos, então, responder à questão central posta aqui desde o início deste capítulo: Como esses indefinidos fazem dessa antropologia uma metáfora (dita então extrínseca) do Quebec?

Partamos, pois, bem do começo. Iniciemos novamente nosso trabalho de interpretação através de Dubreuil. Durante nossa entrevista ele pareceu especialmente interessado numa das reflexões que lhe propus e que se resumiu em questionar o caráter - digamos - periférico de sua antropologia. Sem precisar de muito refletir para responder sobre sua posição pessoal, ele se declarou um tanto periférico dentro do conjunto dessa antropologia, mas acrescentou que, hoje, todos o são, pois que "não há um tipo de pesquisa mais importante" e que, mesmo no que tange a influências teóricas, "também não há nada que se possa dizer francamente dominante". É interessante esse seu diagnóstico, até porque eu lhe perguntei sobre sua origem de psicólogo, e ele pareceu concordar com minha interpretação de que, trabalhando com tal inspiração, distancia-se da média da produção antropológica quebequense nem sempre aberta ao diálogo com a psicologia e às suas conclusões ditas "psicologizantes". No entanto, foi relativamente à posição desse departamento de antropologia que ele fundou, posição relativamente ao restante da antropologia quebequense (e não apenas francófona) que ele pareceu melhor expressar essa metáfora de que falamos; embora, como os demais, sem talvez sabê-lo.

"Eu não tenho dúvidas de que *Montréal* pode ser realmente considerada o centro da antropologia quebequense. Não apenas pelo número de alunos de graduação e de pós-graduação deste departamento, ou também pelo seu número de Professores¹³ e de teses defendidas, mas igualmente porque o que se faz hoje em Montreal tem maior visibilidade". Não deixa de ser previsível que o fundador desse departamento lhe dedique palavras tão amáveis, ainda mais porque, sob alguns aspectos, elas são absolutamente justas. Em antropologia médica, por exemplo (exemplo que ele mesmo lembrou ao comentar o trabalho do GIRAME*, também fundado por ele), a Udm desenvolve estudos ainda mais adiantados que outros departamentos quebequenses. É de se notar, e isso é importante, que outros departamentos no Quebec, sejam francófonos ou anglófonos, igualmente trabalham com antropologia médica. Não ressalto que o façam, mas sim o fato de que os departamentos que o fazem sejam tanto francófonos quanto anglófonos. O que nos interessa aqui é que Dubreuil colocou explicitamente, sob uma mesma classificação, departamentos que têm origens, público, características culturais e inserção étnica diferentes. Misturou *Laval*, *Mc Gill* e *Montréal* num mesmo *melting pot* antropológico quebequense. Não há, aqui, suposição de que ele o tenha feito; ele mesmo mencionou estes departamentos. Ora, que significa isso? Mais um comentário de Dubreuil nos esclarece: "*Montréal* é também um departamento importante porque é o único que, de fato, é bilíngüe. *Laval* é

¹³Dubreuil se referia, ao comentar o número de Professores, ao fato de que na Udm há 4 especializações de antropologia: etnologia, lingüística, física, arqueologia; e que, juntados os Profs. dessas 4 áreas distintas, o contingente será certamente maior que o encontrado em outros departamentos de antropologia no Quebec. Desconsiderava, portanto, que falávamos de antropologia social ou cultural, o que ele chamaria de etnologia; e que relativamente a essa especialização antropológica (o modelo é o boasiano, do qual ele mesmo é o introdutor no Quebec) o departamento de *Laval* é um tanto mais populoso.

*Groupe Interuniversitaire de Recherche en Anthropologie Médicale.

cem por cento francófono, *Mc Gill* é totalmente anglófono, e o único em que realmente se pratica o bilingüismo em cursos, seminários, palestras e outros eventos é departamento da Udm".

Estamos aqui em presença de uma interpretação "nativa" das mais interessantes. Ao tomar o departamento de antropologia da Udm como bilingüe, e por isso opô-lo aos departamentos de *Mc Gill* e de *Laval*, Dubreuil deu nova coloração ao seu diagnóstico de que esse mesmo departamento pode ser considerado o mais "central" do Quebec. Mesmo que ele não seja o único a ver nesse departamento uma certa *centralidade*, pois que Verdon também o interpreta "menos periférico que vários outros departamentos de antropologia na América do Norte, mesmo nos EUA", e que os motivos deste último sejam semelhantes aos seus, residindo essencialmente no bilingüismo de *Montréal*, foi mesmo Dubreuil quem o explicitou pelo que já havia dito antes. Essa interpretação é especialmente interessante para os objetivos desta segunda parte deste capítulo porque, de certa forma, dá corpo àquela metáfora de que falamos aqui, e que aparentemente toma a Província como origem das indefinições de base e a antropologia como herdeira de tais indefinições. A mais óbvia delas, pois, é exatamente aquela que parece exprimir o mais abertamente possível a duplicidade étnica dessa Província, sua ambigüidade cultural e identitária, sua tensão interna entre dois mundos tão diferentes e tão pouco miscíveis: a convivência do francês oficial, majoritário, nacional, com o inglês minoritário mas ameaçador, federal, conquistador. *Enfim, se há uma característica que traz ao Quebec a memória de seus problemas identitários, significados por uma indefinição básica quanto ao que é e ao que não é quebequense no Quebec, essa característica é exatamente esse seu*

bilingüismo que sempre se relacionou a choque cultural e étnico, e dominação econômica - além, é claro, de um pertencimento ao *Reino Unido* que aos francófonos realmente não agrada muito. Mas, com tudo isso, o que é o Quebec, afinal? Povo auto-definido, colônia francesa na América do Norte, norte-americanos que falam em francês, nação em separado, confederada? Sua duplicidade é mesmo seu ser? Ou seu ser nacional luta por uma integração, por uma unicidade, e apenas ainda não descobriu como alcançá-la? Ser bilingüe é mais que falar em duas línguas no Quebec. Talvez seja expressar duas culturas em conflito, opacificar traços étnicos distintos, amalgamar num só país o Quebec e o Canadá. O que torna a interpretação de Dubreuil - da "centralidade" antropológica montrealense por seu bilingüismo - ainda mais indicativa dos problemas identitários provinciais de que é expressão.

Ao dizer seu departamento distintivamente bilingüe e ao dizê-lo, por isso, mais "central", Dubreuil parece considerar que *a centralidade do que se faz no departamento de Montréal* - ele fala da antropologia, mas está implícito que pode ser o que for - *reside na conjugação das duas línguas*¹⁴. O fato dele ter feito seus estudos doutorais nos EUA talvez explique algumas de suas pressuposições, como a valorização do inglês relativamente ao francês - que sem o elogiado bilingüismo reinaria único - ou a sua convicção antropológica internacionalista. Como já notamos, nem de longe tais posições podem ser consideradas médias para o conjunto da antropologia quebequense, sendo mesmo matéria de muita controvérsia entre federalistas por um lado e

¹⁴De fato, não é apenas Dubreuil quem o declara. Lembremos aqui a entrevista concedida por Bibeau, bem como seus textos. Para Bibeau o bilingüismo é o traço distintivo do Quebec e é essa a razão pela qual ele próprio se julga, no Quebec, em posição privilegiada para interpretar os movimentos teóricos recentes na antropologia.

nacionalistas, por outro. Como já salientamos antes, e tais controvérsias apenas o demonstram, essa Província parece tecida pelas ambigüidades que dão o tom dessas suas "impurezas" de que já falamos e que estão na base de suas dificuldades para encontrar uma identidade, uma unicidade, uma integridade. Étnicas, culturais, religiosas, lingüísticas, etc; tais "impurezas", no Quebec, marcam os espaços em que uma identidade quebequense está exemplarmente posta em cheque, conferem-lhe sua ambigüidade, sua duplicidade (e dubiedade).

Elas não estão apenas na vida sócio-cultural e política da Província. O fato mesmo de que a maior parte da antropologia quebequense francófona parece se expressar segundo padrões indefiníveis de classificação meta-teórica, e de que sua produção não se identifica com qualquer tipo de objetos ou temas em particular, apenas indica que tais controvérsias *identitárias* e tais "impurezas" não são exclusividade de uma ou de outra. Na Província, elas são a expressão de uma impossibilidade de resolução de suas tensões sociais e políticas internas, relativas às posições assumidas quanto a uma separação ao mesmo tempo desejada e evitada (ambigüidades desse tipo lhes são próprias e já falamos um pouco sobre isso no 1º capítulo). Tais posições, divididas na sociedade tanto quanto na academia, são temperadas por diferenças culturais, incompatibilidades étnicas, vantagens e desvantagens econômicas das quais são expressões, além, é claro, de todas as conseqüências administrativo-acadêmicas que daí podem nascer e que influenciam imediatamente a antropologia que aí se faz, pois que lhe imprime modelos de gerenciamento e a insere num contexto mais amplo de debates internacionais. A posição dúbia dessa antropologia relativamente a questões desse tipo se deve em parte ao fato de que a

academia, constituída por quebequenses e não-quebequenses de todas as posições políticas possíveis no Quebec, teria talvez uma identidade e uma cidadania quebequense a perder, mas teria também a ganhar uma maior visibilidade internacional uma vez aliada a métodos de administração teoricamente mais eficientes pois que voltados exatamente para esse tipo de "produtividade"¹⁵. Já falamos sobre isso.

Seriam, portanto, esses antropólogos e essa antropologia, indefinidos porque a academia no Quebec nunca expressou um *ethos* quebequense, ou, ao contrário, eles o seriam exatamente porque - ao menos a antropologia - sempre o expressou? O que a influência administrativa norte-americana teria produzido em sua academia, logo, na antropologia, não se expressaria igualmente na vida sócio-política da Província como mais um fator *anglicizante*, culturalmente descaracterizador¹⁶ e etnicamente opacificador? Noutras palavras, tais contágios norte-americanos, relativamente recentes mas

¹⁵Esse "método administrativo", que como já mencionamos, cogitou-se importar dos EUA - e, em parte foi mesmo importado e usado na academia quebequense principalmente nos anos 60 e 70 - se caracteriza especialmente, no que tange à atividade intelectual, por incentivar uma produtividade aferida, por exemplo, através da quantidade de publicações. A faceta mais interessante desse mundo concorrencial estabelecido através de métodos produtivistas dessa natureza, no que diz respeito a atividade intelectual, é exatamente seu poder de divulgar internacionalmente uma farta quantidade de trabalhos às vezes não mais que ensaísticos ou experimentais. A enorme quantidade de revistas e outros periódicos publicados nos EUA - onde sempre houve muitos incentivos à sua criação - dá uma idéia do que isso significa, e dá também uma idéia do que, lá, significa não publicar. Não se pode duvidar de que a força da academia norte-americana no mundo, hoje, se deve exatamente por sua capacidade de internacionalizar seus "achados", e, nesse processo de internacionalização, esse método produtivista de quantidade tem papel absolutamente central. Já dissemos no 1º capítulo que as antropologias ditas "centrais" o são muito mais porque divulgam o que fazem e muito menos porque o que fazem seja mais elaborado ou qualificado. Talvez devamos nos perguntar agora se essa importação de modelos administrativos no Quebec da *Revolução Tranquila*, importação de que a academia também participou, (como Crépeau, aliás, comenta em correspondência), não teria - para a antropologia quebequense - sido interpretada exatamente como seu passaporte para o mundo das antropologias "centrais". Se sim, a posição da antropologia, ou, no mínimo, dos antropólogos, frente a isso, é mais um motivo de controvérsias e muito deve ter influenciado suas indefinições.

¹⁶Veja Rioux, já citado no 1º capítulo.

reforçadores de uma ameaça ancestralmente britânica, não feririam uma auto-imagem de pureza francófona que grande parte da sociedade francófona quebequense ainda nutria e nutre? A expressão antiga "*québécois pure-laine*", usada ainda por alguns francófonos (Dubreuil, por exemplo) como qualificativo de sua cultura francesa ainda não *aculturada* (anglofonicamente), nos dá uma idéia do quanto ela é julgada "pura". "*Québécois pure-laine*" pode ser visto, no Quebec, como o francófono de raízes quebequenses tradicionais, de longa data, que fala num *québécois typique*, ou seja, num tipo de francês arcaico¹⁷ ainda encontrado em certas regiões interioranas da Província e cujos costumes lembram aqueles mais antigos, importados com os primeiros colonos, que eram lenhadores, pastores, etc. Onde essa "pureza" francófona ser ainda identificada com um tipo de vida campestre, interiorana, freqüentemente oposta à vida da cidade grande. Que esse tipo de "pureza" seja associado à vida campestre, pastoral, é fenômeno certamente não exclusivo do Quebec e de seus problemas frente à invasão cultural que acompanha a invasão do inglês. Contudo, é certamente fenômeno quebequense tal invasão ter servido exemplarmente de elemento de um processo "impurificador" não apenas de seu símbolo máximo, o francês, mas também de tudo o que seu *ethos* significa.

¹⁷Mencione-se que mesmo nas grandes cidades da Província o francês é, também, bastante característico. Uma certa tonalidade fechada, por exemplo, em palavras faladas normalmente abertas no francês francês, ou o som mais palatal que gutural em certas expressões daquele "r" carregado, ou certas expressões arcaicas e construções gramaticais também muito antigas, assim como palavras próprias, são características desse francês. Esse francês, falado pelo povo quebequense - aliás, conhecido por muitos franceses, suíços, belgas e outros francófonos como "uma outra língua", o que é um pequeno exagero -, é um tanto diferente do francês internacional que aprendemos em escolas de idiomas, francês normalmente decorrido diretamente da prosódia e da gramática parisienses. Para ter uma idéia mais precisa dessas características desse francês recomendo uma breve olhadela nas canções transcritas no livro de Madeleine Béland, *Chansons De Voyageurs. Coureurs De Bois Et Forestiers*; Pres. Univ. Laval; Quebec, 1982; algumas delas encontradas nas citações contidas no anexo *Pequena Antologia de Citações*. Esse francês é evidentemente de uma outra época, mas muito de sua peculiaridade ainda se pode encontrar em cidades pequenas do Quebec, onde a tradição da língua é honradamente mantida mesmo hoje, a despeito de suas peculiaridades às vezes inacessíveis a francófonos de primeira viagem.

Além da língua, seriam muitas, talvez, as expressões dessa "pureza" de um *ethos* quebequense aparentemente em processo de "impurificação", sendo tal processo, na verdade, impossível de rastrear totalmente, mas certamente devido a transformações operadas mítica e inconscientemente. Importa-nos, então, encontrar elementos que expressem visivelmente esse processo não apenas na cultura e na vida social da Província, mas também em sua antropologia - ainda que saibamos que uma tal "impureza" não seja sua exclusividade, i.e., que, *mesmo por traços diferentes*, sua expressão se encontra tanto na vida da Província quanto na da disciplina. Já não dissemos, afinal, relativamente às suas indefinições, que a segunda metaforiza a Primeira? É dizer porquê.

Que elementos, então, poderíamos identificar na antropologia quebequense para nos autorizar a reafirmar essa metáfora? Já argumentamos que o estruturalismo e o marxismo, por exemplo, tiveram de desempenhar papel não apenas meta-teórico para a antropologia que se faz no Quebec, mas também que, a esse, somou uma dimensão propriamente étnica pois que, como sustentamos, sua força nos anos 60 e 70 deveu-se majoritariamente ao fato de serem importações francesas. Essa etnicidade que o estruturalismo e o marxismo representaram para a antropologia quebequense, nos anos que se seguiram à Revolução Tranqüila, serve como um dos exemplos possíveis para pensar o quanto essa antropologia se constituiu mais ao sabor de influências extrínsecas à sua metalinguagem e bem menos em constituí-la apropriadamente a *seus* objetos, temas, métodos e meta-teorias. Que, diga-se, não por acaso ela nunca teve definidos. Outro exemplo que aqui poderíamos somar a esse, da etnicidade protagonizada por meta-teorias, se relaciona ao respeito que elas, no Quebec, dedicaram e dedicam a seus modelos digamos "puros". Como já

salientamos, tanto no estruturalismo quanto no marxismo - ou mesmo no que tange à "semiótica" -, parece ser uma conjugação de inspirações meta-teóricas com outras influências teóricas não necessariamente compatíveis que lhes deu o tom de seu perfil no Quebec¹⁸. É assim, por exemplo, no que tange ao estruturalismo, que o de Muller se conjuga com uma inspiração oriunda do trabalho de V. Turner, assemelhando-se bastante a certas interpretações geertzianas; que o de Savard se aproxima de uma "semiótica" de Greimas e de Eco. "*pragmatizando-se*" e relativizando exemplarmente o papel da antropologia na produção do sentido; e que o de Maranda parece autorizar algumas passagens tiradas diretamente de Geertz, assumindo um ar menos objetivista. Chamamos isso de "a perversão do paradigma estruturalista puro". Poderíamos falar também do que se produziu sob o rótulo genérico do marxismo ou mais genérico ainda da "semiótica", e constataríamos igualmente que tais modelos "puros" de teorias foram, e são, compostos, mediados, e que, na antropologia quebequense - como talvez alhures, mas aí com certas especificidades -, não mais representam apenas paradigmas teóricos mas principalmente mediações.

Surpreende-nos, pois, que essas manifestações de "impurificação" de teorias originalmente bem definidas possam se associar àquelas que já dissemos perturbar uma auto-imagem de pureza francófila contida no imaginário quebequense médio? Essa "impureza" meta-teórica tão facilmente notada, por exemplo, no estruturalismo da antropologia quebequense não se

¹⁸Tal fenômeno pode, de fato, ter ocorrido em qualquer outra antropologia. O que importaria analisar, então, é se tal conjugação de influências noutras antropologias teria resultado em distorções iguais às ocorridas nesta Província, ou se, tal como pensamos, elas têm, no Quebec, uma especificidade pelo fato de estarem associadas a dimensões propriamente étnicas *especificamente quebequenses*.

relacionaria, de algum modo, à "impureza" sempre tão temida a espreitar a língua, a cultura, o *ethos* quebequense, e que se expressaria principalmente através de uma importação do inglês? Coincidentemente, aliás, no caso de Muller e no de Maranda, acima lembrados, é exatamente uma importação anglófona a "perverter" seu estruturalismo; e no caso de Savard, embora os autores inspiradores citados não sejam anglófonos, é certamente numa contribuição pragmática originariamente anglófona que tais inspiradores buscam sua fonte. Ou seja, aparentemente, ao menos, muito do que "impurifica" um *ethos* quebequense "*pure-laine*", o faz também relativamente a modelos meta-teóricos antropológicos, tornados, então, variações de seus temas¹⁹.

Mas são apenas essas meta-teorias reconhecidas a manifestar "impureza", ou não estamos falando principalmente, aqui, daquelas de "recognoscibilidade teórica" nula? Os "indefinidos teoricamente" não tem nessa "impureza" lugar destacado? É claro que por tudo o que já falamos até aqui esse desfecho seria previsível, tantas e tantas foram as vezes em que já foi anunciado. Obviamente esses "indefinidos", a propósito dos quais escrevemos este capítulo, têm papel exemplar no que diz respeito à metáfora que sua indefinição propõe dessa "impureza" quebequense. Impureza, portanto,

¹⁹Os temas sendo idealmente - mas nem sempre praticamente - "puros", e as variações concretamente "impuras", mas, por isso mesmo, semelhantes e diferentes ao mesmo tempo. Poder-se-ia, se se quisesse, fazer uma reclassificação total da relação tema/variações através da metáfora puro/impuro. Muitas das especificidades da primeira relação obviamente se perderiam se transpostas para segunda; no entanto, tal paralelismo que aqui propomos se resume no seguinte: Se o tema define um conjunto de traços estruturais mínimos indispensáveis à construção das variações, que são reelaborações de tais traços acrescidas de outros não previstos mas insuficientes para retirar àqueles seu caráter de recognoscibilidade, a pureza é exatamente o conjunto de traços temáticos ainda não variados, ou seja, não acrescidos daqueles insuficientemente transformadores, mas suficientemente imprevisíveis para definirem ao mesmo tempo a diferença variada e a impureza. Nenhuma variação, pois, é pura relativamente ao tema.

percebida não apenas no que tange a suas indefinições culturais, étnicas, políticas, mas igualmente antropológicas, pois, então, protagonizadas especialmente por esse conjunto de antropólogos de produção teoricamente indefinida. São, pois, ambas, Província por um lado, e antropologia por outro, expressões de uma mentalidade fluida e inconsciente, de uma mitologia mal e mal percebida que tem na antropologia "indefinida" e em tantas dimensões sócio-culturais da Província exemplos do que poderíamos chamar de "impureza" - por um lado contaminando uma suposta pureza antropológica que se expressaria idealmente através de uma produção meta-teórica reconhecível, e, por outro, contaminando a nunca alcançada pureza provincial, idealmente pretendida numa monoglossia francófona e numa auto-determinação cultural contidas no projeto nacionalista. Por isso, se a Província ironicamente nunca foi quebequense francófona "*pure-laine*", sua antropologia nunca se viu, nem de longe, *québécoise pure-laine*", e as meta-teorias com que trabalhou em seu discurso obviamente também nunca o foram.

É nesse sentido que dizemos aqui que essa antropologia "indefinida" parece metonimizar o conjunto da antropologia quebequense como um todo, e metaforizar a Província. Já dissemos porque na nota nº 6. Mas ainda há algumas coisas a dizer sobre isso. Tal metáfora se evidencia porque embora seja praticamente impossível encontrar hoje, e onde quer que seja, meta-teorias nos estreitos limites de suas definições, e também porque nenhum Estado Nacional moderno pode ser dito eugênico ou monoétnico, ainda assim o que se vê nos trabalhos da antropologia quebequense e nos conflitos e diferenças culturais no Quebec nos autoriza a pensá-los demasiadamente peculiares para reduzi-los a modelos de outras ocorrências. Autoriza-nos, portanto, a

interpretar sua peculiaridade, que é única, como instauradora de uma relação biunívoca, também singular, entre antropologia e Província. Tal relação biunívoca expressa uma correspondência sistemática entre antropologia e Província, na qual cada elemento diferencial adendado ao sistema (meta-teórico para a antropologia, cultural para a Província), cada "impureza" que lhe é introduzida, cada variação somada ao tema, uma vez ocorridos em uma se acompanham por correlatos na outra. É a essa relação de correspondência (e de reverberação - biunívoca -. ainda que os antropólogos quebequenses ressaltem apenas a influência da Província na antropologia²⁰) que aqui damos o nome de metáfora extrínseca da antropologia quebequense indefinida. Qual é, então, o traço mais marcante desse seu caráter *extrínseco*?

Já dissemos que a antropologia quebequense pode ser pensada segundo o modelo que dela propõe sua face "indefinida teoricamente", mas, como lembramos, essa relação é metonímica e intrínseca ao campo das indefinições próprias ao discurso da disciplina. Entretanto, é importante dar a devida atenção a isso, pois que, sem essa representabilidade intrínseca à própria disciplina, sua representabilidade extrínseca, que confere sua semelhança à indefinição provincial, simplesmente não existiria. Noutros termos, sem sua metonímia, pois que é parte representativa da totalidade antropológica

²⁰É necessário dizer que muito de nossa interpretação segundo a qual antropologia e Província se remetem mutuamente é devida menos a uma observação autorizada por exemplos demonstráveis, e mais a uma convicção no caráter sistemático dos sistemas de que falamos agora, e que se remeteriam em função de uma metáfora cuja validade, esta sim, deve ser demonstrada. Imaginamos pois, que o presente capítulo, assim como os anteriores, possam tê-la demonstrado por tudo o que já dissemos sobre as relações entre ambas, o que não foi pouco. De fato, porém, nem nós, nem aqueles antropólogos quebequenses que advogam o contrário, temos meios mais que metafóricos para demonstrar o que quer que seja nesse campo. Tais assunções - de correspondência "na antropologia e na Província"; ou de primazia "da Província sobre a antropologia" - não são mais que declarações de princípio, a bem da verdade argumentáveis, mas nunca prováveis. É apenas preciso estar atento à coerência interna dos argumentos que apresentam tais interpretações. Isso sim é importante.

quebequense, essa face "indefinida" perderia sua metáfora à Província de que igualmente faz parte. Por quê? Basicamente porque é exatamente essa interdependência entre Província e antropologia - no que tange às indefinições de que nascem - que lhes faz partilhar traumas iguais, ainda que em dimensões diferentes. Não poderia, então, haver uma *metonímia* da antropologia quebequense porque, sem as indefinições de base, presentes na vida sócio-cultural do Quebec (eis a *metáfora* de que depende), essa face "indefinida" perderia alguns dos móveis mais fundamentais de sua indefinição, móveis esses - ver os capítulos precedentes - encontrados na Província bem antes de aparecerem para a disciplina. Por outro lado, essa face "indefinida" também não expressaria nenhuma *metáfora* à Província se muito da "desidentidade" encontrada nesta última não fosse devida ao esquecimento e às indefinições que a antropologia (eis a *metonímia* de que depende) lhe legou. Cabe notar que esse esquecimento e essas indefinições se devem às análises que essa antropologia quase nunca empreendeu, às conclusões a que nunca chegou e ao abandono que lhe ofereceu, pois que, se é verdade que nunca se inspirou teoricamente no Quebec, o é menos porque o Quebec nada lhe tenha oferecido, e mais porque nunca buscou efetivamente nele o que quer que fosse, preferindo sempre dialogar teoricamente com os "centros". Temos, aqui, uma breve demonstração de que antropologia e Província se remetem mutuamente, e de que *a metonímia intrínseca à antropologia e a metáfora extrínseca à Província só podem coexistir*, ou seja, uma sendo condição da outra. Prova-o - nesse jogo de representações dessa face "indefinida" - que se passe pela mediação da antropologia como um todo para chegar à Província²¹. No

²¹Note-se que sua primeira representação é metonímica, põe em cena a totalidade da antropologia quebequense, e, então, sua segunda representação, a metafórica, se baseia nessa primeira para representar a

entanto, é apenas depois de chegar à Província que se nota o quanto a antropologia se caracteriza por indefinições que se mostram, então, as mesmas. Seria impossível notá-lo sem viver, ainda que por pouco tempo, o clima sócio-cultural quebequense. Só se compreende, de fato, essa antropologia e sua indefinição - seu *quebequismo* -, estando lá.

O traço mais marcante, então, desse caráter extrínseco da metáfora à Província, é sua relação para com a metonímia de que se alimenta. Noutras palavras, explicar essa metáfora é compreender a metonímia que lhe é necessária, e compreendê-la é compreender a própria antropologia quebequense. Chegamos então a um sofisma? Absolutamente não. Apenas dizemos, aqui, que a metáfora proposta por esses "indefinidos" não se poderia efetivar se não houvesse adquirido da própria antropologia os elementos que veria depois na Província, vendo nela o *contexto* no qual certos elementos adquirissem sentido e semelhança dos quais ela, a metáfora, se alimenta. Ou seja, porque ela participa desse jogo de remissões mútuas, a metáfora que parcela dessa antropologia propõe à Província é parte integrante das definições - ou indefinições - que lhe servem de base. Da mesma forma, a metonímia proposta pelos "indefinidos" não se efetivaria se não houvesse tomado à Província elementos que, depois, veria na antropologia, vendo nela o *texto* no qual certos elementos se mostrassem representativos daquilo que ela, a metonímia, alimenta. Noutros termos, porque ela participa desse jogo de remissões recíprocas, a metonímia que parcela dessa antropologia propõe a seu conjunto é parte integrante das definições - ou indefinições - que lhe servem de

Província: É a antropologia quebequense como totalidade que o faz, fato à primeira vista pouco evidente mas ainda visível através de um fato simples: os "indefinidos", mesmo que assistematicamente e em parca quantidade, também trabalharam com o *tema Quebec*.

base. As tantas indefinições de que já falamos servem, então, como a base dessa metáfora e dessa metonímia?

O professor Guy Dubreuil pareceu sintetizar numa só característica do atomismo dessa antropologia a base mais óbvia em que tais indefinições (disciplinares e provinciais) se comunicam. Trata-se disso, afinal. Indefinições mútuas porque *se comunicam reciprocamente*. As antropológicas se assemelhando às provinciais, e sendo por estas representadas numa "desidentificação" que é origem de seu mútuo afastamento - antropologia que não fala da Província, Província que não inspira sua antropologia, e nem dela nada exige. Qual metáfora, pois? Exemplifiquemos novamente com o que nos diz Dubreuil. Ele foi claro ao lembrar um caso do que chamamos, na entrevista, de óbvia atomização no Quebec: "Quase não conheço os antropólogos de *Laval*. De fato, não há praticamente nenhuma colaboração entre esses dois departamentos de antropologia, o de Quebec e o nosso". Dubreuil estava, talvez, exagerando um tanto, mas é certo que o diálogo entre os diversos departamentos de antropologia, no Quebec, é mesmo por demais pequeno. Mesmo Verdon, como já vimos no capítulo anterior (ainda que seu caso seja, também, liminar e bem pouco típico), declara desconhecer os colegas de *Laval*, nunca ter sido convidado daquele departamento, e nunca ter-se interessado pelo que fazem seus professores. Tal desinteresse, como ele lembra, foi recíproco, reforçando mais ainda a imagem dessa atomização. Aqui, entretanto, interessa notar que tal atomização, bem como a fragmentação teórica e temática que sempre a acompanha, são tão devedoras desse jogo de remissões de que falamos até agora quanto suas indefinições. Ou seja, ao falar de departamentos que não se comunicam, Dubreuil apenas encontrou uma das

tantas expressões dessas indefinições tão presentes na antropologia e na Província. Poderia, então, ter falado de outras.

Previsivelmente para ele, contudo, essa demonstração de atomismo e de fragmentação é que são fundamentais para compreender essa antropologia que ele institucionalmente fundou. Talvez por dela ser o fundador bem-intencionado que não previu todos os desdobramentos de seu feito ou talvez por ter trazido ao Quebec um modelo já um tanto desgastado de uma antropologia sub-dividida internamente, Dubreuil parece especialmente atento às atomizações das quais é, de fato e a despeito de suas intenções, um dos fundadores. Para o melhor ou para o pior, no entanto, o modelo boasiano que ele importou dos EUA, e que se insere no contexto das contribuições acadêmico-administrativas de inspiração norte-americana de que já falamos, tem em suas sub-divisões, hoje, a mais extremada expressão dessa atomização, pois que tais sub-divisões se relacionam dentro de um mesmo departamento como disciplinas diferentes, às vezes tão longínquas que verdadeiramente incomunicáveis. A primatologia (antropologia física) nada tendo em comum com a etnologia, por exemplo, e, de seu encontro nada resultando como diálogo ou subsídio para contribuições. Da mesma forma, o diálogo e as contribuições recíprocas entre os arqueólogos e os antropólogos lingüísticos, por exemplo, reduzem-se a pouco mais que as conversas de corredor após reuniões em que se discute a carga horária de cada trimestre. Inserida, portanto, num meio disciplinar mais abrangente do qual entretanto só formalmente faz parte, a antropologia social francófona quebequense tem, mesmo nesse conjunto artificial que a integra academicamente, um exemplo de fragmentação e de atomização que dificilmente deixaria de contaminá-la um dia. Assim, tal

atomização, inserindo-se naquele quadro acadêmico-administrativo de importações de modelos de administração norte-americanos que foram característicos do período da Revolução Tranqüila, protagoniza também o que aqui chamamos de metáfora extrínseca. Metonimicamente, a representação que essa atomização propõe do conjunto dessa antropologia, reproduz, no plano internalizado disciplinar, o que tal metáfora reproduz no plano externalizado provincial: uma representação de suas indefinições.

Porque essas indefinições carecem essencialmente de sentido, tentou-se, no plano provincial - plano em que soluções rápidas eram necessárias a um Quebec que politicamente recomeçava sua vida -, resolver parcialmente essa situação com a importação daqueles modelos de que falamos. O que evidentemente apenas contribuiu para que essas indefinições se sedimentassem ainda mais nessa Província em que certo tipo de importação, fornecendo um sentido do qual o Quebec quer se livrar, nem sempre é bem-visto. No plano disciplinar, contudo, os dilemas continuam tão irresolvidos quanto no provincial, não havendo, para a disciplina, nem mesmo importações salvadoras. Os chamados, aqui, de "indefinidos teoricamente", participam destes dilemas de modo especial. Seja por metonimizarem tais problemas para a disciplina ou seja por os metaforizarem para a Província, eles parecem tão intimamente ligados a eles que seria indesculpável esquecer esse grupo. Esses "indefinidos" expressam, antropologicamente, indefinições que essa antropologia partilha com a própria Província, na "desidentificação" que lhes aflige mutuamente. Essas indefinições que as acompanham são apenas a parcela mais visível de um processo de "impurificação" de que já falamos. A invasão anglófona, por exemplo, ultimamente patrocinada pelos EUA, serviu, como já lembramos,

exemplarmente como elemento central de um processo "impurificador" do símbolo máximo do Quebec, seu francês, "impurificando" também seu *ethos* e sua cultura, cada vez menos "*pure-laine*". Esses "indefinidos", aliás, são, por excelência, a negação antropológica do romantismo dessa velha ideologia do "*québécois pure-laine*".

Em suma, de um modo ou de outro - e, como vimos, são vários os possíveis -, esses antropólogos não identificados com esta ou aquela tendência teórica, e que mesmo quanto a suas preferências temáticas parecem reproduzir uma indefinição do conjunto da disciplina, representam mais que simplesmente sua própria indefinição e sua falta de identidade. Representando um modelo marcadamente "impuro" de antropologia, seja pelas mediações meta-teóricas que modelos "puros" de teoria aí sofreram, perdendo algo de sua recognoscibilidade própria, seja pela indefinição temática resultante de não ter-se dedicado especialmente a nenhum objeto particular - o que muito ajudou para que a disciplina no Quebec não seja internacionalmente lembrada pela média de suas contribuições -, esse conjunto de antropólogos "indefinidos" é, enfim, o exemplo mais característico do Quebec. Representando simbolicamente uma rejeição à "pureza" das teorias - coisa que eles fazem exemplarmente -, e posto que o Quebec, ele mesmo, não é nem nunca foi étnica, lingüística e culturalmente "puro", estes antropólogos mimetizam antropológicamente um destino de impurezas a que a Província sempre esteve fadada. Por "impurificações" étnicas, lingüísticas, culturais, políticas, acadêmico-administrativas, etc., tanto antropologia quanto Província sempre se viram mediadas por distorções que lhes desiludiam o idealismo das identidades que nunca tiveram. Essa antropologia "indefinida" representa também uma

metáfora da poliglossia quebequense que amalgama tudo para produzir uma identidade que, por processos "impurificadores" desse tipo, só poderia mesmo ver-se questionada. Como, afinal, ser "*pure-laine*", se a "pureza" cultural do francês "*québécois typique*" se dilui dia a dia num universo provincial marcado pela invasão cultural anglófona, bem como num mundo disciplinar marcado pela poliglossia multinacional que a universalidade da disciplina impõe? Não é de se estranhar que uma identidade genuinamente quebequense para essa Província e para essa antropologia pareça mesmo, ponderadas essas suas tão peculiares "impurezas", simplesmente impossível.²²

O Quebec é incerto, indefinido; ambíguo por natureza. Sobre tudo ambíguo, duplo, bilíngüe, bicultural, como tantas vezes foi lembrado. A antropologia que melhor o representa também deveria ser. Sob muitos aspectos, pelo menos uma sua parcela muito representativa o é. Esses aqui chamados "indefinidos teoricamente" são, por tudo o que vimos a seu respeito, a melhor metáfora antropológica dessa Província. Representam uma ausência de identidade, a falta de definições, a duplicidade lingüística, a dubiedade cultural e social que, unida à incerteza permanente de seu futuro, dá o tom do quanto sua antropologia imita e é imitada pela Província em que vive. Essa

²²Será conveniente não confundir o diagnóstico dessa impossibilidade com uma eventual crítica reprobatória à identidade fragmentada e indefinida do Quebec. Nada nos autoriza a juízos valorativos dessa espécie, e apenas nos detemos, aqui como em outras passagens, a analisar e expor as características provinciais mais importantes para a compreensão da relação entre Província e antropologia no Quebec. Dentre essas características aquelas relativas às indefinições, às fragmentações identitárias da Província, nos são exemplarmente importantes. Por isso falamos tanto delas, e penso agora que já foi bastante bem demonstrada a justeza de tal procedimento e o rendimento interpretativo nele implicado. Ademais, quando falamos dos problemas identitários próprios à antropologia quebequense - mesmo que os relacionemos aos equivalentes provinciais - estamos cientes de que tais problemas obviamente não lhe são exclusivos, ou seja, de que muitas outras antropologias nacionais igualmente os experimentam. Há especificidades quebequenses, no entanto, e é a isso que este trabalho tenta oferecer sua interpretação. Para tanto, é necessário analisar quais são as especificidades próprias ao Quebec.

antropologia "indefinida" talvez fosse apenas o *tema* genérico de que a antropologia quebequense seria não mais que uma *variação*, pois, como já vimos, a primeira *metonimiza* a segunda. Talvez pudéssemos dizer também que essa antropologia poderia ser uma variação de um tema que étnica e culturalmente é provincial, pois, já o vimos também, ela *metaforiza* a Província. Talvez ela seja essas duas variações ao mesmo tempo; variação de um tema interno a ela mesma, tema da "desidentificação" e da indefinição antropológicas: e igualmente variação de um tema que lhe é externo sendo, entretanto, o mesmo, indefinido que o Quebec sempre foi. Essas variações, portanto, são uma só. Ironicamente, essa é talvez a única possibilidade de unicidade que essa antropologia experimenta.

Mas, afinal, por que ela deveria se preocupar com isso se a vitalidade cultural do Quebec sempre esteve associada a essa impossibilidade de unidade, e se outras antropologias nacionais, e em países bem mais tranquilos, também se mostram fragmentárias...?

Capítulo 5

Dever étnico, paradoxos

Seja porque os estruturalistas e os marxistas não representaram essa antropologia integralmente, metonimizando-a; seja porque os "semióticos" e a antropologia "operacional" a expressaram apenas numa relação simétrica e opositiva que pouco representava sua totalidade; ou porque os "indefinidos" o fizeram, mas ao custo de conferir a seu trabalho uma ausência de "recognoscibilidade" teórica total; seja por isso tudo, a antropologia quebequense ou não se encontrou onde havia positividade teórica ou o fez onde nada de epistemicamente estável a definisse. Obviamente os problemas de definição que sempre encontrou para identificar-se teriam algo a dever aos "indefinidos", o que já passamos um capítulo dizendo, mas deveu também a uma especificidade só sua: seu compromisso étnico, que, herdeiro de uma cultura francesa, teve também de superá-la e negá-la para reafirmar-se quebequense ao mesmo tempo em que recusava as investidas anglófonas britânicas e norte-americanas. Este capítulo será dedicado à tematização da reafirmação quebequense dessa antropologia, reafirmação traumaticamente levada adiante pois que sua luta sempre foi inglória: Ser francófona mas não francesa, pois o Quebec é nação dos quebequenses; tampouco ser norte-americana, pois que nem mesmo canadense ela integralmente é (ou quer ser); e sobretudo não ser anglófona, porque o mesmo francês que a atrai à França, para ser menos quebequense, a repele dos EUA ou da Inglaterra. Essa antropologia está entre ser francófona, não ser francesa, ser canadense, não ser anglófona, ser bilingüe, não ser britânica; identificar-se ou não, ter uma unidade

ou então não tê-la, etc. Evidentemente tais impasses só poderiam mesmo se expressar em paradoxos, porque essa antropologia, em seu conjunto polimórfico, é mesmo quebequense.

Já dissemos à exaustão que a antropologia social francófona quebequense parece ser uma das mais fiéis expressões do que, na vida social e política da Província, se diferencia pelos dilemas étnicos, lingüísticos e culturais que conferem a ela esse perfil instável tão visível a quem *estranhe* o Quebec como estrangeiro. Seria desnecessário repetir aqui tais argumentos. No entanto, uma série de questões parece apenas marginalmente tocada por esse tipo de argumentação e cumpre, agora, responder-lhe, ainda que com esboços de resposta, propostos aqui menos para resolver tais questões que para demonstrar que pensá-las é possível. Mais; para demonstrar que, ainda que inconclusivamente, tais esboços de respostas a tais questões são legítimos exercícios de interpretação. Afinal, há interpretação onde houver possibilidade de equívoco, e há equívoco onde não houver objetiva definição de critérios de interpretação. Ou seja, há equívoco em todas as situações em que o objeto interpretado carecer de uma história de interpretações prévias que servem de referencial semântico no qual a interpretação que se candidata a interpretar tal objeto deve buscar padrões de sentido.¹ Desse modo, o que propomos aqui é

¹Dois comentários devem ser feitos. Primeiro; a advertência quanto à possibilidade de equívoco para estas interpretações que propomos deve-se, em parte, ao fato de que estamos trabalhando com um objeto por demais instável, mas ao mesmo tempo também porque estamos na desconfortável situação de explicá-lo quase sem concorrência, ou seja, nossa interpretação não encontra outra sobre o mesmo objeto, não podendo pois dialogar com praticamente nenhuma. A possibilidade de equívoco a que chamamos a atenção se deve, então, ao fato de que não dispondo de uma boa base de questões previamente trabalhadas e já canonizadas, obrigamo-nos a conjecturar questões, hipóteses, explicações, conexões, que apenas os dados por nós mesmos colhidos podem autorizar. No entanto, como é óbvio, tais dados, ainda que relativamente numerosos, não

que uma história tão instável como a do Quebec, e tão cindida internamente por interpretações opostas nunca hegemônicas, seja por excelência - para um antropólogo, ao menos -, um objeto interpretável. Porque no Quebec a história, a identidade, o *ethos*, a cultura, a língua, a etnicidade, etc, são, *na média*, objetos esquecidos de sua antropologia. Ou seja, ao esquecê-los, para ela esses objetos tão especiais se tornaram carentes de uma história de interpretações. A relativa ausência de uma tal história contribui decisivamente para que o perfil dessa Província, ao menos do ponto de vista antropológico, seja tão indefinido como é². Assim, aquelas questões de que falamos atrás, e

podem - nem pretendem - ser exaustivos. Podendo haver erro, portanto, dada a *opacidade* do objeto, cumpre interpretar! Segundo, na esteira do primeiro. Será interessante notar a semelhança entre o que aqui chamamos pouco precisamente de "objetiva definição de critérios de interpretação" e aquilo que Peirce chamava de "interpretante". Essa "objetiva definição..." de que falamos está decisivamente atada àquela "história de interpretações prévias" que mencionamos pouco depois e que fornece um conjunto de interpretações já propostas e canonizadas pelo uso. Assim, uma interpretação está tão mais autorizada relativamente a um certo objeto se, para propor-se, baseia-se - mesmo que tangencialmente - no conjunto de interpretações já estabelecidas sobre ele. Já comentamos algo sobre isso em nota de rodapé no capítulo 4, e ponderamos que o critério fornecido por tal conjunto de interpretações prévias é responsável pela classificação dos eventuais acertos e abusos de interpretação - sendo também responsável pela distinção importante entre *interpretações erradas* e *erros de interpretação*. Essa "história de interpretações prévias" desempenha, pois, o papel de fornecer às interpretações, que se pretendem para um certo objeto, um conjunto genérico de cânones semânticos referidos em tal objeto. É com base nesses cânones (que poderíamos também chamar de padrões semânticos médios) que a interpretação pretendida se pauta para se estabelecer como legitimamente concorrente. Ela se soma, portanto, a tal história - a das interpretações de tal objeto -, somente se partilhar de um mesmo "ar de semelhança" com as outras, que fazem parte dessa história que a autoriza e que assim está constituída exatamente porque somente as semelhantes se agregam. Assim, essa "história de interpretações prévias" desempenha papel dinâmico, posto que a autoridade "média" que representa se renova a cada interpretação que a ela se soma, reproduzindo uma sucessão de estados atualizados pelo uso das interpretações. Essa é a razão pela qual aquela "objetiva definição de critérios de interpretação" se assemelha ao "interpretante" de Peirce, pois este último também se constitui numa espécie de interpretação padrão, canônica, de um certo objeto. Uma espécie de "tipo usual" do objeto interpretado. Ainda que, neste último caso, Peirce não tenha definido exatamente este tipo de signo, parecendo ele um tipo de referencial algo cultural, algo psicológico: a semelhança que esse signo propõe, por ser também um referencial padrão, é óbvia.

²Nada pode ser mais interessante a paradoxal que o fato dessa antropologia não ter constituído uma história, uma tradição de interpretações do Quebec. É seu traço distintivo muito pouco ter-se dedicado a isso, ainda que, como tantas vezes comentamos, a identidade francófona dessa Província pareça ser tema preferencial para si mesma. A esse respeito veja o que diz Guilherme Raul Ruben, igualmente atento à importância desse tema para os quebequenses: "Desde que Voltaire - e com ele toda a França - afirmou que o Quebec era simplesmente 'vários acres de neve', a preocupação com a identidade foi tema recorrente e mesmo central para o povo quebequense. No momento desta pesquisa, a questão impregnava de tal maneira o cotidiano de todos os habitantes que se torna difícil descrever. Apresentava-se em todas as instâncias da vida cotidiana;

que restaram ainda por responder, são as que dizem respeito às responsabilidades étnicas que essa antropologia assumiu e que estão na base de tais indefinições, de seus equívocos e da ausência de uma história de interpretações. Essas responsabilidades étnicas, em tudo dissimuladas e inconclusas, são igualmente objetos especialmente interpretáveis principalmente porque são o objeto de certos problemas de definição presentes nessa antropologia: Entre os federalistas e os nacionalistas, os francófonos e os bilingües, os feministas e os marxistas, ou entre tantas outras divisões possíveis, essa mal tratada questão étnica nunca pôde formar uma história nem minimamente coerente de interpretações prévias (e, assim, de objetiva definição de critérios de interpretação). Para essa *etnicidade* disciplinar, de fato, esses problemas de definição estão em sua própria história, não fora dela.

Uma questão interessante aparece claramente desde o início deste trabalho. Quando discutimos a relação ambígua que estruturalistas e marxistas mantinham entre si nos anos 60 e 70, apontamos uma característica peculiar dessa antropologia e dessa época. Tanto estruturalistas quanto marxistas pareciam dever integralmente a inspiração de suas filiações teóricas a uma forte influência do pensamento francês na antropologia de então. Como sabemos, os anos 60 são os da fundação institucional da antropologia na Província, e também aqueles em que a já conhecida "Revolução Tranqüila" toma fôlego e inicia um período de renovação nas atividades econômicas e na estrutura social então ainda bastante atrasadas. Os anos 70 viriam então na esteira dessa onda desenvolvimentista com a promessa de solidificar suas conquistas, mas a

no trabalho, nas escolas, nas famílias, no transporte coletivo, nas relações de amizade, na imprensa escrita, falada e televisiva, na literatura, no teatro, na música, na política, na economia". "O 'Tio Materno' e a Antropologia Quebequense", in *Estilos de Antropologia* (orgs. Roberto Cardoso de Oliveira e Guillermo Raul Ruben, Campinas, Ed. Unicamp, 1995, p. 132.

fulminante emergência de movimentos nacional-separatistas no final dos 60 acabou por tornar as coisas mais difíceis. Os estruturalistas não pareceram envolver-se mais com tais ocorrências políticas do que o fizeram seus colegas marxistas, e estes, apenas muito, muito marginalmente. De fato, na média poucos dentre eles se envolveram politicamente até o ponto de se virem participantes ativos desses movimentos, de partidos políticos legais ou de clandestinos. Entretanto, como já salientávamos, era uma espécie de etnicidade francófila a alimentar os referenciais meta-teóricos por eles usados. Simbolicamente, ao menos, o francesismo que eles importavam junto do estruturalismo e do marxismo (que também era o da tradição francesa, basicamente maoísta e trotskista) estava sendo repensado na Província daquela época, e, de certa forma, sendo ameaçado por uma invasão anglófona que sempre espreitara e que então se via especialmente potente dadas as *importações administrativas* com que a "Revolução" planejava modernizar a Província.

Grande parcela do que o governo Lesage³ fez a título de renovação implicou um tanto de ameaça à cultura francófona. Ainda que sejam indiscutíveis o crescimento econômico, o processo de urbanização, de secularização e de ocidentalização por que passou o Quebec desde 60 - e que muito lhe foi útil -, o certo é que muito daquele provincianismo típico do Quebec pré-"Revolução", que vinha de longa data e que foi lentamente sendo destruído, carregava consigo uma cultura francófona quebequense enraizada. Ela foi sendo lentamente rebocada, destituída de seu hábitat natural, e, junto dela, após 60, muito do que era uma cultura francófona não provinciana

³Jean Lesage, o governador do Quebec que iniciou, em 60, o período da "Revolução Tranquila".

também acusou o golpe. Exemplo disso é o ocorrido no meio universitário, e especialmente com a antropologia. É de se notar que a fundação da disciplina, no Quebec, deu-se exatamente em 61, ou seja, logo no início da influência dos modelos administrativos importados dos EUA. Acaso teremos nos esquecido que o modelo boasiano implantado na Udm foi trazido por Dubreuil de *Columbia e Cornell*? Esse modelo acadêmico-antropológico, norte-americano que é, também fez parte desse conjunto de importações de modelos administrativos que nesse período foram tão importantes. Essa conjugação, aliás, é mais que interessante: Ainda que em grande parte importada dos EUA, essa antropologia não manifestava, já naquela época, muitas e importantes aproximações teóricas à antropologia norte-americana. Seu pólo preferencial de inspiração, apesar de existirem trabalhos inspirados noutras fontes, era mesmo a França, como já vimos. Nessa época estruturalistas e marxistas dominavam amplamente a cena antropológica quebequense, traziam consigo (talvez inconscientemente) uma espécie de *dever étnico* francófono - não chamariam assim, mas não é certo que recusassem - e, no entanto, muito pouco o tematizavam. Esse paradoxo um tanto inexplicável se deveu, em parte, ao fato dessa antropologia ter nascido institucionalmente nessa época em que a Província vivia seus dias de maior esperança nacionalista e de ilusão separatista. Depois de Duplessis⁴ competia, como sabemos, modernizar o Quebec. O estruturalismo e o marxismo eram produtos importados da França, e por isso mesmo, podiam, em parte, ser associados a um “provincianismo francófono” que teoricamente implicava vencer. Poderia ser dito injusto diante

⁴Maurice Duplessis, o governador tido como populista e conservador que governou o Quebec por três décadas, até 59, quando morreu.

de tão importantes contribuições teóricas, mas tal associação parece ter ocorrido.

Seja numa auto-exclusão que estruturalistas e marxistas protagonizaram sozinhos relativamente à "modernização" dos modelos norte-americanos, ou seja numa identificação socialmente aceita entre eles, suas filiações teóricas e essa "ideologia retrógrada" então parcialmente associada à francofonia, o fato é que esses profissionais em quase nada contribuíram para uma interpretação dessa Província que esperava modernizar-se. Pode-se, por isso mesmo, interpretar também que não o fizeram porque não se sentiam motivados ou interessados por fazê-lo, pois que se viam, nesse processo, apenas marginalmente situados nesse quadro de decisões governamentais "modernizantes".⁵ Em suma, não se envolviam com sua Província porque ela, nesse seu momento de reformas profundas, não queria mais se envolver com o que eles (pela associação nem sempre óbvia à França, à colonização, à ideologia francófona "retrógrada", etc.) significavam. Como que, excluídos por trazerem ao Quebec uma inspiração acadêmica francesa, eles legassem à Província seu esquecimento. De fato, muitas são as possibilidades explicativas desse mútuo fechamento, e mesmo que estas interpretações sejam arriscadas, é necessário dar-lhes atenção porque são, dentre as possíveis, talvez as mais

⁵Já dissemos nos capítulos 1 e 2 que marxistas e estruturalistas tiveram, durante pelo menos duas décadas, emprego garantido em empresas estatais quebequenses. O que poderia ser interpretado como uma contradição ao que dizemos aqui. De fato, uma leitura atenta demonstrará que, embora transitando por questões semelhantes, a preocupação deste capítulo se diferencia do que foi escrito antes, e, por isso, o argumento exposto aqui não fere nem é ferido pelo exposto nos capítulos anteriores. Basicamente porque esses empregos públicos, nos anos 60 e 70, eram em empresas prestadoras de serviço direto ao público, como companhias de energia elétrica, seguro-saúde, polícia, etc. e não em órgãos estratégicos de direção e logística administrativa. aqueles antropólogos que os ocupavam não participavam das altas esferas de decisão política. Logo, não lhes cabia nem minimamente opinar administrativa ou politicamente sobre esse processo "modernizante" que o governo, em suas mais altas esferas, decidia.

simples. De fato, quando falamos da dimensão étnica que estas meta-teorias assumiram no Quebec desde a origem de sua antropologia, a total confusão está decretada. Houve, por exemplo, outras heranças claramente francesas na antropologia quebequense, como a fenomenologia que ainda anima muito dos trabalhos em antropologia médica, por exemplo, e, sobre tais heranças, apenas pode-se dizer que igualmente não pareceram ser dedicadas especialmente à interpretação do Quebec, ainda que sua freqüência nesse nicho seja maior que a de estruturalistas ou de marxistas. A total confusão, tão facilmente notada entre os francófonos, no que tange à dimensão étnica do trabalho que faziam e que fazem, não está, portanto, apenas no fato de que os estruturalistas e marxistas nada produziram sobre o *tema Quebec*. Está também no fato de que, no conjunto da antropologia quebequense, bem pouco se produziu sobre esse *tema*. É imediato cobrar estruturalistas e marxistas por quase nada terem feito sobre esse *tema* (tal como já fizemos), mas a cobrança étnica só será justa se somar à sua queixa as outras vertentes dessa antropologia que também muito pouco o fizeram. Se, portanto, as heranças francesas dessa antropologia francófona desempenharam para ela papel de etnicidade, o fizeram de forma diferente daquilo que o conjunto da antropologia fez. A pouca atenção dada às características de uma cultura quebequense francófona que sempre esteve em risco não foi exclusividade de ninguém nessa antropologia que fala francês. Sempre, no Quebec, se perguntou sobre *o que era ser francófono na América do Norte*; poucas respostas essa antropologia concedeu, e talvez a pergunta mais interessante fosse sobre *o que é ser francófono na antropologia quebequense*. Esta pergunta sempre esteve posta a esses antropólogos, e apenas o papel de etnicidade protagonizado por suas antropologias é que pode responder.

De fato, apenas uma dimensão de etnicidade antropológica pode explicar o tema *Quebec* nunca ter sido tema preferencial para qualquer vertente meta-teórica da antropologia quebequense, ainda que devamos assinalar também que apenas marxistas e estruturalistas pareceram ignorá-lo quase totalmente. Assim, pressupondo que as interpretações já sugeridas sejam necessárias mas não suficientes, voltemos à velha questão, para reencaminhá-la: Por que entre os que *não* são estruturalistas ou marxistas há mais trabalhos sobre o Quebec, se são justamente suas meta-teorias que melhor evidenciaram à antropologia quebequense sua filiação francesa? Uma resposta apressada poderia sugerir que esse tema étnico historicamente nunca fez parte de um repertório temático preferencial tanto do marxismo, quanto do estruturalismo, vindo daí, portanto, sua desatenção a tais problemas. Mas a resposta não pode ficar apenas nisso, pois, como parece óbvio, esses antropólogos estruturalistas ou marxistas também são quebequenses, condição que, aliás, parece determinante para suas preferências e suas recusas, como já vimos. Não basta, portanto, argumentar que o estruturalismo e o marxismo, como temas internacionais, nunca estiveram especialmente atentos a tais tipos de problemas, o que isoladamente está correto; mas torna-se necessário dizer que esse estruturalismo e esse marxismo presentes nessa antropologia, aí estão sob a forma de suas *variações*, como já dissemos; variações quebequenses. Por isso, dentre os tantos adendos que trouxeram aos seus temas internacionais (do marxismo e do estruturalismo) figura também o da etnicização, adendo que, no entanto (aí está a interrogação), não forçou tais variações a questionarem o Quebec, mesmo que fosse para que elas se fizessem variações genuinamente quebequenses.

Portanto, responder à questão posta pela ocultação desse *tema Quebec* para essas variações não prescinde do estabelecimento de um outro tipo de argumento. Uma primeira associação que deve ser tematizada se explicita, então; entre o Quebec e sua filiação francesa, ou entre o Quebec e a própria França. Essa associação talvez ideológica, e mais provavelmente inconsciente e mítica, que pretendidamente visava tanto a definir identidade quanto alteridade (anglófonos) desconsiderou, contudo, que *identidade francesa não é sinônimo de identidade quebequense*. A antropologia quebequense obviamente pagou sua parte da dívida por esse erro da avaliação, o que hoje parece por demais visível. O fato de sua herança francesa mais caracterizada, presente no estruturalismo e no marxismo, não ter fornecido instrumentos para a interpretação da Província é apenas uma demonstração desse aparente paradoxo. Demonstração que, entretanto, merece ser re-questionada mas que se deve, sem dúvida, àquela dimensão étnica de que já falamos.

Re-questionar essa dimensão étnica não prescinde, contudo, de voltar o olhar mais atentamente à produção de um grupo de antropólogos muito especial no Quebec: o dos já chamados "indefinidos teoricamente". São eles, como salientamos no capítulo 4, que melhor expressam antropologicamente a indefinição que a Província vive social, cultural, lingüística e politicamente. Entretanto, tal como já afirmamos, eles são caracterizáveis como "indefinidos" exatamente porque não representam nenhuma tradição teórica precisa e não se dedicam preferencialmente a nenhum tema antropológico específico. Ainda assim é mesmo esse grupo, junto dos "semióticos", que parece mais ter trabalhado o *tema Quebec*, mesmo que pouco freqüentemente. A conjugação dessa sua indefinição teórica com o fato de que esses antropólogos trabalharam

o tema *Quebec* mais que marxistas e estruturalistas merece ser interpretada. Esses "indefinidos", se assim podemos dizer, parecem se caracterizar exatamente por uma ausência de caracterização. Ou seja, tanto no que diz respeito aos temas e objetos com que trabalharam como também às inspirações teóricas que representaram, esses antropólogos, em seu conjunto, desenharam um quadro de "irrecognoscibilidade" epistêmica - ou teórica - que os impede de representar *definidamente* o que quer que seja. Como as possibilidades dessa representação se reduzem a basicamente dois tipos, a interna e a externa - a primeira voltada para a representação que sua antropologia propõe do conjunto da antropologia quebequense e a segunda, para a representação que propõe da Província -, ambos os tipos pareceram representar identidades que careciam de definição. Desse modo, se a representação do conjunto da antropologia quebequense, proposta por esses "indefinidos" numa metonímia intrínseca, pareceu destituí-la de possibilidade de reconhecimento epistêmico ou teórico, a representação que propuseram da Província, numa metáfora extrínseca, não poderia mesmo se livrar de males semelhantes, e assim, de perder também um tanto de sua identidade, nesse caso, cultural, lingüística - e étnica. Por isso mesmo dizemos que tematizar, agora, a dimensão propriamente étnica dessa antropologia não prescinde de uma lembrança desses "indefinidos", nem de interpretar porque é essa metáfora extrínseca que eles propuseram que melhor interpretou essa "*etnicidade* disciplinar" - se podemos chamá-la assim.

Contudo, se esses "indefinidos" recolocaram em cena essa etnicidade certamente não foi por um seu projeto. Tal como se pode constatar facilmente através de algumas de suas biografias intelectuais e mesmo pessoais, esse grupo de antropólogos quebequenses, pela disparidade de suas formações, de

seus trabalhos e de seus históricos em diversos departamentos no Quebec e mesmo fora dele, não poderiam nunca formar pretendidamente uma unidade, fosse qual fosse. O caráter aleatório e indefinido que uma análise breve de seus currículos nos revela, quando postos juntos, apenas demonstra que esse conjunto de antropólogos nunca teve projeto comum. A já conhecida fragmentação e a óbvia atomização dessa antropologia em seu conjunto foram os elementos protagonistas dessa ausência de projeto. A quase total ausência de diálogo, característica para uma antropologia que pretende se internacionalizar porque seus antropólogos o pretendem, serviu exemplarmente como o estofado de uma "desidentificação" desses antropólogos com o conjunto que constituem. Poucos compromissos acadêmicos conjuntos, quase nenhuma colaboração intra e interdepartamental, raros projetos de trabalho em grupo - e mais freqüentemente participações em diálogos internacionais a propósito de temas que nem sempre diziam respeito à Província - foram exemplos desse descompasso entre esses profissionais. Tantos desencontros em suas biografias (e *entre* elas) só poderiam mesmo produzir um grupo de antropólogos nem minimamente identificados com qualquer projeto comum. Mesmo que se queira compará-los a outros grupos de antropólogos quebequenses, como o dos estruturalistas, dos "semióticos" ou outros quaisquer, e que também não tiveram na colaboração e no diálogo intra-provincial seu ponto forte, esses "indefinidos" certamente deles se separam não apenas pela atomização em si mesma - o ponto em que houve unanimidade -, mas principalmente pela intensidade com que aí se caracterizou. Quanto a isso, diga-se, não parece haver dúvidas: Se a atomização da antropologia quebequense é fenômeno aparentemente desdobrado por toda sua extensão, sua origem mais certa deve-se mesmo a esse conjunto de "indefinidos". Principalmente, é claro, pelo

exemplo. Mas não apenas. A contaminação de que esses antropólogos são origem foi além da simples atomização, da fragmentação generalizada que pode ter nascido em seus trabalhos, e da inexistência de projetos. Sob esse aspecto esses antropólogos foram os mais persuasivos dessa antropologia, e muito do que eles exemplificaram teve força e se reproduziu.

Nem tudo que lhes dizia respeito, no entanto, foi persuasão. Seu papel na definição dessa etnicidade não se resume apenas a esse contágio. Precisamente porque eles *não* tiveram o poder de - com seu exemplo - dissuadir estruturalistas, marxistas e outros herdeiros da francofilia de que seu perfil francês *não* era uma redenção de um *ethos* francês, esses "indefinidos" representaram a seu modo uma identidade que, não partilhada por aqueles, fragmentou o conjunto da antropologia a que todos pertenciam. Talvez esta seja, de fato, a primeira das razões desta fragmentação temática, teórica, ou mesmo (des)identitária da antropologia quebequense da qual tanto já falamos. Mas porque caberia à antropologia desses "indefinidos" representar uma oposição ao caráter francófilo implicado no trabalho dos marxistas e estruturalistas? Já dissemos que esses "indefinidos" metonimizaram exemplarmente o conjunto da antropologia quebequense. São, por isso, uma boa representação dessa antropologia, e, de certo modo, expressam mesmo uma identidade para ela. Identificam-na porque se igualam a ela não se identificando com nada de epistêmica ou teoricamente reconhecível. Ao contrário, nem marxistas, nem estruturalistas, nem quaisquer outros dentre aqueles francófilos conseguiram produzir metáforas tão evidentes da Província e metonímias tão certeiras da antropologia quebequense. Parece caber, portanto, muito mais a esses "indefinidos" que aos francófilos a representação

de um papel de administração da identidade (ou de qualquer coisa sob tal título) dessa antropologia. Deveriam, de qualquer modo, partir deles (ou através deles, miticamente) as tentativas de dissuasão dos colegas francófilos relativamente a uma representação do conjunto dessa antropologia. Não porque qualquer tentativa que lhes fosse alheia se visse destituída de autoridade (pelo simples fato de sê-lo), mas porque aparentemente nenhuma tentativa estaria coberta de razão, nem mesmo a sua: *Sua* autoridade lhe advém não apenas porque seu traço distintivo é não ter qualquer distinção, qualquer recorrência, qualquer identificação epistêmica, mas principalmente - e isso é o mais importante - *porque também não parecem esboçar qualquer consciência do movimento de representação intrínseca e extrínseca que desempenham*. Sua autoridade nessas representações e na exclusividade delas deve-se, pois, ao fato de não a saberem, não a pretenderem, não a assumirem. Há, então, reais distinções aqui entre eles e os estruturalistas, marxistas, "semióticos", etc.? Não teriam estes o mesmo direito à inconsciência, pretensão e rejeição dessas representações? De fato, esses "indefinidos" provavelmente tenham sido os únicos, em seu conjunto amorfo, a não esboçar talvez nem minimamente qualquer auto-reconhecimento do que representam. Por isso mesmo seu poder de oposição à redenção de uma identidade francesa pelos francófilos teria sido tão iníquo, e a atomização resultante da "desidentificação" entre todos teria redundado em tão evidente fragmentação.⁶

⁶Como vemos agora, reduzir o fenômeno da "desidentificação" ao da fragmentação, ou ao da indefinição, parece tão pouco correto quanto fazer de qualquer um destes últimos mero reflexo do primeiro. Em outra passagem desta tese argumentamos que uma "desidentificação" tão obviamente notada no conjunto desta antropologia se devia à fragmentação teórica e temática de sua produção. Dissemos também que a indefinição de seu perfil quanto a suas responsabilidades étnicas sempre esteve associada ao fato de nunca ter produzido nada de muito consistente sobre o *tema Quebec*. E que a atomização de seus profissionais estava na origem desse descaso. Nada disso está desmentido aqui. Todas essas conclusões são tão pertinentes ao quadro que analisamos quanto as esboçadas agora. Dizer, como dissemos na frase que

Essa dissuasão não realizada é, sem dúvida, a contrapartida daquela persuasão que generalizou uma atomização de início bastante própria desses "indefinidos". No entanto, embora tudo isso pareça permanecer na platitude do que já sabemos, há aqui alguns paradoxos. O fato dos "indefinidos" não terem impedido estruturalistas ou marxistas de empreenderem uma etnicização da disciplina apenas indica que o "projeto" etnicizante destes últimos era mais forte que o da representação metonímica dos "indefinidos" e, sobretudo, que não concorriam entre si. Mais forte, e não mais apropriado, pois, como vimos, a antropologia quebequense sempre pôde ser melhor representada pela atomização, pela fragmentação e pela indefinição aparentemente originárias entre os "indefinidos". Não-concorrente porque, se o fosse, tanto esse "projeto" etnicizante dos francófilos quanto o da representação dos "indefinidos" se poriam igualmente a tarefa de representar o conjunto da antropologia quebequense (coisa que os "indefinidos" fizeram, mas não os francófilos) e de conferir às heranças teóricas francesas uma missão identitária, cultural e lingüística (coisa que os francófilos fizeram, mas não os "indefinidos"). Se um projeto, portanto, tematizava uma representação da totalidade por uma parte, o outro implicava numa transferência de traços étnicos nacionais a algumas meta-teorias em particular. Tais projetos, portanto, aparentemente não se confundiram, não se implicaram, nem se remeteram. Assim, uma das principais questões por responder é mesmo porque, na relação

termina esta nota, que a atomização resultante da desidentificação teria redundado em fragmentação, equivale apenas a assumir que uma "desidentificação" pode igualmente estar na origem de uma atomização e esta na origem de uma fragmentação. Todos esses fenômenos estão relacionados intimamente entre si e seria negligente desconsiderar sua mútua determinação. Por isso mesmo alertamos, aqui, o leitor de que não se trata de considerar qualquer destes termos mais ou menos fundante que os outros, mas apenas de compreender sua mútua implicação na constituição do fenômeno *Quebec*, ou do fenômeno *Antropologia Quebequense*. Por isso mesmo a utilização de um neologismo - "desidentificação" - apenas cumpre a meta de fechar um círculo explicativo que, sem ele, se veria incompleto. Seu uso, entretanto, pretende - por ser neológico - servir apenas à referência aos outros, mais facilmente reconhecíveis.

entre os "indefinidos" e os francófilos, a metonímia implicada no trabalho dos primeiros não impediu aos francófilos a representação dessa etnicidade pretendida. Uma primeira resposta é por demais óbvia: Pouco se lendo entre si, por que se deveria esperar que se influenciassem mutuamente a ponto de se forçarem a ponderar e a relativizar suas posições? Mas a questão pode ser dita de outra forma: afinal, porque esses "projetos" se cruzariam se nunca pareceram concorrer?

Esse cruzamento não poderia mesmo ser matéria de consenso entre os antropólogos quebequenses, pois que a maior parte da etnicização levada adiante pelos francófilos se deu de modo quase inconsciente - a metonímia protagonizada pelos "indefinidos" repetindo e potencializando esse modelo. Por isso mesmo a ocorrência desse cruzamento, dessa interferência entre essa metonímia "indefinida" e aquela etnicização "francófila" é fenômeno não discutido por esses antropólogos. Que, portanto, esses "indefinidos" não tenham dissuadido estruturalistas e marxistas da etnicização que desempenharam é previsível. Não apenas porque eles desconheciam a dissuasão que seu trabalho assistemático implicitamente propunha à sistematicidade e à etnicidade francófila do estruturalismo e do marxismo, mas também porque os praticantes destas meta-teorias apenas tenuemente tinham consciência do quanto seus trabalhos carregavam de simbolismo étnico francófilo. Assim, é apenas possível dizer que - dada a especificidade desse tipo de explicação baseada mais em simbolismos inconscientes que em pretensões assumidas - aparentemente coube aos indefinidos uma oposição simbólica aos francófilos, bem como à sua redenção de um *ethos* que, entretanto, *todos eles*, antropólogos quebequenses, pouco a pouco ajudavam a

descaracterizar⁷. Mas porque caberia a eles, então, essa oposição simbólica? Em princípio, apenas porque eles se opunham diametralmente, por toda sorte de "irrecognoscibilidade" e assistemática teórica, ao trabalho dos estruturalistas e dos marxistas.

Por isso mesmo, quando nos perguntamos porque entre os que *não* são estruturalistas ou marxistas há mais trabalhos sobre o Quebec, uma resposta deveria ser buscada nesses "indefinidos". Em sua "missão" de dissuadir estruturalistas e marxistas da redenção de um *ethos* francês está implicada uma espécie de rejeição inconsciente ou uma desaprovação dessas meta-teorias. Ainda que miticamente, e no nublado universo das simbolizações, esse grupo de antropólogos "indefinidos" desempenhou o papel que a metáfora extrínseca de seu trabalho deles exigia. Ou seja, contaminou a antropologia de sua indefinição, contaminando também a indefinição da Província, se lida pela disciplina. Não era seu interesse que os problemas de identificação resultantes daí, para a antropologia quebequense e para o Quebec, fossem como foram, mas a contaminação de suas indefinições era apenas uma das vias possíveis de

⁷É por razões desse tipo que a palavra "paradoxo" faz parte do título deste capítulo. De fato, apenas uma espécie de paradoxo genético não apenas da antropologia quebequense, mas também da própria Província, pode explicar certas incongruências quase impossíveis de compreender. Todos os antropólogos quebequenses são, em maior ou menor grau, responsáveis pela descaracterização desse *ethos* que demandava proteção, recaracterização francesista, permanência de seus traços essenciais - coisa apenas inconscientemente percebida pelo conjunto da antropologia. Mas principalmente marxistas e estruturalistas, no entanto, simbolizaram em seus trabalhos a redenção de tais traços. É aparentemente um movimento auto-destrutivo da inconsciência dessa antropologia a animar a crítica a essa pretensa redenção, pois que, *ethos* não reintegrado significa identidade francófona em risco. Porém, como já vimos parágrafos atrás, essa é apenas uma das interpretações possíveis desse fenômeno, que pode apenas estar relacionado à fragmentação herdada pelo conjunto dessa antropologia aos "indefinidos". De fato, a única certeza a reafirmar aqui é que, tal como vimos no capítulo anterior, parece haver uma mútua determinação entre antropologia e Província.

comunicação entre disciplina e Província⁸, e provavelmente a que mais pareceu adequar-se à antropologia que faziam e ao Quebec em que viviam. Assim, essa rejeição de que falamos agora certamente deve-se a uma percepção inconsciente de que a Província nunca se viu representada por aquelas meta-teorias que, assumidamente ou não, ensaiavam lhe reforçar - ou talvez até reinventar - uma definição étnica francófila. Essa antropologia quebequense nunca encontrou, no estruturalismo e no marxismo, uma metáfora (extrínseca) das indefinições da Província. Foi o que os "indefinidos" demonstraram: A metáfora que estruturalistas e marxistas podiam oferecer ao Quebec, dada sua sistematicidade, nunca pôde ser "desidentitária" e, assim, não partilhando as dubiedades da identidade étnica, cultural e lingüística da Província, nunca pôde interpretá-la⁹. Não é de estranhar, portanto, que os não-estruturalistas e não-

⁸Porque, como já vimos no capítulo anterior, tanto disciplina quanto Província se remetem mutuamente, e seria ingênuo supor que apenas as indefinições de uma se fizessem sentir na outra, sob o parcial título de *reflexo*.

⁹Voltemos ao que argumentávamos no ponto de inserção da nota. Dizíamos que *a metáfora que estruturalistas e marxistas podiam oferecer ao Quebec, dada sua sistematicidade, nunca pôde ser "desidentitária" e, assim, não partilhando as dubiedades da identidade étnica, cultural e lingüística deste último, nunca pôde interpretá-la*. É de se notar, aqui, que é por não partilhar uma "desidentidade" com a Província que uma virtual metáfora estruturalista se viu impedida de interpretá-la. A condição necessária, pois, para que sua interpretação se desse era a de partilhar daquelas dubiedades de identidade, o que, não ocorrendo, impossibilitou-a. Cumpre notar que a matriz dessa interpretação, ainda que em nível genérico, e metaforicamente, se assemelha à da psicanálise, numa interpretação segundo a qual a compreensão de uma entidade de sentido só se dá plenamente mediante processos crescentes de interiorização de uma identidade cujo desconhecimento deve ser resolvido pela transformação do que antes era trauma em compreensão. É essa transformação do problema em compreensão que faculta a reestruturação de uma identidade que, então, não é mais desconhecida. Para ela, seu desconhecimento era uma equivalência de um problema, e seu problema estava em desconhecer-se. Portanto, apenas a partilha da identidade problemática pode facultar sua compreensão: coisa que um psicanalista bem o sabe quando envida esforços por compreender seu analisando, reconstruindo sua identidade, e principalmente quando envida esforços por fazer seu analisando partilhar sua identidade consigo mesmo, coisa que de início não consegue, mas que, quando consegue, compreende. Como demonstra a argumentação onde esta nota foi inserida, uma comparação da interpretação antropológica com a psicanalítica pode oferecer interessantíssimos *insights* para uma melhor compreensão daquilo que a antropologia chama de *sua interpretação*. De fato, foram tantas as ocasiões em que o argumento desta tese se viu ajudado pelas interpretações psicanalíticas que seria desnecessário fazer aqui uma justificativa. O rendimento interpretativo desse auxílio psicanalítico, creio, é por demais visível para que dele nos privemos. Deve ser usado, contudo - *porque não é antropologia* - somente quando necessário.

marxistas fossem os antropólogos que, no Quebec, mais se dedicassem à tematização da Província - mesmo que o tenham feito muito pouco.¹⁰

Não é necessário lembrar aqui o quanto uma cultura francesa sempre esteve envolvida, no Quebec, com a descaracterização patrocinada por uma anglofonização crescente, desde a Conquista. A ambigüidade que a Província sempre expressou no que diz respeito ao modo como viveu suas ambivalências, seu bilingüismo, seu biculturalismo, foi e ainda é evidente. Cindida internamente, ela pareceu procurar em cada uma de suas características francófilas, como a língua e uma certa latinidade de sua cultura, os elementos que, por seu lado, lhe trouxessem uma identidade e uma unidade que, por outro

¹⁰Que papel tiveram, pois, as meta-teorias francófilas (não apenas marxismo e estruturalismo, mas todas as que também poderiam se enquadrar na vastidão da "semiótica") para a Província e para a antropologia quebequense, se interpretadas à luz dessa etnicidade que representaram? Responder a isso obviamente requer considerar mais que simplesmente aquilo que as caracterizava teoricamente. Entretanto, como demonstra a impossibilidade do estruturalismo e do marxismo relativamente à metaforização do Quebec exatamente por serem meta-teorias demasiadamente sistematizadas para uma Província não tão "sistematizável", desconsiderar suas proposições teóricas seria um erro. De fato, a consideração da dimensão propriamente étnica que as teorias francófilas corporificaram deve necessariamente interagir com uma compreensão de sua identidade epistêmica. É apenas através de uma consideração de sua epistemologia que sua etnicidade pode ser interpretada: e, no entanto, por outro lado, uma interpretação dessa etnicidade igualmente preside a uma análise epistemológica. Epistemologia e etnicidade parecem ser, então, duas dimensões auto-remetentes na análise de meta-teorias e de disciplinas, pois se uma representa sua internalidade mais óbvia, a outra representa sua externalidade mais importante. Ao menos, mais importante no Quebec. Que a dimensão epistemológica seja a mais certa na análise da internalidade de uma meta-teoria não parece requerer maiores explicações. Apenas devemos dizer, para reforçar essa obviedade, que vem de suas raízes epistêmicas, ou seja, de suas definições teóricas (e não meta-teóricas) de base, a abrangência, a adequação, a aplicabilidade, o objeto e a eficiência de seu fazer. É sua epistemologia que lhe diz o que fazer, como fazer, e mesmo relativamente a *o quê*. Por outro lado, é no que tange à análise da externalidade de uma meta-teoria que uma especificidade propriamente quebequense se mostra. Uma "gnoseologia" (uma teoria geral do conhecimento, que se contraporía a uma epistemologia, ou seja, uma teoria do conhecimento científico) se situaria, então, nessa dimensão de externalidade de uma meta-teoria, pois que nela estão implicadas todas as formulações de saber genérico e não necessariamente formalizado que, de uma forma ou de outra, influencia a constituição de sistematizações teóricas. Poderíamos, então, com o apoio de uma gnoseologia, compreender essa externalidade de que falamos porque nela estão presentes influências de várias correntes de saber culturalmente validadas, socialmente constituídas e localizadamente aplicáveis. Assim, além de uma visada epistemológica, também poderíamos compreender sob a luz de uma tal gnoseologia essa externalidade das meta-teorias francófilas no Quebec. Como, no Quebec, parece se resolver mesmo como etnicidade essa externalidade das meta-teorias, uma correta gnoseologia o apontaria, de qualquer modo - ainda que auxiliada sempre por uma epistemologia.

lado, a antropologia também não conseguia adquirir. Para esta, entretanto, a língua foi apenas uma das pontes comuns a estabelecer sua semelhança com a Província, existindo porém, elementos próprios à sua epistemologia e que lhe facultaram também outras aproximações ao Quebec. Quanto à sua própria unidade, por exemplo, ainda que elemento de caracterização epistêmica, pois que relativa à coerência interna dos conceitos com que se articula - diferente mas próxima, portanto, da unidade provincial, relativa à coerência interna de referenciais étnicos, culturais, etc. -, sua relação para com esta última é visível, mas sob o signo da metáfora. Muitas semelhanças desse tipo poderiam ser novamente arroladas, mas não é isso a nos interessar aqui. Mais importante é notar que aquela externalidade de que falamos, e que se expressa na antropologia quebequense através de sua "etnicização", pode representar a Província, e ser por ela representada, de múltiplas maneiras possíveis. A contaminação mútua parece, nesse caso, ter legado a essa antropologia mais que simplesmente algumas interferências sociais e culturais na produção de sua *episteme*. Dado que as questões étnicas sempre foram para a Província o seu centro de gravidade, foi mesmo a sua interferência específica que mais acentuadamente marcou a externalidade dessa antropologia. Até porque, como vimos, uma fragmentação e uma indefinição comuns foram partilhadas entre ambas sem que nenhuma delas fosse, obviamente, a origem. Ou seja, *essas dimensões propriamente étnicas para a Província sempre estiveram presentes na antropologia, sendo ditas epistemológicas para esta, quando nela notadas*. Por isso, embora para a antropologia elas não fossem ditas étnicas senão por semelhança, também somente seriam eventualmente ditas epistêmicas para a Província - se possível fosse - apenas por semelhança. Apenas a metáfora poderia justificar estes jogos de semelhança.

Assim, a relação entre ambas, antropologia e Província, pareceu se dar fundamentalmente mediante processos pelos quais *traços teóricos* especiais da primeira encontravam *traumas étnicos* da segunda e desenhavam, juntos então, um quadro genérico de suas incompletudes, logo tornadas comuns. Aqui, no entanto, ao responder às questões sobre as impossibilidades de metáfora por parte de marxistas e estruturalistas, e sobre as razões pelas quais os "indefinidos" foram os que melhor metáfora produziram, propomos uma interpretação que pretende detectar como aqueles traços teóricos e aqueles traumas étnicos encontraram nestes últimos a melhor maneira de abordar os primeiros. Ou, dizendo de outra forma, como foi que, com base nesses traumas étnicos, aqueles traços teóricos puderam refletir os problemas identitários que estavam em jogo e que, em verdade, eram de ambos. Essa relação íntima entre características teóricas e étnicas teve óbvio desdobramento no que tange à representação que marxistas e estruturalistas podiam oferecer ao Quebec, posto que antes, é claro, precisavam passar pela representação da própria disciplina. Mas não porque eles tenham explicitamente se utilizado de quaisquer dessas características para fazê-lo. Com o exemplo de incapacidade de metaforização que ofereceram ao conjunto da antropologia quebequense, eles, a seu modo, também contribuíram na contaminação com que os "indefinidos" marcaram a disciplina: Se estes a contaminavam de suas indefinições, fragmentações e atomização, tal contágio se viu também somado pelas características propriamente étnicas que somente aqueles francófilos podiam oferecer. Desse modo quase todos os conceitos utilizados por marxistas ou estruturalistas se viam inoperantes numa antropologia que não metonimizavam, e diante de uma Província que não metaforizavam. Qualquer representação era improvável. Talvez por isso a relação ambígua entre essa antropologia e essa Província

tenha dependido tão paradoxalmente do que os francófilos, especialmente marxistas e estruturalistas, deixaram de oferecer. Não porque tenham pouco interpretado o Quebec, mas porque, como meta-teorias sistematizadas que são, ofereceram-se como um exemplo contrastante do que a Província não era. Se, portanto, como exposição de proposições, o marxismo e o estruturalismo nada diziam a respeito do Quebec e se, como elementos de etnização, reforçaram uma francofilia para a disciplina no Quebec, como modelo de estruturação epistêmica pareceram se oferecer apenas como negação do que a Província sempre houvera sido.

É sabida a instabilidade que a história dessa Província sempre experimentou. No entanto, as peculiaridades que lhe são próprias, peculiaridades essas necessariamente relativas às suas indefinições e incertezas, nunca encontraram par nas meta-teorias francófilas, seja no estruturalismo, seja no marxismo. Ou melhor dizendo, nunca houve possibilidade de metáfora porque nunca houve "semelhança" entre certas características culturais e políticas da Província e certas características epistêmicas das meta-teorias. Cabe notar aqui a especificidade dessa relação numa primeira associação que parece se evidenciar: Da Província são características propriamente "*conteudísticas*", ou seja, de conteúdo, que se expuseram como elementos a estabelecer, ou não, semelhança entre ela e a antropologia; da antropologia, ao contrário, tais elementos de comunicação foram de ordem mais propriamente *formal*, não de conteúdo, e assim, quaisquer relações que se estabelecessem entre ambas necessariamente deveriam pautar-

se sobre essa desigualdade¹¹. É ela a marcar decisivamente o papel da etnicidade que o estruturalismo e o marxismo desempenharam.

Por quê? Parece simples. Na relação ambígua com a Província, a antropologia francófona, para se reafirmar etnicamente quebequense e não francesa, trilhou um caminho peculiar. *Tomou de suas meta-teorias francófilas não o conteúdo manifesto de suas proposições e interpretações, mas a sistematicidade e a unicidade epistêmicas para - ao lhes contrapor o "quebequismo" indefinido e fragmentado da Província - reafirmar nessas diferenças sua etnicidade e sua cultura québécoise typique*. Como que, para ser *pure-laine*, fosse necessário à antropologia quebequense mostrar-se fundamentalmente diferente do que era apenas francês. Assim, se como expressões francesas o estruturalismo e o marxismo demonstravam epistemicamente uma definição e uma unicidade que o Quebec, em sua vida social, política e cultural, desconhecia, sua antropologia parece ter assumido

¹¹Dizemos serem "*conteudísticas*" aquelas características provinciais de ordem política, social, cultural, etc., porque exprimem elaborações praticadas e classificadas conscientemente por uma sociedade que se pensa a si mesma segundo essas características. São, portanto, temas definidos conscientemente pela sociedade, e numa classificação em que está implícita uma reflexão acerca das mensagens de domínio público que animam essas características. Há boas e más políticas, por exemplo, e a sociedade pode discuti-las. Na composição desse texto comum e abrangente, que é a própria cultura, e que é constituído por tais mensagens, concorrem, contudo, outras instâncias semiológicas. São aquelas relacionadas às dimensões em que o sentido não é atribuído conscientemente pelos que "lêem" e "escrevem" as mensagens do texto cultural: trata-se, então, de códigos. Estas instâncias são chamadas *formais*, e são exatamente elas a habitar o discurso sistematizado de uma ciência ou, no mínimo, de uma disciplina. Elas não dizem respeito a questões políticas, sociais ou culturais, que são classificações conscientes de mensagens que a sociedade elabora para se pensar, mas dizem respeito ao modo como tais características são transformadas em conceitos, ou seja, informações de variabilidades sintática e semântica limitadas pela meta-linguagem de uma disciplina. Se há boas e más políticas, e se a sociedade pode mesmo discuti-las, ela não o faz, entretanto, numa análise das determinações inconscientes que presidem a classificação consciente que ela lhes confere - a sociedade não fala por conceitos. As mensagens políticas, sociais, culturais, religiosas, etc., são discursos espontâneos, *conteúdos* com os quais as sociedades preenchem seus vácuos ontológicos, existenciais, organizacionais. Os conceitos disciplinarmente elaborados sobre tal espontaneidade lhes conferem uma *forma* com a qual sua irregularidade natural se reduz a certos critérios reconhecíveis, objetivos e pretendidamente universais. Tais conceitos não preenchem vácuos ontológicos ou quaisquer outros, mas demarcam o campo do que pode ou não ser uma ontologia, uma existência, etc.

suas indefinições, atomizações e fragmentações, para com elas diferenciar-se da identidade epistêmica meta-teórica, assumindo-se então nessa diferença o "quebequismo" pretendido. No entanto, tal como já lembramos, a tarefa étnica que essa antropologia tentou assumir não se resolveu apenas nessa explicitação de uma diferença. Assumir-se diferente da identidade francesa foi um de seus menores problemas, dentre os postos a essa antropologia, desde sempre. Ao reafirmar-se quebequense, simbolicamente distanciar-se da França e pretender, nessa distância, simbolizar independência étnica, identitária, nacional, e talvez mesmo antropológica (ainda que este último projeto de independência seja mais que discutível), o conjunto da antropologia francófona quebequense pareceu inexplicavelmente desconsiderar certos riscos aí embutidos. Um deles era o de promover uma aproximação certamente não pretendida - ao menos não pretendida pela maioria - às antropologias de língua inglesa. Pior, simbolicamente esse afastamento de uma identidade francesa poderia trazer consigo mais que simplesmente antropologias anglófonas, trazendo também costumes, padrões de vida, visões de mundo, *ethos*, culturas, todos eles próprios aos anglófonos da Inglaterra, dos EUA e também - veja a magnitude do problema... - do Canadá inglês. Os riscos eram mesmo muito grandes.

Como resolvê-los, pois? O Quebec parecia pronto para ser absorvido por todos os lados, destinando-se a ser ou francês, ou inglês (não esquecer o *Commonwealth...*), ou norte-americano, ou canadense (o que não é exatamente a mesma coisa), ou tudo isso ao mesmo tempo, sem ser nada precisamente identificado. Mas ser quebequense não é, afinal, viver todos esses cruzamentos? É provável que sim, ainda que o resultado de tais cruzamentos seja, em meio às tensões que encontraram no Quebec, certamente peculiar.

Sua antropologia não deveria, então, expressar as mesmas tensões, a mesma peculiaridade; ser, afinal, filha dos mesmos cruzamentos? É certo que num meio em que ela reflete tais cruzamentos, interagindo vivamente com eles, nada seria mais óbvio que esperar uma semelhança, aliás facilmente observável. Por outro lado, como argumentamos no capítulo precedente, o conjunto dessa antropologia parece não apenas expressar tensões originariamente provinciais, reproduzindo-as segundo sua lógica de organização epistêmica e acadêmica, mas também fornecer à Província suas tensões próprias, contaminando-a também daquelas indefinições aparentemente inerentes ao seu ser. A semelhança só poderia ser mútua, mas sua consciência nem sempre o foi. A relativa *invisibilidade* e a pouca importância da antropologia, como disciplina das ciências sociais, pouquíssimo valorizadas, aliás, no mercado de trabalho no Quebec¹², apenas fizeram com que suas contribuições para a vida da Província necessariamente fossem ignoradas pela sociedade quebequense. Por isso, quase nada do que essa disciplina pôde lhe oferecer - seja como incremento pessoal de mão de obra especializada, seja como interpretação dessa sociedade, seja como metáfora de suas indefinições - foi bem percebido por ela. Como antropologia e Província aparentemente se esqueceram mutuamente, a primeira desqualificando a segunda como objeto, a segunda desautorizando a primeira como intérprete, dessa relação ambígua restou mesmo que essa

¹²Veja, por exemplo, neste trecho de um documento do Ministério da Educação do Quebec, *Les Emplois De 1990, Les Options Gagnantes*, que papel pouco nobre ocupam as profissões na área da ciências humanas para a administração provincial: "Nós teremos sempre necessidade de *especialistas em ciências humanas*. Isso não está em questão. Mas o Estado-Provedor se apagará mais e mais. Como para a formação profissional curta (técnica), é necessário ceder o campo àqueles que, por razões diversas (financeiras, intelectuais, etc.) não podem chegar a outros programas. Eles serão suficientes para cobrir alguns postos disponíveis". A passagem é citada pelo sociólogo Paul Bernard em "Imaginer Le Réel Pour Réaliser L'Imaginaire"; *La Sociologie Et L'Anthropologie Au Québec*; Éd. ACFAS, Pres. Univ. Du Québec; 1985, p.112, *itálicos meus*.

delicada semelhança só poderia ser notada por alguém de início exterior ao jogo de tais esquecimentos recíprocos. O papel do antropólogo, ou ao menos do antropólogo diante de uma antropologia que lhe é exótica, talvez seja mesmo esse, de qualquer modo.

Mas há também outras expressões dessa etnicidade que a antropologia quebequense pretendeu incorporar. A assistematicidade, a fragmentação e as indefinições com que se mostrou francófona, mas não francesa, foram em tudo complementares à especificidade da identidade que através dessas negações ia construindo. De certa forma, a afirmação desse seu "quebequismo" constituído sobre negações pareceu ser mais importante para essa antropologia do que os elementos com os quais se reafirmaria quebequense.¹³ Explico. A assistematicidade, a fragmentação, as indefinições identitárias, tudo o que essa antropologia podia opor à sistematicidade do estruturalismo e do marxismo era, por definição, uma representação de uma etnicidade, de uma *identité québécoise pure-laine*, como já dissemos; mas o era segundo a sua leitura do que era tal *identité*. Desnecessário dizer que como intérprete bissexta do Quebec - e por ele desautorizada -, a antropologia quebequense impregnou essa sua representação étnica, essa *identificação*, de interpretações erradas, ou mesmo de erros de interpretação.¹⁴ Daí a desempenhar seu papel etnicizante segundo traços que apenas ela mesma interpretava como étnicos foi um passo. Assim, sua maneira própria de ser quebequense encontrou, em sua ausência como intérprete do Quebec, mais uma razão para identificá-lo fragmentada e

¹³Convém notar aqui que, ao menos para esta dimensão do problema quebequense, se confirma então a teoria barthiana da etnicidade, segundo a qual a identidade se constrói por contraste.

¹⁴Sobre essa distinção entre *interpretações erradas* e *erros de interpretação* ver nota 1 do capítulo anterior.

assistemáticamente. Por assim dizer, se a Província já era naturalmente fragmentada e indefinida, a leitura temporã e pouco discutida que sua antropologia dela fez apenas serviu para indefini-la mais ainda, nada colaborando para uma correta compreensão de sua identidade. Por seu turno, entretanto, a Província também pareceu contribuir para que tais problemas interpretativos se avolumassem.

Em parte porque sua antropologia nunca lhe deu maiores atenções, desconsiderando cabalmente como tema aqueles fenômenos sócio-políticos tão caros para ela, a sociedade quebequense aparentemente se acostumou ver na sociologia e na história a possibilidade de *refletir* sua identidade. Mas viu também na atividade política a possibilidade de *agir* em sua causa; de buscá-la, pois. De fato, essa sua opção merece ser melhor interpretada porque, como vimos, a busca identitária que essa sociedade quebequense francófona desde sempre empreende - para não chegar a quase nenhuma resposta - parece por isso mesmo cada vez mais próxima de uma certa desqualificação da reflexão (intelectual) em prol da valorização da ação (política). Se já dissemos no capítulo 1 que a primeira semelhança entre essa Província e essa antropologia é justamente o fato de ambas procurarem sofregamente uma identidade que parece sempre lhes escapar, cumpre questionar porque nunca em sua história a primeira teria fornecido à segunda elementos para que se questionasse etnicamente, nem a segunda oferecido à primeira uma interpretação da *sua* identidade étnica. Assim, aqueles referenciais que essa sociedade quis usar para se identificar etnicamente - de *reflexão* acadêmica, na sociologia e na história dessa etnicidade; e de *agir* político, na construção de tal etnicidade - parecem ter desempenhado um papel também paradoxal, o da substituição. Se,

por seu lado, a antropologia quebequense pouco se interessou pela Província, por sua etnicidade e sua vida social, cultural e política; a sociologia e a história, ao contrário, parecem ter sido substitutos acadêmicos dessa disciplina quase totalmente ausente dessa tarefa de identificação. A história, por exemplo, ao contrário da antropologia, forneceu farto material sobre os movimentos migratórios que contribuíram para formar o perfil étnico do Quebec. De fato, a sociedade quebequense pareceu desconsiderar sua antropologia para encontrar em outras fornecedoras de interpretações autorizadas substituição pretendidamente à altura. Sociologia e história encontraram, então, entre aqueles que sempre pretenderam para a antropologia a busca do exótico, um argumento a seu favor. Tão "internacionalista" como sempre foi pretendida no Quebec, a antropologia quebequense acabou, então, por abdicar dessa "questão nacional" - uma das variantes do *tema Quebec*. Historiadores e sociólogos - especialmente estes últimos - se transformaram, então, nos relatores acadêmicos oficiais dessa reflexão de uma identidade étnica que estava por definir no bojo daquela "questão nacional". Por razões de competência específica (a dimensão étnica dessa identidade seria irredutível a outras classificações sociológicas ou historiográficas), nem a primeira, nem a segunda, pareceram obter maiores resultados em tematizar questões aparentemente muito mais afins à mesma antropologia que delas abdicava. Paradoxo? Sim, mas a introdução de uma outra fonte de interpretações - e principalmente de ações - os complica ainda mais.

Se a sociologia e a história foram substituições para uma antropologia que não tematizava a identidade quebequense, e se esse nível propriamente reflexivo restava irresolvido pelas dificuldades que aquelas disciplinas

encontravam, não tematizando a etnicidade, a esperança provincial se depositava então na esfera do *agir*. O problema para a disciplina, então, era o de ter surgido numa era em que praticamente todas as proposições de etnicidade para a Província advinham de uma esfera de ações propriamente políticas. Era preciso modernizar, urbanizar, laicizar; no entanto, tais transformações de modo algum pressupunham trazer consigo, por exemplo, uma modernidade anglófona francamente identificada com projetos preponderantemente capitalistas. O Quebec sabiamente se queria mais que uma expressão do mercado norte-americano. Era também preciso superar os entraves conservadores com que a Igreja católica ainda pretendia manter seu poder, contudo isso não significava tornar a Província protestante, como o restante do Canadá. Nessas como em todas as outras influências norte-americanas ou canadenses, o Quebec pareceu se identificar com uma imagem mais sonhada que vivida de si mesmo, idealmente distante de qualquer ameaça anglófona. Desnecessário dizer que tal ensejo esperançoso reduziu-se mesmo apenas a um sonho. Era, pois, o que o Quebec queria, mas não o que tinha. Evidentemente foram necessários mais que simples desejos para que suas pretensões de separação, de constituição nacional, de auto-determinação, e de tantas outras coisas, viessem a ser tematizadas seriamente, e, mais que isso, tentadas *concretamente*. Nessa época nenhuma disciplina acadêmica - mesmo a sociologia, a história, a economia ou a administração, todas mais antigas e mais visíveis - fazia mais que umas poucas tentativas de análise e de compreensão das questões políticas mais urgentes. Assim, à dimensão étnica e cultural dos problemas provinciais praticamente não houve respostas, desde essa época. Ou, para sermos mais precisos, não houve uma resposta

especificamente acadêmica, intelectual; havendo, no entanto, algumas genericamente políticas.

É nesse segundo nível de substituição, o da antropologia pela ação política, que reside, penso, um dos maiores paradoxos dentre os até aqui mencionados. Se na substituição da antropologia pela sociologia, por exemplo, foram modelos de interpretação e de classificação disciplinar que se sobrepunham, uns ocupando o lugar deixado pelos outros; na substituição pela atividade política (e mesmo pelo que é mais conhecido por *ativismo*), a antropologia viu, juntamente às outras disciplinas das ciências sociais, que aquele espaço reservado à sua crítica pouco a pouco parecia desaparecer. Em seu lugar um conjunto de demandas sociais voltadas para resultados administrativa e politicamente concretos, e preferencialmente rápidos, parece ter posto como ordem do dia a ação política. Eram os anos 60, anos de agitação social em quase todo o ocidente e, na Província, *pensar* a modernização tornava-se tarefa menos urgente que *praticá-la*; compreender o Quebec já não era tão importante quanto construí-lo. Lévesque, o FLQ, o RIN, a ALQ, o *Parti Québécois*,¹⁵ e tantas outras opções de ação política ou para-política, ocupavam praticamente todos aqueles espaços que, de uma forma ou de outra, podiam trazer ao Quebec a salvaguarda de sua identidade, de sua etnicidade. Era necessário tematizá-las, mas apenas para *agir*, para obter, para vencer. A sociedade quebequense francófona dessa época parecia se resumir num dilema chave; ser quebequense é *fazer-se* quebequense, mas para assim fazer-se é preciso antes desfazer-se - do domínio político-administrativo do

¹⁵Todos já foram nomeados no capítulo 1, onde também já dissemos algo do papel político que desempenharam.

Canadá inglês, da necessidade do capital canadense, do "atraso" cultural, religioso, urbano, etc. Nenhuma dessas suas premências se via cotejada, e principalmente resolvida, por qualquer contribuição acadêmica, viesse de onde viesse, dissesse o que dissesse. O período da Revolução Tranquila se caracterizava, portanto, por uma ambigüidade tão paradoxal quanto possível: Na mesma época em que ensejava uma modernização administrativa e incentivava a produção acadêmica, esse governo "modernizador" provocava também (se pretendidamente ou não, é outra história) uma conscientização nacional e étnica que só se resolveriam longe dessa academia que estava em processo de modernização à custa da importação de métodos administrativos norte-americanos. Desnecessárias mais perguntas sobre porque a antropologia, as ciências sociais e praticamente toda a academia se viam marginalizadas por essa sociedade no que tange ao compromisso daquela identificação que buscavam. De fato, importante era a busca, a ação política nela implicada. Interpretá-la talvez fosse apenas uma tarefa para depois. Mesmo que isso implicasse - como de fato implicou - uma certa perda de consciência relativamente a tais fenômenos.

Assim, o que mais interessa aqui, no que tange ao papel da antropologia nesse processo em que seu espaço de intérprete se perdeu - parcialmente invadido por substitutos nem sempre equivalentes -, é que parece se evidenciar seu paradoxo étnico mais visível, essencial para a compreensão do que chamamos *dever étnico*. Ter participado do mais importante momento da vida da Província, quando nasceu institucionalmente, mas não ter, seja como *reflexão*, seja como *ação*, feito nada em prol de sua definição. Ou seja, não definia identitária e etnicamente essa sociedade, nem *agia* politicamente (como

é óbvio) à guisa de contribuição para tal definição. É assim, também, que perdeu parcialmente o direito à opinião sobre tais questões; vendo seu espaço, propriamente reflexivo e crítico, cultivado pela academia, ser absorvido pela atividade política. Não lhe houve, por isso mesmo, possibilidade de remissão. Se reflexivamente a antropologia quebequense deixava à sociologia e a outras disciplinas um espaço de análise; por se desinteressar do objeto, em termos de suprimento de necessidades sociais ela cedia para partidos, movimentos, organizações, e outras instâncias propriamente políticas e administrativas que podiam *agir*. O problema para a sociedade quebequense, então, foi o de esperar por ações que nunca puderam ocorrer; ou, ainda pior, que desiludiam quando ocorridas. Se sua antropologia nada lhe prometia e nada lhe oferecia, seus partidos e movimentos prometiam muito, mas cumpriam bem pouco - há, afinal, *nação* que não seja ainda a canadense? Não se trata aqui de discutir política quebequense ou federalismo canadense, mas de lembrar que muitas das desilusões resultantes dos compromissos assumidos nos palanques, e lá mesmo sepultados, são também indiretamente responsáveis pelo dever étnico que essa antropologia começa a assumir tão logo se vê desqualificada pela mesma Província que já era recusada como objeto. Por assim dizer, foi exatamente por ter-lhe recusado estatuto de objeto, por ter-se afastado à tarefa de interpretá-la, que essa antropologia pôde ver em sua Província não a alteridade a ser interpretada, mas talvez a identidade a ser defendida. É apenas porque o Quebec não é exótico suficiente a essa antropologia (Dubreuil, Meintel, Bibeau...) que ela não o interpretou; mas se assim procedeu poderia, então, na *familiaridade* que mantinha para com o Quebec, agir por ele, tomar seu ponto de vista, salvaguardar-lhe a etnicidade que - ela já assim interpretava - era também a sua. Essa antropologia, exatamente através de suas influências

francesas mais evidentes, até tentou fazê-lo. Se conseguiu ou não, não é problema central aqui. Central é a necessidade que, bem ou mal, ela sustentou como seu dever após a quase total recusa da Província como tema; necessidade de etnicizar seu discurso, de se mostrar quebequense. De realmente *ser quebequense*.¹⁶

Bom ou mau, foi o meio encontrado pelo conjunto dessa antropologia para expressar seu compromisso diante da urgência dessa causa étnica embutida em sua francofonia; em sua francofilia. Mas mesmo essa última deve, entretanto, ser ponderada. Seu modo de dizer-se *québécoise pure-laine* foi, não esqueçamos, o de buscar sua origem francesa (principalmente através do estruturalismo e do marxismo), mas com ela e através dela afirmar-se independente mesmo da França, com suas especificidades, dando ao que vem da origem uma dúvida e uma angústia só presentes nela mesma, com suas ambigüidades, sua ambivalência, seu bilingüismo, seu biculturalismo.¹⁷ Tudo

¹⁶Ser *antropologia quebequense* ou *antropologia no Quebec* são duas coisas bem diferentes. Ser *quebequense* parece estar associado a uma identidade ou a um *ethos* próprios do povo e da Província que ele construiu. Significa não ser canadense, não ser francês, não ser norte-americano, não ser anglófono; enfim, ser quebequense. Há uma especificidade, uma identidade que aí se pretende contida. Ao contrário, estar no *Quebec* implica numa perda dessa identidade, pois que aquilo que está no Quebec necessariamente não é quebequense. Foram tantas as importações que essa antropologia e essa sociedade presenciaram que se torna desnecessário agora justificar isso. *Antropologia no Quebec* indica, assim, uma disciplina internacionalmente constituída que se faz também presente na Província; ao contrário, *antropologia quebequense* é aquela que é feita no Quebec, por quebequenses, sob sua ideologia nacional e separatista, em meio aos conflitos provinciais próprios; sendo aquela que os reflete, refletindo portanto a etnicidade que dá origem a essas características. *Ser quebequense* é ter uma identidade, *estar no Quebec*, nem sempre...

¹⁷Se, portanto, essa antropologia se pretendia *quebequense*, certamente não se pretendia *no Quebec*, como já lembramos. Entre outras coisas isso significa que, no Quebec, a antropologia parece ter procurado se separar de seu tema internacional para se constituir como variação local. Não a antropologia internacional no Quebec, mas a quebequense. Se quiséssemos poderíamos também reclassificar essa variação antropológica quebequense como um *estilo de antropologia*, um estilo propriamente quebequense, o que nos exigiria uma recategorização deste trabalho. Nesses termos, no entanto, esse é o trabalho sobre o qual Cardoso de Oliveira vem tentando teorizar desde algum tempo. Veja o seu *Notas sobre uma Estilística da Antropologia*; in *Estilos de Antropologia* (Orgs. Cardoso de Oliveira e Ruben); Campinas, Ed. UNICAMP, 1994. Contudo, para manter uma homogeneidade conceitual neste trabalho, decidimo-nos pelo uso das categorias *tema* e *variação*, com as quais argumentamos durante toda a tese.

isso sempre lhe foi exclusivo e, porque também marcava sua identidade, não se estranha que tenha, sob certos aspectos, sido também muito valorizado (novamente Meintel. Bibeau...). Seu dever étnico, portanto, resolvia-se num simbolismo que se lhe impôs exatamente porque, em termos práticos (o que em seu caso significava política), seu poder de agir por sua etnicidade era quase nulo.

O que vinha a *ser quebequense*, então? Uma primeira resposta leva a uma óbvia oposição, aliás já lembrada em nota: *Ser antropologia quebequense* significava, e ainda significa, uma antropologia absolutamente particular, peculiar, sem similaridades para com quaisquer outras antropologias; ou seja, uma antropologia não definida segundo os padrões de uma internacionalidade disciplinar ou, mais simplesmente, não uma antropologia que simplesmente existia no Quebec - como poderia existir alhures. Tal interpretação, obviamente implícita em seu dever étnico, em sua atitude simbólica e não política (o que também pode ser visto como paradoxal porque muitos antropólogos estiveram envolvidos com partidos e movimentos durante os anos mais difíceis da repressão), e que parece decorrência imediata do valor que deu a suas idiossincrasias particulares, em tudo se choca com as palavras de uns tantos de seus antropólogos mais conhecidos. Poderíamos, se quiséssemos, optar por classificar tal fenômeno novamente de paradoxo puro e simples. Mas *quem*, afinal, argumentou sequer haver uma antropologia quebequense, havendo apenas, em sua opinião - sob certos aspectos bastante sustentável -, uma reunião de antropólogos no Quebec? Embora outros também tenham se identificado com essa interpretação, que me parece majoritária mas não consensual, foi mesmo Jean-Claude Muller quem a explicitou, como já foi

lembrado no capítulo I. Mas sua interpretação merece ser interpretada. Sob vários aspectos, como já dissemos, Muller pode ser considerado um dos antropólogos mais representativos do estruturalismo com o qual sempre trabalhou - e com o qual sempre foi pelos colegas identificado. Assim, se as hipóteses deste trabalho estiverem corretas, Muller seria mesmo um dos tantos a voluntariamente negar um movimento etnicizante nessa antropologia não apenas por não ser quebequense ou nacionalista-separatista, mas principalmente por ligar-se a um estruturalismo que negava a interpretação da "variação" que protagonizou no Quebec, e conseqüentemente, do quanto de étnico, de localizado, de circunstanciado - de quebequense, em suma - houve em sua expressão na Província. Dizer, como ele disse, não haver uma antropologia quebequense, significa, para ele, negar a possibilidade de qualquer interferência quebequense na definição da meta-teoria com que sempre trabalhou. Não poderia, de fato, assumir o contrário porque, se o fizesse, assumiria estar seu estruturalismo (ou seu o-que-quer-que-seja, pois que ele, para se defender, nega qualquer filiação teórica) em processo de profundas transformações na Província. No entanto, a prova simples em nosso favor vem do fato de que o estruturalismo realmente lá se transformou, de que o que lá existe hoje é, pois, uma *variação*, e de que ela se deve, ainda que indiretamente, a uma influência étnica quebequense. Ser quebequense, portanto, para essa antropologia, parece significar mais que simplesmente ver-se na convivência e no inter-cruzamento de vários antropólogos estrangeiros e nativos. Significa principalmente ser étnica. A variação estruturalista e a marxista talvez não sejam mais que simples expressões dessa etnicidade.

No entanto convém salientar que embora houvesse razões propriamente étnicas para que o estruturalismo e o marxismo no Quebec se desdobrassem como variações de seus temas internacionais, também não podemos subestimar a hipótese coerente de que tanto o primeiro quanto o segundo certamente demandavam transformações. Se elas ocorreram, o que parece óbvio, determinar suas causas mais elementares não prescindiria, portanto, de uma consideração da interação de vários fatores igualmente importantes. Assim, determinar até que ponto suas transformações são devidas a seus desgastes epistêmicos inerentes ou a influências étnicas, políticas, culturais e lingüísticas quebequenses que teriam sofrido na Província, parece tarefa realmente hercúlea. Mas não seria impossível relacionar aqui algumas dessas características que interagiram na produção das variações dessas meta-teorias. A que por certo me parece mais interessante é aquilo que já chamei de *questionamento da antropologia quanto a seu papel na produção do sentido que propõe*. Creio residir aí muitas das interações entre características epistêmicas e étnicas que deram ao estruturalismo e ao marxismo da antropologia quebequense seu perfil típico. Foi, por exemplo, uma certa senescência metodológica, que parece acompanhar o marxismo internacional desde há tempos, que aparentemente impediu à média dos antropólogos de inspiração marxista no Quebec o interesse por assumir o movimento separatista. De fato, como classificar, segundo a lógica simplificadora do "capital *versus* trabalho", e da metáfora desgastada da "luta de classes como motor da história", a oposição de diferenças étnicas tão delicadas numa disputa por autonomia nacional protagonizada por classes médias numa sociedade em que a "expropriação do trabalho" e a "socialização dos meios de produção" parecem conceitos tão caducos? Nem mesmo se pode dizer haver, no Quebec,

um típico "proletariado" (ou lumpem, quem sabe) que conduziria tais movimentos separatistas - ou em nome do qual outros (da vanguarda...) os conduziriam. São, portanto, características epistêmicas próprias que, ao encontrarem características sociais especificamente quebequenses, parecem se desintegrar em seu poder analítico. Da mesma forma, tal como um floco de neve se derrete indefeso sob a luz do sol, muitas das ferramentas próprias do estruturalismo simplesmente sucumbiram diante da assistematicidade, da duplicidade, da ambivalência étnica e cultural do Quebec. Como sistematizá-lo, pois? Como encontrar em sua cultura tão radicalmente desigual, ambígua, fragmentada e mal identificada, traços formalmente recorrentes? Muitos dos estruturalistas no Quebec devem ter-se perguntado a mesma coisa. Era o Quebec, contudo, e mesmo que tantas das características epistêmicas do estruturalismo acusassem a passagem do tempo, apenas sua conjugação com certas idiossincrasias provinciais poderia explicar a variação em que teve de se transformar.

Por quê? Apenas essa conjugação pode, de fato, dar substância ao que chamamos pouco atrás de *questionamento da antropologia quanto a seu papel relativamente ao sentido que propõe*. Ou, mais diretamente, a mútua interferência entre certos traços epistêmicos (do estruturalismo, por exemplo) e algumas características particulares provinciais do Quebec só pode ser explicada se vista sob o prisma do dever étnico que a meta-teoria protagonizou. Tal dever étnico, encenado majoritariamente por francófonos que se pretendiam claramente distintos da França - e dos EUA, da Inglaterra ou do resto do Canadá -, se constituiu, no caso específico do estruturalismo e do marxismo quebequenses, na variação quebequense dos temas a que se filiavam. Parece

redundante? De fato, mas há mais. O que queremos argumentar aqui é que se já chamamos, no segundo capítulo, o estruturalismo e o marxismo presentes na antropologia quebequense francófona, de variações de seus temas internacionais, eles o são porque as incertezas e indefinições quebequenses realmente se reproduziram nas meta-teorias. Essa reprodução, como já apontamos, parece ter-se operado segundo combinações de traços epistêmicos meta-teóricos com características temáticas provinciais. Ou seja, tal como antes dizíamos, foram dimensões *de conteúdo* da vida provincial que se viram cotejadas no registro de dimensão formal disciplinar. Mas há, aqui, uma novidade importante. Aquilo que já chamamos de *questionamento na produção do sentido* acrescenta, aqui, uma informação crucial, e que faltava: É porque, como tema internacional, a disciplina parece destinar-se a relativizar seu papel quanto ao sentido que produz; ou seja, porque - como sugeríamos¹⁸ - ela se veria como participante dialógica no universo de sentido que interpreta, que assumiria um papel. Tal papel não poderia ser dito parcial no que tange às diversas posições interpretadas (afinal a disciplina ainda vive de sua perseguição da objetividade), mas tampouco se acharia totalmente isenta de interferir naquilo que analisa. Minha hipótese, fundamentada na hermenêutica ricoeriana, foi a de que, na antropologia, suas inspirações mais objetivistas, ao encontrarem as mais subjetivistas (ou mesmo as pretendidamente inter-subjetivistas), comporiam com elas uma nova consciência disciplinar. Argumentei que esse seria o caminho natural para o diálogo franco de uma

¹⁸Já mencionamos tal relativização no primeiro capítulo desta tese quando dizíamos porque a chamada *questão hermenêutica* parece ser de vital importância na correta compreensão dos movimentos teóricos da antropologia contemporânea. De fato, não me parece possível avaliá-los corretamente sem que tal *questão* seja tematizada. De qualquer modo, como este não é o problema central deste trabalho - ainda que muito lhe diga respeito -, indico novamente a leitura do primeiro capítulo de meu *Antropologia e Interpretação...*, já citado, onde pela primeira vez essa questão aparece em meu trabalho.

verdadeira hermenêutica com a antropologia, posto que seria nessa composição dialética entre objetivismo e subjetivismo, explicação e compreensão, que uma hermenêutica poderia se compor para nossa disciplina. Portanto, a novidade a que se chega aqui é a seguinte: Se não se pode falar, *strictu senso*, em hermenêutica para a antropologia quebequense, pode-se falar num tipo de aculturação, de ressocialização, ou de etnicização que, para ela, se não confere consciência e discurso hermenêuticos, confere cultura, etnia, dialeto. Por assim dizer, o espaço epistêmico destinado *formalmente* a esse diálogo objetivo-subjetivo, de que nasceria uma hermenêutica, foi, na antropologia quebequense, ocupado "*conteudisticamente*" (o neologismo é inevitável) por questões mais propriamente étnicas, culturais, linguísticas, etc.

Tais questões, no entanto, teriam sido próprias apenas ao estruturalismo e ao marxismo? E, se sim, por quê? Embora seja argumentável que tais questões tenham sido genericamente distribuídas pelo conjunto dessa antropologia francófona, que por isso mesmo se etnicizou na totalidade, o mais certo é mesmo que sua porta de entrada tenha sido a de suas influências francesas. Estruturalismo, marxismo e boa parte daquilo que genericamente se classifica de "semiótica" - notadamente sua fenomenologia - figuram, pois, como as principais importações através das quais o *ethos* quebequense, a cultura *québécoise pure-laine*, ocuparam aquele espaço dialógico que, nessa antropologia, se tornou etnicidade, não discurso hermenêutico. Assim, tal como vimos com as transformações do estruturalismo quebequense, cada vez menos rígido na estruturação que propõe, cada vez mais voltado à maleabilização dos modelos com que trabalha, e por vezes influenciado pelas questões da interpretação, não seria absurdo propor aqui que seu caminho rumo

a uma hermenêutica, se conjecturável, certamente seria a de seu engajamento étnico. Onde chegamos, então!? Ao ponto de dizer que, *ao menos no que tange ao estruturalismo, o lugar epistemicamente ocupado por uma pretensa hermenêutica, resultante do diálogo com outras influências menos objetivistas, acabou mesmo ocupado por sua responsabilidade étnica*. No entanto, mais importante que isso é apontar o paradoxo aqui presente: Se uma consciência étnica parece ter ocupado o lugar de um discurso hermenêutico, e se as questões relativas à hermenêutica (sua maleabilização, etc.) foram trazidas ao estruturalismo por certas influências teóricas, é de se presumir que tais influências de algum modo lembrem a esses antropólogos uma cultura e um *ethos* quebequense. Parece óbvio. Somente uma associação entre tais influências teóricas e uma identidade quebequense pode justificar que o que eventualmente seria seu discurso hermenêutico, seja, realmente, a explicitação de sua consciência étnica. Parece sê-lo, mas, de fato, é mais fácil acreditar que não. Como já vimos no capítulo 2, essas influências teóricas a maleabilizarem o estruturalismo quebequense, responsabilizando-se pelo caráter genérico dessa variação, nem de longe podem ser associados a qualquer coisa de quebequense. Tanto no caso de Muller como no de Maranda, que analisamos, são influências norte-americanas a atenuar seus estruturalismos, e no de Savard, também analisado, a influência direta não é norte-americana, mas indiretamente o é, e a "atenuação" resultante é de igual potência.

Podemos, então, expressar assim esse paradoxo: o lugar que é o da etnia, para o estruturalismo ao menos, parece ter sido erigido com o concurso de influências teóricas norte-americanas. Se o que já dissemos sobre os conflitos culturais que o Quebec protagoniza - e que são expressos essencialmente

através de distinções lingüísticas - for levado em consideração, é de se imaginar o quão paradoxal é essa etnicização ocorrida através da concorrência dessas influências. De fato, não se pode realmente dizer que a etnicização que se reproduziu miticamente pelo conjunto da antropologia quebequense tenha maiores aproximações a essas interferências teóricas norte-americanas, ou mesmo que estas a tenham diretamente inspirado. Se tomarmos o conjunto dessa antropologia, a explicação que tais "norte-americanismos" proporcionam será certamente bem pobre. O que ousamos identificar aqui não é senão um paradoxo que relaciona, de um lado, uma das inspirações francesas dessa antropologia, o estruturalismo, e, de outro, uma influência norte-americana que aparentemente corroborou decisivamente para que essa herança francesa, o estruturalismo, se transformasse, perdendo algo de sua rigidez objetivista. Por si só, isso já constituiria uma ironia digna de nota: O Quebec seria, então, o lugar em que a França e os EUA se encontrariam exemplarmente, o lugar em que suas "invenções teóricas" antropológicas se comporiam e em que uma "democracia" lingüística serviria de estofa a tal composição. Enfim, a superação dos limites epistêmicos herdados de tradições antes quase incomunicáveis. Bem, se tal paraíso não fosse tão conturbado por conflitos que opunham tão umbilicalmente concidadãos de ambas as línguas... O que importa notar aqui, de qualquer modo, é que aquele paradoxo - influências teóricas norte-americanas a concorrer na etnicização quebequense que o estruturalismo protagonizou - se refere ao seguinte. Se o estruturalismo serviu como elemento etnicizante por ser produto francês e por representar uma unicidade epistêmica oposta à fragmentação quebequense, a etnicização que através dele foi exercida se deve, em parte, à sua maleabilização. Até aí não parece haver dúvidas. Mas há mais. Já não dissemos que nessa etnicização foi fundamental exatamente a

unicidade que o estruturalismo *opunha* à fragmentação quebequense? Ou seja, que para ver no estruturalismo possibilidade de etnicizar a antropologia foi necessário vê-lo como representante (francês) de uma unicidade que o Quebec e sua antropologia não tinham? De fato, e se prestarmos atenção a isso veremos que aí estão presentes duas coisas diferentes. Por um lado houve uma etnicização que o conjunto dessa antropologia pretendeu desempenhar, e para isso lançou mão de uma distinção importante a separar a etnicidade do Quebec da da França - sua fragmentação. Por outro lado, para que o próprio estruturalismo pudesse representar, em si mesmo, essa etnicidade quebequense, seria necessário transformar-se. Assim, num primeiro momento, o estruturalismo foi elemento etnicizante *para o conjunto da antropologia quebequense* por ser francês e por apresentar-se como unicidade. Porém, num segundo momento, foi a quebra de tal unicidade que proporcionou ao estruturalismo *ver-se, ele mesmo*, como uma representação da etnicidade quebequense fragmentada. Tal quebra, como vimos, deve-se a influências teóricas principalmente advindas da mesma semiótica peirceana que já contaminava também o interpretativismo norte-americano.¹⁹ Assim, o

¹⁹Principalmente nos trabalhos de Savard é que podemos notar o quanto as contribuições semióticas de Eco e de Greimas parecem coadjuvantes de um processo de relativização da posição da antropologia - e do antropólogo - na produção do sentido disciplinarmente proposto. Como sabemos, a semiótica também serviu, ao menos como fornecedora de léxico, para a formulação de certos objetivos que Geertz pretendeu para seu "interpretativismo". É de se ressaltar também que tanto no caso de Maranda quanto no de Muller a semiótica peirceana, se não está imediatamente identificada com a origem de certas inspirações "maleabilizantes", no mínimo se posiciona como fonte de diálogo autorizada na discussão e teorização de algumas características teóricas que mesmo nesses casos levaram a uma maleabilização. Tal como é sabido, Charles Sanders Peirce, o "pai" da moderna semiótica, é um teórico da linguagem que produziu a maior parte de seu trabalho nos EUA, entre o final do século passado e o início deste. Embora praticamente não dialogasse com seu colega contemporâneo, o suíço Ferdinand Saussure, que produzia na França uma outra teoria da linguagem - conhecida como semiologia -, é certamente de posteriores reformulações de ambas as teorias que muito do que se faz hoje na lingüística, na filosofia da linguagem e mesmo na antropologia, se nutre. As inspirações teóricas que estão na origem das maleabilizações do estruturalismo de Savard, de Maranda e também de Muller, certamente devem algo a essa semiótica peirceana, mesmo que o estruturalismo seja, em si mesmo, uma meta-teoria francamente inspirada na semiologia saussureana.

estruturalismo completava seu "círculo etnicizante": oferecia-se de início como unicidade a ser contrastada pela Província, e a seguir como seu semelhante fragmentado, ao se descaracterizar teoricamente.

No entanto, parece-me, dois comentários devem ainda ser esboçados. O primeiro deles é o seguinte. Tal como já lembramos, aquilo de que tratamos aqui é o exemplo fornecido exclusivamente pelo estruturalismo e, assim, as conclusões a que chegamos se referem apenas a seu caso. Já salientamos em outras passagens, entretanto, que essa etnicidade de que falamos se encontra essencialmente colada ao papel desempenhado pelas influências francesas dessa antropologia, o que, de imediato, põe o estruturalismo junto de outras contribuições francesas aqui desconsideradas. Assim, embora seja um tanto arriscado, vale a pena esboçá-lo: se considerarmos o caso do marxismo e de outras influências francesas, como uma certa fenomenologia (presente, por exemplo, em grande parte dos trabalhos de antropologia médica), é quase certo que aí encontraremos uma menor composição com influências norte-americanas e, portanto, as eventuais transformações por que passaram não seguiriam um mesmo rumo para se etnicizarem. Por assim dizer, tanto o marxismo quanto as demais influências francesas pareceram contribuir com esse "movimento etnicizante", mas apenas naquilo que, no caso do estruturalismo, chamamos *primeiro momento*, ou seja, foram elemento etnicizante por serem franceses e por também se apresentarem como unicidade. Do *segundo momento*, no entanto, essas outras influências francesas pareceram escapar, não passando por nenhuma quebra de sua unidade, e assim, por nenhuma representação da fragmentação quebequense. Por isso mesmo, considerada a média das contribuições e dos papéis desempenhados pelas influências francesas, parece

mesmo legítimo afirmar que realmente tiveram função etnicizante, embora, é claro, em graus diferentes.

O segundo comentário decorre imediatamente do que falamos até agora. Há uma especificidade relativa ao caso do estruturalismo e ela se mostra na seguinte questão: Se a etnicização que ele propõe se fez em dois momentos, o segundo se constituindo numa proposição etnicizante de si mesmo, então por que essa segunda etapa lhe foi exclusiva, parecendo inexistir, por exemplo, para o marxismo? Uma possível resposta a isso se refere ao fato, já salientado no capítulo 2, de que a cronologia do estruturalismo e a do marxismo parecem, mesmo que minimamente, se desencontrar. O primeiro se fortalecendo nos anos 60, durante sua vigência também na França, e o segundo nos 70, já um tanto atrasado relativamente ao que lá ocorria. Ou seja, é de se supor que o fato de o estruturalismo estar mais "atualizado" que o marxismo, no que tange à sincronicidade com a França, tenha-o posto em melhores condições de desempenhar papel ambigualmente etnicizante para a antropologia quebequense. Por que razão? Em primeiro lugar por ser, de fato, a primeira grande síntese teórica a fazer-se presente e mesmo dominante nessa antropologia, o que certamente lhe conferiu autoridade para lhe representar o que quer que fosse, etnicidade inclusa. Em segundo lugar deve-se ressaltar que por ter vindo ao Quebec antes do marxismo, o estruturalismo dispôs de mais tempo para assumir um *ethos* quebequense, para metabolizá-lo; o que foi fundamental, pois que as questões relativas à etnicidade quebequense nem de longe faziam parte de seu programa de trabalho. Era necessário, pois, para dizê-lo prosaicamente, acostumar-se à situação para poder com ela interagir. Em terceiro lugar, e certamente o mais importante, é necessário dizer que o

estruturalismo viveu essa antropologia desde seu nascimento, nos anos 60, o que claramente contribuiu para que entre ele e a antropologia quebequense houvesse uma partilha de traumas vividos pela Província nessa época. Se, por um lado, o marxismo veio ao Quebec nos anos 70, quando a ocupação militar já houvera produzido seus estragos e os movimentos nacional-separatistas estavam em processo de reciclagem, o estruturalismo aí aportou em plena efervescência política e para-política, num momento em que a questão étnica importava mais que qualquer outra, embalada que estava pela Revolução Tranquila. Os traumas que daí decorreram para o Quebec e para a antropologia quebequense surpreenderam o estruturalismo em pleno processo de implantação. Não estranha ter sido ele a oferecer, de início, um modelo que deveria ser negado para reafirmar uma etnicidade e, depois, ter sido também ele a transformar-se, assumindo-se etnicamente. Que essa transformação tenha sido, ela mesma, objeto de mais um paradoxo, parece agora, então, menos importante.

Convém, em todo caso, lembrar que se essa transformação trouxe consigo uma etnicidade (resumindo-se esse paradoxo no conflito entre os interesses antagônicos expressos pelo inglês do transformador e pelo francês do transformado), tal fenômeno oferece também sua explicação aos motivos pelos quais o estruturalismo, nem antes dessa transformação, nem depois, deu-se a tarefa de interpretar o Quebec. A grande maioria dos estruturalistas era, e ainda é, formada por francófonos, o que por si só já significa algo. De qualquer forma essa informação parece ainda mais interessante se comparada àquela de que as transformações sofridas pelo estruturalismo são de origem norte-americana. Note-se que dos três casos analisados, Muller, Maranda e Savard,

nenhum deles é anglófono natural, Savard chega mesmo a falar um *québécois typique*, e embora Maranda tenha se doutorado em Harvard, continua ligado até hoje ao estruturalismo, mesmo que este, como já foi lembrado, seja um estruturalismo já sob uma tênue mas visível influência do interpretativismo geertziano. O interesse maior dessas influências norte-americanas, portanto, reside em que pareceu haver, por parte desses estruturalistas, uma clara separação entre, por um lado, a dimensão propriamente política e étnica de seu trabalho, e por outro, a dimensão especificamente epistêmica, teórica. A síntese teórica que pareciam reelaborar, com a influência de adendos teóricos de origem norte-americana, desconsiderava sutilmente, contudo, um compromisso étnico a que, como cidadãos francófonos, na média eles se ligavam. O que aparentemente se configura aqui, então, é uma espécie de revalorização de critérios de objetividade científica que se sobreporiam a envolvimento político, engajamentos partidários, posicionamentos étnicos, assunções éticas e morais, etc. Ou mais simplesmente, se para esses estruturalistas alguma contribuição teórica pudesse ser válida, não obstante representasse na língua e na origem conflitos étnicos e políticos, ela era aceita. Por assim dizer, para boa parte dos estruturalistas a etnia e a política não interferiam na formulação teórica, na reelaboração da *episteme*. Tal como já dissemos várias vezes, *a etnicidade que o estruturalismo, o marxismo e outras influências francesas desempenharam, certamente é fenômeno mais mítico que político, mais inconsciente que pretendido.*

Se essa, no entanto, era a situação no período em que o estruturalismo passava por suas transformações, a ausência de interpretações estruturalistas do Quebec, no período posterior a elas, parece constituir problema de outra

ordem. Como já dissemos, a variação em que o estruturalismo parece ter-se transformado, no Quebec, inicia-se no final dos anos 70. É, portanto, durante o período em que travava um diálogo (nem sempre amistoso) com o marxismo, na época em que este se implantava, que esse estruturalismo se transforma em variação. Assim, a opção por não interpretar o Quebec, durante essa época, era certamente partilhada pelas duas mais importantes sínteses teóricas, posto que o marxismo dessa antropologia, como já vimos, tampouco se interessou por ele. Dessa forma, se suas variações pareceram mesmo se encontrar - entre os últimos anos da década de 70 e os primeiros da de 80 -, assim como se encontraram também suas rejeições à Província como tema, não seria de se supor que essa época tenha sido fundamental na determinação dessa situação? Não poderíamos, pois, conjecturar ser esse período academicamente fértil, que contemplava ao mesmo tempo o aparecimento das variações do marxismo e do estruturalismo, o auge da antropologia "feminista" e também da "semiótica", o período a partir do qual a questão étnica ganha nova figuração? Parece que sim. Se a passagem de tema estruturalista internacional a variação quebequense não parece ter produzido nada de novo no que tange à interpretação do Quebec, tal fenômeno se deve, em parte, ao fato de que essa variação, junto da marxista, não estava sozinha. Deve-se, portanto, ressaltar o seguinte: Porque a variação marxista e a estruturalista apareceram ambas na época academicamente mais fértil - tendo, pois, de dividir espaço com outras vertentes teóricas e aceitar acréscimos temáticos que viam como desnecessários -, muito do que marcou sua atuação no período deveu-se também a interações que elas forçosamente mantinham, quisessem ou não, com a fenomenologia, a "semiótica", o "operacionalismo", o feminismo e principalmente com os chamados "indefinidos teoricamente". Assim, se num

primeiro momento o Quebec era tema relativamente interditado por ser estranho à sistematicidade e à formalização que o estruturalismo propunha, num segundo ele também o era porque, mesmo que o estruturalismo se maleabilizasse, tal transformação ocorria numa época em que muitas outras referências teóricas se mostravam ainda mais maleáveis; caso exemplar dos "indefinidos". Nada mais natural, pois, que na partilha de temas e objetos durante esse período iniciado com os 80, coubesse à variação estruturalista - ainda que num processo etnicizante de aproximação à Província - acusar um afastamento significativo não apenas ao tema *Quebec*, mas também àquelas vertentes teóricas que mais se aproximavam dele.

De qualquer modo, dada a complexidade com que as numerosas conexões possíveis aí se estabelecem - e nem todas são imediatamente visíveis -, as eventuais explicações a essas questões, assim como as hipóteses de que partem, serão mesmo precárias. Por isso mesmo, e porque é preciso conferir à precariedade dessas interpretações sua justa razão, uma questão ainda não tratada, mesmo que assumida tacitamente ao longo da tese, merece uma última palavra. Passamos boa parte deste trabalho dizendo que essa antropologia utilizou as importações francesas para promover um movimento etnicizante. Mas por que empreenderia ela um movimento dessa espécie e, mesmo supondo que dele necessitasse, ela teve nele um *projeto*? Em outras palavras, teriam mesmo o estruturalismo, o marxismo e as demais influências teóricas francesas desempenhado o papel que lhes atribuímos, ou, mais importante, que essa antropologia teria lhes atribuído, esperando por respostas? Ou talvez a questão mais simples, a de base, seja apenas a seguinte: A antropologia quebequense teria na etnicização um *projeto* consciente, tematizado?

Embora não se possa responder taxativamente, parece duvidoso. Temos argumentado, aqui, que muito do que ocorreu para essa antropologia no campo de sua etnicidade, e não apenas nele, deveu-se a um destino aparentemente mítico. Tratem,os, aqui, então, de apenas um exemplo para demonstrar o quanto. Já dissemos que certas ocorrências teóricas bastante características dessa antropologia, como por exemplo o papel desempenhado pela antropologia "operacional" de Verdon, nela melhor se encaixam se vistas como produtos de uma "inconsciência" antropológica quebequense. não como expressão de um seu projeto. De fato, é mais fácil imaginar os desenvolvimentos conflituosos dessa antropologia como miticamente mediados pela totalidade de seu conjunto - donde a "inconsciência", pois, como dizia Lévi-Strauss (*Introdução à obra Marcel Mauss*), é o inconsciente que media o *eu* e o *outro* - que como um projeto que quiseram levar adiante, projeto, nesse caso, muito mal resolvido. Tomemos, então, o caso dos antropólogos filiados ao que se chama de "semiótica". Por várias razões já lembradas no 3º capítulo eles certamente parecem cientes do quanto seu trabalho representou uma oposição aos trabalhos dos marxistas. Por assim dizer, a "semiótica" da antropologia quebequense pareceu se desenvolver como uma espécie de contraponto ao materialismo histórico, notadamente nos anos 70, mas mesmo depois. Bibeau, por exemplo, tal como já vimos, se declara francamente influenciado por um "idealismo", que, nos seus próprios termos, se opõe a um "materialismo". Ele não disse "histórico" em nossa entrevista, mas poderia tê-lo feito, pois que se disse "muito mais próximo do estruturalismo que do marxismo", com o qual declara nada ter a ver. Essa aproximação entre a "semiótica" e um "idealismo", este último também definido um tanto

frouxamente, parece clara para todos no âmbito da antropologia quebequense francófona. No entanto, nem tudo o é.

Se a oposição para com o marxismo é mais ou menos assumida, a posição relativamente ao "operacionalismo" não parece ser nem mesmo tematizada, e no entanto, dadas as óbvias diferenças entre eles, esse esquecimento parece estranho. Pode-se objetar a isso dizendo-se que o "operacionalismo" não é uma vertente antropológica de difundida importância, e que por isso não haveria motivos para que fosse visto opositivamente por quem quer que seja. Muito disso até pode ser verdade, mas não tudo. Como já argumentamos, o "operacionalismo" de Verdon desempenha um papel "britanicizante" dentro da antropologia quebequense francófona, o que, convenhamos, simbolicamente não é pouco. Seu maior interesse, contudo, é que se pretende uma crítica relativamente devastadora a tudo o que as antropologias francesa e norte-americana têm produzido ultimamente, e até mesmo algo do que se produz na antropologia britânica é também relido criticamente. Cabe notar, pois, que o que se chama na antropologia do Quebec de "semiótica", basicamente um conjunto mais ou menos heteróclito de inspirações teóricas advindas, na maior parte dos casos, da França e dos EUA, parece se definir exemplarmente pelo perfil daquilo que Verdon critica mais ferozmente. Este parece dar-se conta muito satisfatoriamente de quem aí se classifica - suas críticas o evidenciam -, mas é duvidoso que os aí classificados, a maior parte dos "semióticos", dêem-se conta do quanto seu trabalho nega epistemicamente o de Verdon, como um seu simétrico inverso. Aqui é uma ausência absoluta de referências que o demonstra. O trabalho desses "semióticos" certamente desempenha um papel tão opositivo quanto possível

relativamente ao "operacionalismo", mas - o problema é esse - aparentemente sem que assim seja pretendido, refletido ou assumido. A inconsciência desse papel polar para com o "operacionalismo" parece, em todo caso, dever-se fundamentalmente a uma confusão: Já que os "semióticos" *assumiam* uma oposição ao marxismo (porque se identificavam com um idealismo que negava o materialismo), deixavam de assumi-la à antropologia "operacional" (porque não identificavam esta com nada de definido), como se apenas *uma* oposição, a principal, fosse possível. Aparentemente, eles não apenas desconheciam o papel desempenhado frente ao "operacionalismo", como também desconheciam a simples possibilidade de atribuir um papel, fosse qual fosse, relativamente a ele. A inconsciência de suas diferenças, não permitiu, portanto, assumir qualquer papel frente ao "operacionalismo". Assim, se o marxismo era o *Outro*, e por isso era lembrado e negado, o "operacionalismo" não o era, e como também não se identificava com o *Mesmo*, o lugar a ele dedicado parece simplesmente não ter sido identificado - seja para ser negado, seja para ser afirmado. Em outras palavras, a inconsciência que a antropologia quebequense, e a "semiótica" em especial, dedicaram ao "operacionalismo", deveu-se ao fato deste último não lhe *evidenciar* identidade nem tampouco alteridade. O "operacionalismo" não era nem semelhante, nem diferente; nem francófono, nem anglófono; nem quebequense, nem do Quebec; nem bilíngüe, nem norte-americano; nem separatista, nem federalista, etc. Esse foi mesmo o apanágio dessa inconsciência: de seu objeto; *estar a meio caminho* entre aquilo que, por um lado, se identificou ou se contrapôs etnicamente, e por outro, aquilo que nem pôde ser identificado, não expressando etnia, língua ou cultura - mas nunca, realmente, ter estado *aqui* ou *lá*. Mas esse não era apenas

o caso do "operacionalismo", se visto pelo conjunto dessa antropologia, ou o dos "indefinidos", se relacionados à metáfora que propunham.

De fato, parece ser o caso de toda essa antropologia se vista por um *outro* antropólogo disposto a estranhá-la. É dessa forma também que o conjunto da antropologia francófona do Quebec parece ter-se dedicado a certos temas e recusado outros, voltado-se para certas mediações teóricas e esquecido outras, participado da vida sócio-política quebequense sem de fato ter nela atuado efetivamente. Sua dinâmica, seus conflitos, seus projetos, tudo parece ser, para ela, a reprodução de uma estratégia de ocultações de que ela não escapa porque deles não se sabe se tem ou não consciência. Sua identidade, aparentemente independente daqueles antropólogos que lhe dão vida, que em seu nome trabalham e que no Quebec produzem, parece desconhecida por ela mesma, em seu conjunto, tal como é certamente desconhecida também para eles, individualmente. Não estranha, portanto, que lá ninguém tenha respondido a isso, que a dissimulação pareça a regra, que os fragmentos estejam escondidos - ainda que tão visíveis - em nome de uma unidade aparentemente pretendida, mas obviamente incerta. Não parece ser seu projeto desvendar-se a si mesma, tampouco a quem quer que seja. É possível, de qualquer modo, que toda antropologia se mostre, sob esses aspectos, absolutamente igual às outras; incerta, indecifrável. Mas uma peculiaridade da quebequense certamente a destaca: Faz parte da lógica de qualquer mito, em todo caso; se ele existe porque somente suas mediações resolvem as aporias a que dedica sua existência, sua condição será sempre a de nunca *se* resolver enquanto tais aporias existirem. Nenhum mito é eterno, é sabido, porque as aporias cessam, cedo ou tarde. Mas a antropologia quebequense francófona é

ainda demasiado jovem, e as aporias étnicas, lingüísticas e culturais com que interage, demasiado ambíguas.

Dizíamos, na apresentação deste capítulo, que essa antropologia de que tratamos durante toda esta tese é mesmo quebequense, com todas as ambigüidades que acompanham tal adjetivação. No entanto, há tanta substância nesse adjetivo que à primeira vista pode nem ser reconhecida. ou, pior, pode ser mal interpretada. Cabia, pois, para dar corpo ao que parecia etéreo, conferir a matéria, o peso característico desse "quebequismo", para que seu significado (não apenas disciplinar) não se perdesse diante de certas rotulações que pouco somariam ao conhecimento dessa antropologia, que não estava sendo "epistemologizada", mas etnografada. Rótulos epistemológicos, meta-teóricos, conceituais, com os quais certamente diríamos muito sobre o fazer e o pensar dessa disciplina, sobre suas especificidades epistêmicas, suas limitações temáticas, seus "achados" meta-teóricos - todos eles seriam instrumento indispensável à correta compreensão da relação que disciplina e Província mantiveram desde sempre. Mas apenas com eles munidos nada diríamos sobre porque a epistemologia é o que é para esta disciplina no Quebec, sobre porque nessa antropologia certos conceitos são privilegiados, certos tipos de trabalho preferidos; sobre porque suas limitações são como são e, afinal, quais são. Dizer tudo isso não prescindiria, portanto, do estabelecimento de certas conexões absolutamente fundamentais, *conexões entre a razão epistemológica e a razão étnica*. Essa Província, que sempre nos pareceu fundamental para uma correta caracterização de sua antropologia, é responsável por uma boa parcela de ambigüidades que acabou por lhe

emprestar, ambigüidades que, de uma forma ou de outra, se fazem presentes em sua epistemologia. Esta tese tentou, com as limitações de praxe, articular entre si algumas dessas ambigüidades caracteristicamente quebequenses para demonstrar o quanto seria necessário falar de um país, de uma Província, de um povo, de uma cultura, de uma língua, de uma tradição e de uma obrigação étnica, para que a apresentação de sua antropologia - ou de qualquer outra disciplina integrante das chamadas ciências sociais - não redundasse apenas nas formas exangues dos conceitos. Eles são importantes? Sim, mas não podem nunca existir sozinhos, ao largo daquilo que pretensamente significam, tal como, aliás, mesmo a semiologia saussureana já nos ensinou, ao estabelecer a relação necessária entre o significado (conceitual) e o referente (real). Esta tese se pretendeu uma demonstração de que as disciplinas se fazem através de *conceitos*, mas também de que aqueles que as praticam, seu contexto social, cultural e político, enfim, a *vida* na qual as disciplinas se inserem e que querem explicar, são sempre expressões de linguagem comum; seu mundo já não é o do *conceito*, mas o da *palavra*. Assim, se foi possível aproximar a relação entre a disciplina e a sociedade daquela que os *conceitos* mantêm para com as *palavras* que lhes servem de base, nossa tarefa foi, então, a de demonstrar como certas transformações de registro (palavras se transformando em conceitos, vida em teoria) resultam na diferenciação e na qualificação de uma disciplina. Foi o que este trabalho pretendeu ao demonstrar também o quanto essas mesmas transformações (agora de conceitos se fazendo palavras, teoria ganhando vida) resultam igualmente na diferenciação e na qualificação de uma sociedade, de uma Província. *Ser quebequense* esteve na origem de todas essas conexões, e todas elas estiveram na origem das ambigüidades e dos paradoxos de que falamos. Mas ainda existe muito por se dizer.

Bibliografia

Apel, K. O.

- "Cientística, Hermenéutica, y Crítica de las Ideologías", La Transformación de la Filosofía, Tomo II, 1985.

Arcand, Bernard

- "Production. Culture et Idéologie: Approche Structuraliste"; Perspectives Anthropologiques, Éd. Ren. Péd; Ottawa: 1979.
- "La Construction Culturelle de la Vieillesse"; Vieillir À Travers Le Monde; Pres. Univ. Laval; Québec, 1989.
- "Il N'Y A Jamais Eu de Société de Chasseurs-Cueilleurs"; Anthropologie Et Sociétés, V.12, N°1, 1988.
- "Vers Une Analyse Anthropologique De La Pornographie"; Anthropologie Et Sociétés, V.7, N°2, 1983.
- "La Marge Centrée" (Note de Recherche); Anthropologie Et Sociétés, V.10, N°2, 1986.

Austin, J. L.

- Quando Dizer é Fazer, Palavras e Ação, Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.
- Écrits Philosophiques; Paris, Seuil, 1994.
- Sentido e Percepção; São Paulo, Martins Fontes, 1993.

Azzan Jr., Celso

- Antropologia e Interpretação: Explicação e Compreensão nas Antropologias de Lévi-Strauss e Geertz; Campinas, Ed. UNICAMP, 1993.

Bachelard, Gaston

- Epistemologia; Lisboa, Ed. 70, 1984.

Bartes, R.

- Elementos de Semiologia, São Paulo, Cultrix, 1971.

Beaucage, Pierre

- "Coss'ça Donne, L'Ethnologie; Réquiem Pour Une Idéologie"; L'Expérience Enthnologique; Pres. Univ. Montréal; Montreal, 1976.
- "Tendances Actuelles de L'Anthropologie Économique"; Perspectives Anthropologiques; Éd. Ren. Péd; Ottawa, 1979.
- "Ethnohistoire et Marxisme; Étude D'Une Région Périphérique De L'Empire Aztèque"; Anthropologica; V.XVI, N°1, 1974.
- "Crise de Subsistences ou Crise des Modèles Explicatifs? À Propos D'Un Mouvement Indigène et de ses Interprétations"; Anthropologie Et Sociétés, V.16, N°2, 1992.
- "Entrevue" ao tablóide Forum; Univ. Montréal; V.28, N°18, 31/01/94.
- "Démographie, Culture, Politique; La Condition Indienne Au Mexique"; Anthropologie Et Sociétés, V.11, N°2, 1987.

Béland, Madeleine

- Chansons De Voyageurs. Coureurs De Bois Et Forestiers; Pres. Univ. Laval; Quebec, 1982.

Bergeron, Yves

- Corps Des Faits Ethnographiques Québécois. La Tradition Populaire à Montréal; Centre D'Étude Sur La Langue, Les Arts Et Les Traditions Populaires Des Francophones En Amérique Du Nord (CÉLAT), Quebec, 1984.
- L'Ethnologie Au Québec; Min. Affaires Culturelles, Quebec, 1987.

Bernard, Paul

- "Imaginer Le Réel Pour Réaliser L'Imaginaire"; La Sociologie Et L'Anthropologie Au Québec; Éd. ACFAS, Pres. Univ. Du Québec; 1985.

Bernier, Bernard

- "Production, Culture Et Idéologie; Approche Marxiste"; Perspectives Anthropologiques; Éd. Ren. Péd; Ottawa; 1979.
- "Les Facteurs Qui Ont Favorisé L'Autonomisation Industrielle Au Japon Depuis 1975"; L'État Et Le Capitalisme Au Japon; (ORG. Bernier, B; Katsumata, M; Richard, M.); *Cahiers Du Centre D'Études De L'Asie De L'Est*; Univ Montreal; N°4; 1987.
- Capitalisme, Société Et Culture Au Japon; Pres. Univ. Montréal/Publ. Orientalistes De France; Montreal, 1988.
- "L'Expansion De La Ville Capitaliste Contre La Campagne"; Anthropologie Et Sociétés, V.4, N°1, 1980.

- "L'Apparition Du Nationalisme En Occidente"; Anthropologie Et Sociétés, V.7, N°2, 1983.

Bibeau, Gilles

- Les Bérêts Blancs: Essai D'Interprétation D'Un Mouvement Québécois Marginal; Éd. Parti Pris, Montreal, 1976.

Bibeau, G; Corin, E.

- "Preface"; The Order Of The Text, Ascetism And Violence In The Interpretation Of Culture; Mimeo, 1993.
- "From The Submission To The Text To The Interpretive Violence", The Order Of The Text...

Bottigelli, Émile

- A Gênese do Socialismo Científico; Lisboa, Editorial Estampa; 1971.

Brezeau, J; Cloutier, E.

- "Interethnic Relations And The Language Issue In Contemporary Canada: A General Appraisal"; Ethnic Conflict In The Western World (Org. M.J. Esman); Cornell Univ. Press; Ithaca and London, 2ª ed; 1979.

Caldeira, T. P.

- "A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia", Novos Estudos CEBRAP, Julho de 1988.

Cardoso de Oliveira, R.

- "Tempo e Tradição, Interpretando a Antropologia", Anuário Antropológico, nº 84, 1985.
- "A Categoria da (Des)ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia", Anuário Antropológico, nº 86, 1988.
- "As Categorias do Entendimento na Formação da Antropologia", Anuário Antropológico nº 81, 1983.
- "Notas Sobre uma Estilística da Antropologia"; Estilos de Antropologia (orgs. R. Cardoso de Oliveira, G. R. Ruben), Campinas, Ed. UNICAMP, 1994.

Chalifoux, Jean-Jacques

- "Société Secrète Dodo, Thérapie Et Pouvoirs Des Cadets Chez Les Abisi (Piti) Du Nigeria"; Anthropologie Et Sociétés, V.5, N°3, 1981.
- "Éthnicité, Pouvoir Et Développement Politique Chez Les Galibis De La Guyane Française"; Anthropologie Et Sociétés, V.16, N°3, 1992.

Charest, Paul

- "La Prise En Charge Donne-T-Elle Du Pouvoir?"; Anthropologie Et Sociétés, V.16, N°3, 1992.

Clifford, J. e

Marcus, G. (orgs)

- Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1986.

Collard, Chantal

- "Enfants de Dieu, Enfants du Peché: Anthropologie Des Crèches Québécoises De 1900 à 1960"; Anthropologie Et Sociétés, V.12, N°2, 1988.

Corin, Ellen

- "Centralité Des Marges Et Dynamique Des Centres"; Anthropologie Et Sociétés, V.10, N°2, 1986.

Corin, E; Bibeau, G; Uchoa, E.

- "Éléments D'Une Sémiologie Anthropologique Des Troubles Psychiques Chez Les Bambara, Soninké Et Bwa Du Mali"; Anthropologie Et Sociétés, V.7, N°1-2, 1993.

Corin, E; Bibeau, G; Uchoa, E; Koumare, B.

- "Articulations Et Variations Des Systèmes De Signes, De Sens Et D'Actions"; Psychopathologie Africaine, V.XXIV, N°2, 1992.

Corrivault, Claude

- *Comentário ao Texto "Pouvoir Religieux Et Sécularisation", de Claude Ryan; Le Pouvoir Dans La Société Canadienne-Française* (ORG. Dumont, F; Montminy, J-P), 3 *Colloque De La Revue Recherches Sociographiques*; Pres. Univ Laval, Quebec, 1966.

Crépeau, Robert

- "La Continuité De Vécu Et La Capacité Transformatrice Du Rite: Un Exemple Amazonien"; L'Ethnographie, V.1, N°8, 1993.

- "Le Chamane Achuar: Thérapeutique Et Socio-Politique"; Recherches Amérindiennes Au Québec, V.XVIII, N°2-3, 1988.
- "Mobilité Économique Et Sédentarité En Amazonie"; Recherches Amérindiennes Au Québec; V.XXIII, N°4, Hiver 93/4.
- "A Antropologia Indígena Brasileira Vista do Quebec: Uma Proposta de Pesquisa"; Estilos de Antropologia (orgs. R. Cardoso de Oliveira, G. R. Ruben), Campinas, Ed. UNICAMP, 1994.

Dagenais, Huguette

- "Une Expérience Humaine Complète: La Recherche Sur Le Terrain En Guadeloupe"; La Passion De L'Echange. Terrains D'Anthropologues Du Québec; Gaëtan Morin Éd; Chicoutimi, 1985.
- "Les Femmes Dans La Ville Et Dans La Sociologie Urbaine"; Anthropologie Et Sociétés, V.4, N°1, 1980.
- "Méthodologie Féministe Et Anthropologie: Une Alliance Possible"; Anthropologie Et Sociétés, V.11, N°1, 1987.

Dilthey, W.

- "La Disolucion de la Actitud Metafisica Del Hombre Ante la Realidad", Introducción a las Ciencias del Spiritu, Alianza Universidad.

Dorais, Louis-Jacques

- "L'Anthropologie Du Langage"; Perspectives Anthropologiques; Éd. Renouveau Pédagogique, Ottawa, 1979.
- "Les Tuvaalummiut - Histoire Sociale Des Inuit De Quaqtaq"; Recherches Amérindiennes Au Québec; Montreal, 1984.

- "Langue Et Ethnicité à Hawaï"; Anthropologie Et Sociétés, V.7, N°3, 1983.

Doutreloux, Albert

- "Pouvoir Et Changement Social"; Le Pouvoir Dans La Société Canadienne-Française; Pres. Univ. Laval; Quebec, 1966.

Douville, R; Casanova, J-C.

- A Vida Quotidiana Na Nova-França. O Canadá de Champlain a Montcalm; Edições "Livros do Brasil" Lisboa; Lisboa, S.D., 1ª edição.

Dreyfus, H. L.

- "Holism and Hermeneutics", Hermeneutics and Praxis (org. R. Hollinger), Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1985.

Dubreuil, Guy

- Culture, Territoire Et Aménagement; Éd. Georges Le Pape, Montreal, 1976.
- "La Famille Martiniquaise: Analyse Et Dynamique"; Anthropologica; V. VII, N°1, 1965.

Dupont, Jean-Claude

- Contes De Bûcherons; Les Quinze Éd; Montreal, 1980.

Eco, U.

- O Signo, Lisboa, Ed Presença, 1981.
- A Estrutura Ausente, São Paulo, Perspectiva, 3ª Edição, 1976.

Elster, John

- Making Sense Of Marx, Cambridge University Press, 1985.
- Nuts And Bolts for the Social Sciences, Cambridge University Press, 1989

Fischer, M.

- "Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica", Anuário Antropológico nº 83, 1985.

Foucault, M.

- As Palavras e as Coisas, São Paulo, Martins Fontes, 1987.

Freud, Sigmund

- Introduction à la Psychanalyse; Paris, Payot, 1965.
- A Interpretação dos Sonhos, Círculo do Livro, s.d.; Vols. 1 e 2.

Gadamer, H.-G.

- "Rhétorique, Herméneutique et Critique de l'Idéologie"; Archives de Philosophie; 34, 1971.
- Truth and Method, (Second, Revised Edition) Continuum Publishing Company, New York, 1994,

Geertz, C.

- The Interpretation of Cultures, Basic Books, New York, 1973.
- Negara, The Theatre State in Nineteenth-Century Bali, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Local Knowledge, Basic Books, New York, 1983.

- Works and Lives. The Anthropologist as Author, Stanford, Stanford University Press, 1988.
- "Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism", American Anthropologist, Vol. 86, n° 2, 1984.

Genest, B; Bouchard, R.

- Un Monde Peuplé D'Animaux: Musée De La Civilisation/Québec Agenda; Quebec, 1986.

Genest, Serge

- "Recherche Anthropologique: Techniques Et Méthodes"; Perspectives Anthropologiques. Un Collectif D'Anthropologues Québécois; Éd. Du Renouveau Pédagogique; Ottawa, 1979.

Genest, S; Bariteau, C.

- "Presentation: Anthropologie, Cultures Et Sociétés"; *e*
- "Axes Majeurs Et Développements Récents De L'Anthropologie Au Québec"; Anthropologie Et Sociétés, V.11, N°3, 1987.

Gomila, Jacques

- "Objetif, Objectal, Objecteur, Object: L'Anthropologie Et Son Object"; L'Expérience Anthropologique; Pres. Univ. Montréal; Montreal, 1976.
- Les Bedik (Senegal Oriental): Barrières Culturelles Et Hétérogénéité Biologique; Pres. Univ Montréal, Montreal; 1971.

Greimas, A.J.

- Semiótica e Ciências Sociais; São Paulo, Cultrix, 1981.

Haar, Michel

- Introdução à Psicanálise: Freud; Lisboa, Ed 70, 1983.

Habermas, J.

- Dialética e Hermenêutica; Porto Alegre e São Paulo, L&PM Ed., 1987.
- The Theory of Communicative Action, Vol 1, Capítulo 1; "Approaches to the Problem of Rationality": Polity Press, Cambridge, 1984.

Heidegger, Martin

- Ser e Tempo, Vol.1; Petrópolis, Vozes, 1988.

Hirsh, E. D.

- Validity in Interpretation, New Haven and London, Yale University Press, 1969.

Hughes, Everett C.

- French Canada In Transition; Univ. Chicago Press, Chicago & London, 1943.

Jarvie, I.

- "Comprension y Explicacion en Sociologia y en Antropologia Social", La Explicacion en Las Ciencias de La Conduta (org. R. Borger, F. Cioffi), Madri, Aliança Editorial, 1970, (incluindo comentário de P. Winch, e réplica de Jarvie)

Jolicoeur, Catherine (Soeur)

- Le Vaisseau Fantôme, Légende Étiologique; Les Archives Du Folklore N°11, Pres. Univ. Laval; Quebec, 1970.

Köngäs-Maranda, Eli

- "La Tradition Des Unités Et Les Unités de La tradition"; Anthropologie Et Sociétés, V.5 N°2, 1981.

Lafontaine, Danielle

- "Les Sociologues Sans La Société"; La Sociologie Et L'Anthropologie Au Québec; Éd. ACFAS/Pres. Univ. Du Québec; Sillery-Quebec, 1985.

Lamontagne, Sophie-Laurence

- L'Hiver Dans La Culture Québécoise (XVII-XIX Siècles); Institut Québécois De Recherche Sur La Culture, Quebec, 1983.

Leavitt, J; Hart, L.M.

- "Critique De La 'Raison' Sensorielle - L'Élaboration Esthétique Des Sens Dans Une Société Himalayenne"; Anthropologie Et Sociétés, V.14, N°2, 1990.

Lenclud, Gérard

- *Resenha de* Contre la Culture..., de Michel Verdon; L'Homme 130, 2° trim. 1994.

Létourneau, Jocelyn

- Croissance Économique Et 'Régulation Duplessiste': Retour Sur Les Origines De La Révolution Tranquille; PARQ, Dép. Histoire Univ. Laval; 1986.

Lévi-Strauss, C.

- Antropologia Estrutural I, Rio De Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.
- O Pensamento Selvagem, São Paulo, CEN e EDUSP, 1970.
- Antropologia Estrutural II, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976.
- Le Cru et le Cuit, Paris, Plon, 1964.
- L'Homme Nu, Paris, Plon, 1971.
- Mito e Significado, Lisboa, Ed 70, 1985.
- O Olhar Distanciado, Lisboa, Ed 70, 1986.
- De Près et de Loin, (*Entrevista a Didier Eribon*), Paris, Odile Jacob, 1988.
- "Reponses a Quelques Questions", Esprit, novembre, 1963. (*entrevista a Paul Ricoeur, Marc Gaboriau, Mikel Dufrenne, Jean Pierre-Faye, Kostas Axelos, Jean Lautman, Jean Cuisenier, Pierre Hadot, e Jean Conihl*)
- "Introdução à Obra de Marcel Mauss", Marcel Mauss. Sociologia e Antropologia, Vol. 1, São Paulo, EDUSP, 1974.

Maranda, Pierre

- Introduction To Anthropology: A Self-Guide; Prentice-Hall Inc; Englewoodcliffs; New Jersey, 1972.
- "Situer L'Anthropologie"; Perspectives Anthropologiques; Éd. Ren. Péd; 1979.
- "Sémantographie Du Domaine 'Travail' Dans La Haute-Ville Et Dans La Basse-Ville Du Québec"; ANthropologica; N.S; V.XX, N°1-2, 1978.

Maranda, P; Köngäs-Maranda, E.

- "Le Crâne Et L'Uterus, Deux Théorèmes Nort-Malaitans"; Échanges Et Communications. Mélanges Offerts à Claude Lévi-Strauss; Tome II, (ORG. Maranda, P; Pouillon, J.), Mouton/The Hague, Paris, 1970.

Marcus, G. e

Cushman, D.

- "Ethnographies as Texts", Annual Reviews in Anthropology, nº 11, 1982.

Marcus, G. e

Fischer, M.

- Anthropology as Cultural Critique, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

Marx, K.

- El Capital, Vol.1, Tomo 1, Primeiro livro, *El Proceso de Producción del Capital*; México, Siglo Veintiuno Editores; 17ª Ed., 1987.

Merleau-Ponty, M.

- Merleau-Ponty, Os Pensadores, São Paulo, Abril, 1984.

Milner, Jean-Claude

- O Amor da Língua; Porto Alegre, Artes Médicas, 1987.

Montminy, Jean-Paul

- Une Expérience D'Animation Sociale Auprès Du Clergé Du Territoire-Pilote; Bureau D'Aménagement De L'Est Du Québec (BARQ), 1964.

Muller, Jean-Claude

- La Calebasse Sacrée: Initiations Rukuba; Éd. De La Pensée Sauvage/Pres. Univ. Montréal, Montreal, 1989.
- Du Bon Usage Du Sexe Et Du Mariage: Structures Matrimoniales Du Haut Plateau Nigérian; Serge Fleury Éd; Quebec, 1981.
- "Metaux, Chefs Et Forgerons Chez les Rukuba"; Anthropologica, V.XVI, N°1, 1974.
- "Le Miroir De L'Autre Ou L'Ethnographe Ethnographié"; Anthropologie Et Sociétés, V.7 N°2, 1983.
- "Trois Leçons De Muséologie Rukuba Ou Le Degré Zéro De L'Esthétique"; Anthropologie Et Sociétés, V.10, N°3, 1986.

Palmer, R.

- Hermenêutica, Lisboa, Ed 70, 1986.

Peirano, Mariza G. S.

- Uma Antropologia No Plural: Três Experiências Contemporâneas; Brasília, Ed. UNB; 1991.

Peirce, C. S.

- Semiótica e Filosofia, São Paulo, Cultrix, s. d.

Pilon-Lê, Lise

- "Le Politique En Anthropologie: Une Anthropologie Politique?"; Perspectives Anthropologiques; Éd. Ren. Péd; Ottawa, 1979.

Przeworski, Adam

- "Marxism and Rational Choice"; Politics And Society, February, 1986.

Rabinow, P. e**Sullivan, W. (orgs.)**

- Interpretative Social Change. A Reader, University of California Press, 1979.

Racine, Luc

- Theories De L'Échange Et Circulation Des Produits Sociaux; Pres. Univ. Montréal, Montreal, 1979.
- "Relais Et Chaînes Redistributives Dans trois Systèmes D'Échanges Cérémoniels Mélanésien"; Anthropologie Et Sociétés, V.16, N°2, 1992.

Ricker, John; Saywell, John

How Are We Governed?; *Contemporary Canada: Issues And Insights*; Clarke, Irwin & Company Limited; Toronto, Vancouver; 1971.

Ricoeur, P.

- Interpretação e Ideologias, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- O Conflito das Interpretações, Rio de Janeiro, Imago, 1978.
- A Metáfora Viva, Porto, Rés Editora, 1983.
- Du Texte à l'Action, Essais d'Hermeneutique, Paris, Ed Seuil, 1986.

- Teoria da Interpretação, Lisboa, Ed 70, 1988.
- O Discurso da Ação, Lisboa, Ed 70, 1988.

Rioux, Marcel

- La Question Du Québec; Typo/L'Hexagone; Montreal, 1987.

Roberge, Martine

- La Rumeur: Rapports Et Memoires De Recherche Du CÉLAT N°14; Quebec, 1989.

Roemer, John

- Analitical Marxism, Cambridge University Press, 1986.
- A General Theory of Exploitation and Class, Harvard University Presse, 1982.

Rousseau, Jérôme

- "L'Organisation Sociale"; Perspectives Anthropologiques; Éd. Ren. Péd; Ottawa, 1979.
- Central Borneo - Ethnic Identity And Social Life In A Stratied Society; Clarendon Press, Oxford, 1990.

Ruben, Guilherme R.

- "Notas Sobre a Antropologia Quebequense", mimeo, 1991.
- "O Tio Materno e a Antropologia Quebequense"; Estilos de Antropologia (orgs. R. Cardoso de Oliveira, G. R. Ruben), Campinas, Ed. UNICAMP, 1994.

Saillant, Francine

- "Le Cancer Comme Symbole De La Mort"; Anthropologie Et Sociétés, V.6, N°3, 1982.
- "Les Recettes De Médecine Populaire, Pertinence Anthropologique Et Clinique"; Anthropologie Et Sociétés, V.14, N°1, 1990.

Saint-Jean, Lise

- "Réflexion Sur Une Pratique Non-Traditionnelle En Anthropologie"; La Sociologie Et L'Anthropologie Au Québec; Éd. ACFAS/Pres. Univ. Du Québec; Sillery-Quebec, 1985.

Saladin D'Anglure, Bernard

- "Nom Et Parenté Chez Les Esquimaux Tarramiut Du Nouveau-Québec (Canada)"; Échanges Et Comunications...; Mouton/The Hague, Paris, 1970.
- "L'Homme (Angut), Le Fils (Irniq), Et La Lumière (Qau); Ou Le Cercle Du Pouvoir Masculin Chez Les Inuit De L'Artique Central"; Anthropologica; N.S; V.XX, N°1-2, 1978.

Santerre, Renaud

- Pédagogie Musulmane D'Afrique Noire; Pres. Univ. Montréal, Montreal, 1973.
- "L'Histoire De Vie Comme Instrument De Recherche Et Technique D'Animation Sociale Auprès Des Personnes Agées"; Vieillir à Travers Le Monde; (ORG. Santerre, R; Létourneau, G.); Pres. Univ. Laval, Quebec, 1989.

Santerre, R; Létourneau, G.

- "Introduction Générale"; Vieillir à Travers Le Monde; (ORG. Santerre, R; Létourneau, G.); Pres. Univ. Laval, Quebec, 1989.

Saussure, F.

- Curso de Linguística Geral, São Paulo, Cultrix, s.d.. 11ª edição.

Savard, Rémi

- Carcajou Et Le Sens Du Monde; Série Cultures Amérindiennes, Ministère Des Affaires Culturelles, 3ª edição, Quebec, 1974.
- La Voix Des Autres; Hexagone, Montreal, 1985.
- "La Déesse Sous-Marine Des Eskimo"; Échanges Et Communications...; Moutons/The Hague, Paris, 1970.
- "Faufil Et Petit Point, Une Analyse Montagnaise De La Locomotion"; Anthropologica; N.S; V.XX, N°1-2, 1978.

Schneider, M. A.

- "Culture as Text in the Work of Clifford Geertz", Theory and Society, 16, 1987.

Schwimmer, Eric

- "L'Archéologie Des Messages"; Anthropologie Et Sociétés, V.5, N°3, 1981.
- "Le Mystère Des Rizières"; Anthropologie Et Sociétés, V.5, N°2, 1981.
- "Ethnicité Urbaine Et Culture Nationale"; Anthropologie Et Sociétés, V.4, N°1, 1980.

- "La Spirale Dédoublée Et L'Identité Nationale - L'Art Abstrait Maori Traditionnel A-T-II Une Signification?"; Anthropologie Et Sociétés, V.16, N°1, 1992.
- "Le Discours Politique D'Une Communauté Papoue"; Anthropologie Et Sociétés, V.10, N°3, 1986.
- "Conclusion"; in **Tremblay, M-A**; L'Anthropologie à L'Université Laval; *Documents De Recherche/Lab. de Recherches Anthropologiques* N°6, Dép. D'Anthropologie Univ. Laval, Setembro de 1989.

Searle, J. R.

- Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Shankman, P.

- "The Thick and The Thin, An Interpretative Theoretical Program of C. Geertz", Current Anthropology, Vol. 25, n° 3, 1984.
- "On Geertz Theoretical Program: A Replay to Davis", Current Anthropology, Vol. 26, n° 5, 1985.

Simonis, I.

- Lévi-Strauss ou La Passion de l'Inceste, Paris, Aubier Montaigne, 1968.
- "Religions, Idéologies: Points De Vue ANthropologiques"; Perspectives Anthropologiques; Éd. Ren. Péd; Ottawa, 1979.
- Claude Lévi-Strauss à L'Université Laval; *Documents de Recherche/Lab. De Recherches Anthropologiques* N°4, Dép. D'Anthropologie Univ. Laval, Julho de 1985.

- "Notes de Recherche: Le Mythe Comme Objet Technique"; Anthropologica; N.S; V.XX, N°1-2, 1978.
- "Présentation - Pouvoirs De L'Image"; Anthropologie Et Sociétés, V.16, N°1, 1992.

Singer, M.

- Man's Glassy Essence. Explorations in Semiotic Anthropology, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

Smiley, Donald V.

- "French-English Relations In Canada And Consociational Democracy"; Ethnic Conflict In The Western World (Org. M.J. Esman); Cornell Univ. Press; Ithaca and London, 2^a ed; 1979.

Taylor, Charles

- "Les Institutions dans la Vie Nationale"; Esprit; mars/avril 1994, N°200, V. 3-4.

Thomson, Dale C.

- Jean Lesage Et La Révolution Tranquille; Éd. Du Trécaré, Quebec, 1984.

Tremblay, Marc-Adéland

- L'Anthropologie à L'Université Laval; *Documents De Recherche/Lab. de Recherches Anthropologiques* N°6, Dép. D'Anthropologie Univ. Laval, Setembro de 1989.

- Les Fondements Historiques Et Théoriques De La Pratique Professionnelle En Anthropologie; *Outils De Recherche Lab. De Recherches Anthropologiques* N°1, Dép. D'Anthropologie Univ. Laval; Maio de 1991.
- "Une Première Saison En Acadie: Ou Comment Je Suis Devenu Anthropologue Sans Savoir"; La Passion De L'Échange; Gaëtan Morin Éd; Chicoutimi, 1985.
- "L'ANthropologie De La Clinique Dans Le Domaine De La Santé Mentale Au Québec"; Anthropologie Et Sociétés, V.14, N°1, 1990.

Tremblay, M-A; Charest, P; Breton, Y.

- Les Changements Socio-Culturels à Saint-Augustin; Pres. Univ. Laval, Québec, 1969.

Tremblay, Maurice

- La Pensée Sociale Au Canada Français; MSS, 1950.

Vallée, Lionel

- "Nawpa Llaqta Ou Le Lieu Des Ancêtres"; L'Expérience Anthropologique; Pres. Univ. Montréal, Montreal, 1976.
- "À Propos De La Legitimité Et De La Matrifocalité"; Anthropologica; V.VII, N°2, 1965.

Vallée, L; Crépeau, R.

- La Guerre Chez Les Shuar: La Quête Du Pouvoir; Groupe De Recherche Sur L'Amérique Latine, Univ. Montréal; Montreal, 1983.

Verdon, Michel

- "Les Jeux Du Hasard Et De La Nécessité"; La Passion De L'Échange; Gaëtan Morin Éd; Chicoutimi, 1985.
- Anthropologie De La Colonisation Au Québec; Pres. Univ. Montréal; Montreal, 1973.
- Contre La Culture: Fondements D'Une Anthropologie Sociale Opérationnelle; Éd. Archives Contemporaines; Paris, 1991,
- "Sociobiologie Et Anthropologie - Les Obstacles Actuels à L'Intégration"; Anthropologie Et Sociétés, V.12, N°3, 1988.

Weber, M.

- "Introdução", A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo, São Paulo, Bib. Pioneira de Ciências Sociais, 3ª edição.
- "A Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais", Weber, Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Ática, 1982.

Webster, S.

- "Dialogue and Fiction in Ethnography", Dialectical Anthropology, nº 7, 1982.

Wittgenstein, L.

- Tratado Lógico-Filosófico /Investigações Filosóficas, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

Pequena Antologia de Citações

Anexo à tese: *Fragmentos de uma disciplina: A antropologia do Quebec vista de dentro*; de **Celso Azzan Júnior**

Arcand, Bernard

"Production, Culture et Idéologie: Approche Structuraliste"; Perspectives Anthropologiques, Éd. Ren. Péd; Ottawa; 1979.

(p.147) *"O espírito humano tem a tendência de formar este tipo de categorias, com o objetivo de pôr ordem no caos que o acompanha. Por exemplo, na natureza o espectro das cores se apresenta a nós sob o aspecto de um continuum, que vai do ultra-violeta ao infra-vermelho, e que não admite distinções internas. No entanto, nós inventamos divisões, formamos categorias independentes e exclusivas que chamamos de azul, de verde, vermelho, amarelo, etc.. Criamos artificialmente separações no continuum e concebemos as cores como unidades distintas e autônomas que existem verdadeiramente na natureza. No entanto, esse recorte da natureza não se opera sempre paralelamente, e os diversos grupos humanos organizam sua percepção da natureza segundo esquemas diferentes". Itálicos meus.*

(p.148) *"Não parece inútil reiterar a afirmação segundo a qual o trabalho de categorização é necessário a toda vida humana, pois que permite fundar uma ordem das coisas e dar à vida um mínimo de sentido. Se nós não tivéssemos assimilado o conceito bastante preciso de cadeira, cada vez em que nos encontrássemos face ao objeto correspondente ao conceito seria para nós uma experiência inteiramente nova, que teríamos, sem dúvida, dificuldades para compreender. É impossível imaginar a vida social como uma seqüência*

de experiências únicas, e é bem mais simples aproximar-se de uma cadeira, sentar-se, e poder dedicar seu tempo a coisas mais importantes". Itálicos meus.

(p.149) "A antropologia deve utilizar uma *démarche* parecida à da lingüística. Na desordem das frases o lingüista busca certas constantes, das quais deduz leis que permitem compreender como todas as frases, ainda que diferentes, se assemelham por terem as mesmas regras (...) Para ir mais longe, será necessário analisar cada comportamento em si mesmo e dele apreender a lógica interna para estabelecer sua gramática". Itálicos meus.

"Vers Une Analyse Anthropologique De La Pornographie"; Anthropologie Et Sociétés, V.7, Nº2, 1983.

(p.29) "Os *sherente* do Brasil-Central escolheram dois animais, o jaguar e o tamanduá, como resumindo maravilhosamente dois modos de vida radicalmente contrastados. O jaguar é compreendido grande caçador, grande comedor e grande amante (*baiseur*), vivendo num meio social fundado sobre a troca, a aliança e a reciprocidade. O tamanduá, caçador e comedor de formigas, a mais ridícula das caças, é um animal dito assexuado e solitário. Outro contraste, o tamanduá vive muito velho (*sic*) e pode ser mesmo imortal. Nos duelos míticos entre os dois animais a morte tem sempre razão em última instância, como dizia Stalin e Ingmar Bergman, e o tamanduá sai sempre vencedor. A oposição entre o jaguar e o tamanduá se dá sob a forma de escolha para os *sherente*. Quando da cerimônia do *padi* os *sherente*

se propõem a si mesmos os dois modelos e optam pelo jaguar: os humanos serão então seres sociais, comedores e amantes, mas serão também mortais. Os shेरente recusam a imortalidade ao preço de uma vida que lhes parece mínima. O fenômeno recente da proliferação da pornografia no ocidente parece ser o sintoma da escolha contrária a essa questão que os shेरente põem tão claramente. A pornografia é afazer de tamanduá. Empreender uma análise antropológica da pornografia no ocidente considerando primeiro o discurso ocidental sobre a questão tornará evidente que o assunto lhe é difícil. A sexualidade é aqui um tema tabu e sua representação gera emoções fortes: êxtase, perturbação, riso, choque, ira. A pornografia, em particular, é sempre recebida pelo riso ou por um ranger de dentes. A sexualidade continua o que deveria ser privado e sua exposição pública a torna obscena, e a pornografia está, então, imediatamente, do lado do impuro, do grosseiro, do mal". Itálicos meus.

(pp.41-3) "Para compreender a pornografia como fenômeno de sociedade que aparece em condições históricas particulares é essencial dar atenção ao fato de que o recorte do corpo e do reducionismo sexual não têm nada de excepcional. A redução do ser humano a sua força de trabalho era uma condição essencial ao nascimento da sociedade industrial porque, como dizia Marcuse, é necessário guardar as pessoas ao trabalho, e fazer amor perturba a produtividade. Em seguida torna-se, cedo ou tarde, possível de barganhar, a mais que a simples força de trabalho, tudo o que deveria ser deixado na porta da usina. E como essa usina se torna cada vez menos necessária, a tal ponto que a produção serve para assegurar o trabalho e não mais o contrário, o controle social invade novos campos onde se faz mais sutil e talvez mais

potente. Dai nascerá a pornografia como socialização do fantasma. Nesse sentido o olhar estrangeiro perceberia no curso do último século uma reformulação pelo ocidente dos limites e das relações entre os domínios do privado e do público. *George Steiner dizia que os 'historiadores do futuro' descreveriam esta época como a de um ataque massivo sobre a vida privada, e que a única vida privada que nos permite hoje experimentar nossos sentimentos não mais pode vir senão de situações extremas: falência, depressão nervosa, toxicomania, etc. A antropologia poderia desempenhar o papel desses historiadores demonstrando, pelo exemplo da pornografia, que essa invasão tem um duplo sentido. Há, por um lado, a invasão última do privado: para além da pornografia não há precisamente nada mais a mostrar. E a pornografia oferece a qualquer um a possibilidade de uma invasão fácil e imediata do limite do privado. Por outro lado a pornografia é ela mesma privada. Pode parecer assustador que o debate sobre o tema não fale quase nunca da pornografia como prazer solitário. Uma análise antropológica deveria tratar da fabricação de universos privados e isolados se desenvolvendo em paralelo e ao mesmo ritmo que a invenção do privado assinalada por Steiner: num sentido nada é demasiadamente privado, no outro nós nos tornamos (privados) todos os dias. Os mesmos historiadores do futuro descreveriam também uma atomização massiva das relações sociais. Essa contextualização da pornografia imporá à análise atingir o estatuto de monografia geral. Será necessário documentar como o império dos sentidos se torna cada vez mais um mundo de prazeres solitários: a música, antigamente um evento social, é atualmente consumida num walkman (...) não há mais estação para comer morangos, como não há mais dias precisos em que os fiéis devem ir juntos à missa (...), com o progresso do herpes e do*

divórcio um sociólogo americano prevê a desapareção da família nos EUA em 2008 (...) É necessário insistir sobre o caráter profundamente anti-social da pornografia. Longe do erotismo desencadeado e violento ela leva a uma sexualidade mínima e à atomização da relação sexual. Assim, ela conduz ao inverso do tabu do incesto que, diz-se, introduzia o sexo na vida da sociedade. A pornografia procura retirar, passa do desejo do outro ao desejo sem o outro". Itálicos meus.

"La Marge Centrée" (Note de Recherche); Anthropologie Et Sociétés, V.10, N°2, 1986.

(p.142) "É bastante notável que os heróis de hoje estejam não apenas cansados, mas que, largamente, tenham desaparecido; ou pior ainda, que se vejam reduzidos a não serem mais que vagos e nostálgicos *souvenirs* que não podem ser reintroduzidos senão através do filtro do humor que nos faz rir de Super-Homem ou do Indiana Jones. A consulta às listas dos temas recentes de teses em ciências sociais faz aparecer uma longa série de mulheres cortadas em pedaços, de pobres e de miseráveis, de índios alcoolizados e depressivos, de deficientes de todos os tipos, de velhotes decaídos e decepcionados. E o cinema moderno gosta muito das histórias tristes e opressivas de garotas de doze anos drogadas e prostituídas. *Todos esses marginais invadem o centro de nossas preocupações. Como se a margem estivesse cada vez mais centrada. E nós procuramos apaixonadamente nossas formas de marginalidade, a exploração dos últimos cantos desviantes de perversões*

humanamente possíveis. O destino sofrido de uma minoria original ou de uma deficiência ainda desconhecida garante o auditório. Paralelamente desenvolveu-se também uma paixão pela documentação total, inteira e extrema do real. É o voyeurismo mais completo: é preciso ver tudo, conhecer tudo, e nada mais pode permanecer secreto e privado. Os turistas entram em sua cozinha para poder dizer que realmente tiveram contato com os 'autóctones', e a pornografia atinge o que não pode ser ultrapassado senão pela cirurgia. Não se tolera mais o simulacro ou o falso: os falsos indígenas e os atores estão em vias de extinção. É necessário sempre, e em todo lugar, atingir a autenticidade perfeita (...) Por outro lado, e reencontramos nossa questão, entre os vários efeitos desse novo estado das coisas, há também a convicção generalizada de que somos todos, cada um de nós, de algum modo, deficiente, um pouco gordo, um pouco pequeno, míope, lento ou grosseiro, sem falar da histeria ou do Pensamento Selvagem que estão em cada um de nós. Tornamo-nos todos marginais, ao menos assim acreditamos, e a sociedade toma sob nossos olhos forma de um conjunto crescente de nichos de marginalidade multiformes. Donde a importância não tanto de respeitar essas diferenças, mas de se proteger delas. Cada um é louco à sua maneira e cada um está bem pois a loucura dos outros, verdadeira e única ameaça, nos concerne cada vez menos (...) E tudo isso, certamente, é assustadoramente reconfortante. O conhecimento do real e do autêntico garante a posse tranqüila da verdade. O que era conflito e contradição se torna normal, pois a verdade crua é sempre inoportuna, e a cultura se torna gerência coletiva do déficit e da monstruosidade: *não há mais problemas porque tudo se tornou problemático. Sabe-se agora que os homens de negócio queriam ser artistas, e que os artistas gostariam muito de ganhar bastante dinheiro". Itálicos meus.*

"Il N'Y A Jamais Eu de Société de Chasseurs-Cueilleurs"; Anthropologie Et Sociétés, V.12, N°1, 1988.

(pp.53-4) "(...) *essa crítica do caráter etnocêntrico da noção de sociedade de caçadores-colhedores e da tipologia que a sustenta não implica em nada que seja necessário abandonar todo esforço de classificação das sociedades humanas. Ao contrário, a antropologia já explorou e deve continuar a explorar todas as tipologias alternativas, pois lhe é necessário sempre recusar a se fechar num relativismo que se tornaria rapidamente uma forma de autismo cultural ou o que Sperber chamava de 'apartheid' cognitivo. Poder-se-á mesmo conscientemente construir tipologias sobre a base totalmente etnocêntrica dos interesses passageiros da moda intelectual, desde que elas sejam em seguida submetidas a uma verificação rigorosa. Em suma, não se poderá deduzir dessa crítica que toda tipologia é inútil e que o etnocentrismo é inevitável. Ao contrário, nós queremos, no momento, discutir um caso muito particular de etnocentrismo na esperança de corrigi-lo. E, se deve haver uma sequência desse trabalho, será preciso sugerir o exame de uma tipologia fundada sobre as relações de poder, ou seja, um novo modo de classificação que seguiria os trabalhos de Testard e Woodburn partindo de onde nos conduziram e onde precisamente suas tipologias nos faltam. Não se trata de insinuar aqui que toda e não importa qual tipologia é igualmente boa ou falsa*". *Itálicos meus.*

"La Construction Culturelle de la Vieillesse"; Vieillir À Travers Le Monde;
Pres. Univ. Laval; Quebec, 1989.

(p.101) "Pareceu-me que a literatura negligenciava totalmente um aspecto da aposentadoria que, no entanto, parece ser significativo. *Para uma maioria de indivíduos em nossa sociedade o dia da aposentadoria marca um primeiro instante vivido sem submissão a um autoridade imediata e direta: depois de ter passado seis anos a obedecer aos pais, alguns anos na estrutura hierárquica da escola e o resto da vida a satisfazer um patrão, no dia de sua aposentadoria o indivíduo se encontra pela primeira vez sem ordens. Não é impensável que tendo vivido 65 anos de servidão, essa mudança brutal de condição seja um tanto desnorteadora e que os aposentados se imponham toda uma série de coações as mais arbitrarias (a importância dada às pequenas tarefas, os horários precisos, etc.) e assim se disciplinem a um cotidiano ordenado e regulado. Em suma, a criação de uma auto-servidão voluntária".* *Itálicos meus. (Note-se que o estruturalismo, aqui, serve à sua caricaturização, despercebendo a dinâmica real da vida dos aposentados, tratando a aposentadoria segundo um modelo ideal. Modelo formal de aposentadoria.)*

(p.104) "A gerontologia social tomou a velhice como objeto de estudo e quis descrevê-la em isolamento, para em seguida examinar suas ligações com o resto da sociedade. *Teria sido provavelmente mais fértil adotar desde o começo a inspiração da antropologia estrutural e recusar a conceber em vaso estanque um elemento único, uma parte isolada do que evidentemente é uma*

estrutura mais vasta. A velhice é uma seção da vida que só tem sentido na relação com tudo que a precede. A terceira idade tem seu sentido na relação com as duas outras idades da vida, e a definição, o tratamento e o papel reservados à velhice devem necessariamente ser coerentes com o que uma sociedade define como infância e idade adulta". Itálicos meus.

(p.105) *"A antropologia social da velhice deveria dizer toda a particularidade de nossa sociedade ao ter criado uma idade que ela chama de velhice e que mantém separada das outras idades porque as define por critérios radicalmente opostos. Ela diria também que essa construção cultural da velhice serve perfeitamente a um modo de vida produtivista que visa, antes de tudo, a assegurar o trabalho: o bom trabalhador deve esquecer tudo, menos sua força; encoraja-se-o prometendo-lhe que todos os seus desejos poderão se realizar no momento de sua aposentadoria: a promessa das únicas verdadeiras férias na idade de 65 anos. Para conseguir extrair cada dia o máximo de trabalho era essencial de não tolerar senão o trabalho e de recalcar num futuro vindouro a maior parte dos outros comportamentos completamente normais. Era necessário inventar a terceira idade". Itálicos meus.*

Beaucage, Pierre

"Ethnohistoire et Marxisme: Étude D'Une Région Périphérique De L'Empire Aztèque"; Anthropologica, V.XVI, N°1, 1974.

(p.4) *"Neste artigo nós traremos alguns novos elementos à discussão sobre o 'modo de produção asiático' (conceito marxista), mais especialmente, sobre a aplicabilidade do conceito ao caso preciso da formação social centro-americana (mésoaméricaine) de antes da Conquista. Nós nos serviremos, para isso, de materiais etnohistóricos sobre a Serra Madre de Puebla, então região periférica do império asteca. Nós tentaremos demonstrar como uma interpretação em termos de formação social complexa a dominante, ou seja, integrando vários modos de produção dos quais um é dominante e os outros subordinados, dá conta apenas da realidade da sociedade centro-americana e de suas transformações ulteriores. Isso nos obrigará, em princípio, a reabrir o dossiê do modo de produção asiático. Nós tentaremos, do exame crítico da literatura recente, tirar uma definição desse conceito que nos permita analisar a sociedade centro-americana pré-colombiana". Itálicos meus.*

(p.16) *"Contrariamente ao que sugere uma interpretação demasiado literal do texto de Marx, mas conforme aos princípios mesmos da análise marxista, o modo de produção asiático não é uma justaposição, sobre comunidades primitivas, de um aparelho de Estado. Ele implica a dupla produção, determinada pelo desenvolvimento das contradições da relação de produção*

fundamental (o tributo), de um aparelho de Estado, por um lado, extorquindo o sobretrabalho para um conjunto da classe dominante e organizando os grandes trabalhos; e de comunidades camponesas, por outro lado, no seio das quais as relações de propriedade e de cooperação são subordinados às coerções impostas pela classe dominante". Itálicos meus.

(p.33) "Se os 'jovens índios' constituíam realmente uma outra contribuição da classe trabalhadora (pois que os senhores não guerreando não dispunham de cativos), é claro que outros produtos de luxo, como as pedras preciosas, não eram o produto direto do trabalho local (...) No entanto, nós sabemos que o cacau, os tecidos, as penas, as pedras preciosas, o ouro e os escravos, formavam a base do comércio de luxo pré-colombiano, instituição mais antiga que o próprio império asteca (...) Esse comércio não era, de fato, das populações locais, mas era controlado pelos *pochtecatl*, classe social localizada na zona metropolitana do México, onde ocupava uma posição ao mesmo tempo importante e relativamente marginal. *Pode-se então afirmar que a classe dominante regional, independentemente das relações políticas com o império, participava dessa vasta rede de troca de produtos de luxo que cobria o conjunto da centro-américa. O sobretrabalho fornecido pelas comunidades deveria então incluir (não apenas) um nível de consumo elevado para a classe dirigente local, mas também meios de troca com os quais essa última se proporcionaria no exterior os bens de luxo requisitados por suas funções civis e religiosas". Itálicos meus.*

(p.37) "Nossos dados nos obrigam, entretanto, a rejeitar o termo 'feudalização' para caracterizar essa tendência centrífuga do modo de produção tributário em seu primeiro estágio. É verdade que a autoridade dos *señores y principales* era

devida a uma conquista, repousava sobre a coerção física e se exercia diretamente, sem aparelho de Estado, sobre o campesinato. Mas um traço fundamental distinguia essa forma de exploração do verdadeiro feudalismo: a existência de um regime territorial comunitário, regime que sobreviverá à autoridade dos caciques indígenas. *Nesse sentido, o sobretrabalho camponês não poderia constituir uma renda territorial feudal senão num sentido apenas analógico. Nós acreditamos que uma análise de diversas sociedades tributárias a partir das regiões submetidas poderia incitar a repensar a verdadeira natureza dessa feudalização, termo de sentido muito amplo em nossa opinião. Mais que a um feudalismo, nossos materiais nos enviam a sistemas de exploração complexos, 'meio-lineares, meio-feudais', tais como se encontra tanto na zona intermediária que separava o império inca da centro-américa, quanto na África Negra e na Ásia do Sudeste. É o estudo etnológico dessas formas contemporâneas e desses tipos de sociedade que fornecerá à etnohistória seus instrumentos de análise". Itálicos meus.*

"Coss'ça Donne, L'Ethnologie; Réquiem Pour Une Idéologie"; L'Expérience Enthnologique; Pres. Univ. Montréal; Montreal, 1976.

(pp.19-20) "A questão fundamental 'Para que serve a Etnologia?' possui numerosas respostas, é certo. Segundo as épocas nós aprendemos (e ensinamos) sucessivamente que: a etnologia é uma ciência cuja justificativa deve ser sua contribuição ao saber universal (tendência positivista, variante humanista); como todo conhecimento científico, ela terá aplicações (boas e/ou

más), mas pertence ao 'homem-ação' pôr nossas descobertas em prática (tendência positivista, variante utilitarista); o etnólogo deve ser o 'porta-voz dos oprimidos', denunciando vigorosamente os diversos etnocídios aos quais se entrega a civilização ocidental em toda parte (tendência radical reformista); a etnologia constitui um dos domínios do materialismo histórico se distinguindo dos outros (economia política, sociologia...) na medida em que seu objeto de estudos exige técnicas de abordagem particulares. Sua pertinência específica seria, então, o desmascaramento das diversas formas de exploração pré-capitalistas e capitalistas nas sociedades dependentes (etnologia marxista) (...) *Se se deixa o nível das generalidades pelo da realidade histórica está bem claro que a resposta à questão 'Para que serve a Etnologia?' não deveria provir senão de uma análise concreta do papel que interpretou e interpreta o antropólogo, no seio das outras ciências sociais, na reprodução das relações de exploração, seja diretamente (o caso famoso do government anthropologists), seja, sobretudo em nossa época, indiretamente, através da reprodução das ideologias dominantes". Itálicos meus.*

"Tendences Actuelles de L'Anthropologie Économique"; Perspectives Anthropologiques; Éd. Ren. Péd; OTTAWA, 1979.

(p.184) "A tarefa do pesquisador marxista, já vimos, será efetuar para a antropologia econômica o mesmo trabalho de crítica que Marx efetuou relativamente à economia política clássica. *No plano do método, o principal problema, bem ilustrado pelo debate sobre as sociedades lineares*

(lignagères), será adaptar os instrumentos de análise do materialismo histórico ao estudo das sociedades sem classes". Itálicos meus.

"Démographie, Culture, Politique; La Condition Indienne Au Mexique";
Anthropologie Et Sociétés, V.11, N°2, 1987.

(p.16) *"O que caracteriza o período atual é que os movimentos autóctones se recusam a situar-se no interior do dilema estatismo impossível desenvolvimento assimilador. O que é reivindicado é o auto-desenvolvimento (...) Se o grupo é definido por sua cultura, esta não está mais restrita a qualquer 'conteúdo tradicional', como queriam os culturalistas e uma certa tendência etnicista. O aspecto primordial é mais o que se chama o 'controle cultural', ou seja, a 'capacidade social de decisão sobre os recursos culturais', sejam eles materiais ou simbólicos. E o pertencimento de um indivíduo a uma tal coletividade aparece então uma realidade autônoma, irreduzível à sua posição nas relações de classes. Conseqüentemente, enquanto que as lutas indígenas eram fenômenos marginais, retrógrados mesmo, ou reconduzidos à luta de classes, elas são doravante restituídas num processo secular de adaptação-resistência, que possui dimensões econômicas (reivindicações agrárias e territoriais), políticas (de auto-determinação à auto-administração) e culturais (comunicação e escolarização em língua autóctone, etc). O futuro desses novos movimentos indígenas não está somente na sinceridade dos dirigentes e no entusiasmo da base: depende também de um*

certo número de fatores materiais: demografia, economia, escolarização, bilingüismo, etc.". *Itálicos meus.*

(p.28) "Nos estados do Oaxaca e do Chiapas o monopólio do poder político que exerceu até hoje a classe dos grandes proprietários de terras e dos intermediários comerciais bloqueou toda reforma em profundidade: em consequência todas as reivindicações sociais e agrárias desembocam regularmente em confrontações políticas. No Chiapas os índios tzotzils, reagrupados numa organização camponesa independente, devem defender a armas suas terras comunitárias face aos matadores pagos pelos grandes proprietários; outros, que reclamam um preço justo por seu milho, viram seus piquetes de greve vencidos pela armada, e seus líderes aprisionados. Em Oaxaca (...) depois que um governante veio de um movimento popular, a cidade está ocupada há três anos pelo exército. Nos dois estados as organizações autóctones, conscientes de que o isolamento significaria o fim para eles, buscaram e obtiveram apoios externos: não mais do UNPI - pró-governo - mas de grupos políticos progressistas e de associações camponesas e trabalhadoras autônomas. (...) *uma tendência geral parece se desenhar no movimento indígena dos anos 80: mais que a declaração da guerra étnica ou de classes, no México a luta parece se orientar rumo ao alargamento dos espaços democráticos*". *Itálicos meus.*

"Crise de Subsistences ou Crise des Modèles Explicatifs? À Propos D'Un Mouvement Indigène et de ses Interprétations"; Anthropologie Et Sociétés, V.16, N°2, 1992.

(pp.83-4) "As reflexões que precedem e que convidam a questionar a noção de 'crise' como fator explicativo geral são fundadas sobre um único estudo de caso. Um exame de alguns textos recentes indicaria, entretanto, que numerosos pesquisadores se distanciam igualmente dessa referência teimosa à crise como fator universal e imediato na conjuntura mexicana atual. *Ao mesmo tempo em que o econômico aparece menos como uma coerção absoluta, a preocupação se desloca rumo à cultura, no sentido mais largo.* Aos profetas da catástrofe ecológica-demográfica, Gonzalez y Gonzalez ("Las Tradiciones se Despiden"; in Aguilar-Camin, México Manãna, 1986) responde que tais augúrios proliferaram sempre nos períodos de ruptura e transição, e traduziram nossa dificuldade em mudar parâmetros seculares. As eleições de 1988 mostraram que as camadas populares podiam virar as costas ao partido no poder à condição de se lhes apresentar uma solução de substituição culturalmente aceitável. Bonfil (México Profundo; Mexico, Centro de Inv. y Studios Sup. En Antrop. Social, 1987) sustenta que é no 'México profundo' que deve se enraizar todo projeto social viável e propriamente mexicano. Ele opõe a isso uma outra corrente atual para a qual 'as tradições tiram férias' e 'é evidente que os membros das etnias estão dispostos a colaborar para seu próprio etnocídio; eles querem se desfazer dos usos e costumes milenares, talvez por culpa dos rádios transístores, das lições dos instrutores e dos esforços dos fabricantes de coca-cola para *cocacolizar* os índios'. No mesmo sentido, para Aguilar-Camin

(Mexico Manãna, Mexico, Aceano-Nexos, 1986) *a ruptura cultural que se observa não somente entre os índios e os camponeses, mas também entre todos os jovens do país, manifesta a passagem do México a um novo tipo de sociedade de massa, caracterizada não mais pelo corporativismo e o autoritarismo político, mas pelo consumo e a indústria da comunicação. Nesse contexto assiste-se atualmente a uma reavaliação dos movimentos camponeses e indígenas ao mesmo tempo em que se questiona a concepção mecânica da noção de 'crise'*. Estudando um movimento camponês inédito, o da coalizão dos *ejidos* coletivos do vale do Yaqui, Gordillo e Otero (G. Gordillo, Campesinos Al Asalto Del Cielo..., Mexico, Siglo XXI, 1988; G. Otero, 'The New Agrarian Movement...', Latin American Perspectives, 16, 4, 1991) apresentam atores sociais múltiplos, dos quais os procedimentos (censuráveis?), fundados sobre as percepções culturais e as escolhas políticas, mais dão conta da crise que dela são resultado (...) Os efeitos da crise (e suas soluções neo-liberais atuais) sobre as organizações (...) são múltiplos (...) No entanto (o que parece evidente) é o fato de que *as organizações devem adaptar, a esse novo contexto, estruturas e um discurso elaborados no quadro de soluções reformistas e redistributivas, antigamente em voga, face a uma outra definição oficial de 'crise agro-alimentar'*." *Itálicos meus*.

"Entrevue" ao tablóide Forum; Univ. Montréal; V.28, Nº18, 31/01/94.

(p.4) "As reivindicações dos maias zapatistas são mais agrárias que territoriais. Eles querem terras para cultivar. Sua orientação política vem de um socialismo

não muito bem definido, baseado sobre uma justiça social de redistribuição das terras àqueles que nelas trabalham. *Eles se baseiam mais na teologia da libertação que no marxismo ortodoxo.*" *Itálicos meus.*

Béland, Madeleine

Chansons De Voyageurs, Coureurs De Bois Et Forestiers; Pres. Univ. Laval;
Quebec, 1982.

(p.11) "Os jovens que se engajavam pela primeira vez viviam uma experiência das mais intensas e tinham sempre a atenção de todo o grupo, nunca tendo antes vivido o distanciamento de suas famílias e de seu país, nem mesmo conhecido uma vida de trabalho tão cansativa. A fraqueza e a tristeza se apoderavam facilmente deles e, como estavam desprovidos de todos os meios de comunicação com os seus, a vida se tornava às vezes insuportável. Os jovens viajantes dos países de cima (Canadá Inglês) conheciam mais que os outros as angústias do distanciamento e da solidão; felizmente a vida solidária do grupo proporcionava um reconforto. Apesar da possibilidade que eles tinham de voltar mais facilmente a seus lares, os jovens viajantes florestais estavam também na obrigação de ganhar sua vida ao preço dos sofrimentos morais e físicos. Assim, os jovens, muitas vezes no início da adolescência, não constituíam necessariamente a maioria dos membros de uma equipe, mas eles chamavam a atenção pelo seu comportamento de brincadeiras, e seus companheiros não ignoravam seu estado de ânimo. Desde a partida a tristeza se apoderava deles, que sabiam por instinto a que miséria se destinavam".

(p.31) "Na excitação da partida, as despedidas marcavam um tempo de parar. *Esse momento privilegiado nos textos de tradição oral nos permite descobrir*

*um aspecto da personalidade dos viajantes. Quaisquer que sejam os tipos de viajantes que partem, os sentimentos manifestados à ocasião da separação são os mesmos. Aqueles que partem deixam sempre alguém ou alguma coisa que lhes toca o coração: a família, a mulher, a namorada, os amigos e mesmo o país. Mesmo se a maior parte dos viajantes parece feliz de empreender a viagem, e sobretudo desejosa de fazer bons penhores (gages), a separação não é nunca uma etapa que passa despercebida. O tema, como se verá, associa-se bastante ao do tédio, pois na partida cada um faz suas despedidas às pessoas mais queridas, das quais a lembrança vai habitar a solidão, uma vez distanciado. Entre os viajantes dos países de cima, os jovens, sobretudo, traem suas emoções no momento de deixar pela primeira vez as pessoas amadas: 'À l'âge de vingt ans, fallut quitter père et mère Avec consentement et l'avis de son père Les larmes aux yeux, fallut faire ses adieux'. Os pais não experimentam menos tristeza no momento da separação: 'Il est si jeune, encore, ses parents sont tristes/ Et c'est de le voir partir pour un pays étranger'. É, às vezes, a contragosto que esses jovens deixam seu lar, não tendo mais a possibilidade de recuar no último momento; a partida se torna, de algum modo, a prova oficial da passagem da adolescência à idade adulta: 'Je pars avec répugnance/ de la maison paternelle/ Le six de mai, un dimanche/ Avec un grand naturel'." *Itálicos meus**

(p.54) *"A vestimenta era então um modo de demonstrar um certo sucesso. Essa mentalidade faz parte da dos nômades de todas as épocas. Assim, podemos encontrá-la numa canção mais recente em que um homem que pretende um mesmo ideal de riqueza se exila nos EUA com a esperança de voltar transformado exteriormente: 'Je reviendrai la belle/ Avec un beau*

tuyau 'Un beau tuyau de castor Et sur ma veste noire Une chaine presqu'en or'. Esses poucos extratos de canções mostram bem a que ponto os viajantes se distinguem do comum dos mortais, e particularmente dos habitantes (de suas cidades). Seu temperamento de aventureiro se mostra até em sua maneira de se vestir. A solidão e as privações que eles suportam em seu exílio serão largamente compensadas no retorno pela admiração e respeito que suscitam entre os que ficam". Itálicos meus

(p.77) "Compreende-se, assim, o papel e a importância do contramestre, que deveria ser o homem o mais completo e polivalente como trabalhador e o mais exigente e justo dos patrões para manter as relações de trabalho interessantes e agradáveis entre os homens com quem ele levava uma vida comum. Aos desentendimentos entre capataz e trabalhadores correspondem também certas rivalidades que podiam ocorrer entre os últimos. *Nas canções, um pouco como na vida, os pequenos conflitos acontecem mais facilmente e retêm mais a atenção que o acordo normal rotineiro. Assim, vê-se uma dessas fricções, nascida de um sentimento de ciúme, semear a discórdia entre um grupo de homens: 'Y'en a qui m'haïssent du profond de leur coeur À caus'que le foremam dit ah! que j'suis-t-un bon draveur! Et moi qui est sans orgueil, ils ont beau m'essayer. À terr', j'lui cass'la gueulle, sur l'eau, j'peux les noyer'. Do mesmo modo, a hipocrisia não tinha seu lugar, pois era fonte de injustiças flagrantes: 'La concerne est point riche, il faut donc s'en méfier/ Ils payent bien ceux qui lichent, non ceux qui ont travaillé'.*" Itálicos meus

(p.84) "O tédio, causado sobretudo pela ausência das pessoas amadas, é vivido de modo mais ou menos intenso, sob a forma de solidão, de tristeza ou de nostalgia, e é sempre acompanhado de lembranças. Ele pode atingir todo

viajante longe de casa, mesmo aquele que ama seu trabalho mais que qualquer outro. *Se se julga pelas canções, o tédio provinha principalmente do distanciamento que cria uma separação sempre maior para com as pessoas e o país amados: 'Ah, que je suis loin de mon père et de ma mère! Ah!, que je suis loin de mon pays!' Car je suis loin de tous mes amis'.*" *Itálicos meus*

**** (p.89)** "Essas estrofes de canções de viajantes são empréstimos ao repertório vindo da França, no qual nós as encontramos quase textualmente. As dificuldades e mesmo a ausência total de comunicação favoreceram assim a onipresença do tédio. Muitos desses viajantes, sobretudo aqueles que a experiência enrudeceu, não deixavam ver sua pena e sofrimento em silêncio; outros manifestavam sua solidão e sua nostalgia pelo pesar e pelo pranto: 'Quand on l'a été sur ces chantiers/ Le long d'un bois bien-z-éligné/ Où c'qu'on vit qu'en ermitage/ Mon coeur a du chagrin/ Mes yeux versent des larmes'." *Itálicos meus*

(pp.103-4) "As canções de nosso repertório nos incitam do mesmo modo a acreditar que o afogamento era a maneira mais freqüente de encontrar a morte no curso de uma viagem. O *Adieu D'Un Noyé*, canção que fala de um homem que foi levado pelas águas maléficas, se reporta provavelmente a um viajante da mesma época de Cadieux. Mesmo se nenhum detalhe aparece no texto quanto à natureza do trabalho, o jovem se ausenta por dois anos, como o precisam os contratos de engajamento concluídos com vários viajantes dos países de cima: 'Les larmes aux yeux, fallut faire ses adieux/ Consolerez-vous, parents, je viendrai dans deux ans'. Recolhida uma única vez na tradição oral, esta canção insiste na fatalidade do destino e sobre as últimas preocupações do afogado, não assinalando, entretanto, o motivo exato que o conduziu a esse

impasse. Coisa assustadora, o jovem guarda sua presença de espírito e formula seu testamento material e espiritual em abandonando a vida: 'Tout est fini, la mort m'a surpris/ Dans ma dernière année, partant pour m'en aller/ Ceux qui m'ont vu noyer l'informeront à mon père/ Pour me faire enterrer dedans un cimetière/ - Père désolé, vous êtes mon héritier/ Retirez mon argent, payez l'enterrement'."

Bergeron, Yves

Corps Des Faits Ethnographiques Québécois. La Tradition Populaire à
Montréal; Centre D'Étude Sur La Langue, Les Arts Et Les Traditions
 Populaires Des Francophones En Amérique Du Nord (CÉLAT), Quebec, 1984.

(p.5) "*Ainda que elas possam ser determinadas por incidentes históricos, as tradições populares se situam fora do tempo. É quase impossível, salvo algumas exceções, datar um costume ou uma lenda, pois mesmo quando se suspeita de sua origem deve-se admitir que elas se transformaram, modificaram e se adaptaram. É o caso de numerosas lendas que, por exemplo, retomam temas universais*". *Itálicos meus.*

(p.135) "O conto popular de tradição oral é uma narrativa ficcional, sempre maravilhosa, incrível, através da qual os personagens não são individualizados. O universo no qual evoluem os atores não tem nada a ver com a realidade: ele faz parte do domínio do imaginário, do sobrenatural e do mágico. O conto tem como função principal a distração. O que quer dizer que ele corresponde a uma necessidade estética e social. *Quando o contador faz a narrativa, diante de seu auditório, das histórias que ele aprendeu com outros contadores, ele efetua um tipo de performance. O público reage e o contador adapta sua narrativa segundo as necessidades. Contrariamente à lenda, que se pode localizar mais facilmente no tempo e no espaço, e que é ao mesmo tempo objeto de crença, o conto é a um só tempo fictício e intemporal. Ele não*

repousa sobre um fato histórico. Ele simplesmente tenta distrair e divertir, ou seja, fornecer uma evasão para um mundo imaginário". Itálicos meus.

**** (p.279)** "Ainda que o repertório tenha sido elaborado a partir de narrativas cujo lugar de coleta se localiza na Ilha de Montreal, as lendas não são exclusivas a essa região pois que '*toda lenda faz parte de, pertence a um tema universal. Mesmo se, ao inverso do conto, a lenda põe em cena personagens, lugares ou acontecimentos conhecidos, ela não escapa a essa característica universalista*' (Paul Carpentier; La Légende Dans L'Art Québécois: Telle Que Représentée Dans Les Collections Du Musée Du Québec: 1979, p.1). As lendas, tais como *Les Feux-Follets de Cimetière*, *Les Loups-Garous*, *Le Fantôme de la Tempête*, *Le Bûcheron Enlevé par Le Diable* ou *La Femme Blanche*, se encontram no Canadá francês. Como outras tradições orais, elas nos vêm da França". *Itálicos meus.*

L'Ethnologie Au Québec: Min. Affaires Culturelles, Quebec, 1987.

(p.20) "Em definitivo, a originalidade da etnologia deve-se sobretudo a que ela permite compreender o presente em função do passado e de trazer uma interpretação dinâmica da história, dando conta, ao mesmo tempo, da tradição e da realidade contemporânea. A etnologia se interessa pelo cotidiano, pelas pessoas sem nome. *O etnólogo é, de algum modo, aquele que reconhece no insignificante do cotidiano o que é, justamente, significativo. Através do*

estudo das tradições e dos testemunhos materiais ele tenta encontrar o durável, o permanente, o presente". Itálicos meus.

Bernier, Bernard

"Production, Culture Et Idéologie; Approche Marxiste"; Perspectives Anthropologiques; Éd. Ren. Péd; OTTAWA; 1979.

(p.131) "Com efeito, o exame do conteúdo da transmissão cultural indica que o conceito (de cultura) encobre três ordens de fenômenos: reprodução econômica, perenidade dos aparelhos ou instituições, enfim, a reprodução ideológica". *Itálicos meus.*

(p.132) "O conceito (de reprodução ideológica) corresponde à aprendizagem tal como descrita pelos antropólogos. A reprodução ideológica consiste na inculcação de princípios, atitudes e formas de comportamento com a finalidade de assegurar a reprodução da sociedade". *Itálicos meus.*

(p.138) "A cultura torna-se, assim, o conjunto dos meios materiais elaborados historicamente por um grupo preciso, numa situação material e social específica, e pelos quais o grupo pode ser identificado". *Itálicos meus.*

"L'Expansion De La Ville Capitaliste Contre La Campagne"; Anthropologie Et Sociétés, V.4, N°1, 1980.

(pp.53-4) "A expansão urbana no capitalismo deve, em minha opinião, ser estudada no contexto do desdobramento das relações sociais no espaço. Dito isto, no entanto, é preciso especificar o que significa o termo 'espaço' no interior dessa abordagem global. É preciso também especificar o que se entende por 'relações sociais'. A concepção de relações sociais que eu adoto aqui sobre o capitalismo já foi antes exposto; e eu não o detalharei muito. É apenas necessário mencionar os seguintes pontos: *o princípio básico de explicação se situa na confrontação de duas classes: a burguesia e o proletariado; essa confrontação é uma relação de força que constitui o verdadeiro motor das transformações sociais; as transformações sociais vêm no processo mesmo de reprodução das relações sociais; a base das relações de classes se encontra nas relações de produção, mas essas relações de classes são principalmente políticas e a ideologia desempenha aí um papel primordial; enfim, existem outras classes ou grupos sociais nas sociedades capitalistas, mas seu modo de existência atual não pode se explicar e se reproduzir senão através do confronto das duas classes fundamentais; entretanto, essas classes ou grupos podem às vezes ter uma influência determinante sobre a confrontação fundamental. Trata-se, de fato, de uma concepção fundada sobre os escritos de Marx e que tenta evitar o formalismo althusseriano.* O que se trata de fazer aqui é de aplicar essa abordagem a um problema preciso: o da expansão urbana. Especificamente, tentarei demonstrar que o que se chama a expansão da cidade contra o campo, no capitalismo,

recobre diversos fenômenos dos quais vários não são, a rigor, urbanos, mas fazem parte do quadro geral das relações sociais do capitalismo. Para demonstrar esse ponto será necessário, de início, examinar o conteúdo do termo 'espaço' e ver como os diversos aspectos habitualmente compreendidos em sua definição (explícita ou implícita) se inserem nas relações sociais". *Itálicos meus.*

"L'Apparition Du Nationalisme En Occidente"; Anthropologie Et Sociétés, V.7, N°2, 1983.

(pp.113-4) *"Se Dumont pôs claramente o problema da 'presença do social no espírito de cada homem', ele não fez distinção entre dois níveis diferentes de disposições cognitivas: um é o dos hábitos apreendidos, ancorados nos espírito e no corpo dos humanos (o que Bourdieu chama de habitus ou senso prático), que não são idéias ou valores formulados, mas disposições partilhadas para agir e apreender a realidade; outro é o das 'idéias' e 'valores', objetivações intelectuais na maior parte do tempo fundadas sobre as primeiras. Quando se age não é sempre porque se tenha uma idéia na cabeça. E mesmo se se tem uma, ela pode não esconder senão disposições apreendidas que, em definitivo, determinam a ação. A posição de Dumont aparece verdadeiramente como um exagero do intelectual que pensa que todo mundo age segundo princípios objetivados, em particular os intelectuais. Ora, está claro que todos os humanos, intelectuais compreendidos, agem na maior parte do tempo de modo 'automático', sem pensar. De fato, esse automatismo*

tem uma base: longe de ser espontâneo, como parece, ele é fundado sobre disposições sociais apreendidas, inconscientes, 'espontaneamente agidas', sem pensar. Seguindo Bourdieu, eu penso que é imperativo distinguir entre, de um lado, os conjuntos mais ou menos organizados, coerentes, formalizados, de idéias e de preceitos e, por outro, as disposições, apreendidas mas automáticas, a agir e a pensar de uma certa maneira, disposições que não são nem conscientes nem formuladas como tal. É a primeira distinção importante. É necessário sublinhar, entretanto, que a formulação em sistemas coerentes pode ser embrionária ou incompleta; que, além disso, os modos de agir e de pensar não são totalmente independentes das correntes ideológicas e vice-versa. Com efeito, a ideologia formalizada se funde sempre sobre a explicação parcial e pré-conceitual (partiale e partielle) dos princípios que sustentam os modos de agir. Enquanto tal, ela se apóia sobre o substrato dos costumes, objetivando-os. Ela pode mesmo (e ela o faz habitualmente) adotar, sem se dar conta, esquemas de pensamento implícitos que vont de soi e que são oriundos do 'senso prático'. Mas, objetivando certos princípios de 'tradição popular', a formalização ideológica os modifica necessariamente: todo elemento de início inconsciente quando objetivado, tornado consciente, cessa de ser inconsciente e, forçosamente, se insere de modo diferente na realidade sócio-cultural. Inversamente, a formalização, no que ela tem de implícito ou de explícito, age em retorno sobre o senso prático para modificá-lo, quer seja rejeitando-o, ou o exaltando, ou o completando. É a relação entre esses dois aspectos cognitivos que eu comecei a analisar no Japão. O nacionalismo faz parte da ideologia formalizada. Com efeito, mesmo se ele utiliza elementos da cultura popular, o nacionalismo os re-define, incluindo-os num discurso objetivado. Por exemplo, ele exalta a língua e os

costumes transformando-os em símbolos nacionais. *A formalização do discurso causa duas conseqüências lógicas: Primeiro (...) ele é objeto de interpretações diferentes. Segundo: apesar disso, ele comporta uma lógica que põe limites à interpretação". Itálicos meus.*

"Les Facteurs Qui Ont Favorisé L'Autonomisation Industrielle Au Japon Depuis 1975": L'État Et Le Capitalisme Au Japon; (ORG. Bernier. B; Katsumata. M; Richard, M.); *Cahiers Du Centre D'Études De L'Asie De L'Est*; Univ Montreal; N°4; 1987.

(p.106) "Como explicar ao mesmo tempo a rapidez da automatização das usinas e sua aceitação pelos trabalhadores e sindicatos? Não acho que haja uma resposta simples a essa questão. *A resposta só pode ser complexa, pois ela deve dar conta de uma multiplicidade de fatores interligados. Entre esses fatores não se pode negligenciar os que revelam a configuração do Japão atual em uma cultura particular. Esses fatores sócio-culturais são freqüentemente difíceis de isolar, pois estão imbricados num conjunto em que estão lado a lado elementos econômicos (conjunturais ou estruturais, tais como a variação de custos, a estrutura do mercado interno e externo, a demanda, a concorrência, o nível de qualificação da mão de obra, etc.), elementos políticos (papel do Estado, regulamentação, etc.), e ideologias (nacionalismo, etc.). Mas eu penso que, pela análise, pode-se conseguir observar, entre os fatores complexos que dão conta da automatização rápida e sem muita contestação no Japão, os modos de fazer e de pensar, as atitudes,*

os princípios morais, implícitos ou explícitos, os modos de relações sociais próprios ao Japão atual ou, ao menos, diferentes dos ocidentais. As maneiras, princípios, atitudes ou modos de relações não devem ser concebidos como emanções naturais de uma essência qualquer da nação japonesa. São principalmente resultados de desenvolvimentos históricos próprios ao Japão que, num dado momento, foram formalizados e se tornaram parte da cultura aceita. Esses elementos estão presentes na cultura japonesa atual, eles estão em continuidade, de um modo ou de outro, com a cultura japonesa anterior. Mas eles não eram inevitáveis. Ademais, eles não são, em 1987, parecidos ao que eram em 1800, 1900, ou mesmo 1950. Como toda cultura ou sociedade, a sociedade e a cultura japonesa se modificaram, elas evoluíram. A sociedade japonesa se transformou em função das relações sociais internas e externas, e as transformações tocaram todos os níveis da realidade social, misturando os padrões culturais tradicionais ou antigos com novos modos de organização da produção (indústria, automatização, etc.) e novas formas políticas (Estado militar dos anos 1930-45, democracia do pós-guerra, etc.); e, dessa forma, os padrões tradicionais foram modificados, e continuam a sê-lo". Itálicos meus.

(pp.121-2) *"Não é fácil isolar os aspectos econômicos, políticos e ideológicos, ao mesmo tempo estruturais e conjunturais. Pois a cultura e os modos de relações sociais não são essências trans-históricas imutáveis. Eles são o resultado de lutas de classificação, tais como definidas por Bourdieu, ou seja, dessas confrontações a propósito da definição mesma do conteúdo da cultura. Com efeito, no Japão, como em todas as outras sociedades industrializadas, os grupos, as classes, as facções, não se entendem sobre a definição da cultura e da sociedade. As classes dominantes tendem a impor uma definição*

particular, que querem transformar em única definição possível, em particular através do sistema educacional (...) Nessa concepção, a cultura e os modos de fazer e pensar são expressões históricas (...) eles se explicam (...) em sua relação às lutas e definições anteriores". Itálicos meus.

Capitalisme, Société Et Culture Au Japon, Pres. Univ. Montréal/Publ.

Orientalistes De France: Montreal, 1988.

(pp.2-3) "O problema posto aqui é o seguinte: como foi possível ao Japão entrar no grupo restrito dos países industrializados? Para resolver esse enigma, pois é de um enigma que se trata, a análise não pode se limitar ao período de implantação industrial que segue a importante mudança do regime político de 1868, mudança que foi chamada de restauração de Meiji. Se se quer estabelecer as causas, as peripécias e os mecanismos desse desenvolvimento, é necessário analisar a situação do Japão no momento em que, entre 1853 e 1868, o país foi forçado a se abrir ao comércio internacional depois de um período de mais de dois séculos de fechamento quase total ao mundo. Com efeito, a primeira industrialização foi feita em parte sobre a base de condições já presentes antes da abertura forçada do país. *É preciso, então, analisar o contexto histórico anterior a essa abertura para ver como o sistema político e administrativo, a economia de mercado, a agricultura e, enfim, a ideologia, a cultura e as mentalidades evoluíram antes que o impacto do ocidente não se faça sentir, a partir de 1853. É preciso também examinar como os japoneses reagiram à intrusão ocidental a partir dessa data para chegar finalmente à*

mudança de regime em 1868. O objetivo dessa análise (...) é apresentar a estrutura econômica, política, ideológica e sociocultural no Japão feudal a fim de esclarecer (...) os elementos que desempenharam um papel (positivo ou negativo) no desenvolvimento industrial do Japão depois de 1868". *Itálicos meus.*

(pp.3-4) "As questões cruciais que se põem são as seguintes: porque o Japão conseguiu se industrializar no fim do séc. XIX e no começo do séc. XX, enquanto que todos os outros países não ocidentais não puderam fazê-lo? Como o Japão conseguiu escapar ao colonialismo ocidental e se transformar mesmo em potência colonial a partir de 1895 enquanto que a maioria dos outros países não ocidentais tombava sob o jugo colonial? Desde a virada do século o Japão tinha conseguido entrar no grupo restrito das nações industrializadas (e imperialistas). Esse sucesso econômico do Japão constitui um dos fatos maiores da história dos últimos séculos. Em si o sucesso merece que se lhe dê atenção, que se examine seus determinantes, a evolução e as conseqüências. Mas merece atenção também porque, de um ponto de vista teórico, o Japão é o único exemplo histórico que nos permite verificar e precisar as hipóteses sobre o desenvolvimento industrial e sobre o capitalismo, hipóteses que decorreram do estudo sobre o desenvolvimento ocidental. O Japão constitui, de fato, o caso-teste, o único ponto de comparação, ao menos até agora".

(pp.5-6) "Primeiramente, a compreensão de um caso histórico assim complexo como a aparição do capitalismo no Japão faz necessário considerar todos os níveis da realidade social e suas inter-relações. Isso significa que não se pode limitar a análise aos aspectos puramente econômicos, tais como o

desenvolvimento do mercado, a aparição da moeda, a comercialização da agricultura, todos elementos importantes. *Deve-se dar conta das estruturas políticas, das instituições, das unidades sociais, das classes, frações e facções, das mentalidades, das ideologias, das culturas e dos modos de fazer e de pensar, assim como das relações diversas entre todos esses elementos.* Isso significa que se concebe as sociedades como totalidades complexas. Em segundo lugar, a abordagem adotada aqui será 'social'. Parte-se do princípio de que são os seres humanos, repartidos em classes, categorias, frações, facções, grupos, etc; que fazem socialmente sua sociedade e sua história. São eles que produzem as mercadorias, que organizam as estruturas de poder, que inventam as doutrinas e as idéias. *Os seres humanos, sempre inseridos nas relações sociais, criam seu universo. Mas nessa criação eles são constrangidos pelas estruturas existentes, eles são limitados pelo quadro material e ideal que seus predecessores lhes legaram: pelas formas de produção, pelas estruturas políticas e administrativas, pelas instituições, pelas doutrinas, mas também pelos modos de fazer e de pensar implícitos que eles herdaram de seus pais, dos que os acompanham, e que foram interiorizados (o habitus, segundo Bourdieu)". Itálicos meus.*

(pp.7-8) *"A abordagem adotada aqui parte do princípio de que as culturas, no sentido antropológico do termo, são elaboradas historicamente a partir de problemas e de meios globalmente parecidos para toda a humanidade - portanto, que são compreensíveis, ao menos parcialmente, por pessoas de outras culturas -, que elas evoluem, que elas não são nunca completamente coerentes, que elas não podem se resumir a alguns princípios simples. Essa abordagem é especialmente adaptada ao estudo das sociedades caracterizadas*

pela presença de classes sociais e pela presença do Estado como aparelho político, ou seja, das sociedades em que os grupos se situam diferentemente na hierarquia social e, enquanto tais, geram visões diferentes (ao menos parcialmente) da ordem social existente ou potencial. *A cultura é, dessa forma, tomada aqui como um produto histórico.* Isso significa que, a princípio, ela é concebida como o resultado da elaboração dos humanos em circunstâncias particulares, segundo os lugares e as épocas (*circunstâncias sempre caracterizadas pelo conflito entre grupos*) que limitam as elaborações ulteriores". *Itálicos meus.*

(p.8) "(...) a realidade humana não se limita ao ideal, ao simbólico, mesmo se toda realidade humana é simbolizada. Não se pode, como Louis Dumont, reduzir a sociedade às doutrinas (...) A realidade humana, sempre simbolizada, está ancorada na matéria, na natureza, no mundo físico. A realidade humana é uma construção ao mesmo tempo simbólica e física. É também uma construção social, resultado das ações e das elaborações anteriores dos humanos em sociedade. As ações e elaborações têm sempre um aspecto ideal e um aspecto material. Tomar somente o primeiro como esgotando a realidade humana (realmente ou epistemologicamente) equivale a uma redução inaceitável. *Essa redução é, no entanto, mais forte quando se limita o simbólico ou o ideal às doutrinas explícitas. Essas doutrinas servem de explicação do mundo e da sociedade, mas são em geral explicações orientadas, enviesadas em função de certos interesses. Mais que explicações a tomar ao pé da letra, elas são matéria a analisar, tomadas de posição a explicar a partir de seu contexto social, elaborações que se situam em lutas de classe.* Itálicos meus.

Bibeau, Gilles

Les Bérêts Blancs: Essai D'Interprétation D'Un Mouvement Québécois

Marginal; Éd. Parti Pris, Montreal, 1976.

(p.8) "As subculturas, tal como as compreendemos aqui, se apresentam como um fenômeno complexo, bastante próximo, em parte, da anomia social de Durkheim-Merton, e podendo, por outro lado, ser postas em relação com as noções de anormalidade e de patologia social. Mais que de sub - ou para - culturas, *nós preferimos falar, no entanto, de desvio, termo que nos parece vantajoso para assumir as conotações sociais e psicológicas dessa nova realidade social*". *Itálicos meus*.

(pp.9-10) "Os desviantes são, com efeito, os analistas da sociedade porque parecem mais sensíveis a certas mensagens do sistema central, mensagens que não são registradas por pessoas ditas 'normais'; a informação mais pertinente está freqüentemente em suas mãos, pois para se opor eficazmente à máquina do sistema eles precisaram desmontar todos os seus mecanismos. O desvio parece um lugar privilegiado em que a ideologia dominante se desvenda em seus conceitos-chave; ele se apresenta como um espelho deformador, mas um espelho. O estudo de um grupo marginal se transforma, por isso mesmo, num estudo da sociedade, ela mesma (...) *Nós dizemos, então, que o desvio religioso não é senão um aspecto parcial de um fenômeno global presente em todos os setores da vida sócio-cultural, e nós consideramos esse fenômeno*

menos como consequência de uma desintegração social que como aparição de um novo padrão de vida social. No interior da diversidade que constatamos na sociedade, privilegiamos, então, os extremos, e sustentamos que uma luz sobre esses extremos ilumina também o centro". Itálicos meus.

(p.10) "Nós não encaramos o desvio a partir de categorias de psico e sócio-patologias, mas *o inscrevemos numa perspectiva da pesquisa do sentido (...)* O desvio não leva unicamente à ideologia do patológico e do normal, mas deve igualmente ser interpretado no interior da *dialética entre o individual e o social*". *Itálicos meus.* Lembra Lévi-Strauss.

(p.11) "Nosso trabalho rejeita a concepção insular e isolacionista, e nós nos fixaremos mais à tarefa de sublinhar as pontes entre o grupo dos *Bérets Blancs* e os comportamentos dos quebequenses em seu conjunto".

(p.13) "Nas sociedades integradas se estabelecia necessariamente uma harmonia entre os objetivos que o indivíduo dava à sua vida e as regras coletivas; a desintegração social engendrou em seguida uma certa patologia da solidariedade ou uma anomia (no sentido durkheimiano) que deixava certos indivíduos desorientados consecutivamente à ausência de constrangimentos, de coações. Os sociólogos, e especialmente os que se ocupavam do estudo de pequenos grupos, foram levados a completar sua investigação sociológica por uma análise psicológica, pois é evidente que em uma sociedade em mudança rápida, os cidadãos não podem - todos - andar nos mesmo passo. *Já nesse nível os aportes psicológicos são necessários a uma compreensão aprofundada dos fenômenos sociais, mas se tornam absolutamente indispensáveis se nós fundamos a sociedade sobre um novo consenso social, o*

do reconhecimento das diversidades e do direito, para o indivíduo, de viver em correspondência com seu ser mais profundo. Os critérios de definição da pessoa não mais se originam somente no setor social, mas nós somos enviados a uma psicologia dinâmica do eu (moi). Em outras palavras, os indivíduos e os grupos marginais não mais são vistos como fracassos de adaptação a um quadro sócio-cultural dominante, mas sua situação é avaliada a partir das referências que essas pessoas se dão". Itálicos meus.

(p.123) "Esses movimentos, em todo lugar onde surgem, têm essencialmente por objetivo *resolver as contradições inerentes ao sistema social no qual os indivíduos traumatizados são forçados a viver, e eles propõem a essas pessoas um novo esquema de vida.* Junto a essas pessoas que sentem a desestruturação de seu mundo como um traumatismo pessoal, o grupo utópico desempenha um papel positivo, reestruturando para eles um outro mundo fundado sobre novos valores". *Itálicos meus.*

(pp.140-4) Podemos então precisar a estrutura psicológica dos que recusam soluções técnicas afim de assegurar o controle da mudança, e que encontram sua segurança num refúgio religioso que é, de fato, a negação da história? *Dessa estrutura psicológica, tal como resulta no movimento dos Bérêts Blancs, vamos precisar as características nos inspirando em estudos de grupos similares feitos por psicólogos e psiquiatras sociais.* (1) À perda de identidade individual corresponde a adoção da identidade coletiva do grupo (...) Há, no frustrado, uma dupla tendência: por um lado uma rejeição masoquista de seu antigo eu, e por outro, o desejo incessante de encontrar sua identidade começando uma nova vida (...) De uma tal perspectiva a pessoa se define pelo grupo. (2) A identificação do grupo se obtém desempenhando um papel num

tipo de ritual ou de cerimônia religiosa. *Essa dimensão teatral de toda a vida se exprime através da vestimenta dos atores (...) O objetivo dessa ação teatral é de negar a realidade, de fazer esquecer suas exigências, e de conduzir aos atos heróicos.* (3) A identificação ao grupo se faz ainda por uma polarização sobre o futuro e uma rejeição ao presente (...) O frustrado enfraquece ainda seus sentimentos de fracasso e de isolamento por uma crítica do presente, no qual todos os homens são descritos como infelizes. (4) A identificação se faz não pela adesão racional à doutrina do movimento, mas numa fé cega e incondicional (...) Não é ao final de uma investigação intelectual que o espírito adere à doutrina do movimento, mas por uma seqüência de considerações afetivas. A riqueza ou o valor da doutrina nada valem, e o frustrado pode se entusiasmar por suas tolices tanto quanto pelas coisas mais importantes. (5) Essa identificação à personagem coletiva que é o grupo se faz num clima de intensa paixão. A segurança e o equilíbrio do frustrado dependem de sua fixação apaixonada à causa, coisa que ele prova a si e ao grupo através de fanatismo, de intolerância, e de fé cega (...) De fato, no frustrado, a obediência toma forma de uma imitação de um exemplo tanto quanto de obedecer a uma ordem. Pode-se perguntar se há realmente exploração: não é mais o frustrado que se apropria de 'eu' dos outros, e do chefe. *A aparente exploração não é senão uma ação completada segundo as exigências da personalidade coletiva à qual se é identificado". Itálicos meus.*

**** (p.176)** "Dez anos de *Revolução Tranqüila* não puderam apagar, num só golpe, trezentos anos de história. Os comportamentos coletivos transmitidos de geração em geração subsistem ainda em largas porções da população, *senão na forma de atitudes abertamente calcadas sobre as de ontem, ao menos num*

inconsciente que é recalcado mas que é um possível sempre pronto a ressurgir". Itálicos meus.

(pp.178-9) "Como sair desse impasse traumatizante? Para a maioria dos quebequenses a solução consiste em recriar o segundo polo da estrutura edipiana, a figura materna, sem se subtrair a referência ao polo masculino que parece característico de nossa civilização moderna. Outros, menos numerosos porém mais traumatizados, opõem um refúgio absoluto à autoridade paterna representada pelo novo mundo, e procuram a solução retornando à situação pré-edipiana que se confunde com o universo da mãe. Esse processo de regressão aniquila, em parte ou totalmente, a existência do pai, ou seja, do mundo moderno, e recria de uma maneira artificial os símbolos maternos que fazem viver o homem no universo seguro da paz, do calor, e do amor. Não se trata para os indivíduos de uma simples fixação a um tipo mais ou menos patológico de relação com o pai ou a mãe, mas *se trata realmente de uma regressão ao estado pré-edipiano que faz desaparecer do horizonte do sujeito a figura do pai e a substitui por uma figura materna artificial.* Nós acreditamos que o grupo dos *Bérets Blancs* pode, em seu conjunto, *ser apresentado como um colo materno que assegura, através de um mecanismo de símbolos femininos, a Virgem, Joana D'Arc, Mme Côté-Mercier, etc, a segurança materna envolvente". Itálicos meus.*

(p.180) "A grande maioria dos *Bérets Blancs* sofre de perturbações localizadas, não em sua personalidade profunda, mas em sua personalidade social. Se a sociedade não tivesse mudado bruscamente é possível que as pessoas não tivessem nunca manifestado inadaptção social. *Acreditamos que a pessoa é composta de um ser psicológico profundo e de um ser sócio-cultural; e*

sustentamos também que ele pode ter uma certa patologia, que nós preferimos chamar desvio, no nível do ser sócio-cultural sem que tenha nenhuma patologia no nível da personalidade profunda, enquanto que uma patologia no nível profundo causa sempre uma desregulação do segundo nível".
Itálicos meus.

(p.182) "Entretanto, é preciso ser prudente para dizer que o grupo é terapêutico, pois ele não o será realmente e verdadeiramente se não permitir uma real adaptabilidade de seus membros à realidade exterior. De fato, o grupo parece mais pôr à disposição de seus membros mecanismos de defesa como, por exemplo, os rituais dos obsessivos".

Bibeau, G; Corin, E.

"Preface"; The Order Of The Text, Ascetism And Violence In The Interpretation Of Culture; Mimeo, 1993.

(p.ii) "(...) o envolvimento inescapável do etnógrafo no mundo humano no qual ele é um observador participante, transforma-o num ator que está engajado no drama local, uma realidade que torna espúria qualquer pretensão à pura objetividade. Nesse contexto, a observação distanciada é transformada numa experiência participativa de parceria, a posição do observador participante mudou-se da periferia para o centro do palco no qual o etnógrafo se torna um elemento dominante, e ultimamente a interpretação

do outro está submetida a um discurso que procede do 'eu' do etnógrafo. Os fatos culturais que são submetidos à interpretação - interpretandum - nas etnografias clássicas foram substituídos pela eminência do texto interpretativo - interpretans. E a chamada antropologia pós-moderna foi longe na tradição do ato da redação, os textos etnográficos e o antropólogo qua autor se tornam, em certos casos, o verdadeiro centro do empreendimento antropológico como um todo". Itálicos meus.

(p.iii) "Esses três movimentos de pensamento (cultura definida como um texto, o antropólogo como autor, e o processo de tradução dos dados etnográficos em significados) convergiram ao centro do trabalho antropológico para colocar em termos explícitos o problema fundamental da confiança de nossas interpretações etnográficas: estamos em nossas etnografias escritas sobre os povos que reivindicamos (explicar), ou mais ainda nos projetamos a nós mesmos a frente como escritores originais ou como parceiros em debates cujos termos são impostos por modas de círculos intelectuais? *Estamos convencidos da importância para os antropólogos de esclarecer os métodos que eles usam no processo de tradução que vai da coleta dos dados ao significado e as interpretações". Itálicos meus.*

(p.v) "*Estamos principalmente preocupados, neste livro, com o questionamento da ingênua e amplamente assumida continuidade entre a ordem do texto e a ordem da cultura". Itálicos meus.*

** (p.vi) "(...) por um lado Ellen Corin é uma francófona, nascida na Europa, que faz pesquisa sobre psiquiatria sócio-cultural num ambiente tipicamente anglófono e fortemente científico, em Mc Gill; e, por outro, Gilles Bibeau é um

francófono canadense que estudou em vários países europeus e que trabalha atualmente com antropologia médica num grupo interuniversitário, baseado em Montreal, que é bilingüe. *Os dois vivem em Montreal, uma cidade bilingüe, historicamente constituída como um tipo de cadinho de tradições intelectuais americanas e européias, e sua prática diária do bilingüismo os fizeram sensíveis aos recentes problemas da integração das tendências teóricas européias, sobretudo francesas, nos círculos antropológicos norte-americanos.* Localizados que estão nessa fronteira, eles se consideram em boa posição para avaliar as correntes mais importantes das tendências desse movimento interpretativo antropológico". *Itálicos meus.*

"From The Submission To The Text To The Interpretive Violence", The Order Of The Text...

(p.5) "Para bem compreender o que acontece na interpretação dos textos, deixem-nos considerar o exemplo da página escrita. Letras do alfabeto são organizadas em palavras e sentenças, as quais fazem sentido na medida em que são controladas por um léxico e uma gramática. As expressões gramaticais, por sua vez, são controladas pela sintaxe, a sintaxe pelas estratégias literárias e pelo estilo de redação do autor, o estilo pelas sutilezas da argumentação, pela lógica e pelas figuras de retórica. Por fim, os temas e objetos tratados no texto são o produto da experiência pessoal do autor, seus valores culturais e seus traços morais. Desse modo, uma página pode ser uma parte de um ensaio filosófico, de um poema, de um diário pessoal, de um texto científico, ou, se o

autor é um antropólogo, essa página pode ser um tipo de *ficção persuasiva*, como Strathern chama o gênero literário da antropologia".

(p.10) "(...) *em contradição com Clifford Geertz nós pensamos que a leitura de um texto implica o conhecimento da cultura que o nutre, e que a ordem do texto deveria ser açambarcada na ordem mais larga da cultura. Em afirmando que a cultura pode ser lida como um conjunto de textos, Geertz usa um tipo de sinédoque que desencaminha e subsume a cultura à ordem do texto. A cultura não é um tipo de gênero literário, o os etnógrafos ganharão muito pouco com uma definição da cultura que a transforma em textos. Os antropólogos são chamados a aprender com a crítica literária e com outras especialidades da análise de textos, mais isso não significa que eles devem transformar a cultura em textos". Itálicos meus.*

(Mas Geertz não subsume a cultura ao texto, apenas a trata metaforicamente como um texto. Subsumir, como quer Bibeau e Corin, a ordem do texto à da cultura significa ler os textos através da cultura...)

(p.12) "*A interpretação da cultura encontrada noutra país é traduzida pelo antropólogo em conceitos, categorias e idéias que se supõe fazem sentido para o povo dessa cultura, e tais traduções podem ser oralmente ditas em aulas, ou (escritas em) textos. Apesar das interpretações dos antropólogos serem raramente submetidas ao exame dos povos estudados, está na natureza da antropologia construir interpretações através de um esforço cooperativo que normalmente deve envolver não apenas o antropólogo mas, sobretudo numa boa etnografia, os próprios atores culturais. Entretanto, a complexidade da organização social ou a sutileza do sistema de pensamento*

nas quais o povo vive, por maiores que sejam, não impedem os atores culturais de, geralmente, estarem bem conscientes do significado das coisas, e estão aptos a prover interpretações sobre o que acontece em sua vida cotidiana. Os antropólogos coletam a exegese nativa da realidade social com grande atenção e incorporam essas interpretações indígenas na construção do que eles chamam "interpretações de segundo nível" que podem escapar às próprias pessoas estudadas; *tal como um processo colaborativo de interpretação implica correções, controles e confrontações entre o que os atores culturais pensam sobre seu mundo e o que o antropólogo estrangeiro propõe como a interpretação mais adequada*. *Itálicos meus.*

(p.45) "O esforço disciplinado é necessário para ganhar familiaridade com o mundo dos outros: isso implica a dureza física do trabalho de campo, o aprendizado ascético de línguas estrangeiras, e a lenta transformação íntima do antropólogo que tenta entrar em contato (íntimo) com povos de outra cultura. A proximidade com os outros passa primeiro pela partilha das atividades diárias e da *tomada progressiva da rede intersubjetiva de significado que eles teceram ao redor de si mesmos. A superfície das coisas não deveria ser vista como uma máscara - muito menos como uma mentira - mas como uma cena real em que as coisas acontecem e onde o antropólogo deveria se tornar um ator cultural*". *Itálicos meus.*

(p.48) "Nós vemos a interpretação como tendo uma ligação com a adivinhação porque a adivinhação constitui uma *tentativa de gerar inteligibilidade fora da contingência, para suprimir o aleatório e criar significado de algum tipo*". *Itálicos meus.*

Chalifoux, Jean-Jacques

"Société Secrète Dodo, Thérapie Et Pouvoirs Des Cadets Chez Les Abisi (Piti) Du Nigeria"; Anthropologie Et Sociétés, V.5, N°3, 1981.

(pp.56-7) "A primeira consequência da poliandria é, então, a de dividir e opor os homens de clãs diferentes. Entretanto, essa divisão não é equivalente para primogênitos e caçulas. A poliandria tem por efeito generalizar a poliginia tanto para os caçulas quanto para os primogênitos, mas os primeiros, na idade de 18 a 30 anos, não conseguem guardar suas esposas com eles, e sua taxa de poliginia residencial é apenas de 0.76% comparada à taxa superior de duas mulheres por homem em residência com homens de mais de 40 anos. A situação matrimonial se caracteriza, então, mais pela instabilidade que pela privação de vida matrimonial, tal como está para os caçulas na África. A segunda consequência da poliandria é de institucionalizar as relações de produção entre os primogênitos, pais de meninas a casar, e os caçulas. Globalmente, os homens estão divididos em quatro categorias de idade: os rapazes de menos de 12 anos, *anin*, os caçulas de 12 a 35 anos, *ayira*, os adultos entre 35 e 50 anos, *akrügafia*, e os adultos de mais de 50 anos, *akunfia*. Os caçulas de cada clã são reagrupados por classes de idade portando, cada um, um nome genérico cujos limites são marcados, na base da escala etária, pelo início da participação nos grupos de trabalho coletivo e, no alto da escala, pela aquisição do estatuto de chefe de organização. Essas classes de idades se distinguem, principalmente, por seus níveis de produtividade diferenciais, e os

grupos clânicos constituídos são submetidos à autoridade de um chefe recrutado entre os jovens adultos que deixaram o sistema de classes de idade. Essa divisão em grupos etários define claramente o estatuto social dos caçulas, em particular dos jovens de 18 a 25 anos que são submetidos às coerções mais exigentes e que têm idade para contrair seus três primeiros casamentos. Ora, a coerção econômica que se exerce sobre esses caçulas é função de suas obrigações matrimoniais, pois todos os caçulas de cada clã devem contribuir juntos nas prestações de uma jornada de rastro (*houage*) exigida por cada um de seus três futuros sogros. Em princípio, para um clã que compreende sessenta jovens, essas prestações exigem em torno de dois meses dos quatro que compreende a estação agrícola, e isso por 15 anos. *Trata-se, então, de um sobre-trabalho que tem por efeito principal nivelar as diferenças na composição na força de trabalho de diversas unidades de produção. Essa dinâmica social repousa sobre a coerção dos caçulas pelos primogênitos pois os caçulas não obtêm a contrapartida por seu trabalho. Somente após os 30 anos é que cada caçula recupera seu investimento de trabalho junto à geração seguinte, e somente se tiver filhas para casar". Itálicos meus.*

"Éthnicité, Pouvoir Et Développement Politique Chez Les Galibis De La Guyane Française"; Anthropologie Et Sociétés, V.16, N°3, 1992.

⋮

(p.52) "Uma abordagem crítica da reificação étnica implica num reconhecimento da importância da dinâmica da comunicação das diferenças culturais através das fronteiras culturais (Barth). *Quando o*

etnodesenvolvimento chega às organizações políticas em que as fronteiras étnicas são redefinidas, a análise deve reconhecer tanto a importância dos fatores estruturais e históricos mais globais quanto as variações individuais e os contextos particulares da comunicação das diferenças culturais. Desse ponto de vista a etnicidade não aparece como um simples efeito do fechamento sobre si-mesmo, mas como o da abertura para os outros na determinação do tipo de integração possível. Entre os galibis o desenvolvimento político está diretamente ligado às reivindicações territoriais que visam à garantir dos privilégios tanto sobre os recursos naturais atuais quanto dos futuros. A afirmação étnica chegou, pela criação de uma administração autóctone comunal, à institucionalização do poder nas estruturas políticas da Guiana. Essa estratégia permitiu estabelecer uma ruptura radical com o lugar que lhe era tradicionalmente reservado na Guiana onde se queria integrá-los e assimilá-los ao mais baixo nível da sociedade. Essa nova dinâmica se forja no contexto das rivalidades econômicas e políticas contemporâneas e utiliza os meios mais modernos da ação política institucional e todo o suporte nacional e intercomunitário que isso causa. Esse processo de aparência paradoxal permite aos galibis se inscrever simultaneamente no seio da meta-etnicidade amerindiana panamericana internacional, nacional francesa e regional guianense. A ênfase posta na singularidade étnica aparece como um meio de se fazer um lugar equivalente aos outros sobre o cenário da "guyanité polyethnique". Essa vontade de construir uma nova identidade a partir de todos os tipos de elementos culturais diferentes, tradições fragmentárias, reconstruções ou inovações, permite a reapropriação da história e da cultura e o enraizamento das reivindicações políticas numa diferença tornada legítima. Esta compreende, por um lado, a imagem mais utópica e

tradicionalista do amerindiano visando a se definir diante do imaginário europeu e, por outro lado, uma imagem modernista visando a obter o reconhecimento social e a legitimidade política pelos pares *créoles* da Guiana. Esse paradoxo permite, ao mesmo tempo, celebrar o nascimento da 'primeira cultura amerindiana da Guiana' e proclamar que se trata de uma comuna como as outras que deve ser tratada como tal com os privilégios e a ajuda técnica e financeira que isto comporta". *Itálicos meus.*

Charest, Paul

"La Prise En Charge Donne-T-Elle Du Pouvoir?"; Anthropologie Et Sociétés,
V.16, N°3, 1992.

(pp.71-2) "As transferências de fundos do governo federal aos organismos amerindianos continuam inadequados, é certo, mas até que ponto se poderá aumentá-las, pois que a maioria dos canadenses estão convencidos de que são seus impostos que fazem viver os autóctones que, aliás, não pagam impostos? O desenvolvimento econômico é certamente uma boa solução para gerar rendimentos autóctones nas comunidades. O controle de territórios e de recursos é uma outra, em continuidade com a precedente. É o que procuram as nações aticamek e montanhesa por meio de sua negociação territorial global. *O poder econômico é uma das principais formas de poder*, como indica Boulding (K.E. Boulding; Three Faces Of Power; Newbury Park, Sage Publications, 1989), e o dinheiro, o principal padrão do poder material. *Os grupos amerindianos têm também necessidade dessa base material para assentar seu poder*. Um sistema educativo apropriado que articula, ao mesmo tempo, os conhecimentos tradicionais e modernos deve também contribuir para seu poder criativo e integrador, segundo a terminologia de Boulding". *Itálicos meus*.

Collard, Chantal

"Enfants de Dieu, Enfants du Peché: Anthropologie Des Crèches Québécoises De 1900 à 1960"; Anthropologie Et Sociétés, V.12, N°2, 1988.

(p.107) "Notemos que a reabilitação proposta à jovem 'caída' insere-se de modo desigual em dois mundos; no nível religioso, se ela é sincera, (a reabilitação) é total, a falta é perdoada; mas ela nunca é total nesse mundo de baixo e não pode ser sob pena de autorizar o pecado mesmo que se quer combater. O compromisso é que as mães solteiras se tornem as virgens sociais porque ninguém sabe, o que permite continuar aqui em baixo a desonra (*opprobre*). *Uma primeira transgressão, então, a da lei divina, que pelo sacramento do casamento autoriza a sexualidade e a procriação, causa automaticamente uma outra transgressão, a da lei natural, para a qual a ligação mãe-filho é a mais forte de todas; para separar uma primeira transgressão é preciso, então, cometer uma outra, e pior, é preciso que a mãe solteira se torne uma mãe 'desnaturada'.*" *Itálicos meus.*

(pp.117-9) "A mudança de escala que causa uma tal atitude (*estudar a circulação, não a filiação das crianças adotadas*) permite observar bem a dinâmica do grupo e sua articulação com a das famílias. Uma das contribuições das *Estruturas Elementares do Parentesco*, de Lévi-Strauss, foi a de formular a hipótese da necessidade da intervenção do grupo e da emergência de regras cada vez que a sociedade se confronta com a insuficiência ou a

distribuição casual de um valor cujo uso é de importância fundamental, e de lembrar (via proibição do incesto) o primado do grupo em matéria de troca de mulheres sobre os interesses privados. *Os sistemas de transferência de crianças funcionam do mesmo modo e designam crianças as mais suscetíveis de serem postas em circulação; os interesses individuais se acham às vezes cruelmente ridicularizados, mas a sociedade corrige assim o que ela percebe como acasos demográficos e sociais (...)* O segundo ponto que nos parece importante assinalar aqui diz respeito aos limites da teoria da filiação cujos juridicismo e tipologias estreitas não fornecem os instrumentos adequados para compreender as transferências de crianças. (...) Subjacente à circulação desses ilegítimos no Quebec encontra-se a ideologia católica (...) diferente da que se encontra na Europa, menos tocada pelas idéias protestantes e filosofias libertárias. *Na adoção o tema dos dois mundos e sua oposição são constantemente mencionados com uma hierarquia. Essa abordagem, como se vê, deve bastante aos trabalhos estimulantes de Louis Dumont sobre a hierarquia e a gênese do individualismo ocidental. Assim, na oposição Deus, criador; e casal humano, procriador; a filiação divina é a primeira. A delegação é assegurada pelo sacramento do casamento, condição que não preenchem os pais naturais. As crianças são uma 'dádiva de Deus' antes de serem geneticamente as crianças de um casal ou de uma parente bilateral. A adoção reconhece essa filiação (e seus limites) pois que os 'próprios' são prioritários na retomada de uma criança. Pode-se demonstrar, com a ajuda de casos de transferência direta, que essa filiação simbólica está presente mesmo no caso de filhos legítimos. Que as crianças sejam uma dádiva de Deus justifica que não se possa dá-los, e quando houve transgressão, pode-se retomá-los. (...)* Em um caso uma mãe chorava sobre o túmulo de seu filho

dizendo que se ele estava morto era porque ela havia dado uma outra criança antes. Houve, então, transgressão no nível religioso, e sanção: chama-se Deus (...) O resultado dessa ideologia é que essa sociedade não reconhece nem a dádiva direta, nem a aliança que dela resultaria. A lei natural que pende em favor da mãe natural faria, de qualquer modo, pesar uma ameaça sobre a família adotiva. Pode-se também perguntar porque tudo isso é jogado sobre as mães... *Se se reporta brevemente às noções teológicas do catolicismo, é-se confrontado ao mistério da santíssima trindade e à noção da unidade de Deus em três pessoas, e em seguida na Santa Família a uma pluralidade de referentes masculinos, Deus em três pessoas, e José, pai humano e adotivo por excelência; e a um único referencial feminino, Maria, virgem e mãe, única e insubstituível, na conjugação da lei divina e da natural. No debate incessante da natureza do parentesco, essa representação vem apoiar os argumentos de Barnes (J. A. Barnes; "Genitrix: Genitor::Nature: Culture?"; in J. Goody, The Character of Kinship; Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1973, p. 73), para quem 'a maternidade cultural é uma interpretação necessária em termos morais de uma relação natural, ao passo que a relação do genitor é uma interpretação opcional, no idioma da natureza, de uma relação essencialmente moral'. Sem ser universal, é a ideologia de nossas sociedades ocidentais... Notemos também que a adoção desempenha uma tensão inerente ao cristianismo: como conciliar as exigências da fraternidade cristã, que é de tipo adotivo com as da família humana, que está ancorada na biologia e na impureza (soillure)?"*. *Itálicos meus.*

Corin, Ellen

"Centralité Des Marges Et Dynamique Des Centres"; Anthropologie Et Sociétés, V.10, N°2, 1986.

(pp.1-3) "Sobre um plano teórico a centralização do saber antropológico foi maximizado pela corrente funcionalista. Postulando que os sistemas de representação e as instituições têm todos como finalidade última a manutenção da sociedade, os autores funcionalistas introduziram um princípio de homogeneidade que organiza de maneira unívoca a diversidade dos dados recolhidos. Quando um elemento discordante aparece (...) ele é reinterpretado no quadro desse esquema como concorrente ao funcionamento central. Nessa perspectiva, então, o alcance heurístico disso que poderia aparecer como uma margem, relativamente às instituições centrais, é fortemente minimizado. Na abordagem estruturalista assiste-se mais a um processo de desdobramento do centro por um jogo de oposições binárias indefinidamente repetíveis. Do mesmo modo que o centro se desdobra pode-se dizer que a margem desaparece no seu estatuto de margem, e é reduzida a um papel de um elemento equivalente num jogo combinatório maior. *Essa coerência centralizadora da abordagem antropológica me parece, entretanto, ter sido questionada nos últimos anos. Cada vez mais as antropólogas, por exemplo, têm dado a palavra a informantes mulheres e procurado restituir a coerência dos discursos femininos sobre a cultura e o funcionamento social (...)* Sobre um plano um tanto diferente, publicou-se, nos últimos anos, excelentes

etnografias de práticas do cotidiano, e os esquemas de análises usados nesse contexto mostraram que os gestos da vida cotidiana podem ser elaborados e construídos como verdadeiros objetos antropológicos. Enfim, assiste-se igualmente a certas tentativas, ainda fragmentárias, a dar estatuto teórico ao que da ordem de uma diferença ou de uma distância em relação às instituições centrais (...) A escolha do tema deste número (da revista) centrado sobre a questão das dinâmicas da margem responde a um desejo de colocar algumas observações nesse sentido. A noção de margem é utilizada aqui como um conceito unificador para indicar a existência de 'alguma coisa' que será preciso cercar de maneira mais precisa, que não é geralmente tomado senão de modo acessório na construção de um saber etnológico sobre uma sociedade particular. Trata-se, então, de objetos construídos como marginais, seja pelo olhar antropológico, seja pelos atores que detêm as posições mais centrais na sociedade. Enfatizando as dinâmicas da margem, este número vê a margem como um processo do qual é preciso compreender a construção e a dinâmica, mais que como um conteúdo: como marginalização mais que como marginalidade (...) O objetivo aqui perseguido é o de fazer da relação entre centro e margem um fato social 'antropologizável', para retomar a terminologia de Louis Dumont, no sentido em que esses problemas podem servir de reveladores em relação à especificidade holística de cada sociedade, e no sentido em que sua comparação sistemática permitiria fazer aparecerem princípios importantes para uma compreensão do funcionamento geral da sociedade".

Corin, E; Bibeau, G; Uchoa, E; Koumare, B.

"Articulations Et Variations Des Systèmes De Signes, De Sens Et D'Actions";
Psychopathologie Africaine, V.XXIV, N°2, 1992.

(pp.183-4) "Nós postulamos que *existe uma relação dialética entre certas características sociais e culturais de base das sociedades, os sistemas de classificação, de interpretação e de terapia que aí se desenvolvem, e a maneira com que aí está expressa e vivida a doença mental. (...) as práticas não tomam sentido senão situadas no contexto social e cultural particular no qual elas se inscrevem; elas enviam a uma concepção mais geral da pessoa e das relações sociais, a um conjunto de valores, a uma visão de mundo (...) essas práticas representam uma via de acesso privilegiada aos sistemas culturais de signos, de sentido e de ação; ademais, a abordagem pragmática pode fornecer um princípio de inteligência do funcionamento particular das interpretações e das reações num caso concreto*". *Itálicos meus.*

(p.184) "O estudo dos sistemas de signos, de sentidos e de ação, se faz a partir das práticas dos atores apreendida através das histórias concretas conhecidas de informantes-chave em seu ambiente. Em cada caso identificado, as questões convidam a reconstruir da maneira mais detalhada possível, os comportamentos e os sintomas apresentados pelas pessoas, as interpretações dadas pelos que os acompanham, e o conjunto das reações e atitudes suscitadas pelo problema". *Itálicos meus.*

(p.186) "Essa atitude deu lugar, em cada caso singular, à produção de uma narrativa submetida em seguida a uma *análise de conteúdo* de que os resultados foram postos em relação com o que se conhecia das culturas consideradas. Os dados mais gerais sobre o informante, sua relação para com a pessoa que sofria, e sobre a posição dessa última em seu meio de vida, permitem dar conta da *pragmática das relações sociais na análise das narrativas, seguindo os princípios esboçados por Tambiah através de sua noção de indexical symbol*". *Itálicos meus.*

(p.192) "No domínio dos signos, por exemplo, uma mesma narrativa comporta geralmente a menção de várias categorias de signos. e uma mesma categoria de signos se encontra nas narrativas dadas em resposta a descrições diferentes. É necessário, então, tratar o material em seu conjunto, a cada um dos níveis de análise (signos, sentidos, reações). De outra parte, *o objeto de estudo é um conjunto de relações (entre signos, sentidos, e ações; entre elementos relevantes no domínio da saúde mental, e representações e práticas culturais mais gerais)* mais que (simplesmente) objetos distintos, o que complica ainda mais a comparação". *Itálicos meus.*

(p.200) "A análise efetuada em cada um dos níveis permite notar *os elementos que parecem desempenhar um papel estruturante no nível examinado. Trata-se de examinar em que medida os pontos nodais da organização do sistema em cada um dos níveis (signos, sentidos, ações) se correspondem e se clareiam uns aos outros*". *Itálicos meus.*

Corin, E; Bibeau, G; Uchoa, E.

"Éléments D'Une Sémiologie Anthropologique Des Troubles Psychiques Chez Les Bambara, Soninké Et Bwa Du Mali"; Anthropologie Et Sociétés, V.7, Nº1-2, 1993.

(p.125) *"Um retorno à abordagem peirceana da noção de signo conduz a revelar a maneira com que o quadro de referência do intérprete influencia a constituição de um signo como signo; a antropologia põe em causa a possibilidade de adotar um ponto de vista neutro de testemunho e de observador face às sociedades estudadas, e mostra a importância que têm, na construção da narrativa etnográfica, os diálogos escondidos através dos quais o antropólogo se liga a, e é construído por, sua relação a sua história pessoal, a sua própria cultura e ao mundo acadêmico no qual procura se posicionar; o olhar etnográfico se encontra de alguma forma invertido e cativado pelo processo mesmo de sua produção. Em paralelo, a referência aos grandes clássicos da antropologia se acha deslocada em proveito de uma recorrência aos conceitos, métodos e análises desenvolvidos nas ciências literárias relativamente à análise da narrativa". Itálicos meus.*

(pp.125-6) *"(...) Bibeau e Corin indicam que uma verdadeira antropologia interpretativa deve combinar uma leitura ascética implicando rigor e submissão aos fatos culturais e uma 'violência' que se esforça por 'quebrar' o texto ou o fato cultural para dele fazer surgir o sub-texto que dissimula tudo*

em se revelando o desvio nas margens, nas partes silenciosas ou reprimidas, ou ainda nos jogos e disfarces da cultura. O sentido a desvendar não é nunca redutível ao que parece nas superfícies das coisas; para atingi-lo, o esforço e a disciplina do método devem ser completados pela pesquisa audaciosa das partes escondidas e ocultadas da cultura. Um método interpretativo integrando ascetismo e violência se funde sobre a idéia de que a ordem da cultura subsume a ordem do texto". Itálicos meus.

(p.126) *"Os autores adotam aqui duas perspectivas principais: uma, inspirada pela antropologia crítica, lê as narrativas sobre o horizonte das relações de poder que sustentam as representações e práticas ligadas à doença e seu tratamento; a outra, na linha das correntes interpretativas, se liga à maneira com a qual a experiência da doença se encontra elaborada num fenômeno significativo para a pessoa, a partir dos dados que lhe fornecem a cultura e sua própria história. Nesse último caso o sentido da doença é abstraído de uma história e descrito em termos de 'modelo explicativo', ou de 'rede semântica', por exemplo. Essas noções ressaltam a dimensão supra-narrativa do sentido da doença; esse último condensa um conjunto de significações exteriores à narrativa etiológica propriamente dita, e que envia a um certo número lógico. Essa idéia de contexto supra-narrativo tem, entretanto, que ser aplicado à análise de múltiplos (sentidos) que podem revestir a ocorrência de uma doença particular". Itálicos meus.*

(p.152) *"As semiologias não se dão senão através de índices e de traços que mascaram os esquemas preferenciais escolhidos por uma certa sociedade para inscrever, numa cadeia de significações, os acontecimentos tão importantes quanto os episódios de loucura. O trabalho interpretativo que consiste em*

identificar as configurações centrais das semiologias populares se apresenta como um empreendimento nunca acabado, que repousa sobre o discurso dos informantes locais e sobre uma exegese 'nativa', um e outro se prolongando e se transformando em um empreendimento de intertextualidade que permite ler as narrativas parciais no contexto das grandes narrativas culturais. Essa 'dupla hermenêutica' implica a proximidade e a distância, a fidelidade aos discursos populares ao mesmo tempo que atravessá-los encerrando-os num espaço cultural global para dele desdobrar seus sentidos implícitos". Itálicos meus.

Corrivault, Claude

*Comentário ao Texto "Pouvoir Religieux Et Sécularisation", de Claude Ryan;
Le Pouvoir Dans La Société Canadienne-Française (ORG. Dumont, F;
 Montminy, J-P), 3^{eme} Colloque De La Revue Recherches Sociographiques;
 Pres. Univ Laval, Quebec, 1966.*

**** (pp.112-3)** "Mas o que é uma sociedade secularizada? Pode-se, creio, defini-la como uma sociedade em que as instituições funcionam em sua autonomia, e segundo a especificidade propriamente humana dos problemas de que elas se ocupam. Mas para uma sociedade secularizada se põe, assim mesmo, uma questão fundamental: como promover uma certa unanimidade? Não uma unanimidade das ideologias, mas uma em relação a certos valores fundamentais sobre os quais se apóiam as grandes formas da ação coletiva (política de desenvolvimento, política de bem-estar, ação sindical, etc.). Até muito recentemente a Igreja desempenhou justamente esse papel, com a nuance capital de não apenas pretender definir os valores fundamentais, mas querer colocá-los sob a forma de ideologias sistemáticas e dominantes. Eis aí, parece-me, o grande problema que põe a tomada das funções sociais asseguradas pela Igreja. Em torno de que valores podemos nós recriar uma imagem de nós mesmos enquanto comunidade social? Noutros termos, uma visão de mundo que se reconstituiria num sincretismo de definições ideológicas parciais pode ter valor de polarização e criar uma coerência cultural suficiente? (...) Parece-me que uma visão de mundo centrada na opulência ou na racionalidade, para

mencionar apenas dois exemplos. não pode levar senão a respostas parciais, freqüentemente contraditórias, a uma sociedade que deve criar de si mesma uma imagem tanto em sua consciência quanto em suas estruturas sociais (...) A religião, enquanto valor comum, se concretizava numa ética que legitimava a coação necessária a todo exercício de poder, fosse qual fosse: valor de autoridade, valor de generosidade, espírito de sacrifício, etc. O que, no antigo contexto religioso, dava tal força à coação e aos que detinham o poder. A racionalidade, penso, nunca terá a mesma faculdade de ser concretamente percebida como valor pela maioria, como fundamento do poder. Uma sociedade que não tem mecanismos de definição de valores comuns arrisca-se a ser uma sociedade estacionária em que todo mundo tem razão, mas onde não há política comum, ou ainda, uma sociedade totalitária onde o poder se encarrega de impor os valores coletivos a todos. O problema essencial é de saber como, no atual contexto da secularização, nossa sociedade vai substituir os valores antigos por novos, e com quais mecanismos".

Crépeau, Robert

"Le Chamane Achuar: Thérapeutique Et Socio-Politique"; Recherches Amérindiennes Au Québec, V.XVIII, N°2-3, 1988.

(pp.105-7) (Simetria: Inversão): "O grande guerreiro, ou kakaram, era reputado por suas participações nas guerras, e ocupava um lugar central numa sociedade em que o tecido social é tramado por incessantes rivalidades pontuadas de rupturas e de ajustes de conta violentos. Quando de um conflito, o apoio de kakaram era essencial para bem conduzir uma expedição (...) Por outro lado, o xamã, ou uwishin, é sempre uma figura central na vida social e intelectual achuar. Ele participa de uma mesma lógica guerreira e possui em comum com o kakaram vários traços. O xamã trata as doenças atribuídas à magia/feitiçaria, uma atividade essencialmente belicosa, implicando agentes humanos, que é possível identificar e que é necessário combater. Ele deve curar os pacientes vítimas de agressão deliberada, mas pode igualmente agredir o inimigo e lhe causar uma doença. O xamã é, então, um tipo de guerreiro da doença".

(p.110) "A fumaça permite neutralizar a energia da flechinha, energia que se exprime por um calor associado à dor forte e viva, geralmente sentida pelo paciente. O mordedor de folhas secas shungushu interpreta igualmente um papel de neutralização da energia da flexa "esfriando-a" para facilitar sua extração. *É interessante notar aqui uma oposição entre quente e frio. O*

calor e a energia estando associados ao efeito do tsentsak, e o frio, provocado pela ação do xamã, à neutralização dessa energia". Itálicos meus.

(p.113) "Num mundo em que os espíritos são hostis aos humanos, o xamã torna aceitável a situação (construção intelectual e social, poder-se-ia dizer) e lhe permite de se manifestar, sem questionamento definitivo que ameaçaria a natureza da relação social. O xamã é, dessa forma, uma espécie de dispositivo de segurança do sistema face à desordem que toda sociedade deve enfrentar em diferentes circunstâncias. Seu papel é de re-atualizar o valor e a legitimidade dos fundamentos religiosos da ordem social".

"La Continuité Du Vécu Et La Capacité Transformatrice Du Rite: Un Exemple Amazonien"; L'Ethnographie; V.1, N°8, 1993.

(p.80) "De modo geral eu sugiro que para descrever o cerimonial nas sociedades humanas nós temos de considerar a sociedade do ponto de vista da interação comunicacional dos agentes lingüísticos construtores que a compõem; interação que se caracteriza por uma indeterminação decorrente do fato de que *o sentido é alguma coisa que os agentes constroem com o objetivo de criar uma ordem no fluxo da experiência.* No nível das interações cotidianas essa indeterminação deixa lugar à existência real ou potencial de variação livre, de derivação semântica e de multivocidade. Simetricamente, em certos contextos, o rito opera uma recategorização da dinâmica social em classes axiológicas,

constituindo um verdadeiro empreendimento de estabilização do social e de luta contra a diferenciação dos usos". *Itálicos meus.*

(p.82) "(...) isso significa que o nível micro-sociológico pode ser concebido como uma arena onde os agentes estão engajados numa transformação interativa de materiais normativos que deixa espaço a uma indeterminação que permite uma autonomia dos atores da qual a clássica determinação macro-sociológica não dá conta plenamente. Doravante, nos é necessário situar o nível macro-sociológico face à multiplicação dos estudos que demonstram a riqueza das interações no nível micro-sociológico, interações que, em última instância, constituem o único material do antropólogo. Este, não esqueçamos, recolhe os dados num *contexto interacional* a partir do qual extrapola uma descrição da sociedade que estuda". *Itálicos meus.*

(p.93) "*O diálogo ritual*, sendo realizado num *contexto* social onde todo deslizamento semântico pode se revelar fatal ao prosseguimento da comunicação, não estranha constatar que *não possui como característica comunicar uma mensagem, no sentido da teoria clássica da comunicação, mas de implicar e de tornar manifesta a vontade de comunicar dos interlocutores* pelo respeito mútuo a certas regras socialmente reconhecidas. Nesse sentido pode-se dizer que a "ignorância" da "significação" dos símbolos rituais pelos participantes em certos *contextos* (...) não é tão problemática se se entende que o que importa é o acordo tácito sobre um uso *contextual* dos objetos, dos gestos, da fala e da música rituais". *Itálicos meus.*

"Mobilité Économique Et Sédentarité En Amazonie": Recherches
Amérindiennes Au Québec: V.XXIII, N°4, Hiver 93/4.

(pp.68-9) "Para sair desse impasse conceitual certos autores propuseram a utilização da noção de continuum, o nomadismo e o sedentarismo sendo concebidos como conceitos polares situados numa escala contínua e mutável, segundo os lugares e o *contexto histórico*. É a posição que adota Martin, numa importante reflexão sobre as sociedades ditas de caçadores-colhedores da América do Sul, onde ele sublinha a complexidade do problema que decorre da formulação de tipos ideais e de sua cristalização em categorias dogmáticas que não são 'nada mais que pontos arbitrários situados sobre um continuum de complexidade estrutural'. A noção de continuum permite, na aparência, contornar as dificuldades que acompanham a interpretação da multi-dimensionalidade que põe problema tanto no seio de uma sociedade particular como na comparação intersocial. Entretanto, eu penso que essa noção deixa o problema intacto, não resolvendo de modo satisfatório a questão das 'anomalias', pois que o continuum é sempre pensado segundo os dualismos sedentarismo/mobilidade e agricultura/caça-colheita".

(p.73) "Em resumo, *a mobilidade econômica praticada pelos achuar é uma estratégia caracterizada por uma administração das fontes do meio a partir da casa ou da aldeia*. No setor não nuclearizado, a transumância entre a casa e o campo de caça permite geralmente, não a abastecer a uma falta de comida na casa, em seu perímetro imediato, mas a extrair com grande eficiência, uma quantidade abundante de caça ou de vegetais, não afetando em nada o

rendimento cotidiano da zona de caça e de colheita intensivas. Ao contrário, para certas comunidades pequenas antigas, Como os Rubina ou Washinta sobre o Huasaga, o campo de caça se torna uma enseada (havre) de abundância que contrasta agradavelmente com a raridade da caça e de certas fontes vegetais, entomológicas e minerais, no perímetro imediato da aldeia". *Itálicos meus*.

(p.75) "O estudo da ecologia humana da Amazônia foi dominada até agora pela ecologia cultural americana que aborda o meio ambiente amazonense num quadro a-histórico e a-sociológico enfatizando a adaptação da população humana a seu meio num sentido estritamente biológico. Ainda que esse paradigma continue a alimentar a pesquisa e a reflexão teórica no que diz respeito às realidades sócio-econômicas das sociedades amazonenses, o ecossistema amazonense é cada vez mais descrito em termos de recortes em micro-zonas ecológicas antropogeradas no curso da história. Acompanhando logicamente essa mudança, a idéia de adaptação deixa progressivamente lugar ao conceito de administração de recursos de um meio cujas características resultam, em boa parte, da ação histórica das populações humanas. Nesse sentido o exame sumário dos casos etnográficos já considerados mostrou claramente que para interpretar a mobilidade econômica das sociedades amazonenses e, mais especificamente, a transumância praticada pelos achuar, os canelos e os bara-makús, é necessário abandonar o conceito mágico de adaptação e tentar recontextualizar nosso objeto num quadro ecológico e social-histórico regional. Assim, o contraste proposto a propósito dos achuar (...) entre dois nichos de exploração intensiva versus extensiva, não é aceitável senão se se considera que o humano e o impacto histórico de suas atividades econômicas fazem plenamente parte da constituição da ecologia de uma dada

área. Nesse sentido pode-se afirmar que a transumância praticada pelos achuar, os canelos e os bara-makús, não marca estritamente a exigência objetiva de dois nichos ecológicos naturais, mas sim a exploração marcada - intensiva e cotidiana -, de um deles, e extensiva e esporádica ou sazonal do outro".

Dagenais, Hugnette

"Les Femmes Dans La Ville Et Dans La Sociologie Urbaine"; Anthropologie Et Sociétés, V.4, N°1, 1980.

(pp.22-3) "A partir dos trabalhos de alguns sociólogos franceses sobre as cidades e as lutas urbanas tentarei mostrar que a pouca importância dada às mulheres e às suas lutas nesses escritos deve-se, essencialmente, ao não reconhecimento de sua opressão específica e que, por sua vez, esse não reconhecimento decorre não somente das condições históricas particulares de produção do discurso científico, mas também da escolha deliberada dos conceitos e das problemáticas que decorrem dessa especificidade. Em outras palavras, pesquisadores e teóricos não podem, segundo penso, imputar sua negligência das condições de vida das mulheres nas cidades ao fato de que, tradicionalmente, o discurso das ciências do homem foi e continua largamente um discurso de homens sobre homens. As razões disso são também de ordem epistemológica e me parece bastante importante colocá-las em evidência (...) *A opressão das mulheres difere da opressão de classe e da opressão racial, pois que ela provém não apenas do capitalismo e do imperialismo, mas também e principalmente do patriarcado, que precede historicamente o capitalismo. Em sociedades capitalistas essa 'lei do pai' está profundamente inscrita nas expressões particulares da divisão sexual do trabalho, através da qual a propriedade se acha dominada pelos homens, e pela qual essas relações de propriedade determinam, por sua vez, as relações familiares e domésticas de*

tal maneira que é não apenas o trabalho das mulheres, mas sua pessoa mesmo que é apropriada. A especificidade da opressão das mulheres deve-se a essa apropriação de todo o seu ser, ao controle que se exerce não apenas sobre suas atividades materiais, domésticas e sexuais, mas também sobre sua individualidade, sua personalidade, pela via da relação afetiva e psíquica que consagra e reforça, no quadro da família e do casamento, sua simpatia e sua dependência a seu opressor". Itálicos meus.

(pp.25-6) "O único domínio que resta, sem contestação, largamente aberto às mulheres no espaço-tempo das cidades capitalistas é o do consumo. É o único concebido em grande parte em sua intenção e onde se faz apelo a elas como atrizes importantes. Mas, trata-se realmente de uma abertura importante para as mulheres? Que papel as mulheres desempenham enquanto consumidoras nas sociedades capitalistas, e que papel desempenha, por sua vez, o consumo em sua vida cotidiana? Um exame, mesmo rápido, da situação, nos mostra que a abertura vem de um fechamento. Com efeito, *por sua posição na estrutura do poder patriarcal e seu papel na divisão sexual das tarefas, as mulheres foram tradicionalmente as pessoas encarregadas do consumo da família, ou seja, na atividade bem cotidiana e prática que consiste em assegurar a subsistência, o bem-estar e o conforto da força de trabalho. Efetuada gratuitamente, essa atividade assegura, a cada ano, economias substanciais ao capitalismo, que pode assim, por meio de um arsenal publicitário considerável e bem ajustado, alargar sem cessar o campo das necessidades domésticas e familiares, e continuar a fazer repousar principalmente o fardo desse 'falso mercado' sobre os ombros das mulheres. Os shopping centers, que crescem como cogumelos nas cidades da América do Norte, são os lugares*

por excelência onde se efetua essa manipulação das mulheres pelo capitalismo, essa exploração de sua insatisfação e de seu tédio, e de seu desejo de preencher o mais adequadamente possível as funções de mãe e esposa. Tudo isso é feito para que elas não mais considerem o tempo passado com as compras como trabalho, mas como lazer e atividade criativa, que preenche em sua vida cotidiana uma função compensadora de que elas são, aliás, bem conscientes. Mas na verdade, esses banhos de multidão em shopping centers não diminuem em nada o isolamento das mulheres, pois que os contatos - entre vendedoras e compradoras - estão sempre submetidos à rentabilidade econômica". Itálicos meus.

"Une Expérience Humaine Complète: La Recherche Sur Le Terrain En Guadeloupe"; La Passion De L'Echange, Terrains D'Anthropologues Du Québec; Gaëtan Morin Éd; Chicoutimi, 1985.

(p.156) "Infelizmente, o processo de desmistificação ainda não atingiu a dicotomia, completamente fictícia, estabelecida entre o que se chama vida 'privada' e a pesquisa científica. Em 1969, numa obra consagrada à pesquisa de campo e intitulada *Stress And Reponse In Fieldwork*, Frances Henry escrevia: 'um antropólogo só é produtivo se desenvolveu o suficiente sua personalidade autônoma para manter suas afeições e suas cognições separadas' (...) No entanto, no que diz respeito à nossa disciplina, a questão da vida privada no campo não é menos tabu que no passado. O que se espera dos antropólogos, ou mais precisamente o que, em princípio, eles se impõem a si mesmos, é um

distanciamento completo em relação aos indivíduos e à população estudada (...) Distanciamento tão fundamental que se mantém no exterior do quadro científico, no que se chama vida privada".

"Méthodologie Féministe Et Anthropologie: Une Alliance Possible";

Anthropologie Et Sociétés, V.11, N°1, 1987.

(p.22) "Se não é suficiente ser feminista para realizar uma pesquisa feminista é necessário, no entanto, ser uma feminista convencida para ousar fazê-lo. *A pesquisa feminista é ao mesmo tempo uma atividade intelectual, etapa necessária na construção de um novo saber não sexista e 'plenamente humano', e uma forma de engajamento político. Ela persegue não apenas objetivos científicos mas também extra-científicos, sejam no feminismo como movimento social visando à transformação radical das relações sociais. É essa integração numa mesma perspectiva de preocupações intelectuais e políticas que constitui a especificidade da metodologia feminista e da qual decorrem os princípios à luz dos quais os pesquisadores avaliam o valor e o alcance de suas pesquisas e das pesquisas das disciplinas às quais elas se relacionam. O primeiro princípio ao qual aderem as pesquisadoras feministas é o reconhecimento da importância das relações sociais de gênero em todos os domínios da vida, aí compreendido o setor da produção dos conhecimentos e a opressão das mulheres em que resulta na maioria das sociedades conhecidas. (...) o reconhecimento da opressão das mulheres em sua própria sociedade torna as feministas, necessariamente, mais sensíveis à condição das mulheres*

em outros contextos sócio-culturais e, por isso mesmo, às situações opressivas que elas podem igualmente viver. Nisso a metodologia feminista se opõe ao androcentrismo das pesquisas antropológicas e cujas consequências foram, até recentemente, a invisibilização das mulheres no nível dos fatos e sua não integração no nível teórico". *Itálicos meus*.

(pp.34-5) "A aplicação da metodologia feminista na antropologia teima também no que eu chamaria a tentação do relativismo cultural. Trata-se de uma outra forma de distanciamento que diz respeito, dessa vez, não apenas as populações estudadas mas também aos outros cientistas. Com efeito, opondo implicitamente respeito das diferenças e tomadas de posições morais, recusando se colocar sobre um outro campo que não o da ciência e da infinita variedade cultural, os seguidores e seguidoras do relativismo cultural se colocam, nem mais nem menos, acima das incertezas, das dúvidas, dos debates - dos riscos - que são a porção dos outros cientistas e cidadãos e cidadãs em geral. Se desde os anos sessenta a disciplina em seu conjunto reconheceu ter muito sucumbido a essa tentação, se ela começou (e se puniu), as atitudes face à pesquisa sobre as mulheres e à questão das mutilações sexuais em particular mostram que a tentação está sempre presente. Certo, o aporte principal da antropologia ao feminismo constitui nessa vigilância em relação à complexidade e à diversidade dos fenômenos sociais (...) Até agora (no entanto), somente as feministas ocidentais e certas mulheres das regiões em questão denunciaram abertamente as mutilações sexuais praticadas em grande escala sobre as mulheres e as meninas em várias sociedades africanas e do Oriente-Médio. *A maioria dos antropólogos está entrincheirada no silêncio, senão mesmo na indiferença, e os estruturalistas, arriscando observações*

teóricas, recorreram à explicação pela simetria com os rituais de iniciação masculinos. São as mulheres antropólogas que ousaram demonstrar esses discursos relativistas e deles expor o caráter político, situar as práticas em questão no quadro das relações sociais não-igualitárias de sexo, e identificar esses 'costumes' pelo que eles são do ponto de vista das mulheres submetidas: mutilações sexuais". Itálicos meus.

Dorais, Louis-Jacques

"L'Anthropologie Du Langage"; Perspectives Anthropologiques; Éd.

Renouveau Pédagogique, Ottawa, 1979.

(p.94) (Mito: Variações) - *"Em geografia lingüística se definirá então uma língua como um conjunto de dialetos mutuamente inteligíveis. Assim, a língua francesa é composta da soma dos dialetos utilizados na França, na Bélgica, na Suíça, no Canadá Francês, no Haiti e na Louisiana. São todos esses dialetos, mutuamente inteligíveis, que constituem o francês". Itálicos meus.*

(p.101) *"Analisando dessa forma todas as palavras pertencentes a todos os campos semânticos de uma mesma língua pode-se teoricamente chegar a um grau de formalização tão elevado quanto ao da fonologia ou da gramática. Conhecer-se-ia, assim, a estrutura da significação, objetivo primeiro da semântica". Itálicos meus.*

"Langue Et Ethnicité à Hawaï"; Anthropologie Et Sociétés, V.7, N°3, 1983.

(pp.74-5) "A situação diglössica entre o inglês e o havaiano foi substituída (...) por uma diglossia *créole*/inglês. A língua autóctone, no entanto, mesmo se quase não mais é falada, ainda resta bastante presente no imaginário coletivo de

uma boa parte dos insulares. Pode-se mesmo dizer que ela desempenha atualmente, paralelamente ao inglês, mas sobre um plano ideológico, o papel de língua dominante. Como explicar essa situação? (...) *Para os havaianos a reintrodução na língua na escola, seu emprego na rádio e sua utilização em rallyes políticos, reforçam a ligação que eles nunca deixaram de ter, apesar das expropriações sucessivas, com seu território de origem e seu passado histórico. (...) Para os residentes de origem não-autóctone, ao contrário, língua e cultura havaiana parecem nutrir e apoiar sua identidade insular. A importância dada à toponímia local, à história antiga do Havai e a certos costumes tradicionais, contribuiria para reforçar a defesa dos interesses econômicos e sociais do arquipélago, face ao controle estrangeiro, principalmente americano e japonês.* Segundo Kanahele (G.S. Kanahele; "The New Hawaiians"; Social Process in Hawai; 29, 1982, pp.21-31) a cultura havaiana autóctone é o único elemento que pode fornecer uma identidade comum aos grupos de origem tão diversas que vivem no Havai (...) Sobre o plano lingüístico, não poderia o *créole* desempenhar o mesmo papel simbólico que o havaiano? Parece que não. No centro da relação diglósica contemporânea sua posição de língua dominada torna indispensável toda utilização do *créole* no processo de uma conscientização de uma identidade comunitária. Fora de uma verdadeira transformação revolucionária, ele tem justamente por função ideológica reforçar a alienação daqueles que o falam. *É por que se tornou uma língua morta, para todos os fins práticos, que o havaiano escapou à relação social que o inferiorizaria, para aceder a uma superioridade simbólica que não ameaça a língua dominante. O exemplo havaiano nos mostra que depois de sua morte (seu assassinato, dever-se-ia dizer) uma língua pode continuar a sobreviver enquanto símbolo ideológico*

quando essa existência ectoplasmática serve a uma tomada de consciência nacional ou regional". Itálicos meus.

"Les Tuvaalummiut - Histoire Sociale Des Inuit De Quaqtq"; Recherches Amérindiennes Au Québec; Montreal, 1984.

(pp.12-3) *"Eu empresto meu quadro de referência econômica ao antropólogo francês Maurice Godelier. Segundo esse autor, o econômico pode ser definido como: 'a produção, a repartição e o consumo de bens e serviços. Constitui, ao mesmo tempo, um domínio de atividades particulares (...) e um aspecto particular de todas as atividades humanas (...) cujo funcionamento acarreta a troca e o uso dos meios materiais' (M. Godelier; "Objects Et Méthodes De L'Anthropologie Économique", L'Homme; V.2; p.39; 1965) Nessa perspectiva as unidades sócio-econômicas serão para Godelier os quadros nos quais se efetua a combinação dos fatores de produção, de repartição e de consumo. Esses quadros podem ser concebidos em diversos níveis, compreendendo um conjunto ou um segmento do grupo local, supondo a utilização total ou parcial do território e de suas fontes. O conjunto de um bando, por exemplo, poderá servir de quadro de referência a certas atividades econômicas, enquanto que outras operações serão feitas no quadro de unidades menores, não agrupando senão uma parte dos membros do bando e utilizando somente uma porção do território. A perspectiva de Godelier sendo demasiadamente global, nos será necessário buscar princípios sócio-econômicos mais específicos e mais limitados à área inuit. Nós poderemos*

encontrá-los em Balikci. Esse autor estuda o desenvolvimento das unidades sócio-econômicas de duas comunidades inuit em seguida a mudanças tecnológicas e sociais trazidas pelo contato euro-canadense. Ele quer descobrir os fatores ecológicos e econômicos que acarretam a formação dessas unidades, sendo estas definidas como os grupos em que se praticam certas atividades que necessitam de uma colaboração organizada (...) Com Godelier nós admitiremos então que os fenômenos sócio-econômicos são aqueles que dizem respeito à organização das atividades que acarretam o uso dos meios materiais, sendo que as unidades sócio-econômicas servem de quadro a essas atividades. Mas, para ter uma idéia mais concreta do problema, nós reteremos a descrição de Balikci: na área inuit as unidades sócio-econômicas são os grupos que praticam as atividades coletivas de caça, pesca e captura, onde se pode observar uma colaboração regularmente organizada. Mesmo se esse trabalho se faz numa perspectiva diferente da de Balikci, sua descrição das unidades sócio-econômicas, que se relaciona a grupos históricos, se aplica plenamente aos fenômenos que queremos analisar".

Itálicos meus.

Doutreloux, Albert

"Pouvoir Et Changement Social"; Le Pouvoir Dans La Société Canadienne-Française; Pres. Univ. Laval; Quebec, 1966.

(pp.235-6) "Na realidade, se uma mudança social pode-se esboçar muito cedo e não importa onde na organização social total, isso não é um fato adquirido, uma mudança sociologicamente significativa, senão quando suas conseqüências se desenvolveram, tiveram (tido) tempo de se desenvolver em todos os níveis do social; puderam, noutros termos, integrar essa mudança à sociedade como tal (...) Tudo isso implica que uma mudança social significativa só é possível quando seu detonador num setor da vida social não está ou não está mais em conflito com os elementos de outros setores. Pode-se ser capaz do progresso, mas não mais ser livre para realizá-lo porque, por exemplo, a livre discussão resta impensável num dado meio cultural e sociológico. E se pode ser capaz de conceber essa livre discussão e de vê-la desejada mesmo por essa sociedade sem ter, para tanto, a liberdade de praticá-la porque, por exemplo, não se dispõe de autonomia política necessária. *Em suma (...) uma mudança social não existe de maneira sociologicamente significativa senão quando o comportamento novo está em acordo com outros comportamentos sociais, e estes a ele, e que este conjunto realiza valores adaptados, eles também, ou, do mesmo modo, quando os novos valores procuram-se realizar num contexto de comportamentos adaptados, por sua vez". Itálicos meus.*

(p.237) *"Tudo isso significa dizer, então, que o poder, como tal, seria ao mesmo tempo um valor e um comportamento difundido em todo o aparelho social de que ele é simplesmente um aspecto. Secundariamente, esse poder difundido se cristalizaria simplesmente em níveis diversos em diferentes partes possíveis desse corpo social. Tratar-se-ia, então, de estudar, para cada sociedade particular, os modos precisos da difusão e da cristalização, ou cristalizações, do poder. Essas cristalizações constituiriam, sem dúvida, o primeiro modo do poder já evocado, o órgão ou órgãos da decisão e também não apenas o que se chama muito comodamente de 'grupos de pressão', mas o que se designa, ainda bastante comodamente, pelo termo de 'elites'."* *Itálicos meus.*

(p.239) *"Se o poder, na sua generalidade, é difundido em todo o edifício social, se ele é simplesmente um modo de ser da sociedade como tal, é em si mesmo, em suas cristalizações, função do conjunto da estrutura social e da cultura que anima essa estrutura. Para lembrar o que já foi dito, e em referência não mais ao *behaviorismo* mas ao *gestaltismo*, dir-se-á que o poder e seus detentores estão 'em situação' em sua sociedade, tão incapazes de se definir sem ela quanto ela o é de se definir sem eles e, como corolário, que o poder não mais pode mudar sem a sociedade que a sociedade sem o poder. Tudo isso significa que o poder não tem sentido e eficácia senão em ligação contínua, completa, estreita, com os valores, as normas, os símbolos, idéias e crenças, os conhecimentos da sociedade em tal momento ou lugar".* *Itálicos meus.*

Dubreuil, Guy

"La Famille Martiniquaise: Analyse Et Dynamique"; Anthropologica, V.VII,
Nº1, 1965.

(p.104) *"Trata-se de mostrar como cada tipo familiar, mais que simplesmente constituir uma entidade e um modelo, se insere no seio de um sistema mais vasto por meio do qual está intrinsecamente ligado a todos os outros tipos familiares. Dizendo de outra forma, a despeito da extrema variedade estrutural que caracteriza as famílias martiniquesas, um modelo relativamente estável e coerente presidiria à sua gênese e às suas múltiplas proliferações tanto de formas como de funções. Para conseguir demonstrá-lo uma dupla óptica se impõe: primeiro é necessário ligar sistematicamente cada um desses tipos com os princípios mesmos que presidem seu funcionamento. Os princípios se situam em todos os patamares da causalidade sócio-cultural. Assim, a família se enraíza necessariamente em um hábitat particular ao mesmo tempo que num sistema econômico que lhe confere ou lhe retira certas possibilidades de eclosão (...) É necessário, paralelamente, descrever os grupos domésticos em termos de alternativas simultâneas ou sucessivas que eles oferecem aos indivíduos de tal estrato social ou em tal momento de suas vidas. Esta última abordagem, ao introduzir a dimensão temporal na tipologia, revelará as características dinâmicas de cada um desses tipos". Itálicos meus.*

(p.111) "Ambivalência da estrutura: ela consiste em que alguns de seus membros querem deixá-la para encontrar noutro lugar um lar mais autônomo ao mesmo tempo que uma subsistência mais satisfatória; e que outros desejam a partida dos irmãos para gozar mais à vontade da propriedade e para nela fundar um lar do qual eles serão os únicos garantidos. *Essa ambivalência se traduz, então, por uma dupla tendência: tendência à indivisibilidade, cada um dos membros resistindo a deixar o lar; tendência a um estouro (éclatement), cada um sonhando também deixá-lo para melhor se estabelecer noutro lugar. A estrutura se encontra, assim, num estado de modulação constante*". *Itálicos meus.*

(p.128) "Se se admite que um sistema não é necessariamente um conjunto de relações (inter-relações) se exercendo em função de uma focalização única, mas que pode constituir uma hierarquia de normas polivalentes diversamente integradas em diferentes estágios dessa hierarquia, ao mesmo tempo que orientadas para um estágio superior, é necessário concluir que os elementos descritos mais acima se inserem no seio de um sistema polivalente, mas coerente. *O esquema de valores e o esquema dos ciclos de desenvolvimento se recobrem perfeitamente, revelando também uma estreita correlação, tanto estatística como formal, entre seus diversos níveis*". *Itálicos meus.*

Culture, Territoire Et Aménagement; Éd. Georges Le Pape, Montreal, 1976.

(p.10) "No plano das representações coletivas, o território se torna um símbolo que se traduz por normas e regras de comportamento. Essas regras, desde que sejam eficazes e bem observadas, se transmitem de geração em geração, consolidando, assim, o valor positivo do símbolo. Este traduz aos olhos de todos uma ordem natural que tende a se revestir de um caráter sagrado, como se derivasse de uma força superior ou sobrenatural. Um tal fenômeno não é negativo em si mesmo. Ele apenas reflete que, quando encontram seu equilíbrio, as sociedades tendem a resistir a mudanças que não se enquadram em sua orientação cultural. *Entretanto, acontece às vezes que uma cultura, à medida em que consolida suas bases simbólicas, pesa tão fortemente sobre os indivíduos que os impede de aceitar ou conceber inovações exigidas pelas novas situações. É a este fenômeno que se refere o conceito de adensamento (peso) cultural (alourdissement culturel)*". *Itálicos meus.*

(pp.130-1) "(Esse fenômeno de descaracterização do espaço) perpetua a deportação dos canadenses franceses cuja cultura, à medida em que perde suas características territoriais ou regionais, perde ao mesmo tempo sua semântica e suas funções sociais. Assim, em Gaspésie, fecham-se comunidades rurais sob o nome de uma planificação racional, esta última não tendo de racional senão o conceito de rentabilidade. Em Montreal organizam-se bairros, destroem-se sítios históricos, constroem-se apartamentos que não respondem de forma alguma às aspirações culturais da população (...) Assim, em Gaspésie, a animação social visava a inclinar as populações a descobrir seus líderes

naturais a fim de que pudessem, elas mesmas, participar dos planos de desenvolvimento. O fracasso foi quase total. Quis-se entrar nas estruturas locais do poder tradicional. *Era esquecer que, como diria Durkheim, estas estruturas são 'coisas' concretas que resistem mais ainda à mudança que viria do exterior e ameaçaria a vida. Assim, são ainda os líderes tradicionais, aliados aos partidos políticos, e freqüentemente às indústrias, que constituem a principal canalização das comunicações entre as comunidades, o governo e a indústria (...)* Pelo menos esse sistema tem a vantagem de ser compreendido pela população, que dele se aproveita segundo as circunstâncias e que, em certa medida, pode controlar seu funcionamento". *Itálicos meus.*

Dupont, Jean-Claude

Contes De Bûcherons; Les Quinze Éd; Montreal, 1980.

(pp.15-6) "O conto popular é uma narrativa fictícia e maravilhosa na qual os personagens não estão individualizados e a ação não está localizada. O conto da literatura oral quer, antes de tudo, recriar e distrair, ou seja, fornecer uma evasão, uma fuga; ele tem então uma função estética e social. O conto popular não tenta, como o mito, explicar a causa de um fenômeno natural e fazer os deuses interpretarem um papel preponderante. Ele é igualmente diferente da lenda, que é localizada, individualizada, objeto de crença, e que repousa sobre um fundo histórico".

(pp.61-2) "A estrutura desse conto (Les Sept Princes) é sobretudo matemática, e é esse arranjo que permite a Isaïe Jolin de fazer dele, sem se desviar muito, uma narrativa muito complexa. *A análise desses procedimentos mnemotécnicos nos faz encontrar as quatro principais chaves dessa estrutura que se aplica tanto aos episódios (etapas) quanto aos motivos (cenas). O primeiro procedimento é aquele da repetição o segundo é o da progressão duplicadora (1,2,4) e triplicadora (1,3,9), o terceiro consiste na constância de certos traços dos motivos, o quarto e último procedimento é aquele de uma certa ordem lógica, baseada sobre a realidade cotidiana. Assim, o contador repete três vezes a mesma cena, que se desenvolve diferentemente a cada retomada. Há descrição de três apresentações do herói à princesa prisioneira,*

três batalhas, etc. Para este, que é o segundo tipo de procedimento da narrativa, o da progressão duplicadora e multiplicadora, mencionemos que o primeiro castelo tem sete portas, o segundo, quatorze, e o terceiro, vinte e uma. O primeiro sabre pesa setecentas libras, o segundo, mil e quatrocentas, e o terceiro, duas mil e cem. Tit-Jean, sobre o campo de batalha, espera o ogre durante três horas, depois durante seis horas, e finalmente durante nove horas no último encontro. Eles lutam durante três horas, seis horas, e doze horas. No segundo dia a águia tem três vezes mais força. no terceiro ela tem seis vezes mais, etc. *O procedimento mnemotécnico pelo qual se encontra uma constância em certos traços dos elementos está também presente, por exemplo, na escolha enumerativa das cores ou outros detalhes.* Assim, há um cavalo negro, um sabre negro e um fraque negro; um cavalo vermelho, uma sela vermelha, um sabre vermelho e um fraque vermelho; um cavalo branco, uma rédea branca, uma sela branca, um sabre branco e um fraque branco. Do mesmo modo, nos lugares fantásticos, Tit-Jean encontra seus dólares (piastres), que, em princípio, estão em dinheiro, depois em ouro e finalmente em diamantes. *Um dos procedimentos de narração, para as necessidades do desenvolvimento lógico da narrativa, consiste em calcar os incidentes maravilhosos sobre a realidade terrestre.* Assim, para que a águia combatida possa continuar a viver e permitir a seqüência da narrativa, Isaïe Jolin lhe faz antes perder uma asa, depois uma pata, e finalmente a cabeça.. No mesmo sentido, o herói começa por comer as maçãs maravilhosas (para se nutrir), para em seguida descobrir o dinheiro (piastres) (para se enriquecer), para finalmente saltar sobre o bico (*sauter sur le bec*) para se divertir. Note-se que Tit-Jean passa seus dias num mundo maravilhoso, mas que ele os começa e termina em

'montando' e 'descendo as vacas', uma realidade cotidiana que lhe permite ganhar a vida". *Itálicos meus*.

(pp.177-8) "*Os quatro elementos do conto (L'Oiseau de Vérité) de Isaïe Jolin são os seguintes: (1) O casamento de uma moça de condição social modesta com um príncipe; a esposa promete ao príncipe de lhe dar filhos portando em sua pele seu nome escrito em letras de ouro. (2) A esposa caluniada; o príncipe parte em guerra e durante esse tempo a cunhada ciumenta troca os três recém-nascidos marcados de ouro por três gatinhos. (3) As aventuras das crianças, um rei encontra as crianças num cesto flutuando sobre a água, ele as conduz ao castelo e as educa. O rapaz do grupo consegue, com muita dificuldade, colher uma maçã de ouro que fabrica riqueza, um tronco de uma oliveira cantante e um pássaro da verdade. À ocasião da captura desse pássaro duas das crianças são tornadas estátuas de sal, a terceira livra as outras duas. (4) O desfecho; as crianças encontram seus pais. Eles chegam no momento em que sua mãe está sendo julgada. O pássaro da verdade conta a verdade, reabilita a mãe e confunde a cunhada*". *Itálicos meus*.

Genest, Serge

"Recherche Anthropologique: Techniques Et Méthodes"; Perspectives Anthropologiques. Un Collectif D'Anthropologues Québécois; Éd. Du Renouveau Pédagogique; Ottawa, 1979.

(p.335) *"Todos (os antropólogos) estão perfeitamente conscientes de que uma experiência de análise, de interpretação, se situa sobre um outro plano que aquele do vivido, da emoção individual, da fenomenologia, e esperam que o projeto de análise dos comportamentos continue a alimentar a reflexão antropológica (...)* O projeto Wright Mills, proposto aos sociólogos no final dos anos 50, convém ainda aos antropólogos de 1978. (Mills dizia que) o dever político do sociólogo consistia em fazer endossar suas responsabilidades aos detentores do poder, e lhes informar das conseqüências de suas decisões (...) Os antropólogos ensaiam agora mostrar que o projeto de Mills não apresenta incompatibilidade com a atitude científica". *Itálicos meus.*

Genest, S; Bariteau, C.

"Presentation: Anthropologie, Cultures Et Sociétés"; Anthropologie Et Sociétés, V.11, N°3, 1987.

**** (p.5)** "Sublinhar a influência do contexto político mundial do fim dos anos sessenta sobre o desenvolvimento da antropologia não mostra mais originalidade. *(Deve-se, no entanto) lembrar o impacto dos movimentos estudantis sobre as mudanças nas universidades e em várias instituições da sociedade em vários países. A irrupção de maio de sessenta e oito teve repercussões na França como em outros lugares. É necessário não esquecer que na mesma época os americanos se atolavam no Vietname e que os debates que sacudiram os EUA se repercutiram pelo mundo todo, ao menos entre os intelectuais. Esse clima geral de contestação e de debates ideológicos e políticos influenciou os antropólogos assim como muitos outros intelectuais. Alguns dentre eles estavam diretamente implicados nessa guerra e essa situação causou tomadas de consciência e ações múltiplas, em particular nos EUA. Esses acontecimentos tiveram efeitos sobre o conjunto da disciplina (...)* *Itálicos meus.*

(pp.6-7) "Diante da penúria de empregos disponíveis, constata-se que as universidades procuram vias mais 'ajustadas' às realidades sociais de cada país. As relações dos antropólogos com as populações autóctones já foram sublinhadas. Mencionemos igualmente o desenvolvimento, a condição das mulheres e as minorias étnicas. *Tanto na Dinamarca como nos Países Baixos*

ou no Quebec, esses interesses são manifestos. Um certo passado colonial, uma ideologia terceiro-mundista, o crescimento do feminismo, a presença mais marcada de populações de imigrantes, constituem lugares de questionamento suficientemente presentes nesses países para que os antropólogos, desejosos de se implicarem socialmente e de se manifestarem do/no mercado de trabalho, produzam pesquisas nesses domínios". Itálicos meus.

*** (p.9) "Sem passado colonial e também sem empreendimento sobre o desenvolvimento internacional, a antropologia no Quebec se inscreve no meio universitário no momento em que o Quebec se abriu ao mundo e em que uma ideologia mais ou menos terceiro-mundista infiltrou-se na antropologia. Os debates no meio dos anos setenta têm aí seu ecos nas reflexões sobre o papel do antropólogo e dos debates entre estruturalistas e marxistas. Assim como na Austrália, no México ou na Colômbia, o Quebec é habitado por populações autóctones e certos antropólogos foram e estão implicados nas demandas que eles fazem junto aos governos, o que, entretanto, não parece ser o principal ponto de ancoragem da antropologia, contrariamente ao México e à Austrália. (...) a antropologia no Quebec é mais recente (...) e é essa uma das razões que explicam as incertezas quanto a seu futuro imediato. O discurso sobre a situação da antropologia na Colômbia pode ser tido como semelhante ao que se fez sobre a situação no Quebec, pois que aqui também a disciplina não adquiriu reconhecimento social a despeito das mudanças importantes que atravessaram esta sociedade. Mas, como na Colômbia, no México ou na Austrália, as reivindicações dos autóctones ou das minorias, sem contar as ações dos governos, obrigarão talvez os antropólogos a formular novas*

estratégias e lhes fornecerão os meios para fazer admitir a permanência de seu trabalho; o que se poderia fazer, parece, tanto fora dos meios universitários quanto dentro dos próprios departamentos". *Itálicos meus*.

"Axes Majeurs Et Développements Récents De L'Anthropologie Au Québec";
Anthropologie Et Sociétés, V.11, N°3, 1987.

(p.129) "Sob o ângulo dos programas, certas modificações visam a acentuar a formação prática. Hoje, quando se analisa os do bacharelado, é-se surpreendido pela presença de vários cursos obrigatórios de formação temática e metodológica associados aos exercícios visando a familiarizar o estudante com as diversas etapas da realização de uma pesquisa, às vezes mesmo - como na Univ. Laval - com as de intervenção. Nos mestrados, em cada departamento, os esforços foram envidados para completar a formação metodológica. Na Universidade Mc Gill o estudante deve provar sua capacidade para conduzir a termo uma pesquisa num curto espaço de tempo. Na Universidade Laval um programa de mestrado sem dissertação, mas comportando um estágio e um ensaio foi criado a fim de iniciar os estudantes nas atividades de formação em associação com organismos públicos, para-públicos ou privados. Além disso, o conteúdo de certos cursos obrigatórios foi modificado. Insistir-se-á mais sobre o método que sobre os debates teóricos. Foi a mesma coisa na Universidade de Montreal, ainda que o conteúdo dos programas, aí, tenha sido sempre bastante estimulado sobre o plano metodológico, com especialização em cada um dos domínios privilegiados.

Paralelamente a essas modificações, o enquadramento dos estudantes no mestrado e no doutorado foi mais apertado, notadamente em Mc Gill e Laval, afim de poder concentrar as energias do corpo de professores sobre os estudantes mais promissores. Em relação com essas modificações, transformações foram trazidas aos campos de especialização de cada departamento dando conta, na medida do possível, das correntes maiores da antropologia. *É assim que na antropologia social e cultural o interesse marcado pela problemática do desenvolvimento se enriqueceu graças, particularmente, a uma abertura às temáticas da condição feminina, da identidade e da antropologia médica. Nas Universidades Laval e Montreal esses três temas tomaram importância a partir de 1980, enquanto que em Mc Gill são sobretudo os dois últimos os mais importantes. Sempre no domínio da antropologia social e cultural, o campo da semiótica, associado aos temas precedentes, e a uma tentativa de definir uma nova antropologia, se tornou em Mc Gill a Laval um eixo importante de pesquisa e reflexão.* Nos outros domínios da antropologia não houve mudanças tão marcantes. A sugestão de Salisbury, em 1976, visando a favorizar o desenvolvimento da arqueologia, associando a esse fim os recursos professorais das universidades de Montreal e Mc Gill, não deu os frutos pretendidos. Houve um reforço desse domínio na Univ. Montreal, mas em detrimento de uma especialização em antropologia biológica, que, até os anos oitenta, tinha contribuído para a reputação internacional desse departamento". *Itálicos meus.*

**** (pp.138-9)** "A partir dos anos oitenta o meio universitário atingiu um ponto de saturação e a prática da antropologia transborda cada vez mais esse meio. Novos temas surgiram, o interesse, como a origem dos estudantes graduados,

mudou, e o conteúdo dos debates em torno de uma prática da antropologia se modificou profundamente. Identificar os eixos maiores dessa prática não é fácil. Retemos, aqui, cinco, que em nossa opinião são mais interessantes. Primeiro (...) é, sem dúvida, *a presença de um número importante de antropólogos, de origem estrangeira ou quebequense, formada numa ou noutra das grandes tradições da antropologia. De modo algum fruto do acaso, essa característica teve a dupla vantagem de manter um contato constante com as preocupações que marcaram cada tradição (...)* O segundo eixo é *a fraca ligação entre a produção antropológica quebequense e o movimento nacionalista dos anos setenta oitenta, mesmo se a disciplina se desenvolveu no começo da Revolução Tranquila. Pode-se ver aí a pesquisa de um espaço que a distingue da sociologia, que, no Quebec, foi fortemente impregnada do movimento nacionalista? (...)* De fato, *a prática da antropologia no Quebec foi marcada em seu começo por uma abertura ao mundo, ao menos até 1970. A partir de setenta, e até oitenta, essa prática se manifestou principalmente no meio francófono pela análise dos efeitos destrutivos do desenvolvimento do capitalismo em solo quebequense junto às populações autóctones e campesinas. Hoje, se ela se mantém, é completada cada vez mais por estudos análogos sobre populações diferentes: as mulheres, as minorias étnicas e grupos diversos à margem da sociedade quebequense. Essas diversas práticas particularizam a antropologia no Quebec (...)* Trata-se de uma distinção maior, o terceiro eixo (...) *As contestações estudantis dos anos setenta e a contratação de professores inspirados pelo neo-marxismo não foram estranhos a esta ligação particular. No meio universitário dela resultaram debates teóricos entre marxistas e estruturalistas que tiveram seu auge em torno dos anos oitenta. (...) a relação*

com a esquerda, quarto eixo, implica também as dificuldades que têm os antropólogos para se integrar ao mercado de emprego extra-universitário. O quinto eixo é o do emprego dos antropólogos. *A antropologia no Quebec, a despeito de uma produção impressionante em várias revistas, continuou, até recentemente, encravada nos meios universitários. Desde o fim dos anos setenta a inserção nesse meio atingiu um ponto de saturação e provocou novos questionamentos. As mudanças já tomaram forma. Elas são observáveis nas modificações nos programas de formação, nos novos temas de pesquisas (condição feminina, etnicidade, saúde, semiótica, arqueologia), no aumento no número de estudantes estrangeiros inscritos em programas de mestrado e doutorado, e na passagem de diplomados em antropologia a novos meios de trabalho (...)* A prática da antropologia no Quebec se singularizou sob vários aspectos, sem por isso atingir uma especificidade que convidaria a falar de uma antropologia quebequense. Há bem dizer não há senão uma prática, cuja principal característica até agora foi a de estar à margem da sociedade quebequense, à exceção do mundo da educação e de certos grupos precisos, e da cena internacional, mas sempre no centro de preocupações que marcaram tanto o Quebec quanto a disciplina de modo geral". *Itálicos meus.*

Gomila, Jacques

"Les Bedik (Senegal Oriental): Barrières Culturelles Et Hétérogénéité

Biologique; Pres. Univ Montréal, Montreal; 1971.

(p.XII) "A pequena dimensão do grupo bedik nos inclinou, de início, a tentar estudá-lo tão precisamente, tão exaustivamente quanto possível, de maneira a realçar dos fatos sociais as linhas de força suscetíveis de terem interpretado um papel na aquisição de sua estrutura genética atual. *Se se recusasse a dar conta do que há de especificamente humano, cultura e organização social, no estudo das populações humanas, muitos dos capítulos que a antropologia reconhece como seus poderiam ser elaborados mais economicamente e mais rigorosamente, sobre os animais ou sobre as plantas (...)* Assim, esse trabalho se inscreve plenamente na linha de pensamento dos pesquisadores que tentam avaliar o papel dos fatores culturais na evolução biológica do homem. Compreendendo a palavra cultura em seu sentido mais largo, não a limitando apenas às respostas tecnológicas trazidas pelo homem ao problema da sobrevivência face às coerções dos meios os mais diversos, mas a atingindo nas dimensões mais elevadas que deu à sua vida, dos modos de integração social às preocupações metafísicas, *é necessário ver aí uma preocupação de interpretação mais total da realidade da evolução atual da espécie e ao mesmo tempo um esforço de unificação da disciplina antropológica, estudo do fenômeno humano considerado como um todo inseparável, bastante característico da escola norte-americana". Itálicos meus.*

(p.3) "Entretanto, quando se quer aplicar o conceito de população à espécie humana, intervém um fator importante: o fator cultural. Seu papel toma as formas as mais diversas: (1) A cultura permitiu ao homem romper diferentes barreiras de ordem geográfica ou ecológica como outras espécies animais não poderiam jamais fazer; (2) Ao mesmo tempo a cultura criou novos tipos de barreiras, lingüísticas ou religiosas, por exemplo, desconhecidas para outras espécies animais; (3) *Se, em graus diversos, modos de agrupamento social, como a família e a comunidade, existem como prefigurações em certos grupos de animais não-humanos (sic), a cultura deu aos agrupamentos humanos formas complexas e variadas que os outros animais não conheciam*; (4) Os modos culturais variam consideravelmente de um ponto a outro do globo, mesmo nas zonas mais exíguas, e é deles que vai depender a segmentação dos grupos humanos. Na espécie humana as unidades reprodutivas coincidem freqüentemente com as unidades culturais e sociais. *É, então, primordial fazer repor a amostragem prévia ao estudo biológico de uma população humana sobre uma análise séria de sua estrutura social*, depois de sua estrutura demográfica, de maneira a precisar o tipo particular de população que se propõe a analisar, de que modo é preciso abordá-la, e que tipos de problemas teóricos são postos". *Itálicos meus*.

(pp.221-2) "A estrutura de uma população deve ser concebida como sua forma particular de desvio para a 'panmixia' que lhe é própria, que seja ligada a um número limitado de ancestrais, a barreiras impostas à livre troca de gametas, que se trata de preferências favoráveis ou contrárias a certos tipos de casamento consangüíneos ou de migração reduzida num espaço geográfico ou social. Muitos modelos de estrutura foram imaginados até aqui (genealógico,

hierárquico, recortado, espacial, etc). Aparentemente, poder-se-ia acreditar que é do modelo recortado, criado por Wahlund, que os bedik mais se aproximam. *Mas um modelo não é nunca nada mais que uma maneira de conceber e ordenar as partes de um conjunto complexo. Na realidade, ele é o reflexo dos dados de que se dispõe e do método utilizado para reconstruir a estrutura que é a expressão da realidade concreta subjacente. Se nós dispuséssemos de dados genealógicos mais precisos e mais completos, remontando mais longe no tempo, é todo um outro modelo que nós teríamos podido entrever à propósito dessa mesma população".*

Objetif, Objectal, Objecteur, Object: L'Anthropologie Et Son Object";
L'Expérience Anthropologique; Pres. Univ. Montréal; Montreal, 1976.

(pp.108-15) *"Há alguns pontos comuns entre a prática do psicanalista e a do antropólogo. De início, a atenção instável. Certo, o antropólogo deve saber aonde vai; sob o pretexto da totalidade seu pensamento não deve se tornar um grande saco de viagem monográfico. Ele deve selecionar, das informações que a ele chegam, os elementos privilegiados que o conduzem ao lugar eleito de suas hipóteses, mas de modo tão hesitante que se acredita sempre perdido. É certo que com o antropologizado não há demandas como com o analisando, mas todo grupo oferece de si um certo esquema semiológico donde resultam dominantes. Como o paciente abre a análise por sua obsessão, sua perversão, sua ansiedade, toda cultura se abre por uma porta que não é necessariamente a principal. Tal população se mostra, antes de tudo,*

religiosa, outra, genealógica ou parental, outra política, e outra guerreira...

Mas é preciso que muito tempo passe para que as relações se enriqueçam, se aprofundem, para que não se precise mais falar para se compreender.

Observação participante? Eu ousaria falar de uma forma menor de transferência, que Freud mesmo diz do 'fenômeno humano geral... que domina todas as relações de uma pessoa com uma companhia humana'. Se se sabe executar e ver, observar-se e ao outro, toda referência a uma natureza humana apagada, será bem raro que o grupo seja reduzido a esse cliché. Sobre ele está enxertada toda a textura da cultura que a torna complexa, plena de interações. Os psicanalistas reprovam aos não-psicanalistas de se confundirem sempre numa psicanálise selvagem; mas, postos em presença de fatos culturais, desarmados e impacientes, os não-antropólogos não se dão conta de que fazem, do mesmo modo, uma antropologia selvagem, resultando, com uma facilidade desconcertante e ingênua, em obviedades antropológicas. Como as produções inconscientes, os fatos culturais são também quase sempre sobredeterminados e ambivalentes (...) Como a psicanálise se aprende sobre o divã e perto dele, momento após momento, aí compreendidas as fases de calma, a antropologia se aprende na cultura, fato após fato, relação após relação. Daí porque um objeto isolado é apenas um objeto inútil". Itálicos meus.

Jolicoeur, Catherine (Soeur)

Le Vaisseau Fantôme. Légende Étiologique; Les Archives Du Folklore N°11,
Pres. Univ. Laval; Quebec, 1970.

(pp.20-1) "Se a *Bretagne* tem seu *Bag-Noz*, a Holanda parece ter o monopólio dos navios malditos, dos quais o *Voltigeur Hollandais* parece ser o tipo universal. Um capitão de nome Vanderdecken ou Van Straatem, seja por uma ofensa a Deus, seja por uma promessa ao Diabo, deve errar eternamente nos mares do norte. Ele é, normalmente o augúrio de uma infelicidade para as naus que o encontram numa tempestade. *Certos autores dão como fonte da lenda o fato de que um marinheiro holandês do séc. XVII, Bernard Fokke, possui características naturais favoráveis à criação dos mitos (...) A lenda do senhor de Falkenberg, dos Países Baixos, é uma interessante variante desse tema. Um monge aconselha a Réginald de Falkenberg, para expiar seu crime, a andar até que a terra falte sob seus pés. Ele vai até o mar, onde um barco o conduz a um grande navio sobre o qual Réginald se encontra só com seus dois anjos, o bom e o mau. Desde mais de seiscentos anos ele joga dados com o anjo mau. Como se suspeita, sua alma é a oposta dessa longa partida que não terminará senão com o julgamento final (...) Para os franceses o navio errante é um tijolo de duzentas toneladas navegando sob as ondas. Ele é comandado pela capitão Negro e seu grande mestre e protetor que é o Diabo. Como se pode constatar, o espírito infernal, por um fenômeno psicológico, ocupa um grande lugar em quase todas as lendas. Para voltar ao*

Voltigeur Hollandais, nós sabemos que descobertas interessantes fazem pairar uma dúvida sobre a prioridade desse tema universal do navio fantasma. Pois, bem antes de Vanderdecken, sob o reinado do imperador Justiniano, a peste explode na Europa, e os navios fantasmas, compostos por homens negros e decapitados, não estão longe dos portos infestados. Em Veneza, uma pintura de Giorgione representa um navio fantasma com demônios como membros da tripulação. Foi até mesmo visto um veleiro (*jonque*) fantasma nos mares da China. Se Vanderdecken é um ser duvidoso, o capitão Willian Kidd é um personagem real que a lenda transforma em Holandês Voador do mundo ocidental. Em 1696 uma companhia de Londres investiu Kidd de um mandato de moralização (*épuration*) contra os piratas. Acusado de praticar, ele mesmo, o *métier* que estava encarregado de abolir, o capitão Kidd se torna suspeito. O governador de Boston, para cobrir suas próprias ilegalidades financeiras, o põe em prisão e o manda a Londres, onde é enforcado em maio de 1701, sem que seu dossiê fosse sequer folheado. *Itálicos meus.*

(p.24) "A fonte das lendas 'barcos das mortes' é religiosa, diz-se, e remonta à mitologia grega. Mas a idéia principal em todas as versões estudadas nos parece ser a da justiça imanente. O Diabo se encontra em quase todas as lendas em que serve como um espantalho, como sabiam fazê-lo ver os mistérios da Idade Média. Com efeito, de um lado os cenários fantásticos dos teatros da Igreja dessa época, dos quais os temas invariáveis são o céu e o inferno, não podem impressionar senão os espíritos e tingir as lendas (que temos) até hoje. Por outro lado, a conduta pouco edificante dos marinheiros, as tragédias terríveis de que eles são testemunhas, seu desaparecimento sempre trágico, fornecem a base histórica necessária a toda narrativa original destinada

a passar ao domínio do mitológico. Mas o Diabo não é o único personagem que dá sabor às lendas. *Os santos, aí, (...) entram na história para pôr fim a maquinações diabólicas, num espírito das farsas medievais tão amadas pelo povo. Vimos delas um exemplo na versão em que Santo Elmo afunda o barco do Diabo. Uma outra nos faz ver um santo desarmando uma artimanha diabólica. De fato, reporta-se na vida de um santo Máximo, bispo de Riez, que o Demônio fez-se ver como um navio de carga que não esperava pelo santo senão para conduzi-lo a Jerusalém, onde, parece, ele é muito desejado. Máximo reconheceu a trapaça e a ilusão do Demônio, fez um sinal da cruz, invocou o céu, e o navio desapareceu num instante". Itálicos meus.*

(pp.138-9) "Nas lendas as causas da manifestação dos barcos fantasmas conduzem a três elementos principais: 1º Os naufrágios justificam a aparição das naus fantasmas. Estes vêm no curso das mesmas circunstâncias que tinham contribuído para sua perda. 2º Os piratas, cujas explorações tristemente célebres criam um sentimento de legítimo terror entre todos os marinheiros e passageiros de barcos que atravessam os mares. Acontece sempre que a imaginação cria a visão daquilo que mais se receia. 3º *Enfim, o Diabo é o instrumento da justiça divina para a punição das faltas mais notáveis dos marinheiros da época: violação do domingo, infidelidade, blasfêmia, roubo, embriaguez, brigas, assassinatos.* Para os fatos históricos, aqueles que a lenda relaciona estão associados ao lugar em que um fogo aparece. Mas ainda é necessário que esse lugar tenha sido o teatro do acontecimento que lhe é associado. Os acontecimentos históricos servem para dar crédito à lenda do barco fantasma. De fato, segundo sua definição, a lenda é contada e aceita como fato real, baseado sobre a crença popular, classificada segundo os

aspectos variados dessa crença (...) Parece-nos que todas essas tentativas de explicação contêm uma boa parte de verdade. A base da lenda parece ser tanto um fenômeno histórico, tanto um fenômeno físico mal conhecido dos meios populares, quanto um fenômeno de ordem psicológica favorecido por superstições, as emoções vivas e os modos de vida. Os pescadores e os marinheiros, tanto tempo isolados, dias inteiros na contemplação do mar, acabam por ter alucinações. Do mesmo modo os caçadores que, no inverno, ficam dias ou semanas sozinhos na floresta, batidos pela *poudrière* (N.T: No francês canadense; a neve levantada por rajadas de vento forte). Acontece a eles terem freqüentes 'visões' que não são senão produtos de uma imaginação super-excitada e fora do controle de sentidos entorpecidos pelo frio e o cansaço. Enfim, resta uma última possibilidade, a interação dos fenômenos precedentes; o ponto de partida é um fato histórico ou um fenômeno natural e a psicologia do solitário vem 'bordar' sobre essa tela". *Itálicos meus.*

(p.201) "*Em suma, todas as constatações nos conduzem a uma conclusão bem simples. a saber, que o espírito humano não evoluiu muita coisa. Os homens puderam adquirir novas noções por meio da ciência. Eles aperfeiçoaram esses dados e o vocabulário que o exprimia. Mas, quaisquer que sejam suas descobertas presentes ou futuras, o homem será sempre um ser de conhecimentos aproximativos, atado às suas crenças, buscando sempre descobrir as causas profundas dos seres e das coisas.*" *Itálicos meus.*

Köngäs-Maranda, Eli

"La Tradition Des Unités Et Les Unités de La tradition"; Anthropologie Et Sociétés, V.5 N°2, 1981.

(p.164) "No quadro de análise com computadores não é necessário carregar antecipadamente as unidades analíticas: não se toma decisões iniciais sobre as análises que parecem afetar o curso de uma ação. *De tais unidades pode-se, ao mesmo tempo, melhorar o conceito de funções propperianas e o conceito de mitema proposto por Lévi-Strauss em 1955, e seus agrupamentos, tais como revelados pela análise automática, corresponderiam, então, aos feixes de relações de Lévi-Strauss.* Não é preciso dizer que os trabalhos de Lévi-Strauss continuam a contribuir de modo totalmente primordial a uma maior sofisticação dos estudos do folclore. *Como Pierre Maranda e eu mesmo já escrevemos, certas oposições como as do caçador e da presa, do continente e do conteúdo, etc: que Lévi-Strauss bem salientou, fizeram progredir nossos trabalhos para bem além do que permitiriam os 'motivos' de Thompson ou as 'funções' de Propp.* *Itálicos meus.*

(p.173) "Ao mesmo tempo a tradição oral, ela mesma, essa realidade que tentamos descrever, analisar e compreender, no curso de sua vida insurgente no seio de suas manifestações, possui uma organização intrínseca. Essa realidade que estudamos é bem regulada e dominada". *Itálicos meus.*

(p.173) "Mas o discurso folclórico se situa num outro nível. Poder-se-ia comparar os dois sistemas da seguinte maneira:

	<i>Nível Lingüístico</i>	<i>Nível Folclórico</i>
Sistema de regras -	linguagem	tradição
Performance -	discurso	narração
	enunciado	narrativa
Macro-unidade -	frase	parágrafo
Micro-unidade -	morfema	feixe de relações
Elementos brutos -	'phone type'	relações elementares

A comparação não é exaustiva e poderia ser melhor desenvolvida. Eu quero apenas assinalar que há uma hierarquia de níveis parecidos, ainda que o tamanho das unidades folclóricas seja maior."

Lafontaine, Danielle

"Les Sociologues Sans La Société"; La Sociologie Et L'Anthropologie Au Québec; Éd. ACFAS/Pres. Univ. Du Québec; Sillery-Quebec, 1985.

(p.74) "As evoluções paralelas das ciências da natureza - da biologia e da genética, em particular - e da cultura, da sociologia sobretudo, não permitiram a estas últimas de se beneficiar das aquisições teóricas das primeiras, das quais não quiseram conservar senão o *soi-disant* rigor metodológico. Preocupada em 'fazer como', em 'fazer tão bem' quanto as ciências da natureza, a sociologia nascente excluiu do campo de suas preocupações a questão entretanto essencial das realidades humanas e sociais a conhecer. Convencidos de que seus objetos de investigação, os 'atores', a 'sociedade', deveriam ser parecidos aos das ciências naturais, quer dizer, imediatamente dados à percepção, os sociólogos tentaram descartar sistematicamente toda questão percebida como metafísica relativa aos objetos (...) *As questões teóricas e as questões metodológicas estão, desde o ponto de partida, intimamente ligadas. Como continuarão a sê-lo durante os períodos em que, sob a impulsão das escolas funcionalistas (1937-60) e depois neo-marxistas (1960-75), os especialistas das ciências do homem e da sociedade (continuarão a se utilizar de tais metodologias) para liberar seus trabalhos da 'ideologia', dos 'erros', e de outras 'indeterminações', e produzir teorias 'integradas' ou 'acabadas' a propósito de suas realidades'. Itálicos meus.*

(p.76) "Em se impondo à sociologia, esse formalismo dará à pesquisa a iniciativa de razões teóricas explícitas, contribuindo assim para tornar infinitamente suspeita a coleta intempestiva dos dados. *Querendo escapar ao empreendimento do 'fato', o analista é levado a reivindicar o máximo de distância entre o fato e si mesmo. A teoria, à qual será necessário, de tempos em tempos, fazer corresponder certos segmentos da realidade empírica, será sua salvação*". *Itálicos meus.*

Lamontagne, Sophie-Laurence

L'Hiver Dans La Culture Québécoise (XVII-XIX Siècles); Institut Québécois
De Recherche Sur La Culture, Quebec, 1983.

(pp.39-40) "Os conflitos constantes entre tradições a transplantar e costumes a implantar parecem desenhar um balanço relativamente negativo dos primeiros combates aos rigores do clima. Os fins de inverno vêem crescer as fossas comuns onde se amontoam caixões cobertos de palha. Confusão e desordem alimentam a aplicação da cultura de origem submetida a reticências e inevitáveis rupturas. Este quadro dramático, representado pelo que convém chamar um primeiro nível de discurso, faz emergir a angústia do corpo. Mas uma análise melhor do texto revela, no entanto, *um segundo nível de discurso, que se poderia chamar de conotação, que parece agir como contrapeso da desordem, como um segundo sopro da apreensão onde os inconvenientes do inverno se veriam, em contrapartida, providos da vontade de superá-lo*. Esse contrapeso seria simbolizado num bom número de escritos sobre a Nouvelle-France, e particularmente nas *Relations des Jésuites* - discurso seguido por um longo período - pela idealização do inverno; emerge daí um discurso assustador sobre a imagem da estação que proporia uma coabitação simpática desses aspectos negativo e positivo, cuja superposição conduziria a uma mensagem final elucidando os inconvenientes descritos. É necessário interpretar esse contrapeso como a partida de um processo de assimilação de origem inconsciente? Digamos preferencialmente que ele deixa perceber uma

domesticação através da apreensão e que serviria de amortecedor entre a atitude fundamental do corpo e a do espírito, entre a rudeza do combate e a vontade de vencer. Vencer, numa primeira forma de idealização, o medo do inverno em nome do bem-estar, em lhe ajuntando qualidades e lhe minimizando os inconvenientes, não por uma retenção do verbo, mas por um jogo de equilíbrio das palavras. Idealizar a estação e seus efeitos sobre o corpo a fim de anular o enfrentamento das culturas concretamente posta em questão nas dolorosas (e necessárias) preparações ao inverno). Como, com efeito, explicar e justificar o prestígio da bagagem cultural européia e sobretudo o paralelo tão frequente entre civilizados e selvagens: esses 'bárbaros' esquecidos de Deus seriam postos sob a proteção divina nesses duros invernos, desses pobres colonos e missionários votados a um sofrido apostolado? *A relação do padre Lejeune, nos anos 1632-33, ilustra bem essa superposição de um segundo nível de discurso sobre o primeiro. Inconvenientes e qualidades, uns minimizados, outros sublimados, servem a edificar uma proposição de bem-estar, um bem-estar devido à cultura (aos civilizados), e já adquirido à natureza (os selvagens)". Itálicos meus.*

(p.46) "A vontade de vencer não encontrará, então, nos textos, seu oposto: o abandono. *Os diferentes aspectos pelos quais ele se manifesta se ligam a uma função comum, a de mediatizar a apreensão que, no nível da denotação, reveste-se de um caráter de onipresença. A superposição desses dois níveis de discurso permite, por último, de perceber na cultura dos que chegavam, a mesma descrita pelos narradores, a aceitação das rupturas e, portanto, a partida do processo de aclimação desde cedo dirigida para a adaptação". Itálicos meus.*

(pp.129-30) "*O tempo das festas, como seu prolongamento no período carnavalesco, parece corresponder a uma forma de exorcismo do tempo morto da natureza. A festa, enquanto componente da vida invernal, aparece como contrapeso da angústia e do isolamento sentidos desde as primeiras confrontações com o inverno. O conjunto dos meios, dos gestos, das atitudes que separam, no momento da domesticação, o tempo do trabalho do tempo das festas, teria conduzido no discurso dos observadores da cultura, a percepção de um ciclo invernal antes de tudo preenchido pelas festas. Essa percepção tende mesmo a suavizar o tempo do trabalho (...) Essa percepção se faria, então, o eco de uma domesticação do inverno que teria sabido metamorfosear a mais penosa das estações em símbolo de festa? Conhece-se, desde os tempos antigos, a festa do despertar da natureza, celebrada no momento das sementeiras, a festa do fogo, simbolizada pelo calor do sol, e celebrada nos primeiros dias do verão, a festa da abundância, celebrada no momento das colheitas, festas todas inscritas num calendário fixo ou móvel e que lembram os favores da natureza. Mas, se no fundo de si mesmo os homens fabricam esses momentos de celebração mesmo para a improdutividade da natureza, mesmo para o mais fraco período da atividade solar, mesmo para uma terra enfiada sob os imperturbáveis invernos de neve, isso apenas demonstra a que ponto a cultura soube mediar a angústia do tempo morto. Eis aí o que ilustraria não mais apenas uma percepção dos observadores, mas o sentido mesmo da domesticação". Itálicos meus.*

(pp.165-6) "Os que chegavam sobre uma terra nova, carregados de uma bagagem cultural que reflete de uma só vez uma impotência momentânea e, de outra parte, suficientemente experientes para conduzir a luta, os canadenses

franceses do séc. XIX, face à pulverização do modelo seguro de vida tradicional, revivem esses movimentos oscilatórios que são marcados, esta vez, por uma concepção modificada de inverno, um ultrapassamento da resistência - que se opõe à harmonia - e *uma desfamiliarização com a linguagem da natureza. A cultura quebequense, no entanto ajustada a seu inverno, se reinveste de uma vasta tarefa de reaprendizado, o que atualiza, por consequência, numa mesma ordem das coisas, o necessário rito de passagem que vai de um inverno-a-viver a esta arte bem cultural de viver-seu-inverno".* Itálicos meus.

Leavitt, J; Hart, L.M.

"Critique De La 'Raison' Sensorielle - l'Élaboration Esthétique Des Sens Dans Une Société Himalayenne"; Anthropologie Et Sociétés, V.14, N°2, 1990.

(p.77) "Em nossa opinião, essas tendências (de estudo antropológico dos sentidos) se revelam no projeto de identificar uma *ratio* dos sentidos para cada sociedade, para cada cultura ou período da história. Enquanto que a palavra *ratio* em latim significa ao mesmo tempo a proporção e a razão, seu sentido em inglês, donde o termo é tirado, é apenas o da proporção. *A ratio dos sentidos representa então um imperativo de ponderar as proporções dos sentidos uns em relação aos outros, de hierarquizá-los, o que implica necessariamente sua quantificação relativa. Nosso objetivo aqui é, sobretudo, polêmico: trata-se de contestar essa noção e de apresentar uma série de exemplos que pedem abordagens mais nuançadas. O estudo de um caso ocupará o essencial de nossa atenção: o da elaboração estética dos sentidos numa sociedade do Himalaia*". *Itálicos meus.*

(pp.83-4) "É assustador notar que a fonte mesma do sintagma *ratio* sensorial encontra numa frase ressonância semântica muito mais ampla. Em seu tratado *Da Alma*, Aristóteles utiliza as palavras *aísthésis* e *lógos* que serão traduzidas em latim em *sensus* e *ratio*. Ora, no grego antigo *lógos* cobre a palavra, o discurso, a razão, a fórmula e a proporção; *aísthésis* quer dizer ao mesmo tempo a sensação, o sentido (um dos cinco), a beleza, donde a 'estética'.

Retomando a ambigüidade - criadora, pensamos - dessa última palavra, *pode-se propor uma etno-estética que seria ao mesmo tempo o estudo dos sentidos em seu contexto cultural, e o dos prolongamentos e elaborações sensoriais (McLuhan) operadas no que chamamos as artes, visuais e outras. Toda sociedade parece se encarregar tecnológica e artisticamente da experiência sensorial, o que pode ser revelador de tendências culturais profundas. Se a estética representa um prolongamento dos sentidos, é preciso se perguntar rumo a quê eles se prolongam. Lá, acreditamos, onde eles não chegam de outro modo: rumos aos deuses, os mortos, rumo a esse além que é precisamente o além dos sentidos. Para cada sociedade pode-se perguntar quais sentidos são elaborados para permitir o acesso a essa região de grande importância cultural, mas que não é acessível senão por prolongamentos sensoriais. Os meios míticos, rituais, artísticos, são usados para fazer visível o além? Audível? Tangível? O rito permite sentir um aroma divino? Degustamos a ambrosia?, o sangue de Cristo?, os restos dos festins dos deuses? Eis as questões particularmente frutíferas para uma antropologia sensorial. Nosso propósito aqui é apenas de esboçar uma primeira visada num contexto bem delimitado: o de uma região do Himalaia da Índia onde a elaboração estética dos sentidos visa a entrar em contato com o mundo dos deuses". *Itálicos meus.**

(pp.93-4) "Trata-se, nesse estágio da pesquisa, de fazer abrir mais que de fechar a discussão. No lugar de uma conclusão, então, sugerimos algumas pistas possíveis para os estudos comparados dos sentidos e das sociedades. Nós percorremos uma série de abordagens do sensorial, das quais três parecem fundamentais. *A abordagem fenomenológica, que tenta classificar e*

*sistematizar os dados da experiência do sujeito, comporta o perigo de projetar as categorias do analista sobre toda a humanidade (...) A perspectiva etnográfica visa à descrição e à interpretação dos dados disponíveis para uma sociedade ou uma situação específica, aí compreendidos os discursos explícitos, as etnoteorias das diferentes sociedades sobre suas próprias experiências sensoriais. É sobretudo essa opção que tentamos ilustrar aqui. Uma terceira tendência consiste em decifrar os invariantes transculturais. McLuhan e Ong o fazem buscando as manifestações dos universais. Parece-nos mais rigoroso definir os invariantes, quando existem, comparando casos precisos. Os exemplos apresentados aqui demonstram que a metodologia do projeto de estabelecer as *ratios* sensoriais foi marcada pelo recurso constante a dados incomensuráveis, isolados de seu contexto histórico e social, enquanto que outros são negligenciados (...) as metáforas do saber de diferentes sociedades, as relações entre a cultura e a percepção, ou as etnopsicologias sensoriais, explícitas ou implícitas (são categorias a serem comparadas). Um tal comparativismo iria ao encontro dos estudos os mais aprofundados de cada situação, cultura, em sua especificidade, lá onde o projeto universal de estabelecer as *ratio* tende a substituí-los por esquemas pré-estabelecidos".*

Itálicos meus.

Maranda, Pierre

Introduction To Anthropology: A Self-Guide; Prentice-Hall Inc;
Englewoodcliffs; New Jersey, 1972.

(p.125) (Estruturalismo: Comunicação: Simetria): "Demonstrar - a si mesmo e aos outros - que se é capaz de se afastar e se sustentar no desconhecido é o propósito dos ritos de iniciação. Um adulto é essencialmente alguém que, tendo provado sua independência pessoal, está conseqüentemente em condições de contribuir positivamente para a vida social. Reintegrado à sociedade depois de ter sobrevivido sem sua assistência, ele, agora, está em haver. Assim, viajar ao desconhecido é simbolização do crescimento social. É a passagem do meio familiar, no qual se sente salvo, ao mundo selvagem, à natureza que existe em terras estrangeiras. Essa passagem física, seguida pelo retorno ao mundo nativo, significa a passagem da adolescência à idade adulta".

(p.250) "Entretanto, parece que a liberdade criativa, que alguns lingüistas assumem, é fictícia. É verdade que aprender uma linguagem é adquirir alguma competência específica. Porém, ser um emissor competente numa rede de comunicação significa apenas que se aprendeu que unidades semânticas se pode reunir e que unidades não se pode. Um falante competente tem que saber que 'passe-me o sal' é uma entidade com sentido enquanto que 'passe-me a alma' não é, apesar de ambas serem gramaticalmente permissíveis. *A competência da comunicação, então, é o conhecimento empírico dos papéis*

que governam a associação de unidades semânticas (grupos de palavras) de acordo com as compatibilidades e incompatibilidades dos limites culturais dos sistemas de pensamento. Estes comandam a linguagem como a linguagem comanda os atos de fala. Aqui usamos linguagem para ir além dela. O que sustenta a linguagem falada sustenta também a comunicação não-verbal. Concordância é expressa por um aceno de cabeça em nossa sociedade, por um levantamento da sobrancelha na Melanésia; discordância por um balançar da cabeça entre nós, e por um estalido da língua ou um rápido movimento dos olhos à direita na Melanésia". Itálicos meus.

(p.263) *"O retorno à natureza ocorre periodicamente depois de períodos de estreito controle social. Falando de modo mais geral, o relaxamento segue à tensão. Esse modelo biológico parece ser válido para os indivíduos e para as sociedades. Em muitas culturas o fluxo do tempo é estritamente dicotomizado. Períodos de tensão, em que os tabus mais institucionalizados são ativados, e em que a cultura está em seu pico, são os de tempo sagrado. Quando esses tabus cessam e quando a intensidade da vida cultural decresce a um nível cotidiano, os períodos de relaxamento são os do tempo profano". Itálicos meus.*

(p.264) *(Influência de Geertz): "Por mito significa-se aqui a carta semântica de uma sociedade. Mitos revelam assunções cognitivas e ideológicas. Eles desvendam os axiomas que orientam o comportamento coletivo. Se membros de uma mesma sociedade não partilham os mesmos mitos não podem trabalhar juntos, ou mesmo se comunicar. Nossos mitos do progresso, igualdade humana, livre iniciativa, liberdade de expressão, auto-realização, entre outros, são aqueles em que se fundam, por exemplo, as negociações do*

trabalho, o gerenciamento dos capitais e os sistemas educacionais. As religiões, desnecessário dizer, também se fundam nos mitos. Note que isso não implica em que os mitos sejam verdadeiros ou falsos. Sua validade vem do fato de que motivam as pessoas a fazer coisas e dão a elas uma estrutura (frame) comum de referência. Sob esse aspecto eles são cartas de valor. Porém, eles também são mais que isso porque, para além dos valores, eles provêem mapas conceituais, por assim dizer, de esquemas semânticos nos quais nossos valores, como outras idéias, fluem". *Itálicos meus*.

(Na p.277 Maranda cita "Religion As Cultural System" e "Ethos, World-Wiew And The Analysis Of Sacred Symbols" de Geertz)

"Sémantographie Du Domaine 'Travail' Dans La Haute-Ville Et Dans La Basse-Ville Du Québec"; Anthropologica; N.S; V.XX, Nº1-2, 1978.

(pp.249-50) "*A semiografia é uma técnica de descrição. Inscrevendo-se na semiótica ela propõe um método operatório para formalizar estruturas de significação. Os modelos probabilísticos que ela formula permitem definir as inércias e as impulsões de uma ideologia, de uma cultura, de uma lei semiótica. Assim, a semiografia permite refinar e reforçar certas démarches analíticas, tais como propostas por Lévi-Strauss, 'desimpedindo progressivamente da massa dos discursos o que se poderia chamar suas partes cristalinas', e marcando as dos níveis probabilísticos que 'não cessarão de se erodir em razão de sua menor resistência à usura social que aquela dos níveis*

organizados de modo mais rígido, porque respondendo a necessidades partilhadas' (Lévi-Strauss). *Uma vez definidos, esses limites de probabilidade que, em marketing como na mitologia ou na poesia, asseguram a implantação e a persistência de um modo ou de uma lição, se estará em condições de 'explicar estruturalmente o que pode ser e nunca o é'; de resto, para estabelecer, para mais ou menos, um gênero de determinismo que será necessário buscar nos níveis estatístico ou sociológico: aqueles que marcam a história pessoal, a social ou a do meio (Lévi-Strauss). Tratar-se-á, aqui, de semantografia - sub-conjunto da semiografia - pois que nós exploraremos uma semântica.* Somente certos elementos do método semantográfico serão úteis. Uma análise completa, demasiado grande para um artigo, deveria dar conta da língua, da ideologia e das representações coletivas, etc; em relação com as explorações experimentais. Entre os resultados desses últimos, nós exploraremos os testes de associações livres dirigidas (...) Por 'infra-discurso popular' nós entendemos essas cadeias de pensamentos, essas associações, esses murmúrios a amplitude variada; em suma, esses fragmentos da fala que passeiam na cabeça quando não se pensa em nada. Mais precisamente, *o infra-discurso popular é a manifestação de coeficientes probabilísticos (p) de associações semânticas nos níveis de paradigmização e sintagmatização - noutras palavras, a ocupação, culturalmente determinada, do espírito humano pelas regras de construção da realidade que, aquém da fala e da língua, estruturam ou influenciam pensamentos, julgamentos, comportamentos segundo os axiomas mais ou menos implícitos de compatibilidade forte ($p = 1,0$) ou fraca ($p = 0,0$), e de incompatibilidade ($p = 0,0$) entre os elementos à sua disposição.* O infra-discurso consiste em *clichés*, estereótipos, resíduos experimentais, etc; ele é o estoque mal abastecido de tudo a partir de quê se

constrói o discurso que, quando proferido, define a condição do locutor".
Itálicos meus.

"Situer L'Anthropologie"; Perspectives Anthropologiques; Éd. Ren. Péd; 1979.

(p.13) (Sobre o evolucionismo) "Sentia-se, sobretudo, no direito de se acreditar melhor que os outros não apenas porque possuía-se a 'verdade' cristã, mas porque, doravante, possuía-se também a verdade científica (...) Mas também se encontrava, entre certos administradores marginais, ou entre aqueles que tendo uma formação de antropólogo mais crítico que a de seus colegas, curiosidade e simpatia por seus irmãos humanos exóticos. Reativando as pontes ideológicas expressas por seus predecessores, tais como Montaigne e Rousseau, essas pessoas conceberam sua tarefa como se consistisse em explicar aos outros europeus, seus compatriotas, que o que parecia, do exterior, costumes rústicos e pensamentos incoerentes, era, de fato, bastante refinado e tão lógico quanto os sistemas ocidentais".

(p.14) (Comentando a parte anterior do texto) "(...) lá o acento era político, nessa seção será 'científico'. Mas isso não dá no mesmo? *Existe uma ciência que não seja ideológica e política?*" *Itálicos meus.*

(pp.14-5) "Com efeito, *as tentativas de definição dos 'universais' não estão muito distantes da busca dos teólogos e dos filósofos. Como estes, os antropólogos comparativos (também chamados etnólogos) estão à procura dos traços fundamentais que seriam comuns a todos os seres humanos, de todas*

as raças, de todas as culturas, de todas as épocas. Esses universais podem ser de ordem cognitiva (...) moral (...) econômica (...) política (...) religiosa (...) ou psicossomática(...)" Itálicos meus.

(p.15) "Nossa visada é, então, utópica. Mas não se demanda à ciência ser realista: a ela se pede, antes de tudo, de se mostrar bastante coerente para que seus fiéis tenham a impressão de dominar seu ambiente, ou seja, para que possam tolerar a angústia do que resta ainda desconhecido, sabendo que um dia a ciência poderá dissipar os mistérios residuais aos quais ainda não teve tempo de se deter. *Do mesmo modo que a religião, a ciência fornece as 'verdades' (ou 'dogmas') dando, àqueles que subscrevem as razões de crerem em si mesmos, o poder de se orientar intelectual e emocionalmente num universo que, sem elas, seria um caos ameaçador". Itálicos meus.*

Maranda, P; Köngäs-Maranda, E.

"Le Crâne Et L'Uterus, Deux Théorèmes Nort-Malaitans"; Échanges Et Communications, Mélanges Offerts à Claude Lévi-Strauss; Tome II, (ORG. Maranda, P; Pouillon, J.), Mouton/The Hague, Paris, 1970.

(pp.829-30) "O primeiro teorema diz respeito sobre a norma fundamental de interação na Malaita-Norte; o segundo sobre duas instituições que ela sustenta e que a reforçam. Com efeito, se o sacrifício e o casamento não são inteligíveis senão em função da concepção indígena dos sexos, esta, por sua vez, conserva

seu impacto graças a uma exploração do agnatismo e do cognatismo. Os dois corolários do teorema I explicitam os fundamentos da lei e sua lógica. O do teorema II avalia os códigos lingüístico e monetário. A definição hipotética do homem e da mulher proposta como conclusão está germinalmente contida no corolário I do teorema I; ela toma forma no teorema II. Se nossa tentativa possui algum mérito, deve-se à heurística lévi-straussiana que a guiou. Três definições e cinco axiomas são pré-requisitos para nossa demonstração.

Definição 1 - código. Um código é um conjunto de regras de transformação para passar de um sistema de significantes a outro. Trata-se de regras de transcrição nos casos de sistemas isomórficos, e de regras de tradução no caso de sistemas homomórficos, onde redução e recomposição implicam uma sintaxe.

Definição 2- lei. Uma lei, ou norma jurídica, é o enunciado de um código que governa o comportamento no interior (1) de parâmetros de exploração e (2) de sistemas homomórficos, e cuja violação provoca uma reação cibernética, ou seja, causa a passagem de um sistema a um estado tal que um erro seja anulado e o equilíbrio reestabelecido.

Definição 3 - papel. Nós entendemos papel no sentido durkheimiano do termo, ou seja, como a função lógico-matemática que define um indivíduo dado num contexto dado.

Axioma 1 - Os membros de uma sociedade têm à sua disposição um certo número de códigos para comunicar entre eles e assim preencher diversos papéis de modo distributivo ou cumulativo.

Axioma 2 - Esses códigos não são todos igualmente operatórios. Uns são restritos por causa de sua estreiteza semântica, outros são versáteis mas pouco potentes por falta de especialização, outros ainda desaparecem com o tempo, etc.

Axioma 3 - O valor operatório de um código é diretamente proporcional ao número e à posição dos papéis que ele define. Isso traz duas conseqüências: (1) Um

código determina a função de um ponto de articulação numa rede e (2) a potência de um papel se mede por sua relação emissão-recepção. Axioma 4 - A variável 'valor operatório' permite estabelecer uma hierarquia de códigos cuja superposição, no entanto, ela não elimina. Axioma 5 - Uma estrutura social é uma combinatória (1) determinada pelos parâmetros no seio dos quais os códigos evoluem e (2) cujas regras abrem os canais de acesso a comportamentos que, de outro modo, não poderiam ser concatenados nem mesmo justapostos por causa de incompatibilidades históricas ou jurídicas". Itálicos meus.

Montminy, Jean-Paul

Une Expérience D'Animation Sociale Auprès Du Clergé Du Territoire-Pilote;
Bureau D'Aménagement De L'Est Du Québec (BAEQ), 1964.

(pp.32-3) "Uma terceira observação diz respeito à idade em que um padre laico (*séculier*) pode normalmente esperar aceder ao posto de cura (pároco) de uma paróquia. O quadro I indica que o mais jovem cura tem 39 anos. O que quer dizer que um vigário deve esperar atingir essa idade para poder ter a carga e as responsabilidades de uma paróquia. Essa me parece uma situação muito grave. Sabe-se, de fato, que o vigário de uma paróquia não tem realmente sérias responsabilidades. Ele depende, para a grande maioria de suas iniciativas, das decisões finais de seu cura. Ora, num mundo laico um indivíduo acede às suas responsabilidades importantes na idade de 25 a 30 anos. Se essa pessoa tem um patrão em seu trabalho, ela tem, por outro lado, que se encarregar de sua família. Assim, na idade em que um indivíduo exerce normalmente suas responsabilidades de homem, o vigário está ainda numa dependência que o guarda, em certa medida, num mundo quase infantil. Acredito que não há nada demais para se surpreender se, na idade de 40 anos, idade em que ele acede às suas verdadeiras responsabilidades, o padre recém-nomeado cura esteja freqüentemente desconcertado. Não há mais o dinamismo necessário para enfrentar os riscos consecutivos a toda iniciativa. Ele está naturalmente tentado a se inscrever na rotina do *déjà vu* e do *déjà fait*. Ele procura uma segurança bem compreensível na referência aos velhos esquemas de ação, enquanto que o

papel de líder que ainda lhe reconhece a população o obrigaria a ser inovador, inventivo".

(pp.38-9) "Pode-se perguntar se a reação dos padres não é, em certa medida, um reflexo das percepções de suas comunidades. Ao contrário, os padres são os intelectuais se se os compara à maioria da população. Por isso eles verbalizam melhor e têm influência sobre uma população para a qual contribuem na orientação de suas tomadas de posição. *Reflexo da população e influência sobre suas percepções, há aqui um jogo de interações que arrisca amplificar e cristalizar as opiniões, senão as atitudes, em vista dos objetivos do BAEQ. É então fácil prever a tradução que se seguirá ao plano de ação concreta*". *Itálicos meus.*

**** (pp.58-9)** "Tais testemunhos justificam uma dúvida, creio, quanto à afirmação categórica precedente. *Se se deixa de lado a ideologia ruralista não será, necessariamente, porque se possui uma ideologia de substituição, mas porque as circunstâncias sócio-econômicas o obrigam. É talvez por tais vias que as ideologias se tornam gradualmente prescritas, caducas*". *Itálicos meus.*

**** (p.61)** "O plano geral da organização no qual trabalha a equipe do BAEQ se endereça a vários níveis da visão de mundo da população. O mais profundo desses níveis e o mais resistente à mudança é o da mentalidade. *Ora, é inegável que a religião, e nesse caso a religião católica, está entre os componentes mais importantes, senão o mais importante, da mentalidade da população do território-piloto. O que o organizador não pode deixar de ter em mente. Nesse domínio, o exemplo de sociólogos de outros países, que se*

ocupam com os problemas do desenvolvimento, é instrutivo. (...) Não se trata de utilizar uma religião para dela fazer um instrumento do desenvolvimento, mas, bem mais que isso, de buscar estabelecer quais estímulos e quais freios uma religião, vivida cotidianamente por uma população, veiculam relativamente às tentativas de desenvolvimento". *Itálicos meus.*

Muller, Jean-Claude

"Metaux, Chefs Et Forgerons Chez les Rukuba"; *Anthropologica*, V.XVI, N°1, 1974.

(pp.118-20) *"O forjador e o chefe são da mesma classe, participam ambos da violência boa ou má, segundo o caso. Mas nos resta ver porque um é tido como superior ao outro: uma proibição rukuba nos mostrará o caminho. Nós dissemos que o forjador podia exercer seu métier após ter sido selecionado por mérito; ele pode fazer parte de não importa que clã, e, portanto, do clã do chefe. Os chefes são eleitos no interior do clã pelos primogênitos segundo certas regras, mas temos aqui uma restrição muito importante: um forjador do clã do chefe não pode nunca aceder à chefia. Os rukuba dizem que um homem do clã do chefe pode aceder se sabe manejar os sopradores (soufflets) e ajudar na forja, mas desde que se ponha a fazer enxadas e a trabalhar como um forjador normal ele é automaticamente excluído dos candidatos potenciais. Somente o filho de um forjador que não segue os passos de seu pai, pode, então, brigar pelo posto. Os rukuba explicam essa interdição por considerações econômicas, pois para eles não poderia haver acumulação. O forjador é rico 'depois do chefe', por seu trabalho, e o chefe também o é pelos tributos diversos sobre seus campos (...) O poder econômico, enquanto poder, confere vantagens econômicas explicadas pelos rukuba em termos de troca: os governantes têm direito a uma recompensa por seu trabalho e pela posição iminente que ocupam. Parece-nos que a restrição imposta aos forjadores do clã*

mostra que os rukuba temem que a chefia possa ser assimilada ou associada a um trabalho prático. O poder político, para os rukuba, é poder *per se*, e a chefia se protege de toda contaminação ou conotação tecnológica para bem mostrar que não se funda sobre uma tal superioridade. É o chefe que reivindica o estatuto de bode expiatório e que carrega a responsabilidade de toda perturbação mesmo se algumas (...) pudessem ser atribuídas às armas forjadas pelo forjador. As responsabilidades do chefe são maiores que as do forjador e colocam este último em posição subordinada. Confere-se, assim, mesmo ao forjador um lugar eminente, mas a potencialidade do que ele poderia ser se reflete em seu comportamento para com os chefes. Pares porque possuem, ambos, poderes ambíguos, eles são então assimiláveis, mas o poder político teme o forjador e o mantém em subordinação, subordinação contra a qual este último reage pelas relações *à libre parler*. *As sociedades africanas têm tendência a glorificar o forjador tanto quanto a menosprezá-lo; os rukuba escolheram uma via mediana. Eles o glorificam associando-o ao poder, mas essa associação é ambígua, pois o forjador, estando no alto da escala, não atinge seu pico (ainda que aí pudesse estar, mas) mudaria a concepção da sociedade. É essa ambigüidade, percebida de modo obscuro, que o impede de ser chefe sem, entretanto, impedi-lo de mostrar que ele o é, de certo modo, perturbando (morigénant) os chefes e zombando deles impunemente". Itálicos meus.*

⋮

Du Bon Usage Du Sexe Et Du Mariage: Structures Matrimoniales Du Haut
Plateau Nigérian; Serge Fleury Éd; Quebec, 1981.

(p.20) "*Com efeito, essas sociedades estão arranjadas em combinatória no que diz respeito à atribuição dos direitos sobre as crianças e sobre as mulheres (...)* Essa combinatória não é previsível nem é ordenada pela vontade, presente em cada uma das sociedades. de inventar soluções diferenciadas nos negócios do sexo e do casamento para marcar uma identidade própria. O exame e a comparação, população por população, não deixará dúvidas de que isso revela a mais alta especulação intelectual aplicada aos problemas sociológicos, *esta vontade de se singularizar por todos os tipos de meios, dos quais a inversão, a oposição, a permutação de um ou mais termos, não podem, tal como são ordenadas, serem fruto do acaso (...)* É um fato evidente que se percebe sempre pela diferença. Nas etnografias os exemplos são inumeráveis em que o desejo de se distinguir do vizinho é primordial (...) *Pode-se dizer (a propósito desses exemplos), como nas sociedades que iremos examinar, que cada tribo é o reflexo transformado dos vizinhos*". *Itálicos meus.*

(p.21) "(...) nosso estudo visará sobretudo ao aspecto sobrenatural das regras, em seus menores esconderijos, para mostrar que *estas estruturas matrimoniais se pensam entre si, exatamente como os mitos*, e independentemente dos constrangimentos devidos ao meio ou ao desejo perverso dos primogênitos de dominar os caçulas". *Itálicos meus.*

(pp.22-3) "As questões cruciais sobre as diferenças dos costumes ou de instituições entre duas ou mais tribos que dividem a mesma ecologia não podem realmente se pôr, e ser resolvidos, se se leva em consideração apenas a 'lógica de conjunto' de uma sociedade, o que os estrutural-funcionalistas britânicos há muito tempo nos ensinaram; uma lógica que procura mostrar as interconexões existentes entre costumes e instituições no interior de uma sociedade estudada. *(Tais questões só podem ser resolvidas através do estudo) da 'lógica de conjunto' que forneça a comparação de várias sociedades estudadas. Como dizia Lévi-Strauss (Le Totemisme Aujourd'hui, p.17), a diversidade das culturas humanas (...) existe menos em função do isolamento dos grupos que das relações que os unem". Itálicos meus.*

(pp.85-6) "(...) nossos modelos são simples; algumas poucas das diversas realizações de possibilidades lógicas e coerentes - um grupo de transformações - derivadas de princípios conceituais muito simples, que se ordenam numa combinatória que dá conta de cada um dos sistemas não segundo uma escolha arbitrária, mas para se distinguir dos vizinhos (...)
 Todos os modelos que elaboramos foram pensados e realizados apenas pela razão sociológica de fazer aproveitar vários grupos de aliança de que uma mulher pode simultaneamente fazer parte". *Itálicos meus.*

(p.263) "Mas é necessário entender aqui o que significa o termo história. Se se o compreende como uma possibilidade para esses sistemas mudarem e se diversificarem, temos então a prova direta sobre o Platô (nigeriano), onde, a partir da especulação sobre a não-renovação das alianças já feitas em sua forma mais simples de troca direta de irmãs não seguida do casamento dos primos cruzados, elaborou-se toda uma série de transformações que daí

decorrem logicamente, dando lugar imediatamente aos sistemas complexos clássicos assim como aos sistemas mais que complexos dos casamentos secundários e do sigibeísmo (sigibéisme); todas essas possibilidades lógicas se realizando concretamente segundo uma combinatória numa área geográfica minúscula, o casamento dos primos cruzados não entrando nessa combinatória senão como uma alternativa, mas cuja qualidade de sistema, para reproduzir as alianças, é imediatamente negado desde que a prima em questão deva ser dividida com outros homens, como o fazem os abisi". Itálicos meus.

(p.271) "Uma abordagem funcionalista e monográfica poderia argüir que certos de nossos sistemas são sobredeterminados, mas isso não seria uma falsa explicação, pois seriam sobredeterminados relativamente a quê? O termo está para ser banido pois ele constata simplesmente um estado (do qual não se pode), no entanto, fornecer qualquer explicação. *A sobredeterminação não é aqui o resultado de estruturas que se pensam umas às outras numa inter-relação dialética (mas apenas) uma determinação ideológica pelo Outro (que não é) uma sobredeterminação.* Nosso trabalho mostrou que, se é verdade que uma das tarefas da antropologia social - e das outras ciências humanas - é de dar conta de determinismos sociais, é necessário alargar o campo da investigação e ultrapassar os limites monográficos que foram, por muito tempo, o território exclusivo onde se buscava a explicação dos costumes". *Itálicos meus.*

"Le Miroir De L'Autre Ou L'Ethnographe Ethnographié"; Anthropologie Et Sociétés, V.7 N°2, 1983.

(pp.3-4) "É difícil dar uma resposta bem acabada a todas essas interrogações, mas o resultado final é que se encontra diante de uma multidão de discursos sobre o outro sem que esse outro fale de nós, que somos um dos outros para ele. Poder-se-á retrucar que isso não tem grande importância e que a ausência de percepção de nosso mundo pelos monografados não poderia alterar a objetividade do conteúdo de um capítulo severo sobre a terminologia do parentesco, ou de uma argumentação vibrante devidamente cifrada e documentada à exaustão. Certo, mas *se o etnólogo está como alguém sentado entre duas cadeiras que não podem se aproximar, como diz Jean Pouillon, a inclusão nesse quadro da visão do outro nos ajuda certamente nessa reaproximação ao juntar aos nossos trabalhos uma nova dimensão escondida, a de todo um infra-discurso do etnografado sobre o Branco, retirado em grande parte de suas próprias concepções (sobre a relação que o Branco) mantém em sua sociedade e das inter-relações que os etnografados mantêm entre si. Mas esse infra-discurso não é somente de ordem especulativa e intelectual, pois informa também a partir dessas premissas - sem esquecer os conhecimentos objetivos que se pode ter do Branco, e que variam de uma sociedade a outra - sobre uma quantidade de ações que resultam sempre em quiproquós de que o etnólogo tem sempre apenas que estabelecer o sentido*".
Itálicos meus.

(pp.12-3) "O programa que se propõe aqui não é nada além de uma visão inversa de uma *démarche* antropológica que floresce há alguns anos, a do estudo dos nossos fantasmas sociais projetados sobre o outro. O tema do '*Sauvage à La Mode*' que trata da maneira com que nosso mundo ocidental concebe e percebe o outro (...) *deveria nos incitar a retomar o espelho e a escutar o discurso interpretativo que o outro tem sobre nós. Antes de tudo não seria senão justiça. Os braços da balança pendem resolutamente em nosso favor: o estudo de nossos fantasmas e de nossas interpretações acresce a soma de conhecimentos de nosso imaginário e ignora que a essa visão das sociedades pensadas por nós corresponde um processo paralelo. Essa omissão corrobora a idéia de que a etnologia serve a nos apreender-nos antes, e depois aos outros, enquanto será necessário pensar as duas fantasmáticas em interação e em suas dinâmicas respectivas. Pois é de um tipo de cruzamento que se trata; fantasmas e reinterpretações recíprocas são sempre dados num real concreto do qual será necessário tomar certos parâmetros e constantes. A distância e a ignorância do outro parecem permitir o curso mais livre à imaginação que se transforma quando essa imaginação se reduz e que o conhecimento do outro se afina. Os opressores - que sejam brancos ou outros - parecem fantasmarmos em vista de justificar suas ações e os oprimidos produzem contra-discursos valorizantes e/ou desvalorizantes ao mesmo tempo. Nós afirmamos aqui que há uma dialética entre duas fantasmáticas e que isso está no centro do problema mais do que dois imaginários que se desenvolvem isoladamente, e que essa dialética varia diacronicamente". Itálicos meus.*

"Trois Leçons De Muséologie Rukuba Ou Le Degré Zéro De L'Esthétique";
Anthropologie Et Sociétés, V.10, N°3, 1986.

(pp.55-6) *"Essas coleções podem ser constituídas de todos os tipo de objetos heteróclitos que servem de intermediários num diálogo entre o mundo visível e o mundo invisível, este último comportando uma multidão de referentes particulares, como os ancestrais, os deuses, os espíritos, os mitos, as narrativas e a história local. É dessa história local que é feito o invisível rukuba; ponto de deus e não de ancestrais aqui. Os rukuba contam sua história por meio de objetos e num lugar eminentemente histórico, pois que se trata da gruta em que se abrigavam originalmente os primeiros habitantes do povoado. O aspecto 'museu histórico', se se pode falar assim, é ainda reforçado pela presença de objetos usuais bem concretos - o tambor e as ocarinas sagradas - que são aqui relíquias (...) que não são substituídas senão quando são completamente destruídas (...) Os rukuba são muito sensíveis a suas evocações históricas. Eles falam com grande convicção da importância de serem ligados a uma história que os fez como eles são e à qual eles dizem tudo dever. (...) esses objetos expostos os fazem, sem falta, falar orgulhosamente de seu passado. Os objetos ajudam o discurso; são seu suporte (...)" Itálicos meus.*

(pp.58-9) *"Resta uma última questão. Porque os rukuba realçam seus objetos sagrados e seus objetos de coleção pelas cores? Além da sempiterna resposta explicando que se deve fazê-lo porque sempre se fez assim, alguns juntam que 'é bonito', sem elaborar mais. Uma coisa é certa, no entanto, essas decorações produzem o que eu chamaria de 'efeito de surpresa' para quem se vê*

bruscamente confrontado a esses objetos cujas cores não se encontram, ou muito pouco, na natureza e no mundo cotidiano. O ocre vermelho é fabricado a partir de um pó argiloso em suspensão na água dos cursos d'água. Coloca-se o fundo da cesta usada no fundo do rio e a argila que aí se deposita é cozida para dar pedaços de ocre que se tritura para obter a cor em pó. A argila branca se encontra misturada na terra e na fuligem; se é mais comum, encontra-se sob os potes, onde não pode ser vista. *Pode-se dizer que as exposições de objetos, essas coisas estranhas que 'saltam aos olhos', tornam-se ainda mais artificiais, no sentido próprio do termo, por sua decoração. Infelizmente não me é possível dissertar sobre o que sentem os rukuba em termos de emoção estética, comparada à emoção histórica, que eu compreendo e na qual entro imediatamente, quando estão em presença desses objetos. Mas o invisível dos outros se torna um invisível pessoal para o etnólogo que o investe de seus próprios fantasmas. Lembro-me claramente da impressão de choque que senti em presença da bola vermelha sobre sua base. (...) fez-me pensar imediatamente numa minúscula navezinha interestelar de onde sairiam homenzinhos (...) Era uma das fronteiras entre o visível e o invisível que eu reinterpretava espontaneamente (...) Fabrica-se objetos visíveis - e quantos - para evocar o invisível, mas essa fronteira estreitamente delimitada pelos objetos está também em expansão". Itálicos meus.*

La Calebasse Sacrée: Initiations Rukuba, Éd. De La Pensée Sauvage/Pres.

Univ. Montréal, Montreal, 1989.

(pp.40-1) "As fases liminares dos ritos de passagem são, como já mostrou Turner, parte do domínio do indiferenciado, do caos, ou do TOHU-BOHU, o que explica bem a vibração surda do tambor a fricção, mas nós aqui vamos mais longe. Depois dos ritos os iniciados, depois de terem suas mãos temperadas no suco viscoso do *untol* diluído em um pouco de água, põem uma haste de sorgo sobre a membrana do tambor e o fazem vibrar deixando escorregar seus dedos sobre a haste. *Os dois aspectos ambivalentes dos ritos são assim marcados sobre os iniciados: o estado do caos conduzido pelo rito - abreviado (épitomisé) aqui pela lembrança de sua manifestação mais sonora, o ronco surdo e contínuo do tambor representado por aquilo que o torna possível, o suco do untol - e o estado do universo ordenado que prevalece no fim do rito, reafirmado aí pela pedra kanto*". *Itálicos meus.*

(pp.42-3) "Essa atribuição de crianças que se efetua no *kugo* é freqüentemente, sobre o Platô, ritualizado segundo duas modalidades; como parte do rito, como entre os rukuba ou os irigwe, ou imitada como entre os katab, onde a primeira criança é remetida a seu avô materno, para ser em seguida entregue ao marido em troca do trabalho agrícola que ele forneceu quando cortejava sua mulher. A escolha entre as duas opções se faz de tal modo que a alternativa se mostra claramente, exatamente como Lévi-Strauss disse sobre certos mitos: *a alternativa que eles apresentam é como dois modos antitéticos de resolver um problema sociológico, a sociedade condenando uma das soluções para*

aceitar a outra, abandona uma para que seja aceita por uma outra sociedade do mesmo grupo cultural, que possui ou não o mito. Já fizemos notar que certas populações do Platô adotam soluções inversas das de seus vizinhos, soluções aparentemente incompatíveis, mas que são guardadas ao espírito para mitificá-las, se se pode dizer (...) Como se pode constatar, a evolução do pensamento ritualizado dos rukuba é, sob certo ângulo, a mesma da filosofia mítica de que fala Lévi-Strauss". Itálicos meus.

(pp.165-7) (O autor discute a relação homem-mulher nos ritos de iniciação e argumenta contra a separação cultura-natureza a que normalmente é relacionada. Argumenta que as explicações dos americanos contemporâneos e dos culturalistas não dão conta do porquê da exclusão das mulheres dos rituais. No entanto, sua explicação recai novamente na separação homem-mulher e na visada estruturalista do sistema) - "Alguns americanos pensam hoje que a exclusão vem da relação entre os sexos em vigor na sociedade. No entanto, mais do que afirmar, como fazem alguns, que a relação entre os sexos é a única explicação dessa exclusão, parece-me que o momento é de, dado que já conhecemos os ritos para se tornar homem adulto, discutir a questão dessa exclusão das mulheres. Uma das teorias mais em voga hoje pretende que as mulheres estejam do lado da natureza, por todos os tipos de razões fisiológicas, e os homens do lado da cultura (...) O que é exagerado, pois que mesmo suas particularidades mais naturais (as mulheres) são impregnadas de sua cultura (...) Uma outra tese, esta culturalista, aplica uma outra linguagem. A mulher aqui é descrita como uma delinqüente ritual (...) Mas esses dois discursos sobre a separação das mulheres não falam senão de um aspecto da questão. Dizem-nos porque as mulheres são excluídas dos ritos, mas nem uma palavra

sobre a potência que o rito confere aos homens, potência em detrimento das mulheres (...) Compreende-se porque os rukuba dizem sempre que os homens devem fazer os ritos de iniciação; é uma segurança da continuidade do sistema, pois que a iniciação faz conhecer a cada um o que ele deve fazer e o que não pode fazer para que a sociedade rukuba se perpetue sem acidentes e lhe mostra também tudo o que a sociedade deve a seu chefe". Itálicos meus.

(p.201) "Prece, injunção (...), aliança ou ruptura com a divindade, pouco importa o meio. sacrifício ou possessão, expulsão do mal ou fabricação de um bode expiatório. reparações diversas demandadas por agentes específicos, todos esses meios nos parecem técnicas conceptuais independentes, cujas raízes estão profundamente incrustadas no psiquismo e no intelecto do homem; se acontece que elas coexistem e mesmo se combinam em alguns ritos, o que acontece com freqüência, não resulta daí, necessariamente, que uma derive da outra. Não há nenhuma razão lógica - nem, sobretudo, nenhuma prova - para postular uma seqüência evolutiva (...)" *Itálicos meus.*

(p.208) "A iniciação rukuba não é somente um discurso sobre o indivíduo e seu lugar na sociedade, *é também uma mediação e um discurso da sociedade sobre ela mesma, sobre seu funcionamento e seus pressupostos filosóficos. É uma encenação, um roteiro, que não apenas faz passar os iniciados de um estado laico e ritual a outro* - os dois aspectos são confundidos e indissociados entre os rukuba -, *mas que permite à sociedade de se pensar a si mesma, em colocando alternativas ao longo da iniciação, alternativas jogadas num primeiro momento, um dos termos sendo introduzido de início para ser em seguida rejeitado". Itálicos meus.*

(p.211) "Esse *teatro das alternativas* não parece se encontrar nas outras iniciações - senão sob a forma negativa conhecida também dos rukuba que diz que sem a iniciação um homem fica como uma mulher -; ele se segue nas iniciações obrigatórias de grande caçador e do grande forjador". *Itálicos meus*.

Pilon-Lê, Lise

"Le Politique En Anthropologie: Une Anthropologie Politique?"; Perspectives Anthropologiques; Éd. Ren. Péd; Ottawa, 1979.

(pp.206-7) "O político e a política correspondem a estas distinções entre as estruturas e as relações sociais. O político é uma instância de um modo de produção; pertence às estruturas. É também o nível em que se encontram todas as contradições de uma formação social. *A política se situa do lado das relações sociais e em particular de uma prática específica de classe, a prática política (...)* O materialismo histórico considera que a história reside numa sucessão de modos de produção se encavalando de maneira complexa nas formações sociais. Assim, o político não é exclusivo ao modo de produção capitalista, nem mesmo aos modos de produção em que toma a forma de um Estado; ele é uma instância no seio de todo modo de produção, aí compreendidos aqueles que não comportam Estado (...) A política é um conceito que corresponde ao nível das formações sociais e de sua dinâmica. Nós poderíamos alargar seu sentido para compreender todas as práticas relativas à criação das desigualdades sociais e a mantê-las (...) A distinção conceptual introduzida por Poulantzas pode parecer, à primeira vista, reservada às sociedades de Estado. No entanto, ela pode se mostrar fecunda para analisar também sociedades sem Estado". *Itálicos meus.*

Racine, Luc

Theories De L'Échange Et Circulation Des Produits Sociaux; Pres. Univ.

Montréal, Montreal, 1979.

(pp.88-9) "Uma vez que o social tenha sido definido como um conjunto de processos de circulação de bens, mulheres e símbolos, Lévi-Strauss destaca o princípio geral que, segundo ele, preside a todas as circulações: a reciprocidade da troca. Esse princípio é concebido como derivando de propriedades invariantes do espírito humano. Para Mauss, as obrigações de dar, receber e retribuir (rendre), estavam ligadas umas às outras por um código moral pelo qual o produto dado conserva sempre alguma coisa de seu detentor inicial, o 'hau', e que obriga assim o beneficiário a retribuir em mais ou menos tempo. Para Lévi-Strauss não é necessário ligar os aspectos do fenômeno da dádiva por um sistema de crenças qualquer: é suficiente conceber os diversos momentos do processo (dádiva, recepção, retribuição [remise]) como uma estrutura fundamental do espírito. Não é mais o 'hau', mas o espírito que, obrigado a retribuir as dádivas recebidas, assegura a existência da troca. *Essa crítica passa ao largo da questão pois, como veremos, não há somente obrigação de retribuir no sistema de crença do 'hau', mas obrigação de retribuir com um acréscimo. Este aspecto da reciprocidade primitiva escapa às sutilezas do 'espírito', parece". Itálicos meus.*

(p.104) "Sempre conservando as aquisições fundamentais da análise de Mauss, Gouldner (A.W. Gouldner; "The Norm Of Reciprocity: A Preliminary Statement"; American Sociological Review, 25, 2, 1961) as reinterpreta num contexto teórico bastante diferente: o dos mecanismos reguladores das relações sociais. Gouldner está, de fato, de acordo com o funcionalismo sobre o essencial: são as normas e os valores divididos pelos atores sociais que asseguram a manutenção do equilíbrio social. Seu principal ponto de divergência com o funcionalismo clássico diz respeito ao caráter formal e institucionalizado das normas e dos valores: ao contrário de Parsons, por exemplo, ele não acredita que os sistemas formais de status e de papéis sejam essenciais, dando mais importância ao aspecto informal. Desse ponto de vista, a crítica maior que se pode fazer a Gouldner é de se ligar, para explicar o papel regulador da reciprocidade, à concepção que quer que o homem seja fundamentalmente egoísta, e que a força da reciprocidade seja de conciliar esse egoísmo e as necessidades da interação social positiva. Esse pressuposto nos parece totalmente inútil, pois, como veremos, *o processo da troca é uma combinação estreita de altruísmo e de egoísmo, em que não é possível, a menos que se tome partido filosoficamente, de dar uma preponderância a uma ou outra dessas atitudes*". *Itálicos meus*.

(p.261) "Compreende-se facilmente porque não é possível reconstituir o conjunto desse processo a partir da memória de um único dos agentes. Com efeito, cada agente dá e recebe de uma mesma pessoa. A memorização das operações que eles efetuam permite, por inversão e reciprocidade de perspectiva, de obter a memória de um a partir da do outro, e de assim reconstituir o conjunto da circulação entre eles. Porém, pois que nenhum dos

quatro agentes troca com mais de um outro, é impossível de deduzir da memória de dois agentes que trocam entre si as operações feitas pelos outros dois agentes, trocando também entre si mas não com os dois primeiros. No entanto, *é suficiente emparelhar a memória de dois agentes que não trocam entre si para poder deduzir a memória de cada um dos dois outros agentes com os quais os primeiros trocam, e assim reconstituir o conjunto do processo de troca restrita". Itálicos meus.*

(pp.345-6) "Vamos agora nos inspirar nas análises de Meeker (B.F. Meeker "Decisions And Exchange"; American Sociological Review; 36, 1971) para pôr em evidência as regras subjacentes a: a) a troca de um objeto contra outro; b) a troca de uma informação contra outra; c) a troca de um objeto contra uma informação (ou de uma informação contra um objeto). *A* e *B* serão agentes participantes da troca, com as definições: a1- *A* dá seu produto; b1- *B* dá seu produto; b2- *B* não dá seu produto. Em todos os casos, para medir os ganhos e as perdas, nós utilizaremos o número de produtos diferentes obtidos por um agente. No caso dos objetos, uma unidade de *a* circula contra uma unidade de *b*; no caso das informações, duas informações diferentes circulam, *x* e *y*; no caso em que uma informação circula contra um objeto, uma única unidade deste último circula. Segundo nossa convenção, uma unidade de um objeto + uma informação = 2; e $a+b=x+y=2$. Os ganhos e as perdas serão sempre calculados a partir de uma equidistribuição inicial (onde o número de produtos detidos por *A* é igual ao dos produtos detidos por *B*, ou seja, 1). Assim, por exemplo, se *A* dá *x* e *B* não dá *y*, o ganho de *B* será de 1 e o de *A* será 0. Um resultado superior a 0 é um ganho, um resultado inferior a 0 é uma perda. *Em todos os casos nós veremos que o resultado correspondente à troca é obtido*

se o critério de escolha de cada um dos agentes consiste em maximizar o valor do resultado do outro, o que é equivalente à regra altruísta de Meeker". Itálicos meus.

"Relais Et Chaînes Redistributives Dans trois Systèmes D'Échanges Cérémoniels Mélanésiens"; Anthropologie Et Sociétés, V.16, N°2, 1992.

(pp.119-20) "Num bom número de sistemas de trocas cerimoniais melanésios, as trocas diádicas entre parceiros são articuladas umas às outras por uma forma reticular simples, o intermediário (relais): um bem x é transmitido de X a Y por intermédio de uma terceira pessoa, R . Pertencendo às duas díades diferentes, RX e RY , R , fazendo a ponte entre elas, se encontra no centro de uma tríade. Numa tal forma social, como já sublinhava Simmel (G. Simmel; "The Number Of Members As Determining The Sociological Form Of The Group"; American Journal Of Sociology; 8, 1, 1-46), dois dos três membros têm sempre, além da possibilidade de interagir diretamente, a capacidade de comunicar por intermédio do terceiro; e o que passa no seio de uma díade depende mais ou menos estritamente do que se passa nos dois outros (...) Um certo número de sociólogos e antropólogos insistiu sobre a importância dessa forma social elementar para a análise das relações e das trocas sociais. É nessa perspectiva que nós nos propomos aqui a evidenciar uma forma reticular particular resultante da composição de intermediários no seio de várias tríades, forma que é característica de diversos sistemas de trocas cerimoniais melanésios, e de que nós vamos analisar as regras de funcionamento por um estudo detalhado de três

desses sistemas. *Nós discutiremos as relações existentes entre essa fórmula e a que Polanyi chama redistribuição, por um lado, e o que Lévi-Strauss definiu como troca generalizada de tipo descontínuo, por outro. Nos sistemas de trocas cerimoniais melanésios, encontra-se, pelo menos, dois tipos distintos de composição de intermediário: redistributivos e não-redistributivos (...)* Pode-se qualificar de cadeia redistributiva uma forma reticular composta, pelo menos, dos dois intermediários seguintes: *R recebe x de X e o transmite a Y ; R recebe y de Y e o transmite a X . A cadeia de parceiros é, aqui, de tamanho mínimo, e é raro que uma cadeia tão simples se apresente em estado isolado".* *Itálicos meus.*

Roberge, Martine

La Rumeur; Rapports Et Memoires De Recherche Du CÉLAT N°14; Quebec,
1989.

(pp.15-6) *"Nós estamos aqui em presença de um fenômeno de intertextualidade desempenhado sobretudo no nível dos gêneros, mas que se manifesta também no dos textos. É necessário considerar em primeiro lugar o boato como um todo, mesmo se ele é múltiplo em suas formas de expressão. As migrações que ele efetua ao longo de seu processo de transmissão lhe conferem um estatuto intertextual, pois que o texto, e o boato nesse sentido é um texto, se nutre de outros textos e de outros gêneros. A justaposição de elementos disparatados cria uma convergência de forma, os gêneros se confundem uns em relação aos outros sem que se possa dizer que gênero simula outro. Em suma, poder-se-ia afirmar que o gênero do boato é um amálgama de outros gêneros já que diferentes formas são, às vezes, identificáveis nas diversas fases de sua evolução, donde a dificuldade no que diz respeito à sua definição (...) Assim, dentro de uma conversação se justapõem diferentes tipos de discurso: Narrativas de experiências pessoais, falatórios de natureza mais ou menos banal, brincadeiras, fofocas, provérbios, boatos, etc. O processo pelo qual um indivíduo opera uma escolha nos tipos de discurso que ele conhece implica em intertextualidade. No entanto, nesse entrelaçamento de gêneros é bastante possível que seja difícil distinguir os gêneros uns dos outros. O boato está nessa posição intertextual, pois que se*

enxerta facilmente em outros gêneros deslizando de uma forma a outra: é possível encontrá-lo, por exemplo, dentro de narrativas de experiências pessoais sob formas de enunciados que se referem a boatos. *O jogo de superposição e de combinação de elementos que revelam a intertextualidade faz às vezes confundir os gêneros entre eles e obriga o pesquisador a reavaliar seus critérios de definição. Se nós insistimos sobre o problema do gênero é porque tocamos aqui num ponto essencial do boato. Trata-se de levar em conta dois aspectos: a percepção do analista e a percepção do usuário. Nós abordamos aqui toda a questão da confrontação das categorias analíticas e dos gêneros populares. Os problemas de definição e de gênero que estudamos até aqui são preocupações críticas.* No plano da análise eles acumulam três das quatro vias de abordagem usadas por Ben-Amos, as das abordagens temática, estrutural e arquetípica. Um exame aprofundado dessas diferentes vias de análise permitiria, sem dúvida, estabelecer uma tipologia melhor articulada do boato, que daria conta de seus diferentes níveis. Entretanto, é a abordagem funcional que nos parece, aqui, ser a mais frutífera. Segundo Ben-Amos 'ela se ocupa especialmente das relações entre as formas da arte verbal e as necessidades culturais, psicológicas e sociais. *A distinção do gênero não está fundada sobre nenhuma qualidade intrínseca das formas da literatura oral, mas sobre a maneira com que o povo percebe e identifica seus traços particulares. A abordagem funcional não se pergunta sobre o que são os gêneros em si mesmos, mas o que são no dizer dos membros da sociedade*'; ("Catégories Analytiques Et Genres Populaires", *Poétique*, 10, 19, 1974)". *Itálicos meus.*

(p.21) "Nós podemos ter como hipótese que os boatos são um instrumento que permite aos indivíduos objetivar suas angústias face ao desconhecido. Para os grupos o boato fixa os medos em identificando sua causa, os culpados que assumem então o papel de bodes expiatórios. Num caso e noutro *os medos e as angústias estão momentaneamente controlados pelo discurso. Em suma, ligado ao medo e à angústia, o fenômeno de linguagem do boato nos coloca rumo às profundezas que orientarão nossa abordagem para deles compreender a mensagem*". *Itálicos meus.*

(p.42) "Dois tipos de análise serão utilizados para nossas duas classes de objetos de boatos: as análises textuais e as contextuais. *As análises textuais serão efetuadas em dois níveis: um nível de superfície, em que serão realçadas as estruturas narrativas por meio de métodos de análise estrutural, e um nível de profundidade em que, por um método de inspiração semiótica, nós faremos ressaltar as idéias e o discurso. Quanto às análises contextuais, elas se fixam em ressaltar os diferentes contextos que dão sentido aos enunciados e retomam também certas noções de semiótica*". *Itálicos meus.*

(p.46) "Se nós voltarmos ao quadro semiótico, a relação aí expressa consiste na passagem de um estado a outro, de um de integração a um de marginalidade, a relação inversa não sendo nunca enunciada nos boatos. *No entanto, se o quadro semiótico não é compreensível senão na medida em que reflete o sentido profundo de uma narrativa, e que essa última se define por uma transformação entre um estado inicial e um final, nós estamos quase obrigados a admitir, sem querer forçar as conclusões, que essa etapa de análise se aplica mais ou menos a nosso corpus. Seguindo os passos de Todorov, nós já anunciamos que os boatos, enquanto enunciados, se situam*

mais na categoria da narrativa imperativa, no sentido de que a ação ainda está por se completar. Salvo algumas raras exceções, a transformação de um estado a outro não se completa na enunciação do texto, mas resta possível. Da mesma forma, a eventualidade de uma transformação pode ser retida para confirmar a presença de uma narrativa potencial, o que justifica a validade do quadro semiótico". Itálicos meus.

(pp.58-9) *"A dimensão intertextual se percebe no nível do texto e do contexto. Ela pode ser definida como o processo dinâmico pelo qual o texto é absorvido, assimilado, transformado ou nutrido por outros textos já existentes, formando assim o discurso social. A intertextualidade faz apelo aos mecanismos interiores que regulam o funcionamento de um texto, às diferentes migrações que ele opera e que estão em interação com os contextos de produção, oferecendo assim diversas leituras desse texto. Quanto ao intertexto, ele é constituído da 'totalidade dos textos que um leitor pode associar a um outro texto'; (Michael Riffaterre; "Situer L'Intertextualité"; Cahiers Roumais D'Études Littéraires; nº3, 1981, p.32). Esse conceito envia àqueles de bacia (bassin) referencial e de memória coletiva, ou ainda aquele, mais conhecidos dos etnólogos, de tradição (...) O texto tem sua significação por comparação a outros textos. Ele se recobre de conotações diferentes segundo os textos referenciais. O que se chama intertexto não será nem mais nem menos que o eco de um texto no conjunto dos saberes coletivos e populares. Banhando-se nessa bacia o texto faz parte de um conjunto maior, o dos contextos. Ele é enunciado, adaptado, transformado ou exagerado segundo os meios, o tempo e os indivíduos. O papel do contexto é o de dar um sentido ao texto nas situações particulares e infinitas, de sorte que a estabilidade do*

texto se torna uma utopia. O contexto opera um trabalho contínuo entre o texto e o intertexto; ele determina seu sentido real. É a interação entre os três níveis de análise que faz a riqueza e a complexidade dos fatos do folclore, sobretudo quando nós não temos senão um traço a observar, como a ponta de um iceberg". Itálicos meus.

Rousseau, Jérôme

"L'Organisation Sociale"; Perspectives Anthropologiques; Éd. Ren. Péd;
Ottawa, 1979.

(p.121) "Os fatores ligados à economia e ao ambiente explicam em grande parte as instituições de uma sociedade. Mas as pessoas analisam, elas mesmas, a situação na qual vivem; suas escolhas entre diversas possibilidades se efetuam a partir de sistemas de valores que lhes são ensinados ou que aprenderam pela experiência. *As ideologias são, em parte, uma reflexão sobre a sociedade (...) As ideologias e os sistemas de conhecimento têm sua vida própria, o que quer dizer que se desenvolvem segundo uma lógica interna, mas no interior dos limites estabelecidos pela sociedade, e se adaptando às pressões sociais, econômicas e políticas (...) A ciência pode parecer uma pesquisa desinteressada do conhecimento, mas tira suas orientações da sociedade*". *Itálicos meus.*

Central Borneo - Ethnic Identity And Social Life In A Stratified Society;

Clarendon Press, Oxford, 1990.

(pp.43-4) "Em Borneo Central, como no resto do sudeste da Ásia, a identificação de categorias étnicas é problemática. Nós precisamos ainda

identificar o que significa 'etnicidade' em Borneo. Ou, mais genericamente, o que são as pressuposições ocidentais sobre isso e, mais especificamente, como a noção é vista pela antropologia (...) *O problema era conceptual: grupos pequenos não eram comparáveis a grandes unidades como os kayan, os kenianos, ou iban (...) eles tinham de ser reagrupados sob uma larga categoria, mesmo se isso violentasse os fatos. Para merecer nota, a entidade cultural (tribo, grupo étnicos, etc.) tem que ter um tamanho mínimo. Fragmentação dentro de grupos minúsculos foram contra o desejo de generalizar: observadores primitivos desejaram estar em condição de dizer que 'os kayan são como isso, os kenianos com aquilo', e o reconhecimento da fragmentação deveria tornar isso impossível. Entretanto, grupos pequenos eram encontrados, eram submetidos a sub-categorias de uma entidade maior se presente, ou então, se ausente, era inventada. Tais agrupamentos eram também administrativamente convenientes". Itálicos meus.*

(pp.44-5) *"Uma compreensão geral da etnicidade era bloqueada pelos modos específicos pelos quais ela se manifestava em sociedades de Estado: circunstâncias históricas freqüentemente traziam, num Estado, unidades étnicas precisamente diferenciadas (a chinesa no sudeste asiático, asiáticos no sul da Malásia, Guiana e Fiji, imigrantes mediterrâneos na América do Norte ou Austrália, Estados africanos que formam um mosaico étnico). Como resultado o Estado se torna uma arena em que a etnicidade é articulada com outras características sociais tais como os conflitos de classe. Essas manifestações de etnicidade são importantes por si mesmas, mas têm pouco a dizer relativamente à significação de etnicidade em sociedades onde as várias categorias existiram lado a lado por longos períodos. A separação de grupos*

imigrantes de seu lugar de origem cria formas específicas de consciência e alinhamentos sociais que necessariamente não fazem parte da etnicidade, em termos gerais". *Itálicos meus.*

(pp.47-8) "Porque, então, a antropologia hipostasiou a cultura dentro de uma totalidade fechada? Parte da explicação pode ser encontrada na socialização ocidental. *Sociedades de Estado tentam (colocar) a cultura dentro de uma totalidade organizada; essas tentativas não são realmente bem sucedidas, porém são ideologicamente sustentadas. Como antropólogos ocidentais nós procuramos ver a cultura como sistema porque é como a experimentamos através do controle do Estado sobre a educação e a linguagem, e a estruturação do conhecimento, que estabelece uma divisão intelectual do trabalho*". *Itálicos meus.*

(p.50) "Elementos culturais específicos servem como marcadores de etnicidade, porém sua seleção é arbitrária e mutável: o desaparecimento dos marcadores pode não ter efeito sobre a identidade étnica (Barth). Se um grupo *A* pode ser caracterizado por traços culturais *a, b, c, d, e, f*, e o grupo *B* pelos traços *e, f, g, h, i, j*, torna-se possível decidir em contextos diferentes que *A* e *B* são e não são o mesmo grupo étnico, ou que um é parte do outro (Lehman). O uso 'objetivo' dos traços culturais para servir como diacríticos étnicos está no mau caminho. 'O que conta na definição cultural da categoria étnica não é a posse de uma única herança cultural comum, mas o uso de um conjunto de elementos culturais numa reivindicação para incorporação da categoria' (Lehman). A etnicidade não é definida, mas justificada a posteriori pelos critérios: uma vez que o povo tenha sido atribuído a uma categoria étnica, alguns traços podem ser aduzidos para justificar essa atribuição. Temos aqui

um exemplo de classificação politética (Needham). No entanto, os traços podem servir como critérios de identidade étnica ou cultural sem serem limitados a essa cultura, ou mesmo assumidos como limitados". Itálicos meus.

(p.51) "Como primeiro passo é importante estabelecer o que a etnicidade significa para nós; entretanto é crucial reconhecer que a noção de etnicidade tem o mesmo valor heurístico e as mesmas limitações que a de religião: o conceito de religião pode permitir a pesquisadores focalizar aproximadamente um conjunto de fenômenos, porém não se deveria, *a priori*, esperar encontrar em todas as sociedades um objeto que corresponda à nossa noção de religião. Conseqüentemente, nós não podemos olhar para a significação de etnicidade em Borneo assumindo de antemão características específicas. Mais ainda, de nossa própria noção de etnicidade, nós deveremos procurar fenômenos relevantes e tentar olhar sua lógica interna. O que pode ou não se ajustar a nossa noção de etnicidade. Os fenômenos seguintes podem ter algo a ver com etnicidade: identidade pessoal, agrupamentos locais, relações dentro e entre grupos locais, e similaridades culturais. Porém, esses elementos não são nada mais que uma elaboração de nossa visão de etnicidade. Para escapar a esse círculo vicioso nós deveremos encontrar os dados borneanos que servem como ponto de partida; há nomes de agrupamentos. Para sermos capazes de referir a nomes étnicos, nós deveremos identificar o sistema taxonômico que merece sua denominação, e então explicar os significados e usos do *taxa*. Rótulos étnicos permitem-nos abordar a etnicidade com poucas pressuposições. *Nossa noção intuitiva do que nós deveríamos chamar rótulos 'étnicos' não é um problema (se) pressupormos o conteúdo e o significado do sistema e seguirmos procedimentos que mostram como os usuários organizam os vários rótulos.*

Nós veremos que 'etnicidade' não é nem mesmo uma constante numa situação sócio-histórica específica. Por exemplo, 'kayan' pode significar coisas diferentes em contextos diferentes porque não é sempre usado como termo étnico em nosso sentido. Quando, depois de um ano de trabalho de campo, eu contava que andava como um kayan, a referência era para minha adoção de alguns traços culturais, não minha atribuição étnica". Itálicos meus.

Saillant, Francine

"Le Cancer Comme Symbole De La Mort"; Anthropologie Et Sociétés, V.6, N°3, 1982.

(p.94) "De fato, a medicina se encarregou da evacuação pura e simples do corpo, seja pela via da eutanásia *douce*, ou, ao contrário, pela da prolongação técnica dos sinais da vida, que permitem uma agonia controlada, tida como menos traumática para todos. *Ela se interessou menos pelo vivido da morte, tanto relativamente ao doente quanto à sua família.* Ela se distanciou dessa dimensão, enquanto participou ativamente da criação das formas atuais da morte, tanto por seu desenvolvimento tecnológico quanto por seus sucessos terapêuticos". *Itálicos meus.*

(pp.96-7) "A etnografia feita desde março de 1982 nesse pavilhão de um centro hospitalar francófono e urbano tem por objetivo, dentre outros, fazer a exploração semântica do discurso sobre o câncer nas culturas populares e eruditas. Em razão da escolha de não fazer a etnografia de um meio terapêutico com pacientes em fase terminal, mas com pacientes em fase ativa de cura e para os quais há ainda esperança, o questionamento sobre a morte deveria se fazer indiretamente. Com efeito, questionar à queima-roupa sobre a morte entre pessoas para as quais há ainda esperança de cura é matéria, de sobrevivência e de sentido, extremamente delicada; não que a priori a questão sobre a morte seja desinteressante, mas, e é *parti-pris* teórico, concentrar-se

demais sobre esse aspecto da doença, já bastante bem documentado, obscureceria e mascararia outras vias de pesquisa bastante frutíferas. *Poder-se-ia supor que a associação câncer-morte não reflete senão o conteúdo manifesto do discurso, modulado pela estrutura profunda que se tenta descobrir.* Assim, a questão-tabu da morte não é nunca abordada diretamente com os doentes, a menos que eles o façam, o que é raro. *Observa-se uma série de fenômenos que atestam que se a morte é interdita como objeto manifesto do discurso, ela é onipresente por uma série de deslocamentos e de procedimentos retóricos (...) e a morfologia dos discursos varia segundo a idade do doente, sua região de residência, seu sexo, e, claro, o contexto da enunciação.* É no contexto da análise do discurso que a crítica da associação morte-câncer se confirma empiricamente e que *a exploração da rede semântica do campo da morte se justifica metodologicamente.* A etiologia desconhecida do câncer incita a pessoa a se interrogar sobre o sentido de sua doença, sobre sua causa, seu tratamento, seu prognóstico". *Itálicos meus.*

(p.101) *"A pessoa cancerosa porta um mal simbólico que cristaliza, talvez, uma grande parte de negação cultural da morte; nas sociedades modernas ela se torna, por isso mesmo, designada por seu grupo por condensar de alguma forma essa negação à morte. Não há assim uma marcação necessária (por um procedimento de deslocamento) do universo cultural que se obriga, de alguma forma, a investir a morte (de um sentido) apenas para guardar silêncio sobre ela? É assim que a pessoa cancerosa preenche uma função simbólica de que ela ignora o alcance na maior parte das vezes; o silêncio que ela suporta diz respeito a ela, mas também a ultrapassa". Itálicos meus.*

(p.102) "*Pode-se perguntar até que ponto o discurso dos cancerosos sobre as causas percebidas de sua doença, sempre ligando fortemente a aparição dos sintomas a um contexto subjetivo, não deixa entrever elementos de culpabilidade concernentes a suas responsabilidades pessoais face a sua situação. Essa questão, deixada em suspenso, abre uma perspectiva diferente às hipóteses pensadas até aqui, pois que as medidas preventivas ligadas ao câncer são ainda as mais magras: a população cancerosa está bastante cética quanto à possibilidade mesma de uma prevenção. Apesar dessa dúvida, resta que a ideologia religiosa, fazendo do doente o único responsável por seu mal, continue presente entre esse grupo de indivíduos, de que a maior parte é de origem rural (...)*" *Itálicos meus.*

"Les Recettes De Médecine Populaire, Pertinence Anthropologique Et Clinique"; Anthropologie Et Sociétés, V.14, N°1, 1990.

(p.95) "(...) os saberes e as práticas terapêuticos tradicionais dos quebequenses, que tanto dizem respeito à saúde quanto à doença, e estão generalizados no conjunto das famílias, nunca foram estudados numa perspectiva antropológica. *O vazio etnográfico em que estamos põe um problema particular no que diz respeito à contribuição da antropologia à interpretação e à explicação das representações da saúde e dos comportamentos que daí decorrem. Põe o problema da hermenêutica quanto a uma antropologia das práticas, saberes e representações da saúde no Quebec.* Com efeito, nós postulamos que esta não

pode fazer a economia do desenvolvimento dos conhecimentos nos domínios da etnomedicina". *Itálicos meus*.

(pp.104-5) "As práticas fronteiriças são igualmente identificáveis pelo conjunto das modalidades terapêuticas de marcação: marcar o mal (ou a doença) se faz de múltiplas maneiras. *Extraí-se o mal, empurra-se o mal (real ou simbolicamente), 'passa-se' o mal (a um objeto, animal ou pessoa), circunscreve-se o mal ou, enfim, distancia-se-o. Em vários casos procura-se exercer um controle sobre os espaços de comunicações entre as fronteiras do corpo e o meio, e a conduzir a um estado de pureza o que estava impuro. É o contato com as fronteiras que produz a impureza e é esse contato que se procura resolver por práticas que marcam, por uma multidão de gestos de valor simbólico, os limites a inscrever ou não ultrapassar.* Por exemplo, o gesto do círculo em torno de uma escamação (*dartre*) executado por uma pessoa do sexo oposto ao do doente, gesto que se faz com a aliança de uma mulher casada, evoca que se procura marcar o mal circunscrevendo-o. O 'inimigo', assim cercado, não poderá, acredita-se, se espalhar. *Assim, a aliança da casada de que se serve para circunscrever as escamações cutâneas com um gesto de mão que se quer terapêutico é também o signo de uma união sexual, não esqueçamos; ele lembra que houve contato entre os corpos, um contato resolvido culturalmente.* De onde vêm essas escamações, doença da pele, da superfície do corpo? O uso da aliança da casada simboliza as regras sociais que organizam, entre fronteiras bem precisas, a circulação dos corpos e a interdição religiosa impedindo a transgressão desses limites. Esse signo toma uma valência terapêutica quando marca o lugar de uma possível transgressão das fronteiras (de caráter sexual ou não) e das trocas entre os corpos. *De fato,*

as práticas associadas a modalidade terapêutica de marcação nos enviarão às polaridades onipresentes: superfície/profundidade; o si o outro; puro/impuro. As práticas fronteiriças de marcação supõem uma teoria implícita das regras de comunicação que regem o interior do corpo, o invólucro do corpo e o meio, e suas ações simbólicas próprias a essa modalidade terapêutica". Itálicos meus.

(pp.109-10) "(...) *as receitas de medicina popular devem ser considerados como operadores pragmáticos e simbólicos de uma autêntica cultura dos cuidados. O conceito de cultura dos cuidados integra os paradigmas organizadores das práticas terapêuticas tradicionais familiares que nós examinamos. As receitas revelam um verdadeiro espaço de saberes e de práticas marcado de uma lógica cultural precisa que nos permite afirmar sua importância e sua pertinência em relação ao conhecimento da etnomedicina quebequense (...) (um problema central aqui) diz respeito à interpretação dos saberes e práticas populares sobre a saúde na sociedade moderna. O trabalho do antropólogo não consiste unicamente em encontrar e dar conta da organização cultural das práticas, num dado momento; consiste também em encontrar o sentido e a coerência dessas práticas enquanto produto histórico e cultural. As categorias em uso no discurso popular contemporâneo se apresentam como um amálgama cuja justaposição das fontes torna complexo o trabalho hermenêutico. Enquanto que se seguirá de boa vontade as fontes do saber científico (antigo ou moderno), se referirá também às tradições populares vindas do séc. XIX, ou de um passado mais longínquo, enviando a concepções do corpo cujos conteúdo e lógica são pouco conhecidos e principalmente não documentados, no caso do Quebec. O caráter necessariamente multidiferencial*

e sincrético da linguagem popular contemporânea sobre a doença é portador de um sentido que não pode ser analisado senão pelo posicionamento cultural e histórico dos materiais". *Itálicos meus*.

Saladin D'Anglure, Bernard

"Nom Et Parenté Chez Les Esquimaux Tarramiut Du Nouveau-Québec (Canada)"; Échanges Et Communications...; Mouton/The Hague, Paris, 1970.

(p.1013) "Nós nos propomos neste artigo a apresentar alguns dados recolhidos entre os esquimós terramiut no Novo-Quebec relativos ao sistema de nomes de pessoas e aos efeitos que exerce sobre a terminologia do parentesco. Nós não temos a ambição de tratar em algumas páginas de um assunto tão vasto como o dos nomes pessoais ou do sistema de parentesco dos esquimós, mas esperamos mostrar, com a ajuda de um caso preciso, como *as práticas esquimós de nomeação fundadas sobre a eponimia, e a crença na identidade dos homônimos podem modificar completamente a ordem e o estatuto parental dos indivíduos e introduzir uma grande complexidade no emprego da terminologia parental muito simples em sua estrutura*". *Itálicos meus.*

(p.1037) "*Os doadores de nomes, em atribuindo àqueles que eles nomeiam o nome dos pais mortos, reatualizam as relações que tinham com eles; não mais sob a forma invertida (ascendência nominal de descendentes genealógicos) que eles tinham dos desaparecidos, mas dando conta das ligações genealógicas reais que os uniam.* O doador de nome valoriza então o estatuto parental de seus ascendentes mortos em os atribuindo a seus homônimos; ele desvaloriza também o estatuto parental que ele tinha da pessoa viva pois eles se dirigem agora a ele, através de seus homônimos, como a um descendente.

*Nesse jogo circular, em que os papéis estão invertidos e os sexos às vezes travestidos, o doador de nome, quando nomeia, permuta a ordem genealógica dos indivíduos, protege a criança em lhe atribuindo um nome (e um status) adulto, satisfaz o pai morto em fazendo reviver seu nome e, ele mesmo, reencontrando novamente seu passado, se proporciona força e segurança; é ele que reestabelece o equilíbrio do grupo ameaçado ao mesmo tempo pela saída dos mortos e pela entrada dos recém-nascidos". *Itálicos meus.**

"L'Homme (Angut), Le Fils (Irniq), Et La Lumière (Qau): Ou Le Cercle Du Pouvoir Masculin Chez Les Inuit De L'Artique Central"; Anthropologica, N.S; V.XX, Nº1-2, 1978.

(p.111) "As razões de um sistema de prescrições/proibições vêm a efeito raramente de um nível de explicação consciente na cultura que o produziu e o veicula; elas estão estreitamente ligadas ao sistema de crenças e à religião dessa cultura. A explicação funcionalista pelo medo traz, de fato, pouca luz para a inteligibilidade do sistema religioso. *A análise estrutural tem, por seu lado, aberto vias muito mais fecundas estudando as estruturas inconscientes das produções ideológicas. Tentaremos tirar proveito delas.* Os mitos inuit tratam do problema em seu nível quando dizem que a complexidade do sistema de tabus - estabelecido para manter a ordem no mundo e a comunicação entre os homens, os animais de caça e os mortos - era tão grande que foi preciso esperar pela vinda dos xamãs para se guiar em sua aplicação; esses novos especialistas da comunicação, graças a seu QAUMANIQ que é ao mesmo

tempo luz e conhecimento, souberam explorar os aspectos invisíveis dos seres, das coisas, do espaço e do tempo, e fornecer aos inuit os meios de sobrepujar as coerções do meio tanto natural quanto sobrenatural e social. Poder-se-ia, no entanto, emitir a hipótese de que *duas visões da realidade e duas ideologias tenham coexistido entre os inuit. Uma ideologia dominante masculina, ideologia da ordem, da luz, que promovia o homem e suas atividades de produção; de outra parte uma ideologia dominada, de medo, da restrição, da coerção que enquadrava a vida das mulheres (e parcialmente a das crianças) e as isolava num papel de reprodutoras subordinadas aos homens. O xamã cuidava de manter essa subordinação*". *Itálicos meus.*

(p.120) "Paralelamente a essa exclusão da caça do círculo dos cônjuges permitidos, ilustrada pelo mito, uma outra exclusão aparece na cosmologia inuit, a das irmãs. É a história do irmão-lua que abusa sexualmente da irmã-sol, aproveitando-se da escuridão e do isolamento onde ela se encontrava depois de parir. Descobrimo o delito de seu irmão ela se cortou um seio que lhe ofereceu por derrisão (*dérision*), e, diante de sua recusa, ela fez dele uma tocha e foi para o céu, tornando-se o sol. O irmão-lua, rosto escurecido de fuligem (*suie*) por sua irmã, a persegue no céu depois de ter perdido sua tocha e se tornar lua. *Dessa disjunção que distancia do mundo terrestre o irmão e a irmã incestuosos são nascidos os dois astros luminares condenados a nunca mais se encontrarem - e a seguir seu curso cortando o espaço e o tempo numa corrida regular, mas deslocada. Ciclo diurno com os tempos mortos nos solstícios, ciclo das lunações que regula as mulheres, as marés e os deslocamentos da caça, ciclo calendário solar que divide o ano em dois semestres*". *Itálicos meus.*

(p.121) "O semestre de inverno começava em setembro (lua em que cai o veludo das madeiras do *caribou*) com a partida das espécies migratórias cujos jovens, nascidos no verão, tinham a força necessária para migrar; era assim o começo do período de acasalamento para um certo número de mamíferos. O semestre, centrado sobre o solstício de inverno, em que a escuridão é total, termina com o nascimento das jovens focas aneladas (no equinócio da primavera), uma das primeiras espécies de mamíferos a descer. *Encontra-se, então, nesse semestre, um ciclo de reprodução da caça concebido simbolicamente como uma ontogênese animal, como a reencarnação dos animais mortos no curso do ano precedente, esse ciclo é concebido também à imagem da cosmogênese com a noite solsticial lembrando a noite total primordial que acompanhou a gestação da humanidade e desencadeou a aparição do dia, da morte, etc; ou seja, o nascimento da humanidade.* Ao solstício do inverno, paroxismo da escuridão, parecia corresponder também o apogeu da potência de TAKANNAALUK. A mestra dos animais marinhos temia bastante a luz que a fazia perder seus poderes. É por essa razão, segundo nossos informantes, que o xamã apagava as lâmpadas a óleo no iglu onde trabalhava, quando fazia sua viagem xamanística junto a ela, no mundo inferior, para bajulá-la". *Itálicos meus.*

Santerre, Renaud

Pédagogie Musulmane D'Afrique Noire; Pres. Univ. Montréal, Montreal, 1973.

(p.9) "O caráter monográfico, francamente descritivo, deste estudo pode surpreender alguns. Acham-se, aqui, muito poucos elementos teóricos. É normal. *A teoria, essencial à dupla investida de toda ciência completa, não precede jamais a observação.* A antropologia da educação, para se constituir verdadeiramente em ciência, tem necessidade de se apoiar sobre monografias desse gênero. *A diversidade dos casos observados funda a generalidade da observação*". *Itálicos meus.*

(p.151) "O fato de se exilar de quinze a vinte meses num grupo distante e isolado não permite mais erigir-se testemunho absoluto e exclusivo dessa população e, sem maiores precauções, generalizar sobre o conjunto de uma região, às vezes de um continente, dados obtidos de alguns informantes-chave num vilarejo. O antropólogo de retorno do campo deve fazer a prova de sua credibilidade e revelar as bases de suas generalizações. A monografia não está, por isso, condenada. *O singular ainda é o portador do universal à condição de realçar, de seus aspectos particulares, o que ele comporta de geral.* Então, essencial ao pesquisador se torna a autocritica que facilita a confrontação com os concorrentes. A multiplicação das pesquisas num mesmo setor e a diversificação das abordagens, junto a uma abertura do público esclarecido às diversidades culturais, incitam o leitor a um exame mais crítico dos resultados da pesquisa etnológica. (...) *Dá-se conta de que a subjetividade do pesquisador, assim como a aparelhagem técnica que ele utiliza, orientam seus*

trabalhos e dão cor a seus resultados. Interessa-se sempre por esses últimos, mas também inquieta-se pelo modo com que eles são adquiridos. Revelar completamente suas fontes e os limites de sua informação faz, doravante, parte da deontologia antropológica. O ideal seria, sem dúvida, de deixar falar o informante, ele mesmo. O uso do gravador o permite. Oscar Lewis, entre outros, o fez em vários de seus livros, mas o procedimento não exclui por isso toda arbitrariedade. O (re)corte da gravação é, em si mesmo, uma reconstrução, exatamente como a montagem de um filme. A totalidade do real não se reduz a seus aspectos visuais e sonoros. Lewis admite, de bom grado, que recorreu a uma série de técnicas complementares e a uma bateria de testes para sustentar (etayer) seus resultados (...) Não foi possível dar, diretamente, a palavra aos nossos mestres corânicos. A apresentação da escola corânica é uma construção do observador que vale o que valem suas fontes e seus instrumentos de observação". Itálicos meus.

"L'Histoire De Vie Comme Instrument De Recherche Et Technique D'Animation Sociale Auprès Des Personnes Agées"; Vieillir à Travers Le Monde; (ORG. Santerre, R; Létourneau, G.); Pres. Univ. Laval, Quebec, 1989.

(pp.32-3)"Qualitativa, a pesquisa conduzida com um tal instrumento é de natureza indutiva, por oposição à abordagem hipotético-dedutiva, que em certos meios tem a tendência de considerar como apenas verdadeiramente científico o que serve de qualificação como meio de verificação e base de generalização (...) *É suficiente notar que a abordagem indutiva procede a posteriori e não a priori, ou seja, ela põe suas hipóteses no campo e no*

retorno, após ter observado os fatos, e não antes; põe o informante no centro da pesquisa, mais que na periferia, e lhe deixa a palavra no lugar de lhe impor uma resposta por sim ou não a uma questão fechada; ela tira o sentido dos dados em lugar de lhes impor, ela se interessa muito mais com a significação e com a qualidade dos fatos observados que com seu número ou com a representatividade da amostra; enfim, se ela também conta é para melhor controlar a observação sobre hipóteses limitadas mais que numa vã tentativa de generalizar, para vastos conjuntos de população, descobertas pessoais ou locais. Em suma, o método indutivo observa em profundidade um número limitado de casos ou um universo restrito, formula suas hipóteses em cours de route e os verifica contando-se a si própria, mas finaliza a uma forma de generalização 'singularmente' diferente do método dedutivo. A inclinação é também geral, entretanto". *Itálicos meus.*

(p.35) "O problema da generalização não se põe de modo unívoco em metodologia quantitativa ou qualitativa. Lá é a representabilidade que funda a generalização. Aqui o singular, num limite, acha-se portador do universal. Singular universal, sem dúvida, que é necessário, por via de análise profunda, deslocar de sua crosta particular, mas que tinham seguramente em vista pesquisadores tão eminentes como Freud em generalizando sua noção de inconsciente a partir de casos como o de Anna O. e como Durkheim quando afirma na conclusão às Formas Elementares...: 'Quando uma lei foi provada por uma experiência bem feita, essa prova é universalmente válida'. *Itálicos meus.*

(p.35) "Como no caso da psicanálise, a história de vida traz um conhecimento renovado do homem e de seus problemas, como a velhice: ela permite uma

visão do interior, vivida e sentida, que não pode fornecer nenhuma pesquisa quantitativa que pulveriza as singularidades e as diferenças no melting pot das médias". Itálicos meus.

Santerre, R; Létourneau, G.

"Introduction Générale"; Vieillir à Travers Le Monde; (ORG. Santerre, R; Létourneau, G.); Pres. Univ. Laval, Quebec, 1989.

(pp.5-6) *"Nos confins do biológico, do psicológico e do social, a antropologia desenvolve também, na consideração de fenômenos como o parentesco, a morte e a velhice, uma perspectiva que se pode qualificar de 'holística', ou seja, ela nunca considera um fato isolado do conjunto e tenta sempre recolocar a parte no todo. Compreende-se mal a velhice isolando-a das outras idades da vida e não estabelecendo o que é a juventude na mesma sociedade. Do mesmo modo o homicídio ou o suicídio dos velhos na sociedade inuit tradicional têm um outro sentido quando são apreciados (...) no quadro de uma economia de caça no meio ártico, de um modo de vida nômade e de uma cosmologia que não tem nada a ver com a concepção judaico-cristã de outros lugares. O contexto sócio-econômico e cultural no qual envelhecem as pessoas importa no mais alto nível para o antropólogo. O terceiro nível no qual se situa a abordagem do antropólogo está justamente na proximidade do ponto de vista das pessoas que envelhecem, em sua perspectiva 'êmica'. Essa expressão especializada faz referência às explicações fornecidas pelos*

indígenas, eles mesmos, sobre seus conceitos e condições de vida. O antropólogo é levado a conviver com seus informantes a situação (e assim) estuda e apreende de dentro, mais que de cima ou de longe, o que significa envelhecer numa residência para aposentados da construção, numa casa rural do Bas-Saint-Laurent ou dos hotéis pulguentos de San Diego. Nessa perspectiva, a preocupação etnográfica do antropólogo, seu método descritivo, sua obsessão pelo detalhe e pelas individualidades não o condenam a ficar indefinidamente ao rés-do-chão. Ao contrário, nada o impede de, ao sair do campo, destacar das singularidades observadas algumas regras gerais, e de elevar progressivamente, a partir da experiência vivida, a uma forma de explicação mais universal. (...) No domínio a velhice, como em todos os outros domínios da vida social - parentesco, economia, religião, sexualidade -, a antropologia formula teses gerais e teorias explicativas da realidade social de que ela alternadamente toma e empresta os elementos às disciplinas vizinhas". Itálicos meus.

Savard, Rémi

"La Déesse Sous-Marine Des Eskimo"; Échanges Et Communications...;

Mouton/The Hague, Paris, 1970.

(pp.1342-3) "Estamos, de início, em presença de dois irmãos de sexos diferentes e de uma adulta (mãe ou avó, segundo a versão) que recusa ao jovem cego (de nascimento, por acidente ou como consequência de uma maltratamento, segundo a versão) uma porção de alimento. A moça vai em seguida, à revelia do adulto, levar a seu irmão mais velho os alimentos aos quais ele não tem nenhum direito, pois que se trata de sua primeira caça (urso). A recusa da comida ultrapassa o quadro dessa interdição, o adulto indo ao ponto de negar que o urso tenha sido morto pelo cego quando, por sua sugestão, ele havia retesado o arco do qual dirigiria a flexa. Assim, para além do simples alimento, é o estatuto de adulto macho que foi recusada pelo rapaz. O ponto é, de certo modo, confirmado pelo meio de transporte secreto adotado pela moça (...) É um pássaro mergulhador que, depois de ter treinado várias vezes sob a água, provoca a cura da cegueira e, por isso, confere ao rapaz o estatuto de adulto de que o havia privado a mentira. Por vingança, e sempre com a cumplicidade de sua irmã caçula, ele mata sua mãe (ou avó). No curso de uma longa viagem que, depois desse assassinato, os conduz aos seres sem ânus, eles têm todos os tipos de acidentes, (o que) seria demasiado longo para dizer aqui. É finalmente entre os membros dessa estranha comunidade que ele, por sua vez, abusa de uma certa cegueira de sua irmã, aproveitando-se da

escuridão, e, com ela, comete incesto. Descobrendo com horror a identidade do visitante noturno, ela se corta os seios e os oferece ao irmão para comer, evocando assim a comida interdita que antes ela já lhe havia levado. Pouco tempo depois eles se tornam lua e sol. *Esta narrativa trata constantemente de comida, mas é, com efeito, o casamento a questão: como é o caso da comida, certas mulheres estão interditas, outras prescritas. O homem deve se desfazer daquelas que a natureza, cegamente, lhe deu como mãe, irmã e filha, assim como o adolescente estava ritualmente obrigado a fazer relativamente à sua primeira caça. Todos se conformando a essa regra, cada um está, teoricamente, assegurado de uma parte mínima. A essa divindade masculina do alto corresponde a deusa do baixo, donde o mito da origem tratar igualmente de comida e de casamento, mas sob um ângulo bastante diferente. Itálicos meus.*

(p.1344) "(...) a simetria dos dois mitos continua: o adolescente lunar absorvia uma carne interdita graças à sua irmã, que a levava a ele até a pequena casa de reclusão construída pela avó, enquanto que o cônjuge canino transporta na ilha um alimento ao qual ele não tem nenhum direito. A relação metonímica entre a carne e o portador (moça-sol ou cão) é a mesma nos dois casos". *Itálicos meus.*

Carcajou Et Le Sens Du Monde: Série Cultures Amérindiennes, Ministère Des Affaires Culturelles, 3^a edição, Quebec, 1974.

(p.13) "Mas (as narrativas) são ao mesmo tempo mais e menos do que os próprios narradores podem dizer delas. No mundo da civilização oral, *uma palavra não se explica quase nada; ela se diz e se repete como um eco. Ela envia a uma outra palavra, depois esta a uma outra e, finalmente, a última à primeira. O repertório dos mitos de uma população é um pouco como uma teia de aranha* que seus pensadores teceram em torno de seu universo mental, e que os narradores percorreram pacientemente durante longas noites de inverno. As imagens em aparência ingênuas que constituem um mito não servem senão para localizar os pontos de encontro dos fios dessa teia, sua mensagem verdadeira se situando muito mais nos intervalos entre esses diversos imagens-pontos. *Para que essa mensagem tenha alguma chance de chegar a nós (...) nos é necessário nos desfazermos de uma certa miopia proveniente de nosso uso prolongado da escrita; abraçando o conjunto das imagens de uma narrativa, em seguida o conjunto das narrativas de uma mesma população, ver-se-á aparecer entre essas inumeráveis imagens uma rede bem complexa de relações significativas. Assim, em vez de nos contentarmos em varrer os textos com o olhar, da esquerda à direita, de cima para baixo, nós deveremos nos habituar a ir de imagem em imagem distribuídas aqui e ali ao longo dessas histórias". Itálicos meus.*

(pp.19-20) "A matéria desta obra se apresenta segundo um recorte em três níveis: episódios, textos e conjuntos de textos. Nós insistimos em dizer que

essas classificações e esses recortes não têm nenhuma pretensão analítica. Sem, no entanto, serem completamente arbitrários, foram retidos, sobretudo, para facilitar a apresentação dos dados. *A noção de episódio nos foi sugerida pelo fato de que um grupo A de seqüências pode formar um texto com outros grupos F, H, K, etc. segundo tal narrador, enquanto que outros nos narrará o texto A, B, D, G, etc. A leitura de várias narrativas dos índios nos deu essa impressão de que diversos arranjos eram possíveis a partir de um número restrito de unidades temporariamente designadas pelo termo 'episódio'. Lembrar-se-á, no entanto, que esse primeiro nível de recorte não é imputável senão a nós mesmos e de modo algum aos narradores. É necessário dizer também que os títulos propostos para esses episódios também são de nossa responsabilidade". Itálicos meus.*

(p.21) "Por esses recortes e etiquetas, nós repetimos, trata-se de esclarecer o conjunto segundo um ângulo que, sem ser completamente arbitrário, não chega a atualizar, a iluminar, a face rugosa desses textos. *Uma análise rigorosa se situaria num quarto nível, em que encontraríamos as 'ligações orgânicas' de que falava Lévi-Strauss. (...) Mas esse gênero de análise exige tempo e instrumentos mecanográficos". Itálicos meus.*

(pp.114-5) "Estamos, então, em presença de dois grupos de sexos diferentes. No grupo masculino o parentesco é definido para todos os fins práticos em termos de consangüinidade; no grupo das mulheres ele é unicamente em termos de filiação. A essa complementaridade de sexos e de tipos de parentesco vem se juntar a das gerações alternadas (avós/netos), enquanto que o grupo feminino nos restitui a geração intermediária marcada sexualmente de modo

evidente (as mães). Esses dois grupos se apresentam, então, tal como aparece no quadro:

Sexo:	Machos	Fêmeas
Parentesco:	Consangüinidade	Filiação
Geração	Alternados	Intermediária

como as duas partes complementares de um grupo social normal ao qual falta, no entanto, um elemento indispensável, a saber, a aliança. O termo empregado pelo *décepteur* para o lugar das fêmeas fazia alusão a isso, (e que foi questionado) quando Carcajou prometeu seus jovens irmãos às mulheres velhas para delas obter uma de suas filhas. Mas uma tal aliança exigia a presença de um ancestral comum aos dois grupos. Ora, nós não vimos que o *décepteur* interpretava o papel de avô mais ou menos mítico relativamente a certos elementos de seu grupo? A aliança, que intervirá finalmente, não nos conduz a concluir que essa filiação mítica é igualmente invocada para o lugar do grupo feminino? (...) *A solução do impossível problema lógico posto pela origem do regime matrimonial deve-se finalmente a essa dualidade de posição do décepteur na genealogia: avô para os dois grupos, e irmão para o grupo masculino. Se ele aceita desempenhar o primeiro papel, ele justifica generosamente a aliança entre seus irmãos e as mulheres, sem poder, no entanto, gozar ele mesmo desse privilégio; se ele se põe no segundo papel por interesse pessoal, a relação com os primos desaparece tanto quanto as possibilidades de aliança entre os dois grupos. Parece então impossível explicar a vida social sem se comprometer mais ou menos com um certo universo mítico. Mas esse também faz suas exigências; o leitor terá notado a alusão ao preço que é necessário pagar para que o chefe, dispondo por*

definição de poderes mágicos consideráveis, os ponha a serviço das pessoas mais que dele se servir contra elas. É assim que a dádiva de uma mulher invejável ao feiticeiro causa a parada da magia que chegava mesmo a impedir a caça aos caçadores. De toda essa negociação resulta um tipo cruzado de casamento, uma aliança com o primo cruzado patrilinear e finalmente uma regra de residência matrilinear". Itálicos meus.

"Faufilet Et Petit Point, Une Analyse Montagnaise De La Locomotion";

Anthropologica, N.S; V.XX, N°1-2, 1978.

(p.42) "O sapo adota uma espécie de locomoção de tipo /pmpata-/ (descontínua), enquanto que a rocha, rolando, envia a um modo de locomoção de tipo /pmpan-/ (contínua). As notas de Bouchard e Mailhot sugerem que a locomoção contínua diz respeito aos deslocamentos para além (no ar) e aquém (sob a água) da superfície terrestre. Se os répteis sem patas se movem de modo contínuo sobre o solo, o horror que provoca um tal espetáculo vem de que eles são o signo de um tipo de transbordamento pelo alto do mundo ctoniano. Quanto ao modo de deslocamento do sapo, ele marca um outro limite da locomoção terrestre: o salto. O bom modo de deslocamento na superfície do solo deverá, então, se situar entre a reptação (ou arrastamento) e o salto, que, cada um de sua maneira, reenviam ao modo de deslocamento contínuo característico ao mesmo tempo do sobre-terrestre e do sub-terrestre. *Ora, é a aranha (musaraigne) que, em função de seu modo de deslocamento intermediário entre a reptação (limite inferior) e o salto (limite superior), ou*

*seja, a marcha, será bem sucedida a costurar a roupa rasgada pela rocha e, em seguida, mal costurada pelo sapo. Esse escalonamento do universo nos põe em presença de um célebre eixo cósmico álgico, senão pan-indígena, de que um dos polos antagonistas é um grupo dos pássaros-trovão, enquanto que o outro se identifica à terrível serpente ctoniana munida de chifres. Todo contato entre essas duas entidades se faz sob o signo da hostilidade, e apresenta os mais graves perigos para os do mundo intermediário, o nosso, se encontrando na vizinhança imediata de um tal ponto de encontro. Operando no nível desse mundo intermediário, o *décepteur* parte, então, de um tipo de ponto zero da locomoção terrestre: a rocha". Itálicos meus.*

(pp.43-4) "Ora, Uma tal dimensão ritual de passagem se encontra no conto, pois que o *décepteur* terminará por trocar sua lã, vestimenta natural, por um vestido bem costurado, vestimenta cultural. Sua relação com a rocha, em o conduzindo até os mundos dos espíritos, situados além e aquém da superfície terrestre, pôs em marcha um tal processo de passagem (forro arrancado). Para conduzi-lo a termo, ele deverá agora voltar atrás e explorar o outro limite do mundo da marcha, onde ele logicamente encontra o sapo saltador. Nós vimos como o modo de locomoção deste, precisamente porque é oposto à reptação, representa a outra fronteira entre o mundo intermediário e o dos espíritos caracterizados por uma locomoção contínua. *Demasiado contato com o solo (reptação) e não o bastante (salto) fazem oscilar nesse domínio misterioso, onde os seres sobrenaturais viajam segundo o que o princípio /pmpan-/ tem de mais puro. Não pode, portanto, ser do lado do sapo que o *décepteur* encontrará os conhecimentos técnicos suscetíveis de lhe fazer completar esse simulacro de passagem, do estado da natureza (forro) ao estado da cultura*

*(vestido bem costurado). Somente a marcha da aranha o conduzirá a um ponto intermediário entre esses limites inferior (reptação) e superior (salto) da locomoção terrestre, permitindo-lhe, num só golpe, completar a mutação começada por seu encontro com a rocha. Pode-se encontrar em numerosas outras mitologias, aí compreendidas as que estão na origem de nossa própria tradição de pensamento (Enkidu e Adam), o sentido dado aqui à aquisição da vestimenta de que a raiva e a nudez não são senão a formulação negativa. Mas no caso do *décepteur*, esse personagem que se define precisamente por sua posição intersticial entre a natureza e a cultura, não pode se tratar senão de uma mutação inacabada: a costura resulta ainda de uma tecnologia animal".*
Itálicos meus.

La Voix Des Autres; Hexagone, Montreal, 1985.

(pp.20-1) "Nós veremos que fim os sábios da Europa imaginaram um dia ao falar de mito antes mesmo que as cadeiras de antropologia aparecessem nas universidades, e porque um tal constructo se torna em seguida um dos objetos privilegiados desse novo saber instituído no meio do séc. XIX. Desde então a antropologia não cessou de encontrá-lo, de colhê-lo, de classificá-lo e de tentar explicá-lo. Ele é, no entanto, uma dimensão do fenômeno sobre o qual ela silencia: *a quase totalidade dos mitos assim recolhidos o foi no quadro do empreendimento entre uma tal pessoa saída da sociedade colonial e uma tal outra proveniente da sociedade autóctone.* Mas, à leitura dos trabalhos antropológicos que se reportaram a esse dossiê obscuro tudo parece ter

passado como se os famosos mitos tivessem sido pegos em pleno vôo, através de seus usuários. *O destinatário branco está misteriosamente ausente do dossiê, e a entrevista apresentada como se fosse instaurada entre autóctones apenas, como no tempo em que os europeus não tinham ainda posto os olhos sobre seu país. A qualidade dos interlocutores não tem, no entanto, efeito sobre a mensagem, ela mesma. Sobretudo quando um dos dois sabe sobre certa ciência o que outro tem, mais ou menos, por um tipo de debilidade.* É sobre essa base de perda da importante função expressiva da comunicação que se edificam alegremente mais de uma teoria do mito. Em razão mesmo desse esquecimento o discurso científico se arriscava ser prisioneiro de *seu próprio contexto de enunciação e de recepção, seja a da dinâmica inerente à sociedade colonial, ela mesma.* É assim que, sob a cobertura de uma pretendida abertura ao mundo do outro, articulava-se um barulhento solilóquio cultural. *Chega-se, assim, a se perguntar se as numerosas grades, sabidamente articuladas sob o pretexto confesso de tomar o sentido do que se chamava de mitos, não tiveram nunca outra função senão a de atenuar sua abertura.* Para chegar a recuperar o verdadeiro contexto do enunciado, de que a perda permitiu falar de mito, é necessário buscar, graças a um certo recorte no discurso científico, o que conduziu nossa tradição de pensamento a criar e manter, e, de tempos em tempos, a reviver um falatório oficialmente encarregado de manter e dirigir os propósitos sobre os vizinhos e, sobretudo, sobre seus discursos. *Noutros termos, é conveniente dispor do contexto do enunciado das teorias explicativas, se se quer estar em condições de deixar reviver o que querem negar.* 'O que é que faz falar essa mitologia-ciência?', perguntava-se Marcel Detienne (L'Invention de La Mythologie, Paris,

Gallimard, p.16). *'E de onde fala? Como, através de que práticas, esse saber delimitou seu território?'* *Itálicos meus.*

(p.65) "A abordagem de Lévi-Strauss exercia sobre mim uma influência duradoura".

(pp.68-9) "Um dos limites dessa abordagem dos mitos (lévi-straussiana) pode ser compreendido à luz da distinção saussureana entre o valor e a significação dos signos lingüísticos. Esta última encerra a relação entre o signo e seu referente, enquanto que o primeiro designaria o compartimento (case) semiótico resultante das relações entre o conjunto dos signos que formam o sistema da língua. Para Saussure o valor era primário, é nele que se fundava a significação. Se o sujeito falante pode ter alguma consciência dessa última, é nos estágios inconscientes de seu espírito que seu valor opera. O que importava ao lingüista suíço não era o que diziam e compreendiam as pessoas, mas como isso ocorria. Assim, para esperar atingir o valor, o analista não pode, em caso algum, fazer a economia da significação. É precisamente porque o valor teria uma prioridade lógica no exercício da função simbólica que a significação deve, a princípio, ser posta em consideração por qualquer um que descreva o sistema de uma língua. *Para chegar ao mito vê-se dificilmente como pode ser possível de, através dele, atingir o paradigma, ou seja, o modo que ele toma para significar, se se evita a questão da significação consciente para os usuários. Ora, concluímos talvez rápido demais que essa significação se achava esgotada pela história contada. Os mitos estudados pela antropologia foram quase todos coletados no momento em que as sociedades donde provinham faziam uma experiência sem precedentes: a situação colonial. Poderia um tal traumatismo ter deixado traços tão pouco*

conscientes nessa produção imaginária? Sobretudo porque ela nos vem no quadro de entrevistas entre os representantes da sociedade colonial e os da sociedade dominada. Se era esse o caso, não teríamos nós a prova de que os autóctones são inaptos a manter os propósitos pertinentes sobre o que lhes acontece? E todo esse discurso inoportuno, tão rigoroso no nível de suas estruturas inconscientes, se reduziria a uma simples sobrevivência de épocas anteriores ao colonialismo? Parece-me que há uma boa maneira de dispor, sob pretexto de rigor científico, de preocupações às vezes qualificadas de morais. A semiótica, no entanto, não ignora mais o que Umberto Eco (A Estrutura Ausente, p.117, no original italiano) chamava de a 'circunstância': 'É pelo jogo cruzado das circunstâncias e dos pressupostos ideológicos e da multiplicidade dos códigos e dos sub-códigos, ele escrevia, que a mensagem, que nos aparecia como o ponto final de uma cadeia comunicativa, apresenta-se agora como uma forma vazia à qual se pode atribuir diversos sentidos possíveis'. E acrescentava: 'O problema da formalização das circunstâncias está ainda por resolver, mas mesmo se não está ainda resolvido de modo formalmente elegante, a semiótica não tem nenhuma razão de negar o impacto considerável da circunstância sobre a comunicação"'. Itálicos meus.

Schwimmer, Eric

"Ethnicité Urbaine Et Culture Nationale"; Anthropologie Et Sociétés, V.4, Nº1, 1980.

(pp.117-8) "A identidade nacional se desenvolve de duas maneiras: de início em relação com as instituições nacionais; em segundo lugar, em relação com a solidariedade inter-étnica que surge na cidade. Resta que os serviços sociais e as instituições nacionais - educacionais, jurídicas, eclesiásticas, industriais, econômicas, financeiras - constituem um meio essencial às relações inter-étnicas. Sem eles se poderia perguntar se a urbanização teria ocorrido. Mesmo se a pesquisa pode estabelecer que o povo não se identifica ao poder centralizado da nação, é um pouco como se o peixe negasse sentir-se identificado ao mar, interessando-se apenas pelos outros peixes e algas. Pode-se ligar aos símbolos da identidade nacional enquanto indivíduo ou enquanto membro de um grupo étnico. *A identidade nacional de um país tão diverso como os EUA está fundada sobre a congruência das imagens do Si veiculadas pelos indivíduos a partir de uma ideologia como a do 'sonho americano'. Os intelectuais indonésios como Koentjaraningrat fizeram notar com justeza que a Indonésia não poderia assumir uma identidade nacional sem se assimilar essencialmente ao modelo ocidental do nacionalismo individualista. Uma tal identificação não conservaria senão poucos elementos distintivamente indonésios ou mesmo asiáticos. O conteúdo simbólico da identidade nacional indonésia se fundará mais, como penso, sobre as ideologias já existentes dos*

grupos étnicos, mas transformadas. Esse sincretismo não é, de forma alguma, concebível, a não ser que essas ideologias possam ser pensadas como modelos da mesma família (Lévi-Strauss) o que se produz freqüentemente quando elas provêm todas da mesma área cultural. Se os indonésios não se identificam a um nacionalismo de tipo ocidental, nem às ideologias particulares (das igrejas, partidos, etc.) elas não continuarão a se identificar plenamente a seus grupos étnicos tradicionais. Eles poderiam, no entanto, reestruturar (ou bricoler, no sentido de Lévi-Strauss) uma identidade composta de conteúdos simbólicos partilhados, deixando de lado os elementos menos utilizáveis. Essa reestruturação resultará às vezes da reflexão dos intelectuais buscando definir o Si indonésio, mas não se poderá subestimar a contribuição dos grupos étnicos urbanos que procuram preencher esse Si de representações que lhes convém. Mais que formar um conjunto interessante de símbolos distintivos, o Si constitui um sistema lógico muito particular cujos princípios de encadeamento essencialmente conotativos se fundam sobre um sistema de pressuposições. Esse sistema lógico do Si tende a interpretar os acontecimentos de todo gênero. Longe de serem universalmente válidas, as argumentações implicadas não querem convencer senão os membros do grupo que partilham as mesmas condições materiais, sociais, políticas e ideológicas".
Itálicos meus.

(p.125) *"Admitiu-se sempre que a identidade nacional se formava sobretudo sobre a política e a ideologia do capital nacional e, a rigor, dos centros metropolitanos. Nós propomos aqui uma segunda fonte da identidade nacional que se encontra não mais no centro, mas na periferia. Os conceitos brevemente analisados aqui provêm dessa segunda fonte. Sem ela a identidade*

nacional não teria conteúdo específico - não se poderia distinguir suficientemente as identidades das nações, umas das outras. *Essa segunda fonte não é uma invenção dos teóricos, pois o método esboçado aqui exige um dossiê substancial de descrições e de análises de acontecimentos donde decorre o modo de estruturação supra-étnico. O modo de estruturação não é nunca um 'fato social'; é um instrumento de interpretação dos acontecimentos e do pensamento.* O que a periferia fornece à identidade nacional não é uma idéia de conjunto, mas conceitos veiculados em todo o território, cuja coerência interna é bem real, mas freqüentemente invisível. Essa coerência constitui, para empregar uma metáfora bastante 'primitiva', a alma escondida da identidade nacional". *Itálicos meus.*

"Le Mystère Des Rizières"; Anthropologie Et Sociétés, V.5, Nº2, 1981.

(pp.229-30) "O sistema de dívidas cerimoniais toca sobretudo aqueles que fazem casamentos assimétricos; o fardo é muito mais leve para os outros. Mas, como sempre, a riqueza da comunidade, sua capacidade de produzir excedentes, depende principalmente do bem-estar dos cidadãos que participam plenamente do sistema social em vigor, qualquer que seja ele. Sem dúvida esses cidadãos causam estragos por sua exploração dos escravos, mas enquanto essa burguesia não é ameaçada por contradições insuportáveis a sociedade continua relativamente estável. A análise de Friedman (Jonathan Friedman; System, Structure And Contradiction In The Evolution Of Asiatic Social Formations; Musée National Du Danemark, 1979.) demonstra, com efeito, que

esses cidadãos já estão mais ou menos destruídos quando a comunidade katchin decide fazer a revolução gumlao. O mesmo problema pode existir em outros lugares. Entre os Minang Kabau, por exemplo, viu-se uma política (...) que efetivamente deixou todos esses velhos costumes no lugar, e que contribuiu para que nada desestabilizasse a burguesia Minang Kabau. Esta continua solidamente matrilinear, pratica todas as nuances do *connubium asymétrique*, permite-se gastos cerimoniais enormes, quando convém, e se adapta bem ao jogo do capitalismo. Pois, como Friedman bem demonstrou, *tudo o que o sistema exige para ter sucesso é uma produtividade potencial ilimitada, o que o capitalismo indonésio parece oferecer aos sumatrianos. Nessas condições aceita-se todos os inconvenientes das dívidas pois há bastantes fontes de recursos suplementares*". *Itálicos meus*.

"L'Archéologie Des Messages"; Anthropologie Et Sociétés, V.5, N°3, 1981.

(p.137-8) *"É costume ocupar-se bastante raramente da segunda parte do programa lévi-straussiano, a comparação 'externa', ou seja, a comparação estrutural de culturas diferentes. Essa hesitação não se explica senão muito parcialmente por objeções teóricas, pois a maior parte dos etnógrafos definem as fronteiras de seu campo de estudo por critérios totalmente contingentes. Dever-se-ia, então, pôr juntos vários desses campos para compará-los sem levantar dificuldades de fundo. Os obstáculos que encontra o método da comparação estrutural externa são mais de ordem psicológica. Muitos etnógrafos, e não os menores, preferem se limitar às culturas que eles*

conhecem bem e a elas eles se sentem cada vez mais identificados. Ademais, a comparação externa obriga o pesquisador a construir modelos muito abstratos cujas potência e pertinência não são sempre evidentes. *A comparação externa vale, então, a pena? Isso depende dos problemas a resolver. Ela serve, em todo caso, para tornar menos arbitrários os modelos propostos nas etnografias.* Pois para merecer o nome de estrutura os elementos de um modelo devem estar de tal forma que 'uma modificação em um deles causa uma modificação em todos os outros' (Lévi-Strauss). Ora, *se não se faz comparações externas não se está em condições de verificar se o modelo é uma estrutura.* Felizmente os autores das monografias podem se arranjar lendo a literatura existente sobre uma região, ou consultando colegas, fazendo comparações informais (...) Se se quer compreender essas instituições (a realeza, o potlatch, a filosofia da reciprocidade melanésia, etc.), não se encontra resposta em nenhuma monografia de nenhuma tribo particular, nem num resumo cumulativo das contribuições feitas sobre tribos particulares dessa região, pois que essas contribuições são muito diversas e não vão no mesmo sentido. *A única resposta satisfatória à questão: 'o que essa instituição significa a essa região?', tomará a forma de um grupo de transformações. Pois essa fórmula matemática, sempre reduzindo o mundo do sensível ao refinamento extremo de uma matriz de relações, continua a enviar direta e concretamente a cada sistema particular". Itálicos meus.*

(p.144) *"A semiótica da cultura diz respeito às mensagens cuja significação - consciente ou inconsciente - é retida pelos membros da cultura do emissor, enquanto que o observador (membro de outra cultura) normalmente não a compreende. Quando se aprende uma cultura, aprende-se gradualmente a*

interpretar as conotações das mensagens emitidas por seus membros e a penetrar o mistério dos símbolos polissêmicos que são a chave da antropologia semiótica. Essa trabalho é, no entanto, difícil se se limita a uma ou outra das divisões funcionais da etnografia, tais como o parentesco, a política, a religião, o econômico, o ecológico, etc; pois essa limitação obscurece a polissemia dos símbolos". *Itálicos meus.*

(pp.145-6) "Muller (Jean-Claude) reconhece que esses modelos formais devem se suplementar, quando os dados disponíveis o permitem, por outras informações (...) Pode-se então concluir que em princípio o campo da análise de Muller compreende os modelos formais tanto quanto as estratégias matrimoniais normativas. Mas põe-se a questão: os modelos formais são suficientes para fazer uma análise estrutural? (...) *Ninguém contestará o direito de Muller de fazer uma análise totalmente formal das regras e das normas das tribos do Platô, mas a essa análise faltariam as 'formas vivas', ela não poderia 'lançar as pontes rumo ao sensível', e não seria, para dizer propriamente, uma análise estrutural. Poder-se-ia apresentar os resultados de uma tal análise sob a forma de uma combinatória, mas ela não seria uma combinatória no sentido lévi-straussiano. Para evitar equívocos, eu penso que não se deveria qualificar de 'estruturas formais' os resultados das análises dos sistemas de que não se conhece as 'formas vivas'. Eu prefiro, em tais casos, falar de 'modelos formais'.*" *Itálicos meus.*

"Le Discours Politique D'Une Communauté Papoue"; Anthropologie Et Sociétés, V.10, N°3, 1986.

(p.145) "Todo discurso político, em não importa que sociedade, tem ao menos dois problemas a resolver: como tornar acreditáveis as imagens das utopias?, e como provar a veracidade do orador? Que o orador evoque valores tradicionais, ou que proponha projetos novos, deve, de qualquer forma, oferecer a seu público a visão de um estado de coisas melhor. Ao contrário das promessas do homem de negócios, as suas não asseguram senão raramente benefícios precisos numa data precisa. O orador político deve convidar ao sonho e prometer que um mundo melhor é possível. E o auditório é seduzido por essa imagem que é também a sua. *Sob esse aspecto a imagem utópica reprisada pelo político e a verdade revelada pelo ancestral diferem de base epistemológica, pois a mensagem é recebida diretamente no último caso, mas no caso do político pode-se perguntar qual é a fonte de seu conhecimento e se seu acesso a essa fonte foi adequado. Segundo: o problema da veracidade não é relativa a uma mensagem recebida diretamente de um ancestral, mas se põe constantemente no discurso político das sociedades de Estado. Pois mesmo quando o político possui informações perfeitas, como saber se ele as transmite corretamente para seu auditório?* Paine notou, com pertinência, que o político exprime freqüentemente as opiniões do auditório, mais que as suas próprias. Como porta-voz fiel de suas opiniões verdadeiras, freqüentemente pouco conscientes ou inconfessáveis, ele é aceito por eles como um dos seus, faça o que fizer em seguida. Essa flexibilidade, no entanto, está longe de resolver o problema da veracidade. Os cidadãos, com efeito, confiam mais em

certos políticos fora do comum, que não vêm realmente como semelhantes. Os grandes oradores das sociedades de Estado se reclamam freqüentemente, de sua parte, de uma experiência bastante pessoal e bastante especial que os identifica os sonhos profundos de seu público. (...) São personagens cuja veracidade está melhor garantida, se se pode dizer, por sua assimilação ao sonho. *Eles se parecem menos conosco que com nossos sonhos. Sob esses dois aspectos o discurso político do Estado contemporâneo apresenta o simulacro da fala verídica e onírica. Pois essa fala onírica não é livremente admitida senão nas sociedades sem Estado. As sociedades centralizadas limitam sempre o acesso, o controle a difusão lícita, a certas pessoas designadas para esse fim. Cortado, assim, sistematicamente da fonte das revelações, o público é incapaz de distinguir a fala onírica verdadeira de seus simulacros. As sociedades sem Estado têm tendência a vigiar de perto a fiabilidade da fala verídica. Assim, entre os orokaiva ela não é garantida senão pela prova no jardim onde o profeta encontra os espíritos dos tarôs, ou seja, o mundo mítico local, os espíritos e as terras locais. Julga-se a veracidade segundo a influência do profeta sobre o bem-estar concreto e material da comunidade local, e, sobretudo, segundo a colheita". Itálicos meus.*

(pp.157-8) "Os códigos (políticos) podem se inscrever numa cultura tanto pelo medo e a coerção - pelo poder - quanto pela sedução. Jean Baudrillard considera que a via da sedução é a única eficaz. Seja como for, este artigo quis analisar os mecanismos estéticos da sedução política a partir de um exemplo (...) Nós insistimos sobretudo sobre a importância dos seguintes princípios: (1) *O onírico - a criação de uma imagem global do mundo constituindo o conteúdo da mensagem profética;* (2) *O poético - os constrangimentos e as*

invenções, as formas fônicas e as formas significantes, em suma o estilo que determina a mensagem; (3) O polissêmico - a ponte entre o conteúdo e as formas, sendo que nenhuma imagem do mundo se constrói sem a ajuda dos significantes polissêmicos que têm o objeto de relacionar os domínios autônomos da cultura; (4) O histórico - a experiência que sustenta, por suas contradições internas, a construção estética da imagem do mundo". Itálicos meus.

"Conclusion": in **Tremblay, M-A**; L'Anthropologie à L'Université Laval; Documents De Recherche Lab. de Recherches Anthropologiques N°6, Dép. D'Anthropologie Univ. Laval, Setembro de 1989.

**** (p.147)** (PROPONORD - documento de 1976, do departamento de antropologia, sobre as diretrizes do trabalho antropológico em Laval; dizia que uma abordagem renovada "de tipo marxista" deveria reduzir todos os conceitos das ciências sociais ao de "modo de produção".)

(p.149) (Movimento pós-PROPONORD - crítica de alunos dirigida à cientificidade da antropologia.)

(p.151) "Pois a crise epistemológica não se situa senão no plano moral. Aqueles que se perguntam se a antropologia é "científica" têm razão: nossa capacidade de observar "objetivamente" o comportamento humano e de interpretar seu pensamento é muito limitada e incerta (...) O científico não é aquele que possui muito de informações seguras, mas o que limita suas

conclusões segundo seu grau de ignorância. Sem dúvida a antropologia deve aprender a se limitar aos objetos que são reconhecíveis (...) como opiniões, interesses, crenças (...) A questão mais delicada, no entanto, está em outro plano: a antropologia pode ainda encontrar objetos de estudo de grande interesse se se limita ao que pode realmente reconhecer? Pode ela oferecer as perspectivas sedutoras que lhe permitiram sua gênese e seu desenvolvimento? Essas perspectivas foram algum dia mais que ilusões?"

(p.152) (Crise epistemológica traz necessidade de mudar de objeto.)

(p.153) (Antropologia canibaliza outras disciplinas das ciências humanas, pois muitos problemas são comuns, mas muitas soluções não.)

(pp.154-5) "Uma tal posição epistemológica é provavelmente justa se se trata de uma prática científica suficientemente rigorosa, mas é doravante muito claro que a antropologia de antes de 1970 não satisfazia a esses critérios. O principal da crise epistemológica foi questionar o papel do observador do Homem como enviesado, em princípio, por seus engajamentos de classe e de cultura. Dado que essas limitações não podem desaparecer, temos então a possibilidade e o dever de reduzi-las por um controle epistemológico suplementar. Esse controle, que é mais e mais difundido na antropologia, não toma como objeto de estudo apenas uma etnia, ou um grupo social que se quer conhecer, mas inclui a história das relações (a dialética, se se quer) entre o grupo e o pesquisador."

(p.156) "Entretanto, esta idéia de que a antropologia é uma comunicação entre (dois) iguais implica igualmente que é uma comunicação entre duas etnias, mais

que entre uma etnia e um interlocutor cujo pensamento se pretende internacional ou universal".

(pp.161-2) Em se perguntando onde está o traço distintivo da pesquisa de campo, para a antropologia em Laval, ele argumenta "(...) aqueles que aceitam o positivismo não concordarão em dar valor ao campo como tal, mas somente os dados validáveis que dele podem resultar. O valor científico do "campo" é, de outra forma, totalmente evidente para aqueles que (se) ligam à fenomenologia ou à hermenêutica (a escola de Paul Ricoeur) pois vêem o campo como o lugar da "tradução", da troca entre intérprete e interpretado, assim, como o único campo de atividade realmente científico na antropologia. A maior parte dos nossos pesquisadores não são, no entanto, nem positivistas, nem epígonos de Ricoeur (...) Pode-se, então, supor que os membros de nosso departamento podem ver o campo como uma prática científica e, assim, emprestar certos métodos hermenêuticos sem, por isso, sucumbir a um subjetivismo desmesurado. Parece, com efeito, que a abordagem preconizada por Serge Genest segue de bem perto a formulação hermenêutica dos antropólogos americanos: "O ato de interpretar, concebido como processo de tradução num diálogo contínuo entre intérprete e interpretado, depende do exame explícito das tendências e preconcepções como passo básico e positivo da análise que caminha rumo a uma dialética"."

"La Spirale Dédoublée Et L'Identité Nationale - L'Art Abstrait Maori Traditionnel A-T-Il Une Signification?"; Anthropologie Et Sociétés, V.16, Nº1, 1992.

(pp.60-1) "Pode-se distinguir três tipos universais de leitura estética das imagens: a leitura científica, a leitura prática (no sentido de Bourdieu) e a de que falarei, que não é desinteressada, no sentido de Kant, nem prática, como no de Bourdieu, mas cosmocêntrica, segundo a definição de Méndez (L. Méndez; "La Médiation Esthétique Cosmocentrique"; Anthropologie Et Sociétés, V.16, Nº1, 1992). (...) Porque chamar essa leitura de cosmocêntrica? Primeiro porque a casa cerimonial, na Nova Zelândia como em outros lugares do Pacífico, é uma representação do universo. As esculturas do portal evocam os mitos da criação do mundo e do gênero humano, enquanto que as do interior relatam a história do grupo local. Fala-se também dessa casa como de uma piroga que assegura a passagem entre a vida e a morte. Esse universo compreende, além dos humanos, os animais e as plantas, pois na mitologia maori todas as espécies naturais foram criadas no mesmo momento e estão ligadas por um parentesco universal, de que fazem parte as tempestades do céu, os monstros marinhos, as raízes subterrâneas. (...) No que diz respeito às artes visuais, a leitura cosmocêntrica compreende também os motivos 'decorativos', tanto quanto as figuras esculpidas. A interpretação dos elementos não-figurativos põe, no entanto, problemas particulares. É preciso notar que os especialistas das artes maori estão, em larga medida, servidos de informações de especialistas indígenas (...) a cada casa esculpida, a cada objeto de valor legado pelos ancestrais, é atada uma palavra conhecida dos herdeiros. Essa

palavra é, em princípio, histórica: ela liga o objeto precioso aos personagens, aos acontecimentos e aos valores espirituais da tribo. Mas, segundo King (M. King: "Moko And C. F. Goldie"; Journal Of The Polynesian Society; 84, 1975), ela é enganosa quando se trata de interpretar (os motivos supostamente decorativos). Essa tese é talvez excessiva, pois quem é suscetível de ser enganado, a não ser o antropólogo? *Lembremos a distinção entre metáfora e metonímia. Quando os antropólogos querem 'explicar' as artes visuais eles buscam principalmente explicações metafóricas aptas a ligar a obra de arte e a filosofia social do grupo em questão (...) As explicações correntes, no entanto, tomam forma metonímica. Segundo os especialistas, cada desenho desses painéis (figurativos) é identificado a um grupo social particular. Se as (figurações) de uma mesma casa apresentam desenhos diferentes é porque o (grupo) do proprietário está ligado a vários (grupos) exteriores (...) Eu qualifico esse tipo de explicação de metonímica no sentido dado por Du Marsais (Du Marsais; Traité Des Tropes; Paris, Le Nouveau Commerce, 1977): é um discurso em que o nome do lugar onde uma coisa se faz se toma pela coisa mesma". Itálicos meus.*

Simonis, Yvan

"Notes de Recherche: Le Mythe Comme Objet Technique"; Anthropologica,
N.S; V.XX, N°1-2, 1978.

(p.30) "Parece-se, a esse respeito, que o estruturalismo de Lévi-Strauss implicou durante muito tempo numa posição epistemológica inversa mas simétrica àquela que ele criticava. Na minha opinião já se falou demais sobre os constrangimentos para explicar o social (o que já desenvolvi a dez anos sob o tema da paixão do incesto). Os constrangimentos (contraintes), quaisquer que sejam, não produzem nada de social. *Da mesma forma que os fonemas são induzidos e seu tema descrito a partir da linguagem falada, a partir de um nível em que os sentidos e a consciência aparecem, da mesma forma os resultados da análise estrutural dos mitos estão implicados pela relação social entre mitos e sociedades no imaginário dos atores conscientes de suas produções (e do que elas implicam).* Todo fenômeno social se apresenta à análise sob a forma de 'massa folhada', implica a presença em si de dimensões que escapam à consciência e a toda possibilidade de retomada de suas questões, experiência no social dos constrangimentos que o limitam ao mesmo tempo em que o põem em relação com eles. Todos sabem que entre uma língua falada na Idade Média e a mesma língua no século XX há uma mudança, uma derivação, uma transformação; que os traços diferenciais que marcam os fonemas não são mais os mesmos e que a relação entre eles mudou. *A transformação no nível dos fonemas não causa transformação na língua*

falada, é certamente o contrário. São as organizações fonéticas que se ajustam às transformações que não estão, a princípio, em seu nível. Que nós sejamos limitados e constrangidos é demasiado evidente; o que nos preocupa é mais assustador; que nós guardemos a esperança de mudar as regras, tanto melhor, mas é bom que no centro dessas utopias mais 'livres' o estruturalismo nos lembre também da presença dos constrangimentos". Itálicos meus.

(p.37) "A análise estrutural é experimental. Na seqüência de um 'conhecimento intuitivo da tecnicidade dos elementos', ela tenta precisar os elementos fazendo a montagem que os agrupa e os justifica como elementos. *A invenção propriamente dita da análise estrutural está no nível dos esquemas que se sucedem, se recortam, se integram progressivamente num conjunto técnico que funciona até o ponto de constatar que função e estrutura são reversíveis e que forma e matéria são indissociáveis no produto da análise estrutural". Itálicos meus.*

"Religions, Idéologies: Points De Vue Anthropologiques"; Perspectives Anthropologiques; Éd. Ren. Péd; Ottawa, 1979.

(p.245) "*Todo discurso social que se concebe como resumo, reflexo, tradução das realidades que descreve, e não como transformação dessas realidades desempenha o mesmo papel que uma ideologia. Do mesmo modo que todo discurso social que se revela incapaz de estabelecer os termos de sua própria crítica sobre os processos sociais que o produziram. O processo social-tipo*

que aparece no *centro da produção das ideologias religiosas é um processo social de naturalização do que é, de fato, produzido histórica e socialmente*. Ele objetiva uma inversão, uma representação falsa da sociedade, ou, se se quiser, uma falsa representação". *Itálicos meus*.

(p.253) "Ora, o único meio de estabilizar o sentido é colocá-lo fora do tempo, que, de fato, é constituído por ele e sempre ameaçado por ele. Essa estabilização se efetua reagrupando-se num mínimo de símbolos o máximo de oposições vividas e em seguida realizando a hipóstase desses símbolos, ou seja, fazendo-os escapar ao processo mesmo de seu próprio ajustamento".

Claude Lévi-Strauss à L'Université Laval; Documents de Recherche Lab. De Recherches Anthropologiques N°4, Dép. D'Anthropologie Univ. Laval, Julho de 1985.

(p.28) Comentário de **Bernard Saladin D'Anglure** a Claude Lévi-Strauss - "(...) a adoção parece ser sempre uma prática subestimada nesses tempos. O fenômeno que permitia a troca de crianças entre famílias, permitia um espaçamento de crianças numa mesma unidade doméstica em dando, ou, se eventualmente não houvesse um tomador, em suprimindo as crianças. Todos esses fatos devem ser juntados às práticas, pouco estudadas entre os inuit, de trocas de longa duração dos cônjuges, poliandria ou poliginia. Poder-se-ia efetivamente pôr a questão de um reexame de todos os dados conhecidos nessas comunidades; elas tenderiam a revelar uma *modelagem do humano*,

uma modelagem dos dados primeiros através dessas práticas sociais que aparecem nos resultados quando se toma as crianças à idade adulta; *certas constantes, certas lideranças aparecem, certas qualidades de caçadores, ou outras, das crianças que estarão mais ou menos marcadas durante suas vidas pelas escolhas operadas, através deles, pela cultura. O grande problema será prová-lo, infelizmente é bem difícil fazê-lo através de experiências, e é preciso muito tempo e muitos exemplos para começar fazer aparecerem as constantes". Itálicos meus.*

(p.29) Yvan Simonis - "O que é adquirido, senão precisamente o que Lévi-Strauss dizia agora mesmo, o poder da cultura sobre o estatuto dos nossos genes, sobre o grupo genético próprio a uma população; por exemplo, o que é adquirido senão precisamente esse efeito do inato, devido à relação constante precisamente do inato e do adquirido. Nós temos o teste do adquirido na medida em que o nível que nós classificamos de mudanças se produzem. A única marcação real, diria eu, garantida, se encontra nesses derivados que se encontram na ordem natural".

(p.61) Yvan Simonis - "Eis, então, que a mesma linguagem transmitida a um jovem de quatorze anos toma sua pertinência: é como se a pertinência das linguagens fosse sempre ligada à existência de um tipo de percepção e não pudesse ser realmente percebida como pertinência senão pela existência dessa percepção. *O que me tocou no estruturalismo foi compreender um certo número de críticas que manifestamente mostraram que o nível da percepção necessária à compreensão dessa linguagem estava ausente.* E constantemente trabalhando com mitologia se é confrontado com esse problema de desenvolver, numa relação incessante ao mito, uma verdadeira percepção

nova, à qual vem aderir a abordagem estruturalista que está absolutamente colada a esse nível de percepção". Itálicos meus.

(p.64) Yvan Simonis - "Você disse claramente que um trabalho muito longo chegou, depois de dez anos, a desenvolver, de fato, uma percepção de um corpus de mitos - que não mudou - que nos fez ver, nos fez perceber o que não percebíamos antes, e que credita a linguagem que teremos sobre ele, e que está estreitamente ligada à percepção. Meu problema pedagógico é de convencer os estudantes a não confiarem somente na linguagem que se lhes propõe sobre o mito, e de trabalhar também sobre sua (própria) percepção para estabelecer a linguagem pertinente".

"Présentation - Pouvoirs De L'Image"; Anthropologie Et Sociétés, V.16, Nº1, 1992.

(p.8) "Por que as imagens são, a esse ponto, capazes de suscitar respostas dos que as olham? Não se trata de negar a clara diferença entre realidade e imagem da realidade que não é reflexo mas semelhança sob certas relações, como transformações. Que haja, entretanto, tão forte adesão às imagens mesmo se elas transformam as realidades às quais pretendem se assemelhar significa, talvez, que não se pode abordar a realidade senão assim transformada, se não se alia transformação e semelhança. Não haveria relação direta das imagens à realidade senão graças aos deslocamentos acarretados por essas transformações? *A realidade teria necessidade de ser ficticiamente*

apresentada para ser endossada? (...) Há demasiadas imagens e rotação demasiado rápida delas? O excesso mesmo das imagens libera-as de sua eficácia por sua rotação rápida? Ou há poucas imagens que contam? A redundância das imagens, mesmo que numerosas, revelaria então reduções inaceitáveis da diversidade das realidades transformadas de que nós temos necessidade. Nesse caso as imagens podem abater (...), transformar-nos em marionetes para o prazer daqueles que acionam seus fios, e as imagens por pobreza se tornariam, então, condenáveis? As imagens são influentes, há consenso. Mas de que modo? Pode-se tentar indicar essa influência. Ela está em todo lugar e é conhecida. Mas suas evidências são enganosas. Vem-se rapidamente a recusar toda influência mecânica, nós não somos a massa de modelar imagens, não é suficiente falar de manipulação ou propaganda. As imagens estão em jogo, elas liberam e encerram a uma só vez, elas conduzem os dispositivos de nossos prazeres, e põem em cena a diversidade de nossas metáforas. À guisa destas, elas desdobram o terreno onde nós as encontramos. Aí nós nos consumimos desde que, fascinados, esquecemos que somos atores. Elas são mensagens codificadas, artifícios necessários, a arte talvez delas se nutre sem a elas se reduzir". Itálicos meus.

Tremblay, Marc-Adélar

"Une Première Saison En Acadie: Ou Comment Je Suis Devenu Anthropologue Sans Savoir"; La Passion De L'Échange; Gaëtan Morin Éd; Chicoutimi, 1985.

(pp.33-4) "Constatei rapidamente, por exemplo, que da teoria à prática, do calor envolvente do seminário ao clima rigoroso dos contatos pessoais a estabelecer, da definição objetiva do papel do pesquisador à definição subjetiva dos informantes, há uma boa distância. Ela não pode ser assimilada pelo observador senão com muito tempo, necessitando, para tal, grande dose de paciência (...) A realidade é bastante diferente do que (o pesquisador) havia imaginado. *A situação da pesquisa raramente corresponde ao modelo que resulta das descrições dela feitas. Ela corresponde, por assim dizer, a uma situação experimental na qual nem pesquisador nem informante sabem antecipadamente de que modo nascerá a interação, nem podem predizer o conteúdo de suas trocas inter-pessoais (...) O conhecimento do 'outro' acarreta (...) um melhor conhecimento do 'si-mesmo'. As diversas atividades do campo nos levam, gradualmente, a tomar consciência do que se é e do que se sabe: pelos medos que se experimenta, pelas angústias que se sente, pelas frustrações a que se expõe quando as esperanças não se realizam, pelas ambições que se tem, e pelo conjunto de satisfações que acompanham o sucesso. Pouco a pouco, enquanto observador, aprende-se a melhor perceber e a compreender mais profundamente a realidade à qual se é confrontado. Há mais ainda. Na medida em que o etnólogo aprende a viver à maneira de outro,*

percebe e sente outras realidades, reage a outras regras, e outras prescrições". *Itálicos meus.*

(p.35) "*Como sentir tudo isso sem reaprender a viver? Será realmente possível? Porque não confessá-lo, meu conhecimento é metafórico, meu vivido tendo sido apenas tangencial. Não teriam outras formas de aprendizagem, como a imersão total, suscitado ambigüidades a respeito de minha identidade cultural, não teriam produzido conflitos de fidelidade (d'allégeance)? Imperceptivelmente, e sem realmente desejá-lo, eu reencontrei o sentido da relação objetividade-subjetividade*". *Itálicos meus.*

(p.47) "A reconstituição da *experiência etnológica* é estritamente pessoal; se qualquer outro a tivesse vivido, sensivelmente da mesma maneira, a reconstruiria de modo completamente diferente. *Ela faz parte do que me tornei e ao mesmo tempo representa o que tenho a impressão de ter sido no momento em que a vivi. Ela é, ao mesmo tempo, memória e sensibilidade. Essa característica única do vivido etnológico, e da representação que dele é veiculado, torna impossível o esboço de um modelo-tipo que pudesse servir de tabela.* A preparação em vista do campo, o desenvolvimento da experiência propriamente dita, assim como a utilização que o etnólogo faz dos dados que recolhe, ou como no momento da análise, constituem etapas distintas impregnadas de orientações, de escolhas, de preferências e de decisões intuitivas e estratégicas que são, elas mesmas, tributárias de todo um conjunto de fatores situacionais, conjunturais e pessoais. O principal valor de um exercício metodológico como este advém de um testemunho que permite penetrar a personalidade de um observador e de seguir sua caminhada na colheita dos dados essenciais". *Itálicos meus.*

L'Anthropologie à L'Université Laval; Documents De Recherche/Lab. de
Recherches Anthropologiques Nº6, Dép. D'Anthropologie Univ. Laval,
 Setembro de 1989

(Como não há neste trabalho nenhuma referência teórica de maior importância para a identificação das perspectivas epistêmicas do autor, optou-se aqui por se fazer apenas uma pequena síntese de seu conteúdo, o que nos pareceu adequado dado o valor informativo do trabalho.)

**** (p.8)** (Trabalhando para o Museu Nacional Do Quebec e para os Arquivos de Folclore da Université Laval, Marius Barbeau foi o primeiro observador sistemático dos vilarejos canadenses-franceses e de reservas indígenas, com uma perspectiva antropológica. Suas primeiras pesquisas etnográficas no vale do Saint-Laurent remontam a 1914.)

**** (p.9)** (Outro precursor foi Marcel Rioux - 1940 e 50.)

**** (p.10)** (Léon Guérin, Everett C. Hughes, 1939 Horace Miner.)

**** (p.13)** (Guy Dubreuil - 1953 no departamento de psicologia em Montreal.)

**** (p.14)** (Tremblay - 1961, no departamento de sociologia e antropologia em Laval. Aulas de antropologia aplicada aos primeiros alunos do departamento conjunto.)

**** (p.20)** (1961 - Laval - Especialidade em América Latina, com Maria Isaura Pereira de Queiroz e Henri Favre.)

**** (pp.22-27)** (1961-69 - Laval - Etnologia com vocação etnográfica, e Sociologia com vocação teórica.)

(pp.30-34) (Contestações estudantis de 68 a 70, com suas reivindicações, são grandemente responsáveis pela criação do departamento de antropologia, em 71.)

**** (pp.36-38)** (Comitê Gérard Dion, sensível aos argumentos dos antropólogos, sobre o crescimento dos estudos antropológicos, recomenda ao conselho da universidade a criação do departamento de antropologia.)

(pp.39-40) (Tradição de trabalho de campo em Laval. Principais áreas: etnia e identidade cultural, condição feminina, parentesco no Quebec, classes sociais no meio rural, pesquisas nórdicas, e semiótica.)

**** (pp.44-80)** (Etnografia da Côte-Nord Du Saint-Laurent (Tremblay, Charest, Breton); Estudos Inuit (Saladin D'Anglure, Dorais Trudel); África Negra Francófona (Chalifoux, Charest, Collard, Santerre); Meso-América e Caraíba (Beaucage, Breton, Arcand, Dagenais); estudos autóctones (Arcand, Charest, Mc.Nulty, Simonis, Tremblay, Trudel); comunidades rurais (Bariteau, Breton, Pilon-Lê); Estruturalismo e representação simbólica do Quebec (Maranda, Saladin D'Anglure, Simonis); estudos simbólicos (Arcand, Saladin D'Anglure, Simonis, Schwimmer, Maranda); Etnicidade urbana (Dorais, Elbaz, Pilon-Lê, Tremblay); saúde e envelhecimento (Genest, Santerre, Tremblay).)

**** (p.81)** (Desde 1982 a influência do estruturalismo e do materialismo histórico têm atenuado em função de novas perspectivas de trabalho de inspiração interdisciplinar.)

"L'Anthropologie De La Clinique Dans Le Domaine De La Santé Mentale Au Québec"; Anthropologie Et Sociétés, V.14, N°1, 1990.

(pp.125-6) "A antropologia da clínica e a antropologia clínica representam dois campos de estudo de uma mesma disciplina, a antropologia da saúde, denominada nos EUA 'antropologia médica'. Minha reticência quanto ao uso desse nome americano deve-se ao estreitamento desse campo disciplinar que ele representa pela referência a uma das profissões de um sistema de saúde que incorpora vários outros elementos e pela utilização do modelo de análise binária da biomedicina na compreensão da doença. Este foi há muito tempo o modelo dominante e o fundamento de uma lógica explicativa da patologia humana. *Enquanto que a antropologia clínica está orientada para a utilização dos conhecimentos antropológicos no diagnóstico e resolução dos problemas da saúde, que sejam o caráter puramente somático ou que se classifiquem nas categorias das doenças psicossomáticas e das doenças da civilização, a antropologia da clínica pertence ao universo tradicional da pesquisa antropológica de caráter fundamental e porta essencialmente sobre os modos terapêuticos como sobre os processos de intervenção das diferentes categorias profissionais.* Se a antropologia clínica vem de uma ação que resulta de uma transferência de conhecimentos, a antropologia da clínica, ao contrário, é o campo que os produz e os funda sobre uma *démarche* rigorosa. Desde então é importante se interessar pelas condições sócio-políticas da produção desse conhecimento que podem representar bloqueios ou aberturas. Uma questão nos vem imediatamente. Como a antropologia chegou a se interessar pela saúde como campo de estudo? A resposta é, ao mesmo tempo,

histórica e epistemológica. Certamente a antropologia é considerada há muito tempo a ciência comparada das civilizações sem escrita. Foi-lhe necessário mais de meio século antes que ela se interessasse pelas civilizações complexas, rompendo assim uma longa tradição de um olhar quase exclusivo sobre o 'outro distante'. *É justamente essa tradição intelectual da alteridade que está na origem dos interesses da antropologia da fenomenologia da saúde, da doença e da morte, buscando através dela compreender as visões de mundo, os sistemas de crença e as explicações da doença. Por esses estudos sobre as práticas emomédicas os antropólogos adquiriram conhecimentos únicos sobre um grande número de civilizações diferentes". Itálicos meus.*

Les Fondements Historiques Et Théoriques De La Pratique Professionnelle En Anthropologie; Outils De Recherche/Lab. De Recherches Anthropologiques
Nº1, Dép. D'Anthropologie Univ. Laval; Maio de 1991.

(p.32) "Como definir a antropologia aplicada por oposição à antropologia fundamental ou teórica? A investigação sistemática e rigorosa e a ação são completamente dissociadas ou a intervenção e a observação são dois momentos distintos de um mesmo processo geral? Uma antropologia que intervenha se faz como ciência? A resposta a esta última questão necessita que se faça referência a duas escolas de pensamento no domínio da antropologia aplicada: a que preconiza um modelo neutro e a que, por oposição, valoriza o modelo participativo. O engajamento é possível? Em que condições?".

(p.35) "Assim, as teorias da mudança e os modelos conceituais usados para seu estudo decorrem da filiação do promotor a uma escola teórica particular (neo-evolucionismo, funcionalismo, estruturalismo, materialismo histórico, sistêmico, a abordagem hermenêutica, a semiótica) e se traduzem, por sua vez, em orientações gerais e em estratégias de intervenção. De minha parte, eu valorizo a abordagem global ou sistêmica, mas aplicada às "pequenas unidades sociais funcionais" que se transformam sob a ação de agentes externos, tendo recebido um mandato especial de uma instituição e tendo sido formado em vista de intervir em pequenos grupos ou unidades sociais restritas com o objetivo de promover o progresso econômico e social".

(p.38) "As unidades sócio-culturais de dimensões restritas, possuem certas características comuns: (a) cada uma dessas unidades é única por seu perfil ou sua configuração cultural, (b) os elementos que constituem a configuração cultural estão em estreita interdependência e interconexão em situação de estabilidade no momento em que se submetem ao impacto de dinamismos particulares: *uma mudança num dos elementos provoca inevitavelmente transformações paralelas em outros*, (c) a importância do sistema normativo que assegura a estabilidade cultural: acentua-se a tradição e se suspeita de toda tentativa de transformá-la, e (d) a importância do sistema de valor, da estrutura da autoridade e dos mecanismos de comunicação nas instituições e relações sociais". *Itálicos Meus.*

(p.40) Se até agora separamos para fins analíticos as três principais dimensões do "modelo da inovação" (comunidade-cliente, agente de mudança, e estratégia de intervenção), trata-se de considerá-los como uma só entidade polimórfica ou pluridimensional e de analisá-las como entidade global. A abordagem holística

é de grande utilidade aqui: seu postulado central é o de que o todo é maior que a soma das partes (...) É necessário dar conta da estrutura da intervenção, do tecido cultural que a envolve, e das reações em cadeia que acarreta a intervenção para revelar sua dinâmica de evolução. O que importa compreender é o desdobramento da inovação tendo em vista (a) os fatores históricos e circunstâncias espaço-temporais de sua aparição, estratégias usadas, do conjunto das *démarches* tomadas (...), (b) afim de avaliar a natureza das mudanças, o tempo de evolução, e prever as conseqüências possíveis das transformações na comunidade".

(pp.62-3) O modelo de inovação possui três características principais: (a) é centrado na noção de mudança dirigida, ou seja, uma mudança que é resultado de uma intervenção planejada (...) (b) sublinha o caráter dinâmico da mudança pelo estudo de transformações suscitadas no nível do padrão cultural local e das configurações culturais globais e (c) toma em consideração os atores, suas percepções e motivações, suas ações e apostas. O princípio de intervenção social se inspira largamente no modelo da intervenção clínica na psicologia ou na psiquiatria. E o que achamos do modelo clínico? Três elementos pertinentes à nossa demonstração: (a) a intervenção do psiquiatra, ou do psicólogo, é dirigida; ela acompanha uma mensagem pertinente aos problemas do paciente, é orientada em função de uma tomada de consciência, (b) a mensagem clínica, por sua aplicação a diversos universos e experiências do paciente e por sua repetição, colore as ações e atitudes daquele sobre o qual o clínico intervém, e (c) o paciente vem a identificar "seu problema", a conhecer as circunstâncias que o fizeram aparecer, e a tomar por sua conta a atitude de re-socialização que lhe é sugerida pelo clínico. Se se transporta agora a

abordagem clínica à inovação, pode-se dizer que o agente da intervenção ajuda a comunidade-cliente a tomar consciência de suas necessidades, a inverter os meios se satisfazê-las e a se auto-gerir".

(pp.123-8) (Tipologia das perspectivas teóricas no estudo da mudança. 1- Modelos históricos (evolucionismo, modelos dicotômicos {Redfield, Tonnies, Durkheim}, historicismo, neo-evolucionismo); 2- Funcionalismo {Parsons, Merton}; 3- Perspectivas Macro-Culturais (estudo das totalidades {Kroeber, Ralph Linton, Ruth Benedict, Margaret Mead}, materialismo histórico, abordagem sistêmica); Perspectivas Micro-Culturais (antropologia psicológica, modelo cognitivo, perspectiva fenomenológica, identidade cultural).)

(p.130) "Existe, como já anunciamos, um modelo teórico de caráter neutro que se pode utilizar no estudo da mudança social, não importando a perspectiva conceptual utilizada. É o "modelo da análise dinâmica". Ele determina os diferentes níveis de análise, assim como a cronologia segundo a qual cada um deles deve ser estudada. Ele não prejudica os conceitos que se utiliza nem as técnicas para observar os fatos sociais".

(p.132) "A noção de "causa" está sujeita à suspeição nas ciências humanas. Na concepção de uma causalidade múltipla, no interior de um universo pluridimensional onde há um feixe de inter-relações multilaterais entre um conjunto de variáveis que se transforma de modo concomitante, a anterioridade de uma variável sobre outra, ou mesmo da cadeia causal das variáveis, são representações inadequadas do processo explicativo. Elas não refletem mais o estado de nosso conhecimento nem dos processos pelos quais os obtemos. São

verdadeiras sobrevivências de terminologias calcadas em esquemas experimentais das ciências naturais".

(p.214) "(...) Enquanto ciência, e enquanto prática, a antropologia se arrisca a ser o objeto de uma retomada de questões que, espero, conduzirá a uma redefinição de seus objetivos, sobre a tematização de novos papéis até agora considerados estranhos às nossas preocupações tradicionais, sobre uma planificação mais estimulada das intervenções sociais e sobre a elaboração de uma imagem mais lisonjeira (...) As pressões, exteriores e interiores, nos obrigam, como membros de uma jovem comunidade científica, a inventar soluções e práticas inéditas. É-nos necessário formular novos procedimentos metodológicos afim de recheiar nossos esquemas conceptuais de dados experimentais, de representações sociais, e de experiências fenomenológicas; nós devemos rever nosso papel de agentes de mudança afim de melhor responder às esperanças sociais (...)"

(p.216) "*A crise da ciência e a da antropologia são assustadoramente similares, pois que uma grande parte dos problemas que já indiquei caudatários da revolução científica, são de ordem social (...) A crise da antropologia (...) se produz numa era de fragmentação teórica sem precedentes, num momento em que surge uma pletora de novas metodologias, e cada uma reivindica a honra de ser a abertura de uma nova ciência. Durante esse tempo, a antropològia da intervenção marca um sério coup d'arrêt sob os ataques conjugados de um re-questionamento de seus objetivos últimos e de uma busca do conhecimento que se apóia não apenas sobre premissas científicas, mas também sobre paradigmas ideológicos*". *Itálicos meus.*

Tremblay, M-A; Charest, P; Breton, Y.

Les Changements Socio-Culturels à Saint-Augustin; Pres. Univ. Laval, Québec, 1969.

(pp.7-8) "A comunidade é um todo humano que possui uma vida e uma personalidade próprias que a tornam distinta de todas as outras comunidades. Segundo Redfield (Robert Redfield; The Little Community And Peasant Society And Culture; Chicago; Univ. Chicago Press; 1956) a comunidade deve ser pequena, homogênea, auto-suficiente e distinta das outras. Essa definição se junta à de Arensberg (Conrad Arensberg; "The Community Study Method"; American Journal Of Sociology; V.LX; Nº2; 1954) que distingue três elementos principais na comunidade: os aspectos morfológico, demográfico e interpessoal, tendo o cuidado de compreendê-los como evoluindo no tempo. Os dois critérios mais importantes para a definição da comunidade são, então, o tempo e o espaço (...) O estudo da comunidade é, antes de tudo, um método de apreender a sociedade de modo *holístico*, que é, segundo Redfield e Gutkind, a única maneira válida de estudar a realidade humana. Esse método permite também uma comparação entre unidades de mesma natureza".

(p.107) "A noção de organização indica uma planificação dos meios com vistas a atingir um fim. Toda sociedade é composta de um conjunto de relações sociais. Pode-se, então, conceber a organização social como o ordenamento sistemático dessas relações em conformidade com os fins sociais perseguidos pelo conjunto dos membros da sociedade. A organização social é uma

unificação. Uma posição em comum dos diversos elementos sociais segundo uma orientação particular. No processo dinâmico da organização o fator tempo é muito importante, o que permite estabelecer uma distinção entre organização social e estrutura social. Esta última é um modelo abstrato das relações sociais, modelo construído a partir da realidade e mais permanente que a organização social. (Os autores fazem aqui menção a Lévi-Strauss; Anthropologie Structurale; Paris; Plon; pp.305-6) Se a organização social dá conta das mudanças sociais, a estrutura social testemunha a estabilidade de uma sociedade. Segundo Firth (Raymond Firth; Elements Of Social Organisation; Boston; Peacon Press; 1963), uma organização social concreta comporta os seguintes elementos: *Uma coordenação que permite pôr os elementos sociais em relação uns com os outros na perseguição dos fins, uma previsão do comportamento das outras unidades sociais, a aceitação de responsabilidades aos indivíduos membros da sociedade e a compensação da contribuição de cada unidade para a melhoria da situação social. Esses quatro elementos, coordenação, previsão, responsabilidade e compensação, devem se encontrar em diversos graus em toda organização social (...)* *Itálicos meus.*

(pp.145-6) "A visão de mundo de um grupo é a concepção que se fazem os membros de si mesmos, do meio, do universo, e de suas relações com o meio e com esse universo. A visão de mundo é uma percepção da totalidade de uma situação tal como é representada pelas pessoas que a vivenciam. É uma concepção do universo visto do interior, segundo as categorias originais, por oposição a uma concepção formulada do exterior, segundo categorias pré-estabelecidas pelo pesquisador. No estudo da visão de mundo o antropólogo procura definir como seus informantes organizam os conhecimentos que têm de

seu universo. Ele tenta compreender as categorias, as explicações, as percepções, sejam explícitas ou implícitas em seu modo de raciocinar e de se conduzir. Essa visão tomada (*saisie*) pelo interior diferencia a visão de mundo dos conceitos que procuram descrever a totalidade do exterior, tais como o *ethos*, o caráter nacional ou a personalidade de base (...) A situação geográfica tanto quanto a história conferem sua especificidade à visão de mundo de um grupo. Os grupos isolados, por exemplo, desenvolvem concepções de mundo que lhe são particulares, ou conservam durante muito tempo concepções abandonadas pela sociedade mais vasta na qual estão incluídos. Por outro lado, eles podem possuir os dois ao mesmo tempo, e ter elaborado variantes novas a partir de tradições antigas. O caráter próprio da visão de mundo dos grupos isolados depende da duração de seu isolamento, da frequência e da importância de seus contatos com outros grupos e, finalmente, da capacidade de invenção de seus membros. Grupos totalmente isolados, desde séculos, possuem visões de mundo únicas, enquanto que *grupos relativamente isolados adicionam algumas novidades a um fundo comum de elementos, ou arranjam os mesmos elementos de modo diferente. A importância relativa dos elementos na configuração, assim como a maneira como estão arranjados, contribuem para a originalidade de uma visão de mundo". Itálicos meus.*

Vallée, Lionel

"À Propos De La Legitimité Et De La Matrifocalité"; Anthropologica, V.VII,
Nº2, 1965.

(pp.164-5) "Para entender o alcance deste princípio - que Malinowski queria universal - é necessário dele subtrair suas implicações fundamentais. (1) Primeiramente, ele (princípio da legitimidade) pressupõe um certo grau de integração da sociedade. Essa integração repousa sobre um grau de consenso social, o qual pressupõe, por sua vez, que a maioria dos membros partilham os valores fundamentais dessa sociedade; (2) ele implica também uma certa institucionalização do estatuto parental, ou seja, que a sociedade insiste para que a responsabilidade sobre cada criança seja dada às pessoas determinadas; (3) ele implica igualmente que esse estatuto seja relacionado a ao menos um papel principal e universal. No caso do pai, esse papel deve se desempenhar em dois níveis: de um lado no nível da família enquanto 'guardião e protetora' da criança; de outro, no nível da coletividade, como 'ligação masculina entre a criança e o resto da sociedade'; é da conjugação desses dois papéis que decorre o papel, muito mais abrangente, de 'pai sociológico'. (4) Da atualização das duas últimas implicações decorre a legitimidade sociológica da criança, a qual pode ou não coincidir com a legitimidade física ou biológica. Essa legitimidade consiste na atribuição de um estatuto sociológico à relação pais-filhos, estatuto ao qual é colocado um certo número de direitos e deveres; (5) o princípio assume, enfim, que todas as sociedades têm uma tal regra relativa à

legitimidade, ou, negativamente, uma regra que condena a ilegitimidade. Um exame atento nos leva a concluir que por causa de seu caráter inclusivo as implicações se transformam facilmente em condições de existência. O que quer dizer que *na ausência da primeira condição* - ou seja, em face de uma sociedade desintegrada ou em via de desintegração - *as outras têm pouca chance de existir. Nós não estamos senão em presença de uma única relação estrutural, necessária mas mínima, de solidariedade: a da mãe à criança. Neste contexto a via está aberta a todas as formas de arranjo matrimonial possível, desde o concubinato até a poligamia.* Pode-se, então, deduzir com Goode (W.J. Goode; "illegitimacy In The Caribbean"; American Sociological Review; 25, 1960) que *a institucionalização do casamento não visa a justificar ou legitimar as relações de ordem sexual, mas a precisar a ligação ou a relação, de um lado, entre os pais e a criança, e, de outro, entre a criança e a sociedade". Itálicos meus.*

(pp.168-9) "Como no caso da legitimidade, a matrifocalidade se manifesta em dois níveis distintos: no nível estrutural e no nível funcional. (1) *O nível estrutural da matrifocalidade diz respeito ao arranjo particular das partes para formar um todo estruturado, um tipo de arranjo familiar. Sua característica distintiva consiste em que o papel pai-marido (possa ser ao mesmo tempo) totalmente ausente, parcialmente exercido, ou exercido por vários agentes. Assim, a família, consistindo em uma mulher, suas crianças, sua mãe e suas irmãs, sem a presença regular de um homem, é uma família matrifocal de tipo estrutural. A linhagem materna exercerá a maioria dos poderes, simplesmente porque ela é a única unidade que pode assumir a continuidade.* (2) Por outro lado, o nível funcional tratou o funcionamento do

agrupamento familiar, que seja sua estrutura interna. Ele se caracteriza pela concentração dos poderes da autoridade, das decisões, do afetivo no papel de 'mater'. Nesse nível pode-se muito bem conceber a unidade de base como sendo uma família nuclear tanto quanto uma família estendida matrilinear. A ausência mais ou menos regular de um homem desempenhando o papel de marido-pai não é mais uma condição ou mesmo uma característica da família matrifocal funcional". *Itálicos meus.*

(p.170) "A matrifocalidade funcional pode, então, ser encontrada em todos os tipos de sociedade. O que a caracteriza é a concentração de forças de funcionamento na linhagem materna, e deste fato, a marginalidade funcional na linhagem paterna. Por outro lado ela não exclui a ilegitimidade sob suas duas formas, pois que é a norma estabelecida pela sociedade que determina se há ilegitimidade estrutural, e o consenso ou grau de aceitação de um segmento de sua população que mantém ou não a ilegitimidade funcional. *No primeiro caso, os desvios à norma (ilegitimidade) causam sanções negativas legais; no segundo caso, elas são suscetíveis de serem acompanhadas de incapacidades legais e sociais*". *Itálicos meus.*

(p.176) "É necessário notar, enfim, que *a legitimidade estrutural e a legitimidade funcional estão em relação de nível: esta não pode existir se a primeira não existir antes, assim como ela não pode estar presente enquanto a primeira está.* Ao contrário, a matrifocalidade estrutural e a matrifocalidade funcional não têm nenhuma relação de dependência. Noutras palavras, *a matrifocalidade funcional pode se manifestar qualquer que seja a estrutura familiar*". *Itálicos meus.*

"Nawpa Llaqta Ou Le Lieu Des Ancêtres"; L'Expérience Anthropologique;
Pres. Univ. Montréal, Montreal, 1976.

(p.62) "Segundo penso, se as respostas não são imediatamente acessíveis, elas se esboçam sobre a base de um certo número de dados fundamentais. A ciência, uma vez despida de seus artifícios metodológicos, se resume à formulação de questões significativas. Poucos cientistas chegam, em suas vidas, a formular várias questões fundamentais. *Em todo caso, parece-me que para o antropólogo estas questões, de uma parte, devem passar por um certo relativismo cultural e, de outra parte, evitar a qualquer preço formular sobre a base de adequações funcionais, unilineares. Chega-se, assim, a considerar a cultura como pertencendo a diversos níveis de existência: funcional, simbólico, etc; mas também estético, valorativo, etc; cada um tendo sua razão de ser e que, por consequência, não deveria ser excluído imediatamente do dado antropológico". Itálicos meus.*

(p.65) "Dos camponeses dos vales andinos aos caçadores da floresta tropical não há rupturas; há apenas convergências, continuidades. No começo há uma realidade fundamental, um quase determinismo (un determinisme presque), que explica atividades sociais comuns: é o meio ambiente. Porque nós o refizemos para nós mesmos - com as consequências que se conhece - somos constantemente tentados a considerar o meio como um pano de fundo, tanto benfeitor e colaborador como hostil ou limitador. *Nós dissecamos o real, separamos o homem de seu meio, e o natural do supranatural. E no entanto o*

etnólogo é batido pela continuidade que existe no objeto etnográfico entre sua existência material e sua realidade cultural. É necessário, como dizia o poeta chileno Pablo Neruda, recolocar o homem na natureza se se quer compreendê-lo". Itálicos meus.

Vallée, L; Crépeau, R.

La Guerre Chez Les Shuar: La Quête Du Pouvoir: Groupe De Recherche Sur
L'Amérique Latine, Univ. Montréal; Montreal, 1983.

(pp.15-6) "Os shuar fazem parte das sociedades sem Estado de que fala Clastres. Este os caracteriza pela ausência de uma estrutura de poder formalmente organizada. Ele diz que nessas sociedades o poder está partilhado pela comunidade em seu conjunto; noutros termos, que este poder não está investido numa ou em quaisquer pessoas. Entretanto, essa concepção de sociedade igualitária, que de modo geral é bastante útil, deve ser nuançada. Num primeiro momento, uma tal concepção do poder na sociedade sem Estado deixa de contar metade da população. Pois no conjunto, se é verdade que em teoria o poder está repartido entre todos os membros da comunidade, na prática são sobretudo os homens que o exercem. Por outro lado somos forçados a convir que certos indivíduos como o xamã, o kakaram, etc; são indivíduos de poder. O caso do xamã é o mais evidente: ele tem o poder de vida e de morte sobre os outros, mesmo se esse poder não existe sem limites ou constrangimentos, e ele tem acesso a um estoque de poderes que é o maior acessível ao conjunto dos membros da comunidade. No caso da sociedade

shuar - e isso se aplica a várias sociedades sem Estado - está-se em presença de um fenômeno que se aparenta bastante ao do Big-Man observado na Nova-Guiné e em outros lugares. Talvez seja útil observar as sociedades sem Estado como (1) não sendo igualitárias no sentido em que Clastres entende, ainda que seja útil reter que as sociedades sem Estado não toleram certas formas de autoridade; e como (2) podendo ser divididas em *diversos grupos de sociedades sem Estado, uns mais próximos das sociedades australianas ou do deserto do kalahari por exemplo, outros mais próximos das sociedades da Polinésia. Entre esses dois grupos encontram-se um bom número de outros níveis de formalização do poder, onde se poderia situar a sociedade shuar.* Talvez o qualificativo Great-Man, tal como utilizado por Taylor para qualificar o kakaram, o xamã ou o ùnta shuar, se aproxime dessa categoria intermediária". *Itálicos meus.*

(pp.17-8) "Tradicionalmente nós evacuamos a representação simbólica de nossas discussões sobre a guerra porque recusamos a apreendê-la como um produto da sociedade. Os homens agem nesses dois mundos e procuram manipulá-los em sua própria vantagem. O que nos permitiu falar não apenas de forças de produção mas também de forças de representação. Por essa via os conflitos armados aparecem como meios de acesso ao poder. Nossa abordagem do fenômeno da guerra procurou privilegiar a noção de 'busca do poder' sugerindo que ela está no centro das atividades guerreiras dos shuar. Quisemos mostrar que essa noção se refere ao mesmo tempo à esfera das atividades materiais e à das atividades não-materiais ou sobrenaturais; que, por conseqüência, toda análise da guerra deve se referir a uma e outra realidade; e que, enfim, por via de conseqüência, é importante situar esse fenômeno no

domínio da organização das relações sociais. No contexto da sociedade shuar, a perpétua busca do poder que cada indivíduo deve perseguir o obriga a se conformar estritamente às normas sociais. Essas normas visam mais particularmente à retidão das relações inter-pessoais e sociais. Um indivíduo não é nada se ele não consegue adquirir, desde seu nascimento, os poderes sobrenaturais que ele deverá confirmar e manter ao longo de sua vida. Se ele fracassa, a morte o atinge certamente; ele não tem seu lugar nesse mundo, nessa sociedade. Os grandes guerreiros ou xamãs não transcendem esse *diktat* social (...) Em colocando a fonte do poder fora dos indivíduos, a sociedade exprime claramente sua preferência pela igualdade política de todos os seus membros, uma característica que a sociedade shuar partilha com o conjunto das sociedades sem Estado. A guerra transforma essa preferência em um empreendimento coletivo, um ideal político que deve ser partilhado 'até a morte'. *Vistos desse modo, os conflitos armados aparecem como um meio dos mais fortes para assegurar a coesão social e a cooperação entre grupos de aliança numa sociedade onde as relações sociais estão organizadas por uma ausência de centralização política, um forte individualismo, a desconfiança e as contínuas tensões, essas mesmas relações sendo suscetíveis de serem redefinidas sob as acusações de feitiçaria que são a primeira causa dos conflitos armados, do ponto de vista shuar". Itálicos meus.*

Verdon, Michel

Anthropologie De La Colonisation Au Québec; Pres. Univ. Montréal;
Montreal, 1973.

(p.78) "As constantes que orientam a reprodução vêm de duas esferas; a) a produção, e b) os sistemas de valores (ou cognitivos). Mas os valores, tal como expressos, não são sustentados senão por um sistema que ainda resta a descobrir. *Os verdadeiros valores não são formulados, eles são inconscientes. Sobre um plano metodológico, a primeira exigência é, então, a de analisar as escolhas matrimoniais a partir de suas coordenadas sociais para tentar entender que mecanismos escondidos fazem do casamento um sistema*". *Itálicos meus.*

(p.81) "Nós encontramos aí uma das primeiras fontes de tensão psicológica. De um lado o comportamento dos adolescentes (homens) se aprende em grupo e separadamente das adolescentes (mulheres). No geral, a vida pública é uma vida de homens, e se encontra, sobretudo, os jovens nos lugares públicos. Os comportamentos de virilidade e de masculinidade são, por consequência, comportamentos aprendidos unicamente entre homens, e numa atmosfera de brutalidade (...) Por outro lado, nas suas relações coletivas com as jovens, o rapaz aprende a se comportar como um nobre senhor (...)"

(p.83) "Assim, o álcool e o superlativismo verbal são os principais canais de tensão psicológica. Ela é a saída da contradição entre o modelo de

comportamento viril proposto pelo grupo de parceiros e o modelo do comportamento feminino. Com esse período de promiscuidade, uma dupla imagem de sexualidade atormenta a consciência masculina. *De um lado uma sexualidade do prazer ligada à experiência do grupo de pares e de saídas para fora da comunidade. De outro lado uma imagem que a mulher mantém e que se enraíza profundamente nos valores religiosos: uma sexualidade de procriação, sexualidade do casamento". Itálicos meus.*

(pp.100-1) "Com efeito, à consangüinidade negativa está associado o patrimônio positivo, enquanto que a afinidade positiva está associada ao patrimônio negativo. Há, entre os dois, uma relação simetricamente inversa, mas todos os dois têm uma função comum em situações diferentes: predeterminar os comportamentos e assegurar uma garantia moral. Pois em razão do tabu absoluto que reina sobre a separação e o divórcio, a harmonia familiar e parental deve estar salvaguardada a qualquer preço. Os comportamentos entre consangüíneos são mais estritamente determinados que os comportamentos entre afinados; mas a consangüinidade está ligada à família-tronco (*souche*), onde a harmonia é mais difícil de manter pelas razões que já indicamos. A afinidade, por seu lado, se encontra sobretudo em relação com a família-tronco nuclearizada e a família nuclear em que as condições de harmonia são menos exigentes. Ademais, a escolha do cônjuge se faz num quadro de sexualidade doméstica visando à criação de um lar unido e duradouro. A escolha exige, então, uma garantia moral que afinidade e consangüinidade estejam em condições de trazer, em razão das ligações especiais que estejam entre os futuros cônjuges

<i>Escolha matrimonial</i>	<i>Valorização</i>	<i>Patrimônio</i>
Consangüíneos	(-)	(+)
Afinados	(+)	(-)"

Itálicos meus.

(p.102) "*Cria-se, assim, entre 'afinidade' e 'paridade' (neologismo que designa as relações num grupo de pares) uma relação simétrica e inversa da estabelecida entre 'consangüinidade' e 'afinidade'. À afinidade preferencial corresponde uma família-tronco-nuclearizada, ou seja, um vestígio de patrimônio acompanhado de um certo controle parental. Ao grupo dos pares, ainda mais preferencial, corresponde a ausência total de patrimônio e de controle parental. O controle vai para o lado do grupo dos pares.*

<i>Relações</i>	<i>Valorização</i>	<i>Patrimônio</i>
Da afinidade	(+)	(-)
De pares	(++)	(--)

Temos, então, em mãos todos os elementos que nos permitem compreender os movimentos matrimoniais masculinos. *Ao termo desta análise os valores que presidem à escolha não nos aparecem no nível consciente. Eles nunca foram expressos como tais à questão que punha a antropologia, a saber, quais são as diretivas da escolha matrimonial. Os valores aparecem como o último andar do edifício, como uma super-estrutura. Eles só são compreensíveis se descobrirmos os princípios que governam a estrutura". Itálicos meus.*

(p.217) "*Enfim, o nível simbólico procura, por seu lado, solucionar os conflitos e, através deles, os jogos de oposição particularmente problemáticos numa dada sociedade. Mas as soluções propostas pelos sistemas simbólicos*

(que nós chamamos de sistemas cognitivos) estão também baseados sobre sistemas de oposições esgotados na realidade física e social. É o universo do simbólico. Os princípios de oposição, nesse nível, são de origem psicológica mas se inspiram em dados sociológicos e culturais. Porque emanados da atualidade da vida social, os sistemas cognitivos podem também teoricamente resolver os conflitos e os jogos de oposição propondo combinações impossíveis no mundo físico e social (homem-mulher, virgem-mãe, Deus-homem, etc.). Essas combinações são, de fato, puras negações dos jogos de oposições inerentes a toda realidade social". Itálicos meus.

(p.219) *"As crenças resolvem assim todos os conflitos. O ideal da santa-família fazia de um filho um homem-Deus enviado de um pai divino (estruturalmente avô etéreo...) mas socialmente dependente do pai homem-mulher social e de uma virgem-mãe. Por essas combinações impossíveis no mundo social, o modelo residencial estendido se torna ideologicamente viável. Sobre o plano dos ritos, o fato mesmo das relações sexuais (indiretamente na origem de todos os jogos de oposições enquanto reprodução) é degradado e classificado como impuro. Noutros termos, a pureza não pode vir senão da negação de toda sociedade (nenhuma sociedade existindo sem reprodução)" Itálicos meus.*

"Les Jeux Du Hasard Et De La Nécessité"; La Passion De L'Échange; Gaëtan Morin Éd; Chicoutimi, 1985.

(p.66) "Ademais, eu tiraria uma lição de um paradoxo importante: o etnólogo não pode realmente aproveitar o acaso senão na medida em que está bem preparado, pois (em caso contrário) será sempre pêgo desprevenido pelos desenvolvimentos imprevisíveis de uma pesquisa. *O 'etnólogo-câmera' que registra fielmente, sem a priori, é um mito empírico. Não há observação neutra. Vê-se o que se está disposto a ver, e para ver melhor é necessário um quadro teórico preciso, e questionários bem construídos. No entanto é necessário deixar um espaço ao acaso, e usá-lo em nosso proveito (...)* Sem preparação não se saberá mesmo apreciar a importância teórica dos fatos inesperados que as circunstâncias nos reservam. De qualquer modo, preparar-se não deve ser confundido com o dogmatismo e o constrangimento (*carcan*) teórico que alguns impõem a suas pesquisas". *Itálicos meus.*

"Sociobiologie Et Anthropologie - Les Obstacles Actuels à L'Intégration"; Anthropologie Et Sociétés, V.12, N°3, 1988.

(pp.195-6) "É a partir do momento em que Claude Bernard vem mostrar, pelo que ele chama de método comparatista, que o açúcar animal é o resultado de uma produção puramente fisiológica, e a partir do momento em que consegue identificar a sede dessa produção que ele fez obra científica. É o nascimento

de uma argumentação puramente fisiológica e experimental, como no caso da circulação (sangüínea) com Harvey, que marca a vinda de uma fisiologia científica. Se a química e mesmo a física penetram essa demonstração é nos níveis de formulação de hipóteses e de explicação, mas sobre o pano de fundo de um discurso que isolou previamente entidades inteiramente estranhas à física e à química. Essas entidades são o 'objeto' específico da fisiologia, epistemologicamente anteriores e exteriores a todo conhecimento físico ou químico, ao menos no nascimento dessa ciência. Isso não quer dizer que numa fase de maior maturidade a fisiologia não definirá novos 'objetos' com a ajuda da física e da química. É o que se passa presentemente na bioquímica. Mas não confundamos os desenvolvimentos ulteriores, fecundados pela interdisciplinaridade, com os balbuciamientos primeiros de uma ciência nascente. Em suma, *para poder explicar os fenômenos biológicos é preciso previamente tê-los designado, ou seja, é preciso ter já em mãos um conjunto de conceitos que recortam na realidade uma ordem de fenômenos que, em sua definição, são irreduzíveis, então, específicos. Em outros termos, nenhum discurso científico é possível sem uma descontinuidade conceitual e analítica prévia a toda integração de saberes sobre níveis inferiores de complexidade, e a questão de determinar se em verdade 'uma porção de realidade' corresponde termo a termo a essas descontinuidades vem da metafísica.* Sobre um plano epistemológico, ou mais especialmente na perspectiva operatória da ciência contemporânea, somente o discurso nos importa, na medida em que os resultados do empreendimento científico justificam a definição desses conceitos. *A ciência dita esses recortes e nós decidimos em consequência recortar o real ao longo do pontilhado que desenha incessantemente o discurso científico; nós nos poremos resolutamente nessa orientação*

operatória, sem nos perdermos em intermináveis considerações metafísicas. Nossos conceitos são instrumentos, eles são concebidos para fazer um trabalho, e se eles executam esse trabalho de modo satisfatório nós decretamos a realidade à imagem que esses instrumentos nós trazem. Desde o evento da mecânica quântica toda epistemologia científica contemporânea se entende para não confundir a representação científica da realidade (o modelo) com a realidade, ela mesma". Itálicos meus.

(pp.196-7) "O leitor perceberá rapidamente que a antropologia teve também seu vitalismo, e para completar a infelicidade, ela foi mesmo afligida por dois! Quando a antropologia se diz social, ela tira de Durkheim que a sociedade é mais que a soma de suas partes e, assim, exterior aos indivíduos e irreduzível; irreduzível, o social não poderia se explicar senão por sua referência a si mesma e toda tentação de pensar de outro modo pecaria por reducionismo. *Se se chama 'vitalismo' uma visão biológica que põe a vida além de toda explicação físico-química, postulando seu caráter irreduzível, se chamará 'sociologismo' essa visão durkheimiana do social.* Quando, por outro lado, a antropologia se diz cultural, ela tira de Kroeber que a cultura é igualmente exterior aos indivíduos e irreduzível e que, por conseqüência, o cultural não poderia se explicar senão por referência a si mesmo e que toda opinião contrária é dita reducionista. *Se a primeira atitude é sociologista, dir-se-á que esta é 'culturalista'.* (Nota de Rodapé: "São transcendentalismos") *Sociologismo e culturalismo decretam a sociedade ou a cultura irreduzíveis". Itálicos meus.*

(pp.198-9) "Debrucemo-nos agora sobre essa busca universalista, sobre essa pesquisa de um núcleo 'natural' que uma química antropológica revelaria. Não se poderia apoiar sobre o fato de que esse universalismo supõe a contingência

da variabilidade, a qual gera uma atitude diferente e oposta. Com efeito, de Boas a Lowie, Kroeber, Benedict, e mais recentemente aos Geertz, aos Schneider e aos Sahlins de última hora, a mesma mensagem se repete: a etnologia é o estudo do único, do singular, do contingente. Porquê? Antigamente se explicava pela dinâmica complementar da invenção e da difusão. Todo traço cultural emanava ou da invenção ou da difusão. Se a diversidade decorre da difusão, ela não tem nada de necessário; se ela vem da invenção, escapa igualmente à necessidade. A invenção é um ato livre, expressão da individualidade. Não é senão quando a invenção se torna convenção que um traço se torna 'cultural', porque partilhado e transmitido. Se a cultura da antropologia americana é única e singular é, então, porque invenção e difusão são contingentes e é fútil buscar de uma cultura a outra semelhanças outras que não aquelas nascidas ao acaso do empréstimo. De regularidades transculturais subtraídas à difusão ou de relações necessárias entre fenômenos não há o que questionar. *Donde a tendência dominante da antropologia americana de simplesmente ignorar a análise comparativa por preferir a pesquisa de 'configurações culturais', de 'gramáticas de comportamento', ou, mais recentemente, de 'sistemas de inteligibilidade'. Cada cultura sendo única, um elemento cultural não pode ter sentido senão quando colocado em seu contexto cultural; donde o transcendentalismo selvagem dessa antropologia que se poderia chamar de 'configuracionista'. Essa antropologia não é mais comparativa; quando ela diz comparar é para repertoriar e contrastar, raramente para dar conta de uma prática particular (explicação de variabilidade). (...) o caso de Murdock é um fenômeno à parte, e a ecologia cultural foi uma chama iconoclasta de uma década de que os*

maiores porta-vozes, Geertz e Sahlins, iam, a partir de 1970, se tornar os campeões mais fanáticos do transcendentalismo cultural". Itálicos meus.

(p.199) "Fora dessa antropologia de ramificações tão contraditórias, qual a alternativa? Simplesmente uma antropologia que respeita a variabilidade, que a trate nela mesma, que a tome como objeto de seu discurso (...) Uma tal antropologia vai, evidentemente, de encontro à *démarche* da antropologia cultural, *ela pressupõe que as culturas não são produtos únicos, que não são criações singulares* e que há um sentido em comparar práticas de uma sociedade a outra porque certas dessas práticas se prestam mesmo à comparação, porque seu sentido não está confinado ao tecido das relações que elas mantêm umas com as outras no seio de uma sociedade. Ela supõe igualmente que *as práticas sociais e culturais não são contingentes, mesmo se certas escapam a toda necessidade, que há uma necessidade subjacente que nos permite generalizar, fazer aparecer as relações de invariância entre certos fenômenos de uma população a outra. Essa antropologia deve logicamente ser 'positivista' (crer na possibilidade de estabelecer relações de invariância necessárias entre fenômenos sociais ou culturais) sem, por isso, ser reducionista*". Itálicos meus.

(pp.202-3) "Eis, em sua forma mais simples, uma teorização antropológica refutável, fundando-se no método comparatista. (...) Como já assinalamos, o conceito de cultura absorve o de organização social, e o problema está amplificado pelo fato de que a antropologia social não conseguiu dissociar a noção de grupo da de relação social ou de interação; noutros termos, mesmo se ela diz separar analítica e conceitualmente grupos e relações sociais, ela insere de modo tautológico as relações sociais no centro dos grupos, negando assim

implicitamente a distinção que ela deseja estabelecer. Esse desinchaço (dégonflement) ontológico dos grupos no nível da organização das relações sociais, corolário necessário do sociologismo e do culturalismo, como demonstramos, deve-se ao fato de a antropologia não possuir ainda nenhuma definição consensual dos termos de base, tais como casamento, parentesco, filiação, descendência, residência, grupo, grupo doméstico, linhagem, clã, e assim por diante. Pois que a antropologia cultural crê subsumir a organização social, ela junta essa terminologia nebulosa à sua própria, ainda mais imprecisa. *Pode-se medir a amplidão do problema conceitual: o culturalismo e o sociologismo trabalham para confundir vários níveis de organização num só (comportamento apreendido, relação social, grupos, produtos simbólicos) impedindo assim todo projeto de reconhecer em cada nível sua especificidade e de dele deduzir um conjunto de conceitos que sejam próprios. Numa palavra, é ainda impossível demarcar conceptualmente os 'objetos' que sejam próprios a uma ou outra antropologia, e mesmo à antropologia tout court. Em resumo, nossa situação é tão patética como seria a de uma biologia incapaz de definir um só órgão. Não assusta que não sejamos capazes de compreender as relações de invariância entre fenômenos que não podemos isolar". Itálicos meus.*

Contre La Culture: Fondements D'Une Anthropologie Sociale Opérationnelle;

Éd. Archives Contemporaines; Paris, 1991

(pp.4-5) "(...) nós constataremos que os discursos os mais diversos sobre a sociedade, as teorias as mais heterogêneas participando de um mesmo universo, partilham um mesmo conjunto de axiomas fundamentais; esses axiomas compõem uma antologia, uma metafísica tácita, por assim dizer. Na falta de uma noção mais adequada, e nos inspirando em Whitehead e em Koyré, nós as diremos 'cosmológicas'. *A diversidade das teorias do social se enrola em torno de um mesmo eixo ontológico, ou cosmológico, apesar das rupturas que as teorias crêem operar em torno delas. A ruína da antropologia social clássica, exatamente como a degradação da teoria do social que se segue, revela uma só e mesma causa, uma deficiência cosmológica que exclui o projeto positivista. Não é esta realidade que se chama de social que está em causa, é a cosmologia na qual se põe nosso conhecimento etnológico que entrou a marcha livre de um estudo comparativo rigoroso da organização social que seja capaz de desobstruir um conjunto de enunciados verificáveis e refutáveis. A polissemia, o deslizamento teórico, não são senão manifestações superficiais; abaixo, no solo cosmológico único que os sustenta, as teorias se reúnem e é lá, nessas fundações inconfessadas, ou mal confessadas, nessas camadas dissimuladas, que nós descobrimos a falha. Nós notaremos que essa cosmologia universal é aristotélica e que seu antídoto, se é que existe um, deverá se compor a partir de uma visão de mundo não-aristotélica, a partir de uma representação das coisas que não procura colar à experiência sensorial imediata, à realidade vivida,*

tal como ela nos é espontaneamente e intuitivamente inteligível. Esse remédio, nós o encontraremos numa cosmologia que saberá se extrair da evidência sensorial espontânea, do vivido social". Itálicos meus.

(pp.5-6) *"Mesmo parcialmente arbitrária, mesmo definida de modo instrumental para responder às suas exigências de observação, a linguagem científica não é pura convenção pois se apóia invencivelmente (invinciblement) na natureza, na realidade. Há uma realidade, a ciência não a constrói, mesmo se ela a escolhe, mesmo se ela a define de modo a fazê-la entrar em suas experiências. Essa realidade, de que a essência íntima, secreta e profunda, não nos é nunca estranha, se revela, no entanto, senão negativamente, no processo do conhecimento científico, no que se chamará de diálogo experimental. É nessa tradição epistemológica que nós nos situamos. Entretanto, mesmo se a atividade do conhecimento científico constrói parcialmente seu universo (objeto), esse aspecto operatório da linguagem científica decorre da atividade consciente da ciência através de suas operações específicas, seus enunciados manifestos, seus resultados explícitos. Ora, toda a nova epistemologia está à procura do inconsciente científico, se se pode assim exprimir, de tudo o que a ciência arrasta atrás de si de inconfesso, de a priori. São os epistemas de Foucault, os paradigmas de Kuhn, os themata de Holton, ou a cosmologia de Koyré". Itálicos meus.*

(pp.8-9) *"De imediato, que via seguir? A via que nos indica Eddington num livro maravilhoso, e enriquecido dos acréscimos que sugere a epistemologia contemporânea. Em The Philosophy Of Physical Science, Eddington nota que o universo físico não é uma coleção de entidades independentes dotadas de atributos ou de qualidades intrínsecas que nos permitem defini-las como físicas.*

O universo físico não é nem mais nem menos que o universo estudado pela física, e o conhecimento físico, declara Eddington, é a afirmação disso que é ou que seria o resultado da execução de um procedimento bem específico de observação. Se o universo físico encerra os únicos elementos definidos pelo conhecimento físico, poder-se-á dizer do universo de uma etnologia do social que ele não engloba senão os elementos circunscritos pelo conhecimento etnológico, ele mesmo orientado pelo projeto inicial da etnologia que é de estudar a variabilidade (...) e nós pomos, então, a questão: a linguagem etnológica permite traduzir a realidade de modo a nos permitir executar nosso projeto de conhecimento etnológico? Uma resposta afirmativa nos conduziria diretamente à teoria e às suas exigências operatórias. Uma resposta negativa nos dirige rumo à investigação cosmológica e suas exigências operatórias, preâmbulo necessário para ultrapassar a investigação epistemológica clássica que só dá conta das relações entre os conceitos, a teoria e a realidade. Em outros termos, a operacionalização cosmológica de nossos conceitos deve preceder sua operacionalização teórica, pois que os mal-estares conceituais da etnologia contemporânea não são de natureza teórica, segundo penso, mas de ordem cosmológica. Em suma, o operacionalismo que apresentará esta obra não é uma teoria: é uma reflexão sobre as condições necessárias para formular uma linguagem adequada ao projeto etnológico". Itálicos meus.

(pp.205-6) "Em suma, o etnólogo que deseja os grupos indiferentes a seus princípios de organização social, assim ontologicamente invariáveis, para poder compará-los rigorosamente, deverá então pensá-los fora da organização dos comportamentos e da multiplicidade das funções. Ele deverá, de uma parte, dar por adquirida a solidariedade ou a sociabilidade, ou seja, a ocorrência

regular e previsível de interações ordenadas. Num discurso sobre os grupos a existência do social não reclama explicação; declara-se cruamente que o ser humano é social, e sua interação regulada e organizada. Cessa-se de invocar os constrangimentos que se exerceram sobre o comportamento para formar os grupos. Põe-se a realidade do grupo sem querer explicá-la; tenta-se simplesmente modelar uma linguagem que tenha derivação sobre essa realidade. Por outro lado, o novo estudante dos grupos os querera unidimensionais. A cada tipo de atividade (ou função, na linguagem corrente) ele fará corresponder, na análise, um grupo separado e distinto. Quando, empiricamente, um mesmo conjunto de indivíduos executa duas funções ou mais, a análise dissociará tantos grupos quanto há de funções, reconhecendo que esses grupos se sobrepõem, recobrem-se parcial ou totalmente. Em superpondo todos esses grupos unidimensionais a análise operacional dará aos grupos vividos sua espessura original, num idioma que deles respeita as nuances melhor que as linguagens tradicionais".

(pp.216-7) "Em suma, *num quadro operacional, grupos, pessoas morais e categorias escapam a toda variabilidade ontológica. Todos os tipos de atividades (as notórias funções do antropólogo clássico) se equivalem, ao mesmo título que os critérios. Descobrir-se-á dos critérios que não são ativados senão nas circunstâncias especiais ou mesmo extraordinárias; ver-se-á que o pertencimento a um grupo é freqüentemente critério de pertencimento a um outro grupo, sem que ele se desimpeça, por isso, dos graus de agrupamentos, ou mesmo de uma importância desigual das atividades e dos critérios. Nenhum critério prevalecerá por sua força superior, nenhuma atividade por sua importância preponderante. As atividades e critérios*

diferentes correspondem certamente grupos dessemelhantes, grupos que variam por seu tamanho, por sua composição, pelas modalidades de seu crescimento e de sua reprodução, por suas propriedades demográficas assim como pelas modalidades de sua articulação com outros grupos, categorias ou pessoas morais, mas que não variarão nunca em sua intensidade, em sua *corporeidade*. Em destacando dos grupos toda a questão do ajustamento do comportamento interpessoal a noção de estrutura dela se ressentir. *Que entendemos nós por sua estrutura? Ainda uma vez, uma idéia bastante vetusta e venerável, (tal como) a de divisão do trabalho. Um grupo nos aparecerá estruturado se e somente se certas atividades conexas no interior de um tipo de atividade se vêem executadas, de modo mais ou menos permanente, por diferentes indivíduos do mesmo grupo. Resulta daí que certos grupos não conhecem nenhuma divisão do trabalho (grupo definido por relação à residência, por exemplo) e que, por via de consequência, a estrutura é extrínseca à definição de grupo; ela se acrescenta, se superpõe". Itálicos meus.*