

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**270**

**A ANÁLISE ANTROPOLÓGICA  
DE  
RITUAIS**

**Mariza G.S. Peirano**

**Brasília  
2000**

## A análise antropológica de rituais

Mariza G.S. Peirano

Como o refinamento teórico das ciências sociais não é linear mas espiralado, é freqüente que eventuais reapropriações do passado sejam utilizadas como alavancas heurísticas. Tal fato não deriva de uma nostalgia intelectual, ou de um fascínio por teorias anteriores, nem da idealização de seu poder explicativo, mas porque, revisitadas, essas teorias revelam aspectos inesperados nas combinações e bricolagens que, então como agora, são, estas sim, produtos sempre atuais. Teorias sociológicas têm vínculo com a realidade empírica na qual são geradas, mas não são por esta determinadas; a relativa autonomia das teorias sociológicas as faz ao mesmo tempo efêmeras e contínuas.

É minha proposta que o estudo de rituais, tema clássico da antropologia desde Durkheim, assume um especial significado teórico e, menos óbvio, político, quando transplantado dos estudos clássicos para o mundo moderno. Nessa transposição, o foco antes direcionado para um tipo de fenômeno considerado não rotineiro e específico, geralmente de cunho religioso, amplia-se e passa a dar lugar a uma abordagem que privilegia eventos que, mantendo o reconhecimento que lhes é dado socialmente como fenômenos especiais, diferem dos rituais clássicos nos elementos de caráter probabilístico que lhes são próprios. Voltarei a este ponto. Por enquanto, basta mencionar que, na análise de eventos, mantém-se o instrumental básico da abordagem de rituais, mas implicações são redirecionadas e expandidas.

Esta é a perspectiva geral deste ensaio. Nele, procurarei situar a análise de rituais na história teórica da antropologia (cf. Peirano 1995, 1997) e seu vínculo com o exame de eventos contemporâneos, assim como indicar as conseqüências ao mesmo tempo disciplinares e políticas desta abordagem analítica. O ensaio divide-se em cinco seções: na primeira, discuto o tema magia e ciência como promotor da teoria antropológica no início do século; em seguida, apresento o contraste entre mitos e ritos e os aspectos positivos e negativos dessa dicotomia; na terceira parte introduzo o tema da eficácia social e situo a abordagem performativa para a análise de rituais; na quarta vinculo rituais a eventos mediante a relação entre cultura e linguagem; na quinta seção examino em detalhe o livro *Leveling Crowds*, de Stanley Tambiah, publicado em 1996, como exemplo da relação entre análise de rituais e teoria sociológica. Um epílogo em dois tempos focaliza a relação entre eventos, acasos e histórias no contexto da (política da) teoria contemporânea.

## I

### Magia e ciência

Passado meio século, é fácil reconhecer a revolução que as idéias de Lévi-Strauss representaram na antropologia. Desde o final dos oitocentos, atormentados com a distinção entre magia, ciência e religião — ora para colocar estes fenômenos em seqüência evolutiva, ora para procurar caracterizá-los como mais, ou menos, primitivos e civilizados, ou, ainda, para demonstrar a racionalidade em contexto —, em algumas décadas os antropólogos já haviam alcançado um nível alto de sofisticação nas considerações que desenvolveram a respeito destes temas até hoje pertinentes. Mas na seqüência que vai de Tylor e Frazer a Durkheim, Mauss e Lévi-Bruhl, ou de Tylor e Frazer a Malinowski, Evans-Pritchard e Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss ocupa um lugar de destaque por haver dado aquele passo fundamental que, ao sintetizar e harmonizar o passado da disciplina com as preocupações então presentes, produziu um refinamento notável. Para o próprio autor, não se tratava de uma nova bricolagem, mas de ruptura com os autores que o precederam. De qualquer forma, fosse por meio de continuidade ou de ruptura, com Lévi-Strauss chegou ao fim o longo processo no qual, na antropologia, a aproximação entre as coordenadas de tempo (evolutivo ou histórico) e espaço (etnográfico) se resolveu de maneira conclusiva com a premissa de que todos, primitivos e civilizados, com ou sem escrita, com mais ou menos tecnologia, somos não só racionais em contexto, psiquicamente unos, mas, como Radcliffe-Brown já havia antevisto uma década antes, pensamos da mesma forma (em termos binários) e temos, todos, nossa própria magia, ciência e religião.

Nesse contexto, dois trabalhos de Lévi-Strauss, ambos publicados no início da década de 60, oferecem uma complementaridade interessante. Um tornou-se marco da disciplina; o outro, um simples artigo de divulgação. Refiro-me ao livro *O Pensamento Selvagem* e ao artigo “A crise moderna da antropologia”.<sup>1</sup> Apesar da audiência e dos objetivos diversos a que se destinavam — visíveis no estilo de argumentação —, os dois textos complementam-se no cerco que Lévi-Strauss fazia à (ir)racionalidade.

Em *O Pensamento Selvagem* reconhece-se o argumento otimista. Seqüência de *Totemismo Hoje*, nele a solução para a diferença entre magia, ciência e religião se explicitava: primitivos e modernos pensam do mesmo modo; magia, arte e ciência são formas de conhecimento paralelas; se os primitivos têm magia, também operam cientificamente, e nós, modernos, além de ciência, também vivemos a magia e o totemismo baseados na bricolagem. Se é possível hoje levantar restrições à maneira obsoleta com que Lévi-Strauss utiliza a idéia de ciência,<sup>2</sup> o fato é que a revolução, antevista por Durkheim e Mauss (e retomada por Lévi-Bruhl),

---

<sup>1</sup> Este artigo, publicado no *Le Courier* da UNESCO, passou despercebido e é difícil encontrá-lo mesmo nas melhores bibliotecas. No Brasil, “A crise...” (1961) tornou-se texto bastante utilizado em cursos de graduação, certamente por haver sido traduzido para o português no ano seguinte à sua publicação original.

<sup>2</sup> Para Lévi-Strauss, ciência é basicamente a capacidade de classificação. Ver os parágrafos de abertura do livro, em que o autor revê a literatura então recente da *ethnoscience*. Para as definições de ciência em geral, e no caso da antropologia em particular, ver Latour 1996.

estava realizada de fato: primitivos e modernos estavam lado a lado. É verdade que a magia ainda conservava uma inflexão arcaica de “sombra que antevê a ciência”,<sup>3</sup> assim como diferentes tipos de classificação (taxonômicas e metafóricas) mantinham-se subjacentes, respectivamente, à ciência e à magia. Os ritos eram contrastados com os jogos pelo resultado previsível dos últimos: nos ritos, a assimetria entre profano e sagrado produzia uma união, nos jogos, a estrutura criava eventos; os ritos vinculavam-se à bricolagem, os jogos, à ciência. Mas entre todas as novidades introduzidas por Lévi-Strauss, foi a noção de bricolagem que representou a grande novidade e produziu a euforia que tornou opacas quaisquer objeções maiores à sua proposta. As idéias básicas defendidas em *O Pensamento Selvagem* tornaram-se a partir daí auto-evidentes, isto é, foram incorporadas no senso comum da antropologia.

Esse é um processo que se repete constantemente na história da disciplina. Trata-se da contínua incorporação dos antecessores, mas vivida como ruptura e inovação. Assim, Mauss criticou Frazer no seu intelectualismo — e o incorporou como parte de sua análise sociológica; Evans-Pritchard demoliu Malinowski e seu pendor exclusivamente etnográfico — e assimilou suas idéias nas suas análises estruturais; Lévi-Strauss criticou tanto Malinowski quanto Radcliffe-Brown — e se interpretou erroneamente o primeiro naquilo que considerou a força do estômago do primitivo, incorporou o segundo na sua pergunta fundamental: “por que esses pássaros?” O destino do próprio Lévi-Strauss não seria diferente. Inicialmente suas idéias produziram uma explosão em várias direções: desde a aproximação entre as cosmologias primitivas e os sofisticados debates da filosofia ocidental, quanto ao mostrar que tudo que se detectava no mundo primitivo tinha seu correspondente moderno, dos tabus alimentares aos sistemas capitalistas de vestuário. Mais recentemente, os estudos antropológicos sobre a ciência ficam a lhe dever seu lugar na linhagem intelectual.<sup>4</sup>

Escrito na mesma época, “A crise moderna da antropologia” tem uma estratégia retórica diversa: dirigido a um público amplo, o enunciado do problema parece, no início, pessimista. Focalizando o possível fim da antropologia e utilizando o termo crise no próprio título, o quadro é aparentemente conspiratório: de um lado, os povos primitivos desaparecem quantitativamente; de outro, os Estados recém-independentes manifestam sua intolerância em relação a pesquisas etnográficas. O sentido bidirecional das pesquisas, baseado na igualdade da mente humana, se em *O Pensamento Selvagem* é defendido teoricamente, aqui é descartado pragmaticamente: o que é uma diversidade desejável para uns, isto é, para os antropólogos, é sentida como desigualdade insuportável para outros, os nativos. É quando Lévi-Strauss executa uma de suas manobras retóricas conhecidas para (re)afirmar que, na verdade, a antropologia nunca se definiu em termos absolutos: ela sempre se desenvolveu como uma certa relação entre observador e seu objeto. Assim, se é inevitável que o mundo se ocidentalize e se torne uma grande aldeia mestiça, este mesmo mundo continuará mantendo os desvios diferenciais que os

---

<sup>3</sup> Ver Tambiah 1968, para uma apreciação crítica de *O Pensamento Selvagem* e as vacilações de Lévi-Strauss em relação à magia e à ciência, em comparação com os trabalhos de Malinowski e Evans-Pritchard.

<sup>4</sup> Ver Rabinow (1996), e a explicitação de mecanismos de bricolagem na ciência contemporânea.

antropólogos antes procuraram em civilizações distintas e longínquas. O resultado da argumentação é múltiplo: primeiro, não resta nenhuma dúvida sobre o futuro da antropologia porque seu objeto não é um tipo de sociedade, mas as sempre-presentes diferenças culturais; segundo, e como conseqüência, estão eliminadas crises atuais ou futuras: “Enquanto as maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros homens, haverá lugar para uma reflexão sobre essas diferenças que, de forma sempre renovada, continuará a ser o domínio da antropologia” (Lévi-Strauss 1962: 26).

Hoje podemos ver esses dois textos como representando, respectivamente, a renovação teórica e o otimismo pragmático na disciplina.<sup>5</sup> Mas, passados alguns anos, verificamos a complementaridade dos dois e a importância de “A crise...”, inclusive nas suas implicações epistemológicas: Lévi-Strauss aí negava a (im)possibilidade de uma suposta homogeneização planetária, assim como deixava claro que a antropologia não seria afetada pelas conseqüências da ocidentalização do mundo moderno. A antropologia estava pronta, como sempre, para enfrentar mudanças.

Estas são questões até hoje debatidas. Para muitos, “the new indeterminate emergent worlds with which we all now live” (Fischer 1999: 457) trazem desafios teóricos, se não práticos, mas a antropologia continua sendo “the most useful of checks on theorizing becoming parochial, ethnocentric, generally uncomparative, unc cosmopolitan, and sociologically ungrounded” (:457). É esse otimismo que encontramos nos textos de Lévi-Strauss dos anos 60, referentes tanto à horizontalidade das práticas humanas quanto à tarefa a que se destinava a antropologia, de revelar os mecanismos de um mundo com novos contornos empíricos.

## II Mitos e ritos

No momento em que se estabelecia a horizontalidade entre magia, ciência e religião, estava eliminada, como conseqüência, a dicotomia entre primitivos e modernos. Mas, no espiralar da história, outras dicotomias (res)surgiram, ou tornaram-se mais evidentes e, em certo sentido, perversas. Chamo aqui a atenção para o processo intelectual que levou Lévi-Strauss e os estruturalistas a questionarem o totemismo como instituição e, em seu lugar, estabelecê-lo como um mecanismo, de tipo totêmico, “bom para pensar”. Este mecanismo contrastava com aquele visto como simplesmente “bom para comer” — preocupação pragmática atribuída a Malinowski como base de sua teoria sociológica. Se, portanto, de um lado, se abria caminho para desconstruir uma série de categorias, como totemismo, magia, religião, e, nesse processo, eventualmente, outras tantas, como economia, parentesco, política, de outro, faltava algo importante para se retornar, com proveito, ao fato social total. O próprio Lévi-Strauss comentou, retrospectivamente:

---

<sup>5</sup> Vale lembrar que Lévi-Strauss escreveu vários textos para a UNESCO. Alguns deles, como “Raça e História”, tornaram-se marcos na disciplina, tendo sido incorporados em coletâneas organizadas pelo autor. Já “A crise moderna da antropologia” não recebeu, nem de seu próprio autor, maior atenção. Ver Benthallk (1984), para a relação entre Lévi-Strauss e a UNESCO.

“La génération à laquelle j’appartiens fut essentiellement préoccupée d’introduire un peu plus de rigueur dans nos disciplines; elle s’est donc efforcée, chaque fois qu’elle étudiait des phénomènes, de limiter le nombre des variables qu’il fallait considérer. [...] Car évidemment, nous le savions, que l’économie, la parenté, la religion étaient liées; nous le savons depuis Mauss, qui nous l’a enseignée et l’a proclamé avec Malinowski” (1975: 184-5; ênfases minhas).

Essa lucidez sobre a ligação entre os fenômenos da economia, do parentesco, da religião etc. não o impediu, contudo, de manter e defender a dicotomia mitos *versus* ritos, exigindo inclusive um estudo separado dos dois, de modo a fazer dos mitos a via privilegiada de acesso à mente humana. Aos ritos era relegada a execução dos gestos e a manipulação dos objetos, a própria exegese do ritual passando a fazer parte da mitologia:

“On dira que [le rituel] consiste en paroles proférées, gestes accomplis, objets manipulés indépendamment de toute glose ou exégèse permise ou appelée par ces trois genres d’activité et qui relèvent, non pas du rituel même, mais de la mythologie implicite” (Lévi-Strauss 1971: 600).

Mitos e ritos marcariam uma antinomia inerente à condição humana entre duas sujeições inelutáveis: a do viver e a do pensar. Ritos faziam parte da primeira; mitos, da segunda. Se o rito também possuía uma mitologia implícita que se manifestava nas exegeses, o fato é que em estado puro ele perderia a afinidade com a língua (*langue*). O mito, então, seria o pensar pleno, superior ao rito que se relacionava com a prática. O resultado paradoxal dessa distinção foi fazer ressurgir, com novas vestimentas, a velha e surrada dicotomia entre relações sociais (ou “realidade”) e representações. Embora Durkheim tenha insistido na necessidade de incluir os atos de sociedade no estudo do domínio social, tendo enfatizado que é pela ação comum que a sociedade toma consciência de si, se afirma e se recria periodicamente, e embora Mauss tenha visto a magia como uma forma individual privilegiada de um fenômeno coletivo, *mas eficaz de forma sui generis*, por várias décadas a apropriação histórica destes autores — inclusive por Lévi-Strauss — separou heurísticamente os dois níveis: os mitos ficaram associados às representações e os ritos, às relações sociais empíricas (como na proposta de van Gennep).

Curiosamente, até os contendores de Lévi-Strauss na época contribuíram para a analogia mitos = representações. Vindo da tradição britânica, Victor Turner procurou resgatar a dimensão do viver, definindo os rituais como *loci* privilegiados para se observar os princípios estruturais entre os Ndembu africanos, mas também apropriados para se detectar as dimensões processuais de ruptura, crise, separação e reintegração social, cujo estudo ele havia iniciado com sucesso através da idéia de “drama social” — ritos seriam dramas sociais fixos e rotinizados, e seus símbolos, dentro da razão durkheimiana, estariam aptos para uma análise microssociológica refinada. Fascinado pelos processos, conflitos, dramas — em suma, pelo vivido —, para Turner, símbolos instigam a ação. Em 1975, ele dizia, no contexto de sua polêmica com o estruturalismo: “On earth the broken arcs, in heaven the perfect round” (1975: 146), observando que em

nenhuma sociedade concreta os sistemas simbólicos se realizam em sua perfeição.<sup>6</sup>

No contexto dos anos 60, Edmund Leach também contribuiu para o tema com um pequeno ensaio que se tornou clássico. Antes, ele já havia procurado reduzir a distinção mito/rito quando concebeu os Kachin birmaneses como engajados em comportamentos que eram menos ou mais técnicos, e menos ou mais rituais (Leach 1954). No artigo de 1966, Leach passa a distinguir três tipos de comportamentos: além do racional-técnico (dirigido a fins específicos que, julgados por nossos padrões de verificação, produzem resultados de maneira mecânica), o comunicativo (que faz parte de um sistema que serve para transmitir informações através de um código cultural) e o mágico (que é eficaz em termos de convenções culturais). Para o autor, os dois últimos tipos eram considerados rituais. Assim, de um lado, Leach dava um grande passo *não* distinguindo comportamentos verbais de não-verbais. Como consequência, ele aproximava o ritual do mito. Esta era uma grande inovação: o ritual era um complexo de palavras e ações e o enunciado de palavras já era um ritual. O ritual tornava-se, assim, linguagem condensada e, portanto, econômica, e o primitivo, um homem sagaz e engenhoso. Contudo, por se manter fiel ao estruturalismo como orientação, Leach aproximava demais, em excesso, o ritual do mito, fazendo com que ele perdesse sua especificidade: como o principal objetivo do ritual era transmitir e perpetuar o conhecimento socialmente adquirido, tanto o rito quanto o mito estavam igualmente inseridos na ordem da mente humana. A dimensão do “bom para viver” desaparecia.

Desnecessário relembrar que foi Victor Turner, e não Leach, quem recebeu o reconhecimento social como o especialista do estudo dos rituais. Ambos, no entanto, não deram importância a um ponto central, que era o de perceber que traços formais, quer de mitos ou de ritos, são produtos também culturais que resultam de cosmologias distintas. Evans-Pritchard (1929) havia esclarecido esse ponto por meio de um precioso achado etnográfico, quando comparou os Azande e os Trobriandeses. Usando-os como ícones da África e da Melanésia, Evans-Pritchard associou-os, respectivamente, aos rituais e aos encantamentos verbais. Se hoje temos a liberdade de retomar essa linha de trabalho, na década de 60 os antropólogos ainda estavam preocupados em manter o que haviam conquistado no período pós-Malinowski, isto é, “um pouco mais de rigor na disciplina” — como reconheceu Lévi-Strauss em 1975. Para tanto era necessário limitar o número de variáveis a considerar, o que resultou, por exemplo, tanto na rejeição à etnografia Iatmul enquanto experimento etnográfico e analítico (Bateson 1936), quanto na afirmação da especificidade irredutível de cada um dos sistemas (que mais tarde seria desconstruída), como parentesco, economia, política, religião. A relação entre esses sistemas, ensinados e proclamados por Mauss e Malinowski, ficou em segundo plano, assim como a relação entre etnografia e análise antropológica. Todo passo inclui avanços e recuos. Este foi parte do preço que a antropologia pagou pelos avanços do estruturalismo.

---

<sup>6</sup> É importante enfatizar que Turner manteve a definição de ritual vinculada a crenças em seres ou poderes místicos (Turner 1967). Para uma reanálise das árvores Ndembu estudadas por Victor Turner, ver Peirano (1995).

### III Eficácia

Distinguir relações sociais e representações é um recurso heurístico na análise antropológica. Mas sociedades não se reproduzem apenas porque os indivíduos se relacionam e porque pensam o mundo; o movimento e o dinamismo das sociedades deriva da eficácia de forças sociais ativas — para usar a idéia-mãe de Durkheim. Em outras palavras, a sociedade não é um ser nominal e de razão, mas um sistema de forças atuantes e a eficácia das idéias e crenças precisa ser incluída na análise explicativa, somando-se à ação, para que se identifiquem os mecanismos de movimento e de reprodução da sociedade.

O papel fundamental da noção de eficácia foi reconhecido quando Mauss propôs, na teoria da magia, que um poder *sui generis* vinculava o mágico, os ritos e as representações (Mauss 1974). Para ele não só atos e representações são inseparáveis, quanto é indispensável a inclusão das noções de crença (“a magia não é percebida: crê-se nela”, :126), força e poder mágicos (“os ritos mágicos explicam-se de modo muito menos fácil pela aplicação de leis abstratas do que como transferências de propriedades cujas ações e reações são previamente conhecidas”, :104; ou “há mais transferência do que associação de idéias”, :96), fundidas no *mana* (“a força por excelência, a verdadeira eficácia das coisas”, :140). Mana, essa categoria inconsciente do entendimento, combina qualidade, substância e atividade (“o mana não é simplesmente uma força, um ser; é também uma ação, uma qualidade e um estado”, :138). Embora raramente atinja a consciência, ele é inerente à magia como fenômeno social:

“Estamos, pois, em posição de concluir que por toda parte existiu uma noção que envolve a noção do poder mágico. É a noção de uma eficácia pura, que, não obstante, é uma substância material e localizável, ao mesmo tempo que é espiritual, que age à distância e, portanto, por conexão direta, se não por contato, móvel e motora sem mover-se, impessoal e revestidora das formas pessoais, divisível e contínua. Nossas vagas idéias de sorte e de quintessência são pálidas sobrevivências dessa noção muito mais rica” (:146-147).

Mauss continua:

“Poder-se-ia ainda dizer, para mais bem exprimir como o mundo da magia *superpõe-se ao outro sem destacar-se*, que nele tudo se passa como num mundo construído em uma quarta dimensão do espaço, da qual uma noção como a de mana exprimiria, por assim dizer, a existência oculta” (:147; ênfase minha).

E conclui:

“Vimos como é raro ela atingir a consciência e como é ainda mais raro que na consciência encontre sua expressão. É que uma noção como a de mana é inerente à magia, como o postulado de Euclides é inerente à nossa concepção de espaço” (:147).



Estabelecida no início do século, a noção de eficácia inaugurada por Mauss não fez muitos seguidores nas décadas seguintes. Por volta dos anos 50 ela foi brevemente retomada por Lévi-Strauss — com referência somente tangencial à sua origem — em dois ensaios que se tornaram conhecidos, mas descontinuados na sua obra. O estruturalismo estava mais atento às classificações em si do que ao movimento e dinâmica da sociedade, incluindo aí transferências, valores, poderes.<sup>7</sup> Tudo indica que foi necessária a exaustão do estruturalismo enquanto projeto direcionado à mente humana para que a preocupação etnográfica voltasse a dominar a antropologia nas décadas de 70 e 80 e o rito pudesse ser recuperado — agora não só como um mecanismo bom para pensar quanto ação social boa para viver. A proposta durkheimiana que percebia na sociedade a fonte das representações coletivas, mas que reconhecia a sua eficácia nos cultos, fazia um retorno saudável:

“O culto não é simplesmente um sistema de símbolos pelos quais a fé se traduz exteriormente; é o meio pelo qual ela se cria e se recria periodicamente. Consistindo em operações materiais ou mentais, ele é sempre eficaz” (Durkheim 1996: 460).

É nesse contexto que surgem os ensaios teóricos sobre ritual de Stanley Tambiah. Diretamente influenciado por Edmund Leach (cf. Tambiah 1996a), e por seu estímulo transformado em antropólogo (ou convertido à disciplina), Tambiah recebeu como legado o desafio que Leach não conseguiu realizar plenamente: o experimento de combinar os postulados estruturalistas de Lévi-Strauss com os ideais etnográficos de Malinowski. Mas Tambiah acrescentou à já difícil tarefa o enigma maussiano da eficácia.<sup>8</sup>

O caminho foi percorrido por etapas: em 1969, Tambiah defendia que “cultures and social systems are, after all, not only thought but also lived” (1969: 459) no contexto de um diálogo com o artigo de Leach (1964) sobre o abuso verbal. Entre o intelectualismo de Lévi-Strauss (“natural species are chosen not because they are good to eat but because they are good to think”) e o moralismo de Meyer Fortes (“animals are good to prohibit because they are good to eat”), Tambiah defendia um espaço para uma reconciliação entre as propriedades estruturais dos sistemas simbólicos *qua systems* e a eficácia dos símbolos em unir indivíduos e grupos a regras morais de conduta (1969: 458).

---

<sup>7</sup> Trata-se dos artigos “A eficácia dos símbolos” e “O xamã e a magia” (Lévi-Strauss 1970). Citando Lévi-Strauss em passagem significativa: “O xamã fornece à sua doente uma linguagem, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis. E é a passagem a esta expressão verbal (que permite, ao mesmo tempo, viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real, mas, sem isto, anárquica e inefável) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da seqüência cujo desenvolvimento a doente sofreu” (1970: 217).

<sup>8</sup> Ver Tambiah (1996a, 1998) para os vínculos que ligam Tambiah a Leach; Leach (1967) para crítica ao trabalho sociológico de Tambiah: “This perhaps reads like a personal attack on Dr. Tambiah but that is not at all what is intended. I find Dr. Tambiah's discussion of Kandyan inheritance truly illuminating, indeed I repeat my patronizing comment that his sociological insights mark him out as a first class anthropologist!” (:85).

Nos dez anos seguintes o projeto de unir simbolismo e eficácia sociológica foi desenvolvido em vários artigos, muitos deles utilizando como estratégia a reanálise de clássicos da disciplina, demonstrando assim a riqueza dos textos etnográficos e indicando que, na antropologia, ao se refinar uma análise anterior com novo instrumental teórico rende-se, ao mesmo tempo, homenagem ao autor original. Vejamos a seqüência: em 1968, apoiado no material trobriandês de Malinowki, Tambiah publicou um ensaio no qual indicava como a linguagem da magia não era qualitativamente diferente da linguagem usual, mas uma forma intensificada e dramatizada da mesma. As mesmas leis de associação que se aplicam à linguagem em geral estão presentes na magia — como metáforas e metonímias, por exemplo —, exceto que na magia o objetivo é transferir uma qualidade ao recipiente, quer via propriedades da linguagem, quer por meio de substâncias e objetos rituais.

A transferência de propriedades continua a ser objeto de reflexão em Tambiah (1973), quando então a reanálise da magia azande leva o autor a experimentar as idéias de Austin (1962) sobre atos performativos e sua “força ilocucionária” às analogias mágicas, positivas e negativas. Tambiah aí indicava estar consciente de seu rompimento com a distinção entre *langue/parole* de Saussure e enfatizava que o ato mágico tem significados predicativos e referenciais, mas é também performativo. Em artigo de 1977, Tambiah introduzia a noção de cosmologia para explicar a cura nos ritos budistas na Tailândia por meio da meditação. E em 1979, havia refinado seu instrumental analítico a ponto de, finalmente, elaborar um texto síntese sobre a abordagem performativa do ritual (Tambiah 1979).<sup>9</sup>

Diferente de seus predecessores, contudo, Tambiah tomava como ponto de partida a não-pertinência de definir o ritual em termos absolutos. Aos nativos ficava delegada a distinção possível (relativa ou absoluta) entre os diversos tipos de atividade social e, ao etnógrafo, a capacidade de detectá-la. Para Tambiah, os eventos que os antropólogos definem como rituais parecem partilhar alguns traços: uma ordenação que os estrutura, um sentido de realização coletiva com propósito definido, e também uma percepção de que eles são diferentes dos do cotidiano. Mas o ritual faz parte de uma cosmologia:

“Thus, while we must grant the importance of cultural presuppositions, of cosmological constructs, as anterior and antecedent context to ritual, we must also hold that our understanding of the communicative aspects of ritual may not be furthered by imagining that such a belief context adequately explains the form of the ritual per se. But the clue for synthesizing this seeming antinomy has already been revealed, in the fact that cosmological constructs are embedded (of course not exclusively) in rites, and that rites in turn enact and incarnate cosmological conceptions” (Tambiah 1985: 130).

Na verdade, o caráter performativo do ritual está implicado na relação entre forma e conteúdo que, por sua vez, está contida na cosmologia. Para Tambiah, a inevitabilidade da perspectiva

---

<sup>9</sup> Os ensaios mencionados acima estão reunidos em Tambiah (1985), coletânea de artigos sobre análise simbólica do ritual e cosmologia em termos de pensamento e ação.

cosmológica foi graficamente expressa por Wittgenstein no aforismo: “if the flea were to construct a rite, it would be about the dog” (apud Tambiah 1985: 129). Por cosmologia, então,

“I mean the body of conceptions that enumerate and classify the phenomena that compose the universe as an ordered whole and the norms and processes that govern it. From my point of view, a society’s principal cosmological notions are all those orienting principles and conceptions that are held to be sacrosanct, are constantly used as yardsticks, and are considered worthy of perpetuation relatively unchanged” (1985:130).

E acrescenta:

“As such, depending on the conceptions of the society in question, its legal codes, its political conventions, and its social class relations may be as integral to its cosmology as its ‘religious’ beliefs concerning gods and supernaturals. In other words, in a discussion of enactments which are quintessentially rituals in a ‘focal’ sense, the traditional distinction between religious and secular is of little relevance, and the idea of sacredness need not attach to religious things defined only in the Tylorian sense” (1985: 130).

E, portanto:

“Anything toward which an ‘unquestioned’ and ‘traditionalizing’ attitude is adopted can be viewed as sacred. Rituals that are built around the sacrosanct character of constitutions and legal charters or wars of independence and liberation, and that are devoted to their preservation as enshrined truths or to their invocation as great events, have a ‘traditionalizing role’, and in this sense may share similar constitutive features with rituals devoted to gods or ancestors (1985: 130).

Ao evitar a definição rígida de ritual, a relação entre ritos e outros eventos torna-se, também, flexível, em uma plasticidade engendrada pela situação etnográfica. Isto é, somente uma determinada cosmologia pode explicar por que, em certos contextos, mitos, ritos, tabus, proibições têm a capacidade de dizer e fazer coisas diferentes, já que semanticamente eles são tanto separados quanto relacionados: se uma sociedade privilegia ritos, outra pode enfatizar mitos (cf., por exemplo, Evans-Pritchard 1929).

Como sistemas culturalmente construídos de comunicação simbólica, os ritos deixam de ser apenas a ação que corresponde a (ou deriva de) um sistema de idéias, resultando que eles se tornam bons para pensar e bons para agir — além de serem socialmente eficazes. Tambiah afirma que a eficácia deriva do caráter performativo do rito em três sentidos: no de Austin (onde dizer é fazer como ato convencional); no de uma performance que usa vários meios de comunicação através dos quais os participantes experimentam intensamente o evento; e, finalmente, no sentido de remeter a valores que são vinculados ou inferidos pelos atores durante a performance (1985: 128). Em outras palavras, os rituais partilham alguns traços formais e padronizados, mas estes são variáveis, fundados em constructos ideológicos particulares. Assim,

o vínculo entre forma e conteúdo torna-se essencial à eficácia e as considerações culturais integram-se, implicadas, na forma que o ritual assume.<sup>10</sup>

A ação ritual assim compreendida consiste em uma operação feita em um objeto-símbolo com o propósito de uma transferência imperativa de suas propriedades para o recipiente. Assim, o ritual não pode ser considerado falso ou errado em um sentido causal, mas, sim, impróprio, inválido ou imperfeito. Da mesma maneira, a semântica do ritual não pode ser julgada em termos da dicotomia falso/verdadeiro, mas pelos objetivos de “persuasão”, “conceptualização”, “expansão de significado”, assim como os critérios de adequação devem ser relacionados à “validade”, “pertinência”, “legitimidade” e “felicidade” do rito realizado (1985: 77-84).<sup>11</sup>

Em suma, ao considerar o rito etnograficamente, Tambiah reintegra a centenária preocupação dos antropólogos com as características intrínsecas do ritual, dissolvendo-as.<sup>12</sup> Tambiah segue, portanto, a trajetória consagrada das disciplinas humanas no século XX: focalizar o que o senso comum considera diferente, estranho, anômalo para dissolver sua bizarria e depois reagregá-lo na fluidez do usual. Foi assim com a afasia, quando Roman Jakobson provou que ela poderia ajudar-nos a desvendar mecanismos tanto lingüísticos quanto mentais, que estão presentes em qualquer comunicação verbal; com os sonhos, quando Sigmund Freud demonstrou que eles eram *bons para analisar*, indicando mecanismos do consciente e do inconsciente; com o totemismo, quando Lévi-Strauss detectou nesses fenômenos mecanismos analógicos entre cultura e natureza, presentes no simbolismo em geral. No caso dos rituais, focalizá-los em sua especificidade para demonstrar que são momentos de intensificação do que é usual torna-os *loci* privilegiados — verdadeiros ícones ou diagramas — para se detectar traços comuns a outros momentos e situações sociais. Se existe uma coerência na vida social — como os antropólogos acreditamos —, o que se observa no fragmento do ritual (quer seja a resolução de conflitos, à Turner; transmissão de conhecimentos, como queria Leach; ou o vínculo entre ação social eficaz e cosmologia, seguindo Tambiah) também se revela em outras áreas do comportamento que o pesquisador investiga. Vivemos sistemas rituais complexos, interligados, sucessivos e vinculados, atualizando cosmologias e sendo por elas orientados.

---

<sup>10</sup> A definição de ritual é estabelecida assim: “Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition). Ritual action in its constitutive features is performative in these three senses: in the Austinian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the sense of indexical values — I derive this concept from Peirce — being attached to and inferred by actors during the performance” (Tambiah 1985: 128).

<sup>11</sup> Tambiah continuou a desenvolver ensaios teóricos sobre rituais, analogias, força ilocucionária e cosmologias. Em trabalho recente desafia a abertura dos sistemas cosmológicos, focalizando orientações (cosmológicas) múltiplas (Tambiah 1996b).

<sup>12</sup> Tambiah continuou a desenvolver ensaios teóricos sobre rituais, analogias, força ilocucionária e cosmologias. Em trabalho recente desafia a abertura dos sistemas cosmológicos, focalizando orientações múltiplas (Tambiah 1996b).

## IV

### Ritos e eventos

O século que valorizou a ciência como realização máxima também deu valor central à função referencial da linguagem. Nos últimos cem anos, o senso comum ocidental concebeu a linguagem como um processo paralelo e correspondente ao processo mental. Esta foi a visão preponderante da comunicação verbal, que dominou inclusive a lingüística tradicional que dela evoluiu. No decorrer do século, contudo, confrontadas com outras tradições não européias, essa ênfase na função da proposicionalidade da linguagem foi sendo questionada, mas a observação de Malinowski, de que

“[...] there is nothing more dangerous than to imagine that language is a process running parallel and exactly corresponding to mental process, and that the function of language is to reflect or to duplicate the mental reality of man in a secondary flow of verbal equivalents” (Malinowski 1935, apud Silverstein 1977),

não foi reconhecida como fundamental senão recentemente, assim mesmo apenas por alguns lingüistas e antropólogos. Ainda vivemos sob o domínio da função referencial.

Para se ter uma dimensão das implicações dessa visão basta mencionar que Lévi-Strauss, assim como todos que adotaram a abordagem estruturalista em geral, considera a relação entre gramática (linguagem) e cultura como especular, implicando uma analogia estrutural entre esses dois planos de descrição (seguindo, portanto, as idéias de Saussure). Se, no entanto, aceitamos que a linguagem extrapola a função referencial, abrimos espaço para usos e funções (culturais) da linguagem que derivam do que Malinowski (1930) chamou de “contexto da situação”. Tais funções e usos decorrem de propriedades intrínsecas à linguagem, isto é, não são acrescentadas depois ou quando a língua é posta em uso; elas são inerentes ao fenômeno mesmo da linguagem. (Aqui os nomes de referência são, naturalmente, Peirce, Jakobson e Austin.) O caso dos pronomes pessoais é exemplar de um signo no qual o aspecto referencial e o indécico se combinam: dependendo de quem enuncia e para quem se enuncia o significado dos pronomes muda. Por outro lado, determinados verbos são por sua própria natureza *performativos* e, neste caso, dizer é fazer.<sup>13</sup>

A consequência mais imediata dessa relação entre o enunciado verbal e o contexto da situação é que linguagem e cultura não se unem por laços isomórficos mas, sim, por meio de uma relação entre parte e todo, isto é, a linguagem é parte da cultura. Como resultado, a lingüística

<sup>13</sup>

Ver Austin (1961). A influência diferenciada de Saussure, Peirce, Jakobson e Austin é objeto de ensaio em elaboração. Silverstein (1977: 125) menciona que as frases indefinidas são aquelas em que nenhum elemento depende do contexto de situação. Esses são exatamente os enunciados que importam à teoria lingüística de Chomsky (e de outras teorias que seguem uma metodologia semelhante).

passa a se associar à antropologia não como duas disciplinas independentes, fontes de inspiração mútua, mas em uma relação mais complexa — uma não pode prescindir da outra. A etnografia sem o conhecimento da língua nativa é, portanto, impensável em teoria (embora comum na prática), assim como os estudos gramaticais sem a compreensão da função ou uso das formas de fala, impossíveis.

Se, então, a cultura engloba a linguagem, é possível delas tirar proveito mútuo. A lingüística refinou o instrumental analítico em relação à comunicação verbal, a antropologia refinou a comunicação ritual: há um relativo consenso de que a teoria da linguagem (incluindo a lingüística e a filosofia) foi um dos saberes mais amadurecidos neste século, com repercussões nas diversas humanidades. Mas entre lingüística e antropologia, uma antecede a outra. Se a teoria da linguagem viu seu florescer maior no início do século, foi na segunda metade deste que a antropologia foi reconhecida como fonte de idéias alternativas ao senso comum, contribuindo assim para expurgar valores ocidentais e etnocêntricos das teorias sociológicas.<sup>14</sup>

Como em um conjunto de bonecas russas, então, a fala e/ou o rito passam a ser reconhecidos como tipos de eventos culturais/sociais e, nesse caso, tanto a teoria da linguagem quanto a antropologia passam a colaborar analiticamente. Mais: dado que a afasia revelou mecanismos (metafóricos e metonímicos) básicos da linguagem usual, o ritual esclarece mecanismos fundamentais do repertório social. Em outras palavras: falas e ritos — esses fenômenos que podem ser recortados na seqüência dos atos sociais — são bons para revelar mecanismos também existentes no dia-a-dia e, até mesmo, para se examinar, detectar e confrontar as estruturas elementares da vida social.

Uma das grandes lições da antropologia está, portanto, neste fato singelo mas básico: as leis de associação que se aplicam à magia, ao ritual, ao totemismo, aos encantamentos etc. não são qualitativamente diversas das da linguagem ou ação social comum. Voltamos aqui, mais uma vez, à clarividência de Mauss quando este afirmou que o mundo da magia “superpõe-se ao outro sem destacar-se” (1974: 147). Esclarecida a questão, é hora de executar um movimento contrário àquele nos primórdios da antropologia, isto é, em lugar de focalizar o bizarro e o exótico, fazer retornar à vida social costumeira as descobertas que foram feitas para os momentos ou fenômenos um dia considerados excepcionais.

## V

### ***Riots como rituais***

O fato de a antropologia reunir um grande repertório de evidências empíricas, resultado cumulativo de trabalho de campo em várias culturas, e de, ao mesmo tempo, refinar seu instrumental teórico a partir desses dados comparativos faz com que suas abordagens analíticas sejam pertinentes para, em princípio, elucidar vários tipos de fenômenos em diferentes sociedades, e também sejam aptas a totalizá-los em teorias renovadas. Pode-se dizer que a antropologia é universalista por disposição, mas se enriquece, amplia seu repertório e se sofisticada

---

<sup>14</sup> Paradoxalmente, onde os antropólogos se preocupam com o desenvolvimento “correto” da antropologia, a questão relativa à cientificidade da disciplina ainda é debatida (ver Latour 1996).

teoricamente quando confrontada com novos universos empíricos. Como o objeto da antropologia não é inerte, ele influi no olhar que lhe é dirigido, criando novas agências (o *kula*, o *potlatch*, o *mana*) e estimulando refinamentos teóricos. Disto resulta que, partindo de uma orientação universalista, a antropologia particulariza-se em ação e se torna “antropologia da política”, “antropologia da religião”, “antropologia dos movimentos sociais”, “antropologia do gênero”, “antropologia do parentesco”, “antropologia das sociedades indígenas” etc. — terminando, assim, o período que já dura demasiado de subdividir a disciplina em “antropologia política”, “antropologia econômica”, “antropologia filosófica” etc.

É dessa perspectiva que se pode examinar o último livro de Stanley Tambiah, *Leveling Crowds. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*, publicado em 1996.<sup>15</sup> Tendo anteriormente desenvolvido trabalhos sobre a violência no Sri Lanka (Tambiah 1986, 1992), em um sentido mais ou menos evidente Tambiah dá continuidade a eles. Os livros sobre seu país de origem seguiram-se, por sua vez, a uma trilogia sobre budismo e política na Tailândia (1970, 1976, 1984), projeto desenvolvido de forma concomitante à publicação de ensaios teóricos de reanálise de material etnográfico clássico, assim como à abordagem de uma teoria performativa do ritual (Tambiah 1979, 1985).

Até então, embora suas propostas teóricas sobre ritual e simbolismo estivessem presentes nos ensaios histórico-antropológicos, era possível perceber uma certa diferenciação entre estudos teóricos e monográficos.<sup>16</sup> Já em *Leveling Crowds* as duas orientações se combinam em sentido pleno. Tambiah mobiliza instrumental analítico sobre ritual para construir seu livro dentro da tradição monográfica: de um lado, verificam-se as contribuições que se totalizaram na formulação de uma abordagem performativa,<sup>17</sup> de outro, a série de erupções de violência coletiva no sul da Ásia, fenômeno contemporâneo que desafia a capacidade interpretativa de sociólogos, historiadores e cientistas políticos. Ao fazer dialogar a teoria, que no caso da antropologia se sustem na etnografia presente e passada, e os eventos contemporâneos, Tambiah dá prova da plasticidade e riqueza da disciplina — de sua “eterna juventude”.

*Leveling Crowds* tem como propósito discutir os conflitos etnonacionalistas e a

---

<sup>15</sup> O livro foi objeto de duas apreciações no Brasil, por Comerford (1998) e Chaves (1999).

<sup>16</sup> Tambiah explica esta distinção, apontando para o fato de que, freqüentemente, apenas os especialistas das áreas culturais lêem livros monográficos. Assim sendo, ele nota que a maioria de suas contribuições teóricas passaram despercebidas quando desenvolvidas em monografias (cf. Tambiah 1996a).

<sup>17</sup> Podemos exemplificar com os mecanismos que detectou na compreensão do caráter metafórico e metonímico da magia trobriandesa (em “The magical power of words”), a força *ilocucionária* nas práticas Zande (em “Form and meaning of magical acts”), as classificações nativas dos camponeses tailandeses que as tornavam boas para pensar e viver (em “Animals are good to think and good to prohibit”), os meios de cura por meio da meditação (em “The cosmological nad performative significance of a Thai cult of healing through meditation”), a (re)construção da cosmologia trobriandesa por meio dos valores masculinos e femininos (em “On flying witches and flying canoes”). Estes artigos estão reunidos em Tambiah (1985).

violência coletiva no sul da Ásia. Para alcançar esse objetivo, Tambiah recorta um objeto empírico básico, sobre o qual vai atuar analiticamente. Este objeto empírico não é fortuito: trata-se dos episódios de grande violência coletiva que causam perplexidade tanto aos cientistas sociais, ao grande público, quanto aos jornalistas e à mídia em geral por sua constância e virulência no mundo de hoje — os *riots*. Para apresentar esses eventos, acontecimentos de difícil tradução na língua portuguesa, Tambiah baseia-se em textos acadêmicos, relatos oficiais, reportagens jornalísticas, e em sua própria experiência.

A primeira parte do livro inclui narrativas de *riots* no espaço/tempo de Sri Lanka, Índia e Paquistão nos últimos cem anos, entre budistas e católicos (Sri Lanka, 1883), budistas e muçulmanos (Sri Lanka, 1915), budistas e tamils (Sri Lanka, 1956-83), hindus e sikhs (Índia, 1984), hindus e muçulmanos (Índia, 1992), muhajirs e sindhis (Paquistão, 1988-90), muhajirs e pathans (Paquistão, 1985-86). Independentemente das etnias, a leitura seqüencial dos inúmeros episódios, ao expor o leitor a uma grande diversidade de conflitos, tem a força (ilocucionária) de reafirmar um padrão.

Nesse sentido, a primeira parte do livro deixa de ser puramente um relato de casos etnográficos. A leitura sucessiva de espasmos de violência que se repetem um após o outro, saqueando, depredando, tirando vidas, destruindo propriedades, provocando incêndios, amedrontando e causando pânico, fazendo vítimas e traumatizando populações faz com que o leitor não apenas experimente, ele próprio, o impacto e o trauma da violência, mas também se sensibilize para o fato de que, recorrente e repetitiva, independentemente dos atores envolvidos, a compreensão desse tipo de fenômeno do mundo moderno exige dos cientistas sociais uma abordagem nova. Como que cerzindo sua narrativa, Tambiah vai então inserindo comparações com eventos contemporâneos, assim como com casos históricos do ocidente. No decorrer da exposição, introduz dois conceitos interligados para explicar a trajetória dos tumultos: por *focalização*, Tambiah indica os processos pelos quais incidentes locais e de pequena escala, ocasionados por disputas religiosas, comerciais, familiares, envolvendo pessoas em contato direto, crescem cumulativamente até tornarem-se grandes questões envolvendo um grupo que se vê como étnico e que, sob a influência de rumores de atrocidades, engaja a população por meio de lealdades e antagonismos que dizem respeito à raça, religião, língua, nação, lugar de origem. Esse movimento de transformar pequenas disputas em grandes problemas, Tambiah chama de *transvalorização*.

Na segunda parte, os relatos continuam, mas o propósito agora é desenvolver a análise de modo a abranger os eventos e as questões teóricas sobre a violência coletiva. Em busca de um repertório dos tumultos, Tambiah observa que os *riots*, esses fenômenos aparentemente espontâneos, caóticos e orgiásticos, apresentam feições organizadas, antecipadas, programadas, assim como traços e fases recorrentes. É possível distinguir um padrão de eventos provocadores, uma seqüência da violência, estabelecer a duração rápida, verificar quem são os participantes, os locais onde se inicia e se espalha, e como termina. É factível também observar por intermédio de que mecanismos se propaga, e verificar o papel central dos rumores como profecias que se cumprem, eficazes na construção, produção e propagação dos atos de violência. Rumores são causa de pânico e paranóia, mas são também produto de pânico e paranóia. Na medida em que



são repetidos inúmeras vezes, os atos supostamente bárbaros dos inimigos circulam, são reelaborados, distorcidos, geram outros rumores e, ao fim, o pânico e a fúria produzidos pelos boatos levam à perpetração de atos tão sinistros quanto aqueles atribuídos aos oponentes. Boatos são de uma eficácia cruel nesses contextos.

*Riots* apresentam, portanto, traços sintáticos que, se não exaurem os eventos contingentes de seu significado pragmático, se sustentam em um repertório cujos elementos são usualmente selecionados das formas cotidianas de sociabilidade, do calendário ritual de festividades, das sanções e punições populares e dos rituais de purificação e exorcismo. Esses elementos podem ser imitados, invertidos, parodiados, de acordo com suas possibilidades dramáticas e comunicativas. Realizando um *potlatch* às avessas, as multidões que se engajam nos tumultos não são homogêneas e tampouco compostas pelos criminosos e desocupados que o senso comum imagina, mas refletem parte do perfil socioeconômico de cidades como Bombaim, Delhi, Calcutá, Karachi, Colombo e se constituem de trabalhadores de fábricas, de serviços de transportes (trens e ônibus), de empregados em bazares e no pequeno comércio, estudantes, além de políticos, agentes locais, polícia.<sup>18</sup>

Focalizar a rotinização e a ritualização da violência e seu caráter coletivo permite compreender um aparente enigma: por que brutalidades cometidas por membros da multidão inflamada em nome de uma causa política “válida” para uma coletividade (seja grupo étnico ou nacionalidade) não deixa marcas psíquicas no agressor no plano individual. São os aspectos de ritualização que também permitem entender por que, depois de espasmos de violência — *riots* têm sempre curta duração —, os participantes logo voltam à sua vida normal e continuam a viver junto aos seus (antigos) inimigos. Em termos do *timing* da violência, a superposição de múltiplos calendários religiosos faz com que muitas vezes o ruído das festividades de uma etnia coincida com o período de reclusão de outra: este é um detonador infalível de tumultos. Eventos públicos com potencial de violência incluem também: procissões carregando símbolos emotivos e recitando *slogans* inflamados; comícios com oratória estereotipada com alusões mítico-históricas transmitidas e amplificadas em alto-falantes; intimidação do oponente com explosão de bombas em lugares públicos; suborno para facilitar o movimento de multidões; desafios, insultos e dessacralização de símbolos religiosos.

Em outro nível interpretativo, Tambiah quer entender como esses fenômenos urbanos incluem a destruição da propriedade com o propósito intencional de nivelamento (*leveling*) social. Vantagens que são percebidas no oponente devem ser eliminadas e a desigualdade sofrida pelo oprimido, compensada. Outro traço marcante é que tanto os agressores quanto as vítimas muitas vezes vivem nas mesmas cidades, ou lado a lado em distritos ou cidades próximas. De maneira sintomática, as diferenças de convicção só se transformam em ódio quando existem vínculos anteriores essenciais entre as partes. Uma terceira consideração é sobre a dinâmica dos conflitos: a unidade desejada e imaginada de uma coletividade étnica é com frequência difícil de se consumir devido a diferenças internas.

---

<sup>18</sup> Para uma discussão dos tumultos como casos de *potlatch* às avessas, conferir Tambiah (1996c: 122, 279).

Em outras palavras, mesmo no interior das etnias não há homogeneidade. Não há uma multidão, mas várias multidões; as cristalizações das coletividades que se autodenominam cingaleses, tamils, sikhs, hindus são episódicas e contextuais. Essas mesmas coletividades são traspassadas por interesses faccionais, sectários, de casta, de classe, regionais, econômicos, o que faz com que haja muitos cenários possíveis e a violência dos tumultos seja muito mais dramática e intensificada do que a ação planejada e antecipada. Tambiah ressalta, com evidente propósito de desafiar algumas posições de vanguarda:

“We should not forget that sections of the civilian populace may collide, both with the aid of state agents whose loyalties are divided and against the representatives of the state taking part in the conflict. These are complexities that no contemporary witness of ethnic conflicts can forget or mute. There is no monolithic archenemy called ‘colonialism’ available to be excoriated; and one cannot romanticize contemporary South Asian ethnic riots as pure ‘resistance’ and the attendant acts of arson, homicide, and injury as commensurate with a ‘conscious undertaking’ on the part of the rioters (1996c: 317).

Na última parte do livro, Tambiah reencontra Le Bon e Durkheim: para o primeiro, as multidões tinham um caráter desestabilizador, destrutivo e degenerativo; para o segundo eram fonte de sentimentos sagrados e representações e práticas coletivas que celebravam solidariedade e integração social. Tambiah também dialoga com E.P. Thompson e os historiadores dos *subaltern studies*, perguntando-se se o argumento da “economia moral”, desenvolvido para explicar os tumultos do século XVIII na Europa, pode se aplicar aos *riots* atuais no sul da Ásia.

A resposta é negativa. Os conflitos de hoje desenvolvem-se em um contexto em que não existe uma ideologia cristalizada e coerente, e tampouco um corpo de normas e práticas políticas aceitável e partilhado pela maioria da população. Há, na verdade, crise a respeito da idéia de estado-nação. Os partidos apelam para normas, tradições e valores particularistas e dividem os proponentes em protagonistas e antagonistas em uma arena onde não existe uma “economia política moral” unitária.

De fato, a dimensão nacional ocorre às avessas da prática unificada. Ela é visível, por exemplo, quando um evento de dimensões “nacionais” explode em vários pontos como bombas radiando do centro para a periferia, afetando centenas de cidades e aldeias, vinculando-se a estruturas locais de poder, complexos locais de castas, seitas e grupos étnicos, adaptando a causa nacional a contextos e contingências políticas locais.<sup>19</sup> Assim, a questão paradoxal que o sul-asiático (especialmente a Índia) coloca para o mundo moderno, diz respeito ao fato de que democracia participativa, eleições, militância de massa e violência étnica não são conflitantes em

---

<sup>19</sup> A esses processos Tambiah chama de *nacionalização* e *paroquialização*, e os contrasta com os processos de *focalização* e *transvalorização*: os dois primeiros relacionam-se de cima para baixo e do centro para a periferia; os segundos, de baixo para cima e da periferia para o centro. Ver especialmente Tambiah (1996c: 257).

ação. A etnicidade é hoje força dominante, incorporando identidades e interesses religiosos, lingüísticos, territoriais, de classe e casta; mas é também o guarda-chuva sob o qual se aninham idéias e interesses pessoais, familiares e comerciais locais. Em suma, para Tambiah:

“The crisis of the nation-state in South Asia (and many other places) is dialectically linked with the surge of ethnonationalism. In India, Pakistan, Sri Lanka, and Bangladesh, the attempt to realize the nation-state on a Western European model has virtually failed. The nation-state conception has not taken deep roots in South Asia or generated a widespread and robust participatory ‘public culture’ that celebrates it in widely meaningful ceremonies, festivals, and rituals. The ‘independence day’ parades and speeches, the opening of Parliament, the weak affirmations of the secular state in the face of sectarian claims to special treatment, and other markers of nation-state existence pale in public support and relevance when compared to the scale and intensity of calendrical religious and ethnic festivals” (1996: 265).

Tambiah compara o caso sul-asiático com o ocidental e conclui que o repertório cultural daquela região não oferece as bases para a vida cívica do estado-nação. (Parafrazeando Mauss, não há um mundo ao qual se superpor a magia do estado-nação sem se destacar.)

“The rituals and affirmations surrounding the monarchy as embodying national unity in Britain and the celebrations of ‘civil religion’ focused on nation-making events in the United States have no real parallels in the new nation-states of South Asia. The truly engaging foci of a public culture are to be found in the arena and festivities linked to features of communal life, associated with literature, recitations, texts, sagas, mythologies, and popular theater, which celebrate and enact religiopolitical and social memories and concerns of collectivities in place for a long time. This is why, for instance, the divisive themes but effective presentations of Hindu nationalism, Sikh nationalism, Sinhala Buddhist nationalism, and Dravidian nationalism so greatly constitute and dominate mass politics and participation in elections (1996c: 265).

Os episódios de violência étnica do final do século desafiam as profecias pós-iluministas de que o declínio da religião era inevitável. Eles também fazem face à idéia de que lealdades e sentimentos primordiais iriam desaparecer ou diminuir à medida que interesses nacionais a eles se sobrepusessem. As explosões de violência continuam a confrontar as explicações convencionais da ciência social no que concerne às democracias modernas. Nesse sentido, *Leveling Crowds* é um marco nessa área de investigação, produzido por um antropólogo com sólida formação sociológica. (Por esse experimento, em 1997 Tambiah recebeu o prestigioso “Balzan Prize”.)

Ao focalizar a religião em contextos nacionais, *Leveling Crowds* é revelador da complexidade dos ideais e práticas do mundo moderno. Apoiado na análise de ritual (de origem durkheimiana), Tambiah insere-se no projeto weberiano mais amplo, ao investigar historicamente os múltiplos planos da vida das comunidades, explicitando os diversos agentes e interesses

envolvidos, assim como os valores (“religiosos”) em questão.<sup>20</sup> Mas há um subproduto a mais. O livro também nos indica o longo caminho percorrido pela antropologia no último século. Há cem anos, grandes debates procuravam focalizar a relação entre religião, magia e ciência e, também, discutir a primazia ora do rito, ora do mito. Hoje podemos continuar a fazer uso da noção de ritual, mas em sentido ampliado, expandido, tornando-o instrumental analítico para eventos críticos de uma sociedade. Rituais indicam-nos o caminho das cosmologias, quer daquelas um dia consideradas tribais, primitivas, ou, hoje, modernas. Vivendo um processo de constante renovação disciplinar, os antropólogos aprendemos com a experiência etnográfica acumulada de um século, a qual nos permite reiterar, independente da inclinação interpretativa e dos objetos com que nos defrontamos, que a disciplina tem sido um dos controles mais efetivos contra a tendência de a teoria tornar-se paroquial, etnocêntrica, sociologicamente superficial, não comparativa e, portanto, pouco cosmopolita.

## EPÍLOGO

No momento em que o ritual é revisitado do prisma analítico, dois pontos de reflexão se impõem: um, metodológico, sobre a relação entre eventos e acasos; outro, de natureza da política da teoria, sobre a utilização da abordagem de rituais por algumas comunidades de especialistas. Abordo brevemente as duas questões aqui, reservando reflexões mais aprofundadas para o futuro.

### 1º: Eventos e acasos

Para o senso comum, tumultos como os *riots* sul-asiáticos descritos por Tambiah não são rituais no senso estrito. Acostumamo-nos a associar rituais a *performances* auspiciosas. No entanto, há três aspectos a considerar: primeiro, a população sul-asiática, isto é, os nativos, marcam esses momentos como distintos dos acontecimentos cotidianos; segundo, trata-se de uma *performance* coletiva para atingir determinado fim; terceiro, os eventos possuem uma ordenação que os estrutura. Estes são traços fundamentais de um ritual na definição heurística e não-absoluta que Tambiah propôs em 1979. No caso em tela, esses fenômenos têm uma designação específica — são *riots* — e, embora aparentemente espontâneos, irracionais e caóticos, quando analisados revelam feições antecipadas, programadas, duração determinada, traços e fases recorrentes. É necessário ao etnólogo, portanto, desenvolver a sensibilidade para reconhecer nesses fenômenos os aspectos rituais — aliás, como Mauss fez em relação ao *potlatch*. E se Mauss utilizou a destruição ritual de propriedade para desenvolver a teoria da troca, é possível se partir dos *riots* para discutir o destino do estado-nação e da democracia em contextos etnicamente plurais.

Eventos como o *potlatch* e os *riots* nascem de um repertório cultural que não os faz aberrações em termos sociológicos: produzindo eventos intensificados, exaltados e, no caso sul-asiático, incluindo extrema violência coletiva, é por sua familiaridade que se tornam um desafio para o cientista social. A questão básica parte de uma perspectiva comparativa: o que faz

---

<sup>20</sup> Comerford (1998) ressalta a dimensão weberiana do livro.

com que a equivalência de etnias, mais do que a liberdade e a igualdade dos indivíduos, se torne o principal problema das democracias participativas em muitas das sociedades multiétnicas do mundo moderno? *Leveling Crowds* demonstra a rentabilidade analítica da (re)construção de repertórios culturais e cosmologias a partir de eventos ritualizados, no caso, trágicos em termos dos valores modernos mais caros, inclusive os do cientista social.

Mas eventos dessa natureza têm ainda outra face que é preciso confrontar: de um lado, são reconhecidos como “gramaticais” em determinadas culturas — como já notamos, fazem parte de um repertório cultural; de outro, eles ocorrem em momentos e contextos impossíveis de antecipar totalmente. Isto é, embora a passagem de uma procissão festiva em frente do templo de outra etnia que se encontra reclusa já exiba elementos incitadores de violência e tumulto, não se trata de uma fatalidade sociológica o fato de que ocorrerá um *riot* de grandes proporções. Este exemplo traz à tona a questão do grau de imponderabilidade dos eventos e dos acasos no cotidiano da vida social.

Este é um tema que já recebeu atenção detalhada no debate sociológico de cunho histórico (Weber 1992), assim como na história da ciência (Latour 1995). Não é minha intenção retomar a discussão em profundidade, mas apenas apontar, primeiro, para o fato de que não se trata, no contexto presente, de examinar a causalidade dos eventos, mas sua interpretação — para usar a expressão weberiana, o surgimento de “indivíduos históricos”. Em segundo lugar, sugerir que a ampliação da análise de rituais para eventos críticos de uma sociedade implica conceder aos fenômenos assim examinados uma liberdade *sui generis*, derivada de sua dimensão sociológica e histórica. De um lado, então, é preciso reconhecer que eles são, em parte, “sua própria causa” — o evento tem elementos que o tornam imprevisível, uma surpresa, uma diferença; não fosse assim, não se trataria de um evento, mas somente da ativação de uma potencialidade, da mera atualização de uma causa, da realização de uma estrutura.<sup>21</sup> Por outro lado, justamente esses traços específicos dos eventos — diferente dos rituais convencionais — trazem como consequência uma ampliação dos “efeitos perlocucionários” (cf. Austin 1962), isto é, dos resultados não antecipados que derivam dos contextos culturais particulares nos quais ocorrem. Mas é justamente aí que, mais uma vez, *Leveling Crowds* nos surpreende quando Tambiah aponta para padrões nesses efeitos: o que era possibilidade, potencialidade, probabilidade de expansão e intensificação, no caso da violência coletiva no sul-asiático toma a forma de dois pares que Tambiah denomina, um, de “focalização” e “transvalorização”, e o outro, de “nacionalização” e “paroquialização”. Para esses movimentos de violência coletiva poderíamos arriscar o rótulo, em princípio contraditório, de “processos perlocucionários”. Essa possibilidade envolve uma questão fundamental para desvendar mais profundamente os vínculos entre o ritual e o evento, mas que, aqui, fica apenas sinalizada.

## 2º: Eventos e *stories*

---

<sup>21</sup> Ver Latour (1995:19) a respeito do encontro de Pasteur com o ácido láctico: “For there to be history, the yeast-of-1857-at-Lille-with-Pasteur must in part be *causa sui*”. Ver também Sahlins (1981) para a relação entre evento e estrutura. Para os acasos, ver Peirano (1995, cap. 4).

Outro tema apenas sugerido diz respeito à responsabilidade política como dimensão intrínseca às ciências sociais, quer seja ela implícita ou explícita. Como um sul-asiático de origem, Stanley Tambiah nos relembra esse vínculo. Em suas palavras:

“The conundrum that faces many of us South Asians is this: while we all should make the effort to comprehend and appreciate the reasons for the rejection of Western secularism by certain religious communities, we also have to face up to the question of what policy to put in its place in an arena where multiple religious communities with divergent political agendas contest one another and make claims that threaten to engender discrimination and inequality among citizens who in principle must enjoy the same civil rights and should peacefully coexist” (1996c: 19).

Lembrando que a própria ciência social nasce engajada em projetos políticos de longa duração no século XIX, encerro este ensaio com uma provocação: na pesquisa antropológica há sempre um acontecimento, seja evento, estória, relato, que detém certo privilégio do momento etnográfico decisivo. Dados são construídos, fatos são feitos. Mas a articulação de experiências que o etnólogo vive e da qual participa (ou que reencontra como documento ou memória, de natureza, âmbito e domínio diversos) precisa de uma âncora não apenas textual, mas cognitiva e psíquica que totalize a experiência. A apropriação do momento efêmero ou do incidente revelador tem nas experiências da disciplina o caso exemplar que levou Mauss, depois de analisar o *kula* e o *potlatch*, a expressar o cuidado que o etnólogo precisa ter ao observar “o que é dado” (*ce qui est donné*). Vale a pena repetir, para não haver dúvida:

“Or, le donné, c'est Rome, c'est Athènes, c'est le Français moyen, c'est le Mélanésien de telle ou telle île, et non pas la prière ou le droit en soi” (Mauss 1925: 182).

É a essa tradição que podemos associar a escolha de Tambiah em eleger *riots* do sul-asiático como os incidentes críticos para sua monografia. São eles que representam o tangível, a experiência vivida, o sofrimento episódico, a tentativa de capturar o instante perdido mas crucial da pesquisa (ou da história) e, não menos, de fazer coincidir objetivos teórico-intelectuais com político-pragmáticos. São eles “Roma, Atenas, o melanésio da ilha tal”.<sup>22</sup>

Mas essa prática é usual? A resposta é negativa. Em contraste com a opção pelo evento, há mais de uma década um grupo significativo de antropólogos norte-americanos escolhem a construção de narrativas ou estórias (*stories*) como alternativa epistemológica e política, em um contexto no qual o exotismo, tendo dominado o olhar da disciplina por um

---

<sup>22</sup> Incluo nessa tradição alguns livros recentes: Das (1995), Amin (1995), Trouillot (1995). Outros trabalhos de que tenho conhecimento, esses diretamente influenciados pela proposta de Tambiah, são: Trajano Filho (1984, 1993, 1998), Chaves (1993, 2000), Comerford (1996, 1999), Steil (1996), Teixeira (1998), Aranha (1993), Santos (1994), Little (1995), Góes Filho (1999).

século, provoca intenso mal-estar em um mundo que se quer igualitário. Agora que passam a condenar a etnografia realista, a questionar a autoridade do antropólogo como autor, a denunciar a validade dos fatos, a projetar um mundo não colonial, novas possibilidades para a construção do texto etnográfico passam a incluir notas de campo, biografias, entrevistas, ficção científica, manifestos, comentários.<sup>23</sup>

É nesse contexto que proponho a comparação entre o uso de eventos, de um lado, e de narrativas (*stories*), de outro, arriscando introduzir uma nova dicotomia e aumentar ainda mais a lista das muitas já existentes na disciplina. Mas é impossível não reconhecer esses dois tipos ideais na antropologia contemporânea que, na verdade, correspondem a diferentes construções do objeto: onde esse objeto foi um dia pautado pelo exotismo, a antropologia hoje está em crise (e se abriga nos *cultural studies*, *feminist studies*, *science studies* etc.); onde o objeto é encontrado na diferença (quer social, cultural, ou outra), a análise de eventos é apropriada para resumir, expandir, suportar e encorajar o conhecimento que continua a se pretender universalista mas multicentrado nas suas manifestações. É preciso esclarecer: se todo exotismo é um tipo de diferença, nem toda diferença é exótica; a diferença compara e relaciona, já o exotismo separa e isola; a diferença produz uma teoria política, o exotismo produz militância à parte da etnografia. De forma intencional, as narrativas tornaram-se uma opção retórica para alguns antropólogos; talvez de maneira menos consciente, análises de eventos têm nos feito examinar pressupostos básicos da vida social. A análise de rituais e de eventos tem uma afinidade eletiva com a opção pela diferença — que é preciso explorar em sua enorme potencialidade.

---

<sup>23</sup> Ver Peirano (1997, 1998, 1999), Dirks (1998). Chamo atenção para os ensaios de Crapanzano (1992, 1994) como experimentos bem-sucedidos no desafio de narrar o diálogo etnográfico na sua complexidade indéxica. Esses trabalhos situam-se, portanto, a meio caminho entre o texto e o evento.

## Referências bibliográficas

- Amin S. 1995. *Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura 1922-1992*. Berkeley: University of California Press
- Austin JL. 1962. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Aranha JM. 1993. Extraterrestres bons para pensar e proibir: Jakobson on ETI. Manuscrito
- Barreira I. 1998. *Chuva de Papéis. Ritos e Símbolos de Campanhas Eleitorais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará
- Bateson G. 1936. *Naven. The Culture of the Iatmul People of New Guinea as Revealed Through a Study of the "Naven" Cerimonial*. Cambridge: Cambridge University Press
- Benthallk J. 1984. Lévi-Strauss and Unesco. *RAIN, Royal Anthropological Institute Newsletter* 60: 2-3
- Bezerra MO. 1999. *Em Nome das Bases. Política, Favor e Dependência Pessoal*. Rio de Janeiro: Relume Dumará
- Chaves CA. 1993. *Buritis: festas, política e modernidade no sertão*. Tese de mestrado, Universidade de Brasília
- Chaves CA. 1999. A face anônima da democracia moderna. *Anuário Antropológico/97*: 249-257
- Chaves CA. 2000. *A Marcha Nacional dos Sem-Terra. Um Estudo sobre a Fabricação do Social*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. No prelo
- Comerford J. 1996. *Reunir e unir. As reuniões de trabalhadores rurais como forma de sociabilidade*. Tese de mestrado, Museu Nacional/UFRJ
- Comerford J. 1998. Resenha de S. Tambiah, "Leveling Crowds. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia". *Mana* 4(1): 180-183
- Comerford J. 1999. *Fazendo a Luta. Sociabilidade, Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará
- Crapanzano V. 1992. *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Crapanzano V. 1994. Kevin: on the transfer of emotions. *American Anthropologist* 86(4): 866-885



- Das V. 1995. *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press
- Dirks N. 1998. (ed.) *In Near Ruins. Cultural Theory at the End of the Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Durkheim E. 1996. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes
- Evans-Pritchard EE. 1929. The morphology and function of magic. A comparative study of Trobriand and Zande ritual and spells. *American Anthropologist* 31: 619-641
- Fischer MMJ. 1999. Emergent forms of life: anthropologies of late or postmodernities. *Annual Review of Anthropology* 28: 455-478
- Góes Filho P. 1999. Construindo o internacional: um enredo em três atos. In *Do Local ao Internacional: Práticas Políticas, Representações Pessoais, Facções*. *Cadernos do NuAP* 4: 80-92
- Kelly JD, Kaplan M. 1990. History, structure and ritual. *Annual Review of Anthropology* 19: 119-150
- Latour B. 1995. Do scientific objects have a history too? An encounter between Pasteur and Whitehead in a lactic acid bath. Apresentado no Department of History of Sciences, Harvard University, 7 de novembro. Manuscrito
- Latour B. 1996. Not the question. *Anthropology Newsletter* 37 (3): 1,5
- Leach ER. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. Boston: Beacon
- Leach ER. 1964. Anthropological aspects of language: animal categories and verbal insults. In E. H. Lenneberg (ed.) *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 23-63
- Leach ER. 1966. Ritualization in Man. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, série B, 251 (772): 403-408
- Leach ER. 1967. An anthropologist's reflections on a social survey. In D.G. Jongmans & P.C.W. Gutkind (eds.) *Anthropologists in the Field*, Van Gorcum & Comp. N.V.
- Lévi-Strauss C. 1961. La crise moderne de l'anthropologie. *Le Courrier* (Unesco) 14 (11): 12-17. (Traduzido para o português como "A crise moderna da antropologia" e publicado em *Revista de Antropologia*, 1962.)
- Lévi-Strauss C. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon
- Lévi-Strauss C. 1970. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro

- Lévi-Strauss C. 1971. Finale. *L'Homme Nu. Mythologiques*. Paris: Plon
- Lévi-Strauss C. 1975. In Lévi-Strauss L, Augé M, Godelier M. *Anthropologie, histoire, idéologie. L'Homme* vol. XV(3-4): 177-188
- Little P. 1995. Ritual, power and ethnography at the Rio Earth Summit. *Critique of Anthropology* 15(3)Ç 297-320
- Malinowski B. 1930. The problem of meaning. In C.K. Ogden & I.A. Richards (eds.) *The Meaning of Meaning*. 3a ed. Londres: Kegan Paul.
- Malinowski B. 1935. *Coral Gardens and Their Magic*. Londres: G. Allen and Unwin
- Mauss M. 1925. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année Sociologique* (n.s.) 1: 30-186
- Mauss M. 1974. Esboço de uma teoria geral da magia. In *Sociologia e Antropologia*, vol. 1, pp. 37-176. São Paulo: EPU/EdUSP [Originalmente publicado em *L'Année Sociologique*, 1902-1903, em colaboração com H. Hubert]
- Peirano MGS. 1995. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará
- Peirano MGS. 1997. Onde está a antropologia? *Mana* 3(2): 67-102
- Peirano MGS. 1998. When anthropology is at home. The different contexts of a single discipline. *Annual Review of Anthropology* 27: 105-128
- Peirano MGS. 1999. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). In S. Miceli (ed.) *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré-/ANPOCS, Brasília: CAPES, vol. 1: 225-266
- Rabinow P. 1996. *Making PCR.. A Story of Biotechnology*. Chicago: University of Chicago Press
- Sahlins M. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Santos AF. 1994. Linguagem e construção: Peirce e *O Beijo no Asfalto*. Manuscrito
- Silverstein J. 1977. Language as part of culture. In S. Tax & L. Greeman (eds.) *Horizons of Anthropology*, 2nd edition. Chicago: Aldine Publishing Co., pp. 119-131
- Steil CA. 1996. *O Sertão das Romarias. Um Estudo Antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa-BA*. Petrópolis: Vozes
- Tambiah SJ. 1968. The magical power of words. *Man* 3(2): 175-208
- Tambiah SJ. 1969. Animals are good to think and to good to prohibit. *Ethnology* 8(4): 423-59

- Tambiah SJ. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press
- Tambiah SJ. 1973. Form and meaning of magical acts. In Robin Horton & R. Finnegan (eds.) *Modes of Thought*. Londres: Faber and Faber, pp. 199-229
- Tambiah SJ. 1976. *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press
- Tambiah SJ. 1977. The cosmological and performative significance of a Thai cult of healing through meditation. *Culture, Medicine and Psychiatry* 1: 97-132
- Tambiah SJ. 1979. A performative approach to ritual. *Proceedings of the British Academy* 65: 113-169
- Tambiah SJ. 1984. *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets. A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press
- Tambiah SJ. 1985. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Tambiah SJ. 1986. *Sri Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. Chicago: Chicago University Press
- Tambiah SJ. 1992. *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago: Chicago University Press
- Tambiah SJ. 1996a. Continuity, integration and expanding horizons. *Série Antropologia* 230. Brasília: Universidade de Brasília
- Tambiah SJ. 1996b. Relations of analogy and identity: Toward multiple orientations to the world. In D. Olson & N. Torrance, *Modes of Thought. Explorations in Culture and Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 34-52
- Tambiah SJ. 1996c. *Leveling Crowds. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press
- Tambiah SJ. 1998. *Edmund Ronald Leach. 1910-1989*. *Proceedings of the British Academy* 97: 293-344
- Teixeira C. 1998. *A Honra da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará

- Trajano Filho W. 1984. *Músicos e música na travessia*. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília
- Trajano Filho W. 1993. Rumores: uma narrativa da nação. *Série Antropologia* 143. Brasília: Universidade de Brasília
- Trajano Filho W. 1998. *Polymorphic creoledom: the “creole society” of Guinea-Bissau*. Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania
- Trouillot M-R. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press
- Turner V. 1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press
- Turner V. 1975. Symbolic studies. *Annual Review of Anthropology* 4: 145-161
- Weber M. 1992. *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Editora da Unicamp/Cortez

## SÉRIE ANTROPOLOGIA

Últimos títulos publicados

261. CARVALHO, José Jorge de. O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna. 1999
262. BOSKOVIC, Aleksandar. Virtual Balkans: Imagined Boundaries, Hyperreality and Playing Rooms. 1999.
263. PEIRANO, Mariza G.S. (Org.). Leituras de Weber. Textos de Luis Ferreira, Marcia Sprandell e Mônica Pechincha. 1999.
264. TAYLOR, Julie. Agency, Trauma, and Representation in the Face of State Violence: Argentina. 1999.
265. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Legalidade e Eticidade nas Pequenas Causas. 1999.
266. CARVALHO, José Jorge de. Transformações da Sensibilidade Musical Contemporânea. 1999.
267. RAMOS, Alcida Rita. Projetos Indigenistas no Brasil Independente. 1999.
268. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Individualism, Collective Identities and Citizenship: The United States and Quebec Seen from Brazil. 2000.
269. BOSKOVIC, Aleksandar. The Other Side of the Window: Gender and Difference in Prespa, Republic of Macedonia. 2000.
270. PEIRANO, Mariza G.S. A Análise Antropológica de Rituais. 2000

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia  
Instituto de Ciências Sociais  
Universidade de Brasília  
70.910-900 - Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368  
Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006