

Otávio do Poeta ou Espírito de Fronteira¹

Luiz Eduardo Soares*
(*ex-aluno, ex-orientando, sempre aprendiz*)

Resumo

A obra de Otávio Velho é tão rica e inspiradora quanto sua prática docente, especialmente suas orientações de tese. Tive o privilégio de acompanhar sua carreira, seja como leitor permanente e fiel de Otávio enquanto autor/pesquisador, seja como aluno e orientando. Entre essas diversas atividades, há um fio condutor, articulando os temas variados aos quais se dedicou, conectando, de forma às vezes sutil e surpreendente, as aulas e orientações. O fio condutor é, a um tempo, formal e substantivo, por assim dizer. Define, portanto, o que se poderia designar como um “estilo” único, correspondente à sua original voz autoral, e à sua personalíssima escrita. O estilo não elimina as tensões e mudanças, pelo contrário, nutre-se delas e as toma como *arche* e *telos*. De início, a impressão que se tem é que os temas de algum modo se transformam, quando passam pela perspectiva aguda de Otávio - o que é verdade. Aos poucos, entretanto, descobre-se que é o autor que se transforma, ao transformar os temas com os quais “convive”. Finalmente, compreende-se que a matriz operadora é a mesma, sendo simultaneamente responsável por ambas as metamorfoses, do autor e do tema, em seu encontro perturbador e esclarecedor. Pretendo interpretar esta matriz, na mesa para a qual tive a honra de ser convidado.

Palavras-chave: *metamorfose*

* Antropólogo e cientista político, docente da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

¹ Este *paper* foi escrito em homenagem ao mestre de toda a vida e ao amigo, Otávio Velho. *Paper* apresentado na Mesa Redonda, “A Época do Espírito: em torno do trabalho de Otávio Velho”, coordenada por Emerson Giumbelli, promovida no âmbito da XIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizada na PUCRS, Porto Alegre, RS, no dia 30 de setembro de 2005.

Abstract

Otávio Velho's work is so rich and inspiring as his teaching practice, especially his thesis advisory. I had the privilege to follow his career, both as a constant and regular reader, being author/researcher, and as learner and student. Among these diverse activities there is a course of action, articulating the variety of themes to which he has dedicated himself, connecting, sometimes subtly and surprisingly, classes and advisory. The course of action is, simultaneously, one can say, formal and substantive. So it defines what one could designate an unique "style", corresponding to his original authorial voice and to his so much personal writing. The style does not eliminate tensions and changes, on the contrary, it is nourished by them as *arche* and *telos*. Initially, the impression is that the themes somehow get transformed as they pass through Otávio's acute perspective – and that is true. Gradually, however, one discovers that it is the author who transforms himself, by transforming the themes with which he is familiar. Finally, one comprehends that the operative matrix is the same, being simultaneously responsible for both metamorphoses, the author's and the theme's one, in their perturbing and clearing encounter. I want to interpret this matrix, at the table to which I was honored to be invited.

Keywords: *metamorphosis*

I. **Breve Memória das Ciências Sociais: para contextualizar a contribuição original de Otávio Velho**

Para refletir sobre conquistas e limites das ciências sociais brasileiras – em cujo contexto quero pensar a singularidade da contribuição de Otávio Velho –, é preciso analisar a experiência da pós-graduação. Como a intenção é modesta e o foco restrito, pretendo esboçar apenas a trajetória que tem início com a fundação dos programas de mestrado e, muitos anos depois, de doutorado, das duas instituições mais tradicionais na cidade do Rio de Janeiro (uma delas dividida em dois segmentos): o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e os Programas de Pós-Graduação (em sociologia e ciência política) do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), da Universidade Cândido Mendes.

Criadas nos anos sessenta, essas unidades de pós-graduação constituíram (e ainda constituem) referência fundamental para o campo das ciências sociais, não só na cidade e no estado do Rio de Janeiro, mas no país, ao lado de algumas instituições, entre as quais a Universidade de São Paulo, a Universidade de Campinas, a Universidade de Brasília e a Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Confundem-se com o itinerário do PPGAS-Museu Nacional e do IUPERJ, as histórias da sociologia, da antropologia e da ciência política, no estado (e, certamente, seria possível um diagnóstico mais ambicioso), pelo menos até os anos 80, quando foram inaugurados programas de pós-graduação no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e no Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

Talvez pelo fato de não dependerem tão estreitamente de uma tradição brasileira já sedimentada, ou porque pareciam imunes às crises de paradigmas, a antropologia e a ciência política – mas, sobretudo, a primeira –, no período que se estende dos anos 60, heróicos, carismáticos e fundacionais, até os primeiros tempos da rotinização e da generalização, os anos 80, conquistaram espaço inusitado e demonstraram grande capacidade de atrair novos estudantes. Ambas nasceram na pós-graduação e se irradiaram para as graduações. Ambas se beneficiaram da necessidade de rápida legitimação e contaram com os novos mestres, os soldados desse processo, para os quais era crucial a consagração prematura de suas próprias fontes de reconhecimento acadêmico. Ambas reuniram recém-doutores, nos Estados Unidos e na Europa, que buscavam abrigo em instituições menos visadas pela vigilância política do regime militar. Ambas foram apoiadas pela Fundação Ford e pela FINEP, autonomizando-se, relativamente, da escassez predominante.

O pequeno número de estudantes e a sofisticação da linguagem, permitida pela especialização, contribuíram para tornar o IUPERJ e o PPGAS nichos institucionais adequados para o desenvolvimento intelectual razoavelmente livre.

Ambas as instituições recrutavam seus alunos entre os estudantes (recém-graduados) e os profissionais (há muito formados e já integrados ao mercado de trabalho) que desejavam dedicar-se à vida acadêmica, assim como entre aqueles que pretendiam aprofundar seu conhecimento da sociedade brasileira e das alternativas históricas para melhor contribuir para transformá-la, através da militância política. Essa referência constante ao contexto político é da maior relevância.

No IUPERJ, a ciência política aparecia como alternativa a um marxismo impotente para explicar o golpe de 64, o fracasso das reformas sociais, o colapso do populismo e a surpreendente combinação entre desenvolvimento econômico, pacto oligárquico sob tutela militar, dependência internacional e apoio popular. Aparecia também como um saber capaz de oferecer uma linguagem adequada, primeiro aos estudos prospectivos e, depois, à realização do trânsito político rumo à institucionalidade democrática. A ciência política de inspiração norte-americana tinha e tem como característica predominante a convicção de que as instituições políticas democráticas são muito mais do que espelhos de outras realidades, sociais ou econômicas, e bem mais do que simples instrumentos a serviço de interesses determinados. São ordens formais, socialmente construídas, dotadas de lógicas próprias e geradoras de efeitos específicos, que requerem pesquisas especializadas. Estudar instituições políticas, suas dinâmicas e seus mecanismos, tornou-se atividade funcionalmente adequada às necessidades da sociedade civil e das agências políticas democráticas, e tarefa cívica de grande importância, durante o longo e tormentoso processo de transição que vivemos. Não foi por acaso que pesquisas realizadas pelo IUPERJ e eventos promovidos por seus membros se transformaram em acontecimentos públicos marcantes, reunindo personalidades políticas e representantes legendários da sociedade.

Ao longo da década de 70 e na primeira metade dos anos 80, entre a “descompressão de Geisel” e a “abertura de Figueiredo”, o IUPERJ funcionou como uma espécie de intelectual coletivo orgânico do processo de transição, ajudando a pensar o processo, aglutinando as reflexões pertinentes,

promovendo debates, analisando empiricamente comportamentos políticos e competições eleitorais, examinando os partidos, sua história e seus potenciais, avaliando implicações que derivariam de eventuais reformas institucionais – papéis análogos vinham sendo desempenhados por instituições de grande importância em São Paulo, como o CEBRAP, depois o CEDEC, e a própria USP, e em outras partes do país, como o Rio Grande do Sul, talvez o estado mais politizado do país.

Foi a primeira vez em que a política foi pensada, no Brasil, sob uma ótica empírica, sistemática, analítica, sob inspiração democrática, embora exterior à órbita de hegemonia intelectual do marxismo. Essa constelação de características também se mostrava funcional às exigências políticas do período, dominado pela formação de alianças de amplo espectro ideológico, em torno do projeto democrático-liberal de construção da democracia.

Durante os anos heróicos de criação das pós-graduações, sob ditadura, a sociologia não soube ou não pode livrar-se do peso de tradições em crise – seja do marxismo, seja de outros paradigmas –, nem soube ou logrou renovar sua agenda temática ou seu vocabulário conceitual. Enquanto a ciência política oxigenava o ambiente intelectual com a nova linguagem adaptada de sua fonte norte-americana e parecia falar ao coração de seu tempo, apontando caminhos para o futuro, inclusive uma nova agenda de pesquisas, a sociologia permanecia presa de suas antigas obsessões, sem dialogar com o mundo novo que emergia depois de 68. Por todos os lados, a sociologia parecia perder a disputa: os historiadores se renovavam, buscando alianças com a antropologia ou com a crítica neo-Nietzscheana; os psicanalistas atualizavam seu discurso; a filosofia se debruçava sobre o social (destaque-se a importância estratégica do desenvolvimento da psicanálise e da filosofia, no RS); os críticos literários e semiólogos beneficiavam-se da hegemonia estruturalista e a antropologia tornava-se a referência central, nas humanidades. Quando a sociologia parecia dar mostras de vitalidade, fazia-o como que reativamente, importando linguagens trabalhadas com

mais radicalidade em outros espaços discursivos, ou correndo atrás da “realidade”, como nos estudos sobre movimentos sociais, que se celebrizaram, no período.

Claro que havia exceções e que obras sociológicas de indisputável e permanente importância foram produzidas. Mas, certamente, esses não foram os anos mais criativos da sociologia, a julgar pela queda da popularidade da disciplina entre os estudantes, que migraram, em grande número, à procura de alternativas, entre as quais se destacava a antropologia.

A antropologia, originalmente criada como área de ensino e pesquisa em larga escala, na pós-graduação, exerceu enorme poder de encantamento e capturou a imaginação de algumas gerações de estudantes cariocas e fluminenses (ou brasileiros, se estendermos essa leitura à UNICAMP, à UnB, à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, à USP, à Universidade Federal da Paraíba, em Campina Grande, e a outras instituições de grande importância da área). Há muitos modos de interpretar esse fascínio, mas é imperioso reconhecê-lo. A melhor abordagem, nesse caso, talvez resulte da combinação do maior número de perspectivas, entre as quais poder-se-iam destacar as seguintes:

(a) O estudo da antropologia propiciava uma rara oportunidade de associar trabalho de campo com aplicação prática de crenças e valores políticos – numa época em que a militância se encontrava bloqueada –, pois “ir ao campo” significava mais do que levantar dados ou proceder à etapa empírica da pesquisa. No período em pauta, “ir ao campo” tinha também o sentido de “vivenciar outra realidade” e aproximar-se, existencial e intelectualmente, da experiência popular. Naquele momento, havia toda uma aura nesse movimento rumo aos “deserdados da terra”, que se imantava de valor ético e político. Fazer trabalho de campo requeria desprendimento pessoal, coragem, solidariedade com os “outros”, fossem eles os oprimidos do campo ou das cidades, os pobres, expropriados ou os estigmatizados. Essa última qualificação de sabor Goffmaniano permitia que se estendesse ao trabalho junto às camadas médias a marca politizante das pesquisas antropológicas. É verdade que, no calor da hora e sob o fogo cerrado dos embates internos à vida acadêmica,

o que hoje se mostra próximo, membro da mesma família, aparecia como distante, ou mesmo oposto.

(b) O estudo da antropologia também propiciava a dedicação simultânea à pesquisa empírica e ao debate teórico mais refinado, que se classificaria como “de ponta”. O duplo mergulho, na empiria e na teoria, ocorria, no espaço discursivo antropológico, de um modo original, se o compararmos à tradição sociológica brasileira – pelo menos era essa a versão consensualmente sustentada, à época, pelos professores e estudantes envolvidos. Essa tradição, identificada com a “estética padrão” das teses defendidas na USP, caracterizava-se pela separação entre as partes teórica e empírica do trabalho, definindo-se as conclusões como o resultado da aplicação da teoria à realidade. Por isso, freqüentemente os capítulos teóricos abriam teses e obras sociológicas, as quais eram criticadas pelos antropólogos, em seu esforço de abrir espaço simbólico-político, acentuando suas diferenças com relação às demais disciplinas vizinhas. A antropologia, ao contrário, supostamente, recomendaria que se produzisse teoria em estado prático e também assim, em estado prático, conforme o jargão da época, se a descobrisse, nas leituras. Dessa forma, teoria e empiria tornar-se-iam indissociáveis. A teoria se faria presente no modo pelo qual a empiria seria descrita. Não haveria empiria senão a partir de recortes teoricamente orientados. Expor “dados” empíricos implicava adotar viés teórico determinado e operar analiticamente. O avesso dessa inflação (ou ubiqüidade) da teoria se encontrava na recusa tão comum, entre antropólogos, a tematizar direta e exclusivamente a teoria. Por essa razão, seria possível afirmar que a posição antropológica indiciava um *ethos* acadêmico inspirado pela recusa do empirismo e do teoricismo, assim como seria possível, criticamente (ainda que não me pareça justo), considerar a posição típica da antropologia praticada no PPGAS, durante o período em questão, como anti-teórica. Alguns fizeram essa crítica, pois, mesmo havendo recusa explícita ao empirismo, havia também notável resistência à teoria, enquanto discurso específico, vizinho da filosofia. De toda maneira, qualquer que fosse a crítica,

o fato é que essa posição exercia forte poder de sedução. (c) A antropologia oferecia uma opção à visão marxista, que atribuía a passividade dos oprimidos à eficácia da ideologia dominante. Insensibilidade à exploração e às contradições do sistema seria o sintoma por excelência da alienação. A maior parte dos marxismos praticados entre nós não tinha lugar para a cultura. Fenômenos culturais reduziam-se a ideologia. Por outro lado, na vertente conservadora do pensamento social, a cultura surgia, seja com o sentido de ilustração, seja com o sentido reificador e folclorizante de tradições congeladas e a-históricas. A antropologia mostrava-se capaz de regenerar o conceito de cultura, concedendo-lhe preeminência, sem subtrair-lhe historicidade, radicação social ou significados políticos. Associando-se essa sensibilidade ao cultural, ao intersubjetivo, às linguagens simbólicas, ao universo das crenças e dos valores, assim como à abertura ao empírico, através do estímulo à pesquisa etnográfica, a antropologia constituía um instrumento, ou melhor, um laboratório para a investigação de um grande mistério que mobilizava a geração intelectualizada e politizada pós-68: como seria possível abordar a passividade popular e o conformismo político, sem adotar uma perspectiva que reiterasse o bordão leninista, segundo o qual o mundo social se divide entre a vanguarda iluminada, que conhece as leis da história e está apta a fazer história, e as multidões que as ignoram, condenando-se ao papel subalterno de massa conduzida pelos dirigentes revolucionários? Como seria possível dar conta da subjetividade que choca as expectativas críticas do intelectual politizado, sem idealizá-la a-historicamente, folclorizando-a, e sem reduzi-la a objeto de manipulações ideológicas? Como, sem ingenuidade, evitar o etnocentrismo e respeitar a inteligência popular, reconhecendo sua dimensão ativa e crítica? A antropologia apresentava-se, exatamente, como essa terceira via. Foi, inclusive, capaz de revalorizar o que parecia ser mera passividade popular. Daí a necessidade de compreender a antropologia, no contexto político mencionado, como um *ethos*, uma sub-cultura moral-intelectual ou ético-política, um conjunto de práticas,

crenças e valores, um horizonte normativo, ao invés de apenas um conjunto institucional ou um paradigma científico. Foi essa também a abordagem com que tratei a ciência política, produzida e vivida, no mesmo período da história recente do Brasil.

(d) A antropologia oferecia também a oportunidade para uma freqüentação mais densa da obra de Lévi-Strauss, grande mestre do estruturalismo e, portanto, referência obrigatória para todo um campo intelectual, sobretudo europeu, de enorme presença em nosso país. Afinal, Lévi-Strauss, apesar de seu treinamento filosófico, era e é, sobretudo, antropólogo, particularmente interessado em etnologia. E a etnologia era monopólio, no Rio de Janeiro, do PPGAS – que continua sendo a principal referência brasileira na área.

(e) Finalmente, a antropologia propunha a aventura de estudos inovadores de nosso país, seja pelo viés de seus grandes rituais, seja pela via do estudo da complexidade sócio-cultural de nossa sociedade: carnavais, procissões, paradas, mitologias populares, religiosidade, o cotidiano das metrópoles, as drogas, os estigmas, as minorias, as múltiplas identidades sociais, os atritos interétnicos, a supressão autoritária das “fronteiras agrícolas e sociais”, a hierarquia antiliberal, anti-individualista, as redes inter-individuais, a micro-política. Por isso, poder-se-ia dizer que o PPGAS estendeu a antropologia sobre o terreno internacionalmente atribuído à sociologia e acabou por credenciar-se a praticar a sociologia criativa que a nova sociedade brasileira, urbana e industrial, reclamava. Assim como o IUPERJ operou como o intelectual coletivo da transição democrática, o PPGAS atuou como o intelectual orgânico de uma sociedade civil que emergia, entre os escombros do passado rural e as sombras do autoritarismo político. O PPGAS deu realidade legítima, pela primeira vez no campo intelectual brasileiro, aos personagens urbanos minoritários que a sociologia só mais tarde viria a reconhecer – ainda que a sociologia, no plano internacional, tivesse sido a responsável, muito antes, por essa abertura, seja através de Simmel, dos autores que compunham a célebre Escola de Chicago, ou daqueles que adotaram a perspectiva fenomenológica e interacionista.

A agenda da nova sociedade brasileira incluía uma pluralidade nunca vista de temas, os quais demandavam abordagens, métodos, teorias adequados aos novos tempos, tempos de multiplicidade democrática.

Os anos 80, no Rio de Janeiro (reitero que limitei meu horizonte de observação ao Rio, seja por limitações de meu conhecimento, seja pelos objetivos desta reflexão), ainda viram nascer os programas de doutorado do IUPERJ e do PPGAS, e os mestrados (depois os doutorados) do IFCS-UFRJ e da UFF. O mestrado em história social da cultura, da PUC-RJ, tornar-se-ia, desde sua inauguração, em 1986, um competidor poderoso sobretudo dos programas de sociologia e antropologia, dada sua vocação interdisciplinar e sua intimidade, particularmente, com as ciências sociais. A criação, em 1996-1997, do doutorado deu a esse programa ainda mais visibilidade, densidade acadêmica e importância, no contexto institucional carioca e fluminense da pós-graduação.

Os anos 80 também assistiram ao *revival* da sociologia, que vem se mostrando capaz de integrar a pluralidade de temas da agenda social contemporânea, com a flexibilidade teórico-metodológica requerida por essa variedade. Nesse sentido, a chamada crise de paradigmas terminou cumprindo um papel positivo, justificando o interesse por experimentações e legitimando uma liberdade que, se tem produzido muitos equívocos, tem também contribuído para uma saudável renovação da disciplina. Por outro lado, o fato de que essa crise generalizou-se, penetrando as fortalezas da ciência política e da antropologia, tornou o drama da sociologia mais natural e aceitável, ao invés de sintoma de decadência ou de inferioridade.

As fontes do sucesso da antropologia e da ciência política foram, em parte, também as causas de alguns de seus problemas atuais. A consolidação da democracia, no Brasil, retirou, parcialmente, atrativos do trabalho de campo, enquanto forma de justapor prática política, vivida como uma espécie de militância existencial, e investimento em pesquisa. O acúmulo de estudos qualitativos e etnográficos de casos passou a exigir esforços de síntese, para os quais

métodos estatísticos e trabalho, por assim dizer, de gabinete tornavam-se decisivos. Além disso, os estudos sobre simbolismo, cultura, comportamento “desviante”, minorias, identidades, religiosidade, micro-política, violência e interações no meio urbano difundiram-se e foram retomados pela sociologia, conforme, aliás, o padrão internacional. Paralelamente a esses fatores, o estruturalismo e a obra de Lévi-Strauss perderam a centralidade e a quase “sacralidade” de que, anteriormente, gozavam. Multiplicaram-se as concepções teóricas críticas do estruturalismo, nas mais diversas áreas das humanidades e das ciências sociais, a tal ponto que parcela do quadro intelectual contemporâneo passou a ser designado pelo termo genérico “Pós-estruturalismo”. A única área que se manteve exclusividade dos programas de antropologia foi a etnologia, que se destacou, diga-se de passagem, pela alta qualidade de sua produção recente, no Brasil, particularmente, repito, no PPGAS. Se acrescentarmos a esse conjunto de fatores o salto numérico da comunidade antropológica brasileira, fruto de seu sucesso, nos anos 70 e 80, e os efeitos difusos das críticas antropológicas ao próprio discurso antropológico tradicional, combinados à ampliação da taxa de conflito, própria à etapa de rotinização do carisma, compreenderemos as principais razões pelas quais a antropologia tem de competir, hoje, de igual para igual, com a sociologia, para capturar a imaginação dos jovens estudantes talentosos. Problemas e dificuldades de novo tipo, portanto, não indicam declínio da importância da antropologia, mas expressam, pelo menos em parte, algumas conseqüências de seu próprio sucesso, cujos frutos foram, sabiamente, incorporados pela sociologia.

A ciência política também foi vítima de seu próprio sucesso, o que tampouco a tornou menos relevante, ainda que a tenha tornado mais próxima das demais ciências sociais. A estabilização democrática, para a qual a disciplina deu sua cota de contribuição, no plano específico que lhe cabia, relativizou a centralidade do lugar antes aberto ao cientista-antecipador do processo político e engenheiro de sua estrutura institucional. O traço característico da ordem estável é sua relativa previsibilidade. Por outro lado,

toda mudança, nos marcos da ordem constitucional, é tópica e exige *expertise* localizada, de valia fugaz. O horizonte democrático não é propício – isto é, não é tão propício quanto o período anterior, caracterizado, por definição, pelas incertezas extremas que acarretava – aos *experts* em previsões e aos engenheiros institucionais, àqueles profissionais que combinavam as artes de sua carreira com as exigências históricas do progresso social e político. Aberta ao público a caixa preta das análises institucionalistas, os exercícios de imaginação probabilística democratizaram-se, nas agências privadas prestadoras de serviços qualificados, nos institutos de pesquisa de opinião e nas assessorias políticas profissionalizadas. Por suposto, a ciência política não se esgota aí, mas o efeito não previsto – nesse caso, positivo – do êxito parece ser a busca de novas interlocuções – por exemplo, com a sociologia política –, o que aponta para relativa redução da autonomia que a ciência política parecia ambicionar, no âmbito das disciplinas sociais. Assim como ocorreu no caso da antropologia, o êxito parece estar implicando aproximação com o campo mais amplo das disciplinas irmãs, o que talvez imprima alguma inflexão às rotas originais, fortemente orientadas para a especialização e o afastamento mútuo. Infelizmente, no entanto, aproximação teórico-epistemológica ou valorativa não implica, necessariamente, maior disposição para o diálogo.

Evidentemente, não se está sugerindo que antropologia e ciência política estejam decadentes, como disciplinas e campos de reflexão. Pelo contrário, a produtividade de seus profissionais e das instituições que promovem essas disciplinas é uma prova indiscutível da vitalidade de ambas. No entanto, a observação detida da história recente revela inflexões importantes e destaca problemas, que convém examinar com atenção. No contexto presente, a sociologia ressurgiu fortalecida, calejada e amadurecida por suas próprias crises, mais aberta do que nunca à multiplicidade temática e teórico-metodológica, mais sensível do que antes às experimentações e à interdisciplinaridade. Não se trata, todavia, de inverter o quadro e consagrar a superioridade da disciplina que antes parecia revelar-se inferior.

Não faz sentido o juízo hierarquizante. Não faz sentido estabelecer uma competição entre êxitos e fracassos das disciplinas. O fato a salientar é simplesmente a condição universalizada da crise, entendida como momento fecundo, potencialmente propiciador de saltos qualitativos, que atingiu todas as disciplinas e que agora agita os profissionais da sociologia de modo mais aberto. Outro fato da maior importância a destacar é a coincidência entre a generalização da crise de modelos intelectuais, nas ciências sociais, e a institucionalização do sistema de pós-graduação, entre nós, que parece movimentar-se orientado pela busca da rotinização da ordem disciplinar vigente. Também nesse aspecto, a sociologia parece situar-se em posição favorável e estratégica, porque pode abrir-se para diálogos cruzados, seja com a antropologia, seja com a ciência política. Ao contrário, essas duas últimas têm tido dificuldade em se entender, em dialogar. Para alguns cientistas políticos, os antropólogos não fazem ciência, perdidos no subjetivismo informe das etnografias e no localismo parquial e fragmentário dos estudos de caso. Fazem má literatura. Para parte dos antropólogos, os cientistas políticos são cegos para a realidade da cultura – que, freqüentemente, confundem com opiniões das elites – e projetam, etnocentricamente, seu modelo de indivíduo racional-calculador sobre todo ator social, nas mais diversas circunstâncias históricas. Fazem má sociologia. Os sociólogos, seja porque não caem na armadilha do individualismo utilitário da *rational choice*, seja porque, por tradição, estão aptos a valorizar tanto as investigações qualitativas quanto as quantitativas, talvez estejam mais próximos da prática relativizadora, meta-reflexiva, crítica e autocrítica do diálogo interdisciplinar.

A cooperação entre as disciplinas e seus profissionais mostra-se, hoje, tão mais importante e urgente, quão mais profundamente compreendamos a magnitude de nossos desafios, no ensino, na formação de novas gerações de profissionais e na pesquisa. As novas gerações estão se depauperando com um mundo muito diferente daquele que originou as respostas formuladas pelas gerações heróicas,

fundadoras das pós-graduações, entre nós. A oposição tradicional entre um “suposto e idealizado” ou “real e necessário” espírito crítico, alimentado por uma ética semi-ascética de renúncia ao mercado, e a lógica da profissionalização e da institucionalização das ciências sociais, não mais se sustenta. O mundo pós-guerra-fria se complexificou, as diferenças não se diluíram, mas se matizaram, e surpreendentes superposições emergiram. Não há mais lugar para a dicotomia simplista mercado *versus* engajamento ético-político; cooptação *versus* compromisso com a justiça e os valores humanistas; dinâmica competitiva *versus* Estado regulador; modelos de comportamento profissional orientados para responder demandas *versus* padrões de comportamento cidadão orientados para exercer pressões, produzir denúncias e anunciar o advento histórico da terra prometida.

Contudo, essa constatação não conduz à conclusão de que os segundos termos das dicotomias tenham perdido sentido. O que perdeu sentido foi a oposição maniqueísta, reificadora e idealizadora das posições polares. Mas os compromissos que imantam a atividade do cientista social com valores permanentes e independentes do mercado e de suas contingências continuam legítimos e respeitáveis, sobretudo quando ajustados às novas condições históricas, elas próprias incongruentes com a contraposição radical entre Estado e mercado. Por isso, poder-se-ia dizer que a rotinização do carisma ou a institucionalização das pós-graduações em ciências sociais constituem uma necessidade natural do desenvolvimento dessas áreas de atividade, no quadro de consolidação de conquistas, estabelecimento de regras estáveis de funcionamento, estabilização de expectativas, ordenamento dos mecanismos de recrutamento e reprodução, e complexificação da divisão social do trabalho intelectual. Essa institucionalização, vale reiterar, não implica negação das dimensões éticas de nossas atividades, nem a negligência de seus aspectos intrinsecamente políticos, ainda que a própria noção de política exija redefinições.

Todos esses aspectos merecem reflexão. Sinteticamente, verificamos a relevância de várias questões, entre elas:

(1) as funções político-intelectuais das disciplinas sociais e das instituições que as produziram e difundiram, desde os anos 60, no Rio de Janeiro; (2) as mudanças que se processaram no interior dessas disciplinas e nas relações entre elas, e as transformações do quadro institucional que as sustenta.

Concluimos, afirmando que as ciências sociais devem pensar-se como parte de um campo universitário votado à excelência acadêmica e técnico-científica, orientado para a formação de profissionais preparados para o mercado contemporâneo, muito mais flexível, dinâmico e variado, muito mais exigente, sobretudo porque demanda a paradoxal combinação entre especialização e aptidão generalista para adaptações criativas e assunção de riscos e iniciativas. Sabemos quão desafiador para a universidade, pública e privada, pode chegar a ser um país como o nosso, que parece arrastar consigo fardos do século XIX, enquanto avança no século XXI; que realiza sua terceira revolução industrial, em plena era da globalização, enquanto ainda se vê às voltas com os temas agrários tradicionais e a acumulação primitiva de capital; que caminha célere rumo à integração econômica, em contexto democrático, mas permanece refém de dívidas sociais elementares e seculares; que precisa de investimentos urgentes na educação básica, mas não pode prescindir do apoio do Estado ao sistema de pós-graduação, o qual, a despeito de seu relativo sucesso, está longe de ter as dimensões necessárias, requeridas por nosso desenvolvimento.

A breve e superficial descrição até aqui exposta do itinerário acadêmico das ciências sociais, sobretudo fluminenses, desde os anos 1970, apontou realizações e dificuldades, potenciais e obstáculos. Talvez o ponto nevrálgico dessa história recente esteja inscrito no processo, enquanto embaraço inexorável, porque intrínseco à própria dinâmica: refiro-me à institucionalização, que representa uma conquista, em si mesma, além de uma condição necessária para tantas outras; por outro lado, em todas as áreas do conhecimento, mas quiçá com maior dramaticidade no campo

das humanidades, corresponde a perdas e prejuízos graves, que podem, inclusive, inviabilizar o progresso intelectual criativo. Esse dilema facilmente conduz a visões simplistas e dicotômicas, não raro maniqueístas, a partir das quais os atores envolvidos tentar-se-iam a optar ora por uma, ora por outra direção, como se fosse possível fazê-lo e como se nos fosse facultado escolher, ou como se uma eventual opção excludente não levasse a prejuízos ainda mais sérios. Reconhecer o dilema, identificar seus componentes, compreender seu movimento contraditório, evitar o reducionismo escatológico e salvacionista da síntese dialética, resignar-se a conviver com e nesta complexidade e, paradoxalmente, resistir a render-se à sua inevitabilidade ou a caminhos simplistas, requer extraordinária capacidade reflexiva, acuidade crítica, fidelidade às tradições e compromisso radical com a liberdade – compromisso desprovido de idealizações e provido de paixão por essa idéia e por essa experiência –; sobretudo, exige rigor, flexibilidade, inventividade e, na dimensão existencial e ética, uma disposição quase heróica.

Um caráter pessoal e intelectual que atenda a esse conjunto de exigências não pode ser mero produto (profissional) das rotinas institucionalizadas, mas tampouco proviria da onipotência individualista do profeta. Essa têmpera singular só poderia nascer do e no embate dos deuses, aqui entendidos como figurações dos valores e das potências históricas em jogo. Essa têmpera só poderia brotar desse jogo – ser e estar nesse jogo, tornar-se, fazer-se jogo. Um exemplo, talvez único, dessa experiência individualizada (e profissional) quase indizível, quase insuscetível de descrição, por sua sinuosidade multidimensional, ocupará, agora, o centro deste *paper*, para ajudar-nos a seguir Tateando no escuro, luz baixa sob neblina, sem perder o rumo.

No espelho dos movimentos de Otavio Velho, o que se deseja, além da homenagem merecida, indispensável, não poderia ser o desenho de um modelo, mas a apreensão de uma ferramenta (ainda que, paradoxalmente, intangível), que se deveria por a serviço da liberdade.

II. Testemunhos da busca de Otávio Velho e sua inscrição nos dilemas de nossas disciplinas ou A Discreta Excentricidade de Otávio Velho

Se há um risco para as ciências sociais, no contexto político-institucional contemporâneo brasileiro, é sermos tragados pelos efeitos do sucesso de nossos programas de pós-graduação. Por mais que relativizemos o sucesso, ele é um fato mensurável e também passível de constatação por um exame qualitativo, que apreenda o processo em seu conjunto.

Em outras palavras, como o fruto de nossa história recente é a institucionalização (ou a rotinização do carisma), se afirmo que o sucesso é a fonte do perigo, digo, na verdade, que a institucionalização – tão almejada, que tanto nos orgulha e que nos tem rendido tantos benefícios – representa, ela mesma, a principal condição de possibilidade de nossa decadência ou de nossa esterilização. Quando a instituição precipita uma dinâmica insidiosa e pervasiva de reificação, suas conquistas se degradam, convertendo-se em obstáculos: os departamentos e suas regras, as disciplinas e suas fronteiras, as hierarquias e sua administração, as carreiras e sua gestão, a competição e suas medidas, a evolução e seus *gadgets*, os conceitos e suas aplicações, os critérios e seus juízos, os poderes e suas contingências, as dicotomias e sua metafísica. Perde-se o viço da vida, a alma *poiética*, o ânimo crítico e o encanto criativo. Perdem-se também as dimensões estética e ética, indissociáveis, que constituem, no fundo, a unidade de uma política muito peculiar. Na paisagem da “*barbárie*” *prêt-à-porter* de mercado, a profecia cede lugar à reprodução do saber e o profeta rende-se ao funcionário. A incerteza, a instabilidade e o dispêndio de energia nas negociações saem de cena, em benefício da estabilidade, da racionalidade e do cálculo. As profissões triunfam, as corporações se fortalecem, os empregos proliferam e a ampla aceitação pública parece corresponder à existência genuína

de um valor imanente às práticas acadêmicas – ou os empregos escasseiam... e se rarefaz a fé no valor da experiência. Nossa paixão, enfim, capitula ante o fetiche e se acomoda à mercantilização generalizada. A aprovação ritualizada que a institucionalização dramatiza sacia a insegurança narcísica, mas o pacto fáustico tem seu preço.

Ninguém como Otavio Velho pôs em marcha o desvelamento – mesmo livre da paranóia do desmascaramento – da cena fáustica matricial, cuja performance coincide com o triunfo das ciências sociais e de suas instituições. E provavelmente ninguém, como ele, ensaiou alternativas, nos múltiplos níveis em que se travam os jogos decisivos.

Para escrever sobre meu professor, orientador e principal inspirador – dizê-lo não o faz culpado por meus erros-, devo seguir sua própria recomendação, não por acaso dirigida a seus alunos: “Espero que fique para os meus alunos mais o testemunho da busca que momentos, por vezes fugazes, da trajetória”. (Memorial) Vou, portanto, buscar o rastro de sua busca.

Otavio Velho tem sido um personagem central – protagonista, portanto – desse enredo. Tem estado no centro dessa arena e no olho do furacão desse processo. Acompanhou os passos dos pais fundadores, herdando-lhes a régua e o compasso, testemunhando a trajetória coletiva que criou algumas das principais instituições contemporâneas das ciências sociais brasileiras. Contudo, talvez ninguém tenha ido tão longe e tão fundo na subversão à ordem que ajudou a conformar. Talvez. Entretanto, é certo que ninguém o fez ao conformá-la e, paradoxalmente, em a conformando.

Os dois lugares padrão, as duas posições polares não lhe servem, não lhe cabem, não o capturam, nem descrevem seu movimento sinuoso: dentro e fora. Nunca esteve fora, sem jamais ter estado dentro, mas foi sempre agente inconsútil, não sendo próprio atribuir-lhe participações parciais, ambíguas ou hesitantes, ou traição a compromissos e fidelidades. Claro que isso constitui uma impossibilidade, uma tremenda inviabilidade lógica, física e política. Claro. E daí?

A esfinge é enigmática por natureza. O oráculo não recita trivialidades.

O que se sugere é que Otávio foi um pai fundador, ou o filho pródigo dos pais fundadores, sem jamais ter estado onde se constituiu como sujeito desse patrimônio, avocando a si, por magnetismo da obra – à qual não é indiferente o gesto –, o papel e a responsabilidade, evocando por palavras, gestos e obras: pais e filhos, histórias e continuidades, apenas para furtar-se, deslocando-se, dessubstancializando-se, reinventando-se. Em o fazendo, desenhou configurações, iluminou-as e as ostentou, apenas para mexer na água e dissipar as imagens. Não afirma teses e programas para subverter a institucionalidade produzida – as bênção, alimenta, emula e consagra –, mas celebra sua negação no entre-lugar impossível, utopia, excesso, desregramento, sob o manto do clássico equilíbrio apolíneo.

Pessoa dizia que o poeta é um fingidor, porque finge que é dor a dor que deveras sente. A dissimulação como expressão da autenticidade mais radical; o rigor da fidelidade a si manifestando-se não pelas frestas da máscara, mas por ela mesma, nela mesma; o teatro como o lugar da verdade e a verdade como representação. O colapso do essencialismo fundacionalista e a vida-obra como exercício extremo e discreto da diferença na continuidade e da continuidade na diferença. Ornamento e fundamento confundidos, oposições diluídas, fronteiras rompidas, territórios superpostos, numa arquitetônica barroca.

Otávio declara, em seu Memorial (escrito em 1992 e recentemente revisto): “É assim que me sinto, pessoalmente. E é nessa exploração, ‘tempestiva’, que pretendo embarcar. (...) Diria que, no sentido sugerido por John Milbank (1990), desejo pensar uma arquitetônica barroca, em que fundamento e ornamento se confundam, as oposições binárias se diluam e prevaleça um realismo da(s) narrativa(s)”.

No mesmo trabalho, ele ainda dirá: “Uma das características das minhas atividades sempre foi a de não conseguir, embora distinguindo-os, separar planos supostamente diversos, como outros o fazem num esforço que não deixo de admirar”.

Elias Canetti sustentava que o poeta, o escritor, o pensador – em uma palavra, o criador – deveria “manter abertas as veias de acesso entre os homens”. Para cumprir seu ofício, experimenta uma metamorfose: “Há em sua natureza um processo misterioso e ainda muito pouco investigado, que constitui a única e verdadeira via de acesso ao outro ser humano. Tentou-se de diversas formas dar um nome a esse processo; fala-se ora em intuição, ora em empatia; de minha parte prefiro a palavra mais exigente: ‘metamorfose’. Contudo, qualquer que seja o nome que se lhe empreste, dificilmente alguém ousará duvidar de que se trata de algo real e muito precioso. Vejo, assim, em seu exercício constante, em sua necessidade premente de vivenciar seres humanos de toda espécie, mas especialmente aqueles que são menos considerados, na prática desse exercício, irrequieta, não atrofiada ou tolhida por sistema algum, o verdadeiro ofício do poeta”.² Em outra passagem, Canetti reitera sua convicção: metamorfose é o movimento pelo qual o poeta, o escritor, o pensador transforma-se “em qualquer um, mesmo no mais ínfimo, no mais ingênuo, no mais impotente”.³

Dois parágrafos de Otávio são reveladores: “Arriscaria dizer que pelo menos um dos ‘fios dramáticos’ que orientaram essa narrativa [o memorial, a vida] poderia conduzir ao seguinte título novelesco: ‘A Conversão’. Conversão a quê? Sem perseguir – até porque a manutenção de certa indeterminação faz parte do jogo – a pergunta de inspiração heideggeriana de RCO: ‘O que é, afinal de contas, a Antropologia?’, diria que é *d’Ela* que se trata. Mas a manutenção da indeterminação indicando que talvez estejamos diante de um peixe escorregadio. Ou seja, que não se trata de preocupar-se com o ‘antes’ da conversão. Apenas, essa conversão exigindo uma ‘reforma’, um reavivamento permanentes”.

² Elias CANETTI, *A consciência das palavras*, p. 285.

³ *Ibid*, p. 282.

Conversão permanente, como a revolução de Trotsky (Otávio admira o líder revolucionário, sem necessariamente identificar-se com suas idéias, não tendo sido, porém, indiferente à sua admiração este convite à mudança permanente, que confere à transformação sua indispensável radicalidade), que se quer permanente, para merecer este nome. Conversão sem anterioridade ou, dir-se-ia, sem uma substância que se transmuta, no processo. Por isso: metamorfose.

Em seguida: “Esse é, muito sumariamente, o espelho que, me parece, assusta; associado, talvez, ao que já tem sido chamado de ‘crise de representação’. Mas assusta no melhor sentido possível, desafiando a uma nova conversão, que absolutamente não desfaz o significado dos momentos anteriores. E até pode recuperar, transfigurados, velhos princípios; que como minha própria trajetória me sugere, talvez nunca tenham morrido, como é o caso da concepção do conhecimento como ‘guia para a ação’. Apenas, indica que não estamos no fim da História”.

Em outro momento do mesmo escrito auto-biográfico, referindo-se criticamente – ainda que com respeito e admiração – a uma conferência e a um *paper* de Roberto DaMatta, provoca: “*Saudade*, parece-me, transmite ainda uma visão demasiado linear e irreversível do tempo. No fundo, aqui, não estou falando do passado, mas de um patrimônio”.

Não estamos no fim, nem sobre um fio, não se trata de linha evolutiva, sobretudo não se trata de dinâmica irreversível – a reversibilidade, aqui, associando-se (para empregar o gerúndio tão típico à linguagem de Otávio) à autorização para o que Sartre – inspirado em um Heidegger de ressonância grega, clássica – talvez denominasse “manuseio”, manejo – apropriação, movimento e imposição de forma com as mãos –, que concede ao ou reconhece e reafirma no objeto sua exterioridade independente, numa relação que envolve mediações, assim como a imediaticidade do contato: aí está o “*crafting*” que é artesanato, habilidade corporal, ofício e arte, *expertise*, *skill*, virtude técnica e pragmática, mas também sensibilidade que provém da imersão no convívio – social, físico, cultural (quase uma participação lévy-bruhleana).

Cito, agora, ensaio recente de Otavio, **Trajatórias e Diversidade: um caso brasileiro:**

Hoje, ironicamente, é o intelectualismo que está posto em dúvida. Sobretudo (...) através de renovadas referências que questionam a oposição mente-corpo, por vezes por via de uma rediscussão do 'cartesianismo'. Na antropologia isso tem sido associado a problemáticas como a do *embodiment* e a do desenvolvimento de habilidades (*skills*) que envolvem transformações corporais no próprio processo de transmissão e aprendizado, inclusive o do antropólogo no campo (...).

Tim Ingold é uma referência importante nesse sentido. Recentemente, (...) tive a oportunidade de vê-lo apresentar um trabalho sobre os experimentos que está realizando com alunos, retirando-os da sala de aula e levando-os a ter contatos diretos de campo. Contatos não só com grupos humanos, mas também com os não-humanos. Ingold acentua a importância do desenvolvimento de habilidades (*skills*) na vida social, inclusive no aprendizado da antropologia. Como também acentua a noção consagrada por Gregory Bateson (Bateson 1980) de aprender a aprender ou de deuteroprendizado. Dizia ele:

'A antropologia, talvez mais do que qualquer outra disciplina, diz respeito a aprender a aprender. Não é tanto o estudo *de* pessoas, e sim um modo de estudar *com* as pessoas, uma prolongada aula de mestre em que o noviço gradualmente aprende a ver as coisas, e, obviamente, aprende também a ouvi-las e senti-las do modo como o fazem os seus mentores. Uma educação em antropologia, portanto, serve não só para fornecer-nos conhecimento *sobre* o mundo e sobre os seres humanos e as suas sociedades. Mais do que isso, ela educa a nossa *percepção* do mundo, e abre os nossos olhos para outras possibilidades de ser. E na medida em que essas possibilidades afetem a nossa própria experiência, podemos ser levados a novas descobertas. Precisamente por isso, no entanto, a antropologia é um assunto sem qualquer corpo estabelecido de conhecimento que o professor possa pretender passar adiante e os estudantes assimilarem. Na verdade, já que a tarefa básica da antropologia – compreender a compreensão de outras pessoas – não é diferente da tarefa com que todos os seres humanos se confrontam diariamente em suas tentativas de forjar uma vida social, o que vale para a educação em antropologia vale também para a educação na vida.

A pesquisa antropológica tem mostrado repetidamente que os novíços não são recipientes passivos cujas capacidades mentais devam ser preenchidas com um conteúdo peculiar a sua tradição, mas, pelo contrário, são participantes ativos num processo em que o conhecimento está permanentemente sendo criado e descoberto de novo. Se esse é o modo pelo qual as pessoas aprendem em qualquer sociedade, então deve ser também o modo pelo qual os estudantes aprendem em nossa própria sociedade. Assim, o papel do estudante não é absorver um *corpus* de conhecimento autorizado que parta de uma fonte superior na academia, mas o papel de colaborar na busca compartilhada da compreensão humana.’ (Ingold 2005: 2)

Na verdade – é agora Otávio quem diz –, o antropólogo é *duplamente* aprendiz: dos seus mestres acadêmicos, mas também dos seus mestres no campo. (...Quando) o trabalho de campo torna-se (...) mais ilustrativo que ilustrado, (torna-se também) muito envaidecedor para os produtores de teoria e extremamente sedutor para os alunos e profissionais de pouca experiência, sobretudo quando premidos por prazos e exigências burocráticas. Prazos e exigências que se multiplicaram na medida em que a antropologia passou a ser cada vez mais uma atividade universitária; e na medida em que a universidade, por sua vez, se burocratizou e massificou cada vez mais (Strathern 1999). Longe se vão os tempos da nossa liberdade (e até ociosidade!) nos museus e outras instituições similares.

Dizia, ainda, Ingold:

‘Não estamos afirmando que o conhecimento seja ou deva ser prático ao invés de teórico. Ou que pesquisar seja um substituto do ensino. Nosso objetivo é na verdade buscar uma maneira de ultrapassar essas problemáticas dicotomias, de modo a que teorizar venha a ser, na medida em que fazemos coisas, imaginar como é possível que as façamos; e que ensinar signifique levar os estudantes conosco por rotas que nós mesmos ainda não tenhamos atravessado antes ou que, no caso em que já o tenhamos, rotas por onde possamos ser levados a novas descobertas.’ (Ingold 2005: 4).

Creio – volta Otávio – que o reconhecimento do outro tem que passar por uma experiência radical que envolva a mente e o corpo. Ou melhor, a mente-corpo. E é isso que o trabalho de campo performatiza. Na (...) Conferência de St. Andrews, Michael Herzfeld desenvolveu a idéia de que a melhor resposta dos antropólogos às mensurações estatísticas reside, justamente,

na ‘acumulativa ... intensidade e intimidade dos seus encontros no campo’ (Herzfeld 2005: 11). Curiosamente, Herzfeld também aproximou o nosso do *métier* do artesão e fugiu a idéia antiga e perniciosa de que o conhecimento acadêmico não seja moldado por meios corporais, acentuando a semelhança entre as maneiras pelas quais os nossos estudantes e os aprendizes artesãos adquirem conhecimento (Herzfeld 2005: 22). Herzfeld lembrou a noção de ‘*serendipity*’, para se referir à importância do acaso, da surpresa e da descoberta daquilo que não se está procurando. Herzfeld usou essa noção para acentuar a importância – tanto no trabalho do antropólogo quanto no do artesão – da imprevisibilidade, da constante subversão do enclausuramento taxonômico e da resistência à standardização e ao uso não-crítico da autoridade epistêmica (Herzfeld 2005: 23).

(...) Não é preciso dizer que essas considerações sobre o trabalho de campo desembocam na questão da etnografia. É nela, seguidamente, que os problemas apontados ganham a luz do dia. É nela que se revela o encapsulamento conceitual construído *ex-ante* e que afoga a narrativa. É nela que se revela também a aceleração da convencionalização e rotinização do conhecimento que produz uma desabilitação (*de-skilling*) da atividade de pesquisa (Herzfeld 2005) e uma forma insidiosa da *cultura da auditoria* (Strathern 1999). Insidiosa porque atinge o próprio modo de pensar, e não apenas as formas de organização e os modos de produção do conhecimento, que afinal, numa sociedade democrática, não podem deixar de ser objetos de avaliação.

De tal maneira as palavras de Otavio – assim como as interpolações de Ingold – são audaciosas, brilhantes e claras, que praticamente prescindem de comentários. Mesmo assim, tento retomá-las, não com o fito – ocioso – de esclarecê-las, mas de transportá-las para outros cenários e contextos, outras províncias de significação, para fazê-las circular e funcionar de outro modo, enriquecendo seu rendimento ético-político e semântico-conceitual.

De volta ao memorial, recolho passagem que, aproximada às citações anteriores, lhes infunde novos sentidos:

Fica como desafio para todos nós encontrar o equilíbrio entre a fidelidade a uma tradição que nos constitui e a abertura à inovação. Equilíbrio que talvez não possa ser buscado senão, de novo,

aceitando assumir um **papel no jogo**. O meu tem sido mais pelo lado do estímulo à inovação. Não por um princípio abstrato, mas partindo do diagnóstico (provisório) de que entre nós (e em oposição quase simétrica ao que ocorre no ambiente universitário dos Estados Unidos) a tendência mais forte é no sentido de buscar na nossa “reprodução” um sentido excessivamente literal e de espelhamento. Sobretudo grave nas instituições que “deram certo” em passado recente (anos 60 e 70) e correm o risco de se tornarem por demais datadas. O que não significa, evidentemente, um aval indiscriminado ao produto até agora dessas experimentações, mas uma boa vontade que permita por essa via transmitir a nossos alunos uma bênção ao esforço de criatividade; que não exclua, antes suponha, evidentemente, a disciplina intelectual e a atenção privilegiada à prática.

Na próxima passagem, destaca-se a forma pela qual Otávio tematiza os objetos que estuda: ao invés de focalizá-los, tomando por dada a disciplina a partir da qual projeta seu foco cognitivo, ele prefere submergi-la no campo (horizonte) de significações (e experiências multidimensionais) posto pelo objeto-feito-tema, para revê-la pelo viés do objeto e de seu estudo, aproveitando para rever também, no mesmo movimento, o contexto em que se constrói a disciplina e o carro-chefe temático que a consagrou e institucionalizou (a modernidade e o processo de construção da nação, por exemplo, na tematização das religiões):

Devo, no entanto, confessar, que afora o terreno da orientação de alunos ou subsidiariamente, isso não tem provocado a vontade de privilegiar no meu trabalho pessoal um recorte por manifestações religiosas, igrejas, denominações, etc. *Mais* do que isso, tem levado a uma revisão (aludida na referência ao simbolismo) do conjunto da Antropologia e das questões consideradas relevantes para a compreensão do Brasil e da chamada modernidade.

A cada impulso crítico, em que se distancia de práticas em curso e dos padrões dominantes em cada conjuntura, Otávio confessa sentir-se ainda mais em casa, mais próximo da tradição da disciplina, próximo dela mesma, portanto. Um exemplo é seu comentário à sua aproximação da religião, não só do ponto de vista intelectual: “... meu novo

movimento paradoxalmente me (fez) sentir *mais próximo* da Antropologia e da sensibilidade antropológica. É como se *aí* estivesse em jogo uma conversão” (à antropologia, entenda-se).

O mesmo movimento aparentemente paradoxal de afastamento e aproximação verifica-se em seu texto mais recente, já citado, que sequer evita menções nostálgicas aos guarda-pó brancos e aos sertanistas.

No Memorial, Otavio assim se referia a um texto de juventude: “Datado? Sem dúvida. Mas é curioso como hoje estou mais próximo de algumas de suas posições do que, por exemplo, há dez anos. O que sugere um movimento em espiral (a não ser confundido com uma curva helicoidal)”.

Não se trata, em todos esses momentos e níveis, de gosto diletante do paradoxo que choca, do belo gesto que distingue, da elegância que singulariza. Não se trata, como é tão comum entre nós, do narcisismo das pequenas diferenças. Trata-se de respeitar a ciência como investigação humana plena e superior, radical e interminável. Trata-se de devotar-se ao conhecimento – ao pensar e ao agir, na micro-esfera que é a nossa, individual, e nas tribunas da sociedade de massas – como aventura ética de solidariedade e de liberdade. Trata-se de reconhecer e vivenciar a natureza experimental do saber criativo, o que envolve mergulhos no negativo, sem os quais não se superam as dicotomias que reificam diferenças artificiais: entre ornamentos e fundamentos, por exemplo, ou entre Apolo e Dionísio. Ouçamos Otavio, mais uma vez:

Sempre tive (como foi o caso com Trotsky) o prazer dessas descobertas que permitem desafiar, começar de novo, injetar ânimo, ver com novos olhos; enfim, rever tudo numa nova luz, infinita enquanto dure. Weber, por exemplo, podia ser revisto, amplamente enriquecido quando examinado sob outros ângulos que não o do contraponto a Marx. Eu me envergonhava, mesmo, ao perceber quantas alusões a Nietzsche nos seus escritos eram até então opacas para mim. Uma estadia em Stanford permitiu o acesso a uma bibliografia bastante ampla. E daí nasceu um texto sobre os dois, como que tentando mostrar para mim mesmo e para quem estivesse sintonizado que a ‘seriedade’

apolínea de um Weber com que tanto me identificava não excluía um lado mais escuro, mais dionisiaco, que até (e não havia levado *isto* suficientemente ‘a sério’) podia beirar a loucura. E que Nietzsche podia ajudar a colocar perguntas, podia ser incorporado para além da tentação de lhe dar um uso em forma de epígrafes. Com sua ajuda, a admiração a Weber transmutou-se e, no processo, robusteceu-se; reconhecendo-se, com Hegel, que o espírito só alcança sua verdade no dilaceramento absoluto, demorando-se junto ao negativo”. (Memorial)

Mais importante não é freqüentar o negativo, é jogar e, sobretudo, representar um “*papel cambiante*” (*a metamorfose, enfim ostensivamente admitida*):

Hoje, creio que a rebeldia se mantém acesa (pelo menos na minha auto-imagem), mas busca, imagino, caminhos mais positivos. Nietzsche ocupa o seu lugar, acomodado ao lado de outras figuras. Mas me reconheço, ainda, nesse movimento. *E espero que fique para os meus alunos mais o testemunho da busca que momentos, por vezes fugazes, da trajetória.* A fugacidade, ela mesma, sugerindo que não se satisfaçam com facilidade, contribuindo, como diria Nietzsche, para transformar a palavra viva de ontem na moeda gasta de hoje. No fundo, o que eu queria era ser testemunha (para mim mesmo, inclusive) de que *a vida social é um jogo em que o compromisso consiste menos em conformar-se à opinião média ou ao pertencimento a uma facção, e muito mais em aceitar representar um papel, cambiante; em ocupar um locus dramático, performático.* Mais um comentário que um reflexo da “sociedade”, sem o qual o jogo se empobreceria [LES: eis aqui o lugar central da liberdade]. Mesmo que se esteja consciente das limitações do ator, mas no meu caso até como contraface do esforço ascético (weberiano?) em que me engajei desde sempre e em muitos níveis de *institution-building*, numa representação também, mas talvez mais óbvia e menos reflexiva.

Não é preciso remeter às questões institucionais já referidas. As palavras de Otávio são suficientemente eloqüentes.

Cumprido, para concluir, abrir, tentar abrir a casa de máquinas, para vê-la operar, para surpreender Otávio jogando seu jogo, quase dos bastidores. Retorno, ainda uma vez, ao Memorial: “Castro Faria, em sua homenagem a RCO, diz que o ‘verbo *permanecer* de certo parece-lhe menos atraente que *mudar*’ (1992: 14). Pode ser divertido fazer isso sem sair do lugar. Espírito de fronteira, talvez”.

Otávio, nesta breve mas reveladora passagem, cita um autor (Castro Faria) referindo-se a outro (RCO), em registro acadêmico-formal-bibliográfico e em contexto narrativo (ou em enredo) coloquial, pessoal, interativo, dialógico, testemunhal, biográfico, falando de si, pelo espelho das menções. Os personagens são dois pais fundadores, da disciplina, no Brasil; das instituições e, em certa medida e em certo sentido, da carreira-trajetória pessoal do autor da citação.

O conteúdo da citação é o “elogio” da mudança – sob a fórmula invertida ou negativa: seu inverso atrai menos que... –, assinalada em um livro de homenagem, que é tudo menos subversivo (quanto à forma, ao gênero, ao tema, ao sentido). O elogio do autor-objeto (RCO) pelo objeto-autor (Castro Faria) não é propriamente descrito, mas referido *em sendo* relativizado (valho-me aqui do gerúndio, marca inconfundível da retórica deslizante e hiper-crítica de Otávio), *em sendo* relativizado por um certo tom contemplativo que o põe *em perspectiva* – contra um fundo de doce e melancólica *ironia* – e o torna *oblíquo*, espectral.

O autor, Otávio, faz disso (*isso não sendo senão esse* – o – jogo complexo de espelhos) não uma experiência divertida, mas a menção a tal possibilidade. Possibilidade, desde que sob condições: sem sair do lugar. Diz dos outros, de si, do passado, do futuro; é análise, é compromisso – mas tudo isso aparece desconstruído pela idéia de diversão, que é também, além de entretenimento (– o que entretém, atrai: atração, focalização, sedução, não de todo indiferente, como diria Otávio, a encantamento, ritualização, elaboração), distração (oposto, portanto, do significado anterior), diversionismo (ou, no Aurélio: “Passagem modulante intercalada no episódio de uma fuga”).

Sobretudo não o fazendo – iludindo (o poeta fingidor – Pessoa – , aliás, plural, em seus heterônimos) – , porque “sem sair do lugar” não é apenas um qualificativo da mudança, que a tipifica, mas um limitador, uma contrafação e um paradoxo.

Espírito de fronteira, talvez – a expressão substitui: ator em fronteira, agente na fronteira ou a fronteira, que é também frente, ponto ou posto avançado, vanguarda, *sendo* também *front*, enquanto ângulo de abordagem e margem, dimensão, nível ou terreno de ataque, *sem mostrar-se indiferente* aos sentidos: coalizão, união, aliança, congraçamento.

Mas espírito, o que é? Homenagem e divertimento, reconhecimento ou afirmação (construção) de um tempo, um contexto, uma cultura? Talvez, uma herança, um patrimônio, o estabelecimento de uma filiação, de uma família, *philia* e matriz de relações, com dívidas e créditos, similitudes e diferenças, uma identidade constelada: compromisso, ou melhor, *compromise*.

Por fim, *talvez*, “advérbio que indica possibilidade ou dúvida” (conforme o dicionário Aurélio). Possibilidade: uma indicação positiva mas exploratória, hipotética, dubitativa, até mesmo interrogativa. Dúvida: questionamento. A crítica está, reflexivamente, embutida (*built-in*) (*Nation: doubts built-in; a Nation built on doubts*).

Mas o que é uma nação? Uma instituição? Um campo? Um contexto de que se é sintoma? É ou são a extensão metonímica do *self*, em eclipse, brilhando – *Dasein* –, aí jogado, *rocking and rolling*, o espírito que se dá e se furta, emerge e imerge, arremetendo e dissimulando-se, ocultando-se e, em o fazendo, exercitando como ninguém a autenticidade (como ninguém – fica aí a ambivalência, o paradoxo, a extravagância, o mistério, a reflexividade provocadora, a crítica perturbadora, o enigma, mais um). Melhor: o autor fugidio ou a autoria fugidia que elide a própria presença, escapando dali onde está, para firmar o não-ser como o modo de ser (ou o inverso), e que *funciona*. Como? Como o contraste que se ingere no exame físico e que o torna possível, desaparecendo mas revelando, ao desaparecer, a topografia dos labirintos por onde passa.

Bibliografia

CANETTI, Elias. *A consciência das palavras*. SP: Cia. das Letras, 1990.