

FREDRIK BARTH  
[organização: Tomke Lask]

Coleção **Typographos**  
Direção: Antonio Carlos de Souza Lima

1. Processos e escolhas: estudos de sociologia política  
*Elisa Perreira Reis*

2. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas  
*Fredrik Barth*  
[organização: Tomke Lask]

3. Criatividade social, subjetividade coletiva  
e a modernidade brasileira contemporânea  
*José Maurício Domingues*

# *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*

Tradução  
*John Cunha Comerford*

contra  
CAPA

## O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia<sup>\*1</sup>

I

Em sua *Huxley Memorial Lecture* proferida há trinta anos, Raymond Firth (1959) observou com razão que Thomas Henry Huxley é conhecido sobretudo por seu trabalho como zoólogo, e não como antropólogo. Em termos de uma tradição intelectual mais ampla, no entanto, eu afirmaria que ele propõe um ideal e um desafio para a antropologia social contemporânea. A genialidade de Huxley residiu em sua disposição de abandonar um quadro de referências estabelecido com base em conhecimentos imóveis e ordenados, e em adotar o paradigma experimental e incompleto, porém dinâmico, sustentado por Darwin. Tendo adotado essa visão sobretudo com base em sua intuição, passou então, com rigor intelectual e imaginação criativa, à tarefa de reorganizar o conhecimento biológico que herdara à luz do novo a ainda não comprovado paradigma. Seria uma justa homenagem a ele se hoje conseguíssemos dar um pequeno passo nessa direção no que diz respeito à nossa concepção de fenômenos culturais e sociais.

\* Do original: "The guru and the conjurer: transactions in knowledge and the shaping of culture in Southeast Asia and Melanesia", *Man*, vol. 25, n. 4, 1990.

<sup>1</sup> Gostaria de agradecer os úteis comentários e sugestões de uma versão preliminar deste artigo feitos por Arjun Appadurai, Roger Keesing, Renato Rosaldo, Buck Schieffelin, Marilyn Strathern e, como sempre, minha mulher Unni Wikan.

Tentarei fazê-lo por meio da comparação entre duas grandes regiões etnográficas: o sudeste da Ásia e a Melanésia. Permitam-me começar de maneira concreta, apresentando dados de duas áreas, o norte de Bali e o interior da Nova Guiné, obtidos em pesquisa de campo em ambas as regiões, para depois construir minha análise a partir dos *insights* que tais dados podem oferecer.

Fui a Bali depois de ter ido à Nova Guiné, e rapidamente pude perceber o contraste que nos ensinaram a esperar: saindo das selvas neolíticas da Nova Guiné, havia chegado a uma grande civilização letrada, caracterizada pela adoção do arado, pelo cultivo de cereais e pela presença de mercados, templos e cortes. Evidentemente, Bali está localizada na extremidade leste do grande *Oikumene* das civilizações do Velho Mundo, de que fala Kroeber. Algo como uma linha de Wallace cultural separa Bali, a leste, das regiões próximas e fisicamente bastante semelhantes da Melanésia.

Contudo, observando uma cerimônia de cremação durante um dia tropical muito abafado em Bali, o crepitar do bambu queimando subitamente me fez lembrar da Nova Guiné, e sentir a presença de uma corrente subjacente de características melanésias: Bali como mundo animado e animístico, com povo cuja moralidade interpessoal é governada pelo temor da feitiçaria; pessoas que dependem profundamente de seus ancestrais próximos e realizam um elaborado culto aos antepassados visando assegurar o bem-estar pessoal e a fertilidade agrícola, preocupadas com a fraca conexão entre corpo e alma e a conseqüente possibilidade de perder-se desta. Lembrei-me também de certas imagens e conceitos patentemente indianos que aparecem aqui e ali na Nova Guiné, tais como a idéia de ciclos ou eras da história ou a idéia da moleira como porta para a comunicação espiritual.

Desde que as teorias de distribuição de traços culturais e do difusionismo foram demolidas como propostas intelectuais defensáveis, a antropologia ficou sem qualquer método para estabelecer comparações desse tipo ou para realizar todo tipo de pesquisas regionais sistemáticas. Não temos nada equivalente à idéia de linha

de Wallace adotada pelos zoólogos para abordar a geografia animal, ou ao mapeamento geológico que permite identificar por exemplo o Escudo Caledoniano. A ênfase sobre o conhecimento contextual aprofundado — sobre a qual a antropologia social está corretamente baseada — resulta em um localismo míope, que faz com que possamos comparar lugares e culturas apenas em termos de estruturas demasiadamente abstratas e parciais. Inadvertidamente, essas comparações então passam a ser enquadradas em termos dos simples estereótipos evocados pelos nomes dos lugares: Bali, interior da Nova Guiné. Isso não é o bastante. Como melhorar essa situação, para que possamos começar a construir uma antropologia social que desenvolva sínteses regionais e históricas, e com isso adquirir o caráter dinâmico necessário para dar conta de uma humanidade variável e em transformação? No caso em foco, se minha intuição de que Bali e a Nova Guiné compartilham muitas idéias e impulsos culturais, semelhantes estiver correta, como demonstrá-lo? E se isso estiver correto, por que aparentemente são tão diferentes? Quais os processos sociais e culturais que estão por trás de uma história que, a partir de idéias, imagens e elementos próximos, constrói formas sociais e culturais tão diferentes?

Precisamos de uma plataforma que nos permita formular essas questões de maneira conseqüente, ou seja, uma perspectiva que nos permita abordar e relacionar uma ampla gama de temas presentes em nossa disciplina por meio de um quadro teórico *único*. O quadro teórico que defendo parte das noções de uma sociologia do conhecimento que ajudam a esclarecer o modo pelo qual as idéias são moldadas pelo meio social em que se desenvolvem. Precisamos, todavia, transformar isso em uma "antropologia do conhecimento" que seja capaz de lidar com materiais culturais heteróclitos e com uma ampla gama de organizações sociais, para poder retratar as condições da criatividade dos que cultivam o conhecimento, bem como as formas que daí decorrem.

Assim, quando recentemente tentei analisar os processos de reprodução e criatividade culturais em uma região da Nova Guiné



(Barth 1987), enfatizei a importância do segredo e do mistério para essas tradições, assim como os efeitos que tal orientação tem sobre as interações entre iniciadores e noviços, e conseqüentemente abordei as formas culturais produzidas nessa interação. A idéia básica adotada pelos habitantes dessa região da Nova Guiné parece ser a de que o valor do conhecimento aumenta quando ele é oculto e compartilhado com o menor número de pessoas possível. Intuí que, partindo desse princípio, poderia derivar uma série de conseqüências relacionadas à direção assumida pela criatividade dessas pessoas e aos conteúdos de suas tradições culturais.

Em Bali, encontrei uma visão muito diferente, quando o guru Ali Akbar, um mestre balinês muçulmano, explicou-me as premissas por *ele* adotadas. Segundo ele, "só há mérito, mesmo no mais profundo dos conhecimentos religiosos, se você o *ensina* a alguém". Estamos, portanto, diante de dois princípios opostos, duas modalidades de gerenciar o conhecimento na interação social. Enquanto o sacerdote do culto de mistérios da Nova Guiné tenta, como um iniciador, *ocultar* de seu público as verdades essenciais, mesmo quando se trata da iniciação dos noviços, *expor* essa essência constitui a tarefa do guru. As implicações desse contraste são o principal tema deste artigo, daí seu título.

Para o guru Ali Akbar e os outros moradores de sua aldeia, o paradigma de guru era representado por seu professor Haji Maxfuz, que morreu cerca de 15 anos antes de minha chegada. Partindo de sua aldeia em uma encosta no norte de Bali, Maxfuz fora, quando jovem, estudar em Lombok, depois em Java, e finalmente em Meca. Por fim, ensinou a lei Shafi no próprio Masjid-i-Haram durante três anos, antes de retornar para casa e tornar-se o imã de sua aldeia natal. "Ele estava sempre ensinando", contaram-me os aldeões. "Se ele visse ou escutasse alguém fazendo alguma coisa errada na aldeia, ele imediatamente parava, ensinava, explicava e instrua... Todo mundo dava ouvidos ao que guru Maxfuz dizia". Assim, as atividades do guru envolvem estudo e viagens, e o acúmulo paulatino de conhecimentos obtidos em uma ampla região geográfica, contribuindo

por meio desse processo para a formação tanto de padrões comuns quanto de um cosmopolitismo intelectual. Seguem-se desse modo as tarefas de ensinar e instruir o público e de formar um grupo de discípulos, sucessores em potencial. Em outras palavras, trata-se de reprodução cultural ativa e intencional por meio de um trabalho sistemático e permanente como educador. Esse discurso está absolutamente ausente na Nova Guiné tradicional, onde as pessoas que possuem conhecimentos excepcionais não os ensinam, ainda que os empreguem para coordenar rituais públicos e iniciar noviços. Em seu manejo do conhecimento, oscilam entre longos períodos de recolhimento e breves frenesim de revelações encenadas, nas quais tornam os mistérios imanescentes — mesmo que não necessariamente inteligíveis — para uma congregação ou para um punhado de noviços espantados.

Em vez de discutir as variações e formas mistas ou intermediárias, estabeleci o contraste básico entre dois tipos ideais<sup>3</sup>. Enfocarei inicialmente os respectivos papéis desses dois status contrastantes. São papéis sociais construídos culturalmente a partir de conjuntos de premissas e conceitos coexistentes. O guru alcança sua realização como tal ao reproduzir o conhecimento, enquanto o iniciador, ao protegê-lo. As injunções de seus respectivos papéis implicam demandas completamente distintas quanto à forma de lidar com o conhecimento. O guru deve *ofertá-lo* continuamente: deve explicar, instruir, saber e exemplificar; com isso, contribui para incutir nas mentes de seus pupilos e de seu público elementos de uma tradição bastante prolífica. Já o iniciador guarda tesouros secretos até o dia

<sup>3</sup> Evidentemente, "guru" é, etimológica e culturalmente, um conceito indiano, mas está amplamente presente no sudeste da Ásia. A pequena minoria muçulmana em Bali desenvolveu uma variante distintiva, altamente institucionalizada, que de modo algum é representativa de toda a região ou mesmo da maioria de balihundistas. A forma que foi desenvolvida na comunidade muçulmana em que realizei parte de meu trabalho de campo no norte de Bali ilustra, contudo, características básicas e gerais da figura fundamental do mestre, presente na maioria das grandes tradições asiáticas.



de clímax em que deve criar uma performance, um drama que ocasiona a transformação dos noviços.

## II

Esse contraste deve ser enfatizado em razão de suas conseqüências formativas. Cada um desses papéis impulsiona uma gama de atores no sentido de realizar ações bastante diferentes e de levar em consideração coisas bastante distintas. Espero demonstrar os efeitos acumulativos da performance desses diferentes papéis sobre as próprias tradições que são transmitidas. Observe-se que minha argumentação não pretende mostrar a maneira pela qual os conceitos nativos "refletem" ou "representam" uma estrutura. Nem tampouco trata-se simplesmente de identificar maneiras alternativas de lidar com as necessidades funcionais da reprodução cultural. O que tento trazer à tona são as fontes de duas economias informacionais basicamente distintas, através da identificação das pressões que direcionam os esforços intelectuais daqueles que assumem esses dois papéis muito diferentes.

Em primeiro lugar, o iniciador. Os elementos de uma iniciação são compostos por objetos e atos fundamentais do ritual e da religião da comunidade, ou seja, o conhecimento sagrado essencial da cultura. Em trabalhos anteriores (Barth 1975; 1987), tentei dar uma idéia do poder e da sofisticação da tradição de conhecimento transmitida nas iniciações masculinas dos povos Ok do interior da Nova Guiné. Através do segredo, eles conseguem evocar uma sutil experiência de mistério; por meio da manipulação de símbolos concretos, construir uma tradição de conhecimento complexa e dinâmica. O iniciador deve ter domínio sobre esse corpo de conhecimentos e saber quais os itens indicados para cada etapa do processo de iniciação que realiza. Sua tarefa, contudo, é pôr em ação esse conhecimento de modo a fazer com que os noviços sejam afetados por sua força, e não simplesmente explicá-lo a eles. Para isso, revela segredos através da manipulação de símbolos concretos e realiza algumas operações ocultas e ritos secretos antes e depois de suas sessões com os noviços para alcançar os resultados desejados (ver

Barth 1975: cap. 3-10 e 24). Mais do que simplesmente transmitir conhecimentos para os noviços, deve ser capaz de encenar uma performance hipnotizante. Mesmo que os significados dos símbolos não sejam transmitidos para os iniciantes, já é suficiente que permaneçam enigmáticos, de modo a reforçar a sensação de que ali existem segredos importantes. Do iniciador espera-se que consiga produzir um exemplar de performance sagrada, o mais emocionante e evocativo possível. Quanto aos iniciantes, espera-se deles que sejam transformados pelos ritos em si, e não pelo que lhes foi transmitido do conteúdo do rito.

(Em contrapartida, a tarefa do guru no relacionamento com o seu público é instruir, esclarecer e educar, de modo que seus discípulos aprendam com ele em uma relação pessoal e duradoura. Ao contrário do que ocorre com o iniciador, que pode manter uma oscilação permanente entre revelação e ocultamento, a tarefa do guru termina assim que ele consegue transmitir com sucesso sua mensagem. Por isso, antes de mais nada é fundamental não ficar sem ter o que transmitir: um guru só se sustenta enquanto tem o que ensinar. A elegância de sua performance não é tão importante. Além disso, as diferentes afirmações que o guru faz, em distintos momentos, devem ser, ou pelo menos parecer, coerentes. Se um guru entra em contradição, ou se seu estoque de conhecimentos se esgota, ele é rapidamente ofuscado pelos seus rivais ou discípulos. Certamente, tais pressões parecem familiares aos intelectuais acadêmicos.

Diferentemente do que ocorre com o iniciador, o guru consegue tornar mais poderosa sua performance:

- a) em função apenas da *massa* de conhecimentos que domina;
- b) ao revitalizar esse conhecimento com o acréscimo de outros recursos, tomando-os emprestados de colegas próximos ou adquirindo competência em novos setores;
- c) por meio da criatividade, inventando formas mais elaboradas, sofisticadas ou refinamentos;
- d) através do parcelamento do conhecimento, distribuindo-o em pequenas porções e tornando mais longo e lento o curso dos estudos;



e) por fim, também não são estranhas ao guru as estratégias de mistificação, de complicação e de interposição de uma linguagem cerimonial e elaborada, com muitos termos técnicos ou honoríficos. No caso do guru, porém, essas estratégias têm propósito um tanto diferente das mistificações feitas pelo iniciador; servem antes de mais nada para ampliar e reforçar a relação entre ele e seus discípulos, e para excluir os que não fazem parte desse círculo.

Os fenômenos que descrevi em termos muito gerais evidentemente não são novidade, mas sim o *tipo* de modelo que proponho, assim como os tipos de conexão que são trazidas à tona por ele. Os estudiosos da religião discutiram dados semelhantes em termos das funções do sacerdócio como instituição ou aplicaram o conceito de carisma e discutiram os problemas relacionados com sua institucionalização. Outros pesquisadores enfatizaram o papel da escrita. Por sua vez, as análises de Weber e de Merton sobre vocação e profissões, bem como os estudos modernos de sociologia da ciência, deram importante passo adiante ao chamarem a atenção para as diversas maneiras pelas quais o conhecimento profissional é controlado e sancionado. Essas questões referem-se aos diferentes modos de conceber o conhecimento nas diferentes culturas: como propriedade, riqueza, poder, precondição para pertencimento a um determinado grupo, ou como pré-requisito técnico para empreender ações efetivas. Meu argumento, contudo, afirma que enfocar diretamente a sociologia das *transações envolvendo o conhecimento* permite chegar ao cerne da questão e identificar a dinâmica que gera tais concepções, instituições e expressões, evitando assim o exercício, infelizmente muito comum, de criar nomes para fenômenos que permanecem inexplicados.

### III

Permitam-me levar adiante as implicações desse modelo bastante simplificado do guru, a fim de mostrar os efeitos transformadores marginais que suas atividades podem ter sobre a própria tradição de conhecimento que ele pratica. Para visualizar melhor essas con-

seqüências, contrastarei essa tradição de conhecimento com as da Melanésia, e não com a visão idealizada das ciências ocidentais.

1. O guru deve *falar* para sua audiência. Quais os efeitos dessa verbalização, comparados com as performances predominantemente não-verbais, incrustadas, dos iniciadores? Esses dois modos de articulação inevitavelmente cultivam duas diferentes *maneiras de conhecer*. Os noviços são transformados por sua participação na iniciação: eles conhecem porque vêem, por que lá estão, por que são objeto de ações. Ao contrário, os ensinamentos, palavras e reflexões do guru são radicalmente descontextualizados, e o discípulo não precisa ter estado em determinado lugar ou feito determinada ação: ele só precisa entender e lembrar. Com isso, o conhecimento é individualizado: torna-se disponível de maneira singular na memória de cada pessoa, como informação verbal que se pode internalizar, levar consigo, recuperar, reproduzir e compartilhar em futuras ocasiões de comunicação com outros. Não é necessária a cooperação de outras pessoas que detêm o conhecimento apropriado para que se possa recriá-lo, como ocorre no caso do iniciador.

2. O conhecimento ensinado pelo guru é trabalhado e torna-se *logicamente* integrado no processo de explicação e de conversação. Trata-se de um tipo de coerência e integração bastante diferente daquele que surge a partir do funcionamento e do uso, por exemplo, a coerência das estruturas implícitas que subjazem à prática, no caso da gramática de uma língua falada, ou dos padrões imbuídos nos direitos e deveres entre parentes em uma comunidade, abstraídos pelos antropólogos sob a forma do sistema de parentesco. O conhecimento ensinado pelo guru torna-se "logicamente" integrado em função de seu esforço, e de seus críticos, de aplicar premissas explícitas e conscientes produzidas por eles próprios: suas afirmativas são relevantes sobretudo em relação a *outras* afirmativas, e não em relação à ação. Assim, o conhecimento gerenciado pelos gurus está livre para transformar-se no mais extraordinário escolasticismo. Não há dúvida que promove e cultiva a produção



de formas e expressões culturais extremamente sofisticadas. Isso pode ser percebido a partir do contraste entre a imensa massa de imagens culturais produzidas em Bali e aquelas encontradas na Nova Guiné, mesmo nos mais importantes centros culturais deste país.

3. Parece-me plausível também que haja pressões bastante peculiaridades e intensas sobre alunos e discípulos. Estes fazem parte do projeto do guru, e serão incentivados a desenvolver uma preocupação com seu próprio aprimoramento, assim como um ideal, ou concepção de si, permanentemente exigente, moldado à imagem dos ensinamentos daquele.

Wikan investigou como os balineses moldam sua própria consciência de acordo com o que chamam de *ngabe kenéh*, "guiar o sentimento-pensamento". Isso envolve o controle e a moldagem dos próprios impulsos, pensamentos e atos, orientados por ideais de equilíbrio e de pensamento positivo; trata-se de algo considerado necessário para que se alcance uma vida feliz e socialmente responsável (Wikan 1989). É uma prática que todos devem realizar, concebida como independente de qualquer relação particular com os gurus. Chamou-me a atenção, contudo, a compatibilidade dessa concepção com os conhecimentos exemplificados e reproduzidos pelos gurus, e parece-me plausível entendê-la como um precipitado da prática de ensinamento dos gurus ao longo das gerações. Não há dúvida de que o discurso moral é incomparavelmente mais rico em Bali do que nas comunidades que conheci na Nova Guiné.

Talvez seja necessário enfatizar que o fato de ser um guru *nião* leva ninguém a praticar apenas os puros ideais iluministas. Em primeiro lugar, devemos lembrar que, entre os balineses muçulmanos, os gurus são considerados também feiticeiros arquetípicos; o conhecimento lhes dá um poder místico e a praga que eles porventura rogam contra um discípulo é tão perigosa e devastadora quanto aquela rogada por uma mãe contra seu filho. Tanto os gurus quanto o público leigo percebem esses poderes como um aspecto isolado, como o lado escuro de seu conhecimento, embora o lado ortodoxo

de seu saber também envolva aspectos que não são puramente racionalistas. Certamente, o uso da lâmina de Occam não é a regra; encoraja-se o rebuscamento e a sofisticação. Não há tampouco necessidade de uma orientação empírica que permita demonstrar a falsidade de um conhecimento confrontando-o com a realidade observada. Além disso, do mesmo modo que há para os gurus forte motivação no sentido de buscar o acúmulo e a elaboração do conhecimento, para que se tenha sempre algo a ensinar, há também um impulso no sentido de procurar outras maneiras que assegurem sua posição com base em algo mais duradouro que a superioridade de conhecimento. Como estabilizar da melhor maneira possível uma posição de autoridade será sempre uma questão existencial irritante para cada guru.

Muito freqüentemente, a solução adotada para a relação entre guru e discípulo toma como modelo a relação entre pai e filho. Os muçulmanos balineses efetivamente falam em termos de uma dívida perpétua com o pai, o guru e Deus, tornando essas três figuras mercedoras do mesmo tipo de respeito. Os bali-hinduístas usam a linguagem da relação pai-filho para se referirem à relação com os sacerdotes brâmanes e com os vários tipos de sábios, curandeiros, conselheiros e mestres aos quais se pode aplicar o termo guru.<sup>3</sup> Os bali-hinduístas também acreditam que conhecimentos religiosos profundos só devem ser cultivados por pessoas normais quando já mais velhos, e que os estudos religiosos sistemáticos são perigosos, exceto se autorizados, podendo facilmente levar à insanidade. Isso é muito conveniente para os gurus pois reforça sua posição

<sup>3</sup> Os bali-hinduístas buscam orientação e aconselhamento espirituais com uma gama bem mais ampla de pessoas e posições sociais do que os balineses muçulmanos. O conceito de guru no vernáculo, todavia, também é amplamente usado entre eles para designar a o conjunto de condições concorrentes relativas ao mestre/mentor que detém conhecimentos superiores, e com o qual se estabelece uma relação de seguidor, discípulo ou dependente intelectual.



por retardar a ascensão daqueles que lhes sucedem. Esforços no sentido de regular o acesso ao conhecimento por meio da imposição da necessidade de autorização e de várias formas de legitimidade são concomitantes a situações em que se dá grande importância ao ensino e à aprendizagem, tornando-os imperativos. Isso é muito evidente nos dados que atualmente encontro no Butão, onde iniciei recentemente pesquisas de campo.

#### IV

O Butão é um país totalmente budista; a filosofia e a cosmologia budistas definem um projeto de vida estruturado fundamentalmente com base na relação entre guru e discípulo. De acordo com essa filosofia, o objetivo pessoal de cada um deve ser a busca incessante da iluminação e da libertação ao longo de inúmeras reencarnações, tendo o guru definitivo — o Senhor Buda e os outros Bodhisatvas — como mestre supremo e exemplo maior.

No monasticismo mahayana/tibetano praticado no Butão, esse caminho altamente individualizado para a salvação, por meio do estudo e da meditação, está preso a uma firme regulação institucional levada a cabo por um sistema de controle das autorizações: apenas os lamas seniores podem conceder o *wang*, poder/bênção que assegura os méritos decorrentes do estudo; só eles podem oferecer a autorização e as diretrizes *lung* que abrem o caminho para a aprendizagem, e que devem anteceder cada etapa de estudos. Assim, o ensinamento religioso, ainda que baseado em textos escritos sagrados, é regulado como um processo hierarquizado de transmissão de conhecimentos de gurus individuais para seus discípulos. Esse ordenamento está incorporado às rotinas de ensinamento de cada monastério: o abade ensina aos professores superiores, estes repetem e explicam os ensinamentos aos monges, que por sua vez transmitem a mensagem para os aspirantes a monge. A cada segmento de conhecimento que recebe, o aprendiz deve decorar e recitar a “lição” de mestres que o transmitiram, para legitimar a posse desse conhecimento e afirmar sua autenticidade.

Também aqui parece haver analogia com a propriedade e o os “direitos autorais” do conhecimento encontrados com frequência na Melanésia. Parece-me que essa dimensão de elaboração de “direitos autorais” é bem-recebida e útil para os mestres, que percebem sua posição como precária. No caso em foco, porém, isso ocorre em um contexto no qual as premissas são muito diferentes daquelas encontradas em situações paralelas na Melanésia. No Butão, a ênfase explícita não é sobre a limitação ou a titulação, mas sim sobre a autenticação e a necessidade de facilitar o ensinamento e a aprendizagem, a fim de melhorar a transmissão do conhecimento.

Idealmente, a “linhagem” de mestres associada a cada capítulo do conhecimento deve retragar a origem deste conhecimento até o próprio Buda. Felizmente, a doutrina da reencarnação permite que essas linhagens de 2.500 anos sejam drasticamente encurtadas, uma vez que, rastreado a origem até alguma reencarnação conhecida, é possível pular todas as gerações até a primeira existência do guru em questão. Há também extensa mitologia tratando da redescoberta, por santos e místicos mais recentes, dos textos dos antigos sábios em lagos e cavernas. No Butão, a fonte que de fato tem autoridade para todas as tradições é um certo guru Rimpoche, que levou o budismo ao Tibete, ao Sikkim e ao Butão, vindo de um lugar conhecido nos textos clássicos como Uddiyana, e que era, ele próprio, uma reencarnação do Senhor Buda. Para minha alegria, esse guru Rimpoche — o “mestre precioso” — parece ter sido uma pessoa que existiu historicamente: Padmasambhava, que veio do vale de Swat no século oitavo, trazendo o budismo então existente — encontrado por mim em Swat apenas sob a forma de antigos templos em estado precário — transplantando-o para o Tibete e o Butão. Em Swat, não há hoje mais nenhum sinal daquele vasto corpo de conhecimentos que foi o budismo tântrico em seu início; nessa mesma região, encontrei há alguns anos *outras* genealogias espirituais, que me foram repassadas pelos santos e estudiosos que lá estão; são genealogias que também ligam discípulos a mestres, mas chegam a *outras* fontes: os estudiosos e sábios muçulmanos de Bukhara, de Samarcanda e do Iraque.



Há nisso tudo uma lição empolgante: tradições de conhecimento inteiras e extremamente complexas parecem ser transportadas por uma única pessoa. Não se trata apenas do exemplo do guru Rimpoché: em outros momentos da história, outros sábios — como Naropa, que partiu da Índia, ou os peregrinos chineses que rumaram para o interior da China — realizaram proezas semelhantes (cf. Snelgrove & Richardson 1968). Meu argumento implica, contudo, que apenas os ensinamentos dos gurus permitem que esses corpos de conhecimento se tornem encapsulados, individualizados e transportáveis. Só assim o budismo tântrico pôde ser levado por um punhado de gurus tais como Padmasambhava, e ser enxertado em outras raízes sociais no Himalaia Oriental. Como havia sido moldado nessa forma verbalizada e ensinada, o budismo tântrico pôde ser transportado para o Butão, onde permanece vivo, mil anos após ter desaparecido de Swat, onde se formara.

Notem-se as distâncias envolvidas e o tamanho das regiões pelas quais esses complexos sistemas culturais foram transportados por gurus solitários: de Swat para o Butão, atravessando o Alto Himalaia, a distância é semelhante àquela existente entre a Nova Guiné Central e Vanuatu ou, na África, entre o território Ashanti e a floresta de Ituri, ou entre o território Nuer e Dar es Salaam. Isso não quer dizer que distâncias como essas não tenham sido percorridas na África pré-colonial ou nas ilhas da Melanésia, mas onde não havia gurus, as movimentações de indivíduos não tiveram conseqüências culturais dessa ordem. O iniciador está preso ao seu contexto, e seu conhecimento só é transportado para os grupos imediatamente vizinhos, ou como resultado de movimentos de populações inteiras.

Esse modelo pode oferecer a chave para explicar a impressionante penetração histórica da civilização hindu no sudeste asiático, sem que houvesse conquistas ou grandes movimentos populacionais. Assim como ou de modo ainda mais decisivo que a disseminação do latim na Europa do norte (cf. Gonda 1952, para uma impressionante documentação desse legado), a civilização hindu permeou essa região com palavras e conceitos sânscritos. Ela levou a

filosofia, a medicina, as religiões e uma multiplicidade de idéias para o arquipélago, de forma que hoje é possível presenciar uma performance do épico hindu Ramayana em Bali, tão distante quanto a Noruega do local em que ele foi escrito. Meio milênio depois, sábios muçulmanos pertencentes à mesma tradição de gurus realizaram uma disseminação semelhante nessa mesma região, usando basicamente os mesmos meios — alcançando a pequena aldeia na encosta norte das montanhas de Bali em que encontrei essa tradição.

## V

Para reforçar essa explicação, preciso demonstrar que as características-chave destacadas em minhas duas pequenas descrições etnográficas dos gurus e dos iniciadores em duas pequenas localidades são de fato ubíquas nas respectivas grandes regiões para as quais faço generalizações; e também investigar a dinâmica que permite que as atividades dos gurus tenham tamanho poder de penetração cultural.

Abordarei inicialmente o segundo aspecto. Tentarei precaver-me contra qualquer imputação de valor simplista, no sentido de pressupor que o conhecimento verbalizado e em expansão seja de algum modo inerentemente superior ao conhecimento codificado por meio de ícones. Pretendo tão-somente expor como essa diferença quanto à capacidade de proliferar e expandir-se afetou as distribuições culturais em grandes regiões. Para fazer isso de maneira adequada, seria necessária uma análise comparativa sistemática das transações de conhecimento no sudeste da Ásia e na Melanésia. A fim de investigar as conseqüências mais conspícuas dessas transações no sudeste da Ásia, seria importante enfatizar as relações entre os gurus, em seu papel de sacerdotes e especialistas em leis, e os reis. Hoje, outra variante dessa mesma dinâmica básica pode ser vista na disseminação do fundamentalismo islâmico.

Em vez disso, tentarei trabalhar com formas mais modestas dessas transações, mais facilmente observadas *in vivo* pelo antropólogo. É provável que elas exponham com clareza as premissas



fundamentais do processo cultural. São encontradas muitas variações, mas um exemplo bastante desenvolvido pode ser observado na aldeia muçulmana em que trabalhei no norte de Bali. Nessa aldeia, cada criança vincula-se a um guru escolhido livremente pelos pais. Isso estabelece um laço permanente que, todavia, *pode* ser superado por outro do mesmo tipo, surgido mais tarde. O guru torna-se mestre e pai-confessor da criança. A criança e seus pais, por sua vez, passam a dar presentes e trabalhar gratuitamente nas roças do guru, algo conhecido como *mulungin*. Sempre que as duas partes dessa relação se encontram, o guru dá uma bênção (*barkat*) ao seu discípulo, e este expressa sua submissão e respeito por ele. Entre os hindus do norte de Bali, há ênfase semelhante sobre as relações de troca voluntárias e doação de presentes estabelecidas entre gurus, curandeiros, feticheiros etc. e seus clientes individuais. Essas transações são independentes de, mas frequentemente paralelas a, quaisquer papéis institucionais que essas mesmas pessoas possam ter como sacerdotes, sobretudo imãs, de congregações e de comunidades.

Mais uma vez, recorro a um pequeno exemplo ocorrido em minha aldeia muçulmana: "Haji Dahlan era famoso quando eu era criança porque sabia os textos árabes inteiros, e podia traduzi-los para o balinês. Sua *madrasa* estava sempre cheia: ensinava na plataforma sob seu celeiro de arroz... Costumava haver sessenta, oitenta alunos espremidos ali... Mas depois que o guru Maxfuz voltou para casa, *ele* era capaz não apenas de traduzir, mas também de *ensinar* árabe, e realmente fazia isso muito bem. O imã Dahlan era bom, mas Haji Maxfuz era excelente, realmente superior". Todos o procuravam, fazendo com que sua influência e sua renda crescessem. Nesse processo, novas idéias vindas de locais distantes se disseminaram na comunidade.

Nessa concepção de guru, podemos reconhecer com clareza a influência generalizada de instituições e concepções de origem indiana. A Índia, ainda mais do que a parte hinduísta de Bali e do que as vastas e diversificadas regiões da Indonésia ocidental e do Sudeste Asiático continental, exibe uma desorientadora e exuberante

profusão dos mais diversos tipos de guru, desde pandits, sadhus e sannyasis até swamis, babajis, faquires e contadores de histórias, dos quais um foi vividamente retratado no trabalho de Narayan (1989). Em nosso esforço de organizar essa diversidade viva, porém, devemos evitar cair inadvertidamente na rotina estrutural-funcionalista, tentando construir uma taxonomia e, em seguida, limitando nosso pensamento de modo a adequá-lo às suas categorias de status e grupos formais. Busco apreender as características gerais do gerenciamento e da transmissão do conhecimento, assim como a resultante economia informacional de comunidades e regiões; não se trata de buscar a estrutura de determinadas relações instituídas. Nesse sentido, meus interesses se aproximam das análises de Marriott, Inden e outros, que abordam as idéias hindus ubíquas de pessoa e hierarquia com base nos textos hindus clássicos (ver Marriott & Inden 1974, 1977).

Permitam-me apresentar resumidamente o que esses autores nos relatam. Segundo eles, os conceitos hindus de pessoa enfatizam a *inexistência* de uma dualidade cognitiva entre ação e substância, entre lei e natureza. Cada tipo de pessoa na sociedade incorpora um código característico, e as ações conjugadas a esses códigos são pensadas como capazes de transformar as substâncias em que estão incorporadas. Tanto o corpo como a identidade social são mantidos pelo mesmo fluxo de substâncias, e se estas forem adequadas ao seu código, os resultados serão bons. Aquilo que os ocidentais erroneamente viram como mera evitação da poluição é antes uma questão a respeito do gerenciamento das substâncias que fluem "para cima" ou "para baixo" em conformidade com seu código.

A posição social é expressa em uma sintaxe que envolve transformações e trocas de valores. Dar é mais valorizado que receber, e diferentes formas de prestação são diferencialmente valorizadas. O conhecimento tem valor máximo como essência da substância geradora; as substâncias não-geradoras, as substâncias misturadas e os resíduos — especialmente os que vêm de pessoas de baixa posição social — têm valores mínimos. De forma mais conspícua



no caso das castas ocupacionais na Índia, os respectivos "códigos de conduta" representam posições transacionais e modos apropriados de ser.

Esse mesmo esquema filosófico está claramente presente na concepção de guru que apresentei em meu modelo. Assim, o guru faz a coisa certa e melhora sua posição social ao dar gratuitamente aquilo que é mais precioso — o verdadeiro conhecimento — para os que estão em posição social mais baixa. Essas pessoas, por sua vez, ganham mérito ao retribuírem com cereais, trabalho e respeito, não como itens em um processo de troca visando o equilíbrio, mas como atividades e prestações moralmente adequadas para pessoas naquela posição.<sup>4</sup>

Há algumas analogias substantivas entre essas idéias hindus e as concepções melanésias de substâncias corporais, pureza e poder — fato que pode refletir o substrato de idéias compartilhadas a que me referi de início. Há, porém, contraste fundamental no que se refere à concepção de relações *sociais* no mundo hindu e na Melanésia. Nesta, as relações sociais são paradigmaticamente estabelecidas e sustentadas pela troca de objetos materiais, e nesse sentido são igualitárias. Os objetos, contudo, têm valores diferentes, e a diferenciação de posições sociais é imanente ao fato de que alguns detêm e possuem objetos mais valorizados. Além disso, o resultado de qualquer troca de objetos que converte valor *para baixo* é percebido como uma dolorosa perda de status. Isso leva à divisão das economias melanésias em esferas de troca relativamente distintas, contrastando com o perpétuo fluxo de conversões para cima e para baixo em que os sistemas hindus estão baseados.

Não se trata apenas de economia. Há reconhecimento cada vez maior de que as trocas melanésias são simbolicamente ordenadas e incorporam uma construção cultural da realidade (Schieffelin 1980).

<sup>4</sup> Como observou Raheja (1988), pode haver certos perigos inerentes à *recepção* de presentes vindos "de baixo". Não precisamos, contudo, preocuparmo-nos com essa questão no contexto de nossa discussão.

Em sua dimensão mais profunda e coletiva, os melanésios concentram-se no problema da restituição mais do que em meras normas de reciprocidade, ou seja, estão preocupados com os enigmas da reprodução (Weiner 1980). Não há, todavia, a articulação de uma "teoria" da reprodução, mas apenas sua aplicação às transações materiais. Como enfatiza Strathern (1988: 223-ss.), o resultado anecipado constitui-se na armadilha estética da economia do dom na Melanésia. O conteúdo conceitual da comunicação acaba inscrito na própria relação e não se torna objeto de representação abstrata: não há as exegeses e doutrinações características dos gurus. Assim, os iniciadores melanésios criam relações, mas não podem ser autores de regras: eles apenas influenciam os atos de outros dentro dos parâmetros estabelecidos por suas relações (Strathern 1988:324). Em contrapartida, os gurus estão eminentemente na posição de "autores de regras" e de pessoas que "influenciam as ações de outros", por meio de injunções abstratas, verbalizadas, encapsuladas e transportáveis, que são seus produtos característicos.

Podemos resumir do seguinte modo as premissas melanésias de acordo com os objetivos deste trabalho: o reconhecimento e a posição social na Melanésia derivados caracteristicamente de *objetos* supremamente valorizados. Esses objetos são oferecidos tendo em vista apenas uma reciprocidade procrastinada, na expectativa de que outros objetos, tão ou mais valorizados, retornem e "grudem" na pessoa que os oferecera, aumentando seu status. Assumindo essa orientação, todavia, a pessoa se engaja em uma economia informacional em que a transmissão e reprodução do conhecimento estão dolorosamente em contradição com as premissas valorativas básicas. A posição social deve ser obtida pela manutenção e ocultamento de segredos, e não por sua doação "para baixo" através do ensinamento. Contudo, acaba-se preso a um duplo vínculo (*double bind*), pois a alternativa de não realizar transação alguma resultaria no não estabelecimento de qualquer relação. Isso traz à memória o aforisma registrado nas Ilhas Solomon por Oliver (1955) sobre o avarento anti-social: "ele defuma espinafre". Não tem



nenhum bem durável, apenas folhas verdes; não as troca, e as deixa na prateleira sobre o fogo, onde se cobre de fuligem; é o proverbial homem dos restos. Na Melanésia, a única opção possível para o grande homem que conhece segredos é o ato de sacrifício, ou seja, uma transação com os ancestrais. Apenas em sua relação com eles, por meio de transações envolvendo valores ainda maiores, pode realisar os conhecimentos valorizados sem incorrer em perdas.

Permitam-me reapresentar esquematicamente a argumentação:

- O guru é concebido de tal maneira que todas suas trocas com outros resultam na conversão de valor "para baixo"; essa atividade, porém, é vista como algo que *leva* a posição social daquele que dá.
- Seu produto característico são *palavras*, uma forma altamente descontextualizada de conhecimento.
- Com esse produto, contudo, estabelece relações intensas, recíprocas e estáveis com numerosos discípulos, oferecendo conhecimento e recebendo benefícios menos valorizados.
- Disso resulta grande multiplicação e elaboração dessas formas de conhecimento e de produtos culturais a elas associados.

O iniciador melanésio, ao contrário, vive em um ambiente que desencoraja as conversões "para baixo":

- O conhecimento valorizado que ele possui só pode ser transacionado com ancestrais mortos, em troca de benefícios supremos: saúde e fertilidade.
- Apenas como iniciador pode transmitir e reproduzir o conhecimento que foi deixado sob sua guarda, e ele só pode fazê-lo contextualizadamente, como ação ritual.
- Disso decorre que sua relação com os noviços permanece como laço fraco, efêmero e temporário.
- Decorre também que a forma de conhecimento que perpetua, ainda que possa ser forte no que diz respeito a "significado", é fraca quanto à abstração e transportabilidade, bem como relativamente limitada em termos de massa.

Como resultado desses conjuntos contrastantes de pontos de articulação e pressões, os intelectuais nativos do sudeste asiático e

da Melanésia são impulsionados na direção de trajetórias muito diferentes, gerando efeitos muito diversos em suas respectivas sociedades. Por meio de inúmeras atividades, tendem a moldar as expressões culturais respectivamente nas formas características do sudeste asiático e da Melanésia, não importando de onde vieram originalmente as imagens e idéias particulares que empregam e desenvolvem. Com isso, o contraste entre a Ásia e a Melanésia é reproduzido, mesmo que haja passagem de itens culturais através desse divisor. As áreas culturais não são, portanto, apenas um produto da história passada: em um sentido bastante palpável, elas são produzidas *agora*, pelos esforços de diferentes intelectuais, que elaboram diferentes tipos de conhecimento. Por isso, nossa tarefa de comparar áreas culturais não pode mais se limitar à construção de um quadro sinóptico do conjunto diversificado de formas particulares existentes em cada área. Em vez disso, a tarefa principal é a identificação das dinâmicas contrastantes que geram características convergentes em cada área ou região.

## VI

Poderia parecer adequado concluir minha apresentação deste modelo reconstituindo o processo de transformação de um determinado elemento cultural conforme seu trânsito e posterior transfiguração entre esses dois mundos distintos. Meu objetivo, contudo, não foi desenvolver uma análise cuja maior realização seria uma reconstrução histórica; tampouco busquei identificar as origens de traços culturais particulares. Considero mais interessante tentar formular as características mais gerais e difundidas das variantes culturais: identificar características tais como massa relativa, segmentação regional ou unidade das principais correntes presentes nas grandes regiões, assim como os tipos de conhecimento e maneiras de conhecer que se desenvolvem de modo mais característico a partir de cada conjunto prevalemente de premissas. Além disso, desejo explicar essas características em termos do modelo, ou seja, considerando as pressões e induções impostas aos intelectuais que



estão situados nessas posições transacionais contrastantes em termos de sua relação com o conhecimento que possuem. Nesse contexto, não há necessariamente isomorfismo entre meus interesses e os *insights* que busco e os objetivos ou conhecimentos daqueles que vivem de acordo com os padrões que descrevo; meus interesses devem, contudo, ser capazes de dar conta e de abranger essas perspectivas. Assim, é importante realizar uma etnografia crítica da percepção que os atores têm de suas motivações, conceitos e significados, sem no entanto imputar onipotência ou validade hegemônica às representações nativas, à moda de algumas correntes antropológicas contemporâneas. Pretendo distinguir as motivações dos atores das consequências inesperadas de seus atos. Nesta análise particular, estou preocupado sobretudo com os efeitos inadvertidos e acumulativos de atividades que os atores são levados a empreender em função da percepção que têm de necessidades ou vantagens ligadas a *outras* aspectos das mesmas atividades.

Portanto, argumento que os gurus buscam conhecimentos em lugares distantes em função de um interesse religioso e intelectual que adquiriram, bem como para alcançar a fama, sem ter em vista a homogeneização de uma tradição regional; isso, porém, será um resultado conspícuo de sua atividade. Do mesmo modo, eles investem em sua criatividade e na sistematização de seu conhecimento para prepararem-se melhor, e para tornarem-se mais convincentes na realização de seu papel de mestres. Eles não precisam conceber ou ser conscientes da contribuição que fazem para uma tradição de conhecimento emergente; mesmo quando chegam a sê-lo, talvez não se impressionem muito com a importância ou o valor desse fato. Outras preocupações, tais como a necessidade de aumentar seu estoque de conhecimentos para tornarem-se capazes de consolar a identidade de guru, são suficientes para impulsioná-los à realização de atos cujas consequências marginais contribuem para construir e transformar as tradições de conhecimento em que essas pessoas estão engajadas. Para nós, na qualidade de antropólogos sociais, é importante e interessante perceber esses efeitos cumulativos

sobre o conteúdo e a forma da tradição regional, para que sejamos capazes de dar um pequeno passo no sentido de uma compreensão generalizante da dinâmica da cultura.

Devemos sobretudo centrar nossa atenção nas teorias da cultura e da sociedade que surgem a partir da perspectiva que adotamos, nas características da cultura e da sociedade que os modelos produzidos de acordo com essa perspectiva são capazes de descrever e explicar. Metodologicamente, creio que o elemento decisivo é o foco sobre as causas eficientes, ou seja, as possibilidades e restrições culturais e interacionais que afetam os atores, bem como suas consequências, que podem ser observadas nos padrões a que se conformam os atos resultantes e nas seqüências agregadas a esses atos. Desse modo, podem ser integrados o nível micro, no qual são realizadas a maioria das observações antropológicas, e o nível macro das formas institucionais e processos históricos. Keesing (1987 e outros trabalhos) possivelmente oferece os melhores exemplos dessas análises integradas, ao mesmo tempo teoricamente informadas e etnograficamente contextualizadas. Creio, entretanto, que podemos chegar a modelos mais determinados e dinâmicos se revertermos a direção na qual procuramos traçar essas conexões. Enquanto Keesing usa a perspectiva de uma sociologia do conhecimento para proceder sua investigação *a partir* do conhecimento e de sua distribuição, buscando decodificar os modos básicos de concepção e assim revelar estruturas de poder, eu gostaria de ir na direção oposta, mostrando a produção de conhecimento e idéias a partir das práticas que surgem de determinadas formas de aquisição de poder, nesse caso, respectivamente, como gurus e como iniciadores.

A teoria antropológica recente afastou-se, ao meu ver corretamente, da representação das culturas como "totalidades", reconhecendo a multiplicidade e multivocalidade que caracterizam as realidades em que vivemos. Rosaldo (1989) é particularmente eloquente a esse respeito: ele enfatiza que cada visão é necessariamente posicionada, e que nenhuma "verdade" final pode ser encontrada. Esses *insights* devem nos compelir a redesenhar as representações



que fazemos da cultura e de suas variações.<sup>5</sup> Além disso, não me contentaria, como fazem alguns, com uma referência vaga a "múltiplas vozes". Minha conclusão, ao contrário, é que devemos reconfigurar nossos conceitos de modo que possamos buscar determinadas formas e conexões em outros e novos lugares. Isso nos liberta do paradigma holístico que nos levava a sempre submergir nosso modelo de características culturais específicas em um contexto mais amplo da política, da economia ou do parentesco. Em vez disso, podemos centrar nossos esforços na identificação de processos que terão determinados efeitos, talvez *independentemente* dos referidos contextos. A perspectiva que delineei acima tem o potencial de produzir modelos de conexão e causalidade com base em uma argumentação relativamente cerrada, sem tentar impor uma falsa "completude" sobre a totalidade. Evidentemente, há outras forças além dos gurus agindo no sentido de moldar a sociedade e o conhecimento no Sudeste Asiático; e não há nada em minha argumentação que me obrigue a negar esse fato ou a afirmar que esses outros fatores não são importantes. Isso não diminui, porém, a força das conexões que aponto, nem o impacto que um ideal forte e amplamente assumido da figura do guru terá sobre aquela tradição de conhecimento. Na verdade, devemos reconhecer que também há correntes secretas e corpos de conhecimento esotérico transmitidos no sudeste asiático. Em contraste com a Melanésia, entretanto, no sudeste da Ásia essas correntes são mantidas e realizadas em um ambiente de idéias sobre o conhecimento e sobre como aumentar o seu próprio valor nas transações que claramente favorece a modalidade dos gurus e lhe dá força formativa.

Ousaria argumentar que sempre que o papel de guru for assumido, mesmo que por poucos, os efeitos de sua ação surgirão: como cupins, os gurus trabalharão e se multiplicarão — construindo, sistematizando, verbalizando — levando a resultados fortemente

<sup>5</sup> N. do E. Cf. neste volume o texto "A análise da cultura nas sociedades complexas", p. 107-39.

determinados na cultura e na sociedade de que fazem parte. Qualquer análise mais completa de uma determinada região, todavia, evidentemente teria que identificar os vários outros processos existentes, que podem ser parcialmente contraditórios ou cruzados em termos de seus impulsos e de suas consequências, a fim de conseguir captar a dinâmica básica de uma determinada situação histórica. O principal contraste entre as formas e padrões regionais de distribuição do conhecimento no sudeste asiático e na Melanésia que aponte neste trabalho é gerado pela distribuição contrastante desses dois papéis, e também um reflexo histórico dos respectivos efeitos desses papéis ao longo do tempo. No sudeste asiático, as atividades de pensadores que seguem o modelo do guru moldam aspectos difusos na cultura, enquanto na Melanésia as culturas foram moldadas profundamente por sua ausência e a consequente hegemonia dos iniciadores. Além de especificar os parâmetros das transações de conhecimento que definem as condições dessa ausência, investigar *por que* os gurus estão ausentes nesse caso pode ser produtivo. Não abordei essa questão aqui; contentei-me em investigar as consequências dessa ausência.

Em termos mais gerais e abstratos, minha reivindicação é que deixemos de nos basear de maneira tão estreita em imagens estruturais. Em uma linguagem que está mais na moda: devemos mudar nossos tropos. O estruturalismo leva à busca de um padrão *incrustado*, representando-o equivocadamente como uma necessidade *lógica*, contudo sabemos perfeitamente que os fenômenos descritos poderiam ser diferentes; eles mudam permanentemente. Deveríamos empregar metáforas de processos, atividades direcionadas para um foco, mudanças marginais, transformações cumulativas, e sobretudo pensar de maneira mais imaginativa em termos de modelos determinados de processos formadores e gerativos. Para isso, ainda temos muito a aprender com Huxley e com os gigantes sobre cujos ombros *ele se apoiou*.