

Entrevista com Pablo Semán: os múltiplos diálogos de um antropólogo entre a Argentina e o Brasil

ELTON ZIMMERMANN

VICTORIA IRISARRI

Articulando interesses em muitos temas e a capacidade de estabelecer diálogos dentro de um amplo espectro de interlocutores, Pablo Semán tem feito antropologia entre o Brasil e a Argentina há quase 25 anos. Nesta entrevista, concedida virtualmente desde Buenos Aires, em julho de 2017, o pesquisador do Conicet passa em revista à Campostoda sua trajetória, desde sua formação inicial na Argentina até seus trabalhos mais recentes sobre cenários musicais na Grande Buenos Aires, alcançando os estudos de religiosidade de camadas populares que o tornaram conhecido no Brasil. Pablo, por exemplo, nos traz à memória a história da relação entre segmentos evangélicos, de um lado, e opinião pública e cientistas sociais, de outro, no Brasil. Assim, com essa oportuna lembrança, nos ajuda a pensar um fenômeno que não se arrefece, pelo contrário, segue se desdobrando em novas configurações sem nunca deixar de surpreender partes da opinião pública. Pablo também fala um pouco sobre a importância da antropologia feita no Brasil e de como contribui na consolidação institucional da Antropologia feita na Argentina, dado que vários antropólogos argentinos vêm concluir sua formação pós-graduada no Brasil – um percurso que se passou com ele próprio. É importante pensar sobre o lugar ocupado pela antropologia brasileira no contexto latino-americano e a pertinência da manutenção de diálogos locais, um tema para o qual nem sempre damos a devida importância. Pablo também apresenta seu entendimento sobre o fazer etnográfico e a importância de não o realizar ao arrepio dos sujeitos de pesquisa, em uma prática que, defende, deve ser ascética. Por fim, ouvimos um pouco as reflexões do antropólogo argentino sobre a incidência de cientistas sociais nos debates públicos, outro tema de atual relevância para leitores brasileiros.

CAMPOS - Pablo, para começar a entrevista, seria interessante que você falasse um pouco sobre a sua trajetória intelectual até chegar à antropologia, incluindo aí seu doutorado em antropologia na UFRGS, que é o momento em que você passa a ser mais conhecido do leitor brasileiro.

Pablo Semán: O começo da minha trajetória foi na Argentina. Eu me formei na sociologia, mas antes disso eu estudei psicologia e junto com isso, nesse tempo, fui um militante político. Isso é importante porque foi algo que me deu uma formação em ciências sociais. Naquela época, os militantes políticos liam muita ciência social e esse era um momento de mudança política e de revisão de ideais políticos que exigia, de certa forma, atualizar as concepções dos grupos de esquerda com relação à democracia, e isso seria importante na minha trajetória posterior. Enquanto eu estudava psicologia e era militante político, tive um contato intenso com certas reflexões das ciências sociais, especialmente com a teoria da transição à democracia, e foi com essa discussão que eu me entusiasmei mais com a sociologia.

Então, na metade dos anos 80, em 87, eu comecei a estudar somente sociologia. Eu me formei no início dos anos 90, e naquela formação em sociologia nós tínhamos interesses que eu diria muito teóricos, muito definidos pela leitura de grandes teorias sociológicas. Eu me lembro que naquela época eu trabalhava em um curso, era auxiliar docente. Eu me encarregava de uma parte de um curso de um professor muito conhecido, Emílio de Ípola. O curso se chamava “o laço social de Durkheim a Touraine”. Nesse contexto, nós tínhamos uma pergunta que era: “Por que há o laço social e não há [o] nada?”, que era uma reprodução da pergunta heideggeriana em torno da filosofia, mas aplicada à sociologia. Foi então que eu comecei a me preocupar com os grupos evangélicos, naquele momento em que eu juntava a minha experiência de sociólogo recentemente formado, leitor da grande teoria sociológica, com a vida cotidiana. Eu morava em um bairro de classe média baixa de Buenos Aires, então muito estragado pela hiperinflação, e ali eu via a emergência cotidiana dos templos evangélicos. Eu tinha a estranha teoria de que os grupos evangélicos eram uma instância de recomposição do laço social estragado pela hiperinflação, pela pauperização, a desilusão com a democracia, os efeitos da ditadura, tudo isso.

À época, nós pensávamos que ocorria a dissolução do peronismo. Então eu comecei a pesquisar grupos evangélicos no contexto dessa preocupação mais geral e abstrata e, justo naquele momento, eu tive minha primeira bolsa de pesquisa, que era uma bolsa semelhante a uma bolsa de mestrado, embora não houvesse programa de mestrado, ainda. Eu comecei a fazer meu trabalho primeiro através de perguntas a crentes, na porta do templo, até que um dia um dos crentes me convidou para tomar chimarrão na casa dele e fazer a entrevista mais confortavelmente. Foi aí que eu me dei conta de que o crente que eu estava entrevistando tinha toda uma vida além do templo. Ele fazia artesanato, ele trabalhava esteticamente com questões *dark* e estava fazendo uma obra de arte *dark* evangélica. Então eu comecei a pensar que não tem muito sentido esse negócio de fazer pergunta na porta do templo, “eu estou tendo respostas muito pobres em relação à experiência religiosa”. Embora pareçam muito padronizados e, de certa forma, muito confiáveis, hoje não sei se os dados que eu coletava eram muito válidos. Na entrevista na casa do crente, apareciam outras coisas que não eram muito confiáveis, no sentido de que não eram muito recorrentes, pois essas respostas eu não ia encontrar novamente com os outros crentes, mas eram mais válidas em torno de quesitos de operacionalização da pesquisa. E eu comecei a me inclinar mais pela

exploração social em torno do quesito da validade, porque são esses dois quesitos que o sociólogo tem na cabeça: o que é confiável e o que é válido.

A partir daí, comecei a fazer uma pesquisa muito mais profunda. Esse era o meu modo de aproximação a uma coisa que, eu não sabia ainda, estava começando a ser uma prática etnográfica. Assim, comecei a entrevistar os crentes nas suas casas, depois a acompanhá-los, a pensar que era interessante compartilhar da vida deles. Mas, lembrando, tudo isso dentro do contexto de uma bolsa de pesquisa, por sua vez, dentro do contexto da minha formação em sociologia. E eu nunca tinha tido contato com antropólogos na Argentina. Eu trabalhei uns dois anos assim, fazendo etnografia pelos meus próprios meios, sem saber que eu estava querendo fazer etnografia. Quando acabou essa bolsa, eu estava com uma disjuntiva de como seguir o meu trabalho. Eu pleiteei uma bolsa para outro programa de pós-graduação, que era no México, e no mesmo momento eu me apresentei a um programa de pós-graduação no Brasil, que era em Porto Alegre, pois eu havia conhecido duas pessoas ali. Uma era o Ari Oro, que foi o meu orientador, a quem eu tinha lido e de cujo trabalho gostava muito, por sua capacidade de dar conta de uma série de bibliografias cruzadas, dos Estados Unidos, da França, da Inglaterra e do Brasil em relação ao tema do pentecostalismo. E eu havia conhecido os trabalhos da Cláudia Fonseca, de quem gostava muito em função da sua prática etnográfica. Então eu viajei a Porto Alegre para me apresentar na seleção do mestrado. Eu viajava, a princípio, por dois dias para fazer essa seleção, mas como eu já tinha escrito bastante sobre a minha pesquisa, eles me disseram: “Por que você não fica 15 dias a mais em Porto Alegre e faz a seleção direto para o doutorado? Você vai ter que fazer todos os créditos juntos, porque você não fez créditos no mestrado, mas vai acelerar a sua carreira”. Eu tinha planejado ir por dois dias e acabei ficando 20 dias em Porto Alegre. Eu comecei a estudar antropologia para fazer a seleção do doutorado em antropologia. O meu primeiro contato foi totalmente inesperado. Não foi casual, mas foi de forma inesperada que comecei a estudar teoria antropológica naquele momento, para a seleção. Acabei entrando no doutorado em 95 e aí começou a minha trajetória brasileira.

CAMPOS: E como era o contexto de pesquisar evangélicos na Argentina no início? Havia mais alguém fazendo esse trabalho? Como era a recepção na sociologia?

Pablo Semán: Na Argentina, a primeira coisa a se dizer é que não havia tanta dedicação à pesquisa, sobretudo naquele momento. Mesmo assim havia um grupo forte que tinha se originado em um centro de estudos e pesquisas laborais sobre religião. Havia, portanto, uma rede de pesquisadores mais ou menos estabelecida que trabalhava com catolicismo, religiões afro-brasileiras na Argentina e com pentecostais, ainda que com estes ainda não houvesse muitas pessoas. Trabalhando com pentecostais havia alguns, como o Daniel Miguez, por exemplo, que fez uma boa tese sobre pentecostalismo e estava com um pesquisador dos EUA, fazendo trabalho de campo na Argentina; havia algumas explorações feitas por um professor de muito mais trajetória, Floreal Forni, que havia feito uma exploração inicial sobre pentecostalismo; e havia o interesse sobre pentecostalismo de Alejandro Frigerio, que é um antropólogo argentino que tem muita relação com a produção brasileira. Frigerio conhecia o Brasil, trabalhava com religiões afro-brasileiras e ele me fez conhecer alguns dos textos de antropologia brasileira antes de eu ir para o Brasil.

Então eu era um dos poucos que estava estudando pentecostalismo, mas ao mesmo tempo vinha de uma trajetória cultural até mais laica e não via o pentecostalismo de uma forma, vamos dizer, catolicocêntrica. Tal condição, acredito, me deu algumas possibilidades de enxergar o fenômeno de uma forma diferente da dos outros colegas que estavam trabalhando com este fenômeno. A recepção era interessada, mas eu não dizia para as pessoas o que elas esperavam que eu dissesse, porque naquela época todo mundo estava impressionado com a teoria, a ideia, segundo a qual o pentecostalismo era uma seita perigosa e representava uma espécie de invasão dos EUA e uma lavagem cerebral. E a perspectiva que eu estava trazendo, contudo, contribuía para enxergar o não exotismo dos pentecostais e, de alguma forma, também para entender como qualquer um poderia vir a ser pentecostal. Inclusive, a minha resposta em relação a essas coisas era algo como “na verdade, eu não estou entendendo porque não há ainda mais pentecostais que os que há agora”. A minha posição, portanto, era um pouco polêmica, embora bem recebida. Era recebida com certa surpresa, mas também era bem compreendida. Eu, na verdade, me beneficieei do fato de não haver muitas pessoas trabalhando o tema, que aparentava ter uma urgência política que eu mostrava que não tinha.

Naquele momento, na Argentina, não havia uma tradição de pesquisa muito consolidada, havia mais uma tradição de produção de ensaios mais ou menos informados com dados empíricos sobre a vida social, e eu era dos primeiros que estava começando a fazer um trabalho de pesquisa muito mais empírico que interpretativo. E isso foi uma grande transição em minha vida pessoal, porque começou a aparecer um outro horizonte de trabalho e, ao mesmo tempo, a possibilidade de romper ou me distanciar dessa tradição mais interpretativa. Eu fazia parte de uma geração que começava a se dedicar muito mais fortemente ao trabalho de pesquisa empírica, mais limitado nas suas aspirações interpretativas, e com uma relação de certa distância, conflito, reelaboração de uma tradição de trabalho mais geral. Eu começava a me distanciar mesmo da pessoa que eu tinha sido, porque eu comecei a estudar pentecostais a partir de uma preocupação que era “porque há o laço social e não, em vez disso, o nada” e a pesquisa seguiu por outros caminhos. Na verdade, eu já não estava tentando pesquisar o pentecostalismo em função de uma teoria geral do laço social, senão, em lugar disso, a partir de uma série de interpretações concorrentes, naquele momento, sobre o sentido da expansão do pentecostalismo no campo religioso, sobre o sentido da expansão pentecostal em termos da problemática da secularização. Ou seja, eram problemáticas mais limitadas que aquelas que eu comecei a pesquisar inicialmente.

CAMPOS: Estamos aqui falando sobre pentecostalismo, mas no doutorado você também pesquisou católicos, especificamente em um bairro de Buenos Aires. Fale um pouco sobre como foi sua pesquisa no doutorado.

Pablo Semán: Quando cheguei em Porto Alegre, eu já havia feito essa pesquisa sobre pentecostais. Na verdade, todos diziam “você deveria agir pragmaticamente e fazer uma tese de doutorado sobre isso com que você já trabalhou, vai ser muito mais rápido”. E eu estava impressionado porque, em primeiro lugar, eu começava a entender que o que eu já estava fazendo e queria fazer bem era um trabalho com o método etnográfico. Chegando em Porto Alegre, além de tudo, eu comecei a ler as etnografias que se produziam ali, na pós-graduação, e no Brasil em geral, e eu decidi que queria fazer trabalhos daquele tipo. A minha

pesquisa tinha começado a ser inconscientemente etnográfica, mas nunca tinha tido um estilo completo, uma direção, uma construção total de uma pesquisa etnográfica.

Quando eu estava no doutorado, resolvi, era a hora de fazer uma pesquisa etnográfica com tudo o que se tem direito. Então eu decidi, um pouco impressionado pelo tipo de pesquisas que eu lia do grupo que Cláudia Fonseca orientava, fazer uma pesquisa que implicasse a coresidência e ir morar em um bairro onde houvesse crentes, pois eu pensava inicialmente em seguir pesquisando pentecostais. Toda a minha pesquisa sobre pentecostais me conduzia também a fazer uma reflexão sobre a questão da cultura das camadas populares, da perspectiva simbólica das camadas populares, não só sobre religião. Imbuído desse espírito de querer fazer pesquisa etnográfica, de refletir sobre a perspectiva das camadas populares, eu fui para este bairro na zona sul da grande Buenos Aires, uma localidade que se chama Lomas de Zamora.

Fui com o espírito muito mais aberto, não sabia se ia estudar pentecostais ou o que, e, mesmo assim, nos primeiros meses eu tinha ainda um pouco os reflexos pavlovianos de sociólogo. Eu passei três meses fazendo entrevistas biograficamente orientadas. Nesses três meses, eu fiz 120 entrevistas biograficamente orientadas e eu conduzi essa parte da pesquisa com critério de sociólogo, fazendo quotas por idade, por sexo, etc. Tinha 30 da geração mais jovem, 30 da geração intermediária, 30 da geração mais antiga; 60 de mulheres, 60 de homens. Eu conhecia todo mundo, cada vez que subia em um ônibus no bairro as pessoas me cumprimentavam. Eu dizia que iria fazer campanha para prefeito, porque para cada entrevista que eu fazia também tinha a família que eu estava conhecendo, e quando eu acabei esses três meses, pensei, “o que eu tenho aqui? Não tenho nada, eu não estou tendo aquelas coisas que têm os antropólogos em suas pesquisas: histórias, conflitos, situações, percursos, azares, nada!” Eu não estava tendo nada! Mas eu já estava percebendo algo: o fato de ser pentecostal era uma circunstância que não era totalmente determinante na trajetória nem anterior nem posterior do sujeito.

Quando acabei essas entrevistas biograficamente orientadas, eu decidi ficar mais no bairro a ver o que acontecia. Ia de um lado para o outro, falava com um, falava com outro, comecei a me dar conta que eu estava conhecendo pessoas católicas também e de outras religiões. Assim fui percebendo que não importava tanto a religião quanto o conjunto das suas trajetórias. Comecei a me dar conta que as experiências religiosas não dependiam tanto do fato de eles serem católicos ou pentecostais, mas da forma com que eles combinavam essa pertença no campo religioso com certas características das suas trajetórias no espaço cultural do bairro. E que o fato de ter experiências muito intensas com curandeiros, com benzedeiros, dava origem a uma certa forma de ser católico ou de ser pentecostal.

Dessa forma, minha tese acabou falando mais de uma questão que ainda é atual, que é a transversalidade no campo religioso, a porosidade das denominações, a ideia segundo a qual religiosidade não está tão marcada pelas denominações quanto pela trajetória na cultura, o que me ajudou a pensar melhor, descrever melhor, uma noção de cultura das classes populares. Isso levando em conta que essas heterogeneidades culturais internas às classes populares que eu começava a discutir eram uma coisa importante naquela época. O mundo popular, o mundo das classes trabalhadoras, não tinha uma única expressão cultural, uma única forma de se constituir simbolicamente, pois era afetado por múltiplas trajetórias.

Essa era uma discussão muito importante para mim, porque eu tinha levado muito a sério uma série de trabalhos que existiam, naquela época, e que existem ainda no Brasil, que eu achava muito impor-

tantes e muito instigantes, mesmo que eu não concordasse totalmente com eles. Era o caso do trabalho do Luiz Fernando Dias Duarte, naquele livro, que eu acho importante nas ciências sociais na América Latina, sobre a vida nervosa das classes trabalhadoras, em que ele afirmava uma perspectiva certamente homogênea, e com bons argumentos, sobre a experiência das classes trabalhadoras. Eu tentava mostrar que dentro deste quadro havia variedades importantes, e isso me levou a entender que certas categorias de diferença são importantes, mas também que certas categorias de semelhança são importantes para a discussão antropológica. Eu entendia que certas coisas das classes trabalhadoras se assemelhavam a certas coisas das classes médias, que havia uma incorporação de práticas e de universos simbólicos que não eram, digamos, “próprios”, “tradicionais” das camadas populares, mas havia esses processos de assemelhação e isso também me levou a me aproximar do trabalho do Otávio Velho. Foram duas interlocuções muito importantes e muito diferentes na fase da finalização da minha tese de doutorado e que me levaram a fazer contato com pessoas do Museu Nacional, especialmente com o Otávio Velho.

CAMPOS: No Brasil há tempos já que o pentecostalismo vem sendo pensado, nos debates públicos, como um problema, quase como uma questão nacional. Frequentemente volta-se à reflexão sobre o pentecostalismo como se ele estivesse corrompendo ou alterando alguma suposta estabilidade previamente estabelecida, corrupção que primeiramente ocorreu no campo religioso, posteriormente no campo cultural e mais recentemente no campo político. Como se a presença de evangélicos, especificamente de pentecostais, sempre carregasse essa dimensão de uma alteridade permanente e disruptiva. Ainda que constituam um quarto da população nacional, continuam sendo “outros”. O que você pensa sobre isso e como vê a questão, comparativamente ao Brasil, na Argentina.

Pablo Semán: A primeira coisa que eu diria, e que é geral, valendo tanto para a Argentina quanto para o Brasil, nos anos 80 e 90, é que a aparição dos evangélicos foi uma grande surpresa para as ciências sociais. E essa surpresa era uma surpresa relativamente desagradável, porque o pentecostalismo encarnava práticas e valores que, de certa forma, desafiavam a ideologia, os desejos e a normatividade do grupo cultural em que se inseriam os pesquisadores das ciências sociais. Estes eram, em geral, mais ou menos democráticos, mais ou menos ateus, e viam o pentecostalismo como uma coisa mais ou menos autoritária e mais ou menos dessecularizante e, portanto, uma coisa problemática. Isso caracterizou o início da relação dos pesquisadores na Argentina e no Brasil com os evangélicos. Havia um senso comum, tanto na Argentina como no Brasil, uma espécie de Santa Aliança entre o iluminismo e o ateísmo próprio das camadas intelectuais e o catolicismo como senso comum da sociedade. Podia se dizer que, para ambas as partes, o pentecostalismo trazia, ou uma espécie de dessecularização perigosa, ou uma espécie de erosão da tradição, ainda uma tradição nacional de cada um dos países. Não foi por acaso que o termo seitas e invasão foi muito usado para que jornalistas da Argentina e do Brasil tentassem dar conta, inicialmente, do pentecostalismo.

Contudo, acredito que no Brasil houve uma atitude acadêmica que foi interessante para os argentinos. Enquanto uma parte das ciências sociais, sua parte mais tradicional, se guiou percorrendo esse caminho da interpretação mais normativa e crítica do pentecostalismo, afirmando a erosão da secularização, o perigo para a democracia que significavam os pentecostais, houve uma outra parte, a dos pesquisadores que tentaram demonstrar que a questão era bem mais complexa, que boa parte das crenças que mantinham

ou desenvolviam ou desdobravam os pentecostais já existiam na sociedade brasileira. Elas eram rearticuladas, reconfiguradas, pelos pentecostais, mas elas já existiam. Em todo caso, adquiriam uma nova visibilidade e que isso deveria ser admitido, era uma questão de democracia cultural não entender negativamente os pentecostais, essa foi uma reação muito importante no Brasil. E era preciso analisar a posição política dos pentecostais em relação ao autoritarismo em relação à média da população. Eu me lembro que, naquela época, Paul Freston discutia bastante a posição do Flávio Pierucci, mostrando que a posição dos evangélicos e dos pentecostais na Constituinte não tinha sido mais à direita que a dos partidos brasileiros em geral, que não se deslocava da média da população. Essa reação, para mim, foi importante porque expunha a atitude normativa dos sociólogos e dos antropólogos. Indo mais profundamente para a sua questão, eu entendo que o preconceito segundo o qual os evangélicos constituíam um corpo estranho nas sociedades latino-americanas só podia aparecer a partir da naturalização do pressuposto de que estas sociedades só poderiam ser católicas, não poderiam ser outra coisa que não católicas.

Hoje eu vejo que há uma mutação dessa questão, que foi evoluindo com os anos, porque foi importante desnaturalizar a percepção da catolicidade das sociedades latino-americanas, e nessa época eu participei bastante desse debate, me aproximando dessas posições. Agora, o que existe já é um desenvolvimento não só das ciências sociais e da antropologia no Brasil, mas também da própria história do país, uma vez que os evangélicos tiveram um desenvolvimento cultural e político muito mais forte aí que na Argentina. Isso acaba por configurar uma situação de especificidade histórica. Já não se trata mais apenas do problema das ciências sociais deverem desnaturalizar o catolicocentrismo e deverem, elas mesmas, não agir normativamente em função de um inconsciente catolicocêntrico. Agora também começamos a observar uma outra situação, pois os evangélicos são parte de um contexto político em que eles são muito poderosos e, na verdade, a função crítica que se pode atribuir às ciências sociais em geral e à antropologia, especificamente, começa a ser necessária de uma outra forma. Porque já não se trata apenas de garantir os direitos da democracia para os evangélicos, mas também de analisar e, em todo caso, julgar qual a potencialidade de uma intervenção política que já não é mais apenas uma especulação sobre o que vai acontecer se eles crescerem. Não, eles já cresceram, eles têm uma intervenção política. Ainda assim, eu sei que a intervenção política dos pentecostais na política brasileira não é simplesmente ser a base de apoio ao Bolsonaro, é uma realidade política muito mais complexa. E para isso é preciso nos atentarmos, em primeiro lugar, ao fato de que “pentecostal” não quer dizer coisa nenhuma, justamente pela questão de a denominação não definir o comportamento nem religioso nem político. Há também muitas variações no pentecostalismo, então quando a gente fala do pentecostalismo com relação à política tem que pensar os vários pentecostalismos em relação à política, não só “o pentecostalismo”.

Outra coisa que a gente tem que ver é a especificidade dos mecanismos da politização religiosa no Brasil. Porque a comparação é importante para pensarmos o que acontece no Brasil. Aí não existem eleitorados muito estabelecidos, muito definidos, como havia em alguma época na Argentina, então a intervenção política dos pentecostais é mais produtiva porque eles podem homogeneizar e organizar eleitorados, e isso é fortalecido pelo fato de que é muito fácil, pelo sistema eleitoral no Brasil, fazer deputados e senadores evangélicos. Se você comparar o sistema eleitoral da Argentina com o do Brasil, observará que este sistema facilita a eleição de minorias ativas, como foram os evangélicos. Parece-me que a situação que

nós discutíamos até os anos 90, sobre a realidade religiosa e política dos evangélicos, é outra quase 20 anos depois. De toda forma, este é um bom momento para tentar não esquecer que o posicionamento político dos evangélicos também não é necessário, ele é contingente. Ele depende das relações que têm outros grupos políticos com os evangélicos. Eu acho que aí a demonstração que fez o Paul Freston nos anos 90 é importante, porque ele disse que se a esquerda coloca os evangélicos como "de direita" eles vão se colocar, finalmente, na direita. Agora, se a esquerda interpela os evangélicos como parte de um projeto de esquerda que os contém, eles podem entrar em composição com a esquerda.

Isso foi o que aconteceu. No início dos anos 90, os evangélicos votaram contra o Lula e no início dos anos 2000 os evangélicos votaram pelo Lula. Agora que eles parecem se orientar mais à direita, acho que tem que ser recuperada aquela visão que diz que a politização evangélica é contingente, ela depende das relações com outros atores políticos e da evolução da política em geral do Brasil. Acredito que é necessário combinar certos princípios gerais de evitação do catolicocentrismo, de olhar a complexidade dos evangélicos, de olhar a contingência do posicionamento político dos evangélicos e com a compreensão de que a situação dos evangélicos e dos pentecostais no Brasil tem mudado muito. Porque nos últimos 40 anos eles mudaram muito, eles deixaram de ser uma minoria quase reprimida para ser um fator político de altíssima importância como ocorre na atualidade. E, no caso da Argentina, a questão é totalmente diferente, porque os evangélicos cresceram no campo religioso e até no campo da cultura, e isso não tem necessariamente, ou não tem o mesmo tipo de consequência no campo político. Não há uma única forma de politização evangélica. O que ocorre no Brasil, que é bastante específico desse país, não acontece da mesma forma em toda a América Latina, sobretudo no Cone Sul.

CAMPOS: Retomando um pouco o que discutíamos anteriormente, você falou desse interesse pelas camadas populares, a partir da tese de doutorado, em que apareceram esses entrecruzamentos entre religião e política, essa transversalidade. Depois você continuou pensando as camadas populares e escolhendo objetos bem específicos. Conte-nos um pouco como foi essa esta escolha por continuar pesquisando as camadas populares, por exemplo, na música, na literatura massiva e na política, mas nesta política, agora, a partir de baixo.

Pablo Semán: Aí começa o período em que eu acabei a minha pesquisa de doutorado. Eu tinha feito quase por acidente uma pequena pesquisa sobre um grupo de budistas Zen em Buenos Aires e tinha começado a ler sobre Nova Era. A Nova Era então era caracterizada como uma questão quase exclusivamente de classe média e eu tinha que formular o meu projeto de pós-doutorado. Um pouco impressionado com aquela pesquisa que eu fiz, me ocorreu de me perguntar o que acontecia com os leitores de Paulo Coelho, tanto na Argentina como no Brasil. Eu situava o Paulo Coelho como um autor da tradição da Nova Era e escolhi esse objeto pensando que sua penetração também ia além da classe média. Ele proporcionava um tipo de experiência que gerava, digamos, comunidade religiosa, através da leitura, através do livro, o que me parecia muito interessante. Isso era desafiador para os antropólogos porque a maior parte de nós está convencida de que ninguém pode estudar uma religião estudando o livro desta religião. Você não entende o Islã lendo o Corão; você não entende o Catolicismo lendo a Bíblia; você não entende o Pentecostalismo lendo o Evangelho. Mas, nesse caso, eu pensava bem diferente: pensava que sim, pode-se entender bastante a Nova Era pelos seus livros, porque esta é uma religião, ou uma forma de es-

piritualidade que, ainda que não ocorra exclusivamente através dos livros, ocorre bastante através deles. De livros que são escritos por membros dos grupos e das redes, que são lidos, que são reproduzidos, que são dialetizados pelos membros dessas redes. Isso me parecia uma coisa curiosa.

Também havia uma coisa bem interessante em relação às próprias ciências sociais da literatura, porque estas haviam feito um outro percurso, que era interessante de confrontar, que era o de enfatizar a atividade do leitor para dar conta do sentido do livro. Interpretar a literatura não seria somente interpretar o que tinha dito o escritor, o que tinha dito o autor, em função do contexto histórico, mas o sentido do livro seria o sentido atribuído e construído pelos leitores. Havia um deslocamento da hermenêutica do livro, do autor da história à recepção. Contudo, todo esse movimento de gerar um poder dos leitores para entender o fenômeno social da literatura se interrompia quando o assunto era literatura religiosa. Porque as ciências sociais da literatura eram democráticas o bastante para deixarem o sentido no livro na recepção, mas ao mesmo não achavam que a literatura religiosa fosse interessante. Então eu dialogava ao mesmo tempo com dois pontos cegos de duas disciplinas, uma vez que o que eu pretendia era devolver aos estudos de antropologia da religião o valor do livro e devolver às ciências sociais da literatura o valor do livro religioso.

Nisso eu me encontrei bastante com os trabalhos que haviam sido feitos no Brasil, por exemplo, sobre os espíritas, como o trabalho do Bernardo Lewgoy, e com os trabalhos mais recentes, naquela época, sobre a Nova Era. Foi nesse momento que eu percebi que a leitura de Paulo Coelho não era exclusiva das classes médias, ela também se desenvolvia nas classes populares. Aquilo que eu já tinha visto no doutorado sobre a heterogeneização e a transformação da perspectiva simbólica das classes trabalhadoras, começava também a encontrar a partir desses novos temas. É uma das questões que eu achava, e ainda acho, importante é a emergência da preocupação com um certo estilo mais individualista nas camadas populares que, segundo as interpretações sociológicas e antropológicas mais tradicionais, não tinha lugar. Importante salientar que toda a minha discussão sobre camadas populares depende muito de quem seja o interlocutor, uma vez que os interlocutores são muito diferentes e isso define um pouco as posições tomadas em minha produção. Porque se eu tenho que discutir com autores argentinos, sou obrigado a enfatizar a diferença específica da produção simbólica dos setores populares, pois, na Argentina, a produção acadêmica tende a presumir ou assumir muito acriticamente uma continuidade entre toda a sociedade. Nesse caso, eu estabeleço um diálogo buscando demonstrar a especificidade, a diferença, dos setores populares. Já quando eu trabalho com interlocutores brasileiros, para quem essa diferença específica das camadas populares estava sendo afirmada previamente, eu tenho que demonstrar que dentro de tais diferenças específicas existem homogeneidades. Estou pensando sobretudo nas minhas interlocuções naquela época. Por isso minha produção aparece um pouco tensionada e diversificada, pois eu estava permanentemente em diálogo, às vezes com brasileiros; às vezes com argentinos.

É aí que aparece a questão da política que a Victoria perguntava e à qual eu queria aqui chegar dessa forma. Naquela época, entre 2001, 2002 e 2003, aconteceu uma transformação política na América Latina inteira que foi a emergência do que depois foi chamado populismo, que teve a ver com o triunfo eleitoral do Lula no Brasil, a emergência do kirchnerismo na Argentina. Muitos tendiam a interpretar este momento como um avanço das camadas populares na política, uma maior eficácia na sua representação

política, a presença de uma agenda voltada aos interesses dos setores populares e uma ativação política dos setores populares. Então, informado por minha experiência no Brasil, eu dizia aos argentinos que o que eles estavam vendo como uma revolução, como uma autonomização dos setores populares, não era tão simples. Não era a emergência de um proletariado e de um subproletariado autonomista ao modo do que queria Toni Negri naquela época. Era algo mais complexo, que envolvia sujeitos reivindicando direitos em função de uma lógica territorial, familiar. E essa era uma discussão que eu tinha muito na Argentina em função da minha experiência brasileira, que era mostrar a complexidade e a não linearidade da emergência dos setores populares na política. Mostrar que era uma ascensão baseada em indicadores muito simples, de um programa político muito menos revolucionário do que era a interpretação tradicional na Argentina. Isso foi uma intervenção importante e, de certa forma, ajudou a gerar outras intervenções que enxergaram a questão da ascensão política dos setores populares de uma forma menos preconceituosa, menos normativa. Assim foi que eu me aproximei da questão da política e setores populares na Argentina, a partir da minha experiência brasileira.

CAMPOS: Em relação à sua volta à Argentina e essa ideia de entrecruzamentos, você poderia comentar um pouco dos efeitos desta sua passagem pelo Brasil. Um tem a ver com o desenvolvimento do IDAES, especialmente no mestrado em antropologia, e depois, a segunda, com a formação de grupos de pesquisa.

Pablo Semán: Eu voltei do Brasil para Argentina em 2003, por uma questão familiar, e esta volta coincidiu com a mudança na situação política e a mudança na política de pesquisa, quando se direcionaram muitos recursos de pesquisa para a universidade. Naquele momento, eu era um dos poucos que tinha feito um percurso de formação preocupado com a pesquisa empírica, não só com grandes interpretações da sociedade. Eu era bastante novo, mas estava bastante habilitado a aproveitar esse processo e vinha com a vontade de querer fazer, na Argentina, o que eu havia visto que se fazia no Brasil. Já no ano 2000, estando entre o Rio de Janeiro e Buenos Aires, eu havia começado a construir um mestrado em antropologia entre o instituto onde eu trabalhava, o Instituto de Altos Estudos Sociais (IDAES), e o Instituto de Desenvolvimento Econômico e Social (IDES), que tinha um núcleo de antropólogos. Foi o primeiro mestrado em antropologia que houve na cidade de Buenos Aires. Neste mestrado, minha experiência de formação no Brasil foi importante porque eu tentei transmiti-la tanto no corpo de professores quanto na formação de alunos. Ali, outros pesquisadores haviam retornado do Brasil ou haviam tido uma passagem pelo Brasil, e isso também influenciava tanto nosso entendimento do que deveria ser, ou poderia ser, uma etnografia, quanto nas nossas leituras. Todos nós, professores deste mestrado, dávamos para ler, aos alunos, bibliografias de pesquisadores brasileiros, fazíamos circular a reflexão de antropólogos brasileiros, convidávamos, muitas vezes, professores brasileiros para virem ao mestrado. Todo esse processo, que começou no ano 2000 e que se acelerou com a possibilidade de disposição de recursos a partir de 2003, em que eu já estava mais firmemente na Argentina, resultou na formação de um centro de pesquisa antropológica na minha Universidade (UNSAM) e na formação de um doutorado em antropologia social que tinha um formato também bastante parecido com os doutorados que se faziam no Brasil. Trabalhei bastante com Alejandro Grimson, outro antropólogo argentino que tinha se formado no Brasil, e nós convocamos para dirigir esse doutorado uma professora brasileira que nós dois tínhamos em altíssima

estima, a Cláudia Fonseca. Ela veio a partir de 2007, 2008, para participar da construção do doutorado, o dirigindo. Ou seja, nós nos aproveitamos, junto com outros pesquisadores que haviam tido uma experiência brasileira, da conjuntura política e econômica para construir instituições onde o peso da nossa expertise brasileira era importante. Por exemplo, com Alejandro Grimson e Gustavo Lins Ribeiro nós fizemos a tradução de artigos importantes da antropologia brasileira, fizemos um livro que se chamava “La Antropología Brasileña Contemporánea - Contribuciones para un diálogo latinoamericano” (Ed. Prometeo, 2004). Nós tínhamos uma leitura que entendia que a especificidade da antropologia brasileira era essa possibilidade de combinar o conhecimento e a apropriação da antropologia clássica, ou dos debates de uma antropologia mais geral, à produção de conhecimento antropológico sobre a sociedade contemporânea e sobre um território que não era ultramar, e não eram apenas os povos originários, as populações indígenas. Nós pensávamos que essa era uma particularidade que deveria ser aproveitada para renovar o elenco de objetos da antropologia e da pesquisa antropológica na Argentina. Encontrávamos subsídios na antropologia brasileira, que já havia feito isso, e de boa maneira. Enquanto aqui as categorias da antropologia eram muito férteis para interpretar as realidades sociais das camadas populares, de práticas urbanas, de questões de saúde, sofrimento, doença, de música, ao mesmo tempo havia uma espécie de tradição de prática etnográfica que para nós não estava totalmente consolidada. Nós não apenas trabalhamos na construção de algumas instituições e programas de formação em antropologia, com mestrado e doutorado, não apenas trabalhamos para fazer circular ideias da antropologia brasileira, em função da nossa leitura dessa especificidade da antropologia brasileira, mas também geramos práticas cotidianas de orientação de nossos alunos que também eram parecidas com as nossas experiências no Brasil. Basicamente, o trabalho em grupo com os orientandos, que não é algo absolutamente normal, natural, estabelecido em outros contextos. Eu conheci o que acontece no México, o que acontece na França, sei que não é em todos os contextos que há um trabalho coletivo na produção e na leitura, na discussão de uma etnografia, ou, quando há esse trabalho coletivo, é um trabalho, muitas vezes, muito estabelecido. Em um seminário na França você apresenta avanços de pesquisa já bastante consolidados, uma situação na qual os trabalhos não têm muitas possibilidades de revisão. E nós fazíamos isso muito mais cotidianamente, então acredito que formamos grupos que iam acompanhando a produção de uma pesquisa antropológica no dia a dia, na emergência dos problemas e das ideias. Não era uma instância de revisão crítica, mas uma instância de apoio coletivo à produção de cada um dos pesquisadores, dos pesquisadores em formação. Essa experiência para mim foi muito importante, mas ela vinha conjuntamente com uma leitura que nós tínhamos tido no Brasil, que nós tínhamos vivido na pós-graduação e acompanhava também todo um processo de construção de instituições na Argentina. Não era só o grupo, eram o grupo, as instituições e um programa de leituras e de trabalho. Foram muitas coisas em muito pouco tempo. Na verdade, todo o processo, que foi muito intenso, se deu entre 2003 e 2008, quando nós fizemos tudo isso juntos. Eu estava orientando seis, sete teses, e, ao mesmo tempo, construindo o doutorado, coordenando o mestrado, gerando centros de pesquisa, gerando uma publicação, gerando uma leitura sobre a antropologia brasileira, promovendo essa leitura e, além disso, tentando fazer a minha pesquisa sobre música.

CAMPOS: Após o interesse pelo pentecostalismo, seguido pelo interesse nos leitores de Paulo Coelho, aparece também o interesse pela música. Como ela se encaixa nessa sua trajetória?

Pablo Semán: Bom, em primeiro lugar, eu sempre gostei de música e já havia feito um trabalho, a monografia de um curso que eu fiz com Ruben Oliven, no doutorado, sobre certas transformações que eu percebia no rock da Argentina. A maior parte da minha geração, os meus amigos e meus colegas, viam o rock dos anos 90 como uma coisa fascista. E justamente como eu estava interessado com o que acontecia com as camadas populares, me dei conta que o que eles viam como fascista era, na verdade, uma visão normativa sobre o fato de o rock haver começado a ser produzido e ouvido nas classes populares. Isso foi um trabalho que fiz obsessivamente para uma disciplina do doutorado, e digo que foi obsessivamente porque a monografia tinha 120 páginas, então era uma loucura. Eu tinha feito como para me distrair do trabalho sobre religião. E eu mandei esse trabalho a um especialista argentino que estava nos EUA e ele me disse: “olha, aqui tem três artigos muito interessantes”. Então eu comecei a perceber que esse trabalho tinha uma importância maior que ser a monografia para um curso. Assim, já fiquei naquela época com a ideia de voltar a pesquisar música. Depois de feita a pesquisa sobre religião, feita a pesquisa sobre literatura de massas¹, que são campos de pesquisa que eu não abandonei, porque todos sabemos que os campos de pesquisa perseguem seus pesquisadores, eu decidi, agora sim, me dedicar, não só por *hobby*, mais centralmente à questão da música.

Nós começamos uma pesquisa, era o ano de 2004, e a questão era a seguinte: naquela época havia uma moda de fazer interpretações bourdianas, *à la* distinção, de tudo o que acontecia no campo da cultura. Qualquer coisa poderia ser interpretada e diluída no esquema da distinção. Eu era muito contra isso, e nós queríamos pesquisar fenômenos musicais um pouco contra essa moda, mas mesmo querendo, não o fazíamos bem. Ainda fazíamos um pouco o programa bourdiano. Eu me lembro que nós tínhamos a ideia de fazer um questionário para ver se há gêneros musicais que sejam preferidos por alguma camada social. Cada um dos pesquisadores saiu a campo para pesquisar um gênero com a vinculação a uma camada social, e nós pesquisávamos isso não muito etnograficamente, com um questionário que abria todas essas questões sobre a música, um pouco pretendendo que as pessoas fizessem a etnografia por nós. Não só éramos contraditórios com a intenção de não fazer uma pesquisa da distinção, mas finalmente fazendo, como também éramos contraditórios com o fato de que queríamos fazer uma pesquisa etnográfica que se montava na expectativa inconsciente de que os informantes, os amigos, os anfitriões da etnografia, fizessem a etnografia por nós. Então trabalhamos mais ou menos um ano nessa perspectiva, sem muitos frutos, logicamente, e isso tudo foi pelo ano 2005, 2006. Até que finalmente o grupo inteiro se deu conta de que não era interessante seguir por esse caminho.

Naquele momento, havia duas coisas que havíamos percebido ao longo do fracasso dessa pesquisa mal enfrentada. A primeira era que a categoria de gênero musical não era pertinente. Talvez nunca tenha sido pertinente, mas naquele momento era menos pertinente do que nunca. As formas, as atitudes e os dispositivos para ouvir, reproduzir e se apropriar de música eram destruidores da categoria de gênero

1 Ao longo da entrevista concedida em português, Pablo utiliza o termo “massivo”, que a Campos preferiu adaptar para “de massas”, dada a maior familiaridade da expressão pelo leitor brasileiro.

musical. Na verdade, se havia gerado uma situação, naquele momento, que era o do início da conjugação de computadores, internet e música, que permitia que cada um fizesse cardápios de alimentação musical muito variados. Estes não estavam baseados na categoria de gênero musical, mas muito mais no de gênero de atividade com a qual cada um ouvia uma música ou um certo fragmento de música. E a outra coisa que havíamos percebido naquela pesquisa é que certas cenas musicais eram muito interessantes por si mesmas. Então, por uma parte, nós começamos a escrever sobre a erosão da categoria de gênero musical e, por outra, eu comecei a trabalhar com Victoria Irisarri, com Guadalupe Gallo e com Ornela Boix em uma série de focos etnográficos que tinham a ver com essas cenas musicais muito interessantes, por vários motivos. O tipo de público, a localização das cenas musicais em relação a outras cenas musicais, cenas musicais muito menores, mas muito consolidadas e que davam lugar a um tipo de atividade de lazer e de encontro de pessoas, que não é o que havia em uma época anterior. E também era interessante o modo de gerir essas cenas musicais, e o fato de que os músicos incorporavam a atividade de gestão e gerência da produção da sua música e dessas cenas musicais.

Esse foi, na verdade, um percurso de pesquisa bastante longo, e a partir dele se desenvolveram as teses de doutorado e de mestrado da Victoria Irisarri, da Ornela Boix e da Guadalupe Gallo. Cada uma com uma pesquisa nessas cenas musicais, nós fizemos uma leitura do conjunto do material de cada uma dessas teses e dissertações, e de teses que antes haviam sido produzidas. Fizemos um livro que acabamos há um tempo, mas só publicamos agora, que se chama “Gestionar, Mezclar, Habitar: Claves en los emprendimientos musicales contemporáneos”². “Gestionar” tem a ver com a incorporação da gerência na atividade do músico, “Misturar” tem a ver com a erosão da categoria de gênero, e “Habitar” tem a ver com o fato de que a produção dessa música implica uma espécie de coletivo ocupando ou criando certos espaços comuns. Nessa publicação nós resumimos nesses três traços as características de um certo tipo de cenas musicais contemporâneas. Ao mesmo tempo, tentávamos pensar assim, por esse caminho, a música para além da correspondência entre um gênero e um grupo social. Nossa intenção era dar conta da música, já não a partir da sua exterioridade e do seu laço social, mas a partir da sua intimidade, entendida como a criação, ela mesma, de um vínculo entre pessoas através de uma linguagem, de máquinas, de uma economia. Foi um percurso de pesquisa bastante longo, eu diria, que deu espaço a esse livro que, agora eu vejo, é muito condensado, ou muito breve, e nesse sentido condensa bastante o longo percurso. Em uma época, Victoria comentava sobre um texto do livro, que ele condensava bastante leituras, análises, diálogos, e agora estou me dando conta de que ela tinha razão. Também houve um outro episódio dessa pesquisa sobre música, que foi a conexão entre música e religião. Porque eu também me dediquei a fazer uma pesquisa sobre um grupo evangélico que se chama Rescate (Resgate) e para mim era interessante ver como a consolidação e a sedimentação do crescimento dos pentecostais se traduzia em uma nova forma de presença no campo da música e na apropriação do rock da época.

CAMPOS: Então, “Gestionar, Mezclar, Habitar” sintetiza mais de dez anos de trabalho de pesquisa.

2 “Mezclar, Gestionar, Habitar: Claves en los emprendimientos musicales contemporáneos”. GALLO, Guadalupe y SEMÁN, Pablo (comp.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Gorla 2015.

Pablo - Finalmente, sim. Nós não sabemos quanto tempo leva, não valorizamos. Foi muito tempo. Agora, Victoria, nós temos que nos surpreender mesmo, né?

CAMPOS: E, enfim, após a publicação desse livro, esse grupo permanece, há projetos?

Pablo Semán: Na verdade, esse grupo tem crescido, eu vejo agora que estou me transformando em um ancião, porque agora, ao longo de todo esse percurso de construção institucional e de pesquisa, eu desenvolvi um conjunto de relações de formação, de pesquisa, de afeto, com dois grupos. Um é o grupo no qual nós vínhamos trabalhando com questões de música, de consumo, apropriação, produção dos objetos da cultura de massas, onde estão os doutorandos e mestrandos que eu orientei e estou orientando atualmente, que são umas doze pessoas. Ali estão Victoria e Ornela, que já se formaram, e está Carolina Spataro, que trabalhou com os fãs do Ricardo Arjona, e que também já se formou; estão também Sebastian Muñoz, que trabalha rap; Agustina Batalla, que trabalha com literatura de massas; Mariano Dubin, com apropriações da literatura por setores populares; Thiago Haruo Santos, que é um aluno brasileiro que está na Argentina trabalhando com o rap dos imigrantes em Buenos Aires; Paula Cuestas, que está trabalhando com literatura de massas para adolescentes, também dirigindo a sua tese de doutorado; está também Soledad López, que trabalha com a produção da cultura “underground” aqui em Buenos Aires nos anos 80; e está Nicolás Welschinger, que trabalhou bastante pesquisando um plano de distribuição de computadores portáteis para os alunos das escolas públicas na Argentina. Somos umas dez, doze pessoas que trabalhamos em um grupo que se chama Sinestesia, tem um *blog* [<http://sinestesiablog.com>] e se organiza cada vez mais para fazer mais coisas. E há o outro grupo, que tem um projeto atualmente de pesquisar a política em uma prefeitura da grande Buenos Aires, onde temos produzido também algumas teses de doutorado, algumas dissertações de mestrado e alguns textos em conjunto. E nos dois grupos vamos produzir livros do nosso trabalho conjunto. É muita coisa, não? É bom lembrar porque então percebemos que nós fizemos tanto.

CAMPOS: Como é trabalhar as culturas de massas como culturas populares, com uma perspectiva etnográfica, escapando à tendência, de inspiração mais sociológica, de se pensar em termos de homogeneização, estabelecimentos cima-baixo e enfocando mais as apropriações, as leituras?

Pablo Semán: Esta é uma pergunta necessária para sintetizar o significado da trajetória ou das intervenções que temos feito. Por uma questão de como funcionam os dispositivos de pesquisa institucionalizados e sobretudo o mundo universitário, não só a pesquisa, ninguém fala seriamente de culturas populares porque há uma série infinita de objeções à ideia de culturas populares. Então, eu mesmo nem falo muito de culturas populares, falo mais das perspectivas das camadas populares, da relação das camadas populares com os produtos da indústria cultural, da perspectiva simbólica das classes trabalhadoras, da produção simbólica das classes populares, mas todos temos objeções contra a expressão “culturas populares”, que, porém, permanece. Há livros sobre culturas populares, há congressos onde se fala em culturas populares, há categorias editoriais, há até disciplinas da pós-graduação que falam de culturas populares e acredito que deve haver rubrica do CNPq e do Conicet falando das culturas populares. E “culturas de massas”, por outro lado, aparece como um termo mais legítimo, embora nós, antropólogos, tenhamos todas as razões do mundo para questionar também esta expressão. Pois se se fala em culturas populares, mesmo que se tenha uma crítica muito grande, mesmo ela sendo pluralizada, concebida como uma coisa

atual, pensando na agência dos sujeitos, desfolclorizando a noção de cultura popular. Parece-me que permanece em um certo senso comum de que a cultura popular é a tradição, e que outra coisa é a cultura de massas, que é a inovação vinculada ao, vamos dizer, “moderno”. Como se a televisão fosse, a esta altura, uma coisa moderna.

Penso que essa oposição entre culturas populares e culturas de massas é uma oposição que não é produtiva para se entender o que está acontecendo com os sujeitos de qualquer camada social, inclusive com os sujeitos das camadas sociais mais pobres, das classes trabalhadoras, seja lá a forma como se queira definir sóciodemograficamente essas classes sociais. Porque o que nós observamos é um modo de vida em que aquilo que pensávamos que era parte de uma cultura popular isolada convive com as culturas de massas. Encontra-se hoje na casa de um sujeito da classe trabalhadora, ao mesmo tempo, um conjunto de objetos, repertórios, práticas, vinculações que articulam aquilo que tradicionalmente chamávamos de cultura popular e aquilo que tradicionalmente chamamos de cultura de massas. Parece-me que o que deve se fazer é menos se preocupar com os nomes, com a classificação, pois essas são classificações pouco produtivas, que provém do circuito universitário, e entender que existe um modo de vida em que estas questões, esses objetos, essas práticas, aparecem unificadas pela própria atividade dos sujeitos. Os lares contêm essa unificação, as trajetórias dos sujeitos, que contemplam também suas vidas nas ruas, já contêm e produzem essa unificação.

Há uma situação que contrasta com aquela anterior divisão entre culturas populares e de massas, que foram grandes rubricas de pesquisa universitária nos anos 90. Atualmente, há uma espécie de proliferação, de ampliação de uma série de pesquisas que remetem a objetos muito mais específicos. “Cenas musicais”, “a noite”, “a música eletrônica”, “as relações entre corpo, religião e cura”, é bom trabalhar nesse nível de especificidade, eu não nego que essa forma mais especificada de objetos deva existir. Entretanto, me parece importante ter uma atividade interpretativa, analítica e de pesquisa que possa vincular todos esses objetos mais empíricos, essas situações de pesquisa mais específicas, com a lógica dos grupos sociais, a construção e a disputa do seu modo de vida, que têm os sujeitos na sociedade. Para fazer essa operação de resgate e inclusão dessas situações específicas de vida e de pesquisa em uma lógica dos confrontos sociais e, em uma lógica que interprete esses confrontos sociais em função da totalidade da sociedade, eu acho importante resgatar a pertinência das noções relativas a classes e conflitos.

Em relação aos anos 90, hoje eu não admitiria a separação entre cultura popular e de massas e preferiria trabalhar na unificação desses elementos através das experiências das classes trabalhadoras. E acredito que esse sujeito, “classes trabalhadoras”, “classes populares”, é importante. Ao mesmo tempo, manteria esse sujeito em relação já não à separação entre popular e de massas, mas também como um espaço de unificação de outra série de práticas, analisadas em situações de pesquisa que hiperespecificam os objetos. Faz-se necessária uma operação de recondução dessa situação de hiperespecificidade a uma cena analítica onde se constituem os sujeitos, como as classes sociais. E isso me leva a outra coisa que você mencionou na pergunta, que tem a ver com a tensão entre sociologia e antropologia. A mim me parece que já ultrapassamos uma situação em que a antropologia pesquisava seus objetos a partir da diferença, da sua especificidade, não do seu caráter de fato social total, e a sociologia pesquisava o semelhante, na sua significação total, deixando de fora o detalhe. Já não vejo essa situação. Parece-me que os cientistas

sociais contemporâneos trabalham em problemas de pesquisa que envolvem as duas direções de movimento que até agora, ou até certo ponto, eram patrimônio aparentemente exclusivo ou da sociologia ou da antropologia.

Nessa situação, em que nós pesquisamos problemas, é que vamos perceber a unidade daquilo que nós dividíamos entre o popular e o de massas, e se deve construir a unidade daquilo que está espalhado em situações de pesquisa muito especificadas. Em todo caso, para mim, a ideia de experiência, tal como a constrói Thompson, para estudar as classes subalternas na transição do feudalismo para o capitalismo, oferece um território conceitual e analítico em que me parece que se fazem essas operações que eu acho que são necessárias.

CAMPOS: A questão anterior foi feita tendo em mente um trecho da introdução do livro recentemente lançado que mencionou anteriormente, em que você, citando Hennion, fala sobre a importância de não se fazer uma sociologia que vá contra os atores e da importância de nunca perdê-los de vista na pesquisa. Em um momento isso pode parecer uma simples afirmação em favor da etnografia, mas me parece que vai bem além disso, não?

Pablo Semán: Isso é interessante porque ajuda a ampliar o que eu vinha dizendo, mas não por minhas palavras, e sim pelas do Hennion. Este autor, mesmo sendo da sociologia, entende a pertinência de uma abordagem etnográfica, no senso mais estrito possível da etnografia, que eu entendo como uma prática ascética. Nela, quanto mais você descreve, mais consegue se calar, e quanto mais consegue se calar, mais consegue transmitir algo do que está acontecendo no mundo sobre o qual você quer dizer alguma coisa. Você começa a ser ascético em relação ao seu próprio discurso para fazer presente o outro, em uma prática que não é nem de tradução, nem de magia. Essa descrição emerge em uma prática dialógica na qual você deve conjurar, exorcizar, todas as propensões que tem o pesquisador para modelizar, estilizar, distorcer aquele outro com quem está dialogando. O Hennion é partidário dessa prática ascética que é deixar o protagonismo à descrição.

Agora, essa descrição inclui, me parece, uma possibilidade de interpretar essa atividade dos sujeitos em termos de quadros mais importantes que a micro cena, o micro caso ao qual se corresponde. E mesmo assim ele se proíbe, e isso me parece importante, de fazer uma sociologia contra os atores, no sentido de o pesquisador, mesmo querendo fazer uma interpretação mais ampla, sempre deve se proibir aquele gesto que é afirmar “eu sei alguma coisa que os atores não sabem, eu vou contrapor esse saber aos atores”. Contrapor aí, em um sentido quase disciplinar, pedagógico. Eu não só estaria interpretando, mas fazendo conhecer a verdade ao mundo e aos atores ao mesmo tempo. Então me parece que há uma questão que está em jogo nesse seu sublinhar em relação ao que diz Hennion, que fala muito dessa relação entre sociologia e antropologia. Eu posso querer fazer interpretações mais amplas da sociedade, posso pensar um pouco além do caso particular. Isso é possível. Isso, porém, não autoriza aquele reflexo pavloviano, aquele automatismo próprio da sociologia, que é utilizar ou acreditar que você sabe algo a mais sobre o caso opondo o seu saber ao dos outros.

Aí nós nos encontramos com o que eu vinha dizendo antes, com uma certa interlocução permanente entre a sociologia e a antropologia, nos encontramos com uma sociologia que está definitivamente interpelada pela antropologia. Uma sociologia que se propõe a não ir contra os atores, ou não opor seus

princípios interpretativos como se não fosse um chicote contra os atores. Essa é uma sociologia que está se mostrando impactada pela antropologia.

CAMPOS: Você é um autor que não se furta a se inserir nos debates públicos. E um desses debates, que atingiu recentemente a Argentina, girou em torno de mudanças negativas nas políticas para a ciência neste país, e que recentemente também entraram em pauta no Brasil. Como pensar essa questão para além das conjunturas políticas momentâneas?

Pablo Semán: Sobre isso eu gostaria de dizer duas ou três coisas. Ultimamente, nos últimos anos, o processo social e político me pareceu interessante e talvez ele tenha se feito muito presente em minha vida, não sei se na vida de todas as pessoas. Mas sim, a política adquiriu uma aceleração, uma massividade, pelo fato de ela funcionar também através de uma coisa que, com Victoria, nós chamamos de eventos políticos de massa. Esse foi o meu primeiro interesse. Depois, eu me preocupei por descrever estes eventos, que são intervenções que implicam a saída das pessoas à rua, em uma lógica que não é a do meeting, não é a do ato do partido, mas também não é uma insurreição, e que isso tem consequências para o funcionamento do sistema político. Isso também acontece com o funcionamento das redes sociais, que geram eventos políticos virtuais de massa. Eu tenho me preocupado por descrever isso, por dar conta disso, e justamente por dar conta disso em uma perspectiva antropológica segundo a qual você não deve confundir seus compromissos normativos com a descrição desses eventos. Essa é a primeira coisa que eu queria dizer porque tem a ver com a descrição das políticas científicas.

A segunda coisa, é que eu acho que todos nós sabemos e concordamos que as políticas que têm havido na Argentina e no Brasil levaram ao poder grupos que pensam que o apoio à ciência e às ciências sociais não é importante, não deve ser aprofundado ou mesmo mantido. São grupos que pensam que é necessário desmontar certos programas de apoio à ciência em geral e às ciências sociais em particular. Todos nós sabemos que isso tem acontecido e, de alguma forma, intuímos que há uma corrente mundial, para além das mudanças políticas na Argentina e no Brasil, que é contra as ciências sociais. Há uma discussão sobre o valor das ciências sociais. Isso a gente sabe. E me parece que essas duas situações, que muitas vezes têm sido administradas politicamente pela via de eventos políticos virtuais de massa de ataque às ciências sociais, são muito perigosas para situações adquiridas pelas ciências sociais no Brasil e na Argentina.

E aí eu vou para uma última questão sobre as ciências sociais, nesse contexto, a partir tanto da ideia de não se fazer uma sociologia contra os atores quanto de analisar os eventos políticos de massa. Penso que a única coisa de nova que eu poderia falar, depois de tudo isso que a gente já sabe, é que uma das causas dos ataques às ciências sociais e da razão pela qual os ataques às ciências sociais são tão eficazes é porque estas se deixaram levar pela possibilidade de fazer uma análise contra os atores. Ou seja, todos nós devemos lutar contra os governos que cortam os orçamentos das ciências e atacam as ciências sociais, isso nós sabemos. Entretanto, me parece que nós não temos nos interrogado sobre o que tem acontecido com a nossa prática que leva a que os ataques a elas sejam tão eficazes. Eu acredito que, nessa conjuntura das ciências sociais, todas essas questões epistemológicas e analíticas aqui levantadas têm muito a ver com a construção de uma resposta mais eficaz e mais nobre ao ataque que estamos recebendo. Nós devemos conjugar a oposição ao que está acontecendo, nos termos em que se vêm fazendo, e tentarmos ser os mais amplos e repercutivos possível, com a revisão do patrimônio histórico das ciências sociais, que tende a

se colocar na posição de “nós somos doutores em sociedade”, no mesmo sentido que os monetaristas são doutores em moeda, sendo que eles “curam” inflação e nós “curamos” sociedade. Entendo que essa é a naturalização de uma posição de autoridade que nos fez falar contra os atores, mesmo não o querendo. Claro que sou solidário a todas as outras questões, expressões críticas aos governos que estão cortando o apoio à ciência, mas acho que alguma coisa nós temos que mudar em nosso padrão de comportamento para não dar tanto espaço para o ataque.

CAMPOS: Os cientistas sociais têm muito a dizer sobre sociedade, mas pela dissociação do saber entre estes e esta sociedade, os atores que eles supostamente conhecem, é que há pouca gente interessada em ouvir o que os cientistas sociais têm a dizer, principalmente da forma como eles querem dizer. Seria algo assim?

Pablo Semán: Exatamente, porque nós, cientistas sociais, temos a obrigação de entender a sociedade e de mostrar, em uma linguagem compreensível para esta sociedade, que nós a entendemos. Nós não temos autoridade. Nós podemos, sim, dizer que as ciências sociais servem à sociedade, mas esse servir não deve advir de uma autoridade natural decorrente do dispositivo de pesquisa, ela deve advir, em parte, do fato de fazermos-nos compreender pela sociedade, pois esta é uma atividade que se faz com os atores, também. Porque a nossa tarefa é entender a sociedade dialogando com ela, em parte. Existem outras tarefas das ciências sociais que talvez não aconteçam nessa perspectiva e que devem ser mantidas. Por exemplo, a sociodemografia tem uma linguagem técnica necessária. Estou me referindo especificamente a muitos dos que somos intérpretes dessa sociedade, porque analisamos hermenêuticamente essa sociedade. Essa hermenêutica da sociedade deve ser feita em colaboração com os atores e não enunciada contra eles.

Eu também não quero ser ingênuo, porque os atores são vários, e há movimentos sociais de que nós não gostamos, então parece problemático. O empresariado é um ator social e nós o pesquisamos menos. Nós pensamos, em nossas análises políticas, que os governos atuais que atacam as ciências são representantes do empresariado, isso torna tudo mais complicado. Mas eu acredito que nós temos uma dívida, nesse ponto, que é entender melhor a perspectiva do empresariado e não fazer uma hermenêutica castigadora, hostil, o que não significa conceder com todos os seus pontos de vista. Por outro lado, em terrenos muito mais próximos da sociedade, não temos tampouco plenamente instalada a capacidade de fazer uma sociologia, uma interpretação, que não seja contra os atores. Isso faz parte da relativa fraqueza das ciências sociais no cenário público.

*Elton Zimmermann é mestre e doutorando em Antropologia no PPGA/UFPR.
Victória Irisarri é doutora em Antropologia pelo PPGAS/UFRGS e professora
na Universidade de Buenos Aires.*

RECEBIDO: 27/02/2018

APROVADO: 30/01/2019