

Cuidar de um Conceito: reflexões antropológicas sobre a sociedade assistida

Marilyn Strathern^a

Este texto foi preparado para uma série de conferências interdisciplinares realizada em Cambridge com o objetivo de apontar luz a diversos entendimentos sobre sociedade (CRASSH 11th Anniversary Lectures 'Understanding Society' 2012). Uma reflexão sobre o assunto é este contraste entre dois premiers britânicos: o 'não existe sociedade' de Margaret Thatcher e o favoritismo de David Cameron à ideia de *Big Society*. Aproveitei a ocasião para fazer comentário não do status epistemológico do termo, nem de seu lócus ontológico, mas sobre o que tantas vezes desafia o empreendimento antropológico de análise – retórica e bagagem retórica. Como contribuição para apreciar a meio em que lançamos nossas teorizações, esta nota pode ser de algum interesse.

Sociedade; Aborígenes; Yanomami; Saúde; Teoria Antropológica.

Este texto toca na questão que parece ser um dos aspectos menos atraentes de 'sociedade', enquanto termo utilizado na linguagem comum, que é notadamente a sua vacuidade, e sugere o que um antropólogo pode achar interessante nisso. Será que a *big society* (enquanto 'maior') torna o conceito ainda mais vazio? E se sim, quais seriam algumas das consequências? O texto questiona tanto o que é ignorado em um apelo à sociedade e o que significa, por outro lado, para pro-

^a Antropóloga, Professora da Universidade de Cambridge (Inglaterra). Email: ms10026@cam.ac.uk

movê-la. Se de fato não existe tal coisa, estas perguntas tornam-se mais interessantes? Ou menos? É um dilema que é melhor abordado a partir de uma plataforma mais ampla que pronunciamentos ministeriais.

Às vezes as expressões mais simples são as mais difíceis de entender – a sua própria facilidade de assimilação parece fazer reflexão redundante. A ideia da *Big Society* – ‘sociedade’ para David Cameron – é um belo exemplo. Os outros palestrantes descreveram, de maneiras diversas e fascinantes, as dimensões cruciais do planeta em que vivemos que, de fato, afiam nosso sentido de viver em um mundo, viver em sociedade. Ademais, pode-se acrescentar o fato de que o mundo, ou a sociedade, está cheio de pessoas que têm suas próprias descrições dele/dela. A pessoas compreendem o mundo de formas diferentes. Uma das questões que um antropólogo social pode ressaltar é: como se lida com o entendimento de outras pessoas?

Pois bem, esta não será uma palestra sobre David Cameron. Mas eu vou responder à provocação original de CRASSH, que colocou a ideia de *Big Society* lado a lado com a declaração de Margaret Thatcher de que não existe tal coisa. - Como veremos, os dois lados não estão tão distantes. - Estou interessada no tipo de poder que a ideia de *Big Society* possui, ou não possui, e os danos que ela inflige. E isso é com o intuito de questionar o que parece ser um dos aspectos menos atraentes de ‘sociedade’, enquanto conceito geralmente utilizado na linguagem comum, que é notadamente a sua vacuidade. Quando eles descrevem coisas com referência à sociedade, as pessoas pressupõem esse termo vago e indeterminado como algo já sabido, e a *Big Society* parece ser uma versão ainda maior dessa mesma vacuidade. A indeterminação é aplicável a muitos pedaços de nossa língua: o interesse em ‘sociedade’, é claro, é que ela também é guiada pela política, é promulgada com intenção política.

Então, qual é o sentido de vacuidade? Seria interessante descer pela estrada da semiótica ou análise de discurso, mas há um pouco de trabalho antropológico a ser feito que nos levará por um caminho diferente. Não temos que entregar o conceito de sociedade para os

políticos! As descrições de mundo de outras pessoas podem ser interessante também então não podemos deixar em branco este termo (sociedade) com antecedência. Pode até ser que alguns desvios antropológicos por outros lugares nos permitirão romper com o impasse dos simplórios.

* * *

Aqui está uma vinheta etnográfica do outro lado do mundo, na Austrália, onde os serviços de saúde do Northern Territory há anos vem tratando a situação cada vez mais precária da população aborígene local. Quanto mais eles tentam, mais eles falham. A necessidade de coordenar os serviços se prolifera em esforços “descritos como colaboração, cooperação, *networking*, trabalho em equipe e *team-building*, compartilhamento de informações” (Lea 2008:63). No entanto, há um dilema: quanto mais coordenação o governo aspira a ter, maior fragmentação se tem¹¹. Pessoas que desejam prestar serviços de saúde fazem o melhor que podem pelos sistemas de organização que também os organizam: intervenções através de meios organizacionais significa fazer o trabalho da organização². Fé em ser capaz de mudar as coisas pelo poder de descrição (2008:237) inclui descrever o próprio desempenho burocrático. No final de cada dia cansativo de introdução ao trabalho ‘no campo’, os novos recrutas são apresentados com folhas de avaliação (2008:87). Nada é para ser pressuposto. Sempre trabalhando para ‘melhorar’ o programa, os organizadores imploram por ‘feedback’ sobre como eles realizaram o trabalho.

Tal avaliação aborda a eficácia dos funcionários enquanto prestadores de serviços (não os resultados para a saúde da população). Através de planos de implementação encarregados com indicadores de performance e metas impostas com limites numéricos de desempenho, a avaliação direta é um dentre muitos instrumentos de monitoramento de impacto, tais como relatórios anuais, resumos de dados, revisões de programas e relatórios de projetos. Uma enorme

quantidade de tempo, muitos observam, é tomada com a papelada. Por um lado, então, a geração de uma intensa atividade social, tudo operacionalizada em forma de prestação de serviços; Por outro lado, a grande sobrecarga que a atividade em *excesso* cria. Justamente o tipo de situação que configura parte da crítica do governo britânico sobre a burocracia, embora aqui a sobrecarga é retratada como ‘bastidores’ e nunca, é claro, como *front-line*.

Voltaremos aos profissionais de saúde. Nesse meio tempo eu preciso preparar o terreno inicial para dizer que há algo interessante aqui para a ‘sociedade compreensão’. Meu foco é o tratamento de conceitos.

Fazendo suposições

Provavelmente um dos poucos pontos em que antropólogos sociais concordam hoje em dia é a ideia de que o conceito de sociedade é analiticamente inútil, até absurdo inclusive. O conceito permanece em uso constante, mas perdeu o seu poder que outrora tinha em induzir teorização e estimular a construção de modelos. Apenas em um sentido fraco ele indexa diversas orientações descritivas, como uma ênfase na interligação ou em algum tipo de coerência que se regenera. Ao mesmo tempo, há razões positivas para não tratá-lo como uma analítica. Como Henrietta Moore diz, “Quando uma vez falamos da dialética e estruturas da sociedade e da mente ... toda [a] conversa era ao redor de potencialidades, propriedades emergentes, formas de se tornar e modos de fixação e de afetar” (Moore, 2012:48)³. ‘Sociedade’ entra no caminho, para emprestar uma frase de Bruno Latour⁴, não apenas de formas emergentes, da heterogeneidade ou da fluidez, mas da própria tentativa de entender o que é intrínseco à vida social: a sociabilidade⁵, as relações, a materialidade relacional, poder de assembleia, associação, e assim por diante. O social não precisa de sociedade para sustentá-lo. Mas, por outro lado, Latour diria que, sem muita assembleia, o ‘social’ em si pode ser uma entrada enganosa em compreender agência e vida interativa.

No entanto, o conceito de sociedade não se afastou, saiu de foco, ou se transformou em outra coisa⁶. Em vez disso, eu quero fazer um tipo diferente de abordagem, uma que fala de usos comuns em circulação.

O conceito de sociedade é analiticamente inútil, mas retoricamente poderoso. Dentro da antropologia, ‘sociedade’ divide um status retórico semelhante a outros conceitos que muitas vezes acabam se tornando analiticamente impossíveis – direitos humanos, propriedade, mulher, todos ocuparam essa posição⁷. A disciplina realmente não poderia dispensar a ‘sociedade’. Para se referir a sociedade já reconhecer a importância das formações organizacionais para (digamos) as relações de poder, desigualdades, contextos de agência. Para o etnógrafo, sociedade capta uma aspiração para se estudar no meio, para revelar a natureza relacional de fenômenos. Mas acima de tudo, daí a comparação com ‘direitos humanos’, ‘propriedade’ e ‘mulher’ enquanto formas retóricas, em muitos lugares ‘sociedade’ existe na linguagem comum como uma referência local e endógena para a ação das pessoas, e “discurso sobre a sociedade é tanto uma parte da realidade quanto nossa (antropólogos) maneira de estudá-la” (Ingold 1996: 57).

Hoje em dia pode-se ouvir uma retórica semelhante na vida política do Reino Unido. ‘Sociedade’ evoca valores de persuasão quase que cosmológica. No entanto, se ‘sociedade’ analiticamente inútil para o antropólogo, qual seria o caso para os criadores de políticas públicas? Eu suspeito que a resposta é que nenhuma quantidade de apelo à sociedade vai operacionalizá-la⁸. Provavelmente, então, mesmo o conceito de sociedade sendo retoricamente poderoso, ele é governamentalmente inútil. E a recente mudança para gigantismo só amplia isso, engrenando a ideia de *Big Society*, como se chamando-a de grande poder de fato gerar algum tipo de tamanho.

Mas é precisamente a forma como o apelo que é feito a uma noção não especificada de sociedade que dá boa retórica a seu poder de persuasão. A falta de especificação significa que a noção pode ser aplicada em todos os tipos de contextos. Esta é sua cosmologia para

anglófonos. Portanto, é o status abstrato e deslocado de sociedade que faz ‘dar’ a ela (no sentido de fazer as coisas ‘para o bem da sociedade’)⁹ algo virtuoso. Podemos pensar aqui nas discussões de altruísmo quando tratamos de doações de sangue ou tecido¹⁰. Da mesma forma, ela tem seus *proxies* no concreto aqui e agora. A retórica funciona quando as pessoas sabem para que estruturas ou associações o conceito serve como um *proxy*, como o pensar em outros, interdependência em geral, o estado no modo de benefícios sociais, bairros, e assim por diante – as pessoas imaginam saber o significado, a partir de suas experiências imediatas, deste termo vazio a ser preenchido. O governo depende do que as pessoas tomam por pressuposto, ou seja, neste entendimento delas. Ao mesmo tempo, o entendimento é empurrado em certas direções. O empurrão é mais uma auditoria superficial de organizações, validando os valores do auditor ao achar uma correspondência interna ou inata a eles. Apenas no caso de ‘sociedade’ uma forma organizacional tem de ser inventada. Daí a visão específica de vida comunitária e local consagrada no *Localism Act* (2011). Tal vida é imaginada como sendo contínua e correspondente aos pressupostos das pessoas sobre valores sociais inatos.

Então, olhemos para o endosso de ‘comunidade’, pois aqui certamente a *Big Society* está sendo definida. “Pensamos que o melhor meio de fortalecer a sociedade não é o governo central tentar tomar para si todo o poder e responsabilidade. É ajudar as pessoas e os seus representantes locais eleitos atingir suas próprias ambições. Esta é a essência da *Big Society*” (Greg Clark, MP, Ministro de Estado da Descentralização, prefácio de *A Plain English guide to the Localism Act*). Assim, a sociedade está em oposição ao Estado (governo); isso ajuda a definição, inicialmente. O próximo parágrafo especifica conselhos, instituições de caridade locais, grupos de voluntários e novos direitos e poderes para ‘comunidades e indivíduos’. É tudo sobre o que ‘pessoas locais’ querem. E nas comunidades, mais especificação aparente: “pessoas que se preocupam com seus vizinhos, que se orgulham de suas ruas e se envolvem...”, para não falar de ‘grupos comunitários’

que são capazes de comprar ativos. Ah, e ‘bairros’ que são capazes de manter alguns dos recursos obtidos com o desenvolvimento de infra-estrutura¹¹.

Há uma presunção surpreendente aqui em empurrar os cidadãos na direção de localismo, que, quando você pensa em pessoas na sociedade que você pensa em “pessoas locais”. Que tal um empurrão em direção ao internacionalismo? Mas uma vez que superamos esse espanto, vemos que a visão de “grupos comunitários” e o resto simplesmente empurra um degrau abaixo a falta de especificidade. Reforça o fato de que a ‘sociedade’ só pode materializar-se em estruturas concretas ou comportamentos em que as pessoas possam aplicá-la¹². Sem dúvida, muitos tipos de organizações ou perspectivas podem se identificar com ‘grupos comunitários’, especialmente se eles podem exercer o poder de retenção de ativos! Então, o que vai garantir que grupos e ativos são de alguma forma formados para benefício público? Nada concreto, apenas uma convocação urgente de um *senso* de ‘sociedade’ e ‘comunidade’ como visões benignas de empoderamento¹³. Não serão os *Standards Boards* das autoridades locais que foram abolidos e certamente não serão as ‘autoridades administrativas independentes remotas’, muitas também abolidas, algumas das quais podiam ter presumido que as pessoas locais também eram pessoas nacionais¹⁴. Confiar em uma ‘sociedade’ não especificada para fazer o trabalho do *governo* de supervisão é a tolice.

E mais – quero sugerir que há um sentido grave em que tal uso descarta o próprio objeto que deveria elevar. O objeto em questão não é uma vida social que, de alguma forma, conseguiu sobreviver todo esse tempo em comunidades e localidades; em vez disso, o objeto que tenho em mente é precisamente a sociedade como um conceito que, se não convocado retoricamente, é ‘vazio’. Independente da opinião do indivíduo sobre a interferência do Estado versus responsabilidade, é tolice imaginar que a ‘sociedade’ pode fazer o trabalho de um governo. É, na verdade, precisamente as conotações vagas (cosmológicas) da sociedade que Big Society leva para longe dela. É *como sendo* um termo

vago, indeterminado, que a ‘sociedade’ funciona como um instrumento generalizado e abstrato de apelo, e portanto tem poder retórico. Gigantismo diminui sociedade e a encolhe ao tamanho do próprio epíteto; ‘sociedade’ reduzida a ser ‘grande’.

Um poderia colocar uma cor mais afável sobre isso. Estou pensando em uma descrição de adivinhação em Cuba, por um dos alunos de Caroline Humphrey, Holbraad, (2008, 2009) e como entender veredictos dos adivinhadores sobre as condições do seu clientes quando se apresentam para cura. Definições entendidas não como reivindicações de verdade, ele sugere, mas como definições inventadas ou “infinições”¹⁵. Infinições não são afirmações sobre o mundo, mas interferências ontológicas nele – o cliente é transformado em uma pessoa que vem sofrendo uma aflição, feitiçaria bem dizer. Isto funciona para a *Big Society*? Bem, a frase certamente não define qualquer coisa que existia antes; mas também não é bem um ato de fala performativo uma vez que não leva uma grande sociedade a existência. No entanto, traz um conceito à existência, como que por magia. Como uma definição inventada, a enunciação de ‘*Big Society*’ torna-se um ponto de referência que já mudou coisas (como as orientações dos conselhos de pesquisa). É uma nova realidade a ser levada em consideração, e deste ponto de vista torna mais especificação ou definição irrelevante.

Pode muito bem funcionar dessa maneira através da enunciação repetida. Mas considere como este conceito vem sendo tratado. Não há cliente; ninguém pediu uma cura; ninguém está à procura de uma solução precisa para um problema. Em vez disso, a frase é lançada no éter, e só pode ser adquirida por aqueles que assumem saber o que significa¹⁶. No entanto, o que a *Big Society* descarta é precisamente esta presunção, que alguém poderia dizer também cosmológica, do caráter do conceito. Se as pessoas pensam em valores sociais inatos como abrangendo a vida coletiva ou permeando através dela, a realidade do aparente vazio de ‘sociedade’ só poderia ser significativa se e somente porque todo mundo tem sua própria idéia sobre como ela é preenchida. E nós poderemos querer tomar cuidado disso, um ponto voltarei a discutir.

Entendendo sociedade: reflita sobre o lugar que qualquer status de pressuposto tem para motivar o trabalho dos conceitos. Para ser capaz de assumir que algo o torna axiomático. E muitos Euro-americanos/ anglófonos gostariam de pensar que o que eles valorizam – embora exatamente o mesmo poderia se dizer sobre o preconceitos de outras pessoas – constituem uma base tácita ao que eles fazem. Eles podem muito bem incluir a sociedade no abstrato aqui. No entanto, permanecendo no campo dos pressupostos, temos apenas metade da foto. Pois há um outro lado em deixar os valores sociais implícitos, e isto é o dever de ser explícito. Mas eu quero mostrar o tipo de realização que isto é, e preciso refletir o contraste do que anglófonos tomam como um estado normal das coisas. Para chegar à outra metade, então, será preciso fazer mais um desvio. Vai demorar um pouco até eu retornar às perguntas sobre sociedade.

Tomando cuidado

Dois relatos recentes, um dos Andes equatorianos (Elizabeth Roberts 2012), o outro da Amazônia venezuelana (José Kelly 2011), focam em como o mundo pode ser mudado. Em ambos os lugares se crê possível alterar a ‘raça’ ou ‘corpo’ de alguém através do processo de ‘tornar-se branco’ ou crioulo. Seus etnógrafos extraem essas informações com dificuldade através do aparatos de saúde moderna: desde os Andes, em clínicas de fertilidade privadas, em grande parte fora do Estado; da Amazônia, nos serviços gerais de saúde fornecidos pelo Estado. Em ambos os casos, o cuidado que é oferecido é recebido por beneficiários/ clientes como sinais de sua própria capacidade crescente em atuar brancura. Ao receber esses cuidados, elas se tornam ‘pessoas brancas’. Que práticas de prestação de cuidados poderiam ter tal efeito transformador, e acima de tudo baseadas em que suposições?

Nos Andes Católica, o epíteto ‘assistida’ antes ‘reprodução assistida’ causa ressonâncias inesperadas. Deus está em toda parte, e é presença imediata, não distante – a dádiva de Deus da criação da vida é

algo perfeitamente claro, uma presença aproveitada pelas clínicas. As técnicas científicas que ajudam os procedimentos médicos também são os meios através dos quais o pessoal clínico auxilia a Deus: ao evocar propositalmente noções comuns euro-americanas, o etnógrafo observa que os médicos não consideram que estão ‘brincando de Deus’, mas se consideram ‘ajudantes de Deus’. Os pacientes são, por sua vez, assistidos. O foco para muitos aqui é menos na modificação dos materiais de fertilidade (fertilização *in vitro*, congelamento de embriões)¹⁷ que no patrocínio que é concedido a eles. De um modo geral “clínicas médicas privadas são semelhantes a fazendas¹⁸ em que as relações são paternalísticas (não orientadas para o consumidor)” (2012:57). Patronagem é desencadeada através de toda a atividade social decorrente do ato de atender à saúde e ao conforto do paciente. Esta relação de dependência é ativamente procurada por muitas das mulheres equatorianas. Elas procuram por assistência, pois “assistência, não autonomia, é a própria base da existência” (2012:212). O que é demonstrado na clínica é que os pacientes são *merecedores* de cuidados¹⁹.

Ao mesmo tempo, essas pessoas no Equador estão participando na formação da nação através do processo de clareamento. Especialmente para as pessoas mais pobres ou clientes de origem índia, ser objeto de tanta atenção é transformador. No cuidado dos brancos (médicos e pessoal clínico categoricamente são) o cliente torna-se branco. “Por meio de fertilização *in vitro*, as mulheres podem se tornar reprodutoras mais brancas... por serem cuidadas da mesma forma que as mulheres mais brancas são cuidadas” (Roberts 2012:75)²⁰. Isto é fundamentado em uma suposição básica sobre a maleabilidade dos corpos e do mundo material.

A própria antropóloga sustenta um contraste contínuo com atitudes derivadas do Iluminismo europeu encontradas em relatos comuns (euro-americanos) de concepção assistida, entre eles o tipo de agência implicado por um paradigma de natureza/ sociedade, cujo ponto de partida é que a natureza é dada. Nos Andes do Equador, as aborda-

gens são mais propensas a ter suas raízes em categorias religiosas baseadas em descrições²¹ pré-Iluministas (e certamente pré-biológicas) de linhagem que foram precursoras do conceito contemporâneo de ‘raça’ (2012:117). A suposição contínua é que “no Equador, as pessoas podem mudar sua raça” (2012: 114). Isto é considerado transformação ontológica. Para usar a linguagem anacrônica, a natureza não é alterada pela sociedade; de fato, não é requerida, para isso, a noção de sociedade, somente – testemunhada nos milagres do cotidiano – em última instância através de divina agência a própria natureza pode ser alterado.

Como os médicos andinos, os médicos venezuelanos que trabalham com índios Yanomami são crioulos, brancos. Mas ao invés de uma possível identificação entre médicos e pacientes, há disjunção. Os Yanomami acreditam em um continuum entre aqueles que são mais e aqueles que são menos crioulos, mas a qualquer momento ao longo do continuum posições sobrepostas são radicalmente ‘outros’ aos olhos de outros. Alteridade não é diminuída pelo continuum; em vez disso, as pessoas assumem posições que são por vez branco, por vez Yanomami²². Esta não é a visão da equipe médica, que entendem ‘tornar-se crioulo’ como um processo evolutivo ou de desenvolvimento. Agora, o tornar-se/ ser branco que poderia ter um valor transcendente ou cosmológico para as pessoas crioulas da equipe médica (a inevitabilidade da modernização que eles representam, mas que vai além de seus esforços para ajudá-la) ocupa um lugar diferente na forma de pensar Yanomami²³. O que para eles é anterior à ação, e nesse modo inevitável, é a condição social da alteridade: haverá (deverá) sempre (existir) os outros.

O tipo de cuidados que os Yanomami gostariam de suscitar dos médicos – muitas vezes uma frustração que é um eco da visão crônica de curto prazo também encontrada nos serviços de saúde do Território do Norte (Austrália) – é o cuidado de parentesco. Afinidade é uma condição inata do mundo da convenção social que os Yanomami tomam como pressuposta²⁴. Forasteiros devem ser domesticados para

o estatuto de possíveis sogros/cunhados(as) que irão mediar entre os Yanomami e o mundo exterior. Como raça (brancura), o parentesco é para ser criado. Então os Yanomami estão tentando mudar crioulos tanto quanto o inverso – não para torná-los índios, mas transformando-os em possíveis sogros/cunhados(as) para manter o fluxo de serviços, conhecimento e bens que só os crioulos podem trazer.

Agora, em sua missão civilizadora, médicos crioulos ‘fazem corpos’ – no sentido de mudar estilos de vida indígenas; distintos do nosso ponto de vista, eles também ‘fazem sociedade’. “[Um] componente do projeto civilizatório é sobre como fazer sociedade, não parentes, porque para crioulos, [na Amazônia] a sociedade estava faltando e precisava ser feita” (2011:97). E em outro eco de serviços de saúde na Austrália, “médicos vêem os Yanomami como parte da natureza: [sobretudo] desorganizado” e “quanto mais desorganizados aparecerem os Yanomami, mais os médicos se esforçarão para organizar” (2011: 137, frases transpostas). Os esforços derivados do Iluminismo dos crioulos compreendem a sociedade como um projeto de desenvolvimento em relação à natureza²⁵.

Isto aponta para o que os Yanomami, por um lado, e as equipes médicas por outro, pressupõem – entre o que é pressuposto como algo dado e recebido como inato (no mundo) e o que é considerado como sujeito a intervenções das pessoas. Novamente usando a linguagem da sociedade, pode-se dizer que as convenções sociais que são inatas para os Yanomami, são fabricadas através de meios sociais para os crioulos. Cada lado, na verdade, entra no mundo do outro como uma forma inata: os brancos são vistos pelos Yanomami como possíveis sogros/cunhados(as), e os índios são vistos pelos médicos como filhos da natureza (2011:225).

Talvez eu tenha exagerado o desaparecimento de ‘sociedade’ enquanto construção analítica. O que o etnógrafo da Amazônia se refere como ‘fazendo sociedade’, são todas as atividades, modos de relação e colaborações que exigem esforço organizacional que caracterizam projetos explícitos de modernidade euro-americana²⁶. *Nós podemos mostrar*

onde elas têm e não têm compra. Elas não movem nem os Yanomami, tampouco os patronos e clientes equatorianos. Mas elas estão abundantemente presentes nos programas burocraticamente inspirados para resolver problemas endêmicos de saúde no norte da Austrália, possivelmente para ser encontradas nas clínicas de fertilidade menos paternalísticas do Equador²⁷, e, certamente, nas agruras de jovens médicos em formação em missões de campo na Amazônia. Esta não é uma questão de algumas pessoas ‘ter’ e outras ‘não ter’ um conceito de sociedade; aqui a questão comparativa tem a ver com o que as pessoas acham necessário fazer, e quais agentes podem ser inscritos para esse fim.

A necessidade de estar fazendo

Então, qual é a outra metade para a compreensão dos pressupostos? É, em resumo, o que precisa ser ‘feito’, e tornado explícito, por esforço deliberado. O primeiro-ministro da coalizão: “Nós não estamos na retaguarda e apenas esperando que a *Big Society* chegue. Estamos retirando os obstáculos e tomando algumas medidas específicas para ajudar a construí-la”²⁸. Deste ponto de vista, o apelo à *Big Society* parece apenas um endosso elevado à propensão euro-americana de ‘fazer sociedade’. Mas há mais para ser dito que isso.

Há um tempo, tem sido um tema de discussão na antropologia que alguma forma de contraste entre o que é pressuposto e o que é posto em prática, entre o implícito e explícito, é, como a percepção da diferença, para ser entendido como uma característica onipresente e geral da formação de conceitos²⁹. O que é pressuposto é ‘inato’, ou ‘contra’ ao contexto pelo qual uma idéia ou intenção é desenhada. Em termos simples, pode-se dizer que o que se supõe é um outro lado do que se especifica (o que é feito ou feito evidente), e vice-versa, e isso se aplica a qualquer ato comunicativo. Um conceito implica, assim, uma ativação simultânea de figura e fundo. É uma tradição particular de pensamento – o que chamo de tradição euro-americana³⁰ – que

articula essa relação lógica através de práticas de conhecimento que incluem a própria teorização antropológica. A mesma tradição também exhibe o relacionamento através de um contraste categórico (e a lógica mantém o contraste) entre Natureza e Sociedade.

Assim como ‘sociedade’, o antônimo natureza-sociedade há muito deixou de ter muita utilidade analítica em antropologia, mas isso não impediu a conceituação etnográfica de motivos e figuras ou um interesse nas relações entre o que é construído e o que é dado. Vimos que o que euro-americanos compreendem como Natureza não representa o inato em todos os lugares em um fundo que, não sendo a própria agência ou agenciador, motiva ação ou intenção. Os Yanomami assumem que são as relações constitutivas de uma vida consciente, semelhante ao que euro-americanos chamariam de ‘sociedade’, ainda que partilhada com outras criaturas, que são inalteravelmente pré-determinadas;³¹ o que é maleável ao esforço explícito reside nos corpos manifestos de pessoas e animais que euro-americanos considerariam formados naturalmente. Na Amazônia contemporânea e nos Andes, ‘fazendo parentesco’ ou ‘fazendo raça’ surgem como projetos explícitos que envolvem propriedades de parentesco e de raça que euro-americanos consideram dados implícitos de biologia³².

Por outro lado, ‘fazendo sociedade’ é uma referência para a maneira pela qual euro-americanos imaginam que seu mundo social ou relacional que é construído. A ideia de que o mundo social é feito enfrenta inúmeros esforços para cuidar, mudar, articular, classificar as relações de diversas entidades entre si. Para voltar novamente ao exemplo australiano: a coordenação que desafia as autoridades de saúde, a grande ideia que se fragmenta em oficinas e planilhas e a superabundância de atividade fala da necessidade de ‘fazer’ uma organização que organizaria.

Mas será que eu não entrei numa contradição aqui? Para aqueles que imaginam que a sociedade como necessitando de ativação constante, o governo do Reino Unido, com o seu aparato de organização e coordenação, ‘faz a sociedade’ quer ele queira ou não. No entanto,

antes, eu estava falando sobre como sociedade é um conceito ‘dado’, e confrontado com ‘Big Society’, insinuando que talvez fosse melhor deixá-lo em paz! Mas esta é precisamente a diferença entre o que deve ser trabalhado e o que é pressuposto. O que está sendo pressuposto sobre a Sociedade não é nada mais do que uma versão da Natureza: a tendência axiomática e ‘inata’ das pessoas para decretar formas de sociabilidade, bem como a sociabilidade, demonstrada na propensão em formar comunidades locais, nas lealdades que evidenciam a grupos, no impulso de ajudar os outros, e assim por diante. Tudo isso é considerado como inerente a, assim como características naturais da, vida social – ou no vernáculo da ‘natureza humana’³³. ‘Pressupor’ a existência da sociedade, não na sua forma de ‘organização’, mas de ‘sociabilidade’ inata, é colocá-la para além do controlo explícito. É aqui que sua dimensão cosmológica vem à tona: nestas formulações anglófonas/ euro-americanas, ela pode aparecer maior do que o que é feita dela.

Ah, mas se ‘fazendo sociedade’ nem sempre tem consequências benignas (excesso de burocracia, por exemplo) tampouco tem ‘pressupondo sociedade’. Vamos olhar novamente para o que chamei de seu uso retórico.

Consequências

A ironia de uma diretiva centralizada para descentralização não passa despercebida por ninguém (John 2012:23, 39; Harrow 2012:23). Fazendo um apelo a ‘sociedade’, como em *Big Society*, respeita o seu status retórico, mas é ao mesmo tempo um desafio para ela: a sua própria invocação compromete o seu caráter inato (pressuposto). Eu tenho sugerido que é esse caráter inato que compele grande parte da sua força motivacional. Firmemente instalada na imaginação das pessoas e políticos, vislumbrada em situações múltiplas, ‘sociedade’ pode ser atuada em qualquer lugar. No momento da aplicação, por uma organização, ou a sua invocação pelos políticos, no entanto, o contexto da

ação torna-se outra coisa: ‘sociedade pressuposta’ é re-contextualizada como parte de um projeto de ‘fazer sociedade’. Na instância de pressupor que as pessoas sabem o que se entende por esse termo vazio, ele é re-apropriado para fins de organizacionais. Aqui reside o perigo, ou pelo menos miopia.

Para os entendimentos populares mais fáceis de se capturar – um conceito de sociedade baseado em contatos interpessoais, comunidades, localismo – é muito parcial. E esta parcialidade é então reforçada através de sua reprodução em políticas que aparentemente desejam manter a ignorância sobre a possibilidade de que qualquer outra coisa poderia ser seu significado³⁴. Deixe-me desdobrar isso um pouco.

Para começar, como é reproduzido o caráter ‘dado’ (pressuposto) da sociedade? Para onde vão, e de onde vem as pessoas que saberão o que se quer dizer quando se recorre a sociedade? Que tipos de experiências elas precisariam de ter tido? Será que as famílias e as amizades e solidariedades locais são suficiente quando a maior parte do tempo é gasto em esferas além delas? As experiências das pessoas são fundamentais para o que eles pressupõem, mas elas também certamente não devem em si ser pressupostas por qualquer pessoa interessada na qualidade de existência. *Em muitos entendimentos de cientistas sociais nos dias de hoje, “sociedade” não segue os contornos de comunidade nem um pouco: na verdade, pode ser vista na agência distribuída ou conectada em rede de qualquer projeto de coletivização, em conjuntos de instrumentos, artefatos, eventos, e alguns diriam que não precisaria ser uma sociedade de agentes ‘humanas’ apenas. Ao mesmo tempo, livrar-se de uma visão convencional do social não exime ninguém do que o cientista social pode analisar como a necessidade de se ‘fazer a sociedade’.* Em outras palavras, o imperativo euro-americano de encontrar rotas organizacionais para (re-formar) vida coletiva, por mais que vastas, anônimas ou heterogêneas sejam as circunstâncias, está vivo e bem.

O geógrafo, Ash Amin, refere-se a este imperativo – a necessidade de estar fazendo – em relação à vida urbana. A civilidade da indiferença ou as habilidades de co-habitação que poderiam fundamentar

uma ‘política de convivência’, escreve ele, pode exigir uma “*tentativa deliberada* de promover essa orientação” (Amin 2012:75). “A tarefa para uma política de união é *fazer* as ligações e dependências *visíveis* ... Através de atos contínuos de renovação dos bens comuns urbanos, a cidade ... pode ser *construída*” (2012:79-80, grifo meu). Ele é enfático: ‘no saber situado, o sucesso é o produto da junção de coisas, *inventando* um bem comum, aproveitando todo tipo de capacidade humana e não-humana, cultivando cuidado para a tarefa em mãos, e trabalhando para enfrentar o problema repetidamente’ (2012:57, grifos meus). E isso põe a nu o custo da ignorância, o custo de um governo em fazer suposições sobre a sociedade.

A *Big Society* é muito menos do que alguém – muito menos o cientista social – quer dizer com sociedade. Entre outras coisas, exatamente da mesma maneira do “Não existe tal coisa ...” de Thatcher, o ‘*Big Society*’ de Cameron remove as instituições de governo dela. A pena deste movimento em particular é que o governo, assim, remove a sua supervisão. Um poderia pensar que *cuidar* seria uma importante parte do trabalho do governo em ‘fazer sociedade’ também³⁵. Cuidar aqui implica em se tornar bem informado sobre as condições de existência.

Porque, se ele (o governo) fosse olhar um pouco mais de perto, certamente encontraria formas sociais mais próximas da terra de estrangeiros que Amin descreve. A cidade que ele se referiu como sendo construída comporta uma verdadeira “sociedade de estranhos” (2012: 32)³⁶. Ele argumenta vigorosamente por uma abordagem anti-comunitária, pela aceitação de uma vida social que não depende de contato cara a cara e reconhecimento entre familiares³⁷. “[Uma] política de cuidados”, escreve ele, “se esta é a abordagem adequada para a integração de estranhos na sociedade pode ser descentrada a partir de considerações de obrigação interpessoal e orientação cívica” (2012: 16). No entanto, ao invocar sociedade como uma construção pressuposta, o governo também está evocando exatamente esses entendimentos parciais e convencionais. Amin não aplica sua crítica diretamente à retórica de *Big Society*, mas eu aplico. *Big Society* imagina comunidades

como festas de rua, em vez de (digamos), como tipos de colaborações epistêmicas ou comunidades de prática como surgem no local de trabalho, documentada em protocolos e técnicas de comunicação não necessariamente baseadas em reconhecimento interpessoal.

Uma situação concreta é também um exemplo de como ele pode ser útil para descobrir, embora eu não debruço sobre isso³⁸. Outra antropóloga (Annelise Riles 2011), e desta vez pesquisa no mercado de ações global³⁹. A atenção etnográfica está na obtenção de garantias. Ela argumenta que diversas técnicas legais corriqueiras, realizadas por burocratas, são cruciais para o mercado de maneiras complexas que são raramente apreciadas fora do meio. Seguros garantem certos tipos de acordos financeiros, colocando sobre a mesa a riqueza que garante capacidade de crédito. Assim propriedade-garantia é citada como sedimentando a segurança das transações, embora tal propriedades frequentemente acabam por ter seus próprias complicações e riscos. Confiança nas técnicas, nos procedimentos e práticas, pelas quais garantias são obtidas ignora o tipo de interações cara a cara na qual as ideias de confiança caso contrário descansariam. “Em vez confiar em relações sociais, você confia em garantias” (2011:55). Esta é a vida social real de documentos, dispositivos legais e instrumentos técnicos, sem os quais o mercado não poderia operar.

À luz desse tópico, o estudo dá uma visão sobre o que acontece quando tais procedimentos técnicos são politizados. Do ponto de vista da indústria, o ato e efeitos de garantias “são explicitamente vistas como a alternativa privada baseada no mercado para uma maior regulamentação governamental” (2011:3, *italico removido*). Na verdade, nesta “tecnologia privada de regulação” garantias funcionam um pouco como a sociedade invocada pela retórica da *Big Society*. Por um lado, as técnicas legais cotidianas através das quais a garantia é implantada permanecem em grande parte pressupostas por operadores financeiros. Por outro lado, a descrição legal de bens, na promessa de sua realização, cria valor financeiro, uma rotina equivalente a uma ‘infinição’ talvez. Um ponto no futuro já chegou – uma promessa tem valor

agora – de tal maneira que as formas processuais usadas para definir as relações de garantia têm efeito ontológico; elas são “intervenções práticas com consequências concretas” (2011:173). Mas a retórica da Big Society de alguma forma não pressupõe que o conceito de sociedade pode ser tratado na lateral, a ser desenhado como um tipo de garantia para o trabalho do governo? Ela pode ser *usada* no aqui e agora para reforçar a credibilidade do governo como um operador eficiente, sem características desnecessárias e ‘magro’, com base simples no futuro e na promessa jamais-definida da sociedade.

Compreendendo a sociedade assistida

Bem, eu poderia terminar aqui - ou explodir em PowerPoint! Mas eu espero que você possam me permitir mais alguns minutos para encerrar meus comentários, a alusão a PowerPoint sendo uma confissão relutante de que um diagrama ou dois poderiam ter ajudado. Se você puder ter paciência comigo – por estes motivos – quero explicar o título ‘cuidando de conceitos’ e ‘sociedade assistida’.

O conceito de ‘sociedade’ é, obviamente, tratado de inúmeras formas, incluindo transmitindo a sua maravilhosa capacidade para o vazio. No entanto, dependendo de sua posição, tomando-o como ‘vazio’ pode ser mais feliz em alguns contextos do que em outros. De onde eu vejo, o conceito tem valores positivos e negativos. Então, em relação à sua recente apropriação política no Reino Unido, quais são os contextos que fazem a diferença?

Imagine uma matriz simples de 2 x 2. Atravessando horizontalmente a matriz, em primeiro lugar, como tenho tentando trazer à vida, as especificidades práticas e técnicas que nos convidam a examinar as circunstâncias em que as pessoas vivem, onde o cientista social pode ou não achar ‘sociedade’ algo analiticamente adequado; em segundo lugar, o conceito retórico, cosmológico, de sociedade como todas as coisas para todas as pessoas. E atravessando verticalmente, em primeiro lugar, o esforço organizacional, que eu também tenho tentado trazer à vida, que se toma em ‘fazer a sociedade’; segundamente, ‘pressu-

pondo' a sua existência (da sociedade), pelo menos no sentido de que a sociabilidade inata é pressuposta. A maneira na qual os contextos são combinados têm efeitos radicalmente diferentes. Imaginar-se deslizado por entre as quatro posições resultantes, que são as quatro posições para o meu próprio entendimento, dá-nos um pouco de ideia sobre o que as pessoas no Reino Unido acham (em nenhuma ordem) frustrante ou edificante ou vergonhoso ou forte sobre a *Big Society*. É aqui que peço ultimamente a sua paciência enquanto expando em cada uma dessas posições.

Posição 1. 'Fazer sociedade' em relação às práticas especificáveis, onde quer que estejam, em programas de saúde ou mercados financeiros, e não importando o ponto de vista político do indivíduo sobre regulação, implica abordar problemas delimitados no mesmo registro em que eles são conceitualizados. Isso me parece ser o trabalho comum de governo. Projetos que coletivizam e requerem a especificação de relações (classificação, monitoramento, co-variação, montagem) para fazer a vida social existir estão no mesmo registro como meios burocráticos de administração. E, na medida em que *Big Society* é apenas uma outra perspectiva política, ela vai comandar recursos e esforços de departamentos governamentais. Mas, na linguagem corrente, ela deve ser vista 'realizar'. Comunidades devem provar a sua união, assim como no norte da Austrália um melhor sistema de saúde deve ser avaliado em um gráfico.

Posição 2. 'Pressupondo a sociedade', neste mesmo contexto, no outro lado, é ignorar, negligenciar as técnicas, estruturas, instituições que são também a vida das pessoas. Este é o ponto cego da *Big Society*. Reduzindo o estado (a 'sociedade' carregando o fardo que o governo quer reduzir para si) implica desconsiderar arenas sociais, incluindo desconsiderar as áreas de finanças e espaço urbano enquanto arenas sociais. Em vez disso, a *Big Society* assume uma reserva de sociabilidade que pode ser apropriada sem investir em sua continuidade. Pense no paradoxo: tratar a sociedade como auto-sustentável significa não assistir à reprodução da vida das pessoas, não se preocupar com os efeitos do desemprego, cortes em assistência social, subsídios domésticos ou

em saúde mental⁴⁰. Pense no efeito de uma alta rotatividade de trabalhadores de saúde na qualidade dos cuidados na Amazônia.

Posição 3. Quando nós voltamos para o conceito retórico, senão vazio, de sociedade, descobrimos que ele funciona mais poderosamente através de pessoas que ‘pressupõem sociedade’, deixando-o florescer como uma cesta dada de valores. O poder do conceito reside na ideia que ele significa todas as coisas para todas as pessoas. Assim, a sociedade como peça de retórica, com a sua ressonância cosmológica, funciona melhor quando é dada como certa, pressuposta, não pré-definida. Aqui a invocação de *Big Society* parece ter uma vantagem. Mas então a invocação da *Big Society* se transforma em execução da *Big Society*. Pessoas agindo é uma coisa; sendo ditas para executar é outra. Há um paralelo nos Andes com referência ao projeto construção de nação: é tido como certo pelos clínicos que os clientes para doação de óvulos, querendo ser branco, vão sempre querer ovos ‘brancos’ (eles nem sempre querem).

Posição 4. Tentar ‘fazer sociedade’ em cima dessa apreensão cosmológica a torna reduzida a alguns entendimentos muito convencionais. Esta é a posição a partir da qual eu entendo a *Big Society* como sociedade assistida! A frase implica a necessidade de assistir a sociedade ao encorajar as pessoas para se engajarem localmente – para mostrar o que comunidades são e o que eles poderiam se tornar. Não é apenas que a retórica da *Big Society* identifica um fundo de sociabilidade inata para além do governo que pode ser desenhada pelo governo como um tipo de recurso sempre presente, como garantia do financiador, mas que o recurso é subdesenvolvido. Ao contrário da equação positiva entre assistência e dependência encontrada nos Andes, a dependência é desvalorizada. A sociedade do futuro poderá ser negociada (por assim dizer) como um recurso evidente, mas pode igualmente surgir como uma ‘natureza’ incipiente que precisa de ajuda para tornar-se eficaz, e que de alguma forma não conseguiu ter compostura, ou não haveria, neste ponto de vista, necessidade de um governo afinal de contas.

Pode-se imaginar dezenas de matrizes: mas nas quatro posições que têm ajudado o meu entendimento, a *Big Society* entra em torção cada vez.

Então, o antropólogo deve estar cuidando de quê? Nos casos andinos e amazônicos, para os objetos de cuidados, o ‘cuidar’ era uma questão de garantir o bem-estar relacional, não tão diferente do que Amin (2012:33) espera quando, em vez do ‘cuidado’ cara a cara do estranho (que conserva a estranheza), ele defende uma ‘atenção’ cotidiana e onipresente. É completamente apropriado para práticas de conhecimento euro-americanas que acadêmicos, estudiosos e críticos devem desejar estar atento à vida relacional dos conceitos que eles usam. Em uma sociedade aberta (eu uso o termo retoricamente), parte dessa atenção pode ser *preferir* que pessoas tomem cuidado do conceito de sociedade em diferentes maneiras, sem que elas presumissem (na formulação de Amin) a forma social que o conceito irá se manifestar, deixando-o ‘vazio’ para qualquer um – incluindo, naturalmente, elas próprias – para usar.

* * *

Último parágrafo breve. As garantias são conjuntos de falhas. Assim, o comentário da etnógrafa vale a pena citar [quase] na íntegra.

Assim, em lugar de redes de pessoas, instituições, ... especialistas, e idéias que criam normas coerentes, novas formas de transparência, comunidades de conhecimento..., um conjunto doutrinal ou sociológico coerente ... Eu sugiro que nós entendêssemos o conjunto de técnicas legais que compõem a governança privada de ... mercados como um conjunto de falhas – bolsões de falta de conhecimento, quebras entre teoria e prática, gêneros de opacidade, diferenças de status ontológico, a falta de compreensão da agência e experiência dos outros. Temos uma enxurrada de atividades ... que não está construindo nada em particular, que não ‘somam’ para ... uma nova fonte de autoridade epistemológica ou judicial. (Riles 2011:64)

Um último retorno aos trabalhadores de saúde australianos. Perante a evidência da contínua deterioração daqueles que estão sob seus cuidados, eles incrementaram uma versão de ‘fazendo sociedade’: esforço constante significou envolvimento pessoal e emocional constante, a sempre presente compulsão de ‘fazer algo’ (Lea 2008:16.). Eles investiram pesadamente em meios organizacionais: programas,

workshops, fluxogramas. O que parece eles *pressupuseram* era que tal sociedade, termo meu, como aqueles sob seus cuidados podem evidenciar (pessoas que vivem em assentamentos aborígenes), não ia ser adequada para o problema que eles tinham definido. Não estou certa de que pressupondo o inverso, que as pessoas podem ser removidas dos cuidados do governo já que a sociedade é mais do que adequada – com cutucadas – para fazer jus à presunção, é uma alternativa mais feliz. Certamente não é uma escolha informada.

Agradecimentos

Meus sinceros agradecimentos a Martin Holbraad, José Kelly, Annelise Riles e Elizabeth Roberts pelas elucidações e comentários substanciais sobre um esboço anterior.

Notas

¹ Aqui eu abrevio o relato, que descreve como ‘coordenação’ assume uma vida social própria, produzindo complexos organizacionais que têm sucesso na “consequência não intencional de identificar a necessidade de uma coordenação mais eficaz” (Lea 2008: 63). Devo acrescentar que eu não faço justiça aqui ao simpático desenho de Lea de vidas burocráticas.

² Por exemplo, todos os workshops, missões de averiguação e programas de saúde que os oficiais de saúde tentam trazer à população local: “melhor qualidade e informações mais precisas acabarão por se tornar melhores para auto-compreensão para os aborígenes” (2008: 121). Da mesma forma, quanto melhor os dados são recolhidos e analisados, mais perto os burocratas estão em implementar o ‘estado assistencialista’. Burocracias de políticas sociais tentam mudar o mundo, orientando o “habitante burocrata para que ela ou ele conceitue o mundo em termos de reforma e de intervenção” (2008: 225).

³ Especificamente, em seu argumento, parte do abraço de uma ‘era bio-informática digital’.

⁴ Essa foi também minha posição de debate (Ingold 1996). Ele estabelece três noções, na época atuais, da sociedade. Latour (2005: 164) também fala da sociedade entrando no caminho.

⁵ Ver Toren (2012), sobre como, difundida em tudo que as pessoas fazem, ‘sociabilidade’ não pode ser um conceito ou domínio de pesquisa analítico – não pode ser determinada com antecedência (e, portanto, aplicada a um campo de dados), mas sempre a ser descoberta.

⁶ Como Latour (2005) brilhantemente já expôs. Para uma recuperação etnográfica, ver Rio (2007: 213), a propósito do povo de Ambrym (Vanuatu), que procura por “um

conceito realista da sociedade ... que não é antes de tudo uma ferramenta analítica, mas uma parte da realidade etnográfica e um preocupação para as próprias pessoas”.

⁷ Analiticamente impossível na medida em que o antropólogo quer tornar esses conceitos em objetos de investigação.

⁸ É claro que se uma pessoa liga a retórica a uma política de descentralização, é apenas uma face pública para medidas políticas que continuarão a reduzir o estado e engrandecer interesses privados, de modo que o que está sendo operacionalizado é uma agenda partidária clara.

⁹ A este respeito, como o Deus pós-iluminista – uma presença removida e distante (de Roberts [2012: 14-5], depois de Latour e Asad).

¹⁰ Ou o ‘espírito de altruísmo e união’ mostrado pelos voluntários dos Jogos Olímpicos: “era algo desse espírito que o primeiro-ministro esperara promover com a sua ideia de *Big Society*, sem nunca demonstrar que ele realmente tinha alguma pista sobre como envolver os tipos de pessoas que poderiam se beneficiar mais da participação em ideias maiores que elas mesmas” (*The Observer* 05.08.12). Isto iria dar suporte àqueles que argumentam que não precisamos da retórica da *Big Society* precisamente porque ela [isto é, uma interpretação do que se entende por *Big Society*] já está instalada e funcionando em diversas atividades que seria o tipo de coisa que o PM teria tido em mente se soubesse sobre elas. Diversas iniciativas para encorajar pessoas a mudarem de comportamento, em que conselhos de governo locais e outros foram pioneiros em realizar, são definidas por John (2012: 30-35).

¹¹ Uma característica deprimente desse Ato, quando é resumido em termos leigos, é a equação do desenvolvimento local com projetos de construção, às custas de planejamento.

¹² Tais como comportamento cívico e voluntariado. Na medida em que as pessoas podem ser imaginadas como orientadas ‘para com a sociedade’ como um objeto ético, previsões já foram feitas sobre a probabilidade de diferentes orientações levando a diferentes tipos de envolvimento (Archer citado em Sanghera 2012: 39-40).

¹³ Aqui está um comentário simpático sobre o que parece ser a presunção do governo em relação à filantropia em negócios: “O estado só precisa ser um empreendedor social, desenvolvendo sentimentos latentes pró-sociais de empresários até que normas filantrópicas auto-aplicáveis fazem o seu papel redundante” (Bond 2012 : 70).

¹⁴ Eu não ensaio aqui toda a crítica que tem sido feita aos cortes nos serviços locais [finanças reduzidas ao governo local, Sanghera 2012: 37], o plano de limitar benefícios fiscais para doações para instituições de caridade e as artes [ex. *Observer* 08.04.12], a abolição do orçamento para parcerias esportivas escolares [*Observer* 08.07.12], e assim por diante.

¹⁵ Ele atribui a frase a Wagner, 1975 [1981], e EVC (comunicação pessoal). Holbraad (2009: 87) ‘define’ uma definição inventiva “como um ato de fala que inaugura um novo significado através da combinação de dois ou mais significados anteriormente não relacionados”, como em ‘grande’ (*big*) e ‘sociedade’ (*society*). (Big não é um tipo convencional de epíteto para sociedade, embora há um precedente em ‘Grande Sociedade’ de Lyndon Johnson).

¹⁶ Em contraste com os pronunciamentos do adivinho cubano, em que ‘definições

inventivas não pressupõem a existência de um mundo de entidades: tal mundo é o resultado convencionalizado (Holbraad 2009: 89).

¹⁷ Embora no caso de doação de óvulos, especialmente, o procedimento mantém a possibilidade de mulheres ‘escuras’ darem luz a filhos ‘mais claros’, cujas chances de vida elas acreditam que são acrescidas por conta disso. Roberts descreve que o relato dela demonstra a “atuação” de “biologias locais” (após Lock) (2012: 3).

¹⁸ Latifúndios atribuídos aos crioulos, que durante muito tempo controlaram o trabalho dos índios; parecem ter sido mais generalizados no Equador do que em qualquer outra nação andina, eles implementaram políticas de trabalho para justificar estruturas hierárquicas, incluindo programas “para clareamento do estoque racial nacional através de *mestizaje* (mestiçagem)” (Roberts 2012: 59).

¹⁹ “Existência baseia-se em ser digno de cuidados dentro de uma teia de relações” (Roberts 2012: 212).

²⁰ Em um capítulo sobre “Brancura Assistida”, Roberts (2012:76) observa que, “quando pacientes de fertilização in vitro com recursos materiais limitados procuram financiamento e assistência para os seus projetos reprodutivos, eles se tornam mais brancos. Tanto disfunção reprodutiva [isto é, ter a doença em si] quanto tentativas de aliviar essa disfunção são marcadores fisiológicos e econômicos da brancura”.

²¹ Mantendo a “pureza de sangue” através de policiamento de relações de trabalho e terra (Roberts 2012: 117, depois de Pitt-Rivers). “Até hoje, [“raça”] é atuada através de profissão, linguagem e nível de educação” (2012: 9). As crianças de uma mesma família podem ser de “raças diferente (2012: 121).

²² “Ao se tornar Napë ou *civilizado*, então, os Yanomami não estão tornando-se ou procurando tornar-se mestiços ou assimilados com os brancos; pelo contrário, a relação entre os Yanomami e napë deve permanecer, pois no contexto transformacional napë, as pessoas devem ser capazes de alternar entre uma posição significativa a outra” (Kelly 2011: 221; também 137). Napë são brancos não-Yanomami, mas brancos em relação aos Yanomami.

²³ Kelly está preocupado com a especificidade de conceituações Yanomami; índios andinos são parte do universo social de Roberts também, embora eles não são alvo de inquérito especial (aparentemente eles compartilham entendimentos crioulos de brancura).

²⁴ Contra (a partir de) o background, consanguíneos têm de ser propositadamente esculpidos (2011: 95, depois de EVC 2001)

²⁵ Kelly (2011: 13) refere-se às ideologias dos médicos como sendo ‘euro-americanas’.

²⁶ O que muitas vezes mascara esse fato é que o antropólogo pode ver esse esforço organizacional em qualquer lugar. Não há nenhum problema em Kelly, por exemplo, referir-se a ‘sociedade’ Yanomami-Criola ou ‘sociedade indígena’ [130]. Talvez seja superfluo acrescentar que ‘fazer sociedade’ também se ‘auto-faz’; ver, por exemplo, Gross e Krohn, 2005, sobre as fundações do início da sociologia norte-americana de uma ‘sociedade auto-experimental’.

²⁷ Existem diferenças demográficas, entre outras diferenças, entre as duas áreas em que Roberts estudou clínicas de fertilidade, e variações consequentes nas suposições feitas por clientes e funcionários.

²⁸ Na Câmara dos Comuns 2011; citado por Harrow 2012: 23, com detalhes e comentando (2012: 21) que o Relatório PASC [Comitê de Administração Pública da Câmara dos Comuns] de 2011, caracteriza a *Big Society* como um ‘projeto’, a ser ativado mais ou menos efetivamente pelo governo. Ao mesmo tempo, a defesa pessoal do PM é dedicada a torná-la ‘mais do que apenas’ um projeto (2012: 22).

²⁹ Ou “construção simbólica” (Wagner 1975: 45), um atalho para o fato de que “todo pensamento humano, ação, interação, percepção e motivação podem ser entendidos como uma função da construção de contextos baseando-se sobre as associações contextuais de elementos simbólicos (semiótica)” (1975: 42). Para o bem desta apresentação, ‘contexto’ aparece como base ao invés de figura, mas na formulação original de Wagner ambas funcionam como contextos um para o outro.

³⁰ E, falando sobre a formulação contemporânea de ‘sociedade’ do Reino Unido especialmente, alguns são explicitamente anglófonos (ao contrário de formulações francesas ou outras formulações européias).

³¹ Kelly (2011: 6) usa ‘cultura’ aqui, mas em outros contextos usa ‘vida social’ por exemplo (2011:191), e expande assim: “cultura no sentido antropológico subsumindo convenções culturais e sociais: regras, linguagem, moralidade e ordem sócio-cosmológica. Todas as relações constitutivas de sociedade são dadas e, portanto, não necessitam de ser feitas. O que necessitam de serem feitos são parentes, sejam eles Yanomami ou Yanomami/ napë” (2011:95).

³² Embora dentro dessas categorias pode-se encontrar a mesma antinomia. Assim o famoso estudo de Schneider (1968) sobre parentesco americano focou no que é pressuposto enquanto processo natural (como as pessoas se tornam parentes consanguíneos) e o que é criado (o contrato de casamento e criação de sogros). A formação recursiva é um problema para a exposição linear, e será óbvio que eu escolherei o meu caminho, cega a numerosas possíveis divergências.

³³ Ou seja, a sociedade em seu estado “natural”. Os cruzamentos e interações desses conceitos são explicados a partir de um ponto de vista diferente em *After Nature*.

³⁴ E o apelo imediato do interpessoal: o público do Reino Unido em geral tem sido treinado pela mídia para buscar histórias “pessoais” (você ganha pontos toda vez que evocar relações interpessoais). Ao comentar sobre a filantropia no mundo dos negócios, Bond (2012:70) aponta que a comunidade empresarial tem uma estrutura social com características não necessariamente passíveis de influência do governo, e mesmo se o governo estimulasse as empresas a assumirem uma maior responsabilidade para o bem público, a vontade de reforçar essas estruturas é duvidosa.

³⁵ É claro que em outro sentido o governo faz: ele tem muita vontade, poderíamos dizer, em criar uma sociedade de interesses individuais.

³⁶ “Para reconhecer as muitas maneiras em que os indivíduos se tornam sujeitos coletivos e cidadãos que se preocupam é necessário colocar em contexto, e olhar além, uma política de reconhecimento humano para integrar a sociedade de estranhos” (2012: 32).

³⁷ Nem, aliás, em apelos a uma humanidade comum, ou à ética do cuidado ou a fazendo amizade com o estranho quando a diferença do estranho é genericamente tratada como suspeita, potencialmente perigosa, a ser temida, e assim por diante (2012: 134-5). Observo, de passagem, que os Yanomami sabem como sustentar uma

sociedade de estranhos, ainda que em circunstâncias não-anônima, cara a cara, (eles não estão sozinhos; Stasch [2009] chama seu livro sobre o Korowai de Papua do Oeste Sociedade de outros [*Society of others*]).

³⁸ “Especialistas esperando aplicar os seus conhecimentos adquiridos a novos problemas frequentemente se encontram empurrados pela fronteira de expectativas ... ‘Sabendo aos tropeços’ distingue a procura no pregão financeiro ... as colaborações de cientistas ... o trabalho de unidades de inovação corporativa” (2012:47, referências omitidas).

³⁹ Seu próprio foco é sobre os aspectos técnicos jurídicos de direito privado. Ela comenta sobre o quão ocupado o setor financeiro esteve em suas aspirações para construir uma “nova arquitetura financeira” (2011: 225).

⁴⁰ Isto é, não como a reprodução da sociedade – é claro que há preocupação com esses efeitos sobre os indivíduos classificados como sem trabalho, recebendo benefícios, aspirantes a proprietários de casa, doentes, em relação ao eleitorado. (Questões “sociais” são re-definidas como circunstâncias individuais, produzindo categorizações não muito diferentes da categoria equatoriana de ‘raça’).

Referências

- AMIN, Ash. 2012. *Land of strangers*, Cambridge: Polity Press.
- BOND, Matthew. 2012. “Business and the big society”. In *CGAP Report* [spell out].
- GROSS, Matthias & KROHN, Wolfgang. 2005. Society as experiment: Sociological foundations for a self-experimental society. *History of the Human Sciences*, 18(2): 63-86.
- HARROW, Jenny. 2012. “Notions of Bog Society: Some initial parliamentary perspectives”. In *CGAP Report* [spell out].
- HOLBRAAD, Martin. 2008. “Definitive evidence, from Cuban gods”. In *The objects of evidence: anthropological approaches to the production of knowledge*, JRAI special issue:S93-109.s.
- _____. 2009. “Ontography and alterity: Defining anthropological truth”. In *What is happening to epistemology?*, *Social Analysis* special issue, 53(2):80-93.
- INGOLD, Tim (Org.) 1996 *Key Debates in Anthropology*. Editora Taylor & Francis, Londres.
- JOHN, Peter, with Liz Richardson 2012 *Nudging citizens towards localism?* British Academy Policy Centre, London: The British Academy.
- KELLY, José 2011 *State healthcare and Yanomami transformations*, Tucson; University of Arizona Press.
- LATOUR, Bruno 2005 *Reassembling the social: An introduction to Actor-Network Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- LEA, Tess 2008 *Bureaucrats and bleeding hearts: Indigenous health in Northern Australia*, Sydney: UNSW Press.

- MOORE, Henrietta. 2012. Avatars and robots: The imaginary present and the socialities of the inorganic. *Cambridge Anthropology*, 30(1):48-63.
- RILES, Annelise. 2011. *Collateral knowledge: Legal reasoning in the global financial markets*, Chicago: University of Chicago Press.
- RIO, Knut Mijkel. 2007. *The power of perspective: Social ontology and agency on Ambrym, Vanuatu*, Oxford: Berghahn Books.
- ROBERTS, Elizabeth. 2012. *God's Laboratory: Assisted reproduction in the Andes*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- SANGHERA, Balihar. 2012. "Am I bothered?" Everyday morality and moral concerns and their implications for charitable giving and the Big Society". In *CGAP Report* [spell out].
- STASCH, Rupert. 2009. *Society of others: Kinship and mourning in a West Papuan place*, Berkeley: University of California Press.
- TOREN, Christina. 2012. Imagining the world that warrants our imagination: The revelation of ontology. *Cambridge Anthropology*, 30(1):64-79.
- WAGNER, Roy. 1975. *The invention of culture*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Abstract: This text was prepared for an interdisciplinary lectures series held in Cambridge intended to illuminate diverse understandings of society (CRASSH 11th Anniversary Lectures 'Understanding Society' 2012). A provocation was the contrast between two British premiers on the subject: Margaret Thatcher's 'There is no such as ...', and David Cameron's vaunted appeal to 'big society'. An examination neither of the epistemological status of the term nor of its ontological locus, I instead took the occasion to comment on what so often challenges the anthropological endeavour of analysis – rhetoric and rhetorical baggage. As a contribution to appreciating the milieus into which we cast our theorizations, it might be of some interest.

Keywords: Society; Aborigines; Yanomami; Health; Anthropological Theory.

Tradução: Aaron Bailey-Athias.

Revisão técnica da tradução: Renato Athias.

Recebido em abril de 2016.

Aprovado em outubro de 2016.