AS IDEIAS SÃO LUGARES

Entrevista com *MICHAEL HERZFELD*

Por
ANTÓNIO MEDEIROS

O nome do entrevistado é bem conhecido dos leitores: autor de uma obra que se avolumou muito rapidamente, dá aulas em Harvard, é muito activo no circuito de colóquios, das conferências e da edição. As suas ideias surgem com frequência cada vez maior citadas como referências teóricas nos debates disciplinares. Vive há décadas com um pé na Europa e outro nos Estados Unidos. Assim, de algum modo, Michael Herzfeld é uma "estrela"; dito de uma maneira mais convencional – personalidade muito exposta do circuito académico transatlântico da antropologia. Em Outubro de 1997, passou por Lisboa, para participar num *workshop* sobre "Élites e Sucessão" organizado por João de Pina Cabral e Antónia Lima.

Conversador torrentoso, arguto, pensa mais rapidamente do que fala e tempera sempre a conversa com o sal e a pimenta da ironia. Identificável, eventualmente, como inglês ou como judeu, como grego ou como americano, Michael Herzfeld tem uma experiência de vida extraordinariamente cosmopolita – não tem, como chega a dizer nesta entrevista, uma "*single malt culture*".

Na minha opinião é um dos autores mais interessantes das duas décadas mais recentes. Há vários anos, li pela primeira vez um texto pequeno da sua autoria – *As in your own house* (in Gilmore, D. (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, AAA, 1987) –, parte de uma colectânea onde escreviam "mediterranistas". Surprendeu-me a finura das sugestões ali avançadas, propostas a contracorrente da tónica geral que marcava o volume. Também eram inéditas, da parte de um estrangeiro, as notas de uma familiaridade enorme com o contexto nacional grego, além dos limites das localidades pequenas, onde, normalmente, os antropólogos contextualizam os seus juízos. Assim, quis ler o que já tinha escrito e comecei a esperar a saída de títulos novos. Nos anos mais recentes, Michael Herzfeld tem editado livros quase com o mesmo ritmo com que Woody Allen faz sair os seus filmes. Em ambos os casos, pode dizer-se que cada um dos novos trabalhos que aparece tem sido inteligente e provocador.

Saído em 1997, *Cultural Intimacy* representará para o autor o princípio do fecho do seu envolvimento de décadas com a etnografia da Grécia – propõe-se agora trabalhar em novos terrenos. Será fácil de adivinhar que não se esbaterá a "intimidade" enorme que ganhou com aquele país, com as questões políticas e culturais ali vividas. Seguramente continuará a pensar a Europa no futuro, como afinal sempre aconteceu no âmbito seus textos "gregos". A urgência, hoje sentida, de debate das representações da Europa torna indispensáveis os contributos desta qualidade.

ANTÓNIO MEDEIROS – *Queria que comentasses esta fotografia da capa de* The Poetics of Manhood *(Princeton University Press, 1985) e a legenda que depois a acompanha no interior do livro*[1]. *Sempre me pareceram curiosas, será uma maneira de começar.*

MICHAEL HERZFELD – Claro que esta fotografia resulta de uma pose. Mas, ao mesmo tempo, parece-me emblemática do modo como nesta aldeia as pessoas constantemente fazem pose umas para as outras, a toda a hora. Há, ali em "Glendi", uma atmosfera constante de *performance*, de auto-apresentação teatral, etc... Ao mesmo tempo, tal como acontece por toda Grécia e em muitos outros sítios, estes aldeões não acreditam na possibilidade de que alguém leia o que lhes vai na cabeça, como às vezes tentamos fazer. Suspeitam das tentativas de ler os estados psicológicos íntimos. Assim, o sentido desta fotografia e da legenda que a acompanha é, de algum modo, o seguinte: a *performance* tanto revela como esconde. Algo é escondido, e isto é um tema constante da vida social na Grécia e, deste modo, a *performance* distrai a atenção do que se passa por trás das costas, mas ao mesmo tempo diz alguma coisa acerca do que ali se passa. Mas aquilo que diz é muito ambíguo. Por isso tentei desenvolver a noção de poética social, porque queria lidar com a carga de ambiguidade que sempre toca a vida em sociedade. Parecia-me que uma descrição da sociedade mais positivista ou referencial não fazia justiça ao peso que a ambiguidade tem na vida quotidiana.

AM – *Hoje em dia, na América, faz alguma diferença o facto de ser um antropólogo formado em Oxford?*

MH – Gostaria de dizer que não, mas a verdade é que faz. Se por um lado há certo tipo de respeito por aquela tradição universitária, por outro lado ela levanta suspeitas. É uma relação de duas faces, ambígua, na verdade um bom exemplo de dissemia.

AM – *Falaremos do que entendes por dissemia mais adiante. Diz-me agora: nasceste na Inglaterra?*

MH – Sim.

AM – *Mas houve uma passagem por Lisboa enquanto criança, não foi?*

MH – Os meus avós vieram para Portugal como refugiados da Alemanha e acabaram por passar o resto da vida aqui em Lisboa. Assim, em criança estive em Portugal várias vezes para os visitar. Depois, mais recentemente, tenho vindo cá por razões profissionais. João de Pina Cabral e eu somos velhos amigos, tivemos o mesmo orientador em Oxford, John Campbell. Mas sempre houve de facto essa ligação sentimental, justificada por razões familiares.

AM – *Bem, pensava que esse conhecimento de Portugal era de outra ordem, mais pontual, de uma mera passagem a caminho da América. Cresceste nos Estados Unidos e vieste depois estudar para Oxford?*

MH – Não, cresci em Inglaterra. Eu só fui para a América em 1978. De facto foi lá que

[1] Na fotografia surgem quatro figuras, entre as quais uma criança. A pose dos três homens lembra as gravuras de guerrilheiros românticos. As armas parecem reais, aliás bastante ameaçadoras. Contudo, sorriem maliciosamente os dois homens ostensivamente armados que se mantêm de pé. Ajoelhada, de perfil, apenas a figura central mantém a pose trágica das velhas gravuras. Corre assim a legenda – "Evocative poses: 'The self is not so much presented in everyday life as in front of it'" (Michael Herzfeld, *The Poetics of Manhood*, p. 13).

tive o meu primeiro trabalho, no Vassar College em Nova Iorque, onde ensinei até 1980. Depois fui para Indiana, onde estive até 1991, ano em vim para Harvard.

AM – *Fala-me então mais do que é ter um pé em cada lado, em termos de formação?*

MH – Antes de tudo, como sabes, a distinção entre as antropologias "cultural" e "social" é uma diferença importante que se vive entre as duas tradições académicas. Mas julgo que há também uma componente cultural mais lata. Os americanos muitas vezes expressam uma grande admiração pelas coisas britânicas, mas isso vai com reservas e reciprocamente. Impaciento-me quando, em cada um dos lados, me caracterizam como parte do outro grupo. Isso acontece muitas vezes em Inglaterra, onde, para além de conferências ocasionais, nunca ensinei. Também me descrevem nos *media* gregos como "o antropólogo americano". Julgo que não se deve essencializar as pessoas, não devemos tomá-las como "*single malt culture*" como se diz dos *whiskies*. Eu sou, de vários pontos de vista, uma pessoa muito híbrida em termos intelectuais e culturais. Julgo que este é um dos prazeres de viver nos dias de hoje, que enriquece a vida de várias maneiras.
Com certeza que posso dizer que aprendi muito com a antropologia americana. Mas por outro lado muitas das minhas preocupações mais importantes cresceram a partir do meio, muito tradicional, de Oxford.

AM – *A antropologia foi para ti uma vocação tardia, de algum modo. Fizeste primeiro estudos das línguas clássicas?*

MH – Fiz estudos de grego clássico e de latim na escola secundária, segundo o velho sistema britânico – latim desde os 11 anos, grego a partir dos 13. Em princípio queria ser arqueólogo. Fiz a minha licenciatura de arqueologia em Cambridge, depois fui para a Grécia durante um ano, como uma espécie de estudante *free-lancer* na Universidade de Atenas. Voltei para fazer um mestrado em grego moderno na Inglaterra, em Birmingham. Depois fui para Oxford para obter o *PhD* em antropologia social.
Bem, o que aconteceu é que em princípio queria ser arqueólogo. Quando vim para Cambridge percebi depressa que, por um lado, estava menos interessado no curso do que aquilo que imaginara e que, por outro lado, estava muito interessado na Grécia e na Itália. Eu tinha aprendido por mim próprio grego e italiano quando era adolescente. Depois, na universidade, comecei a conviver muito com um grupo de gregos, o que me familiarizou muito com a língua; passei então um ano na Grécia. Depois voltei lá para estudar grego. Mais tarde, encontrei John Campbell em Chipre, por ocasião da grande conferência de sociologia do Mediterrâneo, organizada por John Peristiany em 1971. Ele dispôs-se muito a ajudar-me e convenceu-me de que, se queria fazer uma carreira que me trouxesse maior satisfação, na medida dos meus interesses, o melhor seria mudar-me para um dos grandes departamentos de antropologia. Assim vim para Oxford.

AM – *Mas foi John Campbell o orientador da tese?*

MH – A maior parte do tempo. Durante o primeiro ano fui orientado por Ravindra Jain, um antropólogo indiano que agora ensina em Deli, e também por Maurice Friedman, este por muito pouco tempo. Então J. Campbell, que tinha estado quase sempre fora durante um ano, voltou para Oxford e foi com ele que passei à trabalhar. Também tive aulas com Rodney Needham. Fui ainda muito fortemente influenciado pelas aulas de Edwin Ardener. Foi

sobretudo esta gente que teve um papel mais importante na minha formação intelectual. É verdade que passei uns tempos maravilhosos em Oxford. Naquele tempo andavam no ar muitas ideias, expressas por meio das aulas, metade das quais passaram para livros hoje bastante conhecidos.
Mas, por outro lado, julgo que ter vindo para a América foi também uma espécie de libertação. Fiquei muito interessado em tudo o que se desenvolvia como teorias em torno da *performance*. Conheci Richard Bauman e James Fernandez, ambos meus amigos e fortes influências intelectuais.

AM – *Diz-me, de que modo te influenciou Edwin Ardener? Cita-lo bastante em determinados textos...*

MH – Uma das coisas de que Ardener mais falava era do seu trabalho de linguista. Fiquei muito impressionado com os seus ensaios em torno da antropologia social e da linguagem. Para além disso havia as suas experiências com as estruturas *P* e estruturas *S*. Ainda que a sua terminologia hoje possa parecer desfasada, julgo que o seu esforço foi muito útil para passar muito além do estruturalismo. Ele propunha formas muito próprias de escapar à moldura proposta pelo estruturalismo. Ardener, por outro lado, estava preocupado com o sentido dos interesses antropológicos em relação aos grupos marginalizados. Isso ecoa muito obviamente no meu trabalho e na maneira como trabalho. Foi com certeza uma influência forte.

AM – *Percebo que fazes críticas fortes aos trabalhos de vários dos mediterranistas – Peristiany, Anton Blok ou John Davis, por exemplo. Parece-me, por outro lado, que sempre preservaste uma boa opinião do trabalho de John Campbell. É só deferência para com o antigo mestre?*

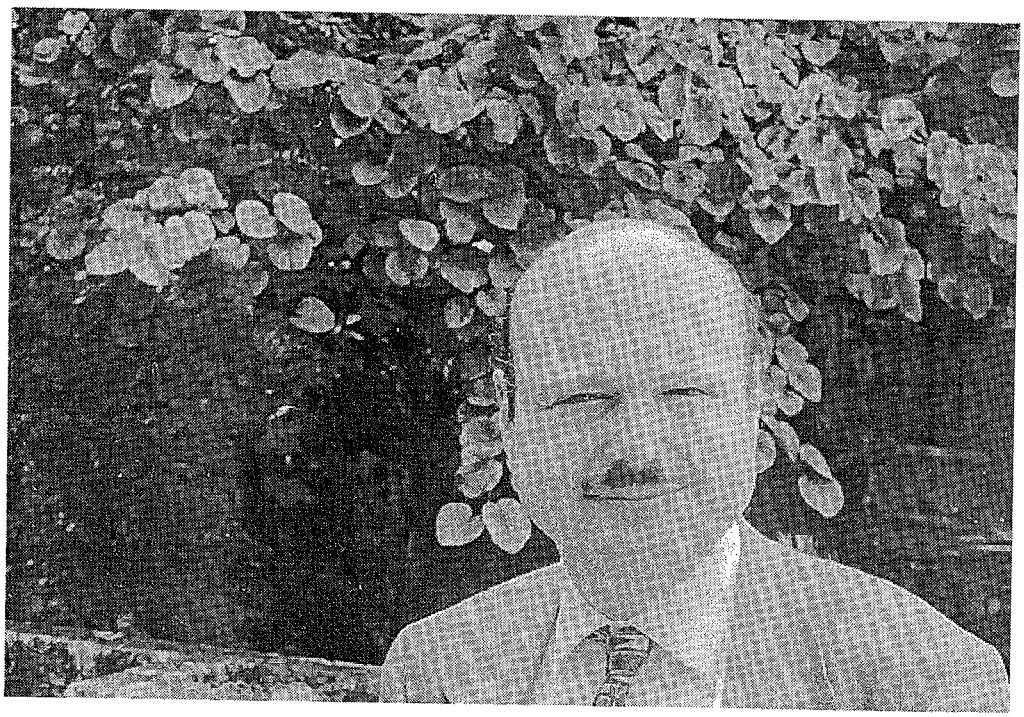
MH – *(Risos)*. Aceito que haja uma certa tentativa de proteger a imagem de um académico cuja influência na minha própria vida foi muito grande. Mas isso não será o mais importante. John Campbell, apesar de ter feito o seu trabalho mais relevante junto de um pequeno grupo de pastores, pôde dizer coisas mais interessantes e profundas do que a maioria sobre o que era ser grego. Penso que as outras pessoas que mencionaste também deram contributos realmente importantes, mas Campbell pela sua parte nunca falou muito do tema "cultura mediterrânica". O que fez foi, sobretudo, trabalhar sobre uma pequena comunidade local. Os problemas surgem quando se começa a fazer generalizações, quando se pega num punhado de pequenas comunidades diferentes e se começa a generalizar, falando de uma cultura mediterrânica. Em parte, a minha preferência pelo trabalho de Campbell tem a ver com o facto de ter usado um enfoque estreito, arriscando menos...

AM – *Campbell deu atenção à presença do Estado...*

MH – Sim, isso tem muita importância na sua monografia. De facto, Evans-Pritchard já tinha feito algumas referências breves à presença colonial no Sudão, quando trabalhou com os Nuer. Campbell, pelo seu lado, presta realmente muito mais atenção a este tópico. Não apenas à presença do Estado, mas sobretudo às consequências ocultas dessa presença, expressas por intermédio do sistema de patrocinato. Interrogou o que isto significava para as pessoas situadas no fundo do sistema, os próprios pastores. Esta foi uma parte muito importante para mim. Mas deixa-me também dizer que, se não fui tão crítico para com Campbell foi, em parte, porque senti que o seu trabalho era de algum modo susceptível de ser... reconfigurado, tendo em conta preocupações mais

recentes. Tal como digo em *The Poetics of Manhood*, os pastores da localidade tomam as normas sociais e jogam com elas, dobram-nas e integram-nas nas suas *performances*. Penso que Campbell fez de algum modo a mesma coisa com o esquema etnográfico de Evans-Pritchard. Pela minha parte, tentei transformar o seu próprio esquema. Vejo realmente uma relação, sinto que estou muito próximo de Campbell na minha abordagem, apesar das grandes diferenças que existem. Faço uma deformação consciente de um género... Isto permite introduzir novos elementos que não eram muito importantes para ele. Julgo que a maior transformação – e isto não é uma crítica a Campbell, dá apenas conta da mudança dos interesses na disciplina – é que introduzo como material componente da vida social a dimensão da narrativa, do discurso e da retórica. Julgo que era aqui que a velha etnografia falhava, na medida em que não prestava suficiente atenção aos discursos, aos seus aspectos materiais, performativos e criativos. Tampouco julgo que uma atenção exclusiva aos discursos baste ou seja muito interessante, mas se os tomarmos como dimensão saliente, como parte constitutiva da vida social, poderemos ultrapassar uma falha importante.

Assim, há quase um elemento de paródia presente no *The Poetics of Manhood*, mas julgo que é uma paródia benigna e respeitadora. Tomando a fórmula para fazer etnografia que Campbell me transmitira e fazendo com ela aquilo que queria fazer e me parecia apropriado, tentei responder tanto aos novos interesses teóricos na antropologia – cada vez mais



Michael Herzfeld em Lisboa, fotografado por António Medeiros

voltados para a semântica – como aos meus interesses derivados do trabalho de terreno, do que pude encontrar naquela comunidade.

AM – *O interesse pela* performance *cresceu sobretudo no terreno?*

MH – Houve três elementos. Um foi uma influência muito precoce, do tempo da licenciatura, por intermédio das aulas que tive em Oxford com Edwin Ardener, do seu trabalho com as dimensões semióticas da vida humana, que, quando postas num contexto social, me pareceram muito úteis. A segunda influência resultou de ter encontrado, quando fui para a América, pessoas como Richard Bauman e James Fernandez – de quem me tornei muito amigo, como já disse atrás –, e ainda vários outros interessados nestes debates; sobretudo estes dois que nomeei, pois dedicavam muita atenção à dimensão performativa da vida social. Em terceiro lugar foi o encontro com os próprios aldeões – gente que parecia falar muito dos sentidos do sentido, que estava muito interessada nesta questão...

AM – *Isso aparece muito sublinhado no livro...*

MH – É claro que é possível que no livro dê mais peso ao assunto do que eles teriam dado, porque já estava muito interessado no tema. Mas o facto de eles falarem tão frequentemente e de maneira tão explícita da questão permitiu que a pensasse, ligando aquelas preocupações sobre a conceptualização do sentido com os meus próprios interesses na semiótica, já bastante desenvolvidos. Eu tinha sido durante cinco anos professor associado do centro de línguas e estudos semióticos da Universidade de Indiana e tinha-me posto em contacto com muita gente que fazia estudos mais formais de semiótica. Ao fim e ao cabo acabei por achar a semiótica um campo muito formal e, nessa medida, insatisfatório, porque os especialistas estavam muitas vezes desfasados dos contextos sociais de produção de sentido e pareceu-me por isso que a antropologia propunha respostas mais satisfatórias, mais interessantes do meu ponto de vista. Mas, apesar de tudo, o contacto com aquelas pessoas que trabalhavam em semiótica, desde variadas perspectivas e disciplinas, certamente intensificou os interesses que expresso no livro.

AM – *Estavas então em Indiana?*

MH – Sim, escrevi *The Poetics of Manhood*, que saiu em 1985, no termo da minha ligação como associado daquele centro.

AM – *Vico tem uma presença forte na tua obra desde* Ours Once More *(University of Texas Press, 1982). É um autor a que pareces nunca mais ter perdido a pista. Conheceste-o por intermédio da leitura dos folcloristas?*

MH – Sim, julgo que foi a ler coisas sobre o folclore que encontrei referências à sua influência nestes estudos. Depois fiquei curioso acerca da ligação – que não pude estabelecer em termos históricos – entre Vico e Zambelios, o grande folclorista grego. Continuei a interessar-me por Vico porque ele me parecia ser um dos maiores críticos do tipo de posições a que os folcloristas do século XIX davam corpo. A ironia desta apropriação – afinal uma demonstração exacta do tipo de coisas referidas por Vico – é que, por exemplo, os folcloristas em Itália foram usando Vico para estabelecer os seus pontos de vista nacionalistas.

AM – *Aconteceu também em Portugal...*

MH – Mas isso é muito irónico, não creio que ele imaginasse que o seu trabalho chegasse a ter esses usos. Também é irónico, por outro lado, perceber que uma disciplina como a antropologia, nascida e tendo vivido entrosada com os projectos coloniais, se tornasse um dos lugares mais importantes da crítica do colonialismo e do racismo. Parece-me que estas instabilidades no universo semântico da nossa disciplina falam muito directamente do tipo de questões que preocupavam os meus amigos de "Glendi". Eles estavam muito conscientes das instabilidades do sentido porque viviam num mundo politicamente inseguro. Era um grupo marginalizado, dependente de forças políticas muito mais poderosas. Por um lado eram capazes de manifestações que lhes traziam um respeito temporário, mas isto a longo prazo marginalizava-os ainda mais, em termos políticos. Assim, perceber a semiótica oficial, se posso dizer, do discurso do Estado, preencheu a minha curiosidade a respeito de Vico.
Depois, quando cheguei a ler Vico no original italiano fiquei muito mais entusiasmado. Mantém-se forte até hoje o meu interesse. Ainda hoje dou uma cadeira de licenciatura em Harvard chamada Antropologia e Usos da História, em que ilustro, com Vico, os paralelos entre os perigos de crer que algo possa ser literal e os perigos do poder absoluto. Isto porque me parece que Vico esboça este paralelo, ainda que não seja sempre aquilo que todos encontram nos seus escritos. Mas na minha interpretação é a tua confiança na estabilidade do sentido de uma palavra que te leva a perder a compreensão do que essa palavra significa. Esta sugestão é paralela à ideia de que quando um líder político, ou um grupo, julga que possui poder absoluto, entra na zona de risco de o perder.

AM – *Aconteceu com os coronéis na Grécia, segundo a tua história de há pouco.*

MH – Aconteceu com eles e também com Indira Gandhi, um caso curioso. Comentava-se como ela se tinha alheado de avisos e de críticas que lhe faziam, o que a expunha a grandes riscos. Mas, mais genericamente, pode ser dito que a crença no puramente literal é algo que os regimes ditatoriais gostam de encorajar, porque lhes dá um sentido de controlo semântico. Há um exemplo muito interessante, que um filólogo, Carl van Dyck, comentou recentemente: quando os coronéis chegaram ao poder, publicaram um édito que dizia que os livros deviam explicitar no título, com clareza, o seu conteúdo. Então, vários intelectuais juntaram-se para publicar um livro que continha 17 pequenos textos e um poema, onde faziam uma paródia da nova situação política. O livro chamava-se *18 Textos*. Os coronéis não puderam deixar de autorizar aquela publicação, que cabia dentro da lei. Desta maneira, expunha-se o carácter obsceno daquela imposição de referencialidade.

AM – *Um eixo do teu trabalho parece estar na ilustração de como se resolve esse tipo de tensões, por intermédio do recurso a* performances *subversivas. Os gregos têm algo de especial...?*

MH – Julgo que não. No meu livro mais recente, *Cultural Intimacy*, tento explicitar melhor o que entendo por "poética social", um conceito que comecei a desenvolver a partir de *The Poetics of Manhood*. Há um tipo limite de "poética social" que é a *performance* que se apresenta como não-*performance*. Se eu me sentasse aqui e dissesse *amen* a tudo, ou se respondesse com sim e não, teríamos um exemplo. Trabalhando numa terra onde toda a gente parece dramatizar muito tudo – o que

acontece a maior parte das vezes – pode ter-me ajudado a desenvolver esta noção. No entanto, é também uma boa ponte para pensar a respeito das culturas que põem ênfase no apagamento pessoal. Isto saltou-me à vista quando cheguei ao MidWest americano. Ali a imagem cultural predominante é a do consenso, do acordo, do evitamento de conflitos. Parece-me que esta pode ser uma técnica realmente agressiva. Pode fazer-te sentir muito mal, envergonhado de ti próprio, quando percebes que um evitamento sistemático de críticas é na realidade um modo de expressar agressividade.
A chave para a noção de "poética social" é o conceito de "deformação", que tomei emprestado de Roman Jakobson. Pode-se ser agressivamente passivo, exageradamente bem comportado. De facto, nos Estados Unidos usa-se a expressão *"a regular guy"*; ora, o *"regular guy"* é aquele que não quer fazer-se notado, o que, por se comportar de um modo tão normal, tem como efeito que, deste modo, se torna notório. Este parece-me ser o contraponto face às expressões bastante dramáticas de individualidade que pude encontrar na aldeia de Creta.

AM – *Algum dos livros que escreveste já foi traduzido para o grego?*

MH – *Anthropology through the Looking Glass* (Cambridge University Press, 1987) deve estar para aparecer, ou já apareceu, em grego. Teve uma tradução maravilhosa, feita por uma estudante grega pós-graduada em Antropologia, cuja família é oriunda de Creta. Ela conseguiu transpor para o grego o sentido lúdico do inglês em que está escrito o livro. Eu nunca teria conseguido traduzir o meu trabalho para o grego. Escrevo por vezes em grego, mas não gosto mesmo de traduzir. Ela conseguiu fazer um trabalho muito bom.

AM – Ours Once More *não teve tradução?*

MH – Está a ser traduzido também, mas não sei até que ponto o trabalho já está adiantado. A mesma editora está em negociação com a Princeton University Press para fazer a tradução do *The Poetics of Manhood*. Assim, três títulos estão para sair brevemente. Estou também contente por saber que uma editora portuguesa vai lançar uma edição de *Anthropology through the Looking Glass*.

AM – *Porque é que* Ours Once More *não saiu mais cedo na Grécia? É o título mais antigo e, de algum modo, teria interesse local mais imediato...*

MH – Já tinha havido uma tentativa de publicar *Ours Once More*. Chegou a haver um contrato, mas a ideia acabou por cair. Arranjar tradutores também é complicado, é preciso começar por pagar-lhes. Antes que tudo, é difícil arranjar alguém especializado... é um mundo editorial difícil. Eu teria preferido que *Ours Once More* e *The Poetics of Manhood* tivessem saído antes...

AM – *No meio grego, notas alguma diferença entre a esquerda e a direita na recepção dos teus escritos?*

MH – O que eu sei é que a extrema-direita é muito hostil para comigo, e esses, claro que não são meus amigos. Não sei... Julgo que os antropólogos gregos me lêem de uma maneira construtiva.

AM – *Mas essa espécie – "antropólogo grego" – é ainda rara?*

MH – Vai havendo mais, hoje em dia; há dois departamentos...

AM – *Recentes?*

MH – Sim, muito recentes. O primeiro departamento foi iniciado com uma conferência, em 1986. Bem, a verdade é que vão aparecendo antropólogos em vários lugares, em institutos ao longo do país. Depois, os historiadores e os folcloristas também lêem o meu trabalho, e julgo que no conjunto a recepção tem sido boa. Mesmo que haja algumas pessoas que, de um modo muito legítimo, não estão de acordo com o que tenho dito, sabem que vivi no país muito tempo, que falo a língua com à-vontade. Não é como se eu estivesse a fazer um trabalho superficial, como o de um jornalista que chega ali e começa a colher opiniões em segunda mão e depois se vai embora. Eu não acho que tenha qualquer problema sério, há críticas legítimas, pontuais, mas têm sobretudo a ver com desacordos de ordem teórica propostos por indivíduos, mais do que com uma hostilidade sistemática às minhas ideias, que não creio que exista.

AM – *Nunca tiveste problemas com membros do público em conferências...*

MH – Não. Houve uma única ocasião em que tive problemas, com a extrema-direita. Foi por ocasião das tentativas de editar um livro: na sequência das pressões, tive que demitir-me do conselho editorial. Anteriormente, por causa dos problemas que um meu colega grego tinha, fui atacado por várias pessoas, mas não eram antropólogos profissionais, tampouco académicos. Foi uma coisa que correu pelos jornais, mantida por fascistas. Foi desagradável, mas este género de coisas não me preocupa, não é representativo da maneira como tenho sido recebido na Grécia, onde, apesar dos desacordos pontuais, tem sido bom o acolhimento que me tem sido feito. A minha intenção nunca é a de criar problemas, mas sim a de tentar perceber a cultura, a sociedade e os seus problemas. Sei, por outro lado, que os meus textos são frequentemente citados pelos antropólogos gregos e que tem sido amigável o tom das recensões feitas localmente.

AM – *E as reacções entre os folcloristas da velha escola?*

MH – Esses, os velhos nacionalistas, já são muito pouco numerosos. Eu tive a sorte de me ter tornado amigo do falecido Arkikeri Kivedestos, que era um folclorista bastante progressista. Eu julgo que esses folcloristas da velha escola ou me ignoram ou me tratam de maneira amistosa. Na verdade a maioria é amistosa, tenho tido conversas muito simpáticas com muitos deles. Bem, como é que posso saber o que lhes vai na cabeça? Aquilo que disse em 1982, no *Ours Once More*, foi talvez perturbador na altura, mas com certeza que hoje em dia não haverá nenhum académico sensato que ache aquilo muito surpreendente. Podem estar em desacordo com interpretações pontuais, mas também podem verificar que cada uma daquelas interpretações foi fundada numa leitura cuidadosa das fontes, podemos debatê-las...

AM – *Estás consciente de que esse teu livro, hoje em dia, é um clássico nos estudos antropológicos dos nacionalismos?*

MH – Gostava que fosse realmente assim. Bem, é interessante que quando saiu a primeira edição da Texas University Press tenham saído 700 exemplares e eles nunca tenham feito uma segunda edição. Depois, quando a Pella lhe pegou, fizeram sair dois ou três mil exemplares em *paperback*, mas esta é uma editora muito pequena. Gostaria que fosse mais acessível, mas já não é mau. De facto é um título que vejo bastante citado.

AM - *Quão familiarizado tem de se ser com um determinado país para se poder dizer que se tem "intimidade cultural"?*

MH – Bem, creio que varia muito, mas um bom estudo etnográfico é aquele em que o autor da pesquisa demonstra claramente que chegou a ter alguma intimidade com as pessoas que estudou. Aquilo que se descobre nesse processo de atingir intimidade são as dimensões da cultura regional ou nacional cuja existência não é oficialmente aceite. Suspeito que todos os grupos têm esses atributos. Parte do argumento deste livro que saiu recentemente, *Cultural Intimacy*, é que são, paradoxalmente, esses tópicos específicos que os nacionalistas negam existir, em termos da auto-apresentação, que unem as pessoas. Por exemplo, creio que aquilo que os gregos reconhecem ser comum a todos eles são aquelas coisas que a ideologia oficial despreza como sendo meramente turcas na sua origem. Mas, de facto, isto são as coisas que fazem a vida de todos os dias.

A questão de saber com que facilidade se pode "entrar" é muito complicada. Por exemplo, acho que quando os gregos dizem que "a língua grega é muita complicada", o que estão a fazer, em parte, é proteger a sua própria intimidade. Porque, se alguém aprender a língua demasiadamente bem, terá acesso a coisas que alguns deles acham que não deviam ser expostas. Julgo que ter um certo domínio da língua é importante. Actualmente, exijo aos meus pós-graduados que dêem uma palestra pública na língua do país onde fizeram o seu trabalho antes de os certificar como *PhDs*. Isto por duas razões: porque desenvolve uma certa autoconfiança e por uma outra outra razão, que é política. Julgo indefensável que alguém que se apresenta como conhecedor de uma cultura não esteja disposto ou não seja capaz de apresentar esse conhecimento na língua em que a maioria das pessoas fala na dita cultura. Francamente, julgo que ninguém diria na Grécia que sou incapaz de descrever o meu trabalho em grego. Falo o grego *standard*, também conheço o *Katharevousa* – neo-clássico –, que tive que aprender quando era estudante nos velhos tempos. Ainda lembro algum grego clássico e também falo um dos dialectos de Creta, por outro lado. Por exemplo, quando falava com as pessoas da aldeia, usando o grego *standard* era mais difícil conseguir informações sobre o roubo de animais do que quando passei a usar palavras de dialecto. Logo que te revelas conhecedor desta línguas mais íntimas todas as coisas a elas associadas se tornam muito mais acessíveis. Claro, porque sei que as línguas têm um papel chave, acho também que temos que construir uma relação de confiança, o que leva muito tempo a conseguir. Isto também significa que não se pode abusar dessa confiança. Por exemplo, se alguma vez pensasse que estava a pôr em perigo o povo grego, por via de alguma coisa que escrevesse – julgo, ao fim e ao cabo, que nenhum antropólogo tem essa capacidade –, então não o escreveria, porque penso que temos uma responsabilidade ética muito importante. Dito isto, também acho que cada um de nós deve ser responsável pelas suas próprias decisões éticas, que não se pode fazer uma prescrição uniforme. Acho que a posição mais moral que um antropólogo pode ter é a seguinte: pensas nas consequências que podem surgir se publicas qualquer coisa, tentas ter uma estimativa rigorosa e responsabilizas-te pelo que possa acontecer. Acho que muitos gregos percebem, ou sentem, ou calculam que eu sinto assim...

AM – *Mas quanto tempo já viveste na Grécia, no fim de contas?*

MH – Se fosse a contar todos os momentos, julgo que cerca de 11 anos. Vivi quatro anos quando era estudante em Atenas, passei 16 meses interpolados em "Glendi", dois anos em dois projectos de pesquisa diferentes que correram em Rethimno, seis meses em Rhodes.

AM – *Isso ajuda a explicar porque é que a tua etnografia é tão peculiar, porque é que transmite uma sugestão forte de grande familiaridade com os vários contextos de trabalho.*

MH – Julgo que os gregos também sabem que, mesmo quando pareço crítico, é um afecto profundo que se expressa. É uma relação muito íntima. Julgo que chamar-lhe amor não é desajustado, ainda que pareça muito romântico. É a espécie de amor que te leva a querer reconhecer as coisas de que não gostas e a falar delas, mas também a falar do que se gosta – e são muitas as coisas de que gosto, no caso da Grécia. A minha relação com a Itália é diferente, foi o primeiro país por que me apaixonei, quando tinha 14 anos. Essa é uma história que depois posso contar.

AM – *Queria perguntar-te se foi intencional que* The Poetics of Manhood *surgisse como um complemento da aproximação proposta em* Ours Once More. *Fazer um trabalho de terreno, depois de ter lidado com papéis?*

MH – Não, na verdade *Ours Once More* tem relações mais directas com um título que aparece mais tarde, *A Place in History* (Princeton University Press), que saiu em 1991. Mas antes deixa-me dizer uma outra coisa: eu nunca publiquei a minha dissertação de doutoramento como livro. Apareceu em parte, fragmentada em artigos, e teve influência em coisas que escrevi mais tarde. Muitas ideias dali oriundas aparecem em *Anthropology through the Looking Glass.* A dissertação teve como base seis meses de trabalho de campo em Rhodes. O que aconteceu foi que, ao fim desse tempo passado em Rhodes, fui expulso da Grécia pelos coronéis que, curiosamente, caíram no dia seguinte. Mas eu não podia ficar, havia a ordem de expulsão, a burocracia não mudou assim tão depressa e, para além disso, havia uma situação perigosa, com riscos de guerra com a Turquia. Disseram-me que era ainda, oficialmente, *persona non grata.* Eu escrevi acerca destes eventos todos num livro que está para aparecer neste mês, uma biografia etnográfica de um novelista grego, mas essa é ainda outra história. Assim, para atalhar razões, *A Place in History* era uma tentativa de juntar as duas coisas. Bem, eu tinha sido estudante na Universidade de Atenas durante a ditadura, e eram então muito patentes as relações entre o nacionalismo e o estudo do folclore. Fiquei muito interessado nisto, tendo sido esta a primeira referência no processo que me levou, mais tarde, a escrever *Ours Once More.* Depois, quando conheci a capital do distrito onde se situa a aldeia descrita em *The Poetics of Manhood,* fiquei muito interessado nas questões da conservação histórica. Assim, pude juntar as duas coisas. O título mais antigo trata das representações da cultura grega e do nacionalismo; *A Place in History* traz a estas questões uma dimensão etnográfica – o que é que isto significa no terreno.

AM – A Place in History *é um livro de que eu gosto muito. Por causa dos tópicos que aí tratas e também pela familiaridade demonstrada com a história recente e com as sensibilidades políticas da Grécia, espelhadas localmente. O que quero perguntar é muito simples: há quanto tempo conhecias Rethimno antes de decidir fazer o tipo de trabalho específico que deu lugar ao livro?*

MH – Rethimno era capital de distrito de "Glendi" de *The Poetics of Manhood*. Eu e a minha mulher costumávamos ir lá bastantes vezes, e um dia andávamos às voltas por ali e vimos uma casa que decidimos fotografar. O dono saiu e quis saber porque é que que o fazíamos. Dissemos-lhe que tinha uma casa muito bonita, o que o indignou muito. Disse que a casa era horrível, péssima para viver, e que só não podia transformá-la por causa dos comunistas que se tinham instalado no governo em Atenas – julgo que então estava no poder o primeiro governo de Papandreou. Continuou a dizer que os comunistas de Atenas não os deixavam usufruir da propriedade das suas próprias casas. Aquilo chamou-me imediatamente a atenção, percebi naquela situação, tanto um discurso que subordinava as categorias nacionais da política nacional aos interesses locais como também um discurso que parecia tocar a questão das relações entre a história local e a nacional.

AM – *Continuaste, contudo, em "Glendi"?*

MH – Sim, perguntas quando é que voltei a pegar no assunto... O que aconteceu é que já em *The Poetics of Manhood* tentava desenvolver a questão das relações entre o local e o Estado. Era uma questão que já estava presente em Campbell, como já ficou dito. Esta sempre foi uma vertente muito importante do meu trabalho. Hoje em dia todo o trabalho que possamos desenvolver como antropólogos deve ter em conta, de uma maneira ou de outra, a inserção do local num Estado-nação. Eu acredito que aquilo que torna o nosso trabalho distinto, como já referi anteriormente, é o facto de chegarmos a ter intimidade cultural.
E podemos tocar a percepção de alguns processos que escapam, parece-me, a perspectivas de cima para baixo propostas pela maioria dos trabalhos de ciência política. Aquilo a que devemos prestar atenção não são as grandes correntes, mas sim algumas das suas consequências. Podemos interrogar as razões que levam as pessoas a votar de uma determinada maneira, os modos como reagem a uma revolução, como contribuem para a transformação cultural, para as políticas culturais.
Assim, Rethimno foi uma oportunidade muito importante que me permitiu fazer estas coisas. Aquela é uma cidade com marcas muito claras de monumentalidade, havia também ali pessoas muito indignadas com o que estava a acontecer. Não queriam pensar as suas casas como monumentos mas sim como sendo as suas próprias casas; pessoas que sabiam que aquelas casas tinham história, mas era enquanto parte da história das suas próprias famílias que estas lhes interessavam.

AM – *Então, quando começaste a trabalhar ali já conhecias bem a cidade há vários anos...*

MH – Fui para lá viver para fazer essa pesquisa durante um ano. Mas, na verdade, no ínicio desse ano já estava bem convicto do que queria fazer, porque já tinha estado por lá várias vezes, de um modo ou de outro. Aliás, já tinha escrito um artigo, uns 20 anos antes de *A Place in History*, acerca do uso de motivos em gesso na decoração das casas. A aparência arquitectónica desta cidade era pois um interesse antigo. Estava fascinado pelas referências do passado veneziano e turco. E também estava interessado nas relações entre o nacionalismo e a escrita da história. Aqui parecia estar uma oportunidade perfeita para perceber como estas coisas afectam a vida das pessoas. É aqui que o trabalho dos antropólogos surge no seu melhor: tomando em conta os grandes processos sociais, podem perceber duas

coisas que os outros especialistas não vêem tão claramente. Uma é o modo como as manifestações da vida local são influenciadas por acontecimentos de grande latitude – é difícil fazer aceitar a importância desta perspectiva a quem não é antropólogo. Mas também escrevemos acerca do modo como as perspectivas locais influenciam acontecimentos mais latos. Por exemplo: os políticos, naquela zona da Grécia acerca da qual escrevi em *The Poetics of Manhood*, conseguem parte dos seus votos por intermédio da influência de pastores que estão envolvidos no roubo de gado. E eu pergunto se alguma vez viste uma referência deste género num trabalho de ciência política. Este tipo de votos foram pelo menos importantes para que um dos políticos de Creta ganhasse proeminência a nível nacional. Não digo que tivesse sido muito grande o seu número, mas julgo importante enfatizar que neste caso foram especialmente significativos. Quando me dizem "isso não é típico da Grécia", eu respondo "não, não é típico da Grécia, não é isso que eu digo"; digo antes de tudo que neste caso tiveram esta importância desporporcionada.

Outra face da questão é que são aldeias como "Glendi" que sugerem materiais para constituir estereótipos nacionais ou sobre o carácter nacional, o que é importante para qualquer projecto nacionalista. Por estas razões, creio que é importante estudar os "lugares remotos", para voltarmos aos termos propostos por Edwin Ardener. Ainda que agora tenha intenção de trabalhar em Roma, não gostaria de ver a nova antropologia desfasar-se do interesse pelo exótico. Pelo contrário, importará perguntar porque é que esses lugares são representados assim.

E por que razão havemos de estar desconfiados de um enfoque no remoto ou no exótico? O risco da contrapartida é acabarmos por aceitar como definitiva a aproximação normativa e estatística dos cientistas políticos. Acabarmos por acreditar que o importante é encontrar algo que seja típico num sentido estatístico. Julgo que é impossível encontrar o que quer que seja típico. Nenhuma aldeia é "típica" da Grécia, com certeza que não penso que "Glendi" seja representativo da Grécia, tal como conheço o país no seu conjunto. Antes diria que algumas das características da Grécia que os autores locais enfatizam encontram ali uma forma exagerada, e isso permite-nos estudá-las e percebê-la por intermédio desses exageros. Aquilo a que James Boon chamou a "exageração das culturas", que tem um pouco a ver com o uso que eu faço da noção de "poética social".

AM – *Onde é que Boon a usa?*

MH – Julgo quem em *Other Tribes, Other Scribes*. A verdade é que esta noção é muito interessante. Porque é que as pessoas exageram alguns dos traços da sua cultura – fazem-no conscientemente?; em que medida é que estão a brincar?; isso tem alguma intencionalidade? São questões que devem ser postas.

AM – *Há um título dos teus que nunca pude encontrar,* Iconicity...

MH – Na verdade é um volume em co-autoria onde escrevi um artigo, há uns anos atrás. Agora recuperei o tema como um dos capítulos de *Cultural Intimacy* (Routledge, 1997).

AM – *O artigo aparece com o mesmo conteúdo da primeira versão? Gostava que fizesses uma síntese do argumento, porque foi muito sugestiva a leitura rápida que fiz desse capítulo.*

MH – Deve ser um dos capítulos que aparecem menos modificados nesta colectânea. O argumento básico é muito simples: se tomarmos as três relações significativas de similitude de que Peirce fala – simbolismo, indexalidade e iconicidade –, esta última será aquela que parecerá mais "natural". Nesta medida, empresta uma riqueza muito particular às ideologias nacionalistas, porque aparenta naturalizar aquilo que é de facto uma relação construída. Por exemplo, torna possível dizer "toda a gente aqui, neste país, é igual, de um modo ou de outro". Isto, julgo, tem a ver muito exactamente com aquilo a que Benedict Anderson chama "comunidade imaginada": imaginamo-nos iguais de um modo transcendente. Assim, a noção técnica de iconicidade permite ver como isto é feito por intermédio de práticas de representação – por exemplo, no caso da Grécia, criando argumentos de similitude entre a Grécia antiga e a moderna, em termos de cultura e em termos de dimensões dramáticas. Nos velhos estudos folclóricos falar-se-ia da permanência das mesmas canções, do mesmo trajo, mas também dos mesmos traços físicos. Ainda hoje em dia estas especulações vingam ao nível popular, vertendo-se em torno de questões como a de saber se certos grupos descendem dos dórios, etc.
Eu defendo, então, que este jogo com a iconicidade é uma característica primordial do discurso nacionalista na Grécia, mas também noutros lugares. Porque faz confluir dois períodos diferentes num argumento de identidade. Se te lembras de uma discussão de hoje, no *workshop*, falei de "identidade" e "identicalidade". A ideia é a seguinte: se puderes representar duas coisas que estão separadas no tempo como sendo a mesma coisa, o que consegues é encontrar aquilo que Levi-Strauss dizia ser característico do mito, uma supressão do tempo – nestes casos, uma eternização da imagem nacional.

AM – *Aqui, em Portugal, já descortinaste alguma das nossas "intimidades culturais"?*

MH – Eu ouvi as coisas mais convencionais... Sobre a sensibilidade portuguesa... Julgo que aqui em Portugal, e será o mesmo em Espanha, o passado de relações com África terá o mesmo papel que, entre os gregos, os tempos da ocupação turca: o de fonte de uma série de coisas que são muito familiares em termos culturais, mas de que não se fala com muito à-vontade em frente de estranhos. Realmente não sei, aqui podia eu começar a entrevistar-te.

AM – *Seria embaraçoso...*

MH – Em Espanha, parece-me bastante claro que aquilo que tem a ver com o passado africano não é julgado como questão suficientemente respeitável, sobretudo para os mais conservadores. Assim, vem à superfície uma espécie de racismo institucionalizado nestes modelos de discurso, um tipo de racismo que muitas vezes se volta contra as próprias pessoas, na medida em que surge dependente de modos de dizer com circulação mais ampla, internacional – é o que acontece na Grécia. É difícil saber, porque nunca vivi em Portugal. Não tenho uma percepção nítida do que os portugueses elegem como parte do "miolo" da sua própria cultura. Há as conversas sobre a noção de saudade, etc... Mas isso é o que as pessoas se dispõem mais depressa a referir quando falam com estrangeiros, é claramente a imagem que se quer mostrar, não faz exactamente parte da intimidade cultural. Mas se me desses um exemplo daquilo de que não gostam de falar mas que fosse ressentido como parte importante da própria cultura, aí teríamos

tocado no ponto da intimidade cultural. Sugeres algo?

AM – *Podíamos encontrar várias ilustrações. Por exemplo, mantemos uma ideia muito negativa do que é ser português, que tem sobretudo circulação interna.*

MH – Também acontece nos países poderosos... Os americanos fazem comentários negativos sobre eles próprios e sobre a sua própria cultura, dizendo que são incultos, que são grandes admiradores do Velho Continente, onde está a verdadeira cultura, e por aí adiante. Em contrapartida, num registo de intimidade cultural, podem dizer qualquer coisa como: "Nós não temos nada a ver com essas pretensões intelectualistas; somos gente de fronteira, duros e sensatos". Isto ilustra o que eu chamei *dissemia*. Também se poderá reconhecer esta duplicidade em Portugal...

AM – *Os exemplos que deste da duplicidade do discurso dos americanos parecem-me, de algum modo, bastante familiares. Afinal onde é que pode ser reconhecido o que é realmente íntimo em termos culturais para os americanos, de quem, afinal, temos a ideia de que sabemos muitas coisas – vistas através da janela que é o cinema, por exemplo? O que quero dizer é que parece mais fácil desvelar intimidades de países pequenos e obscuros, como a Grécia moderna, a Albânia ou Portugal, que são reconhecidos por intermédio de esterótipos muito simplistas ou então ignorados...*

MH – Bem, a América é muito complicada porque é muito grande. Diria que há algumas coisas que os americanos usam como estereótipos deles mesmos e que não são necessariamente lisonjeiras. Eles até falam do *"ugly american"*, o que é, aliás, um uso desajustado do emprego literário que o termo tem. Muitas vezes falam do *McDonald's* e do *Disney World* em termos que são, ao mesmo tempo, defensivos e carinhosos. Este tipo de coisas são aquelas que, acho, fazem parte da "intimidade cultural".

AM – *O teu livro mais recente,* Cultural Intimacy, *apesar de ainda o conhecer mal, pareceu-me uma espécie de* afterword *aos anos de trabalho na Grécia. Agora, quais são os projectos para o futuro? É verdade que vais para a Tailândia ou, afinal, para Itália?*

MH – Bem, a verdade é que tenho um desejo já antigo de fazer trabalho em Roma, mas também tenho intenções de trabalhar na Tailândia, um dia destes. Julgo que o que vai acontecer é que o centro de gravidade do meu trabalho passará a ser a Itália. Não quero limitar este envolvimento ao ano de trabalho de campo que tenho planeado fazer em Roma. Quanto tempo da minha vida profissional vai ser ocupado com a Tailândia não posso saber à partida. Vejo este novo interesse como uma referência comparativa importante para um europeísta. A verdade é que não tenho virtualmente nenhuma especialização nos estudos sobre o Sudeste Asiático. Às vezes chego a brincar com a possibilidade de trabalhar em Portugal. Aliás, há uma grande comunidade de portugueses em Cambridge, no Massachussets. De vez em quando bebemos vinho verde, há bastante por lá.

AM – *Mas como é que vais arranjar tempo para tantas coisas, se se mantiver a exigência de familiaridade?*

MH – Imagino que nunca mais volte a ter o mesmo grau de intimidade que ganhei com a Grécia, mesmo no caso de Itália. Mas a verdade é que a cada língua que aprendes as coisas se vão tornando mais fáceis. Tenho também um sentido mais

apurado do que é preciso para ganhar intimidade cultural. No caso de Itália, sempre acompanhei com atenção as várias dimensões da cultura italiana (vou lá muitas vezes desde criança, ainda que por períodos curtos). Tenho também vários bons amigos em Roma, que podem ajudar-me a determinar o âmbito e as maneiras de conduzir o trabalho ali.

AM – *Mas é no centro monumental de Roma que queres trabalhar?*

MH – Sim, exactamente. Isto porque me interessa comparar os nacionalismos italiano e grego. Desta vez quero fazer ao contrário do que fiz na Grécia, quero começar pelo centro, depois hei-de ver se faço algo nas províncias. Agora quero começar em Roma, porque tenho a impressão de que há um discurso bastante diferente do que corre na Grécia, e muito interessante, sobre a conservação dos monumentos históricos em Itália. Talvez isto se torne mais explícito no centro. Para além disso, num país onde toda a gente estuda o regionalismo, ou onde todos vão parar ao *Mezzogiorno*, terá graça trabalhar exactamente no centro.
De alguma maneira, o trabalho de campo num meio urbano é mais difícil do que na aldeia. Ali, não podes entrar num café e começar a falar com as pessoas. Por outro lado, tem algumas vantagens. É também uma questão de idade: sou mais velho, tomar-me-ão mais a sério hoje em dia do que há 20 anos atrás, o que também tem desvantagens – posso esperar que as pessoas se mantenham mais reservadas, mais cuidadosas com aquilo que dizem.
No caso da Tailândia, tenho uma relação muito antiga com o país, na medida em que o meu amigo mais antigo é tailandês e tenho acompanhado com atenção o que por lá se vai passando. Não tenho a certeza de poder chegar a fazer trabalho de campo muito a sério lá. Parece-me que para um europeísta é importante experimentar trabalhar num contexto com tantas diferenças. Agora ando a tentar aprender tailandês com bastante entusiasmo.
É interessante também, porque me obriga a pensar noutra perspectiva aquilo que tenho andado a fazer todo este tempo, impõe um certo contraste nas reflexões, se posso dizer assim.
Ah... mas deixa-me contar-te como começou o meu interesse por Itália.
Quando tinha 14 anos fui com os meus pais e a minha irmã passar férias a Itália.
A verdade é que fiquei varado com a Itália, aprendi um pouco de italiano e estava sempre a tentar usá-lo. Chegados a Florença, havia um espectáculo, uma ópera de Verdi, *Nabucco*, a que fomos assistir.
A minha família é de origem judaica, e isto foi um ano depois do meu *bar mitzvah*. Ali no palco estavam os artistas que seriam presumivelmente italianos, católicos na sua maioria, interpretando uma história de judeus que voltavam do cativeiro de Babilónia. Depois, quando cheguei a conhecer pormenores da produção daquela obra, percebi que tinha a ver com a vida do próprio Verdi, mas que também se tinha tornado de algum modo um emblema do *Risorgimento*. Quando me interessei pelos nacionalismos, pude perceber que havia várias relações com aquelas primeiras experiências da Itália. O papel principal tinha sido interpretado por Ettore Bastianini, que morreu tragicamente alguns anos depois, com cerca de 40 anos. Por tudo isto fiquei muito tocado quando muito mais tarde consegui uma gravação daquele espectáculo – 23 anos depois, em 1974, estava em Palermo para uma conferência, acompanhado pela minha mulher, que toca muito bem flauta e é muito musical, quando fomos a uma loja de discos. Ali, vejo aquela caixa e dou uns passos atrás, ah: Ettore Bastianini,

Giuseppe Verdi, *Nabucco*, Teatro Communale de Florença. Comecei a ler e percebi que era o mesmo espectáculo, a mesma companhia, a mesma produção, o mesmo maestro, só que tinha sido gravado numa outra noite. Aquele tinha sido um dos poucos programas de teatro que tinha guardado na vida, seria premonitório. Imaginas a emoção quando cheguei a casa e pude ouvir o disco, foi uma experiência extraordinária voltar àquele teatro tanto tempo depois...

AM – *É uma bela história...*

MH – Mas há mais. Dez anos mais tarde, andava por Roma a preparar-me para fazer as primeiras entrevistas. Por essa altura, o grego tinha-se tornado a minha língua natural para trabalho de campo, por isso andava a ganhar coragem para falar italiano em termos de terreno. Uma tarde chego a uma praça onde estava a tocar uma banda de *Carabinieri*, então pensei: "Não seria extraordinário se agora tocassem alguma coisa de *Nabucco*?" E eis que justamente nesse momento o maestro ataca um dos temas. No outro dia sentia-me cheio de júbilo, pronto para fazer as ditas entrevistas, não sei bem porquê. Retrospectivamente penso que aquele momento da minha adolescência foi definidor... Ali estavam em foco os vários interesses que depois prossegui: os nacionalismos, o Sul da Europa, Itália...

AM – *A ópera sempre me pareceu ter sido um veículo influente da difusão de estereótipos de outras culturas. Basta pensar nos modos de dizer a Espanha estabelecidos no século XIX...*

MH – Absolutamente. *La Forza del Destino*, etc... com certeza. Em Itália a ópera ainda hoje é popular, há muita gente que tem essa paixão. Verdi, então, é muito especial, pouco convencional. Jogava com ideias que não eram muito bem aceites na Itália daquele tempo, mas pôde difundi-las porque se tornou uma espécie de herói cultural. Por exemplo, um dos seus enredos, em *Stisselio*, tem a ver com um pastor protestante que perdoa o adultério da sua mulher. Imagina como isto subverte os temas daquilo que são os estereótipos do mediterrâneo e da imaginação nacional da cultura italiana! Aliás, já escrevi um texto sobre *Un Ballo in Maschera*, onde quis defender que ali o tema da máscara é arrastado para a música e para as palavras, e que os momentos importantes são aqueles em que se usam pronomes e não nomes – *tu qui*, ou então: *lei! sua moglie!* Todos estes trechos famosos enfatizam os pronomes, por isso levantam a questão de que no momento em que julgas conhecer alguém, a sua identidade se revela de facto ambígua. Esta ópera também me parece que relaciona de um modo interessante o nacionalismo e a censura. Este enredo foi censurado, porque não se autorizou que a história de um regídio histórico fosse posta em palco na Itália. Penso que por estas e muitas outras razões é que a ópera é realmente importante, mas para mim foi sobretudo um modo de relacionar coisas. Agora percebo como me dirigiu para os meus interesses, como moldou o que para mim é a antropologia.

AM – *Já escreveste alguma coisa sobre isso, ou melhor, com uma dimensão autobiográfica?*

MH – Já. Recentemente saiu um pequeno ensaio que consta de um volume intitulado *Auto/Etnography*, editado por Deborah Reed-Danahay na Berg, com essa vertente. Ali falo também sobre outros dos meus interesses, como a burocracia, e também sobre outro projecto que agora ficou concluído e está para sair, uma biografia etnográfica. É uma biografia de Andreas Nenedakis, um novelista grego que cresceu

em Rethimno. Encontrei-o lá e surgiu-me então a ideia de escrever esta biografia como modo de reflectir sobre as relações entre o novelesco e o etnográfico. São coisas que me parecem diferentes, mas que ao mesmo tempo mantêm relações intrigantes.

AM – *Julgo que já fazias uma referência a esse novelista em* A Place in History...

MH – Sim, de facto havia lá referências a uma história que ele escreveu. Bem, mas este projecto – que está para sair em Chicago com o título *A Portrait of Greek Imagination* – foi muito interessante. Andreas teve muito boa disposição para se envolver nesta empresa e no fim deste projecto de trabalho tínhamo-nos tornado muito amigos. Ele não é um escritor muito conhecido na Grécia, e no estrangeiro então é praticamente desconhecido – apenas um dos seus livros saiu traduzido em sueco...

AM – *Sueco?*

MH – Sim, ele tinha estado exilado na Suécia no tempo dos coronéis. Esta aproximação permitiu-me trabalhar um ponto que Anthony Cohen sugere em *Self-Consciousness*, acerca da importância das novelas para compreender a representação das emoções. O que eu sugiro é que quando um novelista escreve acerca de estados psicológicos íntimos – aqui, seguindo Cohen – as discussões entre o novelista e os críticos que se seguem complicam a noção daquilo que se refere habitualmente como representações colectivas, demonstrando que estas não são coisas lineares, que há variações. Isto vai ao encontro da minha noção de "social poetics", permite explorar quão longe é que se pode levar, o quanto se pode esticar, no contexto translocal dos dias de hoje, os modos convencionais de representar as emoções. Outra razão do entusiasmo por este projecto com Nenedakis era a possibilidade de trabalhar com esse homem tão interessante. Os seus pais tinham casado na sequência de um roubo de ovelhas. O pai era um pastor de uma aldeia que também já tinha sido estudada por um outro antropólogo. Nenedakis já tem quase 80 anos agora, é bastante velho, e o seu pai, então, já morreu há muito tempo. A sua origem era esta, e o facto de ter crescido em Rethimno e de ter vivido em Atenas, onde aliás mora ainda, tornava o projecto muito interessante. Atenas não é um sítio acerca do qual tenha escrito especificamente, mas vivi ali muito tempo. Aliás, por exemplo, no meu trabalho sobre a burocracia – *The Social Production of Indifference* (Berg, 1992) – há muitas menções a Atenas. A vida deste homem, de vários modos, disse coisas que eu ignorava a respeito dos lugares que eu conhecia, permitiu-me outro modo de olhar.