

Artigo Original

Ler o real como um texto: considerações entre Walter Benjamin e a Antropologia

 **Relivaldo Pinho¹**

¹Professor do Centro Universitário Fibra, Belém, Pará, Brasil.
E-mail: relivaldopinho@gmail.com

DOI: 10.1590/39023/2024

Resumo

A relação entre Antropologia e Walter Benjamin se apresenta como um lugar profícuo de discussões sobre o conhecimento que envolve o autor e esse campo do saber. Essa relação já gerou fundamentos teóricos para se pensar e desenvolver a pesquisa antropológica. Neste texto, procuro perscrutar o aspecto mais epistemológico desse entrecruzamento. Aspecto que, se não pode ser tomado como totalmente inédito, aqui deve ser visto, à maneira de Benjamin, como um modo prismático de estudo. É na decomposição de alguns temas, como tempo, percepção, sistematização, limiar, compreensão e interpretação, que busco recompor as luzes, os sentidos, nessa interseção. O estudo dessas temáticas demonstra não apenas as interpenetrações possíveis de saberes, mas, nessa exibição, procura, fundamentalmente, expor uma arquitetura do conhecimento que os atravessa. Mas, essa demonstração não se constrói em perfeita simetria. Para fazer jus a seu conteúdo, ela salta, monta-se, em uma exposição menos linear e, por isso, espera-se, mais perceptível.

Palavras-chave: Walter Benjamin; Antropologia; teoria do conhecimento; método; interpretação.

Reading the real like a text: considerations between Walter Benjamin and Anthropology

Abstract

The relationship between Anthropology and Walter Benjamin shows itself as a proficuous source of discussions about the knowledge that involves these two ambits. This relationship has already generated theoretical foundations to think and to develop the anthropological research. In this paper, I want to scrutinize the more epistemological aspect of this intercrossing. Aspect that, if not taken as fully unprecedented, must be seen here, in the Benjamin manner, as a prismatic way of study. It is in the decomposition of some themes, as time, perception, systematization, threshold, comprehension, and interpretation, that I seek to restore the lights and the senses in this intersection. The study of these themes demonstrates not only the possible intersections of knowledges, but, in this exhibition, it seeks fundamentally expose an architecture of the knowledge that passes through them. But this demonstration does not construct itself in perfect symmetry. To live up to its content, it jumps and is montage itself in a less linear exposition and, for this reason, I hope, more perceptible.

Keywords: Walter Benjamin; Anthropology; theory of knowledge; method; interpretation.

Recebido em: 19/06/2023 | Aprovado em: 26/08/2024



Este é um artigo publicado em acesso aberto (*Open Access*) sob a licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

"Quem ignora essas coisas não saberá o que conhece, mas apenas que conhece" (Platão, 2015, p. 87).

"*Ela irrompe como um raio isolado numa câmara artificialmente escurecida*" (Adorno, 2012, p. 412). É com imagens como essa que Walter Benjamin responde à crítica de Theodor Adorno ao seu texto sobre Baudelaire, nas correspondências do final de 1938 (Adorno, 2012). O ensaio, "Paris do Segundo Império" (Benjamin, 1994a), fora enviado à Revista do Instituto de Pesquisas Sociais e recusado. Em sua crítica, Adorno reclamava da falta de mediação teórica para os elementos empíricos estudados no texto. Isso daria ao ensaio um caráter aquém do que preconizava uma análise dialética marxista, porque não contemplaria o processo total entre super e infraestrutura, situando, na interpretação adorniana, o trabalho em um limbo de magia e positivismo. Benjamin responderia que era exatamente ali que a teoria estava presente como uma nítida força que atravessa seu trabalho, com "*iniludível razão*" (Adorno, 2012, p. 412, grifo do autor). Ele expõe em sua resposta algumas de suas principais conceituações ao dizer que seu trabalho, adotando uma abordagem filológica, constrói o objeto de uma perspectiva histórica e monadológica, detendo-se nas próprias características do objeto, do seu teor coisal [*Sachgehalt*], "*dos valores materiais nos quais o valor de verdade [Wahrheitsgehalt] é desfolhado historicamente*" (Adorno, 2012, p. 415). O que está em jogo, nessa conhecida controvérsia, é o método. Mais especificamente, a capacidade de um conjunto de conceitos e metodologias fornecer interpretações para objetos que se relacionam com a cultura. Adorno vê essa possibilidade sobre o "Baudelaire" como uma ausência do trabalho interpretativo da teoria. Uma teorização que, para ele, deveria tomar o objeto cultural, em termos materialistas, no processo de mediação global no qual não se realizasse (como teria feito Benjamin) uma relação imediata entre Baudelaire e sua época (Adorno, 2012). Benjamin não abdica da teoria, mas faz dela um *medium* capaz de revelar, com o próprio e único artefato (como mônada), sua expressão histórico-material e estética.

Não é o propósito aqui fazer uma análise, já realizada em outros momentos, desse debate. Mas destaco duas opiniões que se aproximam do conteúdo deste ensaio. Agamben (2005) – que também é o descobridor, na *Bibliothèque Nationale* em Paris, de uma importante parte dos arquivos de Benjamin sobre Baudelaire, em 1981 –, realizando uma crítica aos pressupostos marxistas e ao marxismo de Adorno, lamenta que aquela crítica se destine a um texto que talvez seja "*a análise mais iluminadora de um momento cultural global no desenvolvimento histórico do capitalismo*" (Agamben, 2005, p. 138). Ainda, diz que é exatamente por atribuir ao objeto um caráter monadológico (uno, sem divisões em partes, estruturas) que, através da filologia, ele é reconstruído em sua "*integridade factícia*" na qual coexistem elementos da estrutura e da superestrutura (Agamben, 2005, p. 144). O antropólogo Massimo Canevacci analisa a resposta de Walter Benjamin como "*um dos pontos mais altos do século XX, [que] antecipa novos métodos para uma etnografia que seja dissolutiva da reificação e para um método que não seja enrijecido nem consolado pela mediação*" (Canevacci, 2008, p. 190). Ambos ressaltam a importância decisiva que esse momento tem para uma outra concepção da relação entre método e temas. Uma relação que, com as argumentações de Benjamin, está longe de ser apenas ideológica ou determinista, mas está, em sua possibilidade de interpretação, profundamente apegada aos aspectos matéricos (Seligmann-Silva, 1999; 2010) e estéticos

¹ Dedicatória: ao meu pai, *in memoriam*.

Nota: uma versão deste trabalho foi apresentada no II Colóquio Internacional Walter Benjamin UFPR na Mesa 5: Benjamin e Educação, organizado pelo GT História das Filosofias em parceria com o NESEF/UFPR, entre os dias 28 de setembro de 2020 e 28 de novembro de 2020.

dos próprios fenômenos e que procura exhibi-los, como em uma montagem, em suas estupestas facticidades (Adorno, 2012).

É, de certo modo, o que se pretende aqui. Ler, como uma “montagem” entre Benjamin e antropologia, possibilidades (interseções) metodológicas que possam tentar expandir e incidir tanto sobre a obra benjaminiana como sobre a antropologia, uma leitura, de certa forma, instigadora desses saberes tão vastos e tão múltiplos em seus métodos e temáticas.² Concebendo uma metodologia em que a presença da teoria sirva menos para enquadrar os objetos, mas para, com a própria teoria, “no sentido mais estrito da palavra” (Adorno, 2012, p. 412), atravessá-los – arrancando-os –, mimetizando a proposta benjaminiana, na exposição de seus temas e métodos em uma “exibição” que não os “mitifica”, mas que os coloca em contato (teoricamente e, digamos, empiricamente; no empirismo possível de uma certa filologia) com suas manifestações. O propósito é observar como reluz uma dimensão antropológica na e com a obra de Walter Benjamin; é entendê-la como uma câmara escura que detém e irradia, como um “prisma”, conceitos em diferentes espaços, posições e resoluções. O ponto de interseção entre ambos que aqui se privilegia é o modo pelo qual a realidade é percebida, apreendida, mais especificamente, na relação que o conhecimento se propõe em interpretar determinados aspectos que, com essa filosofia e com a(s) antropologia(s), podem se tocar, sem necessariamente se tornarem um único *corpus*, mas – o que talvez seja mais importante – proposições que nos levem a voltar a olhar – como um etnógrafo que volta ao campo para reinvestir suas impressões; uma imagem, digamos, não inusitada – para esse *locus* e captarmos, “numa câmara artificialmente escurecida” (Adorno, 2012, p. 412), a partir de fendas existentes, sentidos que se projetam.

E se utilizo a correspondência de Benjamin como um primeiro “caderno de campo” é porque ela, como síntese, nos exhibe algumas das principais temáticas com as quais as Ciências Sociais, a Antropologia em particular, podem se relacionar com essa monumental obra na qual se projeta, como um de seus profícuos desdobramentos, uma metodologia que enceta formas novas no processo do conhecimento. Possibilidades que se refletem em seus estudos dos variados temas, como uma nova compreensão do estatuto da interpretação, da representação, uma incaracterística concepção da história e dos artefatos matéricos e estéticos “com”³ os quais o sujeito se relaciona. Se as suas teorizações a respeito do conhecimento estão mais perceptíveis nesse âmbito, do qual a filosofia é o substrato, torna-se evidente que não se trata, concebendo-o em relação com a Antropologia, de entender seu trabalho *tout court* em um sentido consagrado do antropológico, se assim pode-se dizer. Benjamin, evidentemente, não é um antropólogo no sentido que a disciplina tomou, por exemplo, com a temática decisiva de compreensão de “povos distantes”, estudados por um pesquisador que pratica sua etnografia *in situ*, ou que realiza observações e interlocuções de e com grupos sociais – e, possivelmente, parte da antropologia não se veja mais exclusivamente assim. Mas, talvez, seja exatamente por não representar esse espírito canônico – e não vai aqui, de modo algum, uma repreensão à forma a que se vota esse proceder da antropologia – que uma de suas atualizações e contribuições para o saber antropológico se estabeleça. Não para questionar simplesmente a antropologia, mas, principalmente, para estabelecer vertentes que cindam e forneçam algumas perspectivas de compreensão no estudo do ser e do seu aspecto matérico-espiritual.

² A temática da montagem está na última parte deste ensaio. Aqui, este texto busca um tipo de montagem que une conteúdo e forma, daí, por exemplo, algumas citações diretas – entre travessões – realizadas no próprio corpo do texto.

³ Este “com”, entre aspas, significa pertencimento.

Sem abdicarmos de uma leitura – um tanto demasiadamente recorrente e, não em poucos casos, redutora, para um ensaísta com temário tão múltiplo – de um Benjamin crítico das técnicas modernas e dos meios de comunicação, é possível perceber, na maioria de seus textos, uma densa metodologia (ou metodologias) que se liga aos vários aspectos da trajetória de seus estudos.⁴ Essa metodologia, que pode ser vista com especial destaque no trabalho sobre as *Passagens* parisienses e nos textos, como o ensaio sobre Baudelaire, que com ele se relacionam, tem como um de seus fundamentos a proposição de uma nova leitura (termo mais apropriado, nesse momento) sobre uma “teoria do conhecimento”, que se desdobra em estudos sobre a compreensão do tempo histórico, da ideia de progresso, de cultura, da arte (crítica da obra), da tradição, do mito e do modo de interpretação e representação da realidade (em especial dos aspectos relacionados ao espírito, ao estético). A esses postulados metodológicos benjaminianos se relaciona sua ideia de escrita e apreensão do conhecimento que se dá, primordialmente, através da imagem (imagem dialética), da realidade como um texto, da técnica – inspirada nos procedimentos surrealistas – da montagem e da citação.

Pode parecer um tanto desafiador que este texto se dedique a um estudo do trabalho de Benjamin em relação à Antropologia, uma relação que remonta à década de 1980. Mas, o foco deste texto não é a utilização de Benjamin como base de uma pesquisa antropológica específica, nem é um comentário ou uma revisão sobre essa utilização. Seu foco principal está em sua epistemologia que, quando abordada em alguns estudos, não se detém fundamentalmente nessa perspectiva (e na maioria dos casos, não eram seus objetivos).⁵ É nessa perspectiva epistemológica que talvez se possam suscitar relações profícuas na interseção entre o autor e as dimensões desse campo do conhecimento. E é no cerne da compreensão dessa interseção que estão alguns dos escritos benjaminianos. Neles figuram, direta ou indiretamente, uma possível interpretação de uma antropologia. Originados de diferentes fases, esses textos se relacionam de variadas formas, seja pela época em que são elaborados, por afinidade temática ou pela metodologia.⁶ Mas, como acontece com quase a totalidade da obra de Benjamin, cada texto, fragmento ou arquivo temático possui as suas próprias especificidades e podem gerar outras abordagens. Aqui se privilegiou uma leitura entre epistemologias. “Entre”. Porque não deve ser entendida como sobreposição ou predomínio de conhecimentos. Mas, para lembrarmos o sentido realista do conhecer no jovem Platão, como possível conhecimento do conhecimento (*episteme*, *epistemes*) (Nunes, 2015, p. 30).⁷

II

Certa incorporação de Benjamin no âmbito da pesquisa e da teoria antropológica demonstra como esse proceder metodológico e temático, que se espalha em diferentes direções, serviu como novos direcionamentos, novas possibilidades de interpretação, dentro de uma pesquisa e teoria antropológica que vislumbra que a apreensão dos fenômenos deve não apenas ser necessariamente contextualizada, mas fundamentalmente ligada a

⁴ Não caberia aqui fazer uma síntese da incorporação de Benjamin nas diversas áreas. Como exemplo para um desses trabalhos, no qual a literatura, o cinema, a filosofia e a antropologia dialogam com o pensamento do autor, ver Pinho (2015a).

⁵ Epistemologia, aqui, não se relaciona a uma proposição epistemológica da obra de Benjamin no sentido de pertencer ao *corpus* da filosofia, mas à sua argumentação sobre a Teoria do Conhecimento e o método e sua possível interseção com o antropológico.

⁶ “*Zur Moral und Anthropologie*” (Benjamin, 1985), “Cidade de sonho e morada de sonho, niilismo antropológico, Jung” (Benjamin, 2006a) e “Materialismo antropológico, história das seitas” (Benjamin, 2006b).

⁷ Destaca-se nessa relação do método com a investigação que, aqui, se estende na relação com o saber antropológico, o texto predominantemente metodológico, e por isso neste texto o mais utilizado é “Teoria do conhecimento, teoria do progresso” (Benjamin, 2006c).

manifestações, expressões, desses fenômenos; de que essas expressões não se situam obrigatoriamente naquilo que se manifesta mais claramente em uma habituada familiaridade do real, mas, pelo contrário, que, “com” elas, existem outras manifestações subliminares, ou despercebidas (Abélès, 2008; Canevacci, 2004; Dawsey, 2006; 2009; 2013; Pinho, 2012; 2015a; Amin e Pinho, 2023; Simay, 2008).⁸ “Arrancar” esses fenômenos dessa atrofia perceptual, observá-los na materialidade do real que contém – e que fantasmagoricamente os “encobre” – é, talvez, um dos mais perceptíveis modos de reconhecer a possibilidade dessa influência de Benjamin no âmbito antropológico.⁹ Se, para ele – para ficar, novamente, em uma apreensão de um antropólogo –, “a linguagem era metafórica em grande parte, [e] não almejava ser verificável (como as afirmações científicas que representam um uso da linguagem especial e muito restrito), mas caracterizar a experiência e conter profundos sedimentos de história”, nessa caracterização, “o processo de compreender consistia em desfiar o significado, camada por camada”, diz Michael Fischer, acrescentando que “como Benjamin, Geertz observa que o ensaio é a forma apropriada; como Musil argumenta que a teoria sistemática ou é impossível ou vazia” (Fischer, 1985, p. 62-63; Pinho, 2012).

Essa dimensão do significado, que na antropologia tem um primado decisivo, adquire, na interpretação metodológica benjaminiana, uma característica igualmente fundante. É com ela que podemos entender que para Benjamin (2006c, p. 505) “a imagem lida” tem o sentido de, como alude Fischer, interpretar as coisas como linguagem; perscrutar a linguagem do real. Esse “arranque” do significado, essa busca pela expressão fisiognômica das coisas está, como se sabe, no centro dos estudos benjaminianos sobre sua “teoria do conhecimento”; sua teoria da história; do papel do historiador; e, de certo modo, daquele que, sendo um leitor do mundo das coisas (no presente/passado), deve apreendê-las.¹⁰

Em uma de suas “notas e materiais” para o livro das *Passagens*, Benjamin cita o historiador francês Charles Seignobos (1933) e seu livro *Historie sincère de la Nation Française*: “lamento só ter podido tratar de maneira muito incompleta os fatos da vida cotidiana – alimentação, vestuário, habitação, costumes de família, direito privado, divertimentos, relações sociais – que sempre constituíram o interesse principal da vida para a imensa maioria dos indivíduos” (Benjamin, 2006c, p. 509). A nota, evidentemente, não é fortuita. Benjamin traçou na sua obra exemplar (uma obra composta de fragmentos, como ele mesmo fez questão de ressaltar – volto a isso em seguida), um projeto que “trata fundamentalmente do caráter expressivo dos primeiros produtos industriais, das primeiras construções industriais, das primeiras máquinas, mas também das primeiras lojas de departamentos, reclames etc.” (Benjamin, 2006c, p. 502).

Um trabalho que se prendia a esses aspectos do cotidiano que, para um decifrador de épocas, podem pouco significar porque não se configuram em objetos sistematicamente pensados, como grandes objetos pertencentes a um tempo, nem representam aspectos consagrados por uma tradição narrativa e historiográfica, tradição que pensava ainda em como caracterizar as épocas pelas narrativas oficializadas pela “empatia” com os temas e/ou pelo exotismo de seus elementos. A esse tipo de narrativa da realidade – da qual a história também fez/faz parte, mas não somente ela – que buscava “reconstruir” uma determinada imagem de um período, “um estado de coisas”, Benjamin denominava

⁸ Um trabalho que aborda uma concepção antropológica na obra de Walter Benjamin, que se dispõe a utilizá-la como transcrição, tradução, citação e montagem é “Canteiro de Obras” (Schouten, s/d). Ele serviu também como consulta para este texto.

⁹ Dawsey (2009, p. 371) destaca que “Michael Taussig vem explorando as possibilidades de um enfoque benjaminiano e maneiras de se articular o teatro épico de Brecht à prática da etnografia. Cf. Taussig 1980, 1986, 1992, 1993, 1997, 1999, 2004, 2006”.

¹⁰ A fisiognomia se liga à importância da imagem em Benjamin, como as imagens da/sobre a cidade (cf. Bolle, 2000). A partir dessa ideia e de uma antropologia foram feitos o projeto (2013-2015) e o documentário (Pinho e Pires, 2015) “Fisionomia Belém” (2024).

"empatia unidimensional", que se identifica com aspectos de uma época e os destaca, destacando-os, em geral, como celebração. Se, para ele, "a 'construção' pressupõe 'destruição'" (Benjamin, 2006c, p. 512) é também porque sua metodologia para ler a realidade estava voltada para os elementos, fragmentos, em geral, ignorados – "*para que um fragmento do passado seja tocado pela atualidade não pode haver qualquer continuidade entre eles*" (Benjamin, 2006c, p. 512) – por esses métodos.

Prendendo-se aos objetos, o procedimento benjaminiano, de certa forma, se assemelha ao de uma etnografia que registra os aspectos do real que, nessa observação, devem necessariamente ser e se tornar não-familiares (o que se liga a um dos pressupostos da pesquisa etnográfica, o de alteridade) para aquele que os observa, para lhe indicar (como índices-imagens) as possíveis relações que se estabelecem entre o mundo das coisas e seus sujeitos. O que deve ser pensado sobre a experiência de uma sociedade, de uma época, deve ser buscado "através"¹¹ dessas imagens "assimiladas" de significados, que a eles foi dado por uma sedimentação da experiência, do imaginário – no caso dos estudos benjaminianos, profundamente ligados a um outro tipo de experiência, a vivência (*erlebnis*) moderna –, e que, de certo modo, foram apreendidas como valores (que de modo algum devem ser pensados como incorretos) que são incorporados "com" a cotidianidade.

Essa espécie de relação, significação, ou na acepção benjaminiana, mi(s)tificação das coisas, que é imanente ao habitante (ao nativo) exatamente porque faz parte de sua existência, não deve escapar daquele que se propõe a interpretá-la – [na] "*necessidade de prestar atenção, durante muitos anos, a qualquer citação casual, qualquer menção fortuita de um livro*" (Benjamin, 2006c, p. 512) –, a lê-la. Não se trata de apontar que o sujeito, o nativo (o passante, o *flâneur*, nos sentidos de Benjamin e de Baudelaire), seja simplesmente um alienado em seu próprio *locus* – longe disso – e nem de atribuir àquele que lê a realidade (o antropólogo, o filósofo) a dádiva da decifração dos códigos e sinais (para usarmos uma terminologia que atende a várias correntes da antropologia), mas trata-se de, "através" dessa leitura do mundo, que privilegia a linguagem e a linguagem das coisas (Seligmann-Silva, 1999), poder apreender as manifestações sobre as quais o vivenciado exhibe seus signos, sinais, imagens e fisionomias e, exibindo-se, podem ser percebidos, lidos.

Coletar na realidade fragmentos, partes de experiências, que não obrigatoriamente reluzem, não são primordialmente célebres, buscar nos fragmentos da cidade, das obras, excertos que possam se exprimir por si mesmos, é um proceder que se assemelha ao trabalho de um dos *tópos* do pensamento benjaminiano, o trapeiro, o *Lumpensammler*, o *chiffonier*, o catador de detritos que se torna figura cada vez mais presente na grande cidade graças à industrialização, um tema que surge em Benjamin especialmente ligado ao trabalho sobre Baudelaire. É esse dândi às avessas que o poeta descreve em um de seus textos, como "Paraísos artificiais" (Baudelaire, 1995a), e que ele inscreve nos versos de "O vinho dos trapeiros" (Baudelaire, 1995b) – também um dos temas nas correspondências do final de 1938 –, um poema que exalta a figura do catador de lixo, aquele que "*faz uma separação, uma escolha inteligente; reúne, como um avaro um tesouro, os lixos que, mastigados pela divindade da Indústria, se tornarão objeto de utilidade ou de recreio*" (Baudelaire, 1995b, p. 354); um proceder aparentemente comum de um indivíduo ordinário que, do que foi abandonado, esquecido, deixado de lado, daquilo que parece ter perdido a importância, "cataloga e coleciona", como o colecionador que ao manusear um de seus artefatos, diz Benjamin, "*parece inspirado pelos objetos, como um mágico parece contemplar através deles sua distância*" (Benjamin, 2002, p. 137).

¹¹"Através", entre aspas, busca o sentido de "*medium-de-reflexão*", "*trata-se da tradução do termo alemão Reflexionsmedium, usado pelos românticos de lena e retomado por Benjamin [...] para designar a qualidade da obra de arte de proporcionar conhecimento crítico*" (Bolle, 1999, p. 89).

Em sua profícua argumentação sobre essa temática, argumentação que aqui nos interessa especialmente porque estabelece uma relação direta com a antropologia, Gagnebin lembra que:

tanto Benjamin quanto Freud retomam a metáfora do arqueólogo que procura os vestígios do passado nas diversas camadas do presente, sem saber se encontrará somente alguns cacos, uma estátua quebrada, o torso de uma figura desaparecida. O arqueólogo não pode temer remover, isto é, colocar talvez em perigo as edificações que ali se erguem. Deve ficar atento a pequenos restos, a detritos, irregularidades do terreno que, sob sua superfície aparente lisa e ordenada, talvez assinalem algo do passado que foi ali esquecido e soterrado (Gagnebin, 2012, p. 34).

Trapeiro, arqueólogo e colecionador procedem de maneira similar quando buscam perceber nas coisas, nos aparentes fragmentos que se apresentam “encobertos”, esquecidos ou abandonados, um novo significado, exibindo e revelando o tempo, a história, a experiência que ali se deposita; o trapeiro ressignifica o que se descarta; o arqueólogo o que se encobre; e o colecionador ao que ao abandono se destinou. A existência, a experiência, as características dos sujeitos, não são, para esse proceder, apenas novamente lidas pelos monumentos que se erguem, pelos documentos que “retratam” uma época, pelos sistemas que buscam dar conta da história de um povo, de uma cultura. “Inspirada pelos objetos”, a antropologia pode juntar os cacos, detritos, ruínas, de uma existência, não para reconstituir “magicamente” o objeto, mas para construí-lo “através” de sua destruição. Aqui, a técnica se alia à magia para, em uma “explosão”, fazer surgir uma “constelação” (Benjamin, 2006c, p. 504-505).

Essa forma de conceber o papel de uma antropologia que utiliza uma metodologia benjaminiana para interpretar as ruínas, os detritos, o ignorado, o abandonado, pode ser vista, por exemplo, em “*Clockpunk anthropology and the ruins of modernity*”, de Shannon Dawdy (2010). Além de empreender uma crítica ao procedimento da antropologia e da arqueologia a partir da análise sobre uma rígida separação desses campos, à compreensão de um tempo moderno linear por parte da arqueologia moderna e realizar uma revisão das diversas abordagens que envolvem o debate sobre a antropologia/arqueologia e suas utilizações de Benjamin, o texto se assenta especialmente no conceito de “imagem dialética” e na arqueologia feita por Benjamin a partir do projeto das *Passagens*.

Na perspectiva de que o autor viu a imagem que o Século XIX legou a partir daquelas galerias como ruína, o texto desenvolve a possibilidade de ver esse fenômeno em uma modernidade mais próxima, ou, pelo menos, mais recente, se assim pode-se dizer. Essas ruínas são vistas como pertencentes a um espírito de um tempo, como movimentos que podem ser vistos em modos de representações distópicas do mundo, ou que assumem uma posição de mistura de vários tempos e realizam uma crítica ao progresso tecnológico, como o movimento *Clockpunk*. Mas realiza, especialmente, uma leitura das ruínas de eventos trágicos como o 11 de Setembro e, principalmente, as deixadas pelo furacão Katrina que atingiu Nova Orleans em 2005. Reconstrução e abandono, arte e ONGs, lazer e ilegalidade estão presentes não apenas em Nova Orleans, mas na modernidade recente de grandes cidades, nesses locais arruinados. O pano de fundo é que essa arqueologia da modernidade/contemporaneidade deve conceber tempos e usos diferentes que se entrecruzam e se manifestam nesses lugares. De certo modo, a ideia benjaminiana de uma imagem dialética,¹² que rompe com o *continuum* de um tempo histórico, se mistura a essas constelações de tempos e usos e a uma antropologia/arqueologia que pode ser mais etnográfica e menos romântica, que interprete as ruínas da modernidade como o trapeiro, o arqueólogo, o colecionador.

¹² “Não é que o passado lança luz sobre o presente ou que o presente lança luz sobre o passado; mas a imagem [dialética] é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação” (Benjamin, 2006c, p. 505).

III

A expressão de instâncias (econômicas, por exemplo) em outras dimensões pode dar para o antropólogo, como se sabe, capacidade não negligenciável na observação da realidade. Mas, para Benjamin, sabemos, essa expressão, ao contrário de ser uma relação mecânica e determinista, pode ser feita pelos fragmentos, aparentemente, abandonados do real. Abandonados não apenas como detritos, mas “esquecidos” no pensamento que, por imagens, imagens dialéticas, podem suscitar tempos tensionados de história, tempos repletos de experiências. É o aparentemente “acidental e de pouca importância” um dos fundamentos do método benjaminiano, é (re)colhendo-o que, “atravessando” as imagens edificadas nas cidades, nas obras, na cultura, ele percorre, “a esgueirar-se”, como o trapeiro de Baudelaire, a expressão fisionômica de “um estado de coisas”, de uma realidade. Como o colecionador, Benjamin quer observar o inclassificável; como um filósofo do fragmento, “sua renúncia à intenção” é seu “desvio como método” (Benjamin, 1984, p. 50-51).

Essas zonas não demarcáveis, plenamente definíveis, essa “*telescopage*” (aborda-se este tema mais à frente) metodológica, teórica e temática que podem sugerir um certo tipo de apreciação pouco ortodoxa, ou, poder-se-ia no limite dizer, não determinista para com os objetos, revelam, “expressam”, o proceder pelo qual Benjamin busca interpretar a realidade, que por imagens se fundem, se entrecruzam, expondo elementos pertencentes a coisas e artefatos, cidades e obras, homens e fisionomias. Nessa espécie de câmara difusa de elementos, situa-se, em um diálogo direto com a antropologia, sua tematização sobre a ideia de limiar.

Trata-se de uma cara temática para a pesquisa e teoria antropológica, a concepção de limiar surge, como se sabe, com Van Gennep ([1909] 2012) e seu *Ritos de passagem*. Da ideia de que a vida social possui como um de seus fundamentos etapas formais pelas quais todas as sociedades passam, de que essas etapas são decisivas na formação coletiva, de cada *ethos*, é relevante aqui perceber que “é o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial à outra e de uma situação social à outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza” (Gennep, [1909] 2012, p. 24). Como assinala DaMatta (2015, p. 24), “se os ritos não resolvem a vida social, sabemos que sem eles a sociedade humana não existiria como algo consciente, uma dimensão a ser vivenciada e não simplesmente vivida, como ocorre com os gestos do cotidiano”. Nessa ritualização, entre a separação e agregação, situam-se a margem, os ritos liminares. É na margem, no limiar, que “qualquer pessoa que passe de um [território] para outro acha-se assim, material e mágico-religiosamente, durante um tempo mais ou menos longo em uma situação especial, uma vez que flutua entre dois mundos” (Gennep, [1909] 2012, p. 35).

A essa espécie de zona indefinida, porque substanciada, ao mesmo tempo, pela presença e ausência de outras dimensões da vida (no limiar, o indivíduo não deixa de ser quem era, mas não é totalmente um novo), Benjamin relaciona aspectos expressivos de sua concepção dos fenômenos. Podemos pensar que parte da obra benjaminiana se situa próxima da ideia de liminaridade, como a caracterização do *flâneur*, personagem entre dois mundos, o da rua e da casa, o do século XIX e o prenúncio do século XX; sua teoria da narração, com a crítica ao fim da narrativa tradicional, mas com a apologia a Leskov; sua análise da tecnificação, com o fim da aura e com o elogio das novas possibilidades técnicas; da Passagem parisiense, o lugar arquetípico do limiar que une espaços físicos, tempos e lugares. É imperioso citarmos:

Ritos de passagem – assim se denominavam no folclore as cerimônias ligadas à morte, ao nascimento, ao casamento, à puberdade etc. Na vida moderna, estas transições tornaram-se cada vez mais irreconhecíveis e difíceis de vivenciar. Tornamo-nos muito pobres em experiências liminares. O adormecer talvez seja a única delas que nos restou (e, com isso, também o despertar). E, finalmente, tal qual as variações das figuras do sonho, oscilam também em torno de limiares os altos e baixos da conversação e as mudanças

sexuais do amor. “Como agrada ao homem”, diz Aragon, “manter-se na soleira da imaginação!” [...]. Não é apenas dos limiares destas portas fantásticas, mas dos limiares em geral que os amantes, os amigos, adoram sugar as forças. As prostitutas, porém, amam os limiares das portas do sonho. – O limiar [Schwelle] deve ser rigorosamente diferenciado da fronteira [Grenze]. O limiar é uma zona. Mudança, transição, fluxo estão contidos na palavra *schwollen* (inchar, entumescer), e a etimologia não deve negligenciar estes significados. Por outro lado, é necessário determinar o contexto tectônico e cerimonial imediato que deu à palavra o seu significado. Morada de sonho (Benjamin, 2006d, p. 535, grifo do autor).¹³

Novamente estamos, nesse entrecruzamento entre filosofia e antropologia, sob duas perspectivas possíveis a respeito do limiar, a metodológica e a temática. Não é por acaso que está ao final, nessa anotação de Benjamin, uma de suas temáticas, “Morada de sonho”, do arquivo “notas e materiais”. Com ela temos tanto a possibilidade de conceber uma interpretação epistemológica, quanto a possibilidade de compreender que Benjamin apreende, por exemplo, esses fenômenos “atravessando-os” “com” uma visada perspetiva de que determinados aspectos do real, nos quais se exprimem a economia, objetos culturais, se situam na dimensão do limiar. Metodologia e tema de quem observa as coisas pertencentes a uma zona de fluxibilidade; de coisas manifestando-se em fluxo.

Fluxibilidade que demonstra tanto a instabilidade da interpretação como do objeto a ser interpretado. A manifestação, o fenômeno, que “entumece”, “incha”, nessa perspectiva, não pode mais ser caracterizada nem pelos seus aspectos, fundamentos, anteriores, nem, determinantemente, pelos que, agora, lhe dão “maior” visibilidade; eles se situam em uma zona que se de certa forma os destaca, também os encobre, por exemplo, na terminologia benjaminiana, com o sonho. A caracterização fenomênica benjaminiana surge como uma possibilidade de tentar compreender o “coisal” nessa manifestação marcadamente visível e, ao mesmo tempo, “fantasmagórica”; cerimonial e também normatizadora.

“A cidade de sonho” representada na *Passagem* – “*Passagens são casas ou corredores que não têm o lado exterior – como o sonho*” (Benjamin, 2006e, p. 450) –, nas lojas, nos museus, nos monumentos, no Pavilhão Termal, são zonas limiares porque se situam na esfera do adormecer e do sonhar do século XIX e se projetam nas épocas vindouras como “Sonhos de futuro”. Nesse sopor do século XIX, o sonho se manifesta através das imagens de desejo, da fantasmagoria,¹⁴ proporcionada pela indústria e seria – e aí está uma de suas viradas epistemológicas mais relevantes – exatamente na percepção desses sonhos, em suas manifestações, que se deveria buscar o instante do despertar, instante no qual as imagens dialéticas fariam colidir tempos e lugares para um (re)conhecer (*erkennen*).¹⁵ É na esfera do limiar que as coisas são sonhadas (“mágico-religiosamente”) e é também na zona indefinível na qual se “flutua entre dois mundos” que “com” elas poder-se-ia despertar. O rito de passagem e a experiência limiar são a dimensão na qual se deposita o sono e a necessária vigília, como preparação do despertar. Estamos carentes de experiências liminares que nos deem a dimensão do sonho, que através delas possamos entender o espírito de uma cidade, de uma época; estamos carentes de experiências liminares porque a experiência liminar marca um distanciamento do cotidiano (de um cotidiano como *Erlebnis*) e instaura uma experiência na qual o rito gera um novo investimento no Ser, e esse novo investir suscita o caráter do existir em comum (como *Erfahrung*).¹⁶

¹³A temática do limiar em Benjamin vem sendo bastante discutida em seus vários âmbitos. Ver, por exemplo, Otte et al. (2010), com destaque, pela relação com o viés aqui proposto, para os textos de Gagnebin (2010) e de Behrens (2010).

¹⁴“*Fantasmagorias são as ‘imagens mágicas do século’ [...], são ‘imagens de desejo’ do coletivo*” [...] (Tiedemann [1982] 2006, p. 24).

¹⁵Para uma exposição “epistemológica” das ideias de estética, percepção, fantasmagoria e suas relações com o trabalho de Benjamin sobre a experiência moderna (com as quais o presente texto mantém aproximações), ver o ensaio de Buck-Morss (1992).

¹⁶A *Erlebnis* (vivência) como uma experiência que tem como uma das características o choque e a fragmentação da percepção; *Erfahrung* como a experiência comum ligada à tradição, que pode ser compartilhada e transmitida (cf. Benjamin, 1994f).

Não se trata apenas de uma analogia entre a caracterização do limiar feita pela antropologia, nomeadamente por Gennep ([1909] 2012) e, posteriormente, por Turner ([1969] 2013) e a definição (complexa) realizada por Benjamin (2006d). É especialmente pela apreensão desse caráter fluxível, indeterminado, que se pode pensar no primado da interpretação. O estatuto da interpretação novamente está diante das coisas, novamente observado sob olhares que não querem repetir o mesmo ângulo, nem a mesma visão, que reexaminam a situação da interpretação antropológica (etnográfica), que relativiza o papel do sujeito cognoscente, que volta novamente o olhar para a realidade e quer dela fazer uma leitura, suscitar uma imagem, obter um relato, ter uma fisionomia.

IV

O estatuto da compreensão (interpretação), que se tornará um dos principais temas da antropologia (norte-americana, principalmente) a partir da década de 1960 (Clifford e Marcus, 1986; Fischer e Marcus, 2000), especialmente graças ao trabalho das chamadas antropologias simbólica e interpretativa, protagonizadas por Victor Turner e Clifford Geertz, de certo modo se aproxima dessas proposições da fenomenologia de Benjamin.¹⁷

A partir de meados do século XX, alguns pressupostos metodológicos anteriores (funcionalismo, estruturalismo) estavam sendo questionados (Erickson e Murphy, 2015) e ladeando (ou no centro) desse questionamento estava a crítica à caracterização do saber antropológico, da compreensão do etnógrafo, do método etnográfico e de sua escrita. Geertz ([1973] 1989) é, do ponto de vista teórico, o representante mais proeminente desse questionamento. Alguns de seus ensaios e livros buscam exatamente tematizar essas questões que envolvem o papel dos signos, sinais, ritos; o estar envolto pelos significados da cultura; a compreensão da realidade como “análoga de textos”, atrelada ao real, não como um sucedâneo mecânico, mas como uma expressão. Sua aceção de que a cultura é “*como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis*” (Geertz, [1973] 1989, p. 10), que pode ser lida como um contexto, interpretada como *fictio* e descrita densa e microscopicamente através de sua “circunstancialidade” se liga à ideia de que ela é uma “ação simbólica” variável (instável), estratificadamente ligada a sinais que se relacionam a seus aspectos matéricos e espirituais.

Como um conhecimento interpretativo, a cultura (e a etnografia da cultura) é uma leitura de uma “impressão” anterior, de uma concepção já criada, de um discurso, de uma fala já expressa (Geertz, [1973] 1989; 2002; 2008; Pinho, 2015b). Suas expressões culturais não flutuam totalmente desatreladas de uma experiência vivida, mas “simbolizam” essa experiência, seja em uma obra de arte modernista, em um artefato indígena, em um relato do deserto, ou em uma encenação conflituosa. Essas simbolizações, essas estetizações, são emuladas por essas experiências e buscam dizer sobre suas dimensões sociais, enformando (expressando) a realidade que procuram representar. “*A capacidade de uma pintura de fazer sentido (ou de poemas, melodias, edifícios, vasos, peças teatrais, ou estátuas)*” [é] “*um produto da experiência coletiva*” (Geertz, 2008 p. 165), porque a cultura diz respeito a determinados sentidos comuns que são produzidos e dotados de significados por seus membros. Nessa hermenêutica crítica, os artefatos culturais, estéticos, “*os meios através dos quais a arte se expressa e o sentimento pela vida que os estimula são inseparáveis*” (Geertz, 2008, p. 148; Pinho, 2012). Imanentemente ligada à

¹⁷ Segundo Abélès (2008), parte da antropologia americana é a responsável pela incorporação de Benjamin no âmbito antropológico. Considerariam mais pertinente a Escola de Frankfurt do que o estruturalismo de Lévi-Strauss, ou o marxismo de Althusser.

dimensão social, a cultura dela não “deriva”, mas “com” ela, decisivamente, se relaciona. Por isso, para Benjamin (1994b),

Ortega y Gasset foi o primeiro a chamar a atenção para a existência vegetativa dos personagens proustianos, aderindo tenazmente ao seu torrão social, influenciados pelo sol do feudalismo, movidos pelo vento que sopra de Guermantes ou Méseglise e inseparavelmente entrelaçados na floresta de seu destino. É desse círculo que deriva o mimetismo, como procedimento do romancista (Benjamin, 1994b, p. 43).

Geertz (2008, p. 152), analisando a experiência abelam, diz que “*como as linhas talhadas das esculturas ioruba, as formas ovais coloridas das pinturas abelam fazem sentido porque se relacionam com uma sensibilidade que elas mesmas ajudam a criar*”, porque, explicita ele em outro contexto, “*a arte e os instrumentos para entendê-la são feitos na mesma fábrica*” (Geertz, 2008, p. 178). O que se apreende dessas argumentações é o caráter indelével da relação entre dimensão social e estética, entre a própria experiência de um povo indissociável de suas expressões culturais. Esse sentido não sistemático da interpretação; essa observação que se prende ao objeto, aos aspectos materiais; essa compreensão instável, mas coerente; esse não determinismo entre estruturas se aproximam da leitura benjaminiana dos artefatos culturais, de seus estudos metodológicos e temáticos, seja a respeito do conhecimento, seja dos estudos dos temas relacionados à estética/experiência moderna.

Como Benjamin, Geertz é legatário (Fischer, 2005; 2007; Pinho, 2012) de uma concepção que vê na impossibilidade de reconstituir totalidades de vidas, obras e lugares, a possibilidade de inscrever, através da linguagem, da imagem, do relato, no real uma face compreensível, coerente e significativa; escrevendo, retirando de relatos anteriores, interpretações que se juntem a outras ideias e discursos e que possam conduzir a uma compreensão. Se pudéssemos sintetizar essa aproximação entre a filosofia/antropologia benjaminiana e esse proceder de uma antropologia interpretativa (não somente de Geertz) essa poderia ser sua caracterização, porque nela está contida, em suas proposições e, muitas vezes, naquilo que não fora escrito, a busca por um método que dê à interpretação a capacidade de, não abdicando do real, pelo contrário, torná-la compreensível em sua expressividade estética, cultural.

Essa compreensão, nesse viés antropológico e filosófico, toma meios desviantes para ser escrita. Benjamin adotou como um desses meios, como se sabe, uma estética própria, baseada em uma composição que, longe de ser apenas um adorno persuasivo, se veicula, pela montagem, por citações, por imagens que buscam exibir o espírito da materialidade de um artefato, de uma obra, de uma época. Algumas das conhecidas proposições a respeito do trabalho das *Passagens* – “*este trabalho deve desenvolver ao máximo a arte de citar sem usar aspas. Sua teoria está intimamente ligada à montagem*” (Benjamin, 2006c, p. 500) –, fundamentam esse proceder:

Método deste trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não surrupiarei coisas valiosas, nem me apropriarei de formulações espirituosas. Porém, os farrapos, os resíduos: não quero inventariá-los, e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os (Benjamin, 2006c, p. 502).

Essas proposições tratam dessa proposta de escrita na qual o objeto parece se situar com preponderância de maneira programática. A montagem benjaminiana é legatária das vanguardas artísticas, como dadaísmo e surrealismo, e dos modernos meios narrativos (jornalismo, cinema).¹⁸ Benjamin transpõe parte desse arcabouço para a construção de seu método e para sua escrita visando, dentre outros objetivos, fundamentar, através da montagem e da citação, sua filosofia da história, que tem como um de seus principais escopos o estudo, através das *Passagens*, do sonho coletivo mítico-industrial do século XIX. Tendo seu exemplo mais notório de desenvolvimento metodológico nas “notas e

¹⁸ Devo parte dessa argumentação a respeito das características da montagem em Benjamin ao trabalho de Bolle (2000, p. 88 et. seq.).

materiais”, a forma de conceber a história em imagens dialéticas capazes de lampejar no agora, adquire também uma função de revelar, a partir das imagens criadas pelo ocorrido, significações que dormitam nas fantasmáticas idealizações daqueles que as vivem-sonham. A montagem poderia, sem a mediação de uma interpretação onipotente (lembramos da polêmica presente nas correspondências aqui citadas no início), possibilitar, através do “choque” das citações e da superposição – uma “*telescopage do passado através do presente*” (Benjamin, 2006c, p. 512, grifo do autor) – de imagens, um contato menos familiar (de uma familiaridade onírica a um reconhecimento desperto), em “planos” diversos de significação, em contraste com os “retratos” já demasiadamente (re)conhecidos, provocando outra compreensão do ocorrido e do presente – na terminologia benjaminiana, promovendo um despertar, arrancando o objeto histórico de seu contexto. Romper com o *continuum* da história, abdicar da empatia e do caráter aleatório da escolha do objeto histórico que apenas o reinsere em sistematizações já definidas. É esse um dos sentidos dessa escrita para filosofia da história benjaminiana, e poderíamos também dizer que ele pode ser concebido como um dos sentidos possíveis para uma leitura/escrita antropológica. Nessa interpretação imanentemente ligada ao objeto e que, ao mesmo tempo, se afasta com uma observação que o vê como parte de um rito, o que é o nativo e seu relato para uma antropologia, é, para Benjamin, a prostituta e a alegoria epocal que ela representa.

Essa representação se inicia e culmina no método, no tema central deste texto. Benjamin:

Um método científico se distingue pelo fato de, ao encontrar novos objetos, desenvolver novos métodos – exatamente como a forma na arte que, ao conduzir a novos conteúdos, desenvolve novas formas. Apenas exteriormente uma obra de arte tem uma e somente uma forma, e um tratado tem um e somente um método (Benjamin, 2006c, p. 515, grifo do autor).

Um fragmento que serve como um corolário sobre a temática benjaminiana do método. Mais do que isso, ele é como aquela luz (razão) que atravessa a câmara obscura e atinge como um prisma, fragmentando as concepções idealistas, positivistas e progressistas sobre o método. Interpretação e compreensão são “sacudidas” por essa proposição e esse questionamento que, peremptoriamente, tentam subverter a ideia de um “método ideal” e, principalmente, a ideia de que a observação e interpretação do real devem seguir o que uma metodologia definida é capaz de “descobrir” e “explicar”. Aí está, nesse trecho, a filologia, “*aquele exame de um texto que avança por detalhes e fixa o leitor magicamente a ele*” (Adorno, 2012, p. 414); aí se encontra a crítica à causalidade analítica; aí se percebe a variabilidade da interpretação; e aí se expõem a maneira como, admitindo-se (com) esse método, a escrita pode ser desenvolvida. A comparação com a arte, evidentemente, não é casual. Como atento observador e crítico das vanguardas artísticas, Benjamin percebeu em algumas delas possibilidades estéticas que, como já dito, por ele foram incorporadas. Nesse trecho, Benjamin não se refere a um estilo específico; todos podem ser confrontados com sua assertiva, mas o elogio, em seu texto “O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia” (Benjamin, [1929] 1994c), à capacidade do surrealismo de “*ter pressentido no antiquado*” nas fantasmagorias da cidade, “*nos objetos que começam a extinguir-se*” e nos “*locais mundanos*”, está ligado a essa sua analogia com o artístico, porque, diz ele sobre os surrealistas, em um trecho que se liga diretamente com nossa temática, “*antes desses videntes e intérpretes de sinais, ninguém havia percebido de que modo a miséria, não somente a social como a arquitetônica, a miséria dos interiores, as coisas escravizadas e escravizantes, transformavam-se em niilismo revolucionário*” (Benjamin, [1929] 1994c, p. 25).

O surrealismo, através de sua estética, que tem como uma de suas características justamente a montagem, a junção de elementos díspares e que por isso compõem e expõem seu sentido, procura representar esses novos conteúdos através de novas formas, subvertendo a percepção “acostumada” sobre a realidade. Forma e conteúdo na arte e no método que não se subjugam, mas se decompõem, “se desfolham”, em busca de uma expressão. Daí que a filologia e o ensaio benjaminiano não encerram e

direcionam sistematicamente o objeto, mas, na arquitetura do texto, buscam exhibir, em sua materialidade, na leitura e exibição de novos conteúdos, uma interpretação (Benjamin, 1984; Adorno, 2012). Não é por acaso que James Clifford (1981), em seu conhecido *"On ethnographic surrealism"*, inicia sua argumentação citando o texto "O narrador", de Benjamin (1994d). É nesse ensaio (e também no pequeno texto "Experiência e pobreza" (Benjamin, [1933] 1994e), que está a conhecida argumentação benjaminiana da perda da experiência (*erfahrung*) na modernidade, argumentação que estará presente em outros textos seus dos anos de 1930 (Benjamin e Osborne, 1997). Essa perda da experiência, que Benjamin exemplifica com o silêncio daqueles que voltavam do campo de batalha da I Guerra Mundial, serve, para Clifford, em uma clara referência à análise benjaminiana, situar sua abordagem sobre a perda de sentido para o "eu" em uma nova realidade e o surgimento de uma atitude surrealista que busca novas formas de representação, considera outras realidades e que estranha o próprio real. Essa atitude, para Clifford, teria feito parte de um mesmo espírito do tempo de uma nova etnografia, uma atitude que poderia ser vista em outros tipos de consumo cultural, em autores da antropologia e em instituições – em "Experiência e pobreza" Benjamin desenvolve *"um conceito novo e positivo de barbárie"* referindo-se à capacidade de, diante da perda da experiência, surgir, no meio cultural, agentes que promovem, com o que lhes restou, frente ao vazio, novas estéticas ([1933] 1994e, p. 115-118).

O cerne de parte dessa atitude estudada por Clifford já está delineado nos trabalhos de Benjamin, como demonstramos acima. Em seu texto sobre o surrealismo, Benjamin ([1929] 1994c) ressalta essa capacidade do movimento de estranhar o familiar e promover novas técnicas que ressignifiquem a forma de interpretação do real, *"graças a uma ótica dialética que vê o cotidiano como impenetrável e o impenetrável como cotidiano"* (Benjamin, [1929] 1994c, p. 23). Na relação entre o surrealismo e as "energias" do sonho e da embriaguez, ao contrário do que se imaginou, ele afirma que (o que diz diretamente ao tema deste texto) a verdadeira experiência não se dá isoladamente pelos estados não conscientes, mas fundamentalmente por uma *"iluminação profana, de inspiração materialista e antropológica"* (Benjamin, [1929] 1994c, p. 26, grifo do autor), que, para o surrealismo, tem na cidade de Paris – *"e nenhum rosto é tão surrealista quanto o rosto de uma cidade"* (p. 33) – o exemplo arquetípico de emprego. O sentido "materialista e antropológico" nesse momento se liga à capacidade de – aludindo novamente à correspondência de Benjamin que inicia este ensaio –, através da cotidianidade do real, extrair uma interpretação que revele sua imagem não familiar que, como nas fotografias de Atget (Benjamin [1931] 1994g), exiba sua verdade fisiognômica, seja em um fragmento da grande cidade, em colares, braceletes, dádivas, sacrifícios, trocas simbólicas, parentescos, padrões de cultura, identidades, textos culturais ou nas constituições de um *ethos*, de uma realidade, de uma imagem.

Além dos demais trabalhos aqui citados, que discutem ou utilizam Benjamin dentro dos diversos campos da antropologia, menciona-se um trabalho como síntese de algumas dessas interseções entre esses saberes. Não para demonstrar sua plena ou perfeita utilização, mas para dar, novamente, uma certa concretude a essas argumentações. Trata-se do texto *"As verdadeiras fadas destas passagens: imagens da infância nas vitrines de uma avenida amazônica"* (Amin e Pinho, 2023) que trata, como o próprio título indica, sobre as representações da infância nas vitrines de uma avenida de uma capital amazônica. A metodologia adotada buscou atravessar essas imagens (como *medium*-de-reflexão) a partir das perspectivas filosóficas e antropológicas em Benjamin. Tem-se nesse trabalho a busca por uma interpretação do real concebendo-o como uma fisiognomia, como uma linguagem, quando se analisa a arquitetura do lugar, os personagens presentes nas vitrines, suas disposições e vestimentas, observando ali aquilo Benjamin denominou como um *"caráter expressivo"* (Benjamin, 2006c, p. 502), visto por ele nas Passagens parisienses, e que são vistos, agora, como ecos na contemporaneidade. Essa mirada contém em seu

proceder a tentativa de realizar uma leitura dessas imagens como “imagem dialética”, uma *telescope*, (não só pelos ecos da modernidade enfocada pelo filósofo alemão, mas por se tratar de imagens feitas em 2013, e o texto ser publicado em 2023).

Nesse procedimento, que mimetiza o proceder benjaminiano, a passagem amazônica necessariamente é vista fora de sua familiaridade do cotidiano, de sua “vivência”, mas, ao mesmo tempo, é essa vivência que lhe fornece os seus significados, porque é com ela que se podem ler os vários sentidos que essas representações possuem na relação com o lugar, com sua imagem e sua contemporaneidade. Contemporaneidade que sonha no limiar da rua e da vitrine, que busca ser perscrutada com o espírito dessa urbanidade, utilizando um estranhamento surrealista plasmado nas fotografias feitas sobre as vitrines. Essas fotografias buscam alguma aproximação com o procedimento de Eugène Atget ao mostrar as imagens menos publicitárias do lugar e mais incomuns ao entremear, estilizar, em reflexos, os vários elementos que compõem a rua, a vitrine e seus personagens. De certo modo, empreende-se uma etnografia do lugar ao registrar em fotografias um tipo de expressão cultural, simbólica se quisermos. Interpreta-se as representações da infância nas vitrines da avenida, objetivando-se compreender um espírito que as atravessam, tomando-se o lugar como um microcosmo, a parte de um mosaico, que pode suscitar uma leitura, uma “montagem”, a partir de um fragmento de uma cidade, daquilo que parece não ter importância, ou que, pelo cotidiano, se ignora. A avenida surge dentro de uma teia de significados sobre a infância, a moda, o manequim, a modernidade, o sexo, a fotografia, o *flâneur*, a contemporaneidade. Esse fragmento do real é visto através de um prisma que o reflete em múltiplos enfoques – como um tipo de “iluminação profana” a partir de uma certa antropologia que se liga a Benjamin – uma “*câmara artificialmente escurecida*” (Adorno, 2012, p. 412).

“A expressão ‘o livro da natureza’ indica que se pode ler o real como um texto. Assim será tratada aqui a realidade do século XIX. Nós abrimos o livro do que aconteceu” (Benjamin, 2006c, p. 506). Pode parecer inusitado que Benjamin faça alusão, em seu caderno sobre o método, justamente à frase de Galileu Galilei que compõe um dos lemas do moderno método científico, presente em “O ensaiador”: “*a filosofia encontra-se escrita nesse grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito*” (Galilei, [1623] 1996, p. 46). Mas talvez pareça menos estranho quando lembramos que é nesse texto que Galileu refuta os ataques contra seus estudos, estudos que formam parte da interpretação lógica e empirista da ciência.

Benjamin concebe que se deve ler o real como um texto não porque esteja lidando com uma inocente perspectiva epistemológica/fenomenológica de substituição da ordem dos fenômenos, mas porque entende que a materialidade do real se encontra inscrita no mundo e escrita do mundo. Abrir o livro do que aconteceu significa tanto ler o mundo “através” de seu caráter matérico, como lê-lo, agora, sob uma nova perspectiva, aquela que reabre o passado, o ocorrido, e, como em um despertar, atualiza-o. É evidente que não se trata de ler o real exclusivamente com a linguagem da matemática e nem se afastar da realidade, pressupondo-se um conhecimento encapsulado, pelo contrário, mas sim de, “*com o machado afiado da razão*”, despertar o real “*do desvario do mito*” (Benjamin, 2006c, p. 499). Com um só golpe, exercendo seu método da montagem e da citação, Benjamin, citando Galileu, recoloca o método moderno sob uma nova leitura e expõe seu método de interpretação.

Esse método, obviamente, não deve ser confundido com a tentativa de descrever a completude naturalizada de um fenômeno, muito menos com uma matizada falta de rigor científico. Ele pode ser entendido como o olhar do observador que acompanha – para encerrarmos com dois temas presentes nas correspondências que iniciam este ensaio – o estranho do conto de Poe, “O homem da multidão” (Poe, [1840] 2008), e a passante no poema de Baudelaire, “A uma passante” (Baudelaire, 1995c). O velho decrépito e ameaçador

não é apenas um idiossincrático transeunte perseguido por uma tola curiosidade, nem um tipo que apenas pode ser descoberto pelo racionalismo de um retilíneo caminho. Em sua beleza fugaz, a mulher que na rua passa não é nem uma simples dama para a qual o olhar se dirige impossibilitado de possuí-la, nem apenas um objeto que deve ser despido por uma teoria. Antropológica e filosoficamente, eles são, em suas manifestações que envolvem, ameaçam e se distanciam, expressões de uma época, de um real, que, como fenômenos, contêm um mundo. Um mundo sendo observado, interpretado, lido, como um texto.

Bibliografia

- ABÉLÈS, Marc. (2008), "Anthropologie, anticipation, utopie". *Cahiers d'anthropologie Sociale*, 4:13-25. DOI: <https://doi.org/10.3917/cas.004.0013>.
- ADORNO, Theodor. (2012), *Correspondência, 1928-1940*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo, Unesp.
- AGAMBEN, Giorgio. (2005), "O Príncipe e o sapo: o problema do método em Adorno e Benjamin", in A. Giorgio. (org.), *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte, UFMG.
- AMIN, Vanda; PINHO, Relivaldo. (2023), "As verdadeiras fadas destas passagens: imagens da infância nas vitrines de uma avenida amazônica". *Novos cadernos NAEA*, 26, 3:377-402. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/ncn.v26i3.12729>.
- BAUDELAIRE, Charles. (1995a), "Paraísos artificiais", in I. Barroso. (org.), *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar.
- BAUDELAIRE, Charles. (1995b), "O vinho dos trapeiros", in I. Barroso. (org.), *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar.
- BAUDELAIRE, Charles. (1995c), "A uma passante", in I. Barroso. (org.), *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar.
- BEHRENS, Roger. (2010), "Seres limiares, tempos limiares, espaços limiares", in G. Otte; S. Sedlmeyer; E. Cornelsen. (org.), *Limiares e passagens em Walter Benjamin*. Belo Horizonte, UFMG.
- BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter. (1997), "Destruição e experiência: an introduction", in A. Benjamin; P. Osborne. (org.), *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- BENJAMIN, Walter. (1984), *Origem do drama barroco alemão*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter. (1985), "Zur Moral und Anthropologie", in R. Tiedemann; H. Schweppenhäuser. (org.), *Gesammelten Schriften*, Vol. 6. Frankfurt, Suhrkamp.
- BENJAMIN, Walter. (1994a), "Paris do Segundo Império", in W. Benjamin. (org.), *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Tradução de José Carlos Martins Barbosa. São Paulo, Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter. (1994b), "A imagem de Proust", in W. Benjamin. (org.), *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter. [1929] (1994c), "O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia", in W. Benjamin. (org.), *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter. (1994d), "O narrador. Considerações sobre a obra de Nicolai Leskov", in W. Benjamin. (org.), *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense.

- BENJAMIN, Walter. [1933] (1994e), "Experiência e pobreza", in W. Benjamin. (org.), *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter. (1994f), "Sobre alguns temas em Baudelaire", in W. Benjamin. (org.), *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Tradução de José Carlos Martins Barbosa. São Paulo, Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter. [1931] (1994g), "Pequena história da fotografia", in W. Benjamin. (org.), *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter. (2002), "Elogio da boneca: glosas críticas a bonecas e teatro de marionetes, de Max von Boehm", in W. Benjamin. (org.), *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo, Duas Cidades & 34.
- BENJAMIN, Walter. (2006a), "Cidade de Sonho e morada de sonho, sonhos de futuro, niilismo antropológico, Jung", in W. Bolle. (org.), *Passagens*. Belo Horizonte, UFMG; São Paulo, Imprensa oficial do Estado de São Paulo.
- BENJAMIN, Walter. (2006b), "Materialismo antropológico, História das seitas", in W. Bolle. (org.), *Passagens*. Belo Horizonte, UFMG; São Paulo, Imprensa oficial do Estado de São Paulo.
- BENJAMIN, Walter. (2006c), "Teoria do conhecimento, teoria do progresso", in W. Bolle. (org.), *Passagens*. Belo Horizonte, UFMG; São Paulo, Imprensa oficial do Estado de São Paulo.
- BENJAMIN, Walter. (2006d), "Prostituição, jogo", in W. Bolle. (org.), *Passagens*. Belo Horizonte, UFMG; São Paulo, Imprensa oficial do Estado de São Paulo.
- BENJAMIN, Walter. (2006e), "Morada de sonho, museu, pavilhão termal", in W. Bolle. (org.), *Passagens*. Belo Horizonte, UFMG; São Paulo, Imprensa oficial do Estado de São Paulo.
- BOLLE, Willi. (1999), "A metrópole como medium-de-reflexão", in M. Seligmann-Silva. (org.), *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo, FAPESP; São Paulo, Annablume.
- BOLLE, Willi. (2000), *Fisiognomia da metrópole moderna: representações da história em Walter Benjamin*. São Paulo, Edusp.
- BUCK-MORSS, Susan. (1992), "Aesthetics and anaesthetics: Walter Benjamin's artwork essay reconsidered". *JSTOR*, 62, 3-41. DOI: <https://doi.org/10.2307/778700>.
- CANEVACCI, Massimo. (2004), *A cidade polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana*. São Paulo, Studio Nobel.
- CANEVACCI, Massimo. (2008), "Uma facticidade estupefata: para uma crítica da reificação visual", in E.S. Couto; C.M. Damião. (org.), *Walter Benjamin: formas de percepção estética na modernidade*. Salvador, Quarteto.
- CLIFFORD, James. (1981), "On ethnographic surrealism". *Comparative Studies in Society and History*, 23, 4:539-564. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0010417500013554>.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George; (org.) (1986), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- DAMATTA, Roberto. (2015), "Van Gennep (1873-1957)", in E. Rocha; M. Frid. (org.), *Os antropólogos: clássicos das ciências sociais*. Petrópolis, Vozes.
- DAWDY, Shannon. (2010), "Clockpunk anthropology and the ruins of modernity". *Current Anthropology*, 51, 6:761-793. DOI: <https://doi.org/10.1086/657626>.
- DAWSEY, John. (2006), "Turner, Benjamin e antropologia da performance: o lugar olhado (e ouvido) das coisas". *Campos: Revista de Antropologia Social*, 7, 2:17-25.

- DAWSEY, John. (2009), "Por uma antropologia benjaminiana: repensando paradigmas do teatro dramático". *Mana*, 15, 2:349-376. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132009000200002>.
- DAWSEY, John. (2013), "Tonantzin: Victor Turner, Walter Benjamin e antropologia da experiência". *Sociologia & Antropologia*, 3, 6:379-410.
- ERICKSON, Paul; MURPHY, Liam. (2015), *História da teoria antropológica*. Petrópolis, Vozes.
- FISCHER, Michael. (1985), "Da antropologia interpretativa à antropologia crítica". *Anuário Antropológico/83*, 8, 1:55-72.
- FISCHER, Michael. (2005), "Deep play, violence, and social reconstruction", in R.A. Shweder; B. Good. (org.), *Clifford Geertz by his colleagues*. Chicago, The University of Chicago Press.
- FISCHER, Michael. (2007), "Culture and cultural analysis as experimental systems". *Cultural Anthropology*, 22, 1:1-64. DOI: <https://doi.org/10.1525/can.2007.22.1.1>.
- FISCHER, Michael; MARCUS, George. (2000), *La antropología como crítica cultural: un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires, Amorrortu.
- FISIONOMIA BELÉM. (2024). Comunicação, Antropologia e Filosofia: estética e experiência na comunicação visual, audiovisual e literária urbana da contemporaneidade de Belém do Pará (2013-2015). Disponível em: <https://projetoFisionomiabelem.blogspot.com/>, consultado em 23/07/2024.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. (2010), "Entre a vida e a morte", in G. Otte; S. Sedlmeyer; E. Cornelsen. (org.), *Limiares e passagens em Walter Benjamin*. Belo Horizonte, UFMG.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. (2012), "Apagar os rastros, recolher os restos", in S. Sedlmeyer; J. Ginzburg. (org.), *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. Belo Horizonte, UFMG.
- GALILEI, Galileu. [1623] (1996), *O ensaiador*. São Paulo, Nova Cultural.
- GEERTZ, Clifford. [1973] (1989), *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC.
- GEERTZ, Clifford. (2002), *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro, UFRJ.
- GEERTZ, Clifford. (2008), "A arte como um sistema cultural", in C. Geertz. (org.), *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes.
- GENNEP, Arnold van. [1909] (2012), *Os ritos de passagem*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes.
- NUNES, Carlos Alberto. (2015), "Introdução ao Cármides", in B. Nunes; V.S. Pinheiro. (org.), *Diálogos de Platão: Cármides-Lísias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora UFPA.
- OTTE, Georg; SEDLMAYER, Sabrina; CORNELSEN, Elcio. (org.) (2010), *Limiares e passagens em Walter Benjamin*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- PINHO, Relivaldo. (2012), "Antropologia e filosofia: estética e experiência em Clifford Geertz e Walter Benjamin". *Horizontes Antropológicos*, 18, 37:209-234. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100009>.
- PINHO, Relivaldo. (2015a), *Antropologia e filosofia: experiência e estética na literatura e no cinema da Amazônia*. Belém, Editora UFPA.
- PINHO, Relivaldo. (2015b), "Clifford Geertz (1926-2006)", in E. Rocha; M. Frid. (org.), *Os antropólogos: clássicos das ciências sociais*. Rio de Janeiro, Vozes; Puc.
- PINHO, Relivaldo; PIRES, Yasmin. (2015), FISIONOMIA Belém. (49 min). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=IBlojbeQgp0&t=43s>, consultado em 23/07/2024.
- PLATÃO. (2015), "Cármides", in B. Nunes; V.S. Pinheiro. (org.), *Diálogos de Platão: Cármides-Lísias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora UFPA.
- POE, Edgar. [1840] (2008), "O homem da multidão", in J.P. Paes. (org.), *Edgar Allan Poe: histórias extraordinárias*. São Paulo, Companhia das Letras.

- SCHOUTEN, André-Kees. (s/d), *Canteiro de obras: arquivos de antropologia*. Disponível em <http://arquivoswbdeantropologia.net.br>, consultado em 27/07/2023.
- SEIGNOBOS, Charles. (1933), *Histoire sincère de la nation Française: essai d'une histoire de l'évolution du peuple français*. Paris, Rieder.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. (1999), *Ler o livro do mundo: Walter Benjamin, romantismo e crítica literária*. São Paulo, Iluminuras.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. (2010), *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SIMAY, Philippe. (2008), "Reconstruire la tradition: l'anthropologie philosophique de Walter Benjamin". *Cahiers d'anthropologie*, 4:87-98. DOI: <https://doi.org/10.3917/cas.004.0087>.
- TAUSSIG, Michael. (1980), *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- TAUSSIG, Michael. (1986), *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago, The University of Chicago Press.
- TAUSSIG, Michael. (1992), *The nervous system*. Nova Iorque, Routledge.
- TAUSSIG, Michael. (1993), *Mimesis and alterity: a particular history of senses*. Nova Iorque, Routledge.
- TAUSSIG, Michael. (1997), *The magic of the state*. Nova Iorque, Routledge.
- TAUSSIG, Michael. (1999), *Defacement: public secrecy and the labor of the negative*. Stanford, Stanford University Press.
- TAUSSIG, Michael. (2004), *My cocaine museum*. Chicago, The University of Chicago Press.
- TAUSSIG, Michael. (2006), *Walter Benjamin's grave*. Chicago, The University of Chicago Press.
- TIEDEMANN, Rolf. [1982] (2006), "Introdução à edição alemã (1982)", in W. Bolle. (org.), *Passagens*. Belo Horizonte, UFMG; São Paulo, Imprensa oficial do Estado de São Paulo.
- TURNER, Victor. [1969] (2013), *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Tradução de Nacy de Castro e Ricardo Rosenbusch. Petrópolis, Vozes.