

RELATIVISMO HOJE

UMA TENTATIVA ANTROPOLÓGICA DE ACERTAR CONTAS COM A MORALIDADE*

Rita de Cássia Lahoz Morelli

Deptº de Antropologia do IFCH/UNICAMP

I

Nós, professores de antropologia destas margens ocidentais do Atlântico, muitas vezes fazemos referência em nossas aulas introdutórias ao primeiro encontro do europeu com o americano, para ilustrar de modo espetacular as relações de alteridade de que se ocupa tradicionalmente nossa disciplina. E é verdade que desse encontro primordial resultaram alguns progressos no conhecimento dos diferentes homens entre si. Basta lembrar que os habitantes das Américas eram, para os europeus pré-colombianos, mais ou menos como são hoje em dia para nós os habitantes de outros planetas. Na maior parte das vezes, sua existência é tida por nós como improvável; ao

* Este texto foi escrito para os alunos das turmas B e C do curso de *Introdução à Antropologia*, com quem convivi no primeiro semestre de 1995, a quem julgo haver ensinado alguma coisa e com quem estou certa de haver aprendido muito. A eles dedico esta publicação, com o carinho de antes e com a saudade de agora.

mesmo tempo, contudo, dedicamo-nos a esmeradas especulações acerca de sua presumida aparência física e das supostas tendências de seu caráter, notadamente nos filmes de ficção científica. Como sabemos, os "ETs" imaginados por aqueles europeus eram monstros horrendos, mal saídos da animalidade e infinitamente inferiores a eles próprios no plano divino da criação, ao contrário dos ETs que imaginamos agora, tão superiores a nós mesmos em inteligência e espiritualidade que quase não têm corpos para sustentar suas enormes cabeças. Ora, se hoje em dia podemos ser um pouco mais generosos e um pouco mais humildes do que já foram os europeus em outros tempos, isto decorre de uma série muito longa de ilusões desfeitas que talvez tenha começado justamente ali, com a grande descoberta das Grandes Descobertas, mediante a qual eles constataram que afinal dividiam o planeta Terra com outros muitos seres tão humanos quanto eles próprios, sem caudas, sem chifres e, conforme se apresentariam em demonstrar padres e pastores, com alma.¹

Assim é que, apesar de todos os desencontros etnocêntricos de que temos conhecimento, este momento inicial de confronto face a face do europeu com o americano não deixou de representar o início de um processo muito longo e difícil de desmistificação do segundo aos olhos do primeiro. Contudo, a referência contemporânea a esse confronto, por sua vez, não deixa de ser mítica, e isto por uma série de razões que passo a enumerar agora.

Em primeiro lugar, cada vez mais o encontro etnográfico deixa de revelar uma alteridade tão radical quanto a que havia entre americanos e europeus no século XV. Ao contrário, cada vez mais o outro com que se defronta o antropólogo é na verdade muito parecido com ele mesmo. E esta situação contemporânea impõe-lhe uma

¹ Sobre isto, ver, entre outras coisas, "As lendas do bom e do mau selvagem", in Afonso Arinos de Melo Franco, *O índio brasileiro e a revolução francesa*, Rio de Janeiro, José Olympio/MEC, 1976, pp. 3-30.

atitude que é exatamente oposta àquela que se exigiria dele naquele contexto primordial: se então foi preciso, para o progresso do conhecimento dos diferentes homens entre si, reconhecer no outro americano um ser humano igual a qualquer europeu, é preciso agora, para o mesmo progresso, descobrir-se o antropólogo diferente de si mesmo – isto é, esforçar-se por alcançar um distanciamento tão grande em relação aos modos de sentir, agir e pensar por ele compartilhados com os sujeitos objeto de seu estudo, que se torne possível reconstruir de alguma maneira a situação primordial de alteridade.

Em segundo lugar, a referência didática contemporânea ao primeiro encontro do europeu com o americano torna-se mítica na medida em que a relação entre esses outros nunca foi em si mesma uma relação de conhecimento, tal como se define a relação entre o Eu e o Outro no contexto antropológico. De fato, o conhecimento de que os habitantes das Américas eram seres humanos foi um subproduto de viagens e permanências mais ou menos prolongadas em nosso continente por parte de europeus interessados em outras coisas. A própria constatação de que esses habitantes tinham almas, por exemplo, não estava desligada do desejo de salvá-las, que inspirava em padres e pastores a iniciativa de trazer até aqui a palavra de Deus, isto é, o cristianismo.

Ora, a referência didática àquele encontro primordial obriga-nos a tomar a própria atitude missionária como exemplo do etnocentrismo que criticamos como antropólogos: acreditando na superioridade de suas crenças, as quais confundiam com a verdade absoluta, estes padres e pastores não hesitaram em intervir nos modos de sentir, agir e pensar dos indígenas americanos, cuja diversidade, aliás, na maioria das vezes nem sequer reconheciam como digna de atenção. Ocorre que esta atitude era coerente com o projeto dos missionários, que era um projeto religioso e não científico, cujo objetivo era evangelizar os povos indígenas e não conhecê-los. E, confundindo as duas coisas, só fazemos confundir a condenação do etnocen-

trismo com a condenação da intervenção, quando esta na verdade se inspirava, bem ou mal, no único ganho cognitivo do período, isto é na constatação da humanidade do Outro.

A terceira razão pela qual a referência ao encontro primordial entre europeu e americano torna-se mítica tem a ver com uma consequência pouco explícita das duas razões anteriores, que são mais óbvias. Vejamos: ao tomarmos esse encontro como paradigmático, ao mesmo tempo, da alteridade e do etnocentrismo com que precisa se defrontar o antropólogo contemporâneo, idealizamos de tal maneira o fazer antropológico que este se torna aparentemente isento de contradições, conflitos e até mesmo dificuldades. A antropologia torna-se aparentemente a ciência que tem como objeto as diferentes culturas e como atitude básica o relativismo cultural, traduzido em respeito às especificidades alheias e em renúncia à intervenção. E essa imagem ideal da antropologia se reproduz, mesmo que na prática os "outros" contemporâneos não sejam portadores dessa diferença cultural paradigmática – e mesmo que o distanciamento em relação a si mesmo, necessário para reproduzi-la de alguma maneira, possa implicar a perda total de qualquer projeto próprio, perda esta que, sendo próxima do desinteresse científico, é também próxima do desinteresse ético-moral e da omissão política. Assim é que não poderemos nos surpreender se amanhã nossos alunos estiverem tranqüila e seguramente construindo alteridades onde não existem e privando-se, para evitar uma atitude "etnocêntrica", de intervir como antropólogos e como cidadãos junto aos sujeitos objeto de seu estudo.

II

Torna-se necessário, neste ponto, esclarecer o que entendo por intervenção, uma vez que a referência aos missionários pode levantar a suspeita de que, tal como eles, eu também pretenda sermos

os antropólogos os portadores de uma verdade absoluta e também aspire a que tenhamos o direito de tentar mudar as pessoas à nossa volta com base nesse pretensão conhecimento privilegiado das coisas. É claro que não se trata disso. Contudo, de qualquer maneira, eu gostaria de reter para meu próprio uso o pressuposto fundamental da atitude interventora dos padres e dos pastores, isto é, o reconhecimento da unidade fundamental da espécie humana. E colocaria agora, no lugar da alma (ou talvez fosse melhor dizer, além dela), a característica essencial dos seres humanos tradicionalmente enfatizada pela antropologia, isto é, a capacidade de atribuir significados às coisas, de falar sobre esses significados e de agir de acordo com eles (potencial inato que, como é óbvio, só se concretiza socialmente e com a aquisição individual da linguagem).

É de fato este pressuposto antropológico acerca da mediação simbólica inerente à experiência humana que justifica a intervenção a que me refiro – e que começa por ser simplesmente uma intervenção verbal. Se reconheço que o outro com quem me defronto também pensa, também tem suas próprias formas de verbalizar o que pensa e também age informado por uma concepção própria de mundo, então não preciso me calar diante dele, guardar para mim o que estou pensando com medo de impor-lhe minhas próprias idéias. Diga eu o que disser, minhas palavras serão por ele interpretadas em seus próprios termos, nos quais ele com certeza retrucará, iniciando-se assim um diálogo que, inclusive, poderá ser revelador de algo que ambos desconhecíamos enquanto nos mantínhamos presos em nossas próprias visões particulares do mundo.²

² A importância do diálogo como instrumento não só de entendimento mas também de conhecimento recíproco será ressaltada ao longo de todo o texto e é importante que eu registre aqui as fontes nas quais me inspiro para afirmá-la tão convictamente. A fonte mais direta é Roberto Cardoso de Oliveira, que foi meu professor no Doutorado e que exerceu enorme influência sobre as minhas idéias, ainda que não possa nem de leve ser responsabilizado pelos prováveis equívocos que cometo

A intervenção verbal a que me refiro é, na verdade, condição sem a qual o encontro entre o Eu e o Outro não pode sequer ser chamado encontro. E é curioso que encontremos exemplo desse tipo de intervenção no trabalho de um Evans-Pritchard, por exemplo, dado que ele costuma ser citado como alguém que não teve muita facilidade para conviver com os "nativos" africanos entre os quais realizou suas principais pesquisas de campo. Discípulo de Radcliffe-Brown, e não de Malinowski, intitulou seu livro *Os nuer*, e não *Nós, os nuer*, como teria feito se tivesse conseguido se enturmar tanto quanto o fez o malinowskiano Firth entre os tikopias. Esta observação, tão corrente entre nós e há tanto tempo que já nem nos lembramos mais de quem teria sido seu autor, ilustra bem a imagem tradicional que temos desses quatro representantes clássicos da antropologia britânica.

De fato, segundo essa imagem, cabe a Malinowski e a seus discípulos o mérito de terem realizado observação participante e de terem, portanto, se aproximado muito mais dos sujeitos objeto de seus estudos, convivido mais intimamente com eles e procurado de modo mais sistemático captar-lhes os pontos de vista sobre si mesmos. Já Radcliffe-Brown e os seus, até mesmo por compartilharem pressupostos mais sociológicos e menos individualistas sobre a natureza dos processos que se propunham observar, teriam mantido, ainda que no campo, uma atitude de maior distanciamento. É claro que esta imagem não pode ser considerada de todo inexata, principalmente se levarmos em conta as dificuldades assumidas por Radcliffe-Brown no que diz respeito ao próprio aprendizado das línguas dos

aqui, como se pode depreender da leitura de seus próprios textos. Ao professor Roberto devo também o acesso às fontes mais longínquas dessa defesa convicta do diálogo, das quais as mais evidentes são de fato Habermas e Apel, bem como a própria informação acerca dos debates decorrentes das diversas formas de atualização da tradição hermenêutica no campo da antropologia, debates nos quais a questão do diálogo é crucial.

"nativos" entre os quais pesquisou ou tentou pesquisar.³ Contudo, o exemplo de intervenção verbal contido no livro de Evans-Pritchard sobre os azandes leva-nos a pelo menos pensar um pouco sobre essa imagem. De fato, vemos retratada nesse exemplo uma relação entre um antropólogo e os sujeitos entre os quais está trabalhando na qual o primeiro se coloca inteiramente presente e não se exime de dizer o que está pensando, provocando com isso um daqueles diálogos mutuamente enriquecedores de que falei acima. E isso nos faz pensar que talvez, por outro lado, a intenção explícita dos malinowskianos de resgatar o ponto de vista dos "nativos" possa ter sido equivocadamente confundida por eles com a completa omissão do ponto de vista do antropólogo – no que teria sido, aliás, uma reação bastante compreensível ao etnocentrismo evolucionista. Contudo, não os teria isto impedido de realmente entrar em interação e comunicação com os sujeitos objeto de suas pesquisas, ao mantê-los proibidos de expressar seu próprio ponto de vista? Não os teria levado a captar desses sujeitos somente os monólogos empobrecidos para depois, mediante a indução solitária e auto-iluminada, atribuir-lhes razões subjacentes?

Refiro-me ao questionamento feito por Evans-Pritchard acerca do ritual mágico de cura presenciado por ele entre os azandes.⁴ Ao constatar uma aparente fraude, isto é, ao ver o agente mágico pegando do chão um pedacinho de madeira queimada para fazer dele a substância que supostamente deveria retirar do corpo do enfermo para curá-lo, nosso colega inglês interveio na verdade mais do que com palavras. Ele simplesmente retirou o pedacinho de madeira queimada de onde o agente mágico o colocara, estragando, com isso, aquilo que lhe parecia ser uma encenação fraudulenta. Em seguida,

³ Ver Adam Kuper, *Antropólogos e antropologia*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978, p. 57.

⁴ Ver E.E. Evans-Pritchard, *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

porém, ele de fato chamou o agente mágico às falas e acabou obtendo dele uma explicação que poderia ser endossada por qualquer antropólogo atento à eficácia simbólica: seus clientes acreditavam que a cura se processava daquela maneira, e, portanto, se não lhes fosse apresentado um objeto concreto no qual pudessem identificar a substância responsável por seus males, provavelmente não seriam curados. Ora, Evans-Pritchard não teria obtido esta resposta, tão brilhante aos nossos olhos, se tivesse se eximido de formular perguntas, com medo de interferir nos esquemas mentais daqueles com quem se defrontava. Talvez tivesse então interpretado por conta própria o gesto presenciado, atribuindo-lhe razões subjacentes que o diálogo enriquecedor com o outro, ao contrário, poderia mostrar serem meras especulações, tal como ocorreu com a própria intenção fraudulenta que ele inicialmente cogitou. Ou talvez, eximindo-se não apenas da intervenção verbal mas até mesmo da interpretação subjetiva, tivesse simplesmente registrado o gesto como parte constitutiva do ritual de cura. De qualquer maneira, teria de fato subestimado a capacidade do outro de entrar em efetiva interação e comunicação com ele e teria perdido, conseqüentemente, uma oportunidade singular de realmente vir a conhecer mais sobre a magia azande.

O exemplo acima é, a meu ver, duplamente *edificante* – e uso aqui uma palavra que, aliás, uma dose excessiva de auto-estranhamento, com a conseqüente perda de parâmetros morais que implicaria, teria com certeza me levado a evitar. Edificante como exemplo da maior eficácia do diálogo sobre o monólogo do outro (no campo) – e sobre o monólogo do eu (em casa) – como meio de chegar a um conhecimento mais abrangente das coisas. E edificante também como exemplo de solução satisfatória do próprio conflito moral que se instala quando o eu se defronta com um outro cujos gestos são condenáveis do ponto de vista de valores próprios a esse eu. Foi, afinal, a suspeita de fraude o que levou Evans-Pritchard a intervir – e ele provavelmente o fez de modo automático, movido

muito mais pela força de valores morais arraigados que por uma intenção deliberada de propiciar melhores condições de conhecimento. Ora, do ponto de vista da moralidade tradicional de nossa disciplina, ele pode até mesmo ser acusado de etnocentrismo, por haver se permitido julgar com critérios próprios um gesto do outro e intervir na realidade do outro com base nesse julgamento. Mas ocorre que ele não interveio simplesmente. Ele de fato chamou o outro para uma conversa e lhe disse francamente o que pensava de seu gesto. Ele deu chance para que o outro desfizesse a má impressão que seu gesto lhe causara. Assim é que, do ponto de vista de uma moralidade menos tradicional na disciplina e, contudo, mais compatível com a idéia de um verdadeiro encontro entre o Eu e o Outro, a atitude de Evans-Pritchard, ao contrário, pode ser tomada como paradigmática. Independentemente das razões aventadas monologicamente para gestos de aparência fraudulenta, violenta, avarenta ou qualquer coisa que pareça ferir nossos valores mais caros – tal como o gesto de submeter o semelhante a "castigo cruel, desumano e degradante", por exemplo –, calar nossa desaprovação parece ser, ao contrário do que se pensa tradicionalmente, impedir-nos de realmente compreendê-los. A troca de impressões e opiniões, tanto quanto a troca de idéias, constitui a única forma segura de superar efetivamente nossos preconceitos morais e cognitivos recíprocos. Emiti-las é sem dúvida tentar torná-las parte integrante da moralidade e do conhecimento mais abrangentes que resultam dessa troca. Mas é ao mesmo tempo submetê-las ao risco de serem contestadas e de sofrerem mudanças profundas para se acomodarem ao universo de impressões, opiniões e idéias compartilhado ao final da conversa.⁵

⁵ Especificamente sobre o risco representado pelo empreendimento antropológico quando este é concebido nos termos de um diálogo entre o Eu e o Outro, ver K. Dwyer, *Moroccan dialogues: Anthropology in question*, The Johns Hopkins University Press, 1982.

III

Ora, acabo de fazer uma referência ao encontro de Evans-Pritchard com os azandes para ilustrar o tipo de intervenção de que estou falando, mas esta referência talvez seja tão mítica quanto a referência ao encontro primordial do europeu com o americano que comecei por criticar. De fato, as circunstâncias contemporâneas do trabalho antropológico, nas quais o eu se defronta com outros muito mais parecidos consigo mesmo, parecem dirimir as suspeitas de etnocentrismo que podiam recair anteriormente sobre a intervenção ainda que meramente verbal do antropólogo na realidade estudada. Por outro lado, contudo, essas mesmas circunstâncias complicam, de um ponto de vista psicológico, o exercício dessa intervenção. Como já sentia Lévi-Strauss antes de todos nós,⁶ tornar exótico o que é familiar implica transformar-se num outro de si próprio, submeter-se a um auto-exame radical, dividir-se na verdade em dois – um que sente, age e pensa como os sujeitos comuns que são seu objeto de estudo, outro que estranha e questiona tudo isso como se pertencesse a uma tradição cultural totalmente diversa. De fato, nós, os antropólogos que estudamos grupos que partilham conosco a mesma tradição cultural, podemos nos identificar totalmente com as palavras ditas pelo poeta Ferreira Gullar em *Traduzir-se*, poema que foi musicado pelo compositor-intérprete Fagner e que deu título ao LP por ele gravado em 1981:

Uma parte de mim é todo mundo

Outra parte é ninguém, fundo sem fundo

Uma parte de mim é multidão

Outra parte estranheza e solidão

⁶ Ver Claude Lévi-Strauss, "Introdução à obra de Marcel Mauss", in Marcel Mauss, *Sociologia e antropologia*, São Paulo, EPU/Edusp, 1974, pp. 14-18.

Uma parte de mim pesa, pondera
Outra parte delira
Uma parte de mim almoça e janta
Outra parte se espanta
Uma parte de mim é permanente
Outra parte se sabe de repente
Uma parte de mim é só vertigem
Outra parte linguagem
Traduzir uma parte na outra parte
Que é uma questão de vida e morte
Será arte?

Curiosamente, com estas palavras também poderiam identificar-se aqueles que a psiquiatria chama esquizofrênicos. E, assim como é difícil para o esquizofrênico executar as rotinas diárias vendo-se ao mesmo tempo a executá-las como se fosse um espectador de si mesmo, torna-se difícil para o antropólogo continuar agindo como um cidadão que intervém na realidade com base em idéias, interesses, valores e emoções determinados depois de haver se afastado deles para melhor compreender-lhes a relatividade. De fato, a adesão ingênua a determinados valores morais ou políticos tidos como absolutos – e orientadores, nessa condição, de uma ação apaixonadamente convicta sobre o mundo – parece estar vedada ao antropólogo, especialista em relativizar. Mesmo quando decide buscar um significado para sua própria prática cotidiana como cidadão comum em algum dos contextos religiosos ou partidários oferecidos por sua sociedade, parece condenado a vivenciar esses valores de maneira ambígua, marcado que está pela presença do Outro dentro de si mesmo.

Estas reflexões nos conduzem ao crucial problema da existência ou inexistência de uma moralidade específica e de uma potencialidade política no próprio relativismo cultural que tem sido o valor orientador de nossa conduta profissional – e que nos impede de aderir incondicionalmente aos valores tradicionais compartilhados pelos sujeitos com quem convivemos, valores estes que sempre que-

remos compreender em sua relatividade. Ninguém pode negar a força moral e política que a idéia relativista teve no passado como antidoto muito mais eficaz contra o racismo que as próprias idéias do evolucionismo cultural. De fato, embora pressupondo a unidade da espécie humana, os evolucionistas deixavam de explicar a diversidade existente no interior dessa unidade, ou pior, explicavam-na em termos de graus de evolução cultural, o que mantinha as portas abertas para explicações racistas do pretenso atraso cultural de alguns grupos humanos, explicações estas que com certeza continuaram a se multiplicar no nível do senso comum até que o ponto de vista relativista começasse a se popularizar. Ninguém pode negar também que a explicação da diversidade de caminhos trilhados pela humanidade proposta pela antropologia com base no relativismo cultural tem ainda um papel moral e político a cumprir nos vários contextos contemporâneos em que as idéias racistas ameaçam fazer uma reaparição trágica. Contudo, a maior parte das tragédias contemporâneas não parece decorrer diretamente dessas idéias, embora seja comum manipulá-las aqui e ali para justificar atrocidades de outra natureza. E não estou me referindo à exploração econômica e à dominação política a que estão sujeitas tantas nações e tantas pessoas no interior de cada uma delas. Refiro-me de fato às contradições, aos conflitos e aos desentendimentos surgidos justamente do reconhecimento da diversidade cultural e da defesa intransigente de específicos modos de sentir, pensar e agir. E não apenas àqueles que ocorrem de modo espetacular nos conflitos bélicos entre etnias, mas também àqueles que cortam cotidianamente solidariedades sociais e políticas potenciais que acabam não se concretizando em razão deles.

Seja-me permitido ilustrar agora o que estou tentando dizer, utilizando-me de uma referência nada mítica ao meu próprio trabalho de campo. Para dar conta do objetivo de minha pesquisa de doutorado, que é reconstruir a história da organização dos trabalhadores da área musical no Brasil com base nos diferentes quadros de interpre-

tação no interior dos quais a atividade musical e a militância autoral ou sindical adquiriram sentido ao longo do tempo, tenho conversado com vários autores, intérpretes e músicos de alguma forma ligados a essa história. Embora não seja possível afirmar que exista entre esses atores sociais uma diversidade de natureza efetivamente cultural, o fato é que existem entre aqueles quadros de interpretação – e, conseqüentemente, entre as diversas concepções morais e cognitivas orientadoras da prática política – diferenças tão profundas a ponto de existirem hoje no Brasil, por exemplo, mais de uma dezena de entidades de direitos autorais e conexos, fundadas uma após outra em razão de desentendimentos e dissidências sucessivos. Para se ter uma idéia do que isto significa, basta dizer que em cada um dos demais países do mundo há apenas uma sociedade desse tipo, sendo única exceção os Estados Unidos, onde de qualquer maneira há apenas duas. A conseqüência disso é que, no Brasil, as entidades, que poderiam vir a representar os interesses da categoria musical perante os usuários de seu trabalho ou dos produtos dele, acabam investindo a maior parte do tempo no jogo político de que são parceiras elas mesmas, havendo uma troca recíproca de acusações que só faz denegrir a imagem do sistema autoral brasileiro como um todo e favorecer os usuários mal intencionados.

Ora, nesse contexto de uma verdadeira briga por hegemonia no campo autoral, é claro que cada um de meus entrevistados procurou demonstrar a mais firme convicção nas concepções morais e cognitivas orientadoras de sua própria prática política. Mais do que isso, procurou convencer-me de que essas concepções eram as únicas racionais ou as únicas moralmente válidas no campo autoral brasileiro. E eu, com base em minhas próprias convicções relativistas, ao mesmo tempo em que sabia não haver concepções morais e cognitivas absolutas, conseguia efetivamente me deixar convencer por todos, isto é, perceber que todos tinham um pouco de razão, na medi-

da em que cada um interpretava as coisas de um ponto de vista diferente.

De fato, quando fui ao encontro de cada um de meus entrevistados, fui de coração e mente abertos para compreender o seu próprio modo de interpretar esses desentendimentos e essas dissidências que constituem a história da organização dos trabalhadores da área musical no Brasil. E tanto consegui que acabei me mostrando a cada vez solidária com quem se encontrava à minha frente, criando, aparentemente, expectativas sucessivas e contraditórias de algum apoio político explícito no texto de minha tese – ou, pelo menos, de algum endosso moral e cognitivo a cada um dos sucessivos e contraditórios modos de interpretar as coisas. Assim é que se torna para mim incômoda a incapacidade que experimento de, com base nos parâmetros relativistas de minha conduta profissional, endossar com exclusividade qualquer um desses quadros de interpretação, na medida em que essa incapacidade frustra as expectativas gerais de apoio político em mim depositadas, contradizendo inclusive a própria solidariedade que experimentei efetivamente em cada um dos encontros de que fui protagonista. Na verdade, deixando-me prender por essas expectativas de apoio político, chego a interpretar de uma maneira dicotômica minha própria conduta profissional: por um lado, vejo que, para o efeito da produção de um conhecimento tipicamente antropológico sobre um processo histórico e político, era mesmo necessário tentar compreender as razões de cada um desses atores, pois são elas que explicam os diversos cursos de ação tomados por eles; por outro lado, no que diz respeito à intervenção política no campo – pensada esta intervenção nos moldes pelos quais a pensam os atores nela interessados e não com base nos próprios parâmetros relativistas que possibilitam a produção do conhecimento tipicamente antropológico acima citado – vejo que sua impossibilidade tanto pode decorrer diretamente de tais parâmetros relativistas quanto de um desinteresse inconfessado pelos caminhos que efetivamente venham a ser

trilhados no processo difícil e contraditório de organização dos trabalhadores da área musical no Brasil. Mais do que isso, chego a questionar até que ponto a postura relativista diante das diferenças não pode ser sustentada em termos políticos e morais somente quando há de fato esse desinteresse inconfessado pelos destinos dos sujeitos que são objeto de nossa inquirição cognitiva.

Os dilemas de que estou falando apresentam-se particularmente complicados ao antropólogo que tem por objeto sua própria sociedade, pois é nela que as disputas políticas e morais assumem maior significado e é em relação a essas disputas que ele se sente mais devedor de uma posição própria como cidadão. Enfrentar de modo adequado esses dilemas implica, contudo, superar justamente essa dicotomia esquizofrênica que separa o antropólogo do cidadão, superando as expectativas particularistas de apoio político ou moral exclusivo e buscando nos próprios parâmetros relativistas de nossa conduta profissional a base em que fundamentar uma intervenção política efetiva no sentido de que sejam propiciadas condições para um entendimento recíproco cada vez mais abrangente. Por outro lado, os parâmetros relativistas de nossa conduta profissional tornam-se insuficientes até mesmo como base desta última modalidade de intervenção política quando confundidos com o respeito absoluto a cada um dos monólogos que os vários atores produzem no campo, uma vez que o entendimento recíproco mais abrangente surge justamente do diálogo possível entre os vários pontos de vista em questão. O próprio jogo político a que se entregam as várias particularidades que disputam a hegemonia em qualquer campo seria de fato impensável se não houvesse entre elas algum consenso mínimo com respeito pelo menos às regras morais, cognitivas e lingüísticas com base nas quais formulam seus argumentos de ataque e contra-ataque recíprocos. E é de fato a existência desse consenso mínimo o que permite ao antropólogo conversar igualmente com todas estas particularidades e, principalmente, fazê-las conversar umas com as outras

por intermédio dele – desde que, vale a pena repetir, não se deixe prender nem pelas expectativas de apoio exclusivo dos atores, nem por por suas próprias perspectivas confusamente relativistas de apoio absoluto a cada um dos monólogos.

A dimensão dos dilemas a que estou me referindo pode ser dada justamente por essa circunstância: a conduta relativista, forjada para o contato com as diferenças culturais, vê-se compelida a sofrer transformações profundas quando o papel do antropólogo passa a ser não mais a reiteração de diferenças tornadas pretensamente irreduzíveis no nível do discurso político, mas a procura do consenso com base no qual se faz possível a própria disputa e no qual poderá se fazer possível o entendimento recíproco. Contudo, aquela conduta estava fundada em pressupostos teóricos que precisam ser também superados para que sua transformação possa ocorrer de modo coerente. Particularmente o conceito tradicional de cultura – que tanto serviu para combater o racismo ao explicar a seu modo a diversidade existente entre os homens – parece estar condenado a modificar-se para explicar que, apesar dessa diversidade, os homens podem entender-se uns com os outros – e não apenas os que diferem relativamente pouco entre si, como os trabalhadores da área musical no Brasil, mas também os que pretendem diferir tão radicalmente quanto, por exemplo, os árabes e os judeus do Oriente Médio ou os sérvios, os bósnios e os croatas da ex-Iugoslávia. É claro que esse entendimento pode não interessar politicamente aos próprios atores, em muitos casos, e é claro também que ele só se torna viável quando há vontade política, mas o que se pode fazer, mediante a revisão do conceito tradicional de cultura, é solapar a legitimidade antropológica dos argumentos políticos segundo os quais as diferenças são irreduzíveis, e entendimento é impossível e duas são as alternativas disponíveis no que diz respeito às relações entre os povos diferentes: a evitação respeitosa (inspirada, talvez, na conduta relativista tradicional e em seus pressupostos teóricos) ou a proximidade beligerante. De fato, argu-

mentar em favor da possibilidade do entendimento – e, mais do que isso, buscá-lo efetivamente, mediante o que chamei de intervenção verbal – implica rejeitar, do conceito tradicional de cultura, tudo o que associe as tradições culturais a coisas dadas desde sempre, permanentes, rigidamente estruturadas e inconscientemente determinantes, isto é, tudo o que nos impeça de reconhecer a historicidade inerente a essas tradições.

IV

É preciso que eu explique agora o que estou entendendo por historicidade da cultura e o que tenho em mente quando afirmo a possibilidade de entendimento recíproco entre seres humanos culturalmente diversificados. De fato, pode parecer à primeira vista que não há um vínculo necessário entre as duas coisas, uma vez que a possibilidade de comunicação entre as culturas tem sido aventada desde sempre pela antropologia e particularmente por tradições de estudos sincrônicos. Assim é que tanto os antropólogos ingleses quanto os antropólogos franceses, quando colocados diante de um outro que pretendiam conhecer em sua particularidade, não deixaram de imaginar que havia também algo de comum entre esse outro e o eu, algo com base em que, inclusive, puderam afirmar a própria possibilidade de conhecimento desse outro. Malinowski, por exemplo, acabou por formular a tese segundo a qual a diversidade encontrada no nível institucional podia ser reduzida à unidade de necessidades básicas universais às quais procuravam responder todas as diferentes instituições⁷ – e, embora essa tentativa teórica do "velho Malinowski" pareça contradizer a prática do "jovem" etnógrafo in-

⁷ Bronislaw Malinowski, "A teoria funcional", in *Uma teoria científica da cultura e outros ensaios*, Rio de Janeiro, Zahar, 1970, pp. 135-165.

ventor da observação participante, o certo é que, mesmo no campo, o que Malinowski sempre perscrutou no comportamento real dos trobriandeses foram os sinais das paixões humanas universais, eventualmente reprimidas naquele contexto social específico.⁸ Desde a introdução dos *Argonautas*, de fato, Malinowski assume, como grande objetivo de sua pesquisa entre os trobriandeses, o conhecimento de si mesmo, ou melhor, o conhecimento da natureza humana. A existência de uma tal natureza é postulada por ele, nos diferentes momentos de sua obra, tanto em termos biológicos quanto em termos psicológicos. E é com base nessa identidade biológica e psicológica da espécie humana que se sustenta, em sua antropologia, a própria possibilidade de apreender o ponto de vista do outro. Em outras palavras, é como se ele dissesse: "Posso compreendê-los porque, no fundo, eles sentem o mesmo que eu sinto". Note-se, de passagem, o quanto isto é por outro lado compatível com a própria tradição empirista inglesa, que busca na experiência dos sentidos humanos o fundamento de um conhecimento objetivo e universalmente válido.

A mesma observação pode ser feita com relação à tradição racionalista francesa, uma vez que aí também se confundem, de um lado, o fundamento da objetividade e da validade universal do conhecimento, e, de outro, o substrato comum a todas as diferentes culturas com base no qual se postula a própria possibilidade de comunicação entre o Eu e o Outro. Há um modo universal de operação do espírito humano, modo lógico, matemático, abstrato, pura forma esvaziada de qualquer conteúdo local: o pensamento binário, a cuja estrutura elementar podem ser reduzidos todos os dados das diferentes modalidades de pensamento que os diferentes conteúdos ecológi

⁸ Bronislaw Malinowski, *Argonautas do Pacífico Ocidental*, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1978.

cos e históricos configuram empiricamente.⁹ Conhecer o outro, com base nisso, é redescobrir, por debaixo de sua diferença empírica, a identidade dessa estrutura elementar, pensando a diacronia explícita de sua fala com base nessa sincronia estrutural que a determina inconscientemente. Por acreditar que sofre, tanto quanto o outro, tais constrangimentos estruturais do pensamento, o antropólogo desta tradição pode aspirar a conhecer esse outro e a comunicar-se com ele. Em outras palavras, é como se o estruturalista dissesse: "Posso compreendê-los porque, no fundo, eles pensam da mesma forma como eu penso". E é por acreditar que há esta coincidência entre, de um lado, as oposições que o antropólogo constrói pelo método lógico-dedutivo, e, de outro, aquelas oposições que a estrutura do espírito humano reproduz em todo tempo e lugar em sua operação inconsciente, que o estruturalista pode postular o caráter objetivo e universalmente válido do conhecimento que produz.¹⁰

Ora, tanto empiristas quanto racionalistas buscam resolver de um modo ou de outro as discontinuidades culturais que se mantêm evidentes após a rejeição unânime do *continuum* cronológico evolucionista. Contudo, se este é o contexto daquela procura por universalidades, teria sido mais adequado citar Durkheim, e não Lévi-Strauss, para ilustrar a tentativa francesa, pois Durkheim, tanto quanto Malinowski, é de fato mais contemporâneo desse contexto que o estruturalismo. Refletindo um pouco sobre isso, vemos que há ainda na tentativa durkheimiana de resolver as discontinuidades um certo ranço evolucionista que pode justificar nossa opção por Lévi-

⁹ Falo, obviamente, do estruturalismo. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975, *Totemismo hoje*, Petrópolis, Vozes, 1975 e *Antropologia estrutural dois*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976.

¹⁰ Por via das dúvidas, Lévi-Strauss tratou de estender essa coincidência às coisas em si e aos sentidos humanos pelos quais são apreendidas. Cf. "Estruturalismo e ecologia", in *O olhar distanciado*, Lisboa, Edições 70, 1986.

Strauss. Refletindo um pouco mais, contudo, vemos que esse próprio ranço evolucionista faz com que se antecipem, na obra de Durkheim, algumas das conseqüências inesperadas que as outras duas tentativas podem ter em termos metodológicos. E essas conseqüências estão relacionadas justamente com a reiteração do problema da incomunicabilidade concreta, a despeito da afirmação teórica da possibilidade da comunicação.

Refiro-me sobretudo à maneira pela qual Durkheim tornou compatíveis suas próprias teses acerca da origem social das categorias do entendimento com a pretensão de objetividade e validade universal de que não abriu mão para o conhecimento científico.¹¹ Segundo ele, com o progresso da divisão do trabalho a consciência individual se diferencia, destacando-se das formas coletivas de pensamento e dos modos de organização social que estão em sua origem; ao mesmo tempo, as próprias categorias do entendimento se depuram daqueles conteúdos afetivos de que estavam impregnadas por essa mesma origem social, tornando-se de fato puros conceitos. Assim é que, para Durkheim, os indivíduos, informados por tais conceitos, tornam-se finalmente aptos a tomar as próprias formas da consciência coletiva, e os próprios modos de organização social que estão em sua origem, como objetos de um estudo objetivo e universalmente válido. Quais são, então, as conseqüências a que me referi anteriormente? A mais imediata é o pressuposto básico segundo o qual o cientista pode conhecer a realidade social, sobre a qual se debruça muito melhor que os próprios sujeitos que a vivenciam. E isto por-

¹¹ As idéias de Durkheim aqui resumidas estão contidas em quatro obras fundamentais: *De la division du travail social*, 7ª ed., Paris, PUF, 1960, *As regras do método sociológico*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978, *As formas elementares de vida religiosa*, São Paulo, Edições Paulinas, 1989 e, em colaboração com Marcel Mauss, "Algumas formas primitivas de classificação", in José Albertino Rodrigues (org.), *Durkheim*, Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Ática, 1988.

que estes sujeitos, quando tentam explicar a si mesmos ou ao cientista o que fazem, o que sentem e o que pensam acerca das coisas, fazem-no sempre do interior de uma modalidade determinada de consciência social da qual se destaca muito frouxamente sua própria consciência, o que impregna de afetividade as categorias de seu pensamento. Isto será tanto mais verdade quanto mais simples seja, em termos durkheimianos, a sociedade examinada, isto é, quanto menos progressos tiver realizado a divisão do trabalho – e isto significa que será particularmente verdade no campo dos estudos antropológicos tradicionais, muito embora seja possível encontrar exemplos dessa cega submissão a formas coletivas de pensamento em inúmeros grupos no interior das próprias sociedades complexas. O resultado disso tudo é uma lição muito simples: não se pode identificar as razões das coisas sociais com as razões alegadas pelos sujeitos que as vivenciam, mas se deve procurá-las lá onde, como cientistas, sabemos de antemão que se encontram escondidas.

As tentativas de Malinowski e de Lévi-Strauss no sentido de superar as descontinuidades culturais remanescentes da rejeição ao *continuum* evolucionista não estiveram destinadas a esse contraditório retorno à idéia de evolução, que foi necessário a Durkheim para justificar a validade universal do conhecimento sociológico, justamente porque aqueles autores não compartilhavam com este último o pressuposto segundo o qual a explicação científica das coisas sociais deveria ser procurada em outras coisas sociais. Lembremo-nos da inversão a que Lévi-Strauss reconheceu ter submetido o objetivo de Durkheim: ao invés de dar continuidade ao projeto durkheimiano de demonstrar a natureza social do simbólico, Lévi-Strauss preocupou-se antes em demonstrar a natureza simbólica do social. Isto significa que a própria tese durkheimiana da origem social das categorias do entendimento foi deslocada, em Lévi-Strauss, pela tese da origem simbólica tanto das formas de consciência coletiva quanto das formas de organização social que as explicavam no esquema anterior. Há,

em Lévi-Strauss, uma dimensão mais profunda na qual a explicação é procurada, e essa dimensão é justamente a dimensão da estrutura do espírito humano, pensado em termos de características formais inconscientes e universais, e não em termos dos conteúdos particulares evidentes no nível das diversas modalidades da consciência coletiva. Algo semelhante pode ser dito em relação a Malinowski: como sabemos, as necessidades a que as instituições sociais visam satisfazer, e que constituem a explicação dessas instituições em seu esquema teórico, são necessidades humanas, biológicas, universais – e, embora haja também referência em seu esquema a necessidades sociais, o certo é que estas são nele derivadas do modo social pelo qual os homens satisfazem suas necessidades básicas universais.¹² Desde os *Argonautas*, como sabemos, inclina-se Malinowski para explicações não-sociológicas, sendo já célebre o exemplo da explicação psicológica que fornece nas páginas dessa monografia para a magia: depois de transcrever e descrever cuidadosamente as fórmulas e os procedimentos mágicos observados em Trobriand, este autor de fato se exime de analisar os dados como, digamos em termos durkheimianos, elementos de consciência coletiva ligados indiretamente à organização social trobriandesa, referindo-se antes ao medo e à insegurança de indivíduos que enfrentam perigos em viagens precárias e contatos sociais ambíguos.¹³

Aí está: se não são as diversas formas de organização social que explicam os diversos modos de pensar, então não é preciso apelar para a idéia de evolução a fim de livrar o próprio pensamento científico de uma provável explicação sociológica e relativista de si mesmo. Por outro lado, contudo, a própria natureza das explicações procuradas por Malinowski e Lévi-Strauss acaba justificando por

¹² Bronislaw Malinowski, "A teoria funcional", *op. cit.*

¹³ Bronislaw Malinowski, "A magia e o kula", in *Argonautas do Pacífico Ocidental*, *op. cit.*

outras vias a pretensão de objetividade e de validade universal do conhecimento científico. De fato, se as razões das coisas sociais estão na natureza humana, defina-se ela por um conjunto de necessidades básicas, biológicas ou psicológicas, ou por uma estrutura inconsciente de pensamento, então essas razões operam independentemente do que se possa pensar conscientemente acerca delas, isto é, são razões objetivas; e, mais do que isso, são razões tão apreensíveis quanto as demais coisas da natureza, seja pela indução, seja pela dedução, isto é, numa palavra, pelo conhecimento científico. E é aí que se encontra, a meu ver, a origem do problema da incomunicabilidade concreta a que me refiro, problema este que subsiste, como já afirmei, mesmo quando se constrói teoricamente o lugar da comunicabilidade, construindo-se o vínculo do universal – biológico, afetivo ou cognitivo – sobre a diversidade vivida. É que essas universalidades são dadas como conceitos científicos – e, assim sendo, o que se comunica é tão somente o que está previsto a priori por tais conceitos.

De fato, com base em tais pressupostos, conhecer torna-se justamente relacionar o que se vê e o que se ouve com aquilo que já se sabe, redescobrimo necessidades básicas ou oposições binárias por debaixo das muitas razões alegadas pelos sujeitos – que são, aliás, com base nesses mesmos pressupostos, meros objetos de investigação. A palavra *investigação* vem, aliás, a calhar, pois é preciso de fato que se coloque o sujeito sob uma espécie de suspeita: o que ele nos diz não pode efetivamente ser levado a sério, não tanto porque se desconfia que mente para o cientista, mas principalmente porque se sabe que desconhece as verdadeiras razões de suas práticas sociais, desconhecendo-lhes o fundo universal. O que o sujeito nos apresenta são meras justificativas sociais para seus atos – tal como o trobriandês, que dizia presentear a esposa e o filho em retribuição aos serviços sexuais que a primeira lhe prestava. O cientista é quem sabe procurar alhures, e no lugar certo, as verdadeiras razões das práticas sociais do sujeito – tal como Malinowski, que conseguia

perceber no olhar, no rosto, no corpo e nos gestos do trobriandês a expressão involuntária de todo o amor que um homem sente naturalmente por sua mulher e por seu filho, amor este que era a verdadeira razão dos presentes e que em Trobriand carecia de legitimidade social.¹⁴ No registro estruturalista, de maneira semelhante, o que o sujeito nos apresenta são narrativas que é preciso cortar em pedaços mínimos, misturá-los com pedaços cortados de outras narrativas e agrupá-los de acordo com a lógica das oposições binárias para então tornar explícita a estrutura que, subjacente a essas narrativas todas, sabíamos existir desde o início, conhecendo-lhe de antemão a própria configuração.¹⁵

Ora, que comunicação pode haver entre esse sujeito do conhecimento e seu objeto? Que comunicação pode haver entre um sujeito que se limita a registrar o que o outro lhe diz para em seguida penetrar sozinho na fala coisificada do outro e descobrir por detrás dela o que realmente interessa conhecer? Vê-se, assim, de que modo o monólogo do outro no campo impõe como complemento necessário o monólogo do eu em casa – e como, dessa maneira, os nobres ideais relativistas que inspiram a atitude de aceitação passiva e incondicional de tudo o que o outro nos diz face a face acabam por engendrar também muito pouco nobres atitudes cientificistas posteriores. Afinal, se não se questiona o outro no campo, se não se busca com isso alargar de alguma maneira a própria compreensão do que o outro nos diz, só se poderá de fato compreendê-lo da maneira particular como se o compreendia antes mesmo de estar com ele. Isto pode parecer não-problemático se buscarmos na diferença entre compreensão e explicação um argumento derradeiro em favor da objetividade e da validade universal do conhecimento; contudo, para

¹⁴ Cf. o item "puros presentes" da "lista de presentes, pagamentos e transações comerciais" constante da sexta parte do capítulo 6 dos *Argonautas*.

¹⁵ Ver, particularmente, Claude Lévi-Strauss, "A estrutura dos mitos", in *Antropologia estrutural*, op. cit., pp. 237-265.

que isto não seja problema, é preciso de fato pressupor que se possa chegar a uma explicação verdadeira, isto é, independente de qualquer compreensão própria das coisas.

Assim é que o questionamento contemporâneo da pretensão de objetividade e de validade universal do conhecimento aparece como um pré-requisito para a efetiva comunicação entre o Eu e o Outro a que me refiro. Nos moldes em que vem sendo feito esse questionamento, aliás, a comunicação entre os pares da comunidade científica já ocupa o lugar que a relação sujeito-objeto ocupava no esquema cientificista como base do conhecimento. Mais do que imanente nas próprias coisas ou emanando delas, o conhecimento, reconhece-se hoje, resulta do fluxo interminável de argumentação e contra-argumentação que se desenvolve no interior das diversas comunidades científicas com base em diversas tradições de pensamento e linguagem que assim se constituem e se transformam ao longo do tempo. Não se trata, portanto, de um conhecimento objetivo, no sentido de estar adaptado às coisas mesmas, embora a base intersubjetiva representada pela comunidade científica imponha restrições argumentativas ao subjetivismo. Do mesmo modo, não se trata de um conhecimento universalmente válido, uma vez que só faz sentido nos limites de cada uma dessas comunidades de argumentação e do ponto de vista de cada uma dessas tradições de pensamento e linguagem.¹⁶

Contudo, esta nova representação da ciência sobre si mesma não basta para que se estabeleça a comunicação entre o Eu e o Outro a que me refiro, uma vez que ela pode perfeitamente conviver com a atitude que já vimos ser deliberadamente relativista, de um lado, e inadvertidamente cientificista, de outro. Isto é, o diálogo entre os pa-

¹⁶ Cf. K-O Apel, "Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías: Proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseoantropológica", "La comunidad de comunicación como presupuesto transcendental de las ciencias sociales" e "El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", in *La transformación de la filosofía*, Madri, Taurus, 1985.

res da comunidade científica, reconhecido como base do conhecimento, pode se dar sob a forma de um monólogo em relação ao outro, desde que esse outro seja mantido na condição de objeto da conversa que ensaja o conhecimento e não participe dela. E para que esse outro possa participar efetivamente dessa conversa é preciso que esses pares superem não apenas as representações tradicionais da ciência sobre si mesma, mas também toda e qualquer noção rígida de cultura com a qual possam vir a aprisioná-lo ao deixarem de reconhecer, para as tradições de pensamento e linguagem dele, o mesmo caráter histórico que finalmente reconhecem para as suas próprias.

V

Isto merece uma argumentação cuidadosa, uma vez que implica uma tomada de posição crítica em relação a noções que são básicas em cada uma das duas tradições antropológicas citadas anteriormente e exemplificadas pelas referências a Malinowski e Lévi-Strauss. Que me seja permitido, portanto, lançar mão de uma metáfora nem um pouco original para expressar melhor o que tenho em mente. Ao enfatizar o modo universal e inconsciente de operação do espírito humano, é como se Lévi-Strauss elege-se como objeto a língua, em sua legalidade formal e abstrata, enquanto que Malinowski elege a fala, isto é, o modo concreto como cada indivíduo faz uso da língua para expressar sensações, emoções, sentimentos e interesses particulares. Ora, a fala pressupõe a língua. Temos, então, que, pensadas assim metaforicamente, essas duas tradições não se opõem uma à outra, antes complementam-se mutuamente. Assim é que também os ingleses procuram por sistemas – muito embora estejam atentos ao caráter formal e abstrato desses sistemas quando confrontados com as práticas sociais concretas, na análise das quais buscam reconhecer o papel do indivíduo como manipulador das próprias re-

gras sistemáticas em proveito particular. Por outro lado, é preciso observar que, de qualquer maneira, regras sistemáticas passíveis de manipulação individual não podem ser tão inconscientes quanto a legalidade linguística de Lévi-Strauss. E isto constitui de fato uma diferença importante entre os dois modelos explicativos da realidade, cabendo ao modelo inglês o mérito de ser mais adequado à percepção do que se convencionou chamar a dinâmica da vida social. Estaria aí, em germe, a noção histórica de cultura que defendo neste texto?

A resposta é negativa e as diferenças profundas que existem entre a minha noção de cultura, de um lado, e as idéias conjuntas de sistema e de manipulação individual de sistema, de outro, tornam-se evidentes a partir da própria explicitação daquilo que entendo por caráter histórico da cultura. De meu ponto de vista, só se reconhece efetivamente esse caráter quando se parte do pressuposto de que, tanto quanto nós, os outros também são livres de toda e qualquer determinação mecânica, inclusive daquela que se poderia equivocadamente atribuir à cultura, uma vez que a própria mediação cultural que se interpõe entre o sujeito e as determinações de outra natureza não opera mecanicamente, mas sim discursivamente, isto é, com base no convencimento que se funda na argumentação e na contra-argumentação.¹⁷ Continuando com a metáfora, é como se a ênfase tivesse que se deslocar não só da língua, mas da própria fala, para localizar-se no que estou chamando de discurso, que dela se diferencia por ter como pressuposto a comunicação entre dois ou mais

¹⁷ Tenho consciência de estar sozinha ao propor que sejam generalizadas para a cultura as características associadas ao fazer científico e não responsabilizo nenhum dos autores aqui citados pelos prováveis equívocos de minha posição. Ao longo do texto, eu mesma antecipei vários argumentos contrários a ela e tentei em seguida contra-argumentar de modo a preservar sua validade racional. É claro, portanto, que não se trata da defesa intransigente de um dogma, tratando-se antes de uma tentativa de tornar os pressupostos teóricos coerentes com a atitude dialógica preconizada para o contato face a face com o outro.

falantes e não a simples expressão individual. Contudo, a incompatibilidade entre esses três modelos é de fato mais profunda, uma vez que a própria língua, ou o próprio sistema de regras diante do qual viria a se colocar o discurso no lugar da fala, são questionados justamente no caráter determinante que tradicionalmente se lhes atribui. E esse questionamento ocorre tanto porque se passa a atribuir a eles mesmos uma origem discursiva quanto porque, num nível menos abstrato, desloca-se simplesmente o interesse para o sentido que essas pretensas determinações culturais adquirem a partir da mediação discursiva, considerada simultaneamente eficaz e variável ao longo do tempo.

Em outras palavras, para ser considerada histórica, a meu ver, uma noção de cultura há de forçosamente ter por base o pressuposto segundo o qual o outro tem a mesma capacidade de distanciar-se de si mesmo e de questionar as tradições estabelecidas que se atribui tradicionalmente ao eu como sujeito do conhecimento. Ou melhor, há de ter por base a idéia de que os outros conversam entre si sobre as coisas tanto quanto nós mesmos costumamos conversar – e que, tanto quanto nós, os outros elaboram cotidianamente argumentos e contra-argumentos que levam não apenas ao convencimento recíproco acerca da validade racional das tradições compartilhadas, mas também à atribuição inevitável de novos sentidos a essas tradições, que assim se modificam ao longo do tempo, seja insensivelmente, seja de modo mais deliberado.

Ora, é sempre possível associar a capacidade de autoconhecimento e autocritica do Ocidente à experiência histórica milenar de contatos entre povos culturalmente diversos, experiência esta que se exacerbou no período pré-moderno, com as chamadas Grandes Descobertas. E, com base nisso, é sempre possível considerar etnocêntrico que se atribua à espécie humana uma característica que uma parte muito particular dela adquiriu historicamente e sob condições muito determinadas. Contudo, não será também etnocêntrico imagi-

nar que as outras parcelas da humanidade nunca tiveram uma experiência significativa de contato cultural ou nunca conseguiram alcançar, com base nela, um mínimo grau de auto-relativização? Por outro lado, as diferenças entre os ocidentais e os outros no que diz respeito à quantidade e à qualidade dos contatos culturais é hoje em dia tão irrelevante, graças aos progressos inusitados dos meios globais de comunicação, que se torna até extemporâneo colocar as coisas dessa maneira. De qualquer modo, o mais importante é esclarecer que a capacidade de reflexão que estou de fato atribuindo aqui à natureza humana é algo que prescinde do contato, seja ele relativista ou não, com as diferenças culturais. Ao falar na capacidade universal de autodistanciamento e de questionamento das tradições culturais estabelecidas refiro-me simplesmente ao fato de que as pessoas, em todo tempo e lugar, precisam ser convencidas, precisam ser ganhas para as visões de mundo tradicionais de seus povos. Estas visões de mundo, quando se perpetuam, não o fazem porque se imponham de modo mecânico e coercitivo, como a "coisa" durkheimiana, ou de modo mecânico e inconsciente, como a "coisa" estruturalista, mas porque as pessoas produzem, com base nelas, argumentos temporariamente incontestáveis. E só se perpetuam, na verdade, enquanto seja possível produzi-los, modificando-se naturalmente ao longo do tempo, conforme vai se modificando a própria natureza dos argumentos com os quais as pessoas se esforçam por sustentá-las em cada momento.

Na verdade, a defesa de uma tal noção histórica de cultura, embora se faça com base na crítica a noções antropológicas mais tradicionais, guarda coerência em relação ao projeto original da disciplina: de fato, não deixa de ser contraditório que, depois de haver combatido os determinismos raciais, geográficos e econômicos, entre outros, a própria antropologia tenha chegado algumas vezes a atribuir à cultura um poder de determinação semelhante, coisificando-a e coisificando os sujeitos que seriam seu objeto. Por outro lado, é com

base numa tal noção histórica de cultura que se torna possível finalmente reconhecer o outro como interlocutor legítimo do diálogo que engendra o conhecimento. Em outras palavras, é com este sujeito liberado de toda e qualquer determinação mecânica que se torna possível conversar. De fato, com base nesses pressupostos, não cabe mais o temor equivocado de desestruturar-lhe o esquema mental com intervenções etnocêntricas, uma vez que, caso haja algo parecido com um esquema em sua cabeça, ele com certeza saberá contra-argumentar satisfatoriamente em seu favor. E, por outro lado, ninguém chegará a conhecer efetivamente esse sujeito se não o forçar à argumentação, uma vez que conhecê-lo não significa conhecer o esquema mental inconsciente que informa sua fala, mas sim conhecer a narrativa que concretamente dá sentido à sua vida, às coisas que faz e às coisas nas quais acredita.

Esta narrativa sempre implica um esforço deliberado do indivíduo no sentido de tornar coerente uma série enorme de dados, tanto internos quanto externos a ele mesmo, mediante a atribuição de significados determinados a esses dados. Mas este esforço é facilitado justamente pelo fato de que cada indivíduo, partilhando de uma determinada tradição cultural, pode produzir sua narrativa com base em argumentos elaborados ao longo de um tempo muito mais longo que o seu e com uma abrangência intersubjetiva muito maior do que lhe permitiriam seus contatos sociais concretos. E é esta realização coletiva no campo da argumentação – e, portanto, no campo do pensamento e da linguagem – que cabe sobretudo ao antropólogo conhecer, uma vez que é nela que se encontra instalado o sentido que as pessoas atribuem ao que fazem, sendo que é nesse sentido que se encontram as razões efetivas dos diversos cursos de ação tomados.

Assim é que, com base em uma tal noção histórica de cultura, podemos até conceber que haja esquemas mentais, necessidades básicas, impulsos, genes, climas, modos de produção e outras tantas coisas cuja existência em si limita de alguma maneira a liberdade

humana, desde que esta liberdade seja recolocada mediante o pressuposto de que, para influenciarem os homens, é preciso que estas coisas existam para eles. E existir para os homens significa adquirir um sentido determinado no interior de uma certa tradição de argumentação, isto é, de pensamento e de linguagem. E é este sentido determinado, e não as coisas em si, o que explica em última instância o que os homens fazem diante das coisas, isto é, que caminhos alternativos decidem trilhar com base em diferentes modos de interpretá-las.

VI

Há, sem dúvida, mediações não-discursivas, tais como, por exemplo, o dinheiro e o poder, cujos efeitos distorcivos sobre a comunicação impedem o curso normal da argumentação e da contra-argumentação que constituem o diálogo democrático.¹⁸ E é preciso que eu me disponha a argumentar novamente, tendo agora em vista essas mediações, sob pena de parecer idealista. De fato, o reconhecimento da existência de mediações não-discursivas parece impor a revisão de pelo menos dois pontos do que eu vinha dizendo antes. Em primeiro lugar, parece impor que se construa das culturas dos outros um modelo mais realista, uma vez que o consenso temporário que sustentam acerca das coisas não necessariamente foi obtido mediante a argumentação livre e igualitária, sendo possível pensar que muitas vezes o tenha sido mediante a força oriunda da desigualdade econômica e política existente entre os interlocutores. Em segundo lugar, o reconhecimento da existência de mediações não-discursivas parece impor que se projete do próprio encontro etnográfico uma imagem menos idealizada, uma vez que entre os antropólogos e os

¹⁸ Cf. J. Habermas, "A pretensão de universalidade da hermenêutica", in *Dialética e hermenêutica*, Porto Alegre, LPM, 1987, pp. 26-72.

sujeitos que são seu objeto de estudo pode haver, além da diferença cultural que, como vimos, torna-se cada vez mais sutil, uma desigualdade social que pode ser em alguns casos bastante acentuada, o que implica em distorção da comunicação e impede o esclarecimento recíproco através do diálogo.

É a referência ao papel representado pelas mediações não-discursivas o que permite à teoria crítica de Habermas, embora circunscrita ao paradigma da comunicação, diferenciar-se das abordagens hermenêuticas mais ingênuas, que tendem a idealizar as tradições culturais como lugar de consenso.¹⁹ Em outro momento e em outro lugar,²⁰ utilizei-me dessa mesma referência ao papel representado pelas mediações não-discursivas para defender a atualização hermenêutica geertziana em antropologia dos ataques a ela dirigidos pelos *enfants terribles* do autor, os chamados antropólogos pós-modernos. Parecia-me então que, em comparação com o que eu considerava ser a atualização hermenêutica ingênua destes últimos, Geertz estivesse muito mais próximo de Habermas e do reconhecimento das distorções introduzidas pelas desigualdades na comunicação entre o Eu e o Outro – particularmente ao defender, contra a possibilidade de co-autoria do texto etnográfico cogitada pelos outros, a tese de sua autoria antropológica inarredável. Vejo-me agora de certa maneira obrigada, portanto, a argumentar contra os próprios argumentos de que eu mesma lancei mão nesse trabalho anterior – e, para fazê-lo a contento, vou começar tentando tornar explícito o que hoje me causa estranheza nesse modo anterior de ver as coisas.

¹⁹ O maior representante dessas abordagens é H. G. Gadamer. Para uma comparação entre Gadamer e Habermas, cf. Paul Ricoeur, "Crítica das ideologias", in *Interpretação e ideologia*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977, pp. 99-146.

²⁰ "O problema hermenêutico na antropologia", trabalho apresentado ao professor Roberto Cardoso de Oliveira para avaliação do desempenho no curso de mesmo título, por ele ministrado no Doutorado em Ciências Sociais da Unicamp no primeiro semestre de 1991.

Como já ficou claro, não se trata de negar a possibilidade de que mediações não-discursivas se interponham entre os interlocutores, seja no interior de uma mesma tradição cultural, seja na situação de interação entre o antropólogo e os sujeitos que são seu objeto de estudo. Negá-lo seria de fato negar o óbvio, uma vez que até mesmo no âmbito das próprias comunidades científicas de argumentação, idealmente livres e democráticas, podemos muitas vezes nos surpreender com o que se convencionou chamar "argumentos de autoridade".²¹ De um modo mais geral, aliás, poderíamos considerar que o que chamamos ideologia constitui um exemplo típico do efeito que essas mediações não-discursivas produzem no campo do simbólico, sendo específico dela, enquanto modalidade de pensamento e linguagem comprometida com a manutenção ou a conquista do poder, o caráter sistemático que venho de problematizar para a cultura. Contudo, mesmo quando pensamos em termos de sistemas ideológicos e não culturais, parece estranho pressupor-lhes qualquer eficácia automática, principalmente quando os comparamos aos sistemas políticos e econômicos. Estes últimos, a meu ver, também só alcançaram sua sistematicidade porque certas atividades sociais foram retiradas do contexto discursivo da cultura, o que ocorreu historicamente em certas sociedades concretas e não constitui resultado nem de uma necessidade teleológica, nem de uma resistência natural de tais atividades ao significado. De qualquer maneira, parece que sua eficácia, uma vez instalados, é mais automática que a eficácia dos sistemas ideológicos, e isso num duplo sentido: por um lado, parece mais fácil impor a própria subordinação econômica e política que impor as idéias que a legitimam, uma vez que é possível deixar um homem sem alternativa material a essa subordinação, enquanto que nem mesmo a mais radical das desapropriações materiais pode deixá-lo sem a possibilidade de elaborar idéias alternativas, desde que não lhe

²¹ Cf. B. Latour, *Science in action*, Open University Press, 1987.

roube inteiramente a possibilidade de manter interação e de comunicar-se com outros homens; por outro lado, e em decorrência disso, os sistemas ideológicos não têm outro modo de se reproduzir efetivamente nas consciências individuais que não seja o convencimento que se obtém mediante a produção de argumentos melhores que aqueles produzidos por cada uma delas no contexto de sua interação recíproca e das relações de comunicação que estabelecem entre si. Em outras palavras, a submissão econômica e política, que tem meios de impor-se por si mesma, pode obrigar que sejam calados os argumentos contrários àqueles que a legitimam, mas não pode impedir que sejam formulados no contexto das interações pessoais que cotidianamente elaboram visões alternativas de mundo ou, pelo menos, modos alternativos de interpretar a própria ideologia.

Suponhamos, contudo, que a eficácia mecânica das ideologias seja, de fato, uma questão dependente do grau efetivo de submissão econômica e política. Com base nessa suposição, é de se esperar que quanto mais mecanicamente se reproduza uma determinada visão de mundo, menor seja a capacidade do indivíduo de argumentar em favor dela, uma vez que ele mesmo não terá sido convencido argumentativamente de sua validade racional. É de se esperar também que seja difícil estabelecer com este sujeito oprimido um diálogo mutuamente esclarecedor a respeito das condições sociais de sua existência e dos significados ideologicamente atribuídos a suas práticas sociais concretas. Ora, não me parece haver outra maneira de provocar condições adequadas a esse diálogo a não ser dialogando, isto é, propondo o enquadramento discursivo das coisas dadas mediante o próprio questionamento de seu sentido corrente. Temos, assim, que o reconhecimento da existência de mediações não-discursivas na constituição das tradições culturais do outro, mesmo quando vem a contradizer o pressuposto acerca da discursividade universal, acaba fornecendo novos argumentos em favor da intervenção verbal do an-

antropólogo, argumentos estes que encontram sentido no próprio ideal emancipador que informa a crítica habermasiana.

Contudo, o outro problema colocado pelo reconhecimento da existência de mediações não-discursivas obstantes da comunicação diz respeito justamente à possibilidade de que o próprio diálogo entre o Eu e o Outro, isto é, entre os antropólogos e os sujeitos que são seu objeto de estudo, seja distorcido por elas. É preciso, então, que reflitamos um pouco sobre isso, de modo a separar o que permanece aí como problemático daquilo que pode ser mais facilmente descartado pela crítica. Se houver aí, por exemplo, o pressuposto de que o antropólogo sempre ocupa uma posição de poder em relação aos sujeitos que são seu objeto de estudo, será preciso definir, em primeiro lugar, que posição de poder é essa que se está universalizando como sendo inerente à prática antropológica. Se essa posição é definida com base no próprio ato de tomar sujeitos como objetos, então há aí realmente um problema que permanece, embora não seja problema específico da antropologia, mas sim geral para as ciências humanas, e voltarei a ele mais adiante. Ao contrário, se essa posição de poder se define em termos sociais mais amplos, afirmá-la inerente à prática antropológica torna-se um equívoco, que bem poderia decorrer do célebre sentimento de culpa que os praticantes de nossa disciplina herdaram de sua origem colonial. Se o antropólogo ocupa ou não uma posição de poder, definida em termos sociais mais amplos, em relação aos sujeitos entre os quais pesquisa, é algo a ser analisado em cada situação concreta. E o sentimento de culpa, se é extemporâneo nos próprios contextos das chamadas "antropologias centrais",²² torna-se completamente fora de lugar entre nós, que vivemos aquela situação histórica original na condição de outros e não de eus. Certo é que aqueles de nós que nos tornamos antropólogos terminamos por

²² Cf. Roberto Cardoso de Oliveira, "Por uma etnografia das antropologias periféricas", in *Sobre o pensamento antropológico*, Tempo Brasileiro, 1988.

incorporar um olhar estrangeiro, qual seja, o olhar deste outro que é a própria disciplina, sobre nós mesmos, ou sobre a multiplicidade de eus que nos constituem. Mas isto tem a ver de fato com o problema de tomar sujeitos, agora nós mesmos, como objetos, problema este que como vimos é geral para as ciências humanas e nada tem a ver com qualquer posição colonizadora ou colonizada do antropólogo, tendo menos ainda a ver com qualquer outra posição de poder definida em termos sociais mais amplos e atribuída a ele de modo universal.

Se qualquer afirmação acerca de uma tal posição de poder do antropólogo só pode ser feita com base na análise de cada caso concreto, gostaria de fazer referência a duas situações bastante representativas do fazer antropológico no Brasil para dar prosseguimento, com base nelas, às reflexões acerca das conseqüências práticas do reconhecimento da existência de mediações não-discursivas obstando a comunicação entre o Eu e o Outro. Refiro-me, por um lado, à situação do etnólogo brasileiro que realiza suas pesquisas entre grupos remanescentes dos milhares de povos indígenas que foram reduzidos a poucas dezenas pelo avanço da sociedade nacional sobre seus territórios. Refiro-me, por outro lado, à situação dos antropólogos brasileiros "urbanos", que se dedicam a estudar um sem número de questões teóricas e empíricas em meio a populações pobres das periferias das grandes cidades do País. Ora, os etnólogos só estarão ocupando uma posição de poder em relação aos grupos indígenas se vierem a representar, junto deles, os interesses econômicos e políticos hegemônicos na sociedade nacional, isto é, se efetivamente estiverem a serviço do Capital ou do Estado. Como é sabido, a grande maioria dos etnólogos brasileiros não se encontra nessa situação, mas numa que é de certa forma exatamente oposta a essa, isto é, encontram-se por um lado, sem verbas que financiem suas pesquisas e sem autorização para entrar em contato com os grupos indígenas, e, por outro, com intenção deliberada de defender a legitimidade das demandas

Índigenas relativas à posse da terra e à autonomia. Por outro lado, a própria superioridade social do etnólogo brasileiro em relação ao indígena brasileiro, evidente quando o contexto é a sociedade nacional, pode ser relativizada nos contextos culturais indígenas menos permeados dos atributos e dos sentidos mais abrangentes dessa superioridade. Ao ser colocada a serviço dos próprios interesses indígenas, então, essa superioridade social do antropólogo de fato se sobre-relativiza, na medida em que é justamente o melhor preparo do antropólogo para atuar politicamente no contexto nacional, decorrente de sua maior qualificação para argumentar com base na linguagem aiegemônica, o que o torna mais apto para agir como porta-voz das demandas indígenas e como veículo de denúncia das atrocidades de que diversos grupos continuam sendo vítimas.

Algo diferente ocorre no que se refere aos antropólogos brasileiros que realizam suas pesquisas em meio a grupos sociais que se definem como outros em relação a eles justamente em razão do acesso diferenciado aos recursos econômicos e políticos e às formas mais institucionalizadas de saber.²³ De fato, em casos como esses desaparece a diferença cultural que, como vimos, pode relativizar, em alguns contextos indígenas, a superioridade social do etnólogo. De qualquer maneira, vale a pena atentarmos para algumas situações específicas nas quais a própria superioridade social do antropólogo "urbano" pode ser por outras vias relativizada, ainda que seja para concluirmos depois que tais exceções só servem para confirmar a regra.

²³ Para uma descrição eloqüente e uma reflexão extremamente lúcida acerca dos problemas colocados por essa desigualdade social, ver Alba Zaluar, "O antropólogo e os pobres: Uma introdução metodológica e afetiva", in *A máquina e a revolução*, São Paulo, Brasiliense, 1985. Este texto me encanta e é da comparação entre ele e outros textos, também escritos como introduções a pesquisas desse gênero mas silenciosos sobre esse problema, que nasce a maior parte das reflexões que se encontram registradas nesta parte do meu texto.

Uma dessas situações específicas poderia ser a situação imaginária de um antropólogo que, sozinho, desconhecido e desarmado tivesse subido o Morro dos Prazeres, em Santa Tereza, para pesquisar, digamos, as representações dos moradores de favelas cariocas sobre a cidade do Rio de Janeiro, e isso no dia exato em que explodiram os conflitos entre quadrilhas de traficantes de drogas pelo controle do local. De que lhe valeria, nesse contexto, a superioridade social em relação à população favelada – e, talvez, em relação aos próprios traficantes? Melhor dizendo, quem, efetivamente, ocuparia nessa situação específica, uma posição de poder? Com certeza não seria o antropólogo – que, ao contrário, estaria concretamente tão fragilizado quanto, por exemplo, o missionário interpretado por Jeremy Irons no filme *A Missão*, de Roland Joffé. Esse missionário também sozinho, desconhecido e armado apenas de uma flauta-doca – aparece logo no início do filme subindo uma enorme cachoeira para ir ao encontro de um grupo de índios hostis, que, ao vê-lo, imediatamente apontam flechas em sua direção e parecem querer matá-lo, mas depois recuam, aparentemente encantados pelos sons melódiosos que ele sabe produzir com seu instrumento. Menos românticos que os índios guaranis, os traficantes de drogas de Santa Tereza com certeza não recuariam dos tiroteios em razão da presença de resto nada encantadora para eles do antropólogo, o que torna a situação deste ainda mais complicada que a do missionário do filme. De fato, o mais provável é que esses traficantes sequer tivessem permitido que ele subisse o morro, e que, caso ele tivesse logrado fazê-lo furtivamente, acabasse saindo de lá morto.

Ora, esta situação imaginária em que a superioridade social do antropólogo "urbano" pode ser relativizada é justamente uma situação tornada possível pela existência de um poder paralelo que, associado ao tráfico de entorpecentes e de armas, tem se instalado em

muitos bairros das periferias das grandes cidades brasileiras.²⁴ Assim sendo, quando imaginamos esta situação-limite, torna-se mais claro para nós o papel importante que a superioridade social do antropólogo desempenha nas situações mais corriqueiras de pesquisa em bairros de periferia nos quais não se encontra instalado esse poder paralelo. De fato, é a ausência de uma milícia transgressora que fecha a trave ou o bairro pobre à entrada de estranhos o que libera a passagem para o antropólogo que acaba se atrevendo a entrar nas próprias casas das pessoas, a ouvir suas conversas, a tomar parte nas festinhas familiares e nos festejos comunitários, enfim, a imiscuir-se na vida diária dessas populações como se fosse Malinowski entre os trobriandeses. E é a superioridade social do antropólogo em relação a essas populações o que explica que obtenha delas o consentimento para agir dessa forma. Qualquer dúvida a esse respeito, aliás, cai por terra quando imaginamos uma outra situação-limite e nos posicionamos diante dela sem qualquer hipocrisia: de verdade, qual de nós concordaria em partilhar o próprio cotidiano, ainda que temporariamente, com um desconhecido que, mal vestido e hesitante, batesse à nossa porta dizendo, em péssimo português, que fazia uma pesquisa sobre os hábitos de consumo da classe média, digamos, para a igreja penitencial de que era militante?

²⁴ Com base em sua experiência pessoal de pesquisa com quadrilhas cariocas, Alba Zaluar brindou-nos mais recentemente com lúcidas reflexões sobre o relativismo cultural na cidade, as quais me foram apresentadas por Emília Pietrafesa de Godoi após a leitura de uma cópia original deste meu texto. Nas reflexões de Alba, julguei encontrar algum apoio para o que eu já chamara de discursividade e historicidade da cultura. Ao mesmo tempo, porém, senti que Alba pode vir a encontrar nas próprias reflexões um exemplo do que ela chama de "cegueira quanto à ambivalência da natureza humana". De fato, talvez por pesquisar entre sujeitos mais "respeitáveis", eu não parei um só minuto para pensar, por exemplo, na possibilidade de ser efetiva e maldosamente ludibriada por meus interlocutores, com o que a responsabilidade pela distorção na comunicação viria a ser deles e não minha. Cf. Alba Zaluar, "Relativismo cultural na cidade?", *Coleção Primeira Versão*, nº 39, Campinas, IFCH-Unicamp, 1991.

Há algo, sem dúvida, na figura, na atitude e no discurso do antropólogo, que revela aos pobres sua superioridade social e que os leva a aceitar sua presença atrevida. Talvez se encantem, como os índios guaranis que, segundo Joffé, foram enfeitiçados pela flauta do missionário. Talvez calculem que aquela presença atrevida poderá trazer-lhes algum benefício, como os trobriandeses que, segundo Malinowski, interessavam-se sobretudo pelo fumo que ele podia fornecer. Mas isto tudo é tão obstante da comunicação que a primeira providência do antropólogo que trabalha entre os pobres deve ser sempre o desencantamento deles e a explicitação da própria incapacidade de satisfazer-lhes demandas materiais normalmente muito mais urgentes que um pouco de fumo.²⁵ Isto é, deve ser sempre desmistificar-se, falando aberta e francamente sobre si mesmo, inclusive e de modo particular sobre as próprias marcas de superioridade social ostentadas que, caso contrário, operarão como mediações não-discursivas.

Seria certamente ingênuo considerar que, reconhecendo a desigualdade social existente e conversando a respeito dela, pudéssemos fazer com que desaparecesse ou deixasse de exercer seus efeitos distorcivos sobre a comunicação. Por outro lado, seria deveras mecanicista considerar que esses efeitos sejam sempre os mesmos, estejamos ou não conscientes deles, conversemos ou não a seu respeito. De fato, ao falar aberta e francamente com os pobres acerca de mesmo e ao permitir que estes também o façam, o antropólogo pode estar ensejando uma oportunidade para a superação das aparências reciprocamente esteriotipadas de superioridade e inferioridade social e o aparecimento em cena das pessoas concretas que, como tais, podem vir a se conhecer umas às outras e trocar idéias e impressões acerca de tudo, inclusive acerca da própria desigualdade social que

²⁵ Cf. Alba Zaluar, "O antropólogo e os pobres: Uma introdução metodológica e afetiva", *op. cit.*

as transcende. Em outras palavras, pode estar promovendo justamente o enquadramento discursivo das coisas dadas – as quais, quando não tematizadas, falam por si mesmas e atrapalham muito mais a conversa entre as pessoas. E é este enquadramento discursivo da superioridade social o que pode terminar por relativizá-la minimamente, nestes contextos de pesquisa que são de fato constituídos com base nela. É ele que substitui, de fato, nesses contextos, aquela diferença cultural que, em contextos indígenas bem diferenciados, garante aos etnólogos o silêncio relativo de seus signos de prestígio social ou o enquadramento discursivo realmente alternativo deles.

Resta uma razão pela qual, tanto nos contextos indígenas culturalmente diferenciados quanto nesses contextos concretos de interação e intercomunicação de que acabo de falar, continuará se estabelecendo de qualquer modo uma desigualdade cujo questionamento parece ser pensado como impossível pela maior parte dos que se ocupam das ciências humanas – e eu me refiro aqui à desigualdade que se institui a partir do próprio gesto básico de tomar sujeitos como objetos.²⁶ Tomá-los como objetos significa aqui negar-lhes

²⁶ Roberto Cardoso de Oliveira e Sérgio Paulo Rouanet chegam a discutir esse problema em interessantíssima troca de idéias sobre a ética discursiva de Habermas e Apel e suas conseqüências para a questão do relativismo em antropologia. Para Rouanet, a assimetria estabelecida entre sujeito e objeto de conhecimento impede que se atribua à sua interação um caráter realmente discursivo, cunhando a expressão "*quase-discursivo*" para qualificá-la. Com isso concorda Roberto Cardoso de Oliveira, para quem com certeza parecerá muito radical, e muito fácil, o modo como acabei contornando esse problema neste texto, propondo simplesmente que se abra mão da assimetria. De qualquer maneira, é uma pena que eu só tenha lido os dois últimos textos desse debate depois de já haver escrito o meu, pois, versando sobre o mesmo tema e refletindo toda a clareza e a profundidade peculiares a seus autores, teriam contribuído para torná-lo melhor. Agradeço a Emília Pietrafesa de Godoi e Maria Suely Kofes por me haverem apresentado esses textos após aitura que fizeram de uma cópia original do meu. Cf. Roberto Cardoso de Oliveira, "O saber, a ética e a ação social", in *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, volume XIII, nº 2, outubro de 1990; Sérgio Paulo Rouanet, "Ética e antropologia", in *Estudos Avançados*, volume 4, nº 10, setembro/dezembro de 1990 e

participação na produção do conhecimento, que só é de fato resultante da interação recíproca do Eu com o Outro quando ambos são reconhecidos como sujeitos. Tomá-los como objetos é uma atitude que pode coexistir perfeitamente com a militância política em seu favor e com a mais aberta e franca discussão acerca das mediações não-discursivas nos momentos concretos da interação. E, contudo, assumir o papel de sujeito exclusivo do conhecimento, relegando outro à condição de seu objeto, não deixa de significar a transformação do próprio conhecimento numa mediação dessa natureza. De fato, se fazer antropologia – por exemplo, para não falar nas demais ciências do homem – quer dizer falar sobre os outros numa linguagem antropológica, ou se, aquém até mesmo dessa primeira limitação relativista de nosso próprio saber disciplinar, quer dizer pura e simplesmente analisá-los em sua essência mais oculta, então há na verdade um conteúdo pré-determinado do conhecimento antropológico, conteúdo este representado ora por estruturas simbólicas, ora por sistemas sociais, ora por outra coisa qualquer que os antropólogos saibam de antemão existir. Em outras palavras, há um modo de enquadrar conceitualmente a realidade que é apriorístico em relação ao próprio encontro etnográfico e que não se modifica substancialmente depois dele justamente porque não é aberto à discussão com os outros sujeitos quando estes são tomados como objetos.

Ora, o conhecimento efetivamente resultante dessa discussão aberta das próprias interpretações antropológicas não pode ser ele mesmo considerado antropológico, seja quando associamos a antropologia a uma ou outra teoria pretensamente reveladora da essência oculta dos outros, seja quando a associamos a uma linguagem particular. Isto pode fazer com que muitos de nós nos sintamos tentados a

Roberto Cardoso de Oliveira, "Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria" in *Antropológicas - Revista de Difusión del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, nº 8, outubro de 1993.

recuar para posições mais tradicionais no que diz respeito à relação sujeito-objeto, a fim de resguardar justamente as peculiaridades teóricas da antropologia e a linguagem particular em que têm se expressado. Não é o meu caso. Ao contrário, acredito que praticar a interação efetiva e a comunicação livre e igualitária com os sujeitos entre os quais realizamos nossas pesquisas, buscando alcançar com base nessa interação e nessa comunicação um conhecimento ampliado do qual não temos a pretensão de ser os sujeitos exclusivos, pode vir a se tornar nossa marca registrada e nossa diferença em relação às demais ciências humanas, para além de qualquer teoria e de qualquer linguagem específicas.

Afinal, durante muito tempo a antropologia esteve associada a um método cujo objetivo explícito sempre foi o de resgatar o ponto de vista dos outros sobre si mesmos. E o que venho de defender aqui não passa, no fundo, de uma radicalização desse encontro etnográfico tradicionalmente preconizado pela nossa disciplina. Uma radicalização que se tornou agora possível justamente em razão da superação dos limites epistemológicos que impediram durante muito tempo que o ponto de vista dos outros sobre si mesmos fosse efetivamente levado a sério por nós.







NOME: _____

Name: _____

ENDEREÇO: _____

Address: _____

RECEBEMOS: _____

We have received: _____

FALTA-NOS: _____

We are lacking: _____

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____

We are sending in exchange: _____

DATA: _____

Date: _____

ASSINATURA: _____

A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA REMESSA

Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not wanted.

A
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES
Cidade Universitária "Zeferino Vaz"
Caixa Postal 6.110
13081-970 - Campinas - São Paulo - Brasil

Tel.: (0192) 39.8342
Telex: (019) 1150 - Telefax (0192) 39.3327
Correio Eletrônico: pubifch@turing.unicamp.ansp.br