



Caderno CRH

ISSN: 0103-4979

revcrh@ufba.br

Universidade Federal da Bahia
Brasil

Trigueiro, Aline

A ANTROPOLOGIA EM XEQUE: em busca de um novo olhar antropológico

Caderno CRH, vol. 19, núm. 48, septiembre-diciembre, 2006, pp. 507-517

Universidade Federal da Bahia

Salvador, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347632170010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A ANTROPOLOGIA EM XEQUE: em busca de um novo olhar antropológico

Aline Trigueiro

La "refiguración del pensamiento social" hay coincidido con una crítica de las normas clásicas y un periodo de experimentación en los manuscritos etnográficos.

Renato Rosaldo (1991)

INTRODUÇÃO

Há tempos, os modelos da antropologia clássica não são mais condizentes com a realidade que eles se propunham a explicar. Em pouco mais de três décadas, foram erodidos os alicerces nos quais atuavam o 'etnógrafo solitário', aquele cuja intenção era escrever textos capazes de retratar culturas como um todo, afirmando "como os trobriandeses vivem, o que os Nuer pensam, ou no que os Arapeshi acreditam" (Caldeira, 1988). A tentativa de produzir descrições holísticas foi, portanto, a marca da antropologia clássica, e teve sua gênese no chamado "encontro colonial".

Os grupos estudados pelos antropólogos eram, de um modo geral, povos coloniais. Sobre eles o antropólogo escrevia para os membros de sua própria sociedade (a metrópole), sem colocar em questão o caráter da relação de poder que se estabelecia entre essas duas sociedades. Esse macrocontexto em que se dava o trabalho antropológico obviamente mudou. O desmantelamento dos impérios coloniais, a reestruturação das relações entre as nações dos chamados Primeiro e Terceiro Mundo, e a atenção para as sociedades complexas - as dos antropólogos - mudaram as condições em que se faz o trabalho de campo e o

contexto em que se escreve sobre o outro. O antropólogo não defronta mais membros de culturas isoladas ou semi-isoladas, mas cidadãos de nações do Terceiro Mundo que se relacionam por complexos caminhos culturais e políticas com a nação de onde vem o antropólogo (Caldeira, 1988, p. 135).

Hoje, o modelo clássico não é mais adaptável ao contexto social, que se transformou. São requeridas novas formas de se pensar a relação com o outro, assim como novas maneiras de se tratar a questão da ação, da representação e também os temas como a racionalidade e o objetivismo. Nesse sentido, a mudança teve também de se dar no quadro teórico nos ditames epistemológicos da prática antropológica.

Teresa Pires Caldeira (1988) acredita que a necessidade desse novo enfoque teórico não resulta apenas das transformações que ocorreram no macrocontexto social; "as dúvidas não são apenas sobre como apresentar ex-povos coloniais, mas sobre representações em si", diz a autora. Contudo, nos parece difícil entender o próprio conceito de "representação em si" sem contextualizá-lo. Nesse sentido, parece-nos interessante observar as

transformações ocorridas no macrocontexto social – descolonização, globalização –, juntamente com as mudanças nos quadros teóricos da Antropologia, como resultantes de um processo de “dupla hermenêutica”,¹ em que a produção do conhecimento sobre a vida social torna-se parte integrante da própria reprodução desse sistema. Isto é, a análise sobre o mundo social se insere no próprio mundo alterando-o, permitindo com isso que novas análises sejam produzidas.

Esse conceito construído por Giddens (1991) traduz melhor a aproximação entre ação e pensamento e, portanto, não coloca a realidade social deslocada da produção do conhecimento produzido sobre ela. É nesse sentido que considero o processo de descolonização, apontado por Caldeira, como um fator importante tanto no que diz respeito à transformação político-social que resultou, quanto no que esteve relacionado ao processo de autocrítica requerido à própria disciplina da Antropologia. Novas formas de representação foram introduzidas, pensar o outro não era mais tão simples quando ele se tornava tão mais próximo.

Vários autores, críticos aos modelos clássicos, começaram a propor outras formas de entendimento das sociedades que fossem mais próximas delas mesmas. Os debates são expressos através de temas como modernidade e pós-modernidade, tendo por base as perspectivas que cada um desses paradigmas propõe à Antropologia.

STEVEN SEIDMAN, RICHARD RORTY E A DESCONSTRUÇÃO DO MUNDO

A crítica de Seidman não aponta especificamente para a “prática antropológica”; ao contrário, seu alvo privilegiado é a Teoria Sociológica. Porém refletir sobre os pressupostos desse autor é fundamental quando a intenção é reconstruir minima-

mente os princípios da pós-modernidade.

O ponto fundamental da crítica de Seidman reside no fato de que a teoria sociológica, ao intencional construir uma abordagem totalizante da sociedade, ou seja, descobrir a verdadeira lógica da sociedade, torna-se abstrata, sem conexão com o concreto. Essa busca pela Verdade, pelos Universais culturais, tornaria a disciplina cada vez mais obscura, relevante apenas para outros teóricos e, sobretudo, afastada cada vez mais do debate político.

Seidman (1994) decreta o fim da teoria sociológica em prol de uma teoria social que se constitua como narrativa social e que seja portadora de uma intenção moral. Esse formato analítico seria, então, o mais propício para analisar os conflitos sociais e os debates públicos contemporâneos, pois, segundo o autor, a intenção maior é relatar a história moral e seu significado prático.

Herdeiro da visão pós-moderna, esse autor se exime de todas as formas teóricas que tendam à epistemologia e ao universal, e defende um discurso que esteja baseado na realidade prática, com uma implicação moral, o que resultaria em uma participação maior dos cidadãos.

O pós-modernismo acentua o caráter prático e moral da ciência. Ele vê as disciplinas como implicadas nos debates heterogêneos em torno do gênero, raça, sexualidade, o corpo e a mente, para formar a humanidade (Seidman, 1994, p. 126).

A teoria sociológica estaria dotada de um arcabouço conceitual que quer se constituir como verdade para todos os lugares e tempos. Esse metadiscurso acaba por retirar o caráter empírico da pesquisa, porque ignora as diferenças sociais. Isso difere radicalmente da proposta pós-moderna, preocupada fundamentalmente em reconhecer o tempo e o lugar particular de onde se fala, justamente com os seus inerentes conflitos e desenvolvimentos sociais particulares.

A base de reflexão dos adeptos dessa corrente é um mundo cujos contextos estão cada vez mais fragmentados, perpassando os vários níveis da vida social. O mote revelador não é mais a ordem ou harmonia social, mas, sobretudo, a

¹ Esse conceito foi discutido por Anthony Giddens em seu livro *As consequências da modernidade* (1991). Neste livro o referido autor apresenta esse fenômeno como associado ao alto grau de reflexividade do mundo contemporâneo.

descontinuidade; por conta disso, a proposta da produção de grandes narrativas está inviabilizada, já que essas presumem processos sociais uniformes que não condizem mais com a heterogeneidade e multiplicidade da realidade social.

Richard Rorty também segue a linha dos autores que apostam na pós-modernidade. A sua contribuição no que diz respeito à prática antropológica não é, assim como a de Seidman, também, de imediato compreendida, mas seus escritos certamente influenciaram os trabalhos de muitos cientistas sociais que acreditam já termos superado a era moderna.

A principal crítica a percorrer o trabalho do filósofo Rorty se concentra nos paradigmas da filosofia clássica, segundo ele impregnada de uma visão cartesiana de mundo que se tornou a base da epistemologia moderna. O cerne de seu debate recai sobre a superação da dicotomia mente e corpo, e toda a metafísica e transcendência que disso resultou. A filosofia clássica com sua ênfase na idéia de Verdade, de Razão, de Sujeito etc, teria tornado abstrata a análise sobre o mundo, porque teria acabado por se posicionar fora do próprio mundo para entendê-lo; nesse sentido, não seria capaz de descobri-lo como realmente é e se apresenta.

Segundo Rorty, Descartes parece ser o grande responsável por nos ter deixado como herança esse dualismo mente e corpo, e, acima de tudo, por ter construído um conceito de mente que é o próprio “espelho da natureza”, isto é, onde a noção de conhecimento está muito próxima da idéia de representação interna, do intelecto como um espelho, um “olhar interno” (Rorty, 1994). Desse modo, todos os paradigmas da ciência e da própria filosofia encontram-se em maior ou menor grau imersos no modelo do pensamento cartesiano, privilegiando a razão como única fonte de conhecimento e reforçando a distinção entre sujeito e objeto, assim como também o princípio da dúvida, que diz jamais ter de aceitar as coisas como verdadeiras a menos que seja possível conhecer suas evidências.² Esses são, em síntese, os princí-

pios que ainda hoje vemos presentes em inúmeras práticas científicas, e é justamente a esse modelo que Rorty dirige a sua crítica, o qual ele quer superar.

O pragmatismo, opção analítica de Rorty, reverte todos esses conceitos e métodos da filosofia cartesiana, tentando estabelecer um olhar sobre o mundo o mais próximo deste, fugindo das epistemologias e metafísicas. Nesse princípio, tudo surge como construção, e não é aceita a idéia de representação pura, ou seja, do conhecimento como espelho da natureza; ao contrário, as representações são construídas em um contexto concreto, repleto de historicidade, e seu resultado não é a busca da verdade universal, pois ela não existe. A verdade é vista como atrelada a um contexto. O seu significado é contextual e nunca universal. Por isso, ela é múltipla assim como a realidade social também o é.

A incorporação do aspecto local remete o pragmatismo para algo mais próximo da historicidade e de suas contingências, pois nada é plenamente determinado, não existe teleologia, apenas o devir. Essas noções dão um novo rosto para a própria filosofia que, nesse sentido, introduz-se no mundo para melhor pensá-lo, deixando longe a idéia clássica do filósofo como aquele que precisa estar fora do mundo para entendê-lo; com isso, o pragmatismo põe em xeque os princípios da objetividade.

A crítica ao objetivismo, à neutralidade axiológica e ao anti-etnocentrismo surge em um momento em que a rapidez das mudanças impede que o mundo seja visto como algo harmônico ou objetivo. A ordem social que até então vigia foi sendo paulatinamente desconstruída ou retraduzida nos últimos trinta anos e com ela também os princípios clássicos da análise social. O mundo, as relações sociais e os grupos culturais estão passando continuamente por esse movimento de construção e desconstrução, pondo em xeque antigas práticas e conceitos.

Na antropologia, o objetivismo como método científico foi o modelo de análise utilizado pelos etnógrafos, ao se deslocarem para outras terras

² Modelo baseado na lógica cartesiana.

com outros costumes. Esse modelo baseava-se na retirada do caráter subjetivo do autor de sua pesquisa; o antropólogo deveria permanecer apenas observando, entendendo os costumes e as linguagens de outros povos. É claro que esse modelo não se constituiu como a prática *stricto sensu* de todos os antropólogos clássicos. A introdução da busca do ponto de vista nativo talvez possa ter flexibilizado tal modelo, mas, em grande parte, a prática antropológica privilegiou o ponto de vista do autor sobre o nativo, o que foi muito recorrente no período colonizador.

Muitos autores hoje fazem crítica a esse tipo de postura, tanto os que seguem a linha da modernidade quanto da pós-modernidade, e introduzem aspectos novos nessa discussão, como: a subjetividade como forma de conhecimento; o papel do antropólogo e da antropologia no atual contexto; os dilemas e perspectivas da análise cultural no período pós-colonização, etc. Essas análises estão na sequência com os enfoques de C. Geertz e Renato Rosaldo.

A ANTROPOLOGIA EM XEQUE: em busca de um novo olhar antropológico

A antropologia clássica, analisada por Renato Rosaldo, estava impregnada por uma discussão que não tinha as fronteiras culturais como foco privilegiado de análise, isto é, não foi uma antropologia interessada nos fluxos culturais que se constituíram após o estabelecimento do contato entre diferentes culturas, mas, antes, preocupava-se em traduzir, ou seja, trazer à tona um tipo de vida cultural exótica e completamente diferente dos padrões ocidentais europeus (Rosaldo, 1991).

Com o processo de descolonização, novos centros e novos atores emergiram no contexto mundial, reivindicando inclusão em seu atual sistema político-social. Nesse curso, ganham força as minorias étnicas, religiosas, de diferentes orientações sexuais, ou seja, diferentes atores se articulam a diferentes movimentos e reivindicações sociais, o que dinamiza ainda mais a sociedade. A

partir da ação desses atores, foram criadas novas fronteiras e híbridos promotores de constantes trocas culturais, não mais entre culturas exógenas, mas no interior da própria cultura. “Los encuentros con la ‘diferencia’ a hora invaden la vida cotidiana moderna en marcos urbanos” (1991, p. 37).

Novas fronteiras emergem nesse contexto, não só entre diferentes culturas, mas no interior de uma mesma cultura, como “intersecciones menos formales como las de género, edad, estatus y experiencias únicas” (1991, p. 38). Nesse aspecto, a realidade social torna-se cada vez mais diferenciada, incorporando a cada cena novos atores e redefinindo e ampliando antigos e novos papéis. A vida diária torna-se um núcleo de fronteiras a serem cruzadas.

Essa maior heterogeneidade não condiz com as antigas normas da antropologia clássica, que eram precisamente o “estar lá” – coletar os dados em um outro lugar exótico – e “escrever aqui” – no seu centro de origem para seus pares de disciplina – uma análise cultural que era, em seu cerne, o ponto de vista do antropólogo sobre os nativos.³ Esse modelo ditou as regras até os anos 60 aproximadamente, trazendo a necessidade de se repensarem os antigos conceitos e a própria disciplina frente às mudanças do sistema mundial.

Essa necessidade de reinventar a antropologia resulta do bojo desse processo de descolonização e das transformações do próprio capitalismo. A turbulência política dos anos 60-70 e as respostas sociais a esses fatos produzem novos dilemas à disciplina, que agora se pergunta: como produzir análises sociais em contextos marcados por trocas culturais que se processam tão rapidamente?

A descolonização foi indubitavelmente um dos fatores que desencadeou essa crise na antropologia e, com ela, a emergência de culturas que querem mostrar suas vozes ao mundo. Os “antigos” nativos, que eram antes os objetos privilegia-

³ O “ventriloquismo etnográfico” também foi uma prática criticada por Geertz – consistia na pretensão de não só falar de outras formas culturais, mas a tentativa de achar que se está falando de dentro dela – isto é, fazer descrições como se fosse o próprio nativo a falar de sua cultura.

dos, querem agora falar por si. Em concordância com esse fato, houve a emergência de inúmeros movimentos sociais nos anos 70, que deslocaram o foco dos “tradutores culturais” (antropólogos) para os próprios agentes sociais. Foi um período rico em movimentos em prol dos direitos civis, dos movimentos de contracultura, dos movimentos em prol das minorias, etc.. Os antigos nativos do colonialismo não se reconheciam e nem concordavam com o que havia sido escrito sobre eles.

É nesse sentido que o papel do antropólogo é questionado, e uma mudança de papel lhe é exigida em consequência da mudança da própria vida social. À medida que a vida social ganha novas direções e se complexifica, também se altera o próprio conceito de cultura que agora não pode mais ser visto sob os moldes da antropologia clássica.

É possível afirmar, então, que a necessidade de reformulação do pensamento cultural emergiu concomitantemente ao próprio movimento de transformação cultural, em um real exemplo de uma interseção hermenêutica entre ciência social e realidade social.

Além da crítica feita à antropologia clássica, Rosaldo (1994) também propõe uma nova forma de construir o olhar antropológico e de se posicionar na prática da pesquisa. Sua contribuição diz respeito à introdução do fator subjetividade na análise e produção do conhecimento sobre a vida social. Segundo esse autor, os sentimentos podem ser bons veículos para se compreender as culturas. Com isso, ele tenta desmistificar e criticar o objetivismo e a imparcialidade científica.

C. Geertz também contribuiu com uma nova interpretação sobre o papel da Antropologia e do etnógrafo dentro do mundo moderno. Segundo esse autor, dada a situação global atual, os nativos não habitam mais um mundo diferente do mundo do etnógrafo; as fronteiras não são mais tão rígidas e, com isso, a etnografia tem de aprender a buscar novas maneiras de descrever a realidade.

Um dos maiores dilemas enfrentados pela disciplina da Antropologia é, segundo esse autor, como fazer para *explicar o comportamento de pes-*

soas enigmáticas de outros lugares. “O fim do colonialismo alterou radicalmente a natureza do relacionamento social entre os que perguntam e olham e os que são perguntados e se tornam objeto do olhar.” (Geertz, 1989a, p. 60).

Alterado o contexto sociocultural, alteram-se também as perguntas que são feitas e as respostas que são dadas. Esse movimento, que advoga aos nativos – antigos súditos coloniais – a qualidade de cidadãos soberanos, traz a necessidade de reinventar a própria Antropologia, seus métodos, seus interlocutores, etc.

Na verdade, o próprio direito de escrever – escrever etnografia – parece um risco. A entrada de povos outrora colonizados ou rejeitados (usando suas próprias máscaras, recitando seus próprios textos) no palco da economia mundial, da alta política internacional e da cultura mundial tornou a afirmação do antropólogo de ser uma tribuna para os desatendidos, um representante dos inobservados, um abrigo dos mal interpretados, cada vez mais difícil de ser mantida (Geertz, 1989a, p. 60).

As barreiras que separavam o antropólogo dos nativos foram erodidas, e o problema atual refere-se ao peso da autoria nas etnografias. Isso traz para a Antropologia como disciplina uma necessária renovação ou reinvenção do seu próprio discurso. Isso resulta de que “os ali e os aqui estão hoje muito menos isolados e muito menos bem definidos, muito menos espetacularmente contrastados.” (Geertz, 1989, p. 157, tradução livre).

O dilema do etnógrafo frente ao mundo moderno exige que ele seja capaz de propor novas perspectivas para a disciplina. A Etnografia torna-se, então, algo mais próximo de uma interpretação do real, não sendo mais vista como a análise que traz as chaves para o entendimento de certas culturas. Não existe, hoje, mais nenhuma chave única capaz de desvendar os signos de uma dada cultura. Deverão existir múltiplas chaves, já que os agentes culturais portam múltiplos símbolos que são polissêmicos, possuem vários significados, atribuídos de acordo com o contexto em que estão inseridos.

A perspectiva apresentada por Geertz é a de que o antropólogo seja muito mais um mediador

cultural, pois a etnografia serviria, sobretudo, para dinamizar “o diálogo entre linhas sociais diferentes – de etnicidade, religião, classe, sexo, linguagens, raça” (Geertz, 1989a, p. 62). Ou seja, trata-se de um diálogo que possa ser capaz de dinamizar uma troca

inteligente entre pessoas que diferem consideravelmente entre si em interesses, perspectivas e poder, e no entanto estão limitadas em um mundo onde, envolvidas em interminável conexão, fica cada vez mais difícil sair uma do caminho da outra (1989a, p. 62).

C. Geertz, propõe, portanto, uma antropologia interpretativa, que visualize as culturas como teias de significados passíveis de serem interpretadas, tentando acrescentar algo novo à prática etnográfica. A análise se desloca do “ter de ser e pensar como nativo” – como nos ditou Malinowski – para, em Geertz, ser traduzida como o entendimento e interpretação que o próprio nativo ou informante tem e faz sobre suas ações, ou seja, a interpretação etnográfica recai sobre a própria interpretação que os agentes culturais produzem sobre si mesmos. O objetivo desse autor passa pela utilização do discurso meta-social e, nesse sentido, as culturas são vistas como textos que devem ser “lidos” e interpretados a partir dos significados e símbolos expressos pelos seus informantes. Cria-se, então, uma analogia, pois “ler” uma cultura seria semelhante a produzir uma interpretação sobre um texto.

Geertz não se propõe utilizar as descrições e interpretações holísticas sobre a cultura – rompendo com o modelo predominante. Seu propósito é produzir uma interpretação de um contexto específico no interior da cultura (seja sobre a briga de galos balinesa ou sobre o Estado balinês no século XIX). Segundo esse autor, não é possível compreender uma cultura como um todo, porque isso passa pelo entendimento das formas simbólicas que se apresentam de forma concreta (dentro de um contexto onde sujeitos agem e produzem significados sobre suas ações).

A forma privilegiada para compreender e interpretar a cultura é a prática etnográfica da “des-

crição densa”, que está relacionada a uma análise microscópica feita pelo etnógrafo frente aos traços culturais que deseja entender; é, portanto, a busca dos detalhes que passam pela fala dos informantes, as imagens em evidência, os textos; etc. Todas essas são formas privilegiadas de entrar em contato com a história social e, com isso, buscar seus significados no interior de suas culturas específicas.

Embora esse autor se distancie dos modelos aplicados pela antropologia clássica, ele também não se aproxima completamente do formato radical da análise dos pós-modernos, pois ainda acredita que é possível produzir interpretações sobre culturas, não compartilhando do desconstrutivismo de tal corrente, que acredita que:

... tudo que o antropólogo pode fazer em seus textos é inscrever processos de comunicação em que ele é apenas uma das muitas vozes. As vozes são todas equiparadas (...) Assim, o etnógrafo pode evocar, sugerir, provocar, ironizar, mas não descrever culturas” (Caldeira, 1988, p. 142).

Nesse sentido, a proposta de Geertz é muito mais hermenêutica do que pós-moderna, já que ele acredita na possibilidade de se descreverem densamente as particularidades culturais.

COMO VER O OUTRO? Discutindo o etnocentrismo

As dúvidas sobre *como ver o outro, como escrever sobre sua cultura*, fundamentam o debate atual na Antropologia. É nesse contexto que antigos temas, como etnocentrismo e relativismo, são revisitados e acabam ganhando novas traduções.

O etnocentrismo sempre foi uma posição combatida pelos antropólogos. Por isso, sempre foi um tema muito próximo da discussão sobre objetividade científica. Nas ciências sociais, especialmente na antropologia, que tomou primeiramente o trabalho de campo como referência fundamental para a produção do conhecimento sobre as culturas, a prática do anti-etnocentrismo sempre foi uma meta. Despojar-se dos seus valores culturais, impedindo que eles se sobreponham aos valores de outras culturas era também parte da

constante luta do antropólogo por objetividade, impedindo que traços subjetivos aflorassem em seu trabalho. Essa isenção axiológica, consolidada na prática científica e legitimada pela separação entre sujeito e objeto, alicerçou o anti-etnocentrismo como modelo privilegiado para a análise de culturas. Disso resulta que as culturas tinham de ser tratadas como unidades autônomas axiologicamente, cada uma portando seus próprios códigos e valores, que não podiam ser aproximados a nenhuma outra. Assim, não havia espaço para discussões sobre trocas culturais ou comensurabilidade de culturas. Cada cultura possuía sua própria peculiaridade, e muito comumente era aceita a existência da “chave de significado cultural”: aquela que, ao ser descoberta, abria ao antropólogo todos os códigos e segredos da cultura estudada.

O contexto que hoje se apresenta é outro. Conforme já discutimos, houve a transformação do sistema político-econômico mundial, e não é mais possível entender culturas apenas como entidades geográficas distintas umas das outras. As fronteiras estão muito mais fluídas, já que as diferenças estão hoje presentes no cotidiano cultural de diferentes contextos sociais; o diferente não está hoje a quilômetros de distância, em terras exóticas, mas, ao contrário, convive conosco na multiplicidade de possibilidades que existem para se apropriar de uma realidade, adequar-se aos padrões culturais ou até mesmo subvertê-los.

A globalização impôs um novo olhar acerca dos encontros culturais, e a discussão recai para as aproximações ou diferenças entre o local e o global, ou ainda como as práticas culturais locais se articulam frente à imposição global de certos valores e práticas. Sahlins, em “Cosmologias do Capitalismo” (2004), nos faz pensar que, tanto na época colonial quanto após esta, os encontros culturais nunca foram unilaterais, dirigidos apenas da metrópole à colônia. Para esse autor, sempre existiu uma tradução cultural interna dos valores advindos de outras culturas. Sahlins traz um novo olhar acerca do encontro cultural que pode ser deslocado para se pensar a realidade da Antropologia frente à globalização e, com isso, concluir que

a globalização não segue para uma homogeneização cultural, pois que existem articulações entre os agentes culturais e os eventos, e é isso que permite a transformação cultural.

Por outro lado, a globalização também traz novamente a questão do anti-etnocentrismo e do relativismo, perguntando: é possível se despojar dos valores culturais de sua própria cultura, quando esses mesmos valores estão mesclados, retraduzidos e presentes, de alguma forma, em outros meios culturais? É muito difícil fazer, hoje, delimitações exatas entre valores culturais. O que se vê é a emergência de mais e mais zonas de fronteiras, onde estão presentes híbridos culturais, novas formas de tradução para antigos valores e práticas sociais.

Todos esses aspectos devem ser levados à análise quando se pensar em fazer Antropologia. A prática do anti-etnocentrismo – essa busca por não pertencer a nenhuma cultura, por relativizar todos os seus valores – torna-se mais difícil quando os valores e significados que compõem as ações dos indivíduos estão em constante tradução e retradução, frente às diferentes situações e eventos. É nesse contexto que a discussão sobre o anti-etnocentrismo ganha validade e consideração para alguns teóricos sociais.

Talvez seja refletindo sobre essa situação que Rorty (1997), entre outros, proponha discutir o anti-etnocentrismo. Provavelmente ele estaria tentando aproximar a prática antropológica de uma postura mais moral e política, menos pautada na ciência cartesiana. O significado do termo, segundo o mesmo autor, é ter a consciência do local de onde se fala, sem se eximir de apresentar críticas a essa realidade, tencionando uma convivência menos formatada entre os agentes sociais.

Por outro lado, consideramos que defender o anti-etnocentrismo é muito eficaz quando aquele que fala está falando do ponto de vista da nação que detém influência política e econômica no sistema internacional, ou seja, é falar do ponto de vista da sociedade liberal americana da qual Rorty é integrante. É frustrante como exatamente por isso deveria haver uma discussão sobre a questão do

poder, mas esta fica ausente da análise de Rorty, que, ao contrário, acredita na boa convivência entre os diversos participantes de uma mesma cultura.

Nossa cultura liberal burguesa (...) é uma cultura que se orgulha de si mesma por constantemente instalar mais janelas, constantemente alargar suas simpatias. Essa é uma forma de vida que está constantemente estendendo seus pseudópodes e adaptando a si mesma ao que encontrar. Seu sentido de sua própria dignidade moral está fundado em sua tolerância frente à diversidade. (Rorty, 1997, p. 272).

Em seu livro “*Objetivismo, Relativismo e Verdade*” (1997), Rorty faz uma crítica a Geertz. O capítulo intitulado *Acerca do etnocentrismo: uma réplica a Clifford Geertz* está repleto da moral e dos valores americanos, da competência de sua justiça processual, das benesses da cultura liberal burguesa, da diversidade cultural etc. Em suma, trata-se de uma apologia às “maravilhas” da sociedade liberal e de sua capacidade de convivência entre diferentes culturas, sem necessariamente ter de equacionar seus valores (o caso do índio e do médico, utilizados por Geertz), embora haja a demarcação da posição hierárquica que cada qual ocupa. Assim, tornar-se anti-anti-etnocêntrico é, para Rorty, ser capaz de conviver com as diferenças sem desejar tornar-se semelhante a nenhuma delas.

Para resumir, anti-anti-etnocentrismo deve ser visto como um protesto contra a persistência da retórica iluminista, em uma era na qual nosso relacionamento de conhecedores da diversidade fez com que essa retórica parecesse autorefutadora e estéril. Isso não é uma reação contra o amor, ou contra a justiça, ou contra as instituições liberais. É apenas um pedaço de terapia filosófica *ad hoc*, uma tentativa de curar as paralisias causadas nos liberais pelo que Bernard Williams chama de “a teoria racionalista da racionalidade” – a idéia de que você está sendo irracional e provavelmente viciadamente etnocêntrico, sempre que você não puder apelar para critérios neutros (...) Isso insta que os ideais podem ser locais e determinados culturalmente, e não obstante, podem ser a melhor esperança da espécie (Rorty, 1997, p. 278).

O pragmatismo tenta ser, dessa forma, uma filosofia mais culturalizada, próxima de seus aspectos locais e longe de cientificismos, mas é, sobretudo, uma filosofia que reflete a própria cultura americana ao dar ênfase à proposta da liberdade.

Tudo o que devemos fazer é pontuar as vantagens práticas das instituições liberais, constituindo que indivíduos ou culturas sigam em frente juntos, sem que uns se intrometam na privacidade do outro, sem que uma se imiscua nas concepções do bem de cada uma das outras (1997, p. 279).

E ainda:

Mas você *pode* ter uma sociedade civil do tipo democrático burguês. Tudo que você precisa é a capacidade de controlar seus sentimentos quando pessoas que parecem irremediavelmente diferentes aparecem na prefeitura, ou na quitanda, ou no bazar. Quando isso acontecer, você ri muito, mostra a maior consideração que você puder, depois da disputa de um dia difícil, retira-se para o seu clube. Aí você será reconfortado pelo companheirismo de seus iguais morais (1997, p. 279).

Pensando por outro lado, a proposta do anti-anti-etnocentrismo pode ser lida também como defesa do local frente à homogeneidade que a globalização inspira. Seria uma forma de garantir que não caminhamos para uma homogeneização, como os primeiros críticos da globalização temiam. Porém, sob outro aspecto, poderíamos enxergar a exacerbação da diferença também com mais cautela já que essa postura poderia legitimar a segregação e a exclusão social.

É tênue a discussão entre diversidade e igualdade, mas essa não foi um ponto discutido por Rorty, justamente porque não há menção sobre a questão do poder em seu artigo, parecendo antes que não existe disputa, apenas convivência harmônica ou tolerante entre culturas diferentes, o que, em certo sentido, não é real nem mesmo na sociedade liberal americana da qual Rorty faz apologia. O resultado é que a discussão sobre o anti-anti-etnocentrismo não fica completa sem essa variante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: modernidade ou pós-modernidade?

Existe um debate acirrado entre eminentes autores sobre em qual momento nós estaríamos vivendo hoje, se ainda na modernidade ou já na pós-modernidade. No decorrer deste trabalho, fo-

ram analisados alguns aspectos do ponto de vista pós-moderno, com Steven Seidman e Richard Rorty, e ainda o ponto de vista de autores como Geertz, que faz uma crítica aos modelos da Antropologia clássica, propondo uma Antropologia hermenêutica, sem se deixar levar pelo radicalismo de muitas proposições pós-modernas.

Existe, porém, um autor que tem na base de toda a sua produção acadêmica uma discussão sobre o tema da modernidade, trazendo uma postura crítica e diferente no que concerne ao tema da pós-modernidade: estamos falando de Anthony Giddens. Segundo sua interpretação, não é possível afirmar que nós estamos vivendo em uma era pós-moderna, mas, antes, vivemos em um contexto de radicalização e exacerbação da modernidade.

As discussões sobre a pós-modernidade surgem como resultado da forma como as transformações que estão ocorrendo entre o final do século XX e o início do XXI são interpretadas, o que tem gerado muitas controvérsias epistemológicas.

[De uma forma geral] a pós-modernidade se refere a um deslocamento das tentativas de fundamentar a epistemologia, e da fé no progresso planejado humanamente. A condição da pós-modernidade é caracterizada por uma evaporação da *grand narrative* – o ‘enredo’ dominante por meio do qual somos inseridos na história como seres tendo um passado definitivo e um futuro predizível. A perspectiva pós-moderna vê uma pluralidade de reivindicações heterogêneas de conhecimento, na qual a ciência não tem um lugar privilegiado (Giddens, 1991, p. 12).

Ao contrário do que foi colocado, Giddens acredita que:

(...) a desorientação que se expressa na sensação de que não se pode obter conhecimento sistemático sobre a organização social resulta, em primeiro lugar, da sensação de que muitos de nós temos sido apanhados num universo de eventos que não compreendemos plenamente, e que parecem em grande parte estar fora de nosso controle. Para analisar como isso veio ocorrer, não basta meramente inventar novos termos, como pós-modernidade e o resto. Ao invés disso, temos que olhar novamente para a natureza da própria modernidade a qual, por certas razões bem específicas, tem sido insuficientemente abrangida, até agora, pelas ciências sociais. Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as con-

seqüências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes (Giddens, 1991, p. 12).

Assim, antes de estarmos vivendo na era pós-moderna, estamos inseridos em um momento em que as conseqüências da modernidade se intensificam. A característica principal desse momento é o caráter descontinuista do desenvolvimento social, sobretudo, no que concerne às formas tradicionais da ordem social. A modernidade é, portanto, dinâmica, possui intenção globalizante no que se refere a suas instituições; a natureza dessa dinâmica encontra-se, segundo Giddens, na separação entre tempo e espaço, nos mecanismos de desencalxe e reencaixe dos sistemas sociais e na reflexividade das relações sociais.

Essas características da modernidade se constituem de forma diferente daquelas apresentadas nas sociedades pré-modernas, nas quais as práticas sociais eram referenciadas por relações locais, estabelecidas entre pessoas concretas num tempo e espaço fixo, ou seja, as “dimensões espaciais da vida social eram dominadas pela ‘presença’, onde as trocas sociais se davam em contextos localizados.” (Giddens, 1991, p. 27). A modernidade rompe com esse aspecto, porque fomenta a possibilidade de que haja relações e interações sociais “sem rostos”, ou seja, “encontros” entre pessoas distantes, espacial e temporalmente. Essa possibilidade somente se constitui pelo resultado do desenvolvimento dos fluxos de informação e comunicação, que trazem uma dinâmica impossível de ser encontrada nas sociedades tradicionais. Esse deslocamento da atividade social de seus contextos locais fundamenta o surgimento dos mecanismos de desencalxe, mas também estende a possibilidade de que o indivíduo venha a se reencaixar em vários outros núcleos (movimentos e grupos sociais, etc.).

A reflexividade também é uma característica intrínseca à modernidade porque “ela é introduzida na própria base da reprodução do sistema, de forma que pensamento e ação estão constantemente refratados entre si” (Giddens, 1991, p. 45). As práticas sociais são a todo o momento revistas e até mesmo reformuladas, “à luz de infor-

mações renovadas sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (Idem). É, antes, entender como o conhecimento produzido sobre a vida social altera esse próprio espaço que, conseqüentemente, também irá alterar o próprio conhecimento.

Esse tipo de argumento faz Giddens se distanciar das proposições pós-modernas. Segundo esse autor, essa definição é mais apropriada às reflexões estéticas, aos movimentos na literatura, nas artes plásticas e na arquitetura. Tal conceito só poderia ser defendido se o rumo do desenvolvimento social estivesse caminhando para um novo tipo de ordem social que rompesse com as instituições vigentes. Assim sendo, Giddens fragiliza o projeto pós-moderno, ao concluir que ele não considerou devidamente um dos aspectos centrais da vida social, suas instituições; por isso, ele não aceita a sua viabilidade do ponto de vista sociológico.

Existe uma outra maneira de lidar com a tensão entre modernidade e pós-modernidade. Caldeira (1988) trata dessa tensão dentro da produção antropológica através do “papel do autor no texto etnográfico”. Ela identifica um movimento que vai da preeminência do ponto de vista do antropólogo sobre o nativo para um outro que tenta incorporar a fala deste dentro do texto etnográfico. Essa análise tenta entender o processo de autocritica por que passa a Antropologia, sobretudo no que se refere à indagação: como descrever o outro? Essa questão retorna à mesma inquietação de Geertz frente o papel do etnógrafo e como este deve produzir suas análises.

A crítica contemporânea desenvolvida nos Estados Unidos ao modelo etnográfico analisa a maneira pela qual os antropólogos têm aparecido em seus textos desde Malinowski até os anos 80. Ela vai dizer, por um lado, que se trata de uma presença excessiva. Na verdade, seria a única presença real nos textos, ainda que ocultada. Ela apagaria as vozes, as interpretações, os enunciados daquelas sobre quem fala. Na melhor das hipóteses, seria uma presença que subsume tudo à sua própria voz. O outro só existe pela voz do antropólogo que esteve lá, viu e reconstruiu a cultura nativa enquanto totalidade em seu texto. Mas essa presença excessiva do antropólogo corresponderia a uma ausência: a do questionamento do antropólogo sobre a sua inserção no campo, no texto e no contexto em que escreve (Caldeira, 1988, p.134).

Como crítica a essa prática, a Antropologia hermenêutica se propõe a produzir uma análise interpretativa das culturas, tendo como agentes participantes seus próprios integrantes. O antropólogo cria suas descrições a partir das interpretações emprestadas do próprio nativo que a agencia.

Uma outra vertente, muito mais crítica e radical a respeito desse problema, não concorda com esse tipo de construção etnográfica, exatamente por ainda manter-se muito presa ao ponto de vista do autor: aquele que interpreta e escreve sobre a cultura. Seguindo a linha pós-moderna, os autores que integram esta vertente se propõem a escrever etnografias onde o modelo polifônico esteja presente.

A idéia é representar muitas vozes, muitas perspectivas, produzir no texto uma plurivocalidade, uma ‘heteroglossa’, e para isso todos os meios podem ser tentados: citações de depoimentos, autoria coletiva, ‘dar voz ao povo’ ou o que mais se possa imaginar (1988, p. 141).

Essa posição chega hoje, muitas vezes, a tal radicalismo, que os textos etnográficos tornam-se reproduções *stricto sensu* da fala dos informantes. Mas se, por um lado, isso garante, em certa medida, o deslocamento da análise para o ponto de vista do nativo, de outro, acaba fragilizando o próprio papel do antropólogo que, dessa forma, pode ser aproximado a um mero transcritor de falas, mais próximo da prática jornalística.

Desse modo, o debate entre modernidade e pós-modernidade está longe de ser superado. A tensão entre ambas as asserções tende a se intensificar num contexto tão múltiplo e contraditório e, justamente por isso, passível de ser entendido sob vários ângulos e aspectos. O mais interessante é que todas as teorias que tentam, hoje, produzir entendimento sobre a vida social devem abarcar sua característica principal, o escopo de mudança. Por isso, seja discutindo a sociedade (Giddens) ou os textos produzidos sobre ela (Caldeira), percebemos que o grande mote está na questão da transformação, da mudança pela qual a sociedade contemporânea vem passando. Nesse sentido, a *refiguração* do pensamento social que Renato Rosaldo faz menção na epígrafe deste trabalho é

algo que deve ser entendido como uma necessidade atual não somente da Antropologia, mas de toda a Ciência Social, e todas as experimentações que são feitas nos manuscritos etnográficos devem ser vistas como a busca desse princípio e a confirmação de sua necessidade.

(Recebido para publicação em janeiro 2006)

(Aceito em agosto de 2006)

REFERÊNCIAS

- CALDEIRA, T. P. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Revista Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 21, p. 133-156, jul. 1988.
- GEERTZ, C. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós Studio, 1989. 168p.
- _____. Estar lá, escrever aqui. *Revista Diálogo*, [S.l.], v. 22, n. 3, p. 58-63, 1989a.
- GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991. 177p.
- RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994. 386 p.
- _____. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. 294p.
- ROSALDO, R. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo, 1991. 221p.
- _____. Subjectivity in social analysis. In: SEIDMAN, S. (Ed.). *The postmodern turns - New perspectives on social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 171-183.
- SEIDMAN, S. The end of sociological theory. In: _____. (Ed.) *The postmodern turns - New perspectives on social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 119-139.
- SAHLINS, M. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacifico do "sistema mundial". In: _____. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004. p. 445-501.