

Hastrup, Kirsten. *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*, London/New York, Routledge, 1995, 217 pp. Uma primeira versão deste texto foi publicada em *Culture & Psychology* 4(2), 259-271, June 1998.

Marcio Goldman

Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional – UFRJ

“Como é que, um dia, um homem terá sido levado a estender-se sobre um divã para contar a sua vida?” No campo da antropologia dita social ou cultural, a questão levantada por Jacques Donzelot (1972: 817) a respeito da psicanálise talvez pudesse ser assim formulada: como é que, um dia, mulheres e homens terão sido levados a abandonar seus lares para passar meses ou anos em condições geralmente inóspitas, insalubres e perturbadoras, com a única finalidade de conhecer as vidas de outros homens e mulheres vivendo em outras sociedades? E que conjunção histórica teria levado essas pessoas, se não a contar “espontaneamente” suas vidas, ao menos a permitir que estranhos nelas se intrometessem?

O objetivo de *A Passage to Anthropology* não é certamente responder a essas questões histórico-políticas. Trata-se, antes, de tentar legitimar o conhecimento antropológico das outras sociedades com a demonstração, filosófica e epistemológica poder-se-ia dizer, de que “a passagem para a antropologia foi efetuada quando nos damos conta de que esta é menos um território específico de conhecimento, e mais uma via particular de acesso ao mundo” (: 187).

A partir da idéia de que a antropologia estaria ancorada em uma “contradição performativa” (: 4), ou “paradoxo performativo” (: 7) – “a reivindicação de ser um saber historicamente objetivo (...) choca-se com as implicações da prática antropológica de estudo dos outros através do engajamento” –, Kirsten Hastrup pretende concluir que a *démarche* antropológica bem-sucedida seria aquela capaz de converter essa contradição ou paradoxo em uma “paralaxe performativa” (: 186). Ou seja, a boa antropologia é aquela em que a experiência do *trabalho de campo* e a

escrita *etnográfica* permitem atingir a “excentricidade da *teoria* antropológica que explicitamente põe em xeque o auto-entendimento ocidental” (: 186 – ênfases minhas).

É bem verdade que a concepção da antropologia como um trabalho constituído por esses três momentos não tem nada de original. Ela remonta ao menos até Radcliffe-Brown, e Lévi-Strauss a levou às últimas consequências, com sua divisão das etapas da pesquisa antropológica em “etnografia”, “etnologia” e “antropologia”. E mesmo a pretensão de uma antropologia “excêntrica” e “pondo em xeque o auto-entendimento ocidental” poderia ser assinada por este autor. É apenas curioso que Hastrup, que não economiza citações e referências, não reconheça os inúmeros antepassados do que ela imagina ser um dos núcleos originais de sua contribuição.

Em certo sentido, tudo reside nessa concepção. Organizado em nove capítulos mais ou menos autônomos, além de um Prólogo e um Epílogo, *A Passage to Anthropology* pretende justamente demonstrar que o saber antropológico não se reduz ao simples reconhecimento da fragmentação, multiplicidade e especificidade das culturas humanas:

Este livro é uma tentativa de limpar o campo tendo em vista um esforço renovado para teorizar na zona de contato, sem destruir os projetos culturais autônomos embutidos nas vidas práticas das pessoas que habitam essa zona. (: 5)

Não é, contudo, ao relativismo antropológico tradicional que o livro parece dirigir-se. As críticas ao pessimismo (Prólogo e Epílogo), ao textualismo (Caps. 1, 2 e 3), e ao relativismo (Cap. 9) indicam claramente que o interlocutor privilegiado de Hastrup é o chamado pós-modernismo antropológico. As intenções anti, ou pós-modernas do livro são explicitamente confirmadas na parábola narrada no Capítulo 4 (: 63-5). A partir de um belo conto de fadas de Hans Christian Andersen – que conta a fracassada tentativa de uma mãe em recuperar seu pequeno filho das mãos da morte –, Hastrup, numa metáfora de gosto duvidoso, conclui que

A mãe, é claro, é a antropologia, que parece ter perdido seu filho inocente: o objeto empírico. Ele foi roubado pela apavorante Morte do Pós-Modernismo, algumas vezes invocado não apenas como o fim da antropologia, mas da ciência em geral. O monstro levou a criança para a estufa das milhares de flores exóticas, que representam o mundo fragmentado. (: 65)

A dificuldade, parece-me, é que Hastrup acaba por recusar justamente os aspectos mais interessantes da antropologia pós-moderna. Ao mesmo tempo, ela permanece estranhamente próxima do que esta antropologia tem de mais problemático.

Pois, se há um lado bom no pós-modernismo antropológico, este consiste no reconhecimento de que as diferenças entre as culturas são maiores do que imaginávamos, e de que, portanto, as dificuldades de comunicação e tradução são muito mais amplas e estão muito mais imbricadas na prática antropológica do que costumávamos admitir. Para superar esse obstáculo, sugeriu-se que a única solução seria aprofundar e repensar a prática etnográfica, tanto no que se refere à pesquisa de campo propriamente dita quanto às técnicas de descrição e apresentação. O próprio pesquisador deveria ser incluído no processo a ser analisado, fazendo que a antropologia deixasse de ser um “monólogo” sobre as outras sociedades para se converter em um “diálogo” com elas.

No entanto, ao reconhecer, corretamente, que os contextos da interação entre o antropólogo e o grupo que estuda, fazem parte da própria investigação, o pós-modernismo tendeu a obliterar o fato de que esses contextos não são redutíveis a uma espécie de relação dual e atemporal representada apenas pela pesquisa de campo propriamente dita ou, no máximo, pela escrita etnográfica. O confronto de um antropólogo com uma sociedade qualquer é sempre condicionado pela relação secular existente entre a cultura da qual, direta ou indiretamente, ele faz parte e aquela que pretende estudar. Ao deixar de lado as condições históricas e políticas de possibilidade dessa relação, perdemos os meios de compreender efetivamente como os “outros” foram objetivados e como as formas pelas quais nos comunicamos, ou deixamos de nos comunicar, com eles foram determinadas.

Ao não levar em conta essa dimensão da questão, o antropólogo acaba se colocando em uma posição homóloga à do psicanalista, que se limita a levar em conta a *estrutura* da situação em que ele e seu paciente estão envolvidos: recusando-se a meditar sobre os condicionamentos sociais e históricos de sua prática, ele se priva dos meios que permitiriam problematizá-la e, eventualmente, transformá-la.

Para compreender a gênese histórica da psicanálise, foi necessário a Michel Foucault (1962) descrever “uma seqüência de três séculos de história durante os quais se tramou a divisão entre loucura e normalidade. Resultado: a psicanálise situa-se no ponto último das disposições do internamento sem renunciar às suas implicações fundamentais” (Donzelot 1972: 817). Do mesmo modo, e para permanecer no pensamento de Foucault, seria preciso reconhecer que

a etnologia só é possível a partir de uma certa situação, de um acontecimento absolutamente singular, no qual se acham engajadas ao mesmo tempo nossa historicidade e aquela de todos os homens que podem constituir o objeto de uma etnologia (ficando bem entendido que nós podemos perfeitamente fazer a etnologia de nossa própria sociedade): a etnologia se enraíza, com efeito, numa possibilidade que pertence exclusivamente à história de nossa cultura, mais ainda, a sua relação fundamental com toda a história, e que lhe permite ligar-se às outras sociedades sob o modo da pura teoria. (1966: 388)

* * *

Adam Kuper (1988) demonstrou que as origens da antropologia social ou cultural estão ligadas à elaboração de uma imagem das sociedades ditas primitivas, bem como das “tradicionais”, que cumpria a função política e intelectual de permitir o desenvolvimento de uma imagem da “sociedade moderna”, da nossa própria cultura. Nesse sentido, a história da antropologia sempre esteve permeada pelas “grandes divisões” elaboradas pelo pensamento ocidental, que serviram como instrumentos ligados sucessivamente às aspirações de conquista (“pagão-cristão”),

exploração (“selvagem-civilizado”) e administração (“tradicional-moderno”) das “outras” sociedades. A relação dos antropólogos com essas oposições, no entanto, nunca deixou de ser ambígua: fundada por elas e, muitas vezes, reforçando-as, a antropologia – ainda que nascida do encontro de uma civilização intrinsecamente imperialista com as sociedades que sua incontrolável expansão colocava em seu caminho – procurou ultrapassá-las, seja na direção de um universalismo monista, seja na de um relativismo pluralista.

Com o passar do tempo essas dicotomias tenderam a ser progressivamente abandonadas, ao menos de forma relativa, e pudemos passar a estudar não mais a suposta oposição entre “nós” e “eles” mas tudo aquilo que parecia se situar do outro lado da fronteira. Tratava-se, então, de demonstrar que algo de “universal” permaneceria subjacente a todas as diferenças culturais. Parentesco, religião, política, economia, razão... tudo isso possuiria um fundamento último que o estudo das outras sociedades poderia auxiliar a descobrir e explicar. O problema é que esse esforço também produziu seus “efeitos colaterais”. Em lugar de encontrar com facilidade uma natureza humana que nos tranqüilizaria, acabamos revelando o caráter tramado das instituições sociais, sua não necessidade, sua artificialidade última – “desnaturalização” que também produziu efeitos na compreensão de nossa própria sociedade.

Este processo se desenrolou de modo paralelo a duas outras transformações. A primeira delas é interna à disciplina. Como também demonstrou Adam Kuper (1988: 9), na medida em que a antropologia se tornava cada vez mais acadêmica e autônoma como campo de saber, as grandes questões ideológicas que permeavam os trabalhos dos primeiros antropólogos tenderam a ser progressivamente substituídas por problemas específicos da corporação (1988: 9).

A segunda transformação é de ordem externa. Após a II Guerra, com a descolonização, a emergência dos novos Estados-Nação e a imigração para os países ocidentais – o que provocou um acréscimo de sua diferenciação interna –, as unidades de análise com as quais os antropólogos

havia tradicionalmente trabalhado se tornaram incertas e fluidas. Verificou-se, desse modo, um deslocamento cada vez maior do *objeto* da antropologia na direção das chamadas “sociedades complexas”. Por outro lado, a descolonização e a imigração contribuíram decisivamente para a emergência de novos *sujeitos* no campo da antropologia. Treinados nas antigas metrópoles coloniais, ou em seus próprios países por professores ocidentais, os “nativos” começaram a tornar-se antropólogos.

Em certo sentido, a emergência e o sucesso temporário do pós-modernismo na antropologia são tributários dessa situação. Os esforços para a obtenção de postos acadêmicos em um mercado profissional em retração (Roseberry 1996: 17-8) foram sustentados, de um lado, pelo recurso a pensadores tidos como “difíceis”. Por outro, esses esforços foram potencializados por uma suposta abertura “dialógica” para o “outro”. A noção da cultura como texto permitiu justamente o acoplamento desses pensadores sofisticados com as realidades culturais que o antropólogo deveria analisar. Tornou-se relativamente fácil acusar a antropologia de objetificar o “outro” e, ao mesmo tempo, tecer, sobre a disciplina e sobre seu objeto, considerações apoiadas sobre uma compreensão mais ou menos confusa de noções como “discurso”, “escritura”, “episteme”...

O problema do pós-modernismo não é que ele esteja “errado”. A globalização do mundo, por um lado, a fragmentação e dispersão das culturas, por outro, são fenômenos que, hoje, dificilmente podemos deixar de considerar objetivos e importantes. Mas uma coisa é analisar esses fenômenos; outra é deixar-se levar por seu movimento e, querendo ou não, passar a fazer parte constitutiva deles. Se 150 anos de antropologia podem de fato ensinar alguma coisa sobre como olhar para nossa própria sociedade, isso só poderia ser justamente a necessidade de encará-la criticamente e com um certo distanciamento. Tudo se passa então, no caso do pós-modernismo, como se a crítica da objetificação das outras culturas não passasse do alibi de uma profunda convivência com os valores dominantes da nossa.

* * *

As posições defendidas por Hastrup são, em sua aparência, diametralmente opostas à complacência pós-moderna. De fato, *A Passage to Anthropology* seria uma excelente oportunidade para conduzir a crítica do pós-modernismo na direção acima apontada. A autora não pode, contudo, fazê-lo porque compartilha das premissas daqueles que critica a respeito de pontos secundários. Assim, a condenação das posições pós-modernas não se dá em função de seu imbricamento com o mundo ocidental contemporâneo (que elas querem fazer parecer necessário e definitivo), mas em nome de dois valores que Hastrup acredita estarem em perigo, “objetividade” e “solidariedade”:

A objetividade sem solidariedade tende a desumanizar o campo, enquanto que a solidariedade sem objetividade corre o risco de situar as culturas e a ação individual para além da possibilidade de intervenção corretiva. (: 181)

Ora, esses são valores que estão inegavelmente situados no centro da cultura ocidental, e foi justamente em seu nome que esta cultura impôs sua dominação através do mundo. Pois o que significa justapor “solidariedade” e “objetividade”? Significa que *nós conhecemos* a realidade e que, em nome desse conhecimento, temos o direito de defender (e impor) determinados valores. O evolucionismo não dizia nada de muito diferente: conhecemos a história e temos o direito e o dever de ajudar outros povos a nela ingressarem. Também o cristianismo sustentava posição equivalente: conhecemos a verdade e devemos levá-la àqueles que a desconhecem. Sabe-se quantos massacres foram cometidos em nome de princípios semelhantes – com o fascismo, o comunismo, etc., que são apenas variantes dessa mesma configuração – e isso deveria ser uma razão para um certo comedimento.

Se o pós-modernismo parece ser a versão liberal dessa injunção histórica (o mundo é assim e não há nada a fazer senão louvá-lo, lamentá-lo ou administrá-lo), a antropologia apresentada por Hastrup se assemelha a uma espécie de versão social-democrata dessa mesma injunção: conhecemos

o mundo, sabemos que ele deveria ser um pouco diferente, e devemos nos esforçar para que ele mude nessa direção. Variantes neo-evolucionistas de crenças e práticas ocidentais bem datadas, essas antropologias não podem realmente modificar o que quer que seja, justamente porque são parte constitutiva daquilo que supostamente pretendem abalar e/ou modificar.

O Capítulo 6 de *A Passage to Anthropology* – cujo estranho título é *The Inarticulate Mind* – revela todos os problemas desse tipo de posição. A partir da análise superficial de duas situações “críticas”, Hastrup pretende demonstrar que a antropologia deveria estar apoiada sobre uma “ética da desarticulação” (: 120-2). Um dos exemplos é tomado do passado da sociedade que a própria autora estudou, a Islândia entre 1400 e 1800. Aprendemos aí que, ao longo desses 400 anos, esta “sociedade” esteve como que à beira da desapareição, assolada pela fome e – o que parece mais grave a Hastrup – por uma incapacidade de reagir a essa situação (e é curioso que os efeitos da peste e das catástrofes naturais nesse processo sejam mencionados apenas de passagem, e que o fato de a Islândia ter sido, durante séculos, uma colônia norueguesa e dinamarquesa simplesmente não seja mencionado):

Em suma, um dos aspectos mais salientes da sociedade islandesa no período entre 1400 e 1800 era uma incapacidade de cumprir os requisitos implícitos da reprodução social. (p: 111)

O outro exemplo analisado por Hastrup é retirado do famoso livro de Nancy Scheper-Hughes (1992) sobre a suposta incapacidade dos moradores das favelas do nordeste brasileiro reagirem à imensa pobreza em que vivem, à fome que os assola, e às altíssimas taxas de mortalidade infantil que derivam dessa situação. Como mostrou Sigaud, para identificar os efeitos da fome, Scheper-Hughes

selecionou o comportamento das mães diante dos bebês e o dos moradores do bairro diante de sua pobreza. O critério da escolha parece ter sido o fato de que esses comportamentos a chocaram (...). O procedimento adotado pela autora fica claro nas perguntas que vai formulando ao longo do livro: por que as mães não procuram salvar os bebês doentes?

Por que a revolta dos moradores do bairro é débil? Por que não se luta pelos direitos humanos? Por que as pessoas não se vêem como exploradas? Por que não buscam saídas fora das relações de dependência? O que faz com que a vida para essas mulheres valha a pena ser vivida? Por que as pessoas têm medo das reformas liberais e democráticas? Tais questões só fazem sentido a partir do suposto de que existem comportamentos “naturais” ou “normais” de mães diante dos bebês e de pobres em face da pobreza. (Sigaud 1995: 170-1)

A miséria não é explicável por meio de valores culturais – a “Uchronia” islandesa ou o “conformismo” dos pobres brasileiros – e do fato de que as pessoas estão “habitadas” a suas culturas. Ela é, antes, o resultado de relações históricas, políticas e sociais, que produzem uma situação objetiva de força. Sair dessa situação não exige apenas “tomadas de consciência”, “solidariedade”, “caridade”, e outros nobres ideais. Exige mobilizações cuja compreensão depende da análise detalhada, caso a caso, das inúmeras variáveis que as tornam possíveis e reais – tarefa à qual a história e a etnografia devem se dedicar. Nesse sentido, é significativo que Hastrup afirme que

Não tenho condições de avaliar a etnografia apresentada por Schepers-Hughes, mas fiquei impressionada com sua vontade de combinar a análise com a compaixão, e vejo seu trabalho como um precursor de uma muito necessária antropologia que explicitamente busque combinar objetividade e solidariedade. (: 191, nota 3)

Articular a “mente desarticulada”, dar voz àqueles que supostamente não conseguem se exprimir, nada disso tem qualquer relação com a antropologia. Que o antropólogo o faça é uma decisão dele; que tenha a coragem de fazê-lo, é admirável; que o faça em nome de sua profissão, como uma tática de legitimação e um meio de aumentar sua força, é compreensível. Mas, que busque fundamentar suas preferências enquanto indivíduo, membro de um grupo e de uma cultura, em uma suposta ciência que estaria acima disso tudo, é abrir as portas para os piores tipos de positivismo, cientificismo e autoritarismo.

* * *

É importante, contudo, que minha posição não seja mal compreendida: não se trata de “antropologia nativa”. Pois é curioso que boa parte dos debates em torno de seu trabalho tenham como eixo justamente a questão da “antropologia nativa” (Kristmundsdóttir, 1996a, 1996b; Hastrup, 1996; e, em *A Passage to Anthropology*: 157-9). Este não me parece ser, contudo, o ponto central e, em relação a ele, estou de acordo com a autora quando afirma que “antropologia nativa, de fato, é uma contradição em termos” (: 159). Se mencionei o trabalho de Scheper-Hughes, não é porque deriva de uma pesquisa realizada no Brasil, mas porque ocupa um lugar central na argumentação de Hastrup.

A verdadeira questão é a do sentido e valor do conhecimento antropológico. Não basta sustentar que “o centro da antropologia é transcender a auto-descrição – não deixando-a de lado mas incorporando-a em uma linguagem dotada de um maior grau de generalidade” (: 148) e que “existe um projeto antropológico específico cujo objetivo é fornecer bases para a comparação e generalização da experiência social a partir da etnografia concreta” (: X). Se nos limitarmos a isso, corremos um estranho e duplo risco. Primeiro, aceitar tacitamente o próprio núcleo do projeto cientificista ocidental, privando as culturas que estudamos de sua riqueza e da alteridade que nos perturba. Pois, como demonstrou Michel Foucault (1978: 84-90), a constituição das ciências humanas envolve historicamente uma síntese das normas gerais de cientificidade com as injunções da confissão. Este processo implica uma codificação clínica do “fazer falar”, uma interpretação da confissão e uma radicalização de seus efeitos, através da idéia de que produz algum tipo de benefício para o próprio confidente.

Por outro lado, o risco é o da substantivação da própria antropologia: após tantos esforços para “desobjetificar” as outras culturas, para limpá-las de todo exotismo com o qual nossos antepassados as teriam adornado, acabamos por simplesmente transferir a reificação e o exotismo para dentro da própria disciplina. Esta passa assim, de algum modo, a ser encarada como uma espécie de perspectiva autônoma, como um projeto independente

e específico. Passa a ser encarada, portanto, quase como uma... cultura. Mas uma que, na verdade, é superior às demais, na medida em que é a única que desenvolve um conhecimento teórico, não apenas prático, do mundo: “enquanto o saber cultural é essencialmente prático, o conhecimento antropológico é teórico” (: 57). Desse ponto de vista, o Capítulo 7 – *The Symbolic Violence: on the Loss of Self* – é ilustrativo. A autora aí analisa uma peça de teatro escrita sobre sua própria vida, a partir de entrevistas realizadas com ela. Hastrup acredita ter vivido, assim, uma situação homóloga à de seus informantes, ao se tornar, ela própria, objeto de pesquisa de campo do grupo teatral. Mesmo se deixarmos de lado um certo narcisismo e megalomania que permeiam o texto (“enquanto Kirsten escolheu a antropologia para defender as culturas mais fracas, Che [Guevara] escolheu a revolução”), é impressionante que a autora reduza à “violência simbólica” a “pressão” do antropólogo sobre seus informantes, esquecendo que seu sucesso depende de séculos de uma violência não tão simbólica assim que sua sociedade exerceu, e exerce, sobre as demais.

Ao contrário de Hastrup, não penso que a antropologia social ou cultural seja uma necessidade (: 142-3), ou “uma via de acesso particular para o mundo” (: 187). Mas o fato de ela ser apenas um “território do saber” não implica que não comporte pelo menos dois valores. Em primeiro lugar,

Seria um erro dissolver a antropologia como disciplina ou reduzi-la a confrontos de egos altamente personalizados, que revelam mais as preocupações neuróticas de um forasteiro invasor do que a riqueza das formas de vida das outras sociedades, cujo conhecimento aprofunda e ilumina nossas próprias vidas e sociedades. Essa é a razão e a justificação para a prática da antropologia. (Tambiah, 1997: 218)

No entanto – eis o outro valor da antropologia –, para que esse conhecimento não se reduza a uma pura prática objetivadora, é preciso que seus efeitos sobre a sociedade que o produz sejam perturbadores. Como escreveu Geertz (1984: 275), “tranqüilizar tem sido a tarefa dos outros; a nossa tem sido a de inquietar”. E como é que inquietamos? Certamente não com nossas profissões de fé teóricas – que muitas vezes

têm justamente a função de neutralizar a perturbação –, mas através dos dados antropológicos (“costumes, crânios, escavações e léxicos” – : 264), que dificilmente se enquadram nos quadros e esquemas que nossa cultura nos oferece.

Se a antropologia serviu para desfazer uma série de ilusões acerca da pretensa superioridade ocidental, parece ter-se esquecido de pelo menos uma: “somos *nós* que definimos o que o outro é ou não” (: 963). Assim, “em certo sentido, a antropologia não é sobre o ‘outro’; ela é mais sobre ‘nós’ – uma extensão metafórica de nossos próprios recursos culturais (ibidem). Mas isso não significa apenas que quando estudamos as outras sociedades projetamos nossos próprios valores sobre elas. Para superar essa trivialidade, é preciso reconhecer que a antropologia diz respeito mais precisamente a nossa relação com o outro, esteja ele onde estiver – inclusive dentro de nós mesmos –, e que essa relação só pode ser apreendida de forma mais completa se as dimensões históricas e políticas que a constituem forem necessariamente levadas em consideração.

A condenação contemporânea da alteridade e da distância priva-nos justamente desse potencial crítico e perturbador, e é por isso que autores tidos por conservadores, como Frazer ou Lévi-Strauss, continuam sendo muito mais ameaçadores para o pensamento ocidental do que os auto-proclamados revolucionários de hoje.

* * *

Muito antes de que o tema do “diálogo” tivesse entrado na moda, Pierre Clastres demonstrou que as exclusões da “Loucura” e dos “Selvagens” estão intimamente associadas. Não, é claro, devido a qualquer tipo de homologia estrutural ou funcional entre “loucos” e “primitivos”, mas porque “o Ocidente recusou a aliança com essas linguagens estranhas” (Clastres 1979: 35). Como a antropologia, enraizada no saber e na ciência ocidentais – forças de exclusão –, poderia falar com objetividade daquilo mesmo que este saber e esta ciência devem excluir para poderem se constituir

historicamente? A única solução para este “paradoxo da etnologia” reside no fato de que, para o melhor ou para o pior, esta disciplina “parece ser a única ponte lançada entre a civilização ocidental e as civilizações primitivas” (: 37). Mas a solução depende fundamentalmente da capacidade da antropologia se transformar, recusando a partilha da qual ela própria é fruto, e substituindo o sempre excludente discurso sobre as outras culturas por um diálogo com elas.

Em 1968, Clastres concluía que o anúncio dessa transformação estaria na obra Lévi-Strauss: “como inauguração de um diálogo com o pensamento primitivo, ela encaminha nossa própria cultura para um pensamento novo” (: 38). Diálogo, nesse sentido, só pode significar que não há terceira posição exterior; que é inevitável se situar nos próprios limites da partilha e interrogá-los; que é preciso reconhecer, para além da “razão”, o pensamento do outro e, através dele, para nós, a possibilidade de um “pensamento outro”, capaz de dissolver fronteiras aparentemente muito sólidas – não em nome de uma unidade transcendente, mas de uma nova forma de articulação com as diferenças.

Como fazê-lo? Parece-me que um tema clássico do pensamento antropológico poderia ajudar-nos a indicar o caminho. Trata-se da famosa concepção da antropologia como uma forma de “tradução cultural”. Em sua discussão desta noção, Hastrup (: 22-3) invoca um texto de Talal Asad (1986), que ela critica. Mas ela só o invoca parcialmente: ao enfatizar a hierarquia entre o discurso do antropólogo e o do nativo, Hastrup contorna o verdadeiro problema, que é o da desigualdade entre as sociedades a que cada um deles pertence. É esta desigualdade que faz com que uma língua ou uma cultura dominadas sejam “traduzidas” para uma dominante sem que esta sofra qualquer modificação no processo – mas que o inverso não seja verdadeiro (Asad 1986: 156-8).

A tarefa da antropologia não é recusar, mas transformar e generalizar a tradicional metáfora da cultura como linguagem e da antropologia como tradução. E já em 1956, no prefácio de uma coletânea brasileira de contos húngaros, Guimarães Rosa advertia para a necessidade e a virtude de

“magiarizar” o português, a fim de “haver um pouco de fecundante corrupção das nossas formas idiomáticas de escrever”. (Guimarães Rosa, 1956: XXVI). Em outros termos, assim como um tradutor deveria tentar expandir e aprofundar seu próprio idioma por meio de um idioma estrangeiro, um antropólogo deveria tentar expandir e aprofundar a experiência cultural de sua sociedade por meio de experiências culturais estrangeiras. Nesse sentido, o material acumulado pela antropologia ao longo de sua história deveria ser capaz de problematizar e enriquecer nossa própria cultura, trazendo à luz elementos e linhas de força que, ainda aí presentes, se tornam quase imperceptíveis: seja porque estão ocultos ou reprimidos, seja porque nos encontramos em uma posição que não nos permite enxergá-los. Trata-se, pois, de tentar explicitar esses elementos através das experiências que temos das outras culturas, e de explicitá-los não apenas estrutural e epistemologicamente, mas de um modo que possibilite sua ativação no contexto de nosso próprio pensamento e prática. Só assim, creio, poderíamos oferecer um estatuto menos problemático e mais interessante para as pesquisas que realizamos e para os textos que escrevemos.

Bibliografia

ASAD, T.

1986 “The concept of cultural translation in British social anthropology”, in CLIFFORD, J. & MARCUS, G. E. (eds.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 141-64.

CLASTRES, P.

1979 “Entre silence et dialogue”, in BELLOUR, R. & CLÉMENT, C. (eds.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, pp. 33-8.

DONZELOT, J.

1972 “Une anti-sociologie”, *L'Esprit, Déc*, pp. 817-55.

FOUCAULT, M.

- 1962 *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.
1966 *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: PUF.
1976 *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

GEERTZ, C.

- 1984 “Distinguished lecture: anti-anti-relativism”, *American Anthropologist*, vol. 86(2): 263-78.

HASTRUP, KIRSTEN

- 1996 “Anthropological theory as practice”, *Social Anthropology*, vol. 4(1): 75-81.

KRISTMUNDSDÓTTIR, S. D.

- 1996a “Culture theory and the anthropology of modern Iceland”, *Social Anthropology*, 4(1): 61-73.
1996b Reply to Kirsten Hastrup. *Social Anthropology*, vol. 4(2): 187-188.

KUPER, A.

- 1988 *The invention of primitive society, Transformations of an illusion*. London, Routledge.

ROSA, J. G.

- 1956 “Prefácio”, in RÓNAI, P. (org.), *Antologia do conto Húngaro*, Rio de Janeiro, Artenova, pp. xxv-vi.

ROSEBERRY, W.

- 1996 “The unbearable lightness of anthropology”, *Radical History Review*, vol. 65: 5-25.

SCHEPER-HUGHES, N.

- 1992 *Death without weeping. The violence of everyday life in Brazil*, Berkeley, The University of California Press.

REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2000, v. 43 nº 2.

SCHOLTE, B.

1984 "Reason and culture: the universal and the particular revisited",
American Anthropologist, vol. 86 (4): 960-65.

SIGAUD, L.

1995 "Fome" e comportamentos sociais: problemas de explicação em antropologia, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 1(1): 167-74.

TAMBIAH, S. J. & PEIRANO, M.

1997 "Continuidade, integração e horizontes em expansão. Entrevista com Stanley Tambiah", *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 3(2): 199-219.