

ENTREVISTA NO LIMITE DE UMA CERTA LINGUAGEM

Marilyn Strathern

Titular da cátedra William Wyse de Antropologia Social da Universidade de Cambridge, *mistress* de Girton College e ex-presidente da European Association of Social Anthropologists, Marilyn Strathern tem exercido uma influência decisiva sobre os rumos contemporâneos de nossa disciplina. Seus aportes à etnologia melanésia, aos estudos das relações de gênero, à teoria da troca e do parentesco e à antropologia da modernidade tardia fizeram escola e criaram polêmica. Dona de um estilo analítico denso e original, em que as tradições antropológicas britânica e americana se fundem em uma síntese crítica catalisada pelo contradiscurso feminista, Marilyn Strathern é, indiscutivelmente, a principal responsável pela renovação, a partir dos anos 80, do programa teórico da antropologia britânica.

Marilyn Strathern esteve no Brasil em setembro de 1998, a convite do Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp. Visitou também, então, o Museu Nacional, ocasião em que concedeu esta entrevista a Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto.

Viveiros de Castro

Talvez pudéssemos começar por uma questão relativa a sua trajetória intelectual. Você se formou em um dos centros clássicos da chamada "antropologia social britânica", a Universidade de Cambridge, mas minha impressão é que seu trabalho tem um estilo muito diferente

daquele típico de tal tradição. Gostáramos de saber como você tomou as decisões teóricas responsáveis por essa diferença.

Strathern

Como você bem sabe, tais decisões nunca são decisões teóricas... Elas são o resultado de uma série de fatores, e eu provavelmente só conseguiria falar de um ou dois deles. Mas suponho que isso já quer dizer que eu concordo com sua caracterização. Deve-se apenas ter em mente que a antropologia, na Grã-Bretanha em todo caso, mudou, e não tenho tanta certeza de estar muito distanciada dos colegas que trabalham atualmente em Cambridge.

Não vou contar a história toda; deixem-me apenas evocar uma ou duas coisas que me passaram pela cabeça enquanto você falava. A primeira é que entre 1960 e 1963, quando eu era aluna de graduação em Cambridge, estávamos no momento culminante do debate contrapontístico entre Edmund Leach e Meyer Fortes. Tínhamos duas salas de aula, uma quase ao lado da outra, chamadas de Sala Norte e de Sala Sul – e era quase como se você pudesse ir a uma e ouvir Edmund, passar para a outra e ouvir Meyer. Não era exatamente assim, pois a grade horária não era desse jeito, mas tinha-se uma sensação muito viva do debate. Aquela era a época em que Meyer estava consolidando o seu *Kinship and the Social Order*; ele

estava preparando suas Morgan Lectures, e estava realmente implementando seu próprio paradigma¹. Ao mesmo tempo, Edmund tinha acabado de escrever *Pul Eliya*²; ele estava, além disso, regurgitando Lévi-Strauss, de quem nos apresentou algumas das idéias, via seus próprios interesses na noção de tabu e tudo o mais que vocês sabem. Edmund era ainda o responsável por um fascinante seminário (para o terceiro ano da graduação) sobre Malinowski; tivemos um trimestre inteiro dedicado aos trabalhos de Malinowski, que foi muito estimulante.

Bem, tudo o que eu tenho vontade de dizer agora pode acabar soando desleal. Eu era muito fiel a Meyer, mas estava fascinada por Edmund...

Viveiros de Castro

Os estudantes estavam divididos em fortesianos e leachianos?

Strathern

Não, institucionalmente era mais como um banquete em que se saboreava o que se quisesse. Mas pessoalmente, penso que era mais ou menos isso que acontecia, sim. Vocês provavelmente sabem que o primeiro trabalho, por assim dizer, que eu e Andrew [Strathern] escrevemos foi publicado em um livro organizado por Edmund³.

Bem, isto sobre a primeira coisa que me ocorreu. A segunda é que eu me casei quase imediatamente após terminar a graduação; casei-me naquele verão, logo antes de ir para a Papua-Nova Guiné. Assim, o primeiro trabalho de campo foi feito, na verdade, junto com um companheiro e colega. Mantínhamos um diálogo contínuo, um debate... concordávamos e discordávamos. Pergunto-me se isso não terá sido um dos fatores, o fato de o meu trabalho ter sempre um debate como pano de fun-

do. Entretanto, o primeiro livro que escrevi era um livro tímido, ortodoxo, totalmente ortodoxo: *Women in Between* é um produto absoluto do pensamento ortodoxo de Cambridge. Lendo-o, não se divisa nenhum sinal do que viria depois. *The Gender of the Gift*, é claro, “desescreve” *Women in Between*, assim como *After Nature* “desescreve” *Kinship at the Core*⁴.

O que foi realmente uma escolha teórica deliberada, feita por Andrew e por mim mesma, foi termos ido para a Papua-Nova Guiné, em vez de ir para a África. Acho que a expectativa geral era que fôssemos para a África, pois Andrew era orientando de Jack Goody. Mas naquela época estavam aparecendo as primeiras etnografias das Terras Altas da Nova Guiné, as de Salisbury e de Marie Reay – e isso foi como um sopro de ar fresco.

Viveiros de Castro

Nenhum de seus professores em Cambridge trabalhava na Nova Guiné?

Strathern

Havia Reo Fortune, mas Reo há muito se afastara da antropologia. Ele se consumia em sua querela com Malinowski; o único tema de que era capaz de falar em suas aulas era o fato de que Malinowski se havia enganado quanto ao número de esposas do chefe de Omarakana...

Decidimos, assim, ir para a Papua-Nova Guiné, e de início pensamos na área dos Orokaiva, em Mount Lamington. Mas a coisa não deu certo, e acabamos não indo. Decidimos, então, pelas Terras Altas, de modo que ter ido para Mount Hagen foi apenas uma questão de dar um passo para o lado, por assim dizer. Vejam que estou tentando achar razões para ter havido passos naturais...

Bem, acho que vocês precisam saber um pouco de minha história pessoal. Nós, Andrew e eu, fizemos trabalho de campo juntos. Então interrompemos o trabalho de campo e fomos para Canberra, onde ficamos cinco meses; depois voltamos à Nova Guiné; depois retornamos à Inglaterra. Eu consegui um emprego no museu [em Cambridge]; Andrew escreveu sua tese de doutorado e obteve uma *fellowship* em Trinity College. Então, em 1969, ele decidiu ir para Canberra, para a ANU [Australian National University], no gozo de uma *fellowship*; e, assim, entre 1969 e 1976 estávamos ou na Austrália ou em Papua-Nova Guiné. Como vocês sabem, ele se mudou para a Papua-Nova Guiné em 1972, assumindo a cátedra de antropologia na UPNG [University of Papua New Guinea], e passamos assim a realmente viver na Papua-Nova Guiné.

Creio que esse afastamento de Cambridge foi, na verdade, muito importante. Nesse período de ausência, comecei a antropologia feminista. Isto é realmente relevante, pois a antropologia feminista nos sintonizava com certos debates que não tomavam os paradigmas antropológicos como autoevidentes. Tais debates exigiam uma fundamentação a partir de um outro conjunto de questões. E assim comecei a ler. De fato, escrevi nessa época, lá por 1973, um livro que nunca foi publicado, sobre homens e mulheres.

Foi isso que gerou aquele tipo de triangulação que se vê em *The Gender of the Gift*. Como digo logo no começo do livro, há ali a teoria antropológica, há a informação etnográfica, e há, enfim, a produção feminista. Não sei bem como formular isso. Mas todos nós temos dúvidas quanto à utilidade de nosso próprio trabalho, quanto ao público a que ele se dirige; todos nos perguntamos se o que estamos fazendo vale al-

guma coisa. Na verdade, acho que a depressão e a dúvida que acompanham qualquer trabalho são realmente criativas, pois elas nos fazem escutar outras pessoas. Se você é demasiado confiante, se tudo o que você consegue ver é você mesma, você termina sendo uma barreira, fechada à comunicação. Por isso, ter estado aberta para esse outro domínio significou que eu estava sempre jogando as certezas antropológicas contra as incertezas feministas ou vice-versa. Isto se tornou realmente importante para mim, porque os dois pólos da teoria antropológica e da etnografia, estes se consomem mutuamente, eles se entre-canibalizam. Por isso, um terceiro pólo...

Viveiros de Castro

Você experimentou a explosão feminista como um desafio teórico, como um desafio político, ou como ambos?

Strathern

Foi sobretudo um desafio teórico, porque a política não me surpreendia: eu sempre considerara tudo o que se referia às mulheres como interessante e significativo. Minha mãe foi uma feminista antes do feminismo. Nos anos 50, ela era professora de inglês, dava aulas de educação para adultos, ensinava sobre as mulheres e a arte, as mulheres na história e assim por diante, de modo que cresci tendo essas coisas por evidentes. Quando o feminismo aconteceu, tomei-o igualmente como natural; ele parecia apenas se encaixar, digamos assim, no que eu já estava fazendo. Mas ao mesmo tempo, do ponto de vista teórico, ele claramente colocava uma quantidade de questões para a antropologia.

Eu também conto sempre, é claro, a história de como Annette Weiner, no seu livro *Women of Value, Men of Renown*⁵, disse que não havia nada publi-

cado a respeito de mulheres na Papua-Nova Guiné, exceto o livro de Marilyn Strathern – o que era uma pena, dizia ela, pois M. Strathern escreveu de um ponto de vista masculino... E foi assim que comecei a ter que repensar.

Fausto

Você acha que ela tinha razão?

Strathern

Não, claro que não. Mas levei de 1976, quando li a crítica, a 1981, quando dei a Malinowski Lecture⁶, para responder a ela. Levei cinco anos...

Fausto

Para digeri-la?

Strathern

Não conseguia digeri-la; ela ficou atravessada na minha garganta... Enfim, àquela altura o feminismo tinha entrado em meu horizonte, ele era certamente um desafio teórico. Muito bem, voltei à Inglaterra; e o que havia acontecido? Duas coisas. Primeiro, o estruturalismo tinha decolado para valer. Se você olhar os trabalhos de Christine e Stephen Hugh-Jones, verá que eles são o produto daquele estruturalismo integral que se ensinava, então, em Cambridge⁷.

Viveiros de Castro

Ensinado principalmente por quem? Leach?

Strathern

Sim, por Leach. Quase exclusivamente, eu diria. Muito bem. Quando retornamos à Inglaterra em 1976, Andrew foi ocupar sua cátedra no UCL [University College London], mas ficamos morando em Cambridge, e me associei ao Girton College, embora não tivesse um emprego naquele momento. O estruturalismo tinha acontecido, dizia eu. A segunda

coisa que tinha acontecido era o marxismo. Aquilo me desorientou. De repente, eu não sabia onde estava o foco de interesse. Este não era tanto o caso em Cambridge, pois na verdade não havia ninguém no Departamento de Antropologia de Cambridge – e esta é uma das coisas estranhas de sua história – que fosse um antropólogo marxista praticante. Mas o marxismo estava no University College, certamente, e na LSE [London School of Economics], e em tudo que se pegasse e lesse; ele estava no ar, estava na sociologia e na ciência política, e em outras áreas da universidade.

Enfim, qualquer sentimento de ter feito um trabalho completo na Nova Guiné foi totalmente solapado por esses desenvolvimentos ocorridos na minha ausência, mas que me diziam alguma coisa, pareciam-me interessantes. Até certo ponto – e eu não reagi na hora, levei alguns anos –, alguns aspectos de *The Gender of the Gift* são o resultado da convicção de que certos tópicos que estavam sendo desenvolvidos sob a rubrica da antropologia marxista deviam entrar na minha paisagem geral da Melanésia. E, assim, foi uma questão de preencher minhas lacunas. (O que estou tentando mostrar são todos os pontos em que lacunas e descontinuidades apareceram em minha carreira, pois foi ali que precisei saltar...)

Viveiros de Castro

Você mencionou três eventos que ocorreram no final dos anos 60 e começo dos 70: o movimento feminista, o marxismo e o estruturalismo. O feminismo lhe alcançou na Austrália; o marxismo e o estruturalismo, apenas quando você voltou a Cambridge?

Strathern

Sim, embora, no caso do estruturalismo, as bases houvessem sido lançadas an-

tes por Edmund, mas elas então não estavam completamente desenvolvidas.

Viveiros de Castro

Desses três paradigmas, você diria que o estruturalismo é o menos visível ou explícito em sua obra?

Strathern

(Pausa) Sim, certamente. Nunca pensei nesse assunto. Sim.

Viveiros de Castro

Isto foi uma provocação minha, pois concordo com Alfred Gell⁸, quando este escreveu que seu trabalho manifesta uma profunda inspiração estruturalista, ainda que você nunca tenha usado o jargão da escola. Você dialoga diretamente com temas marxistas e feministas, enquanto o estruturalismo parece ser uma fonte silenciosa.

Strathern

Sim, pois ele me serve em meu trabalho mais como uma técnica que como uma teoria; ele é um conjunto de truques mentais. Nunca fiz o que Jimmy Weiner⁹ fez, por exemplo, como se debruçar sobre o conteúdo de textos particulares e submetê-los à análise sistemática. Lancemos um véu piedoso sobre o lado linguístico de minha antropologia...

Fausto

Você não acha que a ênfase nas relações em detrimento das substâncias é um ponto central do estruturalismo?

Strathern

Sim, mas para mim isso é uma ferramenta implícita. É uma técnica irrefutável de apreensão dos fenômenos que eu nunca submeti ao tipo de crítica que ela exigiria, se a estivessemos considerando como uma teoria.

Viveiros de Castro

Voltando a sua narrativa...

Strathern

OK. Então, eu estava de volta a Cambridge em 1976. Deve ter sido por volta de 1978 que li *The Invention of Culture*, e aquilo foi como uma porta se abrindo¹⁰. Não porque eu o entendesse... Acho que devo ter entendido uns dez por cento. Mas ali onde eu o entendia, e especialmente ali onde ele se aplicava à etnografia com que eu estava familiarizada, as intuições de Wagner eram absolutamente espantosas. Os poucos momentos de compreensão que eu tinha eram totais. Obviamente, fiquei intrigada quanto ao modo como ele havia chegado àquelas coisas; comecei a tomar emprestado dele... A primeira manifestação disso é, se não me engano, minha contribuição à coletânea *Nature, Culture and Gender*, que é quando começo a me referir explicitamente a ele¹¹.

Viveiros de Castro

Mas você conhecia seu trabalho anterior, não?

Strathern

Eu tinha lido *The Course of Souw*, mas não havia conseguido terminá-lo¹². O que é embaraçoso é que Wagner estava escrevendo esse livro enquanto eu escrevia *Women in Between*, notem bem; *The Curse of Souw* estava vinte anos à frente... Só bem mais tarde fui capaz de apreciá-lo, através da experiência muito particular que foi ler *The Invention of Culture*.

Viveiros de Castro

Mas como foi sua recepção às idéias de Schneider? – pois afinal Wagner é um discípulo de Schneider. O que se pensava em Cambridge da antropologia

americana, e especialmente da variante schneideriana?

Strathern

Schneider era absolutamente execrado. Ele era desprezado; era o exemplo de tudo o que havia de errado com a antropologia americana. Aquela era a época em que Jack Goody estava em plena ascensão; ele assumiu o manto, e também a detestação de Schneider; Schneider era completamente trivializado¹³. Foi uma certa pirraça de minha parte, suponho, abraçar as idéias de Schneider naquele momento, pois foi então também que eu estava elaborando os materiais de Audrey Richards e fazendo o trabalho sobre Elmdon¹⁴. A crítica de Annette Weiner tinha me abalado tanto que eu abandonara tudo que dizia respeito à Melanésia; não suportava pensar sobre coisas melanésias, assim fui e fiz o trabalho sobre Elmdon. A idéia de uma análise cultural me inspirava bastante. Agora já superei essa minha fase culturalista, e estou de volta à análise social, mas naquela época a idéia de uma análise cultural me era muito inspiradora.

Viveiros de Castro

Mas você chegou aos trabalhos de Schneider sobre parentesco via sua leitura de Wagner ou porque você estava embarcando no projeto de Elmdon?

Strathern

Por causa do projeto de Elmdon. Eu buscava algo na antropologia que pudesse usar. E não havia nada. Eu não podia usar nada do que havia sido produzido pelo pessoal de Cambridge, aquilo simplesmente não me dizia nada, ao passo que Schneider fazia todo sentido. O fato de Schneider ter tomado como seus símbolos nucleares as noções de “natureza” e “direito”¹⁵ coincidia com meu

interesse na questão da oposição natureza/cultura no contexto da Nova Guiné. Houve assim um cruzamento.

Mas foi enfim, creio, com uma certa sensação de estar fazendo pirraça que segui Schneider – ou melhor, com uma sensação de liberdade. Vocês devem ter em mente que eu vivia uma situação completamente periférica, naquele momento. Andrew tinha seu trabalho em Londres, eu tinha filhos pequenos, vivia em Cambridge, não tinha emprego, era um *fellow* informal [*bye fellow*] em Girton, onde fazia um pouco de supervisão, mas sem receber nada¹⁶. Eu era institucionalmente marginal. Isto significava que eu podia ser eu mesma, fazer o que queria realmente fazer. Foi assim que Schneider entrou na história, e que ele foi uma influência importante por um longo período.

Viveiros de Castro

Isto foi no final dos anos 70, correto? Você diria que *Kinship at the Core* era um livro completamente culturalista, schneideriano? Depois houve aquela década admirável em sua carreira, que culminou com *The Gender of the Gift*.

Strathern

Não sei muito bem o que dizer sobre minhas relações com a antropologia americana. Pergunto-me se o que se passou comigo não foi um pouco como, penso, o que ocorre no Brasil, com vocês lendo várias línguas, tomando coisas de fontes múltiplas, e talvez não se sentindo muito metropolitanos? Não sei. Quero chamar a atenção para o papel desempenhado por um certo sentimento de inadequação; porque se pensamos que, de alguma forma, não entendemos bem as coisas, isso nos põe constantemente em alerta. Suponho que o que você chamou de década admirável foi o período em que se colocou

para mim uma quantidade de questões que, subitamente percebi, eu necessitava compreender – questões que, se eu tivesse tido algum treinamento em filosofia, não teria sequer ousado abordar. Acabei fazendo tudo sozinha, tudo foi feito em casa... E foi assim com a questão das relações sujeito/objeto, e natureza/cultura, e que diabo são relações de produção – e assim por diante. Tudo isso me parecia enormes obstáculos intelectuais que eu precisava enfrentar.

Fausto

The Gender of the Gift foi um momento crucial em sua carreira. Foi então que você deixou de ocupar, como você estava dizendo, uma posição marginal no mundo universitário?

Strathern

Sim, mas isto aconteceu um pouco antes. *The Gender of the Gift* foi diretamente o resultado de um convite que recebi de Berkeley para dar quatro conferências. Aquele era o momento em que eu queria juntar algumas questões feministas a algumas questões antropológicas. A base do livro era o problema: uma década de produção feminista fez alguma diferença no modo como as etnografias são produzidas? As quatro conferências são o núcleo da primeira parte do livro: grupos de descendência, trabalho, produtividade. Nesses quatro capítulos críticos eu estava tentando indicar o que havia de sistematicamente errado com a narrativa e a análise etnográficas: meu diagnóstico, como vocês se recordam, foi que tudo derivava de uma certa visão das relações de gênero que derivava, por sua vez, daquilo que vim a chamar de “*commodity thinking*” [um modo de pensar marcado pela categoria da mercadoria].

As conferências de Berkeley foram ministradas em 1984. Retornei à Inglaterra,

e àquela altura estava ficando claro que eu teria que me divorciar de Andrew Strathern – o que acabei fazendo. Eu não tinha nenhum emprego na academia. Tornei-me *fellow* de Trinity College por um ano, e fui então convidada a ser a chefe do Departamento de Antropologia em Manchester. A segunda versão de *The Gender of the Gift* foi escrita em Manchester. É importante mencionar que, em 1986, Roy Wagner veio passar um trimestre em Manchester, como professor-visitante; ele foi uma grande influência na fase final de redação do livro.

Viveiros de Castro

Como você começou seu trabalho sobre o parentesco euro-americano? Você nos falou como *The Gender of the Gift* “descreveu” *Women in Between*. Como se deu a “desescritura” de *Kinship at the Core* que resultou em *After Nature*?

Strathern

Isto foi algo que, acho, já falei em Campinas. Tudo começou com um telefonema de alguém (que depois se tornou uma colega) que dizia que iria haver um debate em King’s College (Londres) sobre doação de óvulos. O que estava em discussão era a doação de óvulos entre irmãs, algo que todo mundo concebe como um ato de altruísmo. Mas aquela pessoa dizia que ela tinha várias inquietações sobre essa prática, pois ela havia introduzido, na verdade, uma obrigação ali onde nunca tinha havido obrigação, e assim por diante. O que teria uma antropóloga a dizer sobre a doação de óvulos entre irmãs? Bem, esta antropóloga que lhes fala não tinha nada a dizer, e ela tampouco conhecia qualquer antropóloga/o que tivesse algo a dizer... Fiquei com aquilo na cabeça, e comecei a pensar: o que vai ser de minha disciplina, se neste fi-

nal do século XX, quando se pede a um antropólogo para comentar as práticas contemporâneas de parentesco, não há ninguém capaz de dizer nada? E o assunto começou a me interessar.

Isto foi em 1987. Por essa época, exatamente dez anos depois de ler o livro de Roy Wagner, li um livro de Michelle Stanworth, intitulado *Reproductive Technologies*, uma coletânea de ensaios de autoras feministas, mas que não eram antropólogas – um dos primeiros livros sobre o assunto¹⁷. Naquele momento eu estava começando a pensar nas Morgan Lectures. E, de repente, me pareceu que ali estava uma conexão entre meu trabalho, ou meu interesse nas questões relacionadas à natureza e cultura, biologia e sociedade, e esses debates contemporâneos. Eu havia achado um tema para as Morgan Lectures, que foram a base de *After Nature*¹⁸.

Viveiros de Castro

O que foi realmente crucial, parece-me, foi que as novas tecnologias reprodutivas estimularam os antropólogos a levar o parentesco moderno a sério. Até então, a cantiga dominante era: “o parentesco não desempenha um papel importante na sociedade contemporânea etc.” Schneider era uma voz bastante isolada em sua insistência sobre o parentesco como dimensão central da cultura ocidental. Mas ele estava falando de cultura, não de sociedade. Você fez “cultura” significar “sociedade”. Como se deu esse deslocamento?

Strathern

Exatamente, é isso mesmo. Voltarei a esta última questão. Deixe-me antes retomar algo de que você falou há pouco. Você me fez pensar que, efetivamente, há um paralelo perfeito entre os projetos de *After Nature* e de *The Gender of the Gift*. Neste último, minha intenção

tinha sido: levemos a sério o argumento feminista, segundo o qual ao se falar em gênero, está-se falando de sociedade. Como seria, então, uma teoria social do gênero? Este é o tema da segunda parte do livro. Penso que fiz, como você disse, exatamente o mesmo em *After Nature*. Levemos a sério a hipótese, suponhamos que o parentesco seja tão central entre nós como é alhures – o que isso daria, o que isso faria ao conceito de parentesco? Foi aqui que tive de introduzir meu modelo merográfico, pois quando estamos diante de estruturas complexas – como ensinaram nossos colegas franceses – é preciso introduzir fatores extraparentesco. E foi essa descoberta de que o parentesco era o parentesco e os fatores extraparentesco que considero como uma espécie de pequena inovação minha.

Mas, ao contrário de *The Gender of the Gift*, havia um aspecto polêmico em *After Nature*. Tendo sido hóspede em Papua-Nova Guiné, eu achava que não cabia polemizar com os materiais etnográficos. Em minha própria sociedade, por outro lado, eu me sentia livre para fazer o que bem entendesse.

Fausto

Você diria, então, que sua relação com os dados é distinta quando você trabalha com a sociedade ocidental e quando o faz com a Melanésia? Como isso afeta o trabalho antropológico?

Strathern

Sim. No caso de minha própria sociedade, eu podia tomar partido; eu podia adotar uma visão parcial, pois podia esperar que os leitores completassem o quadro. Tudo que eu precisava era ser explícita: vejamos, esta é uma visão de uma pessoa assim da classe média etc.

Em *After Nature*, eu me sentia livre dos constrangimentos. E havia uma in-

tenção política por trás do livro. Na coletânea de Michelle Stanworth, o que ressaltava daqueles ensaios era o valor central atribuído à noção de *escolha*. Isto, parecia-me, colocava de imediato uma questão política, pois o governo Thatcher, naquele momento, estava investindo pesado na idéia da “escolha do consumidor”: dispensem-se as instituições, recrie-se o indivíduo como alguém que faz escolhas... Como tanta gente, eu estava muito irritada com isso. E assim formulei a questão: como pode um chefe de governo dizer coisas do tipo “não existe essa coisa chamada sociedade”?¹⁹ O que conspirou para produzir um governante que diz coisas como esta? Só podia ser – nós todos. De alguma forma, estávamos todos contribuindo para essa afirmação. Onde, na cultura inglesa, eu podia achar um lugar que me permitisse identificar as idéias que levaram a uma afirmação como essa? Bem, o parentesco é algo tão distante da política ou do governo quanto se possa desejar. Se eu conseguisse mostrar que, olhando para o parentesco inglês, se podem achar as idéias e temas que sustentam aquelas idéias de Thatcher, então eu teria mostrado como cultura é sociedade. Isto é, eu teria mostrado como, em qualquer domínio em particular, se vai encontrar o que está replicado alhures, em outros domínios – e se quisermos entender a sociedade britânica, podemos fazê-lo através do parentesco inglês. Esta foi minha espécie de mistura. Mas o livro é tão difuso que não se adivinharia...

Viveiros de Castro

Naquele debate de 1988 sobre o conceito de sociedade²⁰, alguém levantou o problema: muito bem, você está atacando a sociedade em nome da cultura, demolindo o conceito de sociedade, mas deixando o conceito de cultura intacto.

Então você disse: não, tudo isso poderia se aplicar igualmente ao conceito de cultura. Por vezes, tem-se a impressão de que você usa esses dois conceitos um contra o outro, mas se pusermos as duas críticas lado a lado, o que resulta? O que seria, aliás, uma “culturalidade” análoga à “socialidade”? ... *The Gender of the Gift* é uma crítica ao conceito de sociedade, dito inaplicável ao contexto melanésio.

Strathern

Se quisermos entender o modo como os melanésios pensam, sem dúvida ele é inaplicável.

Viveiros de Castro

A crítica é feita em nome da cultura melanésia?

Strathern

Você está absolutamente correto. Meu ponto era esse: a sociedade não é um ingrediente dos universos conceituais daqueles povos.

Viveiros de Castro

Mas a noção de cultura é um ingrediente desses universos?

Strathern

Não, obviamente ele tampouco pode sê-lo. OK, parece que estou fugindo da questão. Mas para que servem esses termos? Eles não existem, não podemos nos sentar à volta de uma mesa e legislar sobre o que é natureza ou cultura, ou até que ponto uma se dissolve na outra... A desconstrução, quando funciona bem, é móvel. Ela não fica parada em uma posição. Ela é um processo temporal, você abre as coisas e elas se fecham novamente, você as abre de novo, elas se fecham, e assim por diante. Por isso, não me embaraça nem um pouco ter descartado um conceito em

um contexto para, em seguida, usá-lo em outro. Você perguntou: o que seria uma “culturalidade”? O problema com a noção de cultura, tal como a vejo, não é que ela precise de uma desconstrução interna, mas que ela foi excessivamente usada: ela sofre de gigantismo, de excesso. Ela é usada a todo propósito: a cultura do estacionamento, a cultura do gravador... Assim, uma de suas características é a ubiqüidade, o fato de que ela pode aparecer em qualquer contexto. Bem, eu aproveitaria disso tudo algo que poderíamos chamar de replicação: o que faz um conjunto de configurações distinto de um outro é justamente que certas conjunções, certas relações entre formas reaparecem, de modo a tornar familiares domínios diferentes. Assim, por exemplo, a noção de que as relações mercantis são sempre distintas das relações não-mercantis é algo que se pode encontrar no direito, ou na vida familiar, ou nos desenhos de crianças... Eu diria que o análogo da noção generalizada de socialidade, quando se está falando de cultura, seria essa noção de replicação, e a questão seria quando se chega ao limite da replicação: quando as coisas deixam de ser replicáveis, quando deixam de reaparecer, então você está em outra...

Viveiros de Castro

Essa é uma idéia que tem um papel central em seu *Reproducing the Future*²¹, e que você também chamou, em *The Gender of the Gift*, de “formas que se propagam”...

Strathern

(Rindo) Você conhece bem meu trabalho. Acho que devo lhe dar um presente. Se eu fosse um nativo de Mount Hagen, mataria um porco para você...

Fausto

Você estava dizendo que não se sente desconfortável ao usar um conceito aqui e outro ali, ou em sentidos diferentes, porque, afinal, isto seria uma espécie de estratégia retórica. Você é bastante explícita quanto a isso de ficções discursivas e estratégias retóricas em *The Gender of the Gift*. Mas quais são os limites desse tipo de retórica? Pois, tanto quanto compreendo o seu trabalho, não se pode dizer que você seja pós-modernista no sentido de estar dizendo que tudo são representações de representações, e assim por diante. Afinal, você está sempre usando as estratégias retóricas para avançar argumentos substantivos sobre sociedade, gênero, socialidade...

Strathern

Há dois testes. Um é o teste óbvio de ressonância com os dados etnográficos; ora, isto é, em si, uma ficção, pois os dados etnográficos são eles próprios produzidos, e obviamente o são de modo tal que respondam às perguntas que se vão fazer a eles; assim, isto é, até certo ponto, uma câmara de eco. Eis por que, e este é o segundo teste, estou sempre atenta ao que outras pessoas disseram, de modo que há uma referência constante a outros – não a outros grandes pensadores ou teóricos, mas a outras pessoas que estão tentando utilizar idéias similares. Por isso, a polêmica é sempre muito importante em meu trabalho, e o que faço com isso é ver como as idéias são digeridas por outras pessoas. Estou sempre envolvida em comentários, envolvida com o que Chris Gregory diz, ou Annette Weiner, ou Deborah Battaglia, ou James Carrier: posso estar contra ou a favor, isso é irrelevante. O ponto é que tudo que faço ou fiz foi, por assim dizer, uma transformação ou deslocamento do que alguém já

pensou. O que estou realmente dizendo é que pertencço a uma comunidade de antropólogos que compartilham um certo número de pressuposições, e que não faço mais que acrescentar uma torção ao que já foi pensado por outrem. Esta é uma coisa bem khuniana... Você me entende?

Fausto

Sim, eu estava tentando entender o papel que a retórica desempenha em seu trabalho. Parece-me algo muito consciente e elaborado.

Strathern

Temo que, em parte – e isso não me deixa tão bem assim –, é uma questão de eu ser irresponsável; não reivindico responsabilidade total pelo que estou fazendo, eximo-me, digo que o que estou fazendo é retórica. Isto é fugir. Goody já me acusou de fugir, e tinha absoluta razão. Mas ninguém gosta de admitir esse tipo de coisa. Por outro lado, essa insistência na retórica talvez seja a contrapartida do papel que a noção de estética desempenha em *The Gender of the Gift*: a idéia de que as coisas que vivem na cultura – ou na vida – vivem porque elas têm uma forma particular, e elas persuadem porque tomam uma forma particular. E eu realmente penso que a forma que as coisas tomam é muito importante; penso que importa muito saber, por exemplo, se começamos pelas relações ou se começamos pelas substâncias, e assim por diante.

Se eu fosse um outro tipo de pessoa, estaria lhe dizendo que tenho uma teoria e que os elementos desta teoria são A, B e C; e que A significa isto, e B isso, e C aquilo; e que não estou tratando do que disseram X, Y e Z; e que é de tal base teórica que parto etc. Mas esse não é meu modo de operar. O que estou dizendo, em vez disso, é que X e Y pu-

seram tal questão de tal modo, mas que há outras coisas a se pensar, e portanto, mudemos a forma pela qual eles estão pensando. Mas como se trata de um procedimento consciente de minha parte, não atribuo a ele nenhum estatuto absoluto ou essencializado. Meus argumentos são sempre em benefício do argumento.

Viveiros de Castro

Marilyn, gostaria que você falasse mais do conceito de forma, que desempenha um papel, a meu ver, muito importante em seu trabalho. Na presente conjuntura teórica, obcecada por temas processuais, você é uma das poucas vozes falando a favor da noção de forma e não da noção de processo.

Strathern

É verdade. Começamos por dizer que há toda uma série de conceitos que não tolero. Isto não significa – para voltarmos à questão da contradição e das estratégias retóricas – que eu não os tenha utilizado alguma vez; mas assim em abstrato, realmente não os posso tolerar. Tudo isso começou lá atrás, com John Barnes²²; começou com aquela idéia de que se você não tem grupos de descendência nitidamente recortados, então, de alguma forma, você está diante de uma realidade fluida. Havia toda uma linguagem de fluidez e ambigüidade que eu não conseguia aturar, pois me parecia, simplesmente, que o que os etnógrafos estavam fazendo não era descrevendo situações fluidas observáveis – eles estavam, sim, sendo imprecisos e descuidados com sua linguagem. Assim, quando alguém começa a dizer: bem, as coisas são muito mais ambíguas etc., procuro logo saber se ele ou ela realmente quer dizer ambíguo, se ele/a entende que há diferentes modos de ser das coisas, ou se ele/a está apenas sen-

do vago/a e impreciso/a, e neste caso trata-se de um fracasso descritivo. Isso é uma coisa que me irrita a mais não poder.

Depois, a fluidez e a ambigüidade deram lugar à noção de fragmentação – outra coisa que não tolero. Quando as pessoas dizem que o mundo é fragmentado, todo esse jargão atual sobre... Vocês sabem, aquele tipo de coisa de que [James] Clifford gosta. Isso me irrita porque aqueles que usam a noção de fragmentação supõem uma noção de inteireza ou totalidade que permanece não analisada. Isso tudo é meramente uma forma de evitar ter que fazer as conexões.

Pois bem, o “processo” é algo que pertence a essa família de termos que acho irritantes, quando são usados simplesmente como uma maneira de se escapar de outros modos de descrever. Esta foi uma das razões pelas quais, em minha palestra de hoje²³, preferi falar, algo desajeitadamente, em duas trajetórias, em fazer duas coisas ao mesmo tempo; isso me parece mais interessante e frutífero que entrar na onda geertziana dos “gêneros embaralhados”, na história do patinhar em águas rasas etc. Eu simplesmente não aprecio tal imprecisão. E me parece que dizer que as coisas são processuais e coisa e tal é algo que pertence a essa família.

Forma... Forma, suspeito, é uma caixa-preta. Você talvez não concorde comigo, mas para que as narrativas e descrições possam funcionar, deve haver coisas que permaneçam não explicadas. Deve haver uma espécie de depósito, como uma cova no chão, onde você põe certas coisas que não estão em foco, quando você escreve. Mas se não quero desembulhar a noção de forma, se quero mantê-la como uma caixa-preta, há certamente um sentido forte em que uso esta noção, e que é em relação

ao conceito de reificação. Isto me veio a partir dos tipos de juízo feitos pelas pessoas na Nova Guiné, quando se trata de saber se as coisas existem ou não: este indivíduo está com saúde? Este clã é forte? O que aquele sujeito está pensando? A questão é: qual a evidência de que dispomos para saber que certas coisas aconteceram? Bem, a evidência de que certas coisas aconteceram é que certas coisas *aparecem* agora, e para que as coisas possam aparecer, elas têm que assumir uma *forma* particular. Esta é a sua evidência, estas são suas coisas.

É aquela questão sobre [Lisette] Josephides: se a produção das coisas, em uma economia capitalista, oculta as relações sociais, então o que a produção de relações sociais oculta em uma economia do dom?²⁴ O que ela oculta é a forma simbólica, a reificação das coisas. E entendo “coisas” não em um sentido substancialista, mas em sentido estético, isto é, falo de como as coisas são reconhecidas – e assim uso o termo “forma”: falo do aparecer das coisas, de suas qualidades e atributos que se dão a ver. É sobre isso que o povo de Hagen *não* teoriza; eles não têm uma explicação sobre como as coisas têm formas, pois o assumir uma forma é precisamente a evidência das coisas. E a evidência precisa ser não negociável, ou não funciona como evidência. Assim, isto não é um tópico do discurso. Em troca, para nós este é um tópico constante; todas as nossas taxonomias e sistemas de classificação tratam da especificação da natureza das coisas. Mas na Nova Guiné isso não se faz, pois ali as coisas são a evidência de que pessoas agiram.

Fausto

Aqui vale a pena lembrar que o conceito de “socialidade”, usado por você, tem sido empregado na etnologia amazônica, mas em dois sentidos um tanto

diferentes, um mais fenomenológico, em que socialidade é algo como uma certa experiência das relações sociais, e outro mais estruturalista, que trabalha com uma noção mais formal de socialidade.

Viveiros de Castro

Seria importante se você pudesse dizer algo sobre que relações você vê – se vê alguma – entre sua noção de socialidade e as dimensões morais da vida social. No contexto da etnologia amazônica, a “socialidade” tem sido frequentemente correlacionada a uma certa concepção de moralidade.

Strathern

Estas questões de forma e de socialidade, na verdade, vão juntas. Sim, eu diria que eu sou formalista, no que concerne às relações. Uma das razões por que eu gosto da palavra “socialidade” é precisamente o fato de ela não ser a palavra “sociabilidade”. “Sociabilidade”, em inglês, significa uma experiência de comunidade, de empatia. Eu disse há pouco que não gostava das palavras “fragmentação”, “fluidez”, “processo”. Bem, eis aqui outro conjunto de coisas que me agastam (estou-me saindo uma pessoa bem intolerante!): não suporto a sentimentalização da noção de relacionalidade. Esta repulsa é, em parte, uma reação feminina e feminista, pois não esqueçam que as mulheres são estereotipicamente relegadas ao pólo sentimental da vida social. Toda vez que discuto o conceito de relação, as pessoas imediatamente se dizem: é claro, ela é mulher, tem que valorizar as relações, e assim por diante. Essas pessoas estão lendo a noção de relação a partir de um imaginário derivado, creio, do universo do parentesco, segundo o qual os relacionamentos são algo inerentemente estimável. Ora, como Jack

Goody me ensinou anos atrás – tenho quase certeza de que foi ele –, fazer a guerra, por exemplo, é estabelecer uma relação tão relacional quanto fazer a paz. Isso me ficou na cabeça, e é uma regra que sempre me acompanhou desde então.

Estamos aqui tratando com um imaginário muito persuasivo no pensamento euro-americano, que não vi ainda descrito por ninguém. Deixem-me dar um exemplo. Em inglês, eu poderia dizer que Eduardo tem uma verdadeira personalidade [*a real personality*]. Estou, neste caso, usando “personalidade” em dois sentidos: no sentido de que todos temos personalidade, mas também no sentido de que Eduardo tem uma personalidade forte. Bem, isto ocorre o tempo todo em nossa linguagem. O caso de “relação” é exatamente esse. Eu posso dizer que nós dois temos uma relação: e eu tanto quero dizer isto em um sentido axiomático – pois estando em um contexto social, temos obviamente uma relação no sentido formal –, quanto quero dizer que temos uma relação em um sentido intensamente socializante, sentimental – há sempre esse valor moral por trás do conceito. E eu detesto a sentimentalização das relações, a redução, por exemplo, da reciprocidade ao altruísmo, um erro que Tim Ingold, dentre outros, faz. Não agüento isso, a redução da socialidade à sociabilidade. Estes termos se tornam imbuídos de conotações positivas – ou negativas, quando se trata de guerra, ou de conflito. Todos esses problemas se encontram no estrutural-funcionalismo, tudo isso sai da idéia de que a sociedade é algo inerentemente solidário. É aí que Fortes, naturalmente, põe sua moralidade. Essa idéia de que é uma boa coisa ter relações sociais, a idéia de que conflitos e guerras, de alguma forma, fragmentam algo...

Foi aqui, sem dúvida, que Lévi-Strauss deu sua maior contribuição. Se você olhar o debate entre Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss, a diferença fica bem clara. Tomemos, por exemplo, o uso do termo “aliança”. Quando Radcliffe-Brown fala de aliança – como nos artigos sobre relações jocosas –, ele tem em mente uma relação que pode ser positiva ou negativa entre duas entidades, mas que carrega sempre uma força coesiva, como se houvesse duas entidades que se conjugam. Este, é claro, é o elemento primitivo do parentesco euro-americano – talvez eu devesse chamá-lo apenas de parentesco inglês de classe média – que Schneider captou: a suposição de que há pessoas, e elas têm relações. E, naturalmente, o que Lévi-Strauss diz é: não, o que se tem são relações, e entidades que são o produto das relações. Quando ele usa o termo “aliança”, ele está se referindo a uma posição formal de encadeamento de relações, não àquilo que Radcliffe-Brown tinha em mente, solidariedade e coisas desse tipo. Esta é uma diferença maior entre as perspectivas britânica e francesa.

Como vocês podem ver, esse debate entre Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss não era apenas um debate. É aqui que acho útil tomarmos emprestado o termo “cultura”, pois estamos tratando de questões culturais pressupostas no modo como se administram as relações, no imaginário cultural inglês e em tudo o mais: a idéia de que as relações, de algum modo, conectam, e de que conectar é uma atividade positiva – eis aí algo que persiste, algo de que é quase impossível nos livrarmos. Se alguém puder me dizer como nos livrarmos dessa idéia, eu agradeceria...

Fausto

Você esteve no simpósio sobre gênero e comparação que reuniu especialistas

em Amazônia e Melanésia²⁵. Quais suas impressões sobre as possibilidades da comparação e sobre a natureza das coisas comparadas?

Strathern

O simpósio foi muito produtivo. Stephen Hugh-Jones, por exemplo, está decidido a escrever o *Gender of the Gift* amazônico. Penso que todo mundo saiu muito estimulado, mas não do modo como as diretrizes do simpósio faziam crer: a expectativa era que nos sentássemos e comparássemos sistematicamente a Melanésia e a Amazônia item por item... Constatamos com alguma surpresa que estávamos interessados nas etnografias uns dos outros; sobre uma grande quantidade de pontos, os amazonistas e melanesianistas estávamos realmente conversando uns com os outros. A diferença mais interessante, creio – este era, até certo ponto, o objetivo do simpósio –, estava nos papéis dos dispositivos de gênero em cada região, na visibilidade da divisão de gênero.

O que extraí de mais geral do simpósio, creio, foi que o instrumento de motivação criador de fronteiras, o contraste relevante subjacente às noções de reprodução – e falo em reprodução no sentido da continuidade fértil e procriativa das relações entre pais e filhos, no processo de geração etc. – gira, no caso da Melanésia, em torno da diferença entre masculino e feminino, enquanto na Amazônia confrontamos com a figura dos inimigos, eventualmente humanos, mas também com não-humanos: espíritos, animais e todo o resto. Em seu artigo, aliás, você fala (no contexto da reprodução e da geração) da necessidade amazônica de se ir até o exterior da sociedade e capturar o exótico, que é familiarizado e então, naturalmente, re-estranhado de modo a ser morto e absorvido, e assim por diante²⁶.

A fecundidade do contraste Amazônia/Melanésia, para colocarmos as coisas de modo simplificado, está em que pudemos perceber, no simpósio, que os melanésios não separam o mundo humano do não-humano, mas fazem divisões entre diferentes tipos de humanos, e que a diferença de gênero é crucial nesse processo. Ela cria uma diferença entre parentes paternos e maternos que, como posso agora formular – tomando emprestado o interesse do Eduardo pela ontologia –, significa que o modo pelo qual uma pessoa se relaciona com seus parentes paternos a coloca em um estado ontológico diferente do que ela se encontra ao se relacionar com seus parentes maternos; trata-se de dois mundos distintos dentro dos quais as pessoas operam.

Viveiros de Castro

Bem, aqui gostaria que (já que você não pode me dar um porco) você me desse um argumento... Muito de seu esforço teórico tem sido o de desmontar certas oposições maiores, como indivíduo/sociedade, ou natureza/cultura. Por outro lado, muita gente leu *The Gender of the Gift* como se este livro tivesse erigido um grande divisor entre “nós” e “eles”. Enfim, os clichês críticos atualmente em vigor: a denúncia do “ocidentalismo”, a recusa da dicotomia dom/mercadoria... Você respondeu a essas críticas diversas vezes, dizendo, por exemplo, que o contraste dom/mercadoria era principalmente uma maneira heurística e retórica de formular o problema descritivo. Tudo bem, mas tenho a impressão de que você acredita que os melanésios, como direi, têm algo de muito distintivo, que seus modos de pensar são bastante diferentes dos nossos (e recorde aqui nossa discussão de há pouco sobre “sociedade” e “cultura” no contexto melanésio). Se estou certo em minha

suposição, como isto se conecta às críticas que você recebeu, e às respostas que você já deu a elas?

Strathern

Com efeito, tenho tido um problema recorrente com os leitores e críticos: dom *versus* mercadoria, nós *versus* eles, e assim por diante. A primeira coisa que é preciso ter em mente é que “nós” e “eles” não é “masculino” e “feminino”; em outras palavras, se eu estivesse abordando as coisas de uma perspectiva feminista, eu teria querido criar uma divisão entre masculino e feminino, e dizer que se olham certas coisas de um ponto de vista masculinista, outras de um ponto de vista feminista – mas o que eu disse em meu livro, e este era um comentário antropológico, é que na verdade a divisória entre melanésios e euro-americanos é bem maior. Assim, esta divisória é uma resposta à outra. Mas, naturalmente, só se resolve um problema criando outro. E o problema que me ficou nas mãos é que parecia que eu estava endossando um essencialismo.

Você vai ao ponto quando diz que a diferença é nos modos de pensar; eu iria um pouco mais longe, e diria que é nos modos de descrever. Acho que, talvez – por estranho que pareça –, a reflexão que me vi recentemente obrigada a fazer sobre os processos de avaliação das universidades me despertou para isso; refiro-me ao que disse ontem, sobre o fato de que as avaliações se fazem por meio de descrições e de autodescrições²⁷. Os comentários que você fez sobre a obsessão da antropologia com questões epistemológicas também me foram muito úteis²⁸. Acho que você me ajudou a ver a distintividade de nossos modos de produção de conhecimento, que, naturalmente, se apóiam de modo fundamental em práticas de descrição. Sempre pensei, in-

tuitivamente, sobre o modo como vivemos, com ambigüidades, contradições, sendo capazes de fazer várias coisas ao mesmo tempo – tudo isso é tão diferente do que exigimos das descrições... É como a diferença entre andar de bicicleta e descrever como se anda de bicicleta: um livro que descrevesse como montamos em uma bicicleta e nos mantemos lá seria interminável. É nas práticas de descrição que essas diferenças emergem, e, portanto, eu não hesito em sustentar que nós produzimos descrições de nós mesmos que são diferentes daquelas que os melanésios produzem de si mesmos. Isto nada tem a ver com compreensão, ou com estruturas cognitivas; não se trata de saber se eu posso interagir com ele, comportar-me adequadamente etc. Estas coisas não são problemáticas. O problema começa quando começamos a produzir descrições do mundo.

Viveiros de Castro

Não se trata, portanto, de uma questão de universalismo *versus* relativismo, correto? Porque já li críticos sugerindo que você nega a existência de uma natureza comum a “nós” e a “eles”.

Strathern

O que estou dizendo é que a diferença que existe está no fato de que os modos pelos quais os melanésios descrevem, dão conta da natureza humana, são radicalmente diferentes dos nossos – e o ponto é que só temos acesso a descrições e explicações, só podemos trabalhar com isso. Não há meio de eludir essa diferença. Então, não se pode dizer: muito bem, agora entendi, é só uma questão de descrições diferentes, então passemos aos pontos em comum entre nós e eles... pois a partir do momento em que entramos em comunicação, nós

o fazemos através dessas autodescrições. É essencial dar-se conta disso.

Posso fazer agora uma pergunta a vocês? Onde, a seu ver, estaria uma base futura para a antropologia crítica?

Viveiros de Castro

Tradicionalmente, a antropologia usou os selvagens para dar lições de moral aos ocidentais: para nos fazer sentir, ora orgulhosos, ora culpados de não sermos (mais) selvagens. Mas era só isso. Até pouco tempo atrás, os antropólogos que trabalhavam com as chamadas sociedades primitivas e os especialistas nas chamadas sociedades complexas não tinham lá muita coisa a dizer uns aos outros. É esta barreira que começou a ruir, e que precisa ruir. Penso que o futuro está na idéia de Latour de uma antropologia simétrica, e que é algo que você também está fazendo, em seus trabalhos sobre o parentesco euro-americano.

Strathern

Sim. Há uma tremenda intolerância na Grã-Bretanha, hoje em dia, a tudo que cheire a uma condição exótica ou distante que não possa ser reduzida aos efeitos do colonialismo, à história europeia, à expansão do Ocidente, esse tipo de coisa. Esta é, aliás, minha diferença com Nick Thomas. Embora aprecie muito o seu livro sobre a troca na Oceania²⁹, não sou simpática à necessidade, ali manifesta, de se legitimar o interesse por essas coisas mostrando que elas resultam da expansão europeia no Pacífico.

Viveiros de Castro

Isto me parece uma espécie de narcisismo masoquista...

Strathern

É verdade, e é isto que me faz, em contrapartida, exagerar as diferenças. Você perguntou no começo desta entrevista

sobre decisões teóricas: eis aqui uma decisão teórica. E uma decisão teórica de que me tornei consciente no contexto do estudo das novas tecnologias reprodutivas, porque, nesse caso, há muita gente que diz: vejam, não há nada de novo nessas coisas, sempre fizemos isso, apenas as técnicas mudaram. E há gente que diz, ao contrário: oh, meu Deus, o mundo vai acabar, é um cataclisma... Bem, tomei a decisão teórica de pertencer a este segundo partido. Primeiro, porque acho que ele é mais interessante, é mais estimulante, dá mais o que pensar. Segundo, e mais seriamente, por motivos políticos, pois a primeira reação – que não há nada de novo nas novas tecnologias, que sempre estivemos a fazer isso – deriva de uma ética profundamente conservadora, que na verdade encoraja as práticas mais radicais, já que as legitima mediante o argumento de que se pode fazer qualquer coisa, pois não se estará fazendo nada de novo. A segunda reação, aquela que diz: oh, meu Deus, o mundo está acabando – ela é obviamente absurda nesses termos, mas ao mesmo tempo ela está dizendo: esperem um minuto, paremos para pensar, o que estamos fazendo? É esta reação de dar uma parada para pensar e dizer: o que está acontecendo aqui? – é esta que prefiro. Bem, parece-me haver uma analogia direta entre aquela primeira reação às tecnologias reprodutivas e a atitude antropológica em face dos povos não-ocidentais que diz: vejam, tudo deve ser interpretado em termos da história da colonização e da história euro-americana, só se podem compreender os povos da Nova Guiné como trabalhadores da *plantation* ou seja lá o que for, caso contrário, você estaria simplesmente exotizando-os. Eu pertenço, aqui também, ao outro partido, aquele que escolheu exagerar deliberadamente as

diferenças, simplesmente porque isto nos obriga a parar para pensar.

Viveiros de Castro

Para terminar, Marilyn, fale-nos um pouco sobre seu interesse pelo tema dos direitos de propriedade intelectual e sobre a linguagem dos “direitos”. Estou provavelmente seguindo uma pista errada, mas me parece que um modo de correlacionar seu interesse recente sobre os direitos de propriedade intelectual e seu trabalho anterior sobre a troca, seria ver a noção de “direito” como o correlato relacional da mercadoria. A mercadoria está para a coisa como o direito para a relação; o direito seria a Relação, o único tipo de relação que você pode ter no mundo da mercadoria; na verdade só haveria um direito, o direito de propriedade... Quando chegamos à questão dos direitos de propriedade intelectual, aplicados a mundos indígenas organizados pela lógica do dom... Qual seria o equivalente desta categoria do direito em uma economia do dom?

Strathern

Vou usar estas formulações, elas me parecem muito úteis... OK, a noção de direito é o correlato da mercadoria, então, o que estaríamos procurando no dom? O correlato substantivo ou coisiforme do dom? Ou estaríamos tomando o dom em termos da lógica da mercadoria, isto é, como uma coisa? Bem, preciso pensar a respeito, mas por ora: a noção de “direito”, própria do mundo da mercadoria, pressupõe uma posição singular, isto é, a definição de uma singularidade; não importa se estamos tratando de uma ou de várias pessoas. Estamos diante de um estado de singularidade. A noção de dom, por outro lado, tem que se referir ao resultado de uma relação, de uma diferença; não pode ser

uma singularidade. Assim, o que se procura deve ser algo extraído de um idioma procriativo, talvez de um idioma performativo, algo como “efeito” – mas acho que isso não funcionaria. Na verdade, sinto-me atraída pelo tema dos direitos de propriedade intelectual por-

que ele está levando o pensamento eu-ro-americano até áreas bastante refratárias às linguagens disponíveis. Os teóricos dos direitos de propriedade intelectual estão no limite de suas possibilidades conceituais. Estamos aqui no limite de uma certa linguagem.

Transcrição de David Rodgers

Tradução de Eduardo Viveiros de Castro

Notas

¹ O livro de Fortes, *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan* (London: Routledge, 1969), resultou das Morgan Lectures que ele deu na Universidade de Rochester em 1963.

² LEACH, Edmund R. 1961. *Pul Eliya, a Village in Ceylon: A Study in Land Tenure and Kinship*. Cambridge: Cambridge University.

³ STRATHERN, Andrew e STRATHERN, Marilyn. 1968. “Marsupials and Magic: A Study of Spell Symbolism among the Mbowamb”. In: E. Leach (org.), *Dialectic in Practical Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁴ *Women in Between: Female Roles in a Male World* foi publicado em 1972 (Seminar [Academic] Press); *Kinship at the Core: An Anthropology of Elmdon, a Village in Northwest Essex in the Nineteen-sixties* é de 1981 (Cambridge: Cambridge University Press); *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia* é de 1988 (Berkeley/Los Angeles: University of California Press); e *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century* foi publicado em 1992 (Cambridge: Cambridge University Press).

⁵ WEINER, Annete. 1976. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press.

⁶ STRATHERN, Marilyn. 1981. “Culture in a Netbag: The Manufacture of a Subdiscipline in Anthropology”. *Man*, 16:665–688.

⁷ HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia* e Hugh-Jones,

Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazon*, ambos publicados pela Cambridge University Press.

⁸ GELL, Alfred. 1995. “Strathernograms: Or, the Semiotics of Mixed Metaphors”, artigo inédito.

⁹ Antropólogo que trabalhou com M. Strathern em Manchester, hoje na Universidade de Adelaide, Austrália.

¹⁰ WAGNER, Roy. 1975. *The Invention of Culture*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

¹¹ STRATHERN, Marilyn. 1981. “No Nature, No Culture: The Hagen Case”. In: C. MacCormack e M. Strathern (orgs.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

¹² WAGNER, Roy. 1967. *The Curse of Souw*. Chicago: Chicago University Press.

¹³ Goody sucedeu Fortes como William Wyse Professor of Social Anthropology (e diretor do Departamento de Antropologia Social) em 1972. M. Strathern assumiu esta mesma cátedra em 1993, sucedendo a Ernest Gellner, que sucedera Goody.

¹⁴ M. Strathern está-se referindo à pesquisa coordenada por Audrey Richards em Elmdon, vilarejo próximo de Cambridge, sobre a qual versa o livro *Kinship at the Core*. As condições da pesquisa são descritas por A. Richards no prólogo a esse livro.

¹⁵ “Nature” e “law”; ver Schneider, David. 1968. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

¹⁶ Em um *college* de Cambridge ou Oxford, os membros-alunos são supervisionados em

seus estudos universitários por *fellows* da mesma instituição. Pouco tempo depois de ter sido *bye fellow*, M. Strathern tornou-se *fellow* oficial de Girton. Em 1998, ela se tornou *mistress* de seu *college*.

¹⁷ STANWORTH, M. (org.). 1987. *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood and Medicine*. Oxford: Polity Press.

¹⁸ As quatro Morgan Lectures em que *After Nature* se baseia foram ministradas em 1987.

¹⁹ M. Strathern se refere à célebre declaração de Margaret Thatcher: “Não há essa coisa chamada sociedade; só há indivíduos, e suas famílias”.

²⁰ “The Concept of Society is Theoretically Obsolete”. In: T. Ingold (org.), *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge, 1996. Trata-se de um debate entre M. Strathern, J. Peel, C. Toren e J. Spencer.

²¹ STRATHERN, Marilyn. 1992. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. London: Routledge.

²² Ver Barnes, J. A. 1962. “African Models in the New Guinea Highlands”. *Man*, 2:5-9.

²³ “Scale, Complexity, and the Imagination: A Puzzle from Papua New Guinea”, 22/9/98.

²⁴ M. Strathern refere-se à discussão que trava em *The Gender of the Gift* com L. Josephides.

²⁵ “Amazonia and Melanesia: Gender and Anthropological Comparison”, simpósio Wenner-Gren coordenado por Thomas Gregor e Donald Tuzin (Mijas, Espanha, setembro de 1996).

²⁶ FAUSTO, Carlos. “Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia”. *American Ethnologist* (no prelo).

²⁷ M. Strathern evoca sua palestra no Museu Nacional, proferida na véspera da entrevista. Ver seu artigo “A Avaliação no Sistema Universitário Britânico”. *Novos Estudos*, 53:15-32, 1999.

²⁸ M. Strathern refere-se às conferências de Viveiros de Castro em Cambridge (fevereiro/março de 1998).

²⁹ THOMAS, Nicolas. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.