

## CONHECER: UMA OPÇÃO

RUI RODRIGUES

Social anthropology is best regarded as an art  
and not as a natural science.

(Evans-Pritchard, 1979:85)

A frase em epígrafe do grande antropólogo britânico coloca, de maneira clara e admirável, o dedo na ferida — ainda longe de sarar — do conhecimento em antropologia. A intuição e a perspicácia que todos reconhecem nas suas obras estão, com toda a certeza, directamente ligadas à concepção que Evans-Pritchard tinha da antropologia e do tipo de conhecimentos que melhor se enquadra no espírito desta disciplina.

É, ainda, na comunhão do mesmo espírito que, cerca duma década depois, Lévi-Strauss recolherá nas grandes partituras musicais o modelo que servirá de plano às *Mythologiques*.

A antropologia contemporânea possui, decerto, um conjunto de métodos de trabalho, de saber acumulado e mesmo de valores — embora estes variem de amplitude consoante o gosto das escolas — que fornecem à nossa disciplina o terreno comum a discutir e a desbravar, ou seja, as condições mínimas para que não haja diálogo de surdos entre aqueles que a praticam. Mas, uma vez constatado aquilo que nos une, é,

também, forçoso reconhecer aquilo que nos separa, ou, melhor dizendo, aquilo que nos distingue.

Como há pouco dissemos, Evans-Pritchard foi o primeiro, ou pelo menos dos primeiros, a colocar sem evasivas o dedo na ferida e não será, de facto, por acaso que em trabalhos recentes de ambição genérica e pedagógica Edmund Leach desenha da antropologia uma imagem cujos contornos são, no fundo, os anteriormente enunciados pelo mestre de Oxford. É isso mesmo que Leach afirma ao considerar que «a antropologia social (cultural) não é uma ciência do gênero tão admirado por Harris, mas uma espécie de filosofia. (E. Leach, 1985:36)»; e nós acrescentaríamos que a antropologia é, também, uma espécie de poética.

Se assumirmos com rigor o sentido manifesto da citação de E. Pritchard, desenha-se com clareza o quadro epistemológico com que actualmente nos confrontamos. A questão é polémica, mas, talvez por isso, ganhe em clareza na clivagem que lhe é subjacente e que remonta, pelo menos, até ao séc. XVIII

«Presentemente, a atitude do antropólogo social em relação a estes problemas irá variar, consoante ele se considere na linha de Buffon ou de Rousseau».

(E. Leach, *ibid.*)

As atitudes epistemológicas em antropologia são, pois, basicamente duas: uma de carácter empirista que ambiciona e inveja o «rigor» das ciências naturais; outra, mais «intelectualista» e definida de maneira aproximada nas citações de E. Pritchard e E. Leach atrás reproduzidas. Como somos, por enquanto, obrigados a escolher entre uma ou outra das atitudes referidas, o autor destas linhas insere-se na segunda, o que significa a aceitação plena da paternidade intelectual de J. M. Rousseau.

Assumimos pois, sem reservas, as palavras de Lévi-Strauss quando afirma que Rousseau é o fundador da antropologia moderna. A nota n.º 10 do *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* justifica plenamente a afirmação, pelo

menos quanto ao programa e aos métodos. Mas, ainda segundo Lévi-Strauss, Rousseau fundou a antropologia não só no sentido prático mas também no sentido teórico. No primeiro, escrevendo o *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, onde se expressa o problema das relações entre Natureza e Cultura; no segundo, distinguindo de maneira clara e concisa o objecto específico da antropologia por oposição ao dos historiadores e moralistas. Todavia, em nossa opinião é a percepção da diferença como suporte da reflexão teórica que melhor define o gênio antropológico de Rousseau.

• «Quand ou veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés».

(*Essais sur l'origine des langues*, C. VIII)

Coloca-se aqui, com exemplar acuidade, o problema da «transcendência» dum *Eu* inquestionável para o qual ao *Outro* apenas restam dois caminhos: ou a exclusão pura e simples do espaço e do tempo conceptuais que conferem ao *Eu* os atributos da onipotência e da omnipresença, ou então a dissolução pura e simples do *Outro* no mesmo espaço — necessariamente concebido em moldes etnocêntricos — o que, no fundo, é tão somente uma outra forma de exclusão.

A citação anterior contém em si não só postura teórica da antropologia actual mas, ainda, o princípio da descentralização a nível da interioridade do Sujeito, como condição primária e necessária à fundação duma ciência do Homem verdadeiramente digna desse nome. É, com efeito, na afirmação e no reconhecimento das diferenças que se trilha o caminho — único possível — que conduzirá ao conhecimento das propriedades específicas do Homem, tanto naturais como sociais, que fazem deste um ser integrante do Universo, em vez de ele se excluir através do *Cogito* arrogante e prisioneiro da sua auto-confiança. É exactamente esta auto-confiança, no fundo

a outra face do *Eu*, imperial e onipotente, que sai profundamente abalada da investida teórica de Rousseau. Na verdade, ao negar as ciências do homem. Descartes procura ignorar, talvez por cegueira, que fica vazio o espaço que medeia entre a interioridade do *Cogito* e a exterioridade do mundo físico. Este espaço não é outro senão aquele em que os homens se movem, o qual, consoante as abordagens, se constitui no objecto privilegiado da história e da antropologia. Só que — aqui reside a grande questão — o objecto não é uno, mas sim diversificado: é a própria observação empírica — como etapa prévia a qualquer reflexão sobre o homem — que se encarrega de o demonstrar. Semelhante contestação é obviamente desconfortável para a consciência europeia, ainda há bem pouco tão segura de si e do modo de encarar as coisas do mundo.

A proposta metodológica de Rousseau (Cf. nota 10 do *Discours*) mas também os esquemas aparentemente evolucionistas como, por exemplo o de Giambattista Viço, confinam num ponto preciso, a saber: a aceitação plena da diversidade, isto é: do *Outro*. Facto este que, seja qual for o ângulo da reflexão, não deixaria de arrastar consigo uma ou outra forma de interrogação céptica sobre a exclusividade confortada do espírito europeu.

A antropologia contemporânea, na linha directa desta tradição, desenvolveu e aprofundou velhos conceitos, entre os quais o de alteridade, cuja expressão simbólica opera através das categorias da semelhança e da diferença. Esta última é, aliás, o imperativo categórico da própria existência social. Diferença implica o reconhecimento da alteridade. Por isso, do ponto de vista simbólico, estes fenómenos, como por exemplo o do incesto, significam a abolição das diferenças, ou seja, da alteridade, sem a qual não é possível construir nem pensar a ordem social dos homens.

Na atitude epistemológica em que nos inserimos, construir e pensar a ordem social dos homens conduz-nos directamente ao problema do sentido. Sentido este que, para nós, é antes do mais, do plano intelectual e não do plano material ou mesmo do sensível. Gera-se através de regras abstractas

que, ao organizarem a diversidade da experiência empírica humana, o tornam à partida arbitrário. Só o enquadramento cultural —necessariamente delimitado— dá sentido à produção de sentido. Por isso — e será talvez uma das condições da sua própria existência— o sentido é sempre parcelar e contingente.

#### BIBLIOGRAFIA

- EVANS-PRITCHARD, E. — *Social Anthropology*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979.
- LEACH, Edmund — «Anthropos», in *Enciclopédia Einaudi*, 5, *Anthropos — Homem*. Lisboa, INCM, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, Claude — *La pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.  
— *Mythologiques I — Le Cru et le Cuit*. Paris, Plon, 1964.  
— *Anthropologie Structurale Deux*. Paris, Plon, 1973.
- ROUSSEAU, J. J. — *Oeuvres Completes*. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, 1964.
- VIÇO, Giambattista — *La Scienza Nuova giusta, Vedizione dei 1744*. Bari, Laterza, 1967.