etnográfica • maio de 2007 • 11 (1): 191-212

"Aromas de urze e de lama": reflexões sobre o gesto etnográfico

João de Pina Cabral

Este ensaio tem por objecto o *gesto etnográfico* – movimento tanto físico quanto intelectual que leva o cientista a descontextualizar-se socialmente para poder re-contextualizar-se no "terreno." Esse movimento requer *engenho*, na medida em que cria uma ambiguidade processual entre identificação e diferenciação; exige, pois, uma criatividade na postulação do mundo estudado como um mundo humano possível face a outros. O etnógrafo defronta-se necessariamente com a questão da relevância dos detalhes de interacção que observa para a compreensão da condição humana como um todo: um problema de escalas que exigem mediação. O artigo termina com a proposta de um novo olhar universalista para a antropologia.

PALAVRAS-CHAVE: Etnografia, condição humana, mediação simbólica, morte infantil.

Dedicado à memória de uma das mentes mais pertinazes e informadas que me foi dado conhecer – Rodney Needham (1923-2006).

ESTE ENSAIO TEM POR OBJECTO O *GESTO ETNOGRÁFICO* – UM TEMA central aos interesses do nosso homenageado, Ernesto Veiga de Oliveira.[1] É, pois, literalmente na sequência de seus passos que nos perguntamos como compreender hoje esse gesto, tanto físico quanto intelectual, que leva o cientista social a descontextualizar-se socialmente para poder re-contextualizar-se no "terreno" – terreno que, na medida em que for sendo analiticamente

1 Quero agradecer aos colegas do Departamento de Antropologia do ISCTE pelo convite que me foi endereçado para apresentar a Aula Inaugural Ernesto Veiga de Oliveira de 2006. Tendo sido professor do ISCTE entre 1982 e 1996 e tendo participado na equipe que criou o Departamento de Antropologia e o Centro de Estudos de Antropologia Social, do qual ainda sou sócio, este convite reveste-se para mim de grande significado pessoal.

construído pelo etnógrafo, será sempre um "novo" terreno. A deslocação física poderá ser longa e perigosa ou rápida e fácil; poderá ser em espaços desconhecidos ou familiares. Tal não altera, porém, a essência do "gesto etnográfico" – essa é, afinal, uma das grandes lições que podemos tirar da história da nossa disciplina.

A acção científica, por muito que seja uma actividade especial (e é-o – mas esse não é agora o nosso tema), é uma actividade social. O passado da ciência, portanto, está sempre imanente à sua prática: a "preteridade" da ciência é o facto de ela ser incompreensível para quem não souber algo da sua história; por isso mesmo a ciência se divide em "disciplinas." Mas essa temporalidade intrínseca não se vira unicamente para o passado, ela aponta também para o futuro. A preteridade, que nos permite compreender a razão da acção científica, é tão importante quanto a sua "futuridade," passe a expressão: essa expectativa de que vale a pena continuar a tentar fazer melhor ciência.

Quando conheci Ernesto Veiga de Oliveira, no início dos anos 80, eu era um jovem recém-doutorado e ele era já um homem idoso, precocemente envelhecido pela doença que acabou por o levar. Era uma figura atraente pelo brilho inteligente dos seus olhos, pela erudição natural que ressaltava dos seus comentários, pela humanidade e coragem franca dos seus posicionamentos sociais, pela ironia por vezes escaldante mas geralmente bem-humorada das suas opiniões. Perante ele, eu sentia o respeito natural de quem reconhece no outro a seriedade de propósitos, a genuína e humilde curiosidade intelectual, o verdadeiro fascínio pelo jogo das ideias.

Havia, porém, entre nós um fosso quase intransponível: uma espécie de hiato temporal. É que o projecto científico que movera Ernesto Veiga de Oliveira, e que continuava a guiar a sua acção no Museu Nacional de Etnologia, correspondia a um modelo para mim tão distante que era mais reconhecível como o dos orientadores dos orientadores dos meus orientadores. De facto, John Campbell, Rodney Needham e David Hammond-Tooke – os meus mentores na aprendizagem da antropologia – tinham sido inspirados por Evans-Pritchard, Edmund Leach e Isaac Schapera; e esses, por sua vez, por Malinowski e Radcliffe-Brown.

Acontece que o projecto intelectual da etnologia descritiva ruralista portuguesa que associamos a Ernesto Veiga de Oliveira e ao seu amigo e inspirador A. Jorge Dias, já não era de vanguarda desde o período da Segunda Guerra Mundial. Basta pensarmos que, em 1937, o Royal Anthropological Institute quebrara decisivamente com a tradição etnológica. Na verdade, Jorge Dias tinha empreendido duas tentativas de saída, ambas malogradas por razões distintas: na Alemanha dos anos 40 e, mais tarde, nos Estados Unidos dos anos 60. Só o isolamento intelectual causado pela ditadura salazarista podia explicar que, no início da década de 1980, a quebra com o paradigma etnológico não tivesse ainda ocorrido em Portugal.

Tanto para mim como para Ernesto Veiga de Oliveira, portanto, o nosso encontro era marcado por uma espécie de véu de perplexidade mútua que se apresentava a ambos de forma temporalizada.[2] Contudo, e é aí que estou a tentar chegar, entre nós existia uma compreensão básica que permitia que reconhecêssemos mutuamente os nossos projectos científicos como sendo semelhantes: a saber, a convicção profunda de que a teorização assente sobre a etnografia – quer dizer, esse conhecimento experiencial intersubjectivo dos contextos humanos – é uma das maiores riquezas inventadas pelas ciências sociais. A identificação da importância metodológica e intelectual do *gesto etnográfico* – esse desejo de ir "lá" ver, perceber bem, questionar, confrontar e voltar com a melhor compreensão possível – é sem dúvida um dos mais importantes pequenos passos que construíram a possibilidade da ciência moderna como um todo.

O ENGENHO ETNOGRÁFICO

Nos dias que correm, a melhor hipótese para a origem da humanidade não é a criacionista, mas uma em que a origem da humanidade é o lentíssimo acumular de uma série tão longa de pequeníssimos passos que a nenhum deles poderemos ter o arrojo de nomear como o primeiro passo da humanidade. O primeiro ser humano, portanto, nunca existiu, porque só se pode ser humano quando se segue nas pisadas de outros seres humanos. E, da mesma forma, tal como nunca houve um primeiro ser humano, também nunca houve um primeiro cientista ou um primeiro antropólogo.

Assim, não proponho que Duarte Barbosa, o cunhado de Fernão de Magalhães, que em 1516 escreveu um tratado sobre a Índia, fosse um antropólogo ou um etnógrafo. Mas proponho-vos, isso sim, que a obra que ele realizou e as que realizaram os que o seguiram deixaram legados intelectuais sem os quais as obras de Montaigne, Rousseau, Frazer, Malinowski ou Lévi-Strauss não teriam sido possíveis.

Vejam como caracteriza ele o seu método logo na apresentação do, tão fascinante quanto mal conhecido, *Livro do Oriente*:

> Tendo eu Duarte Barbosa, natural da muito nobre Cidade de Lisboa, navegado grande parte da minha mocidade pelas Índias descobertas em nome de El-Rei Nosso Senhor [era filho de um dos grandes pilotos navais da época]; e tendo viajado por muitos e vários Paizes vizinhos à Costa, e visto e ouvido varias cousas, que julguei maravilhosas e estupendas, por nunca terem sido

2 Não se trata aqui de desposar uma visão unitária da evolução da ciência. Trata-se, sim, de reconhecer que a ciência moderna é um engajamento de natureza global e que, portanto, a etnologia portuguesa, ao ter-se mantido presa a um ideário há muito afastado no resto do mundo, encontrava-se numa situação anacrónica (ver Pina Cabral 1991).

> vistas nem ouvidas por nossos maiores; resolvi-me a escrevellas para beneficio de todos, tais como as vi e ouvi de dia em dia; trabalhando por declarar este meu livro os lugares e limites de todos aquelles Reinos aonde estive pessoalmente, ou de que tive informações dignas de fé; e bem assim quaes sejão os Reinos e Paizes de Mouros, quaes de Gentios, e os seus costumes. Nem deixarei em silencio o seu tráfico [quer dizer, comércio], e as mercadorias que nelles se achão, os lugares aonde nascem, e para onde se conduzem; e além do que pessoalmente vi, sempre me deleitei em procurar [quer dizer, perguntar] aos Mouros, Cristãos e Gentios pelos usos e costumes de que erão práticos, cujas informações tomei o trabalho de combinar humas com outras, para ter uma noticia mais exacta dellas, que foi sempre o meu primeiro intento, como deve ser o de todos os que escrevem sobre semelhantes matérias; e persuadome se conhecerá que não poupei diligência alguma para conseguir este fim, quanto o permittem as débeis forças do meu engenho; e foi no presente anno de 1516 que acabei de escrever este meu livro. (1984 [1516]: 1)

Anotemos, pois, os princípios metodológicos por ele identificados. Em primeiro lugar, ele "viu" e "perguntou" – sublinhe-se que não lhe bastou ver para entender, foi necessário perguntar. Mas perguntar é dialogar, o que presume língua comum: em suma, ele partilhou das categorias nativas através da comunicação oral, possivelmente recorrendo a tradutores – que, na época, eram chamados "línguas" e eram frequentemente mestiços de português. Em segundo lugar, vejamos sobre que é que ele perguntava: "os usos e costumes de que erão práticos" – sublinhe-se que a noção de "usos e costumes" tem a implicação de que se trata de formas regulares e historicamente consolidadas de viver o quotidiano que, porque não são todas iguais, merecem ser compreendidas separadamente. Mas note-se ainda mais, ele diz: "os usos e costumes *de que erão práticos*", isto é, não estava interessado em codificações ou regulamentos, mas sim nas formas recorrentes de actuação – a dele era, como se diria hoje, uma "teoria da prática."

E, finalmente, sublinhe-se um último aspecto fascinante das suas singelas palavras (actualizando o português): "tomei o trabalho de combinar [estas informações] umas com as outras para ter uma notícia mais exacta delas [... tanto] quanto o permitiram as débeis forças do meu engenho." A "notícia exacta", diz-nos ele, exige "combinação" – não existe tal coisa como a simples transcrição das opiniões dos nativos (como alguns antropólogos chegaram a pensar). Por sua vez, essa "combinação" exige "engenho". Ora, essa palavra renascentista, que mais tarde assumiu outros significados, na altura, significava "descoberta, invenção, imaginação." Camões explora famosamente as implicações dinâmicas da palavra quando apresenta *Os Lusíadas* dizendo sobre os grandes feitos dos lusitanos "Cantando espalharei por toda a parte,// Se a tanto me ajudar o engenho e a arte", ou quando anuncia que foram as ninfas do Tejo [as Tágides] que criaram nele "um novo engenho ardente."

Esse, então, é o *engenho etnográfico* – a procura de saber combinar criativamente o que as pessoas que nós nos esforçámos por conhecer fazem e dizem sobre o mundo em que vivem por forma a permitir um melhor conhecimento desse mundo como um mundo humano possível face a outros. A etnografia, portanto, implica uma proposta de diversidade de perspectivas, de diferença. Mas note-se que há aqui uma armadilha em que caíram os que identificaram a antropologia como a "ciência da diferença" ou do "Outro".

Como posso eu aperceber-me da diferença sem ter postulado anteriormente um contexto de semelhança? Esse "Outro" da etnografia foi muitas vezes identificado em termos nacionais ou raciais e, nos dias que passam, é mais frequentemente identificado em termos do "Ocidente". Qualquer uma destas variantes é perigosa, porém; não fosse pelas suas implicações políticas, pelo menos porque nos levam a esquecer que qualquer etnógrafo pode também ser objecto de uma etnografia.[3] Tratando-se sempre de formas de vida humana, a diferença é sempre só uma questão de perspectiva. Se há algo em que a existência de uma tradição crítica no exercício da etnografia nos pode ajudar é precisamente na postulação de contextos de diferença que se distanciem criticamente das categorias sociopolíticas de identidade em que estamos imersos – particularmente hoje, num mundo dominado pelos meios de comunicação de massas, onde as categorias identitárias se impõem através de hegemonias tão pertinazes que a sua naturalização só pode ser combatida por meio do recurso a uma longa tradição de confrontação crítica, tal como a que, por exemplo, a antropologia nos legou.[4]

De um ponto de vista metodológico, portanto, o desafio prende-se sempre com a ambiguidade processual entre identificação e diferenciação:[5] como posso eu conhecer-me a mim mesmo sem tentar olhar para mim como se eu fosse um outro? Assim explica a coisa o Padre António Vieira, num sermão lido na Baía em 1640, de que adiante vos falarei mais:

> A presença para ser presença, há-de ter alguma coisa de ausência. O objecto da vista, para se poder ver, há-de ser presente; mas se está pegado e unido à mesma potência, é como se estivera ausente; há-de estar apartado dos olhos, para se poder ver. Assim, a presença para ser presença, não há-de passar a ser íntima, nem há-de estar totalmente unida, senão de algum modo distante. (1959: X, 224)

3 E os gestos mais bem intencionados não deixam por isso de conter o interesse de quem os realiza, com resultados tanta vez opostos às intenções declaradas.

4 Veja-se a forma como Marilyn Strathern desenvolve este argumento nas suas reflexões sobre o estado actual do sistema científico global que, ao identificar "interdisciplinaridade" com "inovatividade", conduz a um perigoso processo de empobrecimento crítico – (2006: 191-209).

5 Ver Pina Cabral (2005).

Chego, pois, ao título que dei a este ensaio: "Aromas de urze e de lama." Eu já recorri antes a esta frase como título de um livro (Pina Cabral 1993) onde relato, de forma mais ou menos livre, a experiência de trabalho etnográfico realizada por mim no Alto Minho entre os fins da década de 1970 e os meados da seguinte. Volto aqui à frase por duas razões: por um lado, porque ela ilumina bem o que quero dizer sobre a experiência etnográfica; por outro, porque ela permite destacar de alguma forma aquilo que eu e Ernesto Veiga de Oliveira tínhamos em comum – uma enorme curiosidade por esse "povo" com o qual nos identificávamos tanto quanto nos diferenciávamos.

Para os jovens lisboetas de hoje, se calhar, pode até chegar a ser difícil perceber bem o contexto referencial da noção de "povo" tal como ela era usada no Portugal do século XX. O "povo português" éramos todos nós, mas havia um outro sentido em que certas pessoas não faziam parte do povo – entre elas, os intelectuais e académicos como eu e ele. Tal como o conceito de "hierarquia" teorizado por Louis Dumont, tratava-se de uma categoria por um lado englobante e, por outro, diferenciadora.[6] Hoje, após a entrada de Portugal na sociedade de consumo e as profundas alterações na vida rural que sucederam à entrada na União Europeia (que Joaquim Pais de Brito encapsulou na frase "o voo do arado"), é difícil perceber que esse "povo" era uma categoria com profundas implicações éticas. Foi em nome desse povo que se fez a Revolução do 25 de Abril e, para um jovem intelectual como eu, recém-chegado a Portugal vindo de África, o contacto procurado com esse povo foi uma experiência profundamente formadora mas, ao mesmo tempo, perplexante. Para mim, na altura, estava em causa perceber o que é que era ser português.

Foi isso que quis captar quando escolhi para título desse livro a frase *Aromas de Urze e de Lama*, tirada do poema de um grande amigo de Ernesto Veiga de Oliveira, Pedro Homem de Mello. Todos a conhecem, mesmo se de repente não se lembrarem, já que ela faz parte da letra de um dos mais famosos fados de Amália: *Povo Que Lavas no Rio*.[7]

Para Ernesto Veiga de Oliveira, o motor central da sua obra, assim o afirma ele, é procurar saber "quem nós somos" e esse "quem" refere-se à tal ambígua categoria de "povo." Ambígua porque, como diz o poema:

> Povo que lavas no rio,
> E talhas com o teu machado
> As tábuas do meu caixão,
> Pode haver quem te defenda,

6 Ver Leirner (2003).

7 Recorro aqui à versão original do poema (ver 1986 [1969]), já que a versão do fado é condensada. Agradeço a João Vasconcelos a sua ajuda.

Quem turve o teu ar sadio,
Quem compre o teu chão sagrado,
Mas a tua vida, não!
(1986 [1969]: 17)

Esse povo que é tão eu que até me encapsula, tanto nas roupas que eu uso como, mesmo para além da vida, no meu caixão, e que eu estou pronto a defender, tem, porém, uma vida que eu jamais quererei ter: "Mas a tua vida, não!", exclama o poeta com ênfase.

Hoje, o apelo ético que esta frase tinha perde-se um pouco. No entanto, quando Ernesto Veiga de Oliveira começou a deambular pelos campos nos anos 30, registando essa forma de vida, e ainda quando eu nasci, nos anos 50, morria-se de fome nos campos de Portugal; havia pessoas que nunca na vida tinham calçado um par de sapatos e que não tinham sequer meio de comprar tamancos; era necessário fugir clandestinamente através de fronteiras supervigiadas para poder ganhar um salário menos miserável no estrangeiro; uma percentagem sempre alta das mulheres rurais dava à luz filhos sem pai, porque ninguém queria juntar a sua pobreza à delas (ouvi esta expressão da boca de um padre); não havia hospitais suficientes – as mães morriam em casa frente aos outros filhos quando o parto corria mal; havia poucas e más escolas – era um país de analfabetos feroz e insistentemente endoutrinados por um aparelho político e religioso repressivo e obscurantista. Será necessário continuar?

Nos dias que correm, a palavra "povo" perdeu muitas das suas reverberações éticas. Digo "éticas" mas no sentido mais abrangente do termo, pois estava em causa uma relação de profunda identificação tanto moral quanto física, envolvendo (adiante veremos que assim nos ensina o Padre António Vieira) um jogo com o desejo: o sujeito constitui-se por relação a um objecto com o qual se identifica ao mesmo tempo que se diferencia; objecto que quer possuir mas do qual, ao mesmo tempo, quer ser parte.

Para a geração de Ernesto Veiga de Oliveira e do seu amigo poeta, esse desejo é tão profundo que é tão político quanto erótico, como fica bem explícito no poema de Pedro Homem de Mello. Na verdade, para todos os portugueses que, como eu, cresceram antes do 25 de Abril, a ambiguidade inscrita neste poema era um dado incontornável e até constituinte do próprio *self*:

Meu cravo branco na orelha!
Minha camélia vermelha!
Meu verde manjericão!
Ó natureza vadia!
Vejo uma fotografia…
Mas a tua vida, não!

Fui ter à mesa redonda,
Bebendo da malga que esconda
O beijo, de mão em mão…
Água pura, fruto agreste,
Fora o vinho que me deste,
Mas a tua vida, não!

……

Aromas de urze e de lama!
Dormi com eles na cama…
Tive a mesma condição.
Bruxas e lobas, estrelas!
Tive o dom de conhecê-las…
Mas a tua vida, não!

Subi às frias montanhas,
Pelas veredas estranhas
Onde os meus olhos estão.
Rasguei certo corpo a meio…
Vi certa curva em teu seio…
Mas a tua vida, não!

Só tu! Só tu és verdade!
Quando o remorso me invade
E me leva à confissão…
Povo! Povo! Eu te pertenço.
Deste-me alturas de incenso.
Mas a tua vida, não!

…….

(Mello 1986 [1969]: 17-19)

Essa relação ambígua entre identidade e diferença que caracterizava o nacionalismo burguês do período modernista (esse desejo que, nas palavras do poeta, vira "remorso") pode parecer algo de específico demais para encapsular o projecto científico da antropologia – afinal, não é ela tão frequentemente identificada com ambientes exóticos (ou, melhor, ainda mais exóticos) do que esses que eu e Ernesto Veiga de Oliveira íamos encontrar no Minho rural? Só que o exótico, no fim de contas, não é mais do que uma questão de perspectiva. Vou tentar elucidar o que digo através de um exemplo.

A CASA E A VIDA

Quando eu estava no quarto ano da universidade (Universidade do Witwatersrand, Joanesburgo, África do Sul), fui contratado como monitor para apresentar os seminários de leitura dos alunos do primeiro ano. Uma tarde, estava eu a tomar um café na Sala de Professores, fazendo tempo entre aulas, quando o Professor Gerard Schütte entrou na sala de rompante. Vinha mal vestido e com um ar perturbado – o que não era característico dele. Tinha acabado de voltar do terreno, entre os Venda, que habitam o norte do planalto central sul-africano. Viera à universidade deixar o *jeep* do departamento antes mesmo de ir a casa; precisava urgentemente de falar com alguém. Contou-me, então, que no dia anterior, de manhã, ouvira gritos de mulheres na aldeia onde estava a residir. Quando foi ver, percebeu que uma criança que estava a aprender a andar tinha caído dentro de um caldeirão onde a mãe cozinhava as papas de milho para o almoço.

A criança estava horrivelmente queimada e o Prof. Schütte pegou logo nela e na mãe, meteu-os no *jeep* da universidade e desarvorou em direcção ao hospital. Quando lá chegaram, porém, mais de uma hora depois, a criança tinha morrido nos braços da mãe. Voltaram à aldeia com a mãe carpindo-se todo o caminho. Quando lá chegaram, ele deixou-a na mão de parentes e foi à palhota dele mudar-se, porque estava coberto de lama, sangue e papas de milho. Meia hora depois, quando voltou a sair, encontrou a mãe calmamente a cozinhar as mesmas papas de milho no mesmo caldeirão, a aldeia em silêncio e as pessoas a moverem-se como se nada tivesse ocorrido. Perturbado, perguntou que se passava e todos lhe responderam que nada se passava. Quando tentou perguntar pela criança houve uma pessoa idosa que o mandou calar-se imediatamente e não fazer mais perguntas.

No dia seguinte, angustiado, incapaz de aguentar o silêncio, teve de abandonar a aldeia. Passadas umas semanas depois da nossa conversa, voltou lá e conseguiu, finalmente, que lhe explicassem o que se passara: a criança tinha sido enterrada dentro das paredes de adobe da palhota da mãe e não se devia voltar a falar dela porque essa criança tinha sido um erro, ela não devia ter nascido, e agora a mãe poderia voltar a dar à luz uma criança que tivesse condições para sobreviver até à vida adulta.

Se hoje me lembro desta história é porque ela foi seguida de outros dois eventos marcantes para mim. Uns anos depois, já como aluno em Oxford, quando me preparava para o trabalho de terreno no Alto Minho (ver Pina Cabral 1989), encontrei uma passagem de Leite de Vasconcelos, o etnólogo português do período republicano, em que ele relata que os "anjinhos" que morriam antes de serem baptizados eram enterrados junto à parede da casa ou por baixo de um pé de vinha branca ao lado da casa ou, ainda, na loja, mesmo debaixo da lareira da casa. Fui perguntar aos meus informantes de Paço sobre o

assunto – um homem contou-me que, quando isso lhe tinha acontecido, tinha enterrado a criança debaixo da pilha de madeira para queimar na lareira. Mais tarde, quando a mulher tivera um aborto espontâneo, metera os restos numa caixa de cartão e fora, secretamente, enterrá-los na campa de família no cemitério, ao lado da igreja.

Parecia, então, que os Venda e os portugueses não eram assim tão distantes: será que tinham ocorrido influências mútuas? Essa seria a hipótese difusionista. Mas claro que não: até porque, entretanto, encontrei exemplos parecidos relatados por colegas em partes distantes e longínquas do mundo. Trata-se de algo de espontâneo, eu presumo.

Mal sabia, porém, como a questão me chegaria bem mais próximo. Uma década depois de ter deixado o Minho, uma noite em que eu e o meu pai nos encontrámos sozinhos a jantar num restaurante durante uma visita ao estrangeiro, ele contou-me que, antes de eu nascer, a minha mãe tinha tido vários abortos espontâneos. Eu sou o mais velho de quatro irmãos. A medicina nessa época não era o que é hoje e ele falou-me do sofrimento por que passara nessa noite em que fora obrigado a enterrar no jardim, secreta e solitariamente, um feto já com feições formadas, que poderia ter sido o seu, muito desejado, primeiro filho. Quando eu próprio e mais tarde a minha irmã mais velha vingámos, ele plantou lá, nesse mesmo jardim, uma pereira e uma trepadeira de maracujá (a fruta da paixão) para cada um de nós, respectivamente, em sinal de alegria.

Recentemente, a minha irmã mais nova "scaneou" uma série de *slides* antigos que lá estavam por casa e mandou-me o CD: de repente, vi-me a mim mesmo com quatro anos a correr em frente a essa pereira e sobre a relva que escondia esse corpo que poderia ter sido o meu irmão. Fui movido às lágrimas, devo admitir, pela força desse sentimento de algo que só mesmo a antropologia me ajudava a compreender um pouco. É que, nestas coisas, nas palavras do Padre Vieira: "a presença para ser presença, não há-de passar a ser íntima, nem há-de ser totalmente unida, senão de algum modo distante." Que me dizia, então, o exemplo dos Venda que me fora narrado com tão profunda emoção, tantos anos antes pelo Prof. Schütte?

Para compreender os Venda, parecia fazer sentido levantar a hipótese de que a palhota materna (a casa) simbolizava o útero materno e que o bebé morto era *devolvido* ao útero materno simbolicamente, portanto. Nesse sentido, assim, não se perdia o potencial de fertilidade daquela mulher e daquela casa: era simplesmente adiado. Mas pensemos bem: o bebé, ao ser enterrado nas paredes da palhota, ao lado dos muros da casa, debaixo da lareira, na campa da família ou no pequeno jardim – dependendo dos exemplos, que vão todos dar mais ou menos à mesma coisa – é devolvido. Mas devolvido aonde? À casa ou ao útero? À casa, claro; dir-me-ão vocês: mas não é possível devolver um bebé ao útero materno sem matar a mãe! Pois não, só que a nossa questão não

é essa: a questão não é saber porque não devolvem ao útero, mas sim porque enterram na casa.[8] Ora, diríamos nós, a casa seria uma espécie de substituto, ela simbolizaria o útero, já que não é possível devolver a criança ao útero. Mais uma vez, a pista é verdadeira mas enganadora: por muito que a casa funcione como substituto, a casa nunca será um útero e, ao enterrar o bebé na casa (na lareira, na campa familiar, na parede, no jardim contíguo, etc.) as qualidades da casa – que não são as mesmas que as qualidades do útero – passam a ser relevantes.[9]

Voltemos, pois, à constatação inicial: o bebé é devolvido. Mesmo que os habitantes da aldeia onde trabalhava o Prof. Schütte se recusassem a falar sobre o assunto, o acto de enterrar o bebé na parede de adobe, esperando que ele voltasse a nascer, implica um recomeçar, um voltar atrás, um devolver às origens. Em suma, quando eles devolviam os bebés à casa e não ao útero, estavam a roubar algo ao útero, por assim dizer. Isto é, estavam a afirmar que algo que tinha saído do útero, na verdade, pertencia mais genericamente à casa. Estavam, pois, simbolicamente a argumentar (a "mostrar", num sentido quase de prova) que o útero daquela mulher é parte da fertilidade, da força de vida daquela casa. Não é a casa que passa a ser útero, a ser mãe; é a mãe e o seu útero que se revelam como pertencendo à casa.

Acontece que, nesse sentido, uma casa tem outras pessoas para além da mãe: homens, velhos, crianças, outras mulheres... Tem também gado, terras, alfaias, estruturas físicas... mesmo quando a casa não é nada de mais sólido do que os pequenos biombos de adobe com os quais as mulheres Nuer protegiam do vento as suas lareiras alimentadas a bosta de vaca e cujo nome, entre esse povo transumante, era usado para designar essa unidade que, de uma forma ou outra, nós designamos em português por "casa".[10]

Há, sobretudo, uma característica da casa que é aqui relevante: uma casa tem uma estrutura de poder – é uma forma de vida, porque é uma vida onde

8 Não vou entrar aqui em detalhes etnográficos específicos, mas ater-me-ei simplesmente às características mais gerais que detêm em toda a parte as *unidades sociais primárias* (aquilo que, em geral, em português, nós designamos por "casa", recorrendo a uma metáfora arquitectónica – ver Pina Cabral 1991).

9 Se a relação metafórica entre a casa e o útero é questionada – dir-me-ão –, então porque não questionar a relação metonímica entre a casa e as coisas que a simbolizam (a lareira, as paredes, a campa, o jardinzinho, etc.)? E é aí que a lição do comparativismo penetra na nossa etnografia quase à sorrelfa: é que, comparando todos estes diversos casos, percebemos que há uma centralidade cosmológica na imagem da "casa" (enquanto unidade social primária, está claro, e não enquanto edifício) que as imagens das paredes, da lareira, da campa, do jardinzinho... não têm.

10 "Os Nuer falam do domicílio (*homestead*) de um homem como o seu *gol*, palavra cujo significado primário se aplica ao montinho de esterco em brasa no centro de uma corte de gado (*byre*) e à lareira (*hearth*) à sua volta. No seu significado social mais estrito a palavra significa família – os ocupantes de um domicílio – e pode, portanto, também deter o significado de casa (*household*), pois pode haver outras pessoas a viver lá para além dos membros da família do dono e que, como nós diríamos, contam como membros da família." (Evans-Pritchard 1951: 3).

não vale tudo, onde certas coisas se devem fazer e outras não se devem fazer, onde uns falam mais e ouve-se mais o que dizem do que outros, onde os silêncios de uns dizem muito mais do que as palavras de outros. Ao devolver o bebé à casa, eu estou a mostrar que esse potencial de vida que fez o bebé não pertence exclusivamente à mulher que tem esse útero, mas é muito mais geral.

E é aí que nós podemos ver o que significa que, quando olhamos para uma lareira, ou uma parede, ou uma campa ou até, como no meu caso, um pequeno jardinzinho urbano no Porto, e sabemos que o bebé aí foi enterrado, sentimos algo de muito especial. Não é uma parede qualquer, não é um jardim qualquer ou uma qualquer caixa de mármore. Há lá algo que tem um fortíssimo poder evocativo: aquela parede, aquela lareira, aquele jardim são agora quase humanos, possuem força vital e "falam dentro de nós", como dizia o poeta açoriano.

De facto, há uns anos, passeando pela Ilha do Pico, deparei-me com uma lápide, cravada nas paredes de uma casa antiga, que dizia:

> Estas paredes erguidas
> Pelas mãos de nossos avós
> São muitas vidas vividas
> Que falam dentro de nós.
> (D. Melo)

Aí temos, de uma forma maravilhosamente sucinta, o mesmo mistério que o bebé Venda nos revela e que me comoveu tanto ao dar, por acaso, com aquela fotografia de um jardinzito há tantos anos esquecido. O bebé morre – está morto – mas, na sua lenta decomposição física, a sua transformação em substâncias físicas inertes transmite vida a coisas que, antes, eram inertes! Como se faz isso? Qual a base do mistério?

MEDIAÇÃO ENTRE DIFERENTES ESCALAS

Trata-se daquilo a que Lévi-Strauss chamou "mediação simbólica" – a imaginação humana faz saltos sobre o impossível através de processos de mudança de escala: ao encontrar identidades entre fenómenos de escalas diferentes, eu construo identificações que superam cada uma dessas realidades fenomenológicas (ver Lévi-Strauss 1974 [1955]: 243-ss). Tanto na filosofia da pintura chinesa – em Shitao (1642-1707), por exemplo, onde o gesto de traçar uma pincelada a preto sobre papel branco representa, repete e é igual, num certo sentido, à formação do mundo[11] – como na teologia cristã, a verdade última é revelada pela descoberta de uma conformidade entre o microcosmos e o

11 Ver Hay (1983) e Cheng (1998).

macrocosmos; as ordens vulgares das coisas e as ordens crescentemente mais abrangentes.

Aqui faz sentido, então, falar de uma das jóias do ensaísmo da língua portuguesa: o "Sermão da Nossa Senhora do Ó" que o Padre António Vieira leu na Igreja da Ajuda na Baía em 1640 (1959: 203-232). O mistério aí endereçado pelo nosso erudito padre não é, afinal, muito diferente daquele que temos aqui contemplado: Deus é imenso porque contém tudo o que possa existir; Cristo é Deus; Cristo foi criado no útero de Maria; logo, o útero de Maria, pequeno, redondinho, virginal ainda por cima, pôde conter tudo o que pode existir. Nas suas palavras:

> Mas, oh grandeza sobre todas as grandezas, oh milagre sobre todos os milagres, o do ventre virginal de Maria! Não se diga já que a imensidade de Deus não tem circunferência, pois o ventre de Maria assim como Deus é imenso o concebe todo dentro de si, assim como é imenso, o compreende; assim como é imenso, o cerca. Aquela mesma imensidade de Deus, a que não podem fazer circunferência as orbes celestes, nem o globo inteiro do universo, nem os espaços imaginários sempre mais e mais infinitos, essa mesma imensidade, e não outra, é a que abraça, encerra, e contém dentro em si o círculo daquele ventre puríssimo. (1959: X, 206-7)

Vemos, pois, neste exaltado discurso teológico, esse mesmo acordo entre as escalas que nos confrontou nos nossos exemplos menos ambiciosos de bebés que morrem antes de chegar a possuir personalidade social. Ora, tal como neste caso, a relação entre a casa e o útero materno é mediada pelo desejo; o desejo de uma socialidade melhor: mais fertilidade, mais alegria, mais ordem, mais bem-estar, etc. Esse desejo, que une a casa ao útero materno através dessa noção de força vital que Hocart identificou com o conceito de Árvore da Vida (1952), é o que une à mãe os restantes membros da casa.

Curiosamente, é essa também a resposta do Padre Vieira; por isso, este seu sermão é uma tão maravilhosa lição sobre o conceito de "desejo":

> Ouvistes [neste sermão], que estando a virgem santíssima toda cheia de Deus, ainda não se satisfizeram seus desejos, desejando ter consigo ao que tinha em si, e acabar de ver com seus olhos ao que estava escondido em suas entranhas. Ora aplicai isto mesmo a vós. Nada menos do que a Virgem concebe dentro de si, é o que nós recebemos dentro em nós, quando comungamos: Ela ao Verbo, a quem deu carne; e nós ao Verbo encarnado: Ela a todo Deus, tão imenso como é; e nós a todo Deus com toda sua imensidade. (1959: X, 230)

O que este exercício cria é as condições para a superação da contradição entre a limitação da nossa vida no mundo e uma suposta vida eterna. Ouçamos o Padre:

> Esta é a mesma razão porque a Virgem tendo a seu Filho, e a seu Deus dentro em si, ainda desejava e suspirava; porque o desejava ter de modo, que O pudesse ver e gozar. E esta é também a razão (se temos uso da razão) porque tendo a Cristo dentro em nós sacramentado e invisível, esta mesma felicidade nos deve excitar o desejo de outra maior e felicíssima, que é chegar a estar com Ele, aonde O vejamos e gozemos de toda a eternidade. (1959: X, 231)

Para as nossas mentes laicas, hoje, este tipo de argumentação só pode parecer rocambolesca. Contudo, no interior dos *conceitos* construídos pelo mestre barroco, encontra-se a mesma necessidade de procurar formas de mediação entre escalas diferentes de ser com a finalidade de melhorar a nossa condição. Acontece que esse desafio põe-se tanto à teologia contra-reformista do período barroco, como aos Venda, como aos membros daquela família açoriana cuja casa continha vidas passadas que falavam dentro deles, como à minha própria família e ainda, por perplexante que vos possa parecer, à teoria antropológica como um todo.

Também os teóricos da antropologia se têm confrontado com esse enorme desafio: como compreender e explicar que seja na ínfima e vulgar experiência do contacto etnográfico que eu vá encontrar o material que me permitirá falar sobre a condição humana? Se a finalidade da antropologia acaba por ser assim tão abrangente e generalizadora, não haveria uma contradição no facto de o material que a disciplina usa ser recolhido da forma menos abrangente possível, da forma mais espúria e humanamente localizada?

Sim, essa contradição existe e por isso é um desafio tão grande escrever boa etnografia; e por isso é tão difícil dar aos alunos uma receita pronta e fácil de como fazer etnografia; por isso, até, o recurso ao engenho e à *serendipity* (isto é, o acaso das descobertas circunstanciais). Por isso é um tão grande prazer intelectual fazer aquilo que o conferencista que me precedeu no ano passado, Márcio Goldman, chama "teoria etnográfica." (2006: 28)

Sobre este tema terei necessariamente que ser breve – afinal, nada menos de dez volumes chegariam para dar conta da história das respostas a este dilema desde os primórdios da antropologia académica. Telegraficamente, então: quando, nas últimas décadas do século XIX, a antropologia passou a ser uma disciplina que se ensinava nas universidades, o dispositivo conceptual que permitia realizar esse salto era o que hoje, retrospectivamente, costumamos chamar "primitivismo." A saber, essa concepção de que é nas formas mais simples da vida humana que se podem encontrar os princípios mais essenciais e que essas formas mais simples são anteriores temporalmente às formas mais complexas, no interior das quais esses princípios essenciais estão mais escondidos.

Esta concepção não morreu simplesmente de um dia para o outro, nem foi criada por *fiat* divino, de repente. Ela emerge como dominante na *Belle Époque* e vai-se consolidando até que, aí pela década de 1930, começam a emergir claros sinais de graves problemas. Entre nós, o famoso ensaio póstumo de Rocha

Peixoto sobre o comunitarismo agro-pastoril é o seu ponto de mais elevado brilho intelectual (1990).

No entanto, quanto mais os antropólogos foram aprendendo sobre a diversidade humana e a sua história, mais problemas a mediação primitivista causava. A história da humanidade não parecia prestar-se a interpretações evolutivas e os mais "simples", num certo sentido, não pareciam sê-lo noutro (ver Kuper 1988). Foi assim que, lá pelo tempo da Primeira Grande Guerra, começaram a emergir os rumores de uma nova modalidade de mediação. Só, porém, depois da Segunda Guerra Mundial é que ela se afirmou como dominante; nessa altura, o recurso a uma metáfora linguística deu azo a um novo esquema de mediação: o interpretativismo. O etnógrafo, então, passou a procurar nos imponderáveis da vida quotidiana a chave para interpretar os significados nela imersos e, com esta chave, realizava de seguida as suas comparações mais abrangentes.

Esse grande esquema continua hoje a ser dominante e uma das suas versões mais brilhantes está ainda em pleno florescimento: o discursivismo neo-foucaultiano. O problema é que, conforme os grandes modelos comparativos dos meados do século (as chamadas "grandes teorias") foram envelhecendo face à evidência etnográfica, foi-se revelando também que a mediação entre o culturalmente específico e o geral à humanidade se ia fazendo menos e menos e a retórica ia crescentemente substituindo-se à genuína comparação. Após a Queda do Muro de Berlim, com a influência crescente do culturalismo norte-americano, a tendência a reduzir formas de vida a formas de discurso – reduzir a Acção ao Verbo –, por muito que o conceito de "discurso" fosse manipulado, foi-se revelando mais e mais insatisfatória.[12]

Os problemas epistemológicos que esta redução discursivista levanta obrigam crescentemente os etnógrafos a posições autodestrutivas, em que a relevância cognitiva do próprio acto etnográfico chega a ser posta em causa. Vejamos, por exemplo, uma passagem do interessante livro que Márcio Goldman acaba de publicar sobre política e movimentos afro em Ilhéus.

> fornecerei uma breve descrição da região e da história de Ilhéus. Trata-se de uma descrição mais ou menos superficial e, eu arriscaria dizer, fenomenológica, no sentido de que é com ela que nos deparamos imediatamente ao chegar à cidade e de que suspenderei qualquer juízo a respeito da sua possível verdade objectiva. Trata-se apenas aqui, por um lado, de fornecer ao leitor os elementos que inevitavelmente intervêm na análise propriamente etnográfica e antropológica que constitui o objectivo deste trabalho; por outro, trata-se de reconhecer que, se um "contexto" existe, ele só pode, ou só deve, ser apreendido por um antropólogo do ponto de vista de seus informantes,

12 Vejam-se as tentativas de Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod (1990).

> o que faz com que a história local – e mesmo "Ilhéus" – sejam, fundamentalmente, o que se convencionou designar categorias nativas. (2006: 150)

Creio que o leitor poderá justificadamente perguntar-se como pode o etnógrafo/antropólogo captar as tais "categorias nativas" que descreve (e note-se: "descreve" e não "transcreve"[13]) sem recurso a uma "verdade objectiva", isto é, a um mundo partilhado por relação ao qual possa apreender quais os significados a que recorrem os habitantes de Ilhéus? Sem essa triangulação implícita na ancoragem comum num mundo partilhado, como poderá o etnógrafo jamais saber descrever a "perspectiva" nativa? Ficará sempre inevitavelmente prisioneiro de uma só e única perspectiva: a sua. Mas mais que isso, como diz Mary Migdley: "Diferentes sociedades humanas, na verdade, têm em comum muitos elementos estruturais profundos. Se não tivessem, nenhuma compreensão mútua seria possível, e seria até impossível fazer antropologia." (1991: 11-12)

CONCLUSÃO: ÉTICA E RACIONALIDADE

Ora bem: este, se calhar seria o momento ajuizado para eu terminar. Contudo, permitam-me o arrojo de fazer aqui um pequeno exercício de futurismo. Em meados do século IV antes de Cristo, o Senhor Shang Yang, principal conselheiro do Rei de Qin – o que seria pai do futuro Primeiro Imperador da China – fez a seguinte consideração:

> Os que têm pensamentos de conhecimento independente serão infalivelmente apupados pelo povo. Os estúpidos só conseguem ouvir falar das coisas que já se cumpriram, mas o homem sábio [ou nobre] vê o que aí vem antes mesmo que comece. (em Clements 2006: 23)

Será, então, que conseguimos fazer o papel do "homem sábio" ou "nobre"? O problema é que só muito mais tarde é que se vai poder saber quem era verdadeiramente sábio e quem era, afinal, um falso profeta. Confrontados, porém, com os estertores barrocos do discursivismo culturalista norte-americano, como evitar procurar uma saída alternativa?

De facto, parece claro que o modelo interpretativista de teoria etnográfica que teve os seus dois maiores exponentes em Evans-Pritchard e Clifford Geertz, encontra os seus limites na crítica ao sociocentrismo – isto é, a esse pressuposto que dominou todo o século XX de que as "sociedades" ou os "grupos" (já que

13 Já que a descrição que o nosso ilustre colega faz de Ilhéus é erudita e com uma eficiência retórica que o discurso dos seus informantes iletrados jamais poderá ter.

essa é a categoria surda por trás do conceito americano de "cultura"[14]) sejam unidades estanques, fechadas sobre si mesmas, auto-estruturadas, com uma "perspectiva" ou um "discurso" isoláveis e únicos. Na pista dos críticos pós-modernos (ver Clifford 1988) ou de pensadores mais recentes como Christina Toren (2002), tornou-se comum nos anos 90 criticar os conceitos de "sociedade" e de "cultura" (ver Ingold 1996). Estas críticas recusam, nas palavras de Kate Crehan, "o projecto antropológico como [sendo] o estudo de sistemas autónomos com as suas histórias próprias geradas pela sua dinâmica interna" (2004: 72) e são geralmente muito convincentes, revelando-se especialmente relevantes nas suas implicações para uma crítica da prática etnográfica (ver Pina Cabral 2006a).

Contudo, os trunfos interpretativos que a antropologia acumulou mostram bem que não está em causa simplesmente abolir os conceitos de "sociedade" ou de "cultura" enquanto instrumentos heurísticos. A suposição de que existem "formas de vida" historicamente situadas que possuem uma relativa sistematicidade interna e que se diferenciam relativamente por relação a outras, continua a ser útil para a prática da antropologia (mesmo em contextos globalizados como aqueles em que actualmente vivemos, onde a separação entre culturas se revela cada vez mais difícil de determinar empiricamente – ver Pina Cabral 2006b).

Urge criticar, porém, dois pressupostos centrais à utilização recente do conceito de "cultura". Em primeiro lugar, o pressuposto de que tudo o que é possível conhecer é dentro de uma "cultura" – isto é, a colonização que o conceito antropológico de cultura fez sobre as outras formas de conhecimento. Em segundo lugar, o pressuposto semiótico segundo o qual a vida social seria constituída por uma teia de significados.

Contra estes pressupostos vejo duas objecções centrais. Em primeiro lugar, o pensamento de cada um de nós é sem dúvida marcado pela cultura em que nos inserimos mas (i) ele assenta sobre bases éticas mais profundas, que abrangem toda a humanidade (e até muitos animais), ultrapassando de longe as limitações das convenções culturais; e (ii) as crenças de cada um de nós são constituídas de forma dinâmica e aberta, ultrapassando de longe qualquer determinismo cultural ou qualquer sistema fechado de significados.[15] Em segundo lugar, o pensamento humano não pode ser descrito unicamente por "símbolos", "regras" ou "conceitos"; quando falamos de comportamentos sociais ou culturais estes não podem ser reduzidos a mensagens, porque integram determinantemente os meios ambientais dentro dos quais são constituídos e sem os quais não teriam conteúdo – incluem acções, posições, objectos.

14 E que, nas utilizações recentes, deve muito mais a uma herança weberiana, através da influência de Talcott Parsons nos seus orientandos Clifford Geertz e David Schneider, do que a essa suposta herança boasiana tão mitologicamente enfatizada.

15 Para um tratamento do conceito de "crença" que pretende ultrapassar as justas dúvidas levantadas por Rodney Needham (1972), ver Pina Cabral 2004.

Assim sendo, abre-se a porta para um novo universalismo, mas sobre que bases? A proposta que aqui vos deixo é que as tentativas de saída a que estamos assistindo recentemente, tais como o cognitivismo de Pascal Boyer (1993) ou do Maurice Bloch tardio (2005), ou ainda o renascer de uma antropologia biológica são mais sinais da procura de saída do que caminhos efectivos para sair do impasse do interpretativismo. Penso que a saída em direcção a um novo esquema de mediação está no reconhecimento de que as bases universais para a *socialidade* se encontram na *ética*, por um lado, e na *racionalidade*, por outro – usando aqui esta expressão no sentido que lhe atribui Donald Davidson no seu livro *Problems of Rationality* (2004).

Tendo já apresentado esta questão noutra ocasião (Pina Cabral 2005), limitar-me-ei aqui a relembrar a posição do filósofo Emmanuel Lévinas, segundo o qual a própria ocorrência de pensamento depende da existência de seres humanos e esses não podem existir fora de uma relação social que, à partida, já é uma relação "ética", por ser uma relação de dependência mútua: "A responsabilidade perante o Outro precede o pensamento. O encontro face-a-face inicial é ético." (Finkielkraut 1997: 15) Assim, por "ética" quero dizer essa relação de co-responsabilidade baseada no reconhecimento de identidade comum causada pela co-constituição das pessoas humanas; e uso a expressão para a diferenciar de "moral", quer dizer, as regras de vida historicamente instituídas e reconhecíveis.[16] Ora, se a "moral" difere da "ética", no entanto, a fonte lógica da "moral" está na "ética" e a "ética" está sempre imanente à moralidade instituída e culturalizada.[17]

Da mesma forma, por 'cultura' quero dizer um sistema de formas de vida historicamente instituído e reconhecível – os "usos e costumes de que são práticos", como diria Barbosa; mas, por 'racionalidade' quero dizer a capacidade que dois

16 Uso o termo, portanto, de uma forma distinta (mas não dissociada) da que usa Peter Singer no seu famoso *Practical Ethics* onde, logo na primeira página (1999 [1993]: 1, 9), nos explica que usa as palavras *ethics* e *morality* como intermutáveis (*interchangeable*). Ver que também Mary Migdley não as distingue, apesar de reconhecer a existência de uma diferença (1993: 3). Ela afirma mesmo que "Diferentes sociedades humanas, na verdade, têm em comum muitos elementos estruturais profundos. [...] Entre esses elementos, o que joga um papel central é o género de consideração e simpatia para com os outros generalizado pela Regra de Ouro ['Trata aos outros como gostarias que te tratassem a ti'], e se nos perguntarmos 'Será possível existir uma cultura sem essa atitude?' teremos mesmo dificuldade em imaginar como é que tal coisa poderia sequer contar como cultura." (1993: 12)

17 Também James Faubion distingue entre "moralidade" e "ética": "A moralidade compreende todos esses códigos e regras que estabelecem a conduta correcta e errada, o que deve (*must*) ou não, o que pode (*ought*) ou não ser feito. A ética, para Foucault, envolve a avaliação que o *self* faz da sua relação com tais códigos e regras, ou a sua aplicabilidade ou relevância situacional. Mais ainda, envolve a apreciação por parte do *self* da sua relação ao tipo de sujeito que é ou que pode ser, a aplicabilidade e relevância de um ou outro destes 'papéis' (*role model*) ou ideais caracteriológicos." (2001:18) Apesar de se aproximar dos pontos de vista aqui expressos, esta definição, pela falta de clareza, revela-se pouco útil para efeitos analíticos. Mais ainda, ela depende de um conceito de *self* que tende a ser excessivamente unitário, remetendo para uma tradição individualista norte-americana.

seres humanos têm de, por virtude da relação ética entre eles existente, progressivamente, irem partilhando compreensões sobre um mesmo mundo vivido. Ora, da mesma forma, a "cultura" não é o mesmo que "racionalidade", mas a fonte lógica da "cultura" encontra-se na "racionalidade" e está nela sempre imanente.

Davidson insiste que a única forma que temos para compreender um outro ser humano é presumir que ele pode fazer sentido. Essa espécie de "caridade interpretativa" é uma disposição para a acomodação racional que existe entre seres humanos em condições normais – o outro lado da relação ética a que nos referimos anteriormente. De facto, como insiste o filósofo, não temos alternativa à realização dessa acomodação racional, já que "as criaturas com pensamentos, valores e fala [i] têm que ser criaturas racionais, [ii] são necessariamente habitantes do mesmo mundo objectivo em que nós vivemos e [iii] partilham necessariamente connosco dos seus valores principais." (2004: 36) A questão não é que nós atribuímos racionalidade aos outros; a questão é que, se eles não tivessem crenças, valores e formas de comunicação muito parecidas com as nossas, não seriam criaturas pensantes.

> O ponto a destacar é que a nossa capacidade de encontrar um terreno comum [para a interpretação] não é subsequente à compreensão, mas uma condição para ela. Este facto pode estar um pouco escondido pelo facto de nós geralmente percebermos mais ou menos a língua de alguém antes mesmo de falarmos com ele. Isto promove a impressão de que, podemos assim, usando a língua que compreendemos mutuamente, descobrir se partilhamos ou não a sua visão do mundo e as suas opiniões básicas. Mas isso é uma ilusão. Se compreendemos as suas palavras é porque existe um terreno comum, uma "forma de vida" partilhada. (2004: 37)

Assim, as "formas de vida" que são as "culturas/sociedades" que os etnógrafos descrevem não são mais do que variantes dessa "forma de vida" partilhada que é a condição humana. Desfaz-se, pois, o mistério de como é que as pessoas de uma cultura podem compreender as de outra, de como é que dois seres oriundos de sociedades distintas conseguem relacionar-se socialmente.

Propõem-se, assim, bases para a possibilidade do *gesto etnográfico*: a porta que permite ao etnógrafo entrar numa cultura desconhecida é a porta da racionalidade e o ímpeto que permite aos etnografados reconhecer no etnógrafo um ser com o qual podem interagir é o sentimento de co-responsabilidade ética. O processo assim iniciado, está claro, não teria qualquer possibilidade de sucesso se não fossem dois outros factores comuns: (i) um mundo experiencial comum (e por isso mesmo Evans-Pritchard enfatizava que era necessário fazer as coisas que os etnografados faziam; não bastava ouvi-los falar – ver 1976); (ii) as bases comuns da racionalidade – como insiste o filósofo Donald Davidson, "quando o que é estudado é o mental, então as normas da coisa

observada também entram [em conta]. Quando o pensamento toma o pensamento como assunto, o observador só pode identificar o que está a estudar se o considerar racional – isto é, em consonância com os seus próprios padrões de racionalidade" (2004: 98).

A tentação para enfatizar a diferença cultural foi tão forte na antropologia do século XX que a possibilidade do *gesto etnográfico* chegou a ser posta em causa – quando ele não é mais, afinal, do que uma variante dos processos que permitem a interacção humana: a ética e a racionalidade. Creio que, caso aceitemos esta proposta, poderemos prosseguir com a nossa tarefa etnográfica, dirigindo-nos para uma nova concepção universalista da antropologia.

BIBLIOGRAFIA

Nota: Todas as passagens de obras aqui citadas em outras línguas foram traduzidas para português pelo autor.

BARBOSA, Duarte, 1984 [c. 1516] *Livro do Oriente* em *Além-Mar, Códice Casanatense. Os Portugueses na Índia: Viagens, Aventuras, Conquista*. Introd. F. Braudel *et al*. Milão, Bertrand & Franco Maria Ricci.

BLOCH, Maurice, 2005, *Essays on Cultural Transmission*. Oxford, Berg.

BOYER, Pascal (org.), 1993, *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Nova Iorque, Cambridge University Press.

CHENG, François, 1998, *Shitao, La Saveur du Monde.* Paris, Phébus.

CLEMENTS, Jonathan, 2006, *The First Emperor of China*. Gloucestershire, Sutton Publishing, Phoenix Mill.

CLIFFORD, James, 1988, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

CREHAN, Kate, 2004, *Gramsci, Cultura e Antropologia*. Lisboa, Campo da Comunicação.

DAVIDSON, Donald, 2004, *Problems of Rationality.* Oxford, Clarendon Press.

EVANS-PRITCHARD, E.E., 1951, *Kinship and Marriage Among the Nuer*. Oxford, Clarendon Press.

——, (1976) "Some reminiscences and reflections on fieldwork" em *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford, Clarendon Press, pp. 240-254.

FAUBION, James D., 2001, "Introduction" em James Faubion (org.) *The Ethics of Kinship: Ethnographic Inquiries*. Oxford, Rowman and Littlefield.

FINKIELKRAUT, Alain, 1984, *The Wisdom of Love.* Londres, University of Nebraska Press.

GOLDMAN, Márcio, 2006, *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política*. Rio de Janeiro, Org. 7Letras.

HAY, John, 1983, "Values and history in chinese painting, I: Hsieh Ho revisited" em *Res* 6 (Fall).

HOCART, A.M., 1952, *The Life-Giving Myth and Other Essays*. Londres, Methuen.

INGOLD, Tim, editor, 1996, *Key Debates in Anthropology.* Londres, Routledge.

KUPER, Adam, 1988, *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion.* Londres, Routledge.

LEIRNER, Piero de Camargo, 2003, *Hierarquia e Individualismo em Louis Dumont*. Rio de Janeiro, Zahar.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1974 [1955], "La structure des mythes" em *Anthropologie Structurale.* Paris, Plon.

LUTZ, Catherine, e Lila ABU-LUGHOD (orgs.), 1990, *Language and the Politics of Emotion.* Cambridge, Cambridge University Press.

MELLO, Pedro Homem de, 1986 [1969], *Povo Que Lavas no Rio*. 2.ª ed. Pref. de José Régio. Porto, Brasília Editora.

MIDGLEY, Mary, 1997, "The origin of ethics" em Peter Singer (org.), *A Companion to Ethics*. Oxford, Blackwell.

NEEDHAM, Rodney, 1972, *Belief, Language and Experience*. Oxford, Blackwell.

PINA CABRAL, João de, 1989, *Filhos de Adão, Filhas de Eva: A Visão do Mundo Camponesa do Alto Minho.* Lisboa, D. Quixote.

——, 1991, *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa, Difel.

——, 1993, *Aromas de Urze e de Lama*. Lisboa, Fragmentos, 1993.

——, 2004, "Os albinos não morrem: crença e etnicidade no Moçambique pós-colonial" em F. Gil, Pierre Livet, e João de Pina Cabral (orgs.), *O Processo da Crença*. Lisboa, Gradiva.

——, 2005, "Identidades inseridas: algumas divagações sobre identidade, emoção e moralidade", em *Revista Portuguesa de Psicanálise* 26 (1), Lisboa, Janeiro 2005, pp. 97-118

——, 2006a, "Anthropology challenged: notes for a debate", em *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12 (3) p. 663-ss.

——, 2006b, "Reflexões finais" em Antónia Pedroso de Lima e Ramon Sarró (orgs.), *Terrenos Metropolitanos: Ensaios sobre Produção Etnográfica*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 177-190.

ROCHA PEIXOTO, A.A., 1990, *Etnografia Portuguesa*. Lisboa, D. Quixote.

SINGER, Peter, 1999 [1993], *Practical Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.

STRATHERN, Marilyn, 2006, "A community of critics? Thoughts on new knowledge", em *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12 (1), pp. 191-209.

TOREN, Christina, 2002, "Anthropology as the whole science of what is to be human", em Richard Fox, e Barbara King (orgs.), *Anthropology Beyond Culture*. Oxford, Berg.

VIEIRA, Padre António, 1959, *Sermões*. Porto, Lello & Irmãos.

 etnográfica • maio de 2007 • 11 (1): 191-212

"Scents of heather and mud": reflections on the ethnographic gesture

João de Pina Cabral

Instituto de Ciências Sociais

pina.cabral@ics.ul.pt

This essay deals with the *ethnographic gesture* – that movement, both physical and intellectual, in the course of which the social scientist is socially decontextualized in order to re-contextualize himself in the "field". This movement demands both creativity and dynamism (*engenho*) on his part. The processual ambiguity between identification and differentiation is essential, so that the lived world that is studied may be postulated as a possible human world before a number of other possible worlds. The ethnographer is necessarily confronted with questions concerning the relevance of the small scale interactions he studies for the understanding of the human condition as a whole: a problem of scales which require mediation. At the end, the article argues for a new universalist outlook for anthropology.

KEYWORDS: Ethnography, human condition, symbolic mediation, dead children.