

A CRISTANDADE DOS LEOPARDOS, A OBJECTIVIDADE DOS ANTROPÓLOGOS E OUTRAS VERDADES IGUALMENTE FALSAS

Filipe Verde

O anti-etnocentrismo e os modelos holistas têm sido o contexto e a forma da solução dada pela antropologia ao problema da incomensurabilidade entre os planos culturais da verdade. Desde sempre repetiu-se na disciplina, sob diferentes vocabulários teóricos, a atitude de procurar explicar o que não se compreende, com o resultado repetido de esplêndidos falhanços explicativos do que permaneceu assim por compreender. Por recurso às ideias da filosofia hermenêutica moderna e a uma delimitação da noção de símbolo, propõe-se neste artigo uma estratégia não metodológica de consideração dessas questões e, por seu intermédio, uma reconsideração do estatuto da disciplina e das formas de conhecimento que ela toma como objecto.

O modelo funcionalista da sociologia de Durkheim desempenhou nas primeiras décadas deste século um papel fundamental na antropologia, que aliás se manteve a múltiplos níveis e sob diferentes formas ao longo da sua história subsequente. Uma das principais razões dessa inicial e perene influência parece residir no facto de o modelo funcional da sociedade se ter adequado de forma particularmente apta às tarefas que os antropólogos, enquanto etnógrafos, se propuseram realizar. Perante a tarefa de descrever e dar a conhecer retratos credíveis (“objectivos”) de universos socioculturais estranhos, a metáfora organicista de Durkheim serviu como orientação mais ou menos explícita do trabalho etnográfico. Em obras que permaneceram durante muito tempo como modelos canónicos do texto etnográfico, as componentes económica, política, religiosa, ecológica ou outras que a analiticidade a um momento isolava, eram noutros momentos reunidos enquanto elementos articulados de um todo autocontido, de uma sociedade e cultura particular, concebida como uma entidade uniforme e orientada para a sua auto-reprodução e preservação. Sem dúvida que a condição básica para o sucesso do durkheimianismo foi a aceitação tácita de que as articulações descritivas e textuais entre esses domínios correspondiam a uma lógica de relações institucionais, isto é, que a interpretação e descrição que o antropólogo fazia a partir de um método, de um sistema de categorias e do seu ponto de observação transcendental, traduzia ou reflectia sem distorção uma ordem factual em que se alicerçaria o objectivo último de chegar a construir uma ciência indutiva e objectivista da sociedade.

Uma escolha é sempre acompanhada por uma exclusão, e o que a influência de Durkheim afastou, no campo da teorização sociológica clássica, foram as influências alternativas, ainda que muito diferentes entre si, de Marx e, sobretudo, de Weber. Uma possível linha de divisão entre funcionalismo, por um lado, e a sociologia deste último autor é a que separa uma estratégia puramente empirista e positivista de *explicação* de outra que, ainda que também orientada pelo ideal objectivista, reconhece, por via da partilha da referência ao tema hegeliano da compreensão histórica e ao projecto epistemológico de Dilthey, a necessidade de também pensar o conhecimento sociológico por referência a um princípio de *compreensão* — isto é, a uma dimensão de *sentido* jamais passível de ser apreendida por referência a princípios de causalidade e que requer uma competência interpretativa.

Se a componente organicista do pensamento de Durkheim, assim como o prestígio então assumido pelo seu *ethos* positivista, estão por detrás da sua influência na antropologia, a componente compreensiva do modelo weberiano justifica a prolongada e geral indiferença da antropologia em relação a ele. Com efeito, a ideia já apontada por Dilthey, e desenvolvida por Weber, segundo a qual a compreensão supõe um princípio de acordo comum entre observador e observado, levanta aos olhos do antropólogo um obstáculo inultrapassável no terreno de diferença cultural em que ele se move. Não podendo, como o filólogo interessado nos textos clássicos, reivindicar um laço histórico e cultural comum, a pertença a uma mesma tradição, o antropólogo vê-se perante comportamentos, ideias e crenças que são mudos enquanto elementos de compreensão, cujo sentido lhe escapa e cuja própria identificação assim se torna problemática. Wittgenstein disse que se os leões falassem nós não os compreenderíamos. O problema que um hipotético antropólogo weberiano enfrentaria pode ser posto em termos relativamente semelhantes. É que não é possível *compreender* a afirmação segundo a qual “os leopardos são animais cristãos que cumprem os jejuns da igreja etíope”, dita por alguém que expressa através dela uma crença consensualmente partilhada no seu contexto cultural. O que os outros dizem sobre os leopardos torna-os tão incompreensíveis quanto os leões.

De alguma forma a situação aqui descrita é um resultado perverso da ideia-base de toda a antropologia — a noção moderna de cultura, que a define como padrão *discreto* de ideias e valores, que existe independentemente da sua relação com outros padrões do mesmo tipo, incomensuráveis em relação a ele. A possibilidade hipotética de o antropólogo chegar a compreender, no sentido de *experienciar subjectivamente como verdadeira*, a ideia de que os leopardos são de facto cristãos, torná-lo-ia irremediavelmente um estranho por relação à sua comunidade de origem, dado que esse conhecimento por si adquirido não é partilhável com aqueles que, diferentemente dele, não conheceram a partir de uma perspectiva interna, não experienciaram subjectivamente a outra “forma de vida” no interior da qual, a partir desse momento, ele encontraria os seus únicos interlocutores, pelo menos no que diz respeito à questão da cristandade dos leopardos...

A solução dada pelo antropólogo durkheimiano ao problema do obstáculo levantado à compreensão pela incomensurabilidade dos “mundos da vida” foi, dentre todas as possíveis, a mais simples. Na verdade nunca teve de lhe dar uma solução, pois que para ele o problema não chegou sequer a existir. Na sua perspectiva cada sociedade é como um *puzzle* que é preciso reconstituir na sua totalidade. A peça que por si só parece não inteligível é afinal um dos elementos de uma totalidade no quadro da qual se torna emergente uma racionalidade que as partes individualmente não contêm, mas à luz da qual cada uma encontra o princípio da sua própria racionalidade (podemos dizer, afirmação algo maldosa, que o círculo hermenêutico guiou os antropólogos a um nível pré-consciente, servindo não apenas o seu objectivo descritivo, mas também a sua tarefa ideológica de portadores especializados da bandeira do anti-etnocentrismo). Para Malinowski e seus pares essa totalidade era dada a nível de cada contexto sociocultural. Para Sperber — o antropólogo que ouviu a afirmação sobre a cristandade dos leopardos — essa totalidade é dada enquanto um *modus operandi* cognitivo universal, e a solução da irracionalidade da crença (isto é, da sua incompreensibilidade) é a criação de uma

tipologia dos comentários descritivos das entradas enciclopédicas da memória cujo conteúdo é considerado localmente como verdadeiro, apesar de contraditório em relação aos dados da observação (Sperber 1974) — pois que o etíope, pelo sim pelo não, apesar de saber da cristandade dos leopardos, guarda o gado mesmo nos feriados da igreja cristã da Etiópia...

O espaço de tempo compreendido entre o funcionalismo e empirismo de Malinowski e a reinterpretção cognitivista do estruturalismo de Lévi-Strauss por parte de Sperber — durante o qual o estruturalismo emergiu e desapareceu como “paradigma” dominante na antropologia e os debates sobre a racionalidade continuaram vivos e sempre actuais na perseguição dos mesmos *leitmotifs* (Wilson 1981 [1970]; Hollis e Lukes 1985[1982]; Sperber 1985[1982]; Hollis 1994) — preservou o traço essencial da identidade da disciplina que temos vindo a sublinhar. Perante os fenómenos que subsumiu sob o rótulo de “crenças rituais”, “sistemas mágico-religiosos”, “crenças locais”, “mito” ou “rito”, a antropologia apostou na ideia de que o que carece e parece não poder ser compreendido pode talvez, no fim de contas, ser explicado. Essa explicação consistiu sempre na reconstrução de um contexto, de natureza cultural, social, psicológica, cognitiva ou semiótica (e todas as formas de explicação tentadas se recortam na intersecção entre alguns desses domínios), através do qual, se não podemos concordar com o que o outro diz, podemos, pelo menos, explicar porque o diz. O antropólogo vive num contexto de relativismo que o impele, por dever e ideologia profissional, a escrever páginas e páginas de livros que explicam por contextualização (da parte no todo do “organismo”, do “sistema” ou, como veremos, do “texto”) a racionalidade do que só aparentemente é não racional, a lógica do que pareceu pré-lógico, a sistematicidade do que pareceu arbitrário, o sentido do que pareceu absurdo.

*

O período que viu o nascimento e a afirmação institucional e teórica da antropologia foi também aquele em que, por força de pressões provenientes de diferentes locais, o ambiente epistemológico objectivista se desfez. Einstein relativizou Newton e a ideia de que a teoria científica mais bem sucedida de todos os tempos era um espelho da ordem natural. Popper refutou a ideia de que a indução era um instrumento lógico e metodológico de obtenção de conhecimento, no mesmo passo em que afastou a experiência enquanto elemento da sua *confirmação* (Popper 1982 [1972]). Kuhn, ao iluminar o carácter não teleológico da história da ciência e ao colocar o consenso psicológico e social, e não um princípio de método, como fundamento das descontinuidades teóricas que marcam essa história deslocou, nas interpretações mais radicais do seu pensamento, a própria ciência para a área da crença (Kuhn 1970). E Godel, ao pretender axiomatizar o modelo por excelência do método (a linguagem não referencial da matemática, que desde os Gregos serve para evitar os pseudoproblemas colocados pela linguagem comum), descobre que nem uma linguagem desse tipo se pode aplicar a si mesma (e assim fundamentar-se da única forma como se pode fundamentar, como internamente coerente) sem se tornar autocontraditória, uma mentira de Creta, o análogo

epistemológico das paradoxais escadas sem fim de Escher (Hofstadter 1979; Sainsbury 1995 [1987]). De alguma forma, ao longo desse processo, o método voltou-se contra si mesmo e destruiu-se a si próprio, ou pelo menos destruiu a imagem que dele tão cuidadosamente construíram todos aqueles que ao longo de todo esse tempo propuseram as diferentes e cada vez mais sofisticadas versões de uma ciência positivista unificada nele fundada. Um dos mais importantes resultados da autodestruição epistemológica da tradição que emerge com Bacon e Descartes, e que vai até ao positivismo lógico do século XX, foi o abandono, com Popper, Lakatos e Kuhn, da noção de verdade enquanto elemento do vocabulário da filosofia da ciência, a afirmação progressiva de um relativismo e o concomitante encontro com uma ideia básica da filosofia hermenêutica contemporânea, a ideia de que a verdade é dada em qualquer asserção ou expressão capaz de ligar num contexto de diálogo particular dois indivíduos que nessa e através dessa expressão (e independentemente de qualquer método) partilham entre si um acordo sobre algo. No seu respectivo contexto, como o sabem os antropólogos que mais seriamente consideraram os problemas levantados pelo simbolismo, a ideia que os leopardos são cristãos e a ideia que $E = MC^2$ são ambas verdadeiras. Mas, entre esses contextos, *assim vistos*, há uma relação de incomensurabilidade intransponível — o antropólogo não chegará a acreditar na religiosidade dos leopardos, do mesmo modo que quem nela acredita jamais estará em posição de chegar a compreender a formulação matemática da convertibilidade entre matéria e energia ou a estranha importância do barbeiro que corta e não corta o cabelo a si próprio.

O que importa sublinhar é que ao longo do processo que temos vindo a descrever de forma excessivamente abreviada a filosofia da ciência se encontrou lado a lado com uma tradição de pensamento contra a qual sempre se ergueu ou que, no mínimo, ignorou, uma tradição que mergulha as suas raízes modernas na *sola scriptura* de Lutero e nos filólogos que apuravam as técnicas de crítica textual dos textos da Antiguidade Clássica, e que conduz sucessivamente (mas nunca teleologicamente!) a Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger e, por fim, à contemporaneidade da hermenêutica geral de Gadamer, ao niilismo hermenêutico de Derrida e à hermenêutica fenomenológica de Ricoeur. É exactamente em *Verdade e Método*, a obra magna de Gadamer, e em algumas concepções dispersas sobre o símbolo, que encontramos os elementos de base que guiarão o nosso questionamento. A atenção dada aqui à hermenêutica segue até certa medida, no domínio restrito da antropologia e com os recursos modestos do seu autor, um exercício semelhante ao empreendido por Rorty em relação à filosofia (Rorty 1988 [1979]). Essa atenção não deve ser interpretada como uma tentativa de através dela se preencher o vazio deixado na antropologia pela “morte da epistemologia fundacional” (as palavras são de Rorty), mas tão-só como a procura de adequar os termos da reflexão dos antropólogos sobre a sua disciplina com aquilo que é e sempre foi a sua prática enquanto antropólogos. É que, assim como os historiadores que, “conscientemente ou não, são todos praticantes do método hermenêutico” (Kuhn 1977), os antropólogos estão, conscientemente ou não, enterrados até ao pescoço no problema dos discursos incomensuráveis e no exercício interpretativo dele decorrente. Mas alguma antropologia não tem ignorado a hermenêutica e a componente interpretativa do seu trabalho, e é por aí que agora importa seguir.

*

A antropologia, apesar do seu pendor objectivista, não deixou, porém, de reconhecer o carácter interpretativo do seu “método”, pelo menos no que à observação e descrição etnográfica diz respeito. Como exemplo precoce, segundo Leach, “os dados que se obtêm no trabalho de campo são subjectivos e não objectivos. Qualquer observador antropólogo, não importa como esteja treinado, há-de ver algo que nenhum outro observador semelhante há-de reconhecer, isto é, há uma espécie de projecção harmónica da personalidade do observador”. Além disso, “quando essas observações são escritas na monografia ou em qualquer outra forma, a personalidade do observador irá novamente distorcer qualquer pretensão de objectividade” (Leach 1984). Embora expressa num vocabulário marcado pelo sempre latente ideal do objectivismo, há aqui uma singular profissão de fé hermenêutica, que inclui não apenas o reconhecimento da presença de uma consciência não dominada pelo método (porque não “objectiva”), como a concomitante inevitabilidade de uma pré-compreensão, expressa como conjunto de expectativas que guiam o processo de compreensão. Da Matta colocou a questão em termos singulares — “cada antropólogo tem o nativo que merece, de modo que, para antropólogos paranóicos, existem tribos paranóicas; a estudiosos místicos, correspondem sociedades crentes e, *last but not the least*, a etnólogos incompetentes nativos do mesmo teor” (Da Matta 1983).

Tendo nascido e tendo-se desenvolvido de costas voltadas para a tradição teórica do pensamento sociológico que fixou como uma das suas tarefas “compreender pela interpretação a actividade social”, a antropologia, ao reconhecer-se como disciplina que, pelo menos na sua componente etnográfica, também é interpretativa, achou-se numa situação difícil. É que, como já vimos, a tradição weberiana viu na particular adequação ideológica e pragmática realizada no Ocidente entre os fins e os meios da acção uma condição da ciência social, mas também os limites do seu campo de aplicação — a acção e o pensamento não racionais (tradicionais ou primitivos) não são passíveis de ser “compreendidas”, e assim identificadas e enquadradas numa “explicação”.

No entanto a antropologia, através de Geertz, encontrou-se com Weber e com o pensamento (e o rótulo) hermenêutico. Estamos a ser demasiado breves, mas a pista a seguir é a seguinte: é que esse encontro é mediado por Ricoeur e pela sua generalização da noção de texto, e o papel desempenhado por essa noção no quadro da actual “antropologia hermenêutica” — toda ela erguida a partir de questões levantadas pela etnografia — parece ser semelhante ao papel desempenhado, no início da história da disciplina, pelo modelo orgânico. Com Geertz adquiriu-se de uma vez por todas a consciência de que as articulações textuais não são o equivalente de correlações causais ou institucionais de alguma realidade tão neutralmente apreensível como um mineral (como acreditavam, terão acreditado realmente?, os durkheimianos), mas essas articulações textuais (as interpretações do antropólogo) erguem-se sobre outras (as interpretações indígenas), que por seu turno, não são senão a expressão da coerência global já não de algo *como* um organismo, mas *como* um texto. A ideia de texto fornece não apenas um “todo” de referência à luz do qual as partes são interpretadas, mas também a concepção implícita de que, enquanto texto, parte e todo estão coordenadas no domínio do sentido. Quando se enfrenta assim a tarefa de apreender o sentido subjectivo de uma acção ou de um

discurso afastou-se o espectro weberiano da não partilha de um princípio de racionalidade comum, essa racionalidade é uma propriedade intrínseca da(s) cultura(s), é, numa palavra, algo de plural, relativo e que se expressa sempre de forma singular, no mundo incomensurável que cada “texto” é em relação aos outros.

Geertz fica na situação que desde sempre caracteriza o antropólogo, mas acrescenta-lhe um sentimento de desencanto epistemológico. O antropólogo objectivista duvidava da religiosidade dos leopardos, o antropólogo hermeneuta duvida não apenas disso como também da própria possibilidade de, como o pretenderam os seus fracassados antecessores, poder alguma vez solucionar, por via do método e da “explicação”, o problema do relativismo inerente à noção moderna e antropológica de cultura. Mas por isso se torna hermeneuta, termo que parece funcionar como passaporte de resignação a um relativismo que não reside apenas na incomensurabilidade dos “textos” com que os antropólogos lidam, como também no reconhecimento das suas qualidades e perspectivas enquanto “leitores” e autores, ou seja, um relativismo que agora já não é apenas cultural mas agora também epistemológico. Do mesmo modo que para Nietzsche a inexistência de deus torna tudo possível, para o antropólogo que veste a última e pós-moderna moda criada pelos herdeiros de Geertz, a ideia da morte do método abre a possibilidade de puxar os seus galões de autor (paranóico, místico ou incompetente, retomando os termos irónicos de Da Matta) que vai buscar o antigo e esquecido vocabulário da retórica para se entregar à paradoxal tarefa de descrever e dar a compreender nos seus próprios termos de autor um texto que só é coerente globalmente e em cada uma das suas partes nos seus próprios (e outros) termos... — mas não há problema, pois que nesse caminho destrói-se a própria noção de autor (dissolvido num estilo “heteroglóssico”) e alguma outra obrigação que não a de discorrer sobre a supostamente interessante “hipocondria epistemológica” dessa entidade entretanto destruída...

Deixando de parte os desconstrutores pós-modernos e dando um passo atrás (ou talvez à frente) até Geertz, podemos, no entanto, ver que, exceptuando o momento em que filosofa em termos relativamente abstractos sobre os problemas levantados pela incomensurabilidade dos mundos culturais (e concomitante incompreensibilidade), Geertz não se distingue afinal de todos os seus predecessores, pois que nos seus textos etnográficos esquece ou deixa num segundo plano as suas premissas relativistas. Como muito bem disse Gellner, “nenhum antropólogo, que eu saiba, voltou do terreno com o seguinte relatório: os *seus* conceitos são *tão* diferentes que é impossível descrevê-los” (Gellner 1985 [1981]) — afinal não há etnógrafo que não tenha sido capaz de em alguma medida compreender e descrever a “experiência humana” de outros povos... A empatia, os frutos do contacto directo, prolongado e vivido com uma sociedade estranha, e os recursos conferidos pela posição de autor permitem que se dissolva a ideia teórica da incomensurabilidade na prática (antiga na disciplina...) de descrever e fazer compreender outros mundos culturais. Da mesma forma que qualquer leitor normal pode chegar a compreender *Guerra e Paz*, Geertz pode chegar a compreender as culturas-textos que encontra, pois que percorrer (experienciar) os seus elementos condu-lo progressivamente à descoberta e compreensão daquilo que cada uma delas é — uma configuração particular de ideias e valores, de esquemas interpretativos do mundo e orientadores da acção, em suma, uma estruturação particular de “símbolos”, entidades que Geertz considera tão públicas como um mercado e tão observáveis como a agricultura (Geertz 1993a [1973] e 1993b [1983]).

Mas a “antropologia hermenêutica” de Geertz não se confronta assim com algo de essencial e definidor de todo o pensamento hermenêutico. Desde sempre, este emerge e torna-se autoconsciente quando e sempre que um texto ou uma parte de um texto (ou, em termos mais gerais, uma expressão humana qualquer) vai contra a realização da expectativa do leitor — a compreensão do seu sentido ou de um sentido conforme ao que o leitor nele espera encontrar. O problema da interpretação é indissociável do problema da *incompreensão de um particular*. O que parece mais paradoxal quando olhamos para essa “antropologia hermenêutica” é, porém, o facto de nunca se enfrentar aí, ou sequer colocar no âmbito dos seus questionamentos, o problema da opacidade, da dificuldade da compreensão de nenhum item da cultura. A metáfora textual, como antes dela a metáfora orgânica ou sistémica, anula um elemento central de qualquer antropologia verdadeiramente hermenêutica — uma antropologia que colocaria no centro da sua atenção não aquilo que mais ou menos facilmente chega a ser compreendido, mas sim o seu exacto oposto, o que na cultura estudada aparece ao olhar particular do antropólogo como contraditório, absurdo, não pertinente ou, numa palavra, não compreensível, e que persiste como tal qualquer que seja o seu grau de familiarização, conhecimento ou experiência de empatia por relação a essa cultura. Voltamos à crisandade dos leopardos, frase cujo sentido literal e imediato compreendemos todos, mas de que estamos infinitamente separados quanto ao que é significativo na compreensão, isto é, quanto ao conteúdo de verdade e a natureza da verdade que ela contém.

*

A ideia central de *Verdade e Método* de Gadamer é a de que não podemos confundir ou fazer coincidir simplesmente o conhecimento verdadeiro com o conhecimento que se obtém através do método tomado na sua acepção geral que destaca as ideias de causa, indução, dedução, prova e mútua autonomia de sujeito e objecto. E se uma tal crítica é válida na consideração das ciências naturais e da sua história (como o parece evidenciar a evolução recente da epistemologia, de que falámos atrás), muito mais válida o é no caso das ciências humanas, onde não apenas fracassaram os intentos de mimetização do método, mas onde, sobretudo, sujeito e objecto estão incontornavelmente ligados por uma relação de mútua pertença.

Esta ideia de que o conhecimento verdadeiro em alguma medida excede o método é forçosamente um fundamento da antropologia, ainda que talvez pouco consciencializada por muitos dos seus autores, e é uma ideia fundacional na medida em que a antropologia depende ou pelo menos supõe a concepção de que as outras sociedades contêm elementos a partir dos quais nós podemos aprender algo. Ora, se essas outras sociedades não conhecem o método, a validade dos conhecimentos que elas nos possam transmitir, é ela própria uma validade não metodológica. Numa palavra, a antropologia, ao supor a multiplicidade e incomensurabilidade dos planos da verdade, supõe ao mesmo tempo a transcendência da noção de verdade em relação à noção de método, o que em alguma medida mina a validade do próprio método de que ela se pretende seguidora, dado que o reconhecimento dessa pluralidade da(s) verdade(s) é contraditório em relação à noção de que o conhecimento metodológico é universalmente válido.

Uma segunda ideia central em Gadamer, é a de que a distância (histórica ou cultural) entre interlocutores, embora sob uma certa perspectiva seja um obstáculo ao conhecimento e à compreensão, é, sob uma outra e sem dúvida mais rica e fecunda perspectiva, um elemento potencial de aprofundamento da compreensão a que se pode aceder no tema ou assunto que liga os interlocutores que essa distância histórica e/ou cultural separa. Essa ideia é por vezes exemplificada por referência à história e à ideia do “cronista ideal”. O cronista ideal é a instância histórica do modo como o antropólogo objectivista que temos vindo a retratar se concebe. O cronista ideal é uma máquina que regista *tudo* o que acontece em cada momento *tal como aconteceu* — o antropólogo diria: nos seus próprios termos. A sua condição de máquina exclui-a do mundo humano, das suas avaliações, erros e contradições, possibilitando o registo totalmente objectivo dos acontecimentos. Mas o registo dessa máquina sobre os acontecimentos ocorridos na Europa no Verão de 1914 torna-os mais compreensíveis do que eles o são para o observador posterior? Segundo Gadamer, que vê o conhecimento, todo o conhecimento, como historicamente condicionado, não. Essa máquina não pôde registar alguns desses acontecimentos, como o início da I Guerra Mundial, pois que a sua percepção como tal supõe uma perspectiva retrospectiva que ela, pela sua própria natureza de cronista ideal, não pode assumir. A distância histórica fornece a possibilidade de uma compreensão desses acontecimentos que os seus agentes e contemporâneos não podem deter, exactamente porque lhes falta o elemento perspectival que essa distância permite. A ideia implícita é a de que um conhecimento que se constitui em função do objectivo de compreender algo pela reconstrução dos motivos, intenções ou sentidos dos seus agentes (da compreensão que eles têm da situação em que agem ou do tema que discutem) é pobre em relação a um conhecimento capaz de integrar a compreensão desses motivos ou sentidos (quando estes são acessíveis e nos termos em que o são) com a compreensão que deles podemos ter à distância, da cómoda perspectiva em que os podemos colocar em campos de contextualização e de compreensão histórica mais vastos. Pode ilustrar-se tal facto por relação a uma obra literária. Três séculos de exegese e de representações das peças de Shakespeare contribuíram para que delas possamos ter uma compreensão mais diversificada e rica do que a que tiveram os seus contemporâneos e o seu próprio autor — o que não é dizer, porém e simplesmente, que as compreendemos por isso forçosamente *melhor* que Shakespeare, dado que a distância em si mesma não garante ao leitor uma superioridade ou autoridade especial sobre o texto. O que está em causa na percepção da distância histórica como elemento potencial de compreensão não é uma hierarquia de poderes ou *insights* interpretativos entre o autor e os seus sucessivos intérpretes, mas tão-só o facto de a historicidade permitir, como o diz Ricoeur, colocar o discurso do autor para além do horizonte limitado da sua situação existencial (Ricoeur 1986).

A referência a Shakespeare permite-nos entrelaçar as duas concepções de Gadamer que temos vindo a discutir. Shakespeare como dramaturgo não estava certamente a procurar fazer ciência, no sentido de produzir um conhecimento metodologicamente baseado e provado. No entanto, as suas peças têm inegavelmente uma importância cultural fundamental. A sua importância cultural e histórica não advém, portanto, do facto de elas provarem alguma coisa, mas do facto de através delas os homens terem tido acesso a experiências que são talvez, em primeiro lugar, de natureza estética, mas que ultrapassam largamente o domínio estético no sentido em que se constituíram

(apesar do seu carácter não metodológico, não “demonstrável”, “testável” ou “falsificável”), como elementos de conhecimento. Em tempos diferentes, perante representações diferentes, fazendo apelo a *backgrounds* interpretativos diferentes (no sentido em que cada compreensão supõe um princípio de pré-compreensão, um entendimento histórica e culturalmente localizado do objecto-tema em discussão), audiências diferentes chegaram a compreensões elas próprias inevitavelmente diferentes do texto em causa — embora este em si mesmo tenha permanecido inalterado. A importância cultural dessas peças, a grandeza de Shakespeare, está no facto de *nelas, através delas e para além delas*, e segundo circunstâncias sempre particulares, os homens terem tido acesso uma compreensão, subjectivamente pressentida como significativa e *verdadeira*, do que é ser-se humano. Essa compreensão, essa experiência de conhecimento, é dada enquanto princípio de unicidade e de coerência em cada representação-interpretação, mas é dada também historicamente, por referência ao conjunto das suas compreensões particulares, por referência a um contexto sempre alargado de uma compreensão ela própria, assim, sempre alargada — para quem não despreza, como a ciência o fez, a historicidade do conhecimento.

O que é fundamental em Gadamer e na sua reconceptualização das noções de verdade e método e das suas relações, é o reconhecimento de que a historicidade da compreensão é concomitante da sua relatividade, *mas não* da sua arbitrariedade — o que é fundamental na sua obra é um modo de pensar a arte, a história, a interpretação e a verdade que, nas palavras sintéticas de um dos seus mais profundos exegetas, J. C. Weinsheimer, permite explicar “first, the fact of multiple interpretations; second, that multiple interpretations can all be true to the work; and third, that the work can be multiply interpreted, multiple true, without desintegrating into fragments or degenerating into an empty form. It is a formidable task” (Weinsheimer 1985) — tarefa que foi levada a cabo por recurso a um fôlego raro e que só a tradição erudita alemã permite.

O que é válido para a distância histórica é-o certamente para a distância cultural, e a antropologia, uma disciplina que por todas as razões e mais uma é incontornavelmente interpretativa e que assume por vezes até à demência a validade, coerência ou sistematicidade (numa palavra, a verdade) do conhecimento produzido por outras culturas que não conheceram o método e a ciência, tem de olhar e de trazer para o seu campo e para a sua autocompreensão as tão fecundas ideias que a tradição hermenêutica desenvolveu. Talvez que assim se evitem os muitos paradoxos que o ideal cientista trouxe tanto àqueles que o adoptaram, como àqueles que o criticaram, trocando o ideal vão da objectividade pela facilidade de um relativismo onde jamais se poderá realizar a sua única finalidade credível — a de conhecer e compreender, e dar a conhecer e compreender, o que é social ou culturalmente distante, e de nesse passo se dar a conhecer e a compreender a si mesma como pensamento que se constrói entre e nessa distância.

Na história como na antropologia, o conhecimento constrói-se pelo que Gadamer chama de fusão de horizontes. A situação de compreensão pode ser vista como o horizonte de observação disponível a partir de um determinado lugar. O campo do visível correspondente ao nosso horizonte não equivale, porém, à totalidade dos elementos que nele podemos reconhecer. O facto de um pintor ter observado cem, mil vezes a paisagem de que fez uma cuidadosa representação não impede que alguém que olha essa mesma paisagem lhe indique nela algo em que ele não havia reparado. Do mesmo

modo, nada impede que no regresso ao seu *atelier* o pintor observe o quadro e repare que o elemento que lhe apontaram está nele representado. Preocupado com outros aspectos, com o alinhamento e proporcionalidade de um conjunto de elementos no quadro geral da pintura, o pintor não consciencializou nem no objecto da sua representação nem nesta mesma, a singularidade e significação de um particular presente em ambos e que, eventualmente, uma vez reconhecido, pode alterar em algo a sua percepção (compreensão) de uma e outra. Por referência a um aspecto determinado e preciso da realidade, a uma paisagem e à sua representação, o pintor, através do encontro com um outro intérprete da mesma paisagem, através do contacto com outro horizonte de compreensão da mesma, toma assim consciência de si como intérprete, do lugar do outro como intérprete do mesmo e do conhecimento como o resultado do deslocar por esse encontro dos limites recíprocos de um e outro desses horizontes. O conhecimento e a relação de compreensão põem em contacto dois pontos de observação por referência a um mesmo objecto, a um mesmo tema ou conjunto de temas, e o diálogo estabelecido entre um e outro não é sobre um ou sobre o outro, mas sobre o tema ou assunto que assim os une. Quem perante o quadro quiser ver nele o que o pintor nele viu no acto da sua criação, não verá o que, podendo ver-se nele, não foi pelo seu autor visto, porque a fixação na reconstrução da representação do pintor é o abandono da possibilidade de ver, com o pintor, para além da pintura, e através dela, a própria paisagem — Gadamer diria a verdade da pintura como representação da verdade nela representada. Conhecer um elemento histórica ou culturalmente distante supõe partir da situação e do lugar do intérprete em direcção à distância de uma expressão humana significativa, aos elementos contextuais da sua produção e existência e à historicidade das suas interpretações, num esforço de mediação de sentido que pode ser descrito como uma integração e assimilação compreensiva de vários olhares. Dessa integração e assimilação desses olhares sobre um mesmo objecto resulta uma nova compreensão deste, que não é certamente fiel às intenções e sentidos originais, mas que, por isso mesmo, por beneficiar da componente perspectival inerente à distância e à diferença, pode conduzir à fusão e alargamento dos horizontes do visível e do compreensível.

*

Acontece na antropologia o mesmo que sucede noutras áreas do conhecimento quando a noção de símbolo é evocada. A polissemia do termo faz com que o seu emprego nos conduza à mais vaga das indefinições sobre o terreno em que nos movemos. U. Eco, num inventário das diferentes formas de a compreender, comenta assim um esforço anterior conduzido por Lalande no mesmo sentido: “A conclusão indirecta a que somos convidados é que o símbolo são demasiadas coisas e nenhuma. Em suma, não se sabe o que seja” (Eco 1994). O que é o simbólico no quadro geral da cultura? Não se sabe o que seja, porque são demasiadas coisas — a título de exemplo, em 1977, num volume colectivo sob o título *Symbolic Anthropology: a Reader in the Study of Symbols and Meanings*, reuniram-se ensaios sobre temas tão diversos quanto parentesco e organização social, arte, a organização da percepção, ideologia, categorias culturais da história, linguagem e códigos, e a noção de pessoa... (Dolgin, Kemnitzer e Schneider 1977).

P. Ricoeur, num exercício semelhante ao de Eco, contrapôs ao que considerou uma concepção de símbolo demasiado lata (a de Cassirer) uma definição mais restrita, que o identifica com as expressões cuja compreensão faz apelo ao acesso a um nível de sentido que ultrapassa o literal, um sentido secundário, conotativo, figurativo (Ricoeur 1991 [1965], 1987 [1976]).

A crítica ao carácter demasiado lato da noção de símbolo e das suas palavras irmãs “simbólico” e “simbolismo” é inevitavelmente uma crítica às nossas próprias classificações. Talvez que um dos maiores equívocos que envolvam o uso de tal noção resida no facto de o agrupamento de espécies no interior da classe “simbólico” conduzir a uma identificação inconsciente, ou pelo menos não tematizada, entre realidades que são afinal demasiado díspares entre si. E aqui Ricoeur não nos serve de auxílio, dado que, apesar de “restrita”, a sua definição, quando transportada para o campo da antropologia, resulta afinal e ainda assim como demasiado lata. Com efeito, o símbolo definido como campo da dupla ou da pluralidade do sentido permite enquadrar várias discussões que fizeram história na antropologia sob um rótulo diferente daquele que escolheram os seus autores, sem que nada, porém, mude a não ser o rótulo. A “magia”, o “mito”, o “rito”, em suma, as “crenças rituais” ou as “ideias e práticas aparentemente irracionais”, podem ser descritas como instâncias do símbolo tal como Ricoeur entende a noção, pois que tais práticas ou formas de pensamento têm sido vistas na disciplina como supondo todas elas um uso dos signos onde a referência e a precisão semânticas, a economia de meios, a literalidade e a denotação, dão lugar aos seus simétricos e que dessa forma apelam a uma tarefa de reconstrução contextual (de interpretação) de que resulta o acesso ao segundo (e supostamente correcto) plano de significação.

Talvez que qualquer discussão sobre o tema que se alicerce nesse plano de generalidade seja no fundo vã para as questões que perseguimos, mas a concepção de símbolo como campo do duplo sentido de Ricoeur parece poder pelo menos servir os propósitos de identificação no quadro geral de uma cultura de um campo restrito e que como tal não se identifica, como em Geertz — que aqui segue a tradição de Cassirer —, com a noção holista de cultura. Do mesmo modo que somos capazes de distinguir entre um romance realista e uma poesia simbolista, o antropólogo-etnógrafo pode ao fim de algum tempo distinguir entre dois níveis que exigem um trabalho de interpretação. Por um lado, há os elementos cuja não pertinência resulta da sua pouca familiaridade com a cultura que estuda e que, ao longo do processo de conhecimento e familiarização com essa cultura, através de um alargamento do campo contextual, adquirem a pertinência que de início não tinham — é o que podemos chamar de componente “fraca” e geral da interpretação, e que se coloca nos termos em que a antropologia tem discutido e interiorizado a noção de interpretação e a sua componente hermenêutica, nos termos do exercício de participação, compreensão e descrição etnográfica. Por outro lado, existem elementos que, pela sua própria natureza do uso dos elementos de significação, resistem à identificação dos seus elementos de pertinência — e que fazem apelo a uma interpretação “forte”. No primeiro caso, o que apareceu como símbolo, o que parecia vago e equívoco, adquiriu uma referência e um princípio de coerência. No segundo caso, o que apareceu como equívoco permaneceu como tal, como um campo aberto de questionamento e interpretação, que o antropólogo como os nativos partilham — espaço em que se coloca uma obra como a de V. Turner. O antropólogo pode chegar a compreender a

plausibilidade da finalidade de um rito que inicialmente lhe era misterioso (por exemplo, curar um doente), sem conseguir detectar qualquer plausibilidade na relação entre essa finalidade e meios seguidos para a atingir. É esta segunda situação que nos reenvia à definição de Ricoeur, que devemos compreender não como designando uma relação mais ou menos directa e previamente codificada entre diferentes planos ou níveis de sentido, mas como designando a componente potencialmente infinita da exegese de elementos que, no interior do seu contexto de produção e existência e pela sua própria natureza (como entre nós uma poesia simbolista ou o *Ulysses* de Joyce), abrem à infinitude o trabalho de interpretação e que constituem assim princípios ou elementos de questionamento — e conhecimento.

Neste domínio, Eco adopta uma concepção de símbolo que, embora reconduzível à de Ricoeur, nos parece, porém, mais completa: segundo ele, o qualificativo de “simbólico” designa uma modalidade do uso de signos de que resultam “experiências semióticas intraduzíveis, onde a expressão é relacionada (quer pelo emissor quer por uma decisão do destinatário) com uma nebulosa de conteúdo, ou seja, com uma série de propriedades que se referem a campos diversos e dificilmente estruturáveis de uma dada enciclopédia cultural: de tal modo que cada qual pode reagir perante a expressão enchendo-a com as propriedades que mais lhe aprazem, sem que nenhuma regra semântica possa prescrever as modalidades da recta interpretação.” (Eco 1994). É uma decisão que seguiremos até certo ponto, porque nos parece poder ser o ponto de apoio de várias coisas. Primeira, como já vimos, de uma delimitação no campo geral da cultura (das culturas) de um núcleo de fenómenos que permitem circunscrever a noção de simbólico em termos que tornam possível separar o que Geertz e muitos outros tendem a identificar, isto é, o simbólico e o cultural, e que exige uma concepção “forte” de interpretação. Segundo, permite equacionar o lugar respectivo do produtor e receptor, do conhecimento local e do conhecimento antropológico, perante as expressões culturais que são colocadas por este último no campo das “experiências semiológicas intraduzíveis” — e este é um dos pontos em que as ideias de Gadamer são decisivas. Por último, permite assim pensar, por referência às questões “fortes” da ambiguidade do sentido e da interpretação, a possibilidade (e modalidades) da compreensão no domínio que mais contribuiu para a recusa da antropologia, na sua história, de integrar a componente compreensiva (hermenêutica) da teoria social. Se os leões falam e (por vezes) os podemos entender, que linguagem falam eles que nós também falamos?

*

A possibilidade de estabelecer, no domínio que temos vindo a circunscrever, uma fusão entre o nosso horizonte de compreensão e o horizonte de outros assenta numa dupla condição. Por um lado, em termos de objecto, funda-se na possibilidade de um encontro temático, na identificação de um tema ou assunto comum a universos culturais diferentes, de um particular partilhado na diferença. E funda-se, por outro lado, e nos termos teóricos que seguimos neste ensaio, em mais um passo na discussão sobre o símbolo, e que é afinal um passo em direcção à sua concepção mais difundida e consensual.

G. Steiner num conjunto de ensaios publicados sob o título geral *Linguagem e Silêncio*, discorre sobre as insuficiências descritivas da linguagem verbal (Steiner 1988 [1958]). Certos aspectos do mundo físico, tal como são revelados pela física contemporânea, e certos aspectos da experiência humana, parecem não poder ser fielmente traduzidos pelo recurso às formas de uso da linguagem verbal que caracterizam a nossa prosaica vida comunicacional quotidiana. Do mesmo modo que o físico não encontra nessa linguagem as formas de transmitir aos outros, ou representar para si mesmo, o que revelam os teoremas que descrevem a natureza do comportamento da matéria, aquele que experienciou a sensação esmagadora de percorrer os planaltos tibetanos não vai provavelmente conseguir comunicá-la a ninguém com a eficácia desejada. Podemos talvez dizer que estes são possíveis exemplos extremos de uma situação que Schleiermacher generalizou e colocou como fundamento de uma hermenêutica que assim se tornou pela primeira vez geral — a situação da incompreensão ou da dificuldade de compreensão entre sujeitos. Entre a linguagem verbal e certas realidades do mundo e certas experiências humanas há um hiato, uma insuficiência de capacidade descritiva que, quando surge, apela a uma ultrapassagem das formas padronizadas e habituais, ou mesmo “racionais”, do seu uso. Do mesmo modo que o físico, na impossibilidade de parafrasear neste domínio o que essa outra linguagem que é a da matemática revela, inventa algo como um análogo figurativo que deixa entrever em termos aproximativos alguns aspectos da absurda realidade que quer representar e descrever, também aquele que visa transmitir certas sensações ou experiências que sabe serem dificilmente transmissíveis desembocará na inventividade figurativa. O comportamento da matéria é como um gato vivo-morto numa caixa, e a sensação transmitida pela paisagem tibetana é como a experiência da transcendência religiosa induzida por um referente não sobrenatural mas natural.

Nos momentos em que a linguagem referencial e denotativa do signo e da sua arbitrariedade soçobra, emerge a linguagem evocativa e motivada — e é este o sentido mais geral da noção de símbolo, a expressão que tende à identificação analógica (explícita quando se diz *é como*) entre os meios e o conteúdo da expressão. E repare-se que permanecemos no campo definicional de Ricoeur do símbolo como campo do duplo sentido (recebido da tradição hermenêutica e, em alguma medida, da retórica), pois que o estabelecimento dessa relação analógica supõe necessariamente o sentido dos elementos da expressão — estes não são aqui elementos significantes vazios aptos a veicular um qualquer significado, são à partida elementos de significação que, precisamente porque o são, vêem restringidos os significados que podem denotar (a ideia de leão não “serve” para significar covardia e a ideia de gazela não “serve” para conotar agressividade). No entanto, e é essa a ideia que pretendemos sublinhar, essa restrição implícita ao estabelecimento da relação analógica entre expressão e conteúdo é concomitante da sobredeterminação do discurso que a utiliza e, como consequência, do reforço da sua capacidade expressiva.

Este exercício de comparação em que algo é de alguma forma como uma outra coisa de que, no entanto, é diferente, com a qual se não confunde mas que serve de veículo para a sua expressão (que aliás, e como vimos, caracteriza também os antropólogos, que nas perplexidades da sua tarefa não se cansam de dizer que a cultura é como um organismo, ou como um sistema, ou como um texto), depende necessariamente da

capacidade de emissor e receptor serem capazes de reconhecer algum tipo de similitude entre os elementos ligados pela expressão *é como* (explícita ou implícita). Por outras palavras, a eficácia do discurso simbólico está dependente de um acordo e cooperação entre os seus interlocutores, de uma partilha de postulados e concepções. É por isso que é exactamente a este nível que parece soçobrar a compreensão que se joga na distância cultural (e é aliás o carácter analógico de muitas das noções-chave da antropologia que conduz ao cepticismo de muitos dos seus autores em relação ao conhecimento por eles produzido — que fazer com um conhecimento que visa compreender realidades “nos seus próprios termos” por referência a noções como as de “organismo” ou “sistema”, desconhecidos desses contextos que não se compreendem a si mesmos por relação a eles?). Nessa distância quebrar-se-ia inevitavelmente não apenas o acordo na qualidade imputada aos elementos da expressão, mas também, muitas vezes, o acordo quanto à qualidade ou mesmo realidade do conteúdo. Como alguém disse, quando escutamos a ideia de que uma pedra transportada é a alma de um antepassado (ou a da cristandade dos leopardos), depara-se-nos com uma parede branca, e foi desde sempre essa parede branca que afastou a antropologia das componentes compreensivas do pensamento sociológico.

No entanto, nós apostamos no carácter profundamente ilusório dessa ideia. É que, neste domínio, o cientista, o poeta, ou o místico estão unidos numa procura *comum* de estabelecimento de uma relação de *motivação* que, embora não se encontre estruturada clara ou precisamente no interior da enciclopédia cultural (o traço que lhe confere uma natureza simbólica, espoletadora de um exercício potencialmente ilimitado de interpretação), só é eficaz na medida em que, apesar disso, se oferece à compreensão. Mesmo quando se abandona o uso “racional” da linguagem não deixa de se procurar ser-se compreendido, pelo contrário, abandonamos esse uso e adoptamos um uso “irracional” exactamente para que se possa ser melhor (embora mais dificilmente) compreendido.

É claro que arbitrariedade e motivação são os pólos extremos de um contínuo que em si próprio é uma abstracção, e é claro que não dispomos de nenhum critério que o permita colocar em termos absolutos de uma expressão como pertencendo em exclusivo a um ou outro desses pólos, à “classe” símbolo ou à “classe” signo — a linguagem humana é demasiado complexa para se deixar reduzir a tal simplificação. Mas aceitando a existência desses pólos e a possibilidade de identificar cada expressão segundo o seu maior ou menor grau de motivação, estamos na situação em que se torna possível pensar que é justamente aí que se reúne o que Babel para sempre afastou.

Não devemos certamente negar que o estabelecimento dessa motivação segue vias culturalmente diferenciadas, que diferentes universos culturais constroem os seus campos conotativos de maneira diversa, de tal forma que o elemento que num contexto conota uma dada ideia ou qualidade, num outro conota outra, eventualmente até oposta, mas a hipótese que perseguimos é a de que a assimetria entre a arbitrariedade e a motivação é também a assimetria entre a quase infinita diversidade linguística e a identidade ou similitude pontual dos idiomas temáticos e figurativos através dos quais em diferentes sociedades se expressam ideias ou experiências elas próprias semelhantes. É como se acontecesse no domínio da expressão o mesmo que sucede noutros níveis da vida dos homens. Na sua relação com o mundo natural, como o sugere Lévi-Strauss a

propósito da “revolução neolítica”, o homem é um experimentador atento e que dirige essa sua actividade em função não apenas de objectivos precisos mas também da aprendizagem adquirida a cada passo dessa actividade experimental. As experiências fracassadas são postas de parte, esquecidas e substituídas por outras que, a serem bem sucedidas, serão retidas. Perante condicionalismos semelhantes, em processos que se estendem por longos períodos, não é surpreendente que em contextos diferentes se chegue a soluções semelhantes, que em locais muito distantes e com histórias que não se tocam se encontrem os mesmos instrumentos, técnicas ou formas de actividade. Não parece disparatado supor que o mesmo se passou e se passa no domínio das actividades e actos de comunicação e expressão, actividades não técnicas, mas com uma componente de pragmatismo social que não lhes é certamente inferior. Aqui, talvez mais ao sabor do improvisado e do talento individual do que como resultado de um esforço sistemático e dirigido, também os homens foram experimentando, testando, abandonando os inêxitos, e fixando e imitando as formas de expressão que lhes pareceram mais eficazes. E se de facto a certos níveis da expressão da experiência a motivação é procurada, não será surpreendente que em universos culturais e históricos diferentes se possam encontrar não apenas as mesmas técnicas, mas também os mesmos símbolos. A selecção da técnica mais eficaz entre as disponíveis não é de natureza diferente da selecção da mais eficaz dentre as diferentes e possíveis formas de expressão de algo, da selecção dentre um campo motivacional quase infinito dos elementos e associações que se revelam mais eficazes.

Não parece absurdo pensar que as sociedades humanas sejam aliás mais semelhantes ao nível das suas linguagens simbólicas do que ao nível das suas técnicas — e não depende a antropologia, enquanto disciplina compreensiva dessas proximidades inusitadas, dessa partilha eventual de temas universais de reflexão e expressão? Sem prejuízo da diversidade cultural, e na fecundidade potencial dessa mesma diversidade, perseguimos a ideia de Ricoeur expressou por referência ao mito mas que é coextensiva ao símbolo —

Myths have a horizon of universality which allows them to be understood by other cultures. (...) One possible explanation of the universally common dimension of myth might be that because the myth-making powers of the human imagination are finite, they ensure the frequent recurrence of similar archetypes and motifs. (...) The *mythos* of any community is the bearer of other *possible* worlds. And I think it is in this horizon of the “possible” that we discover the *universal* dimensions of symbolic and poetic language (Ricoeur in Valdés, 1991).

— uma ideia que não é estranha a Gadamer, que, na esteira de Heidegger, coloca a condição da compreensão em termos ainda mais gerais e abertos do que Ricoeur, dado que ela seria dada como possibilidade na linguagem e não apenas na linguagem que privilegia uma relação de motivação entre expressão e conteúdo.

*

A seguirmos a leitura que M. Detienne faz dos autores e obras que coloca na genealogia da formação e desenvolvimento de uma ciência que se ocupa da “mitologia”,

o impulso que está por detrás desta não é muito diferente do que levou outras tradições ao desenvolvimento de hermenêuticas (Detienne 1981). Por detrás do questionamento da “mitologia” por parte de autores como Max Müller, A. Lang ou E. Tylor não estaria senão a repetição, por referência a uma tradição externa, de um sentimento que os Gregos do século IV e o mundo cristão desde muito cedo sentiram em relação às suas respectivas tradições internas, os primeiros em relação aos textos homéricos e o segundo em relação ao texto bíblico — a existência de contradições entre o conteúdo suposto e o conteúdo literal do texto.

Com efeito, os gregos do século IV não conseguem conceber como verdadeiro o carácter indigno e a natureza conflitual das relações entre os deuses que Homero descreve; os cristãos definem como apócrifos todos os textos contraditórios em relação a uma determinada (e cambiante) concepção do que foi o conteúdo e o sentido da acção de Cristo, criando desde muito cedo um aparato exegético de natureza finalista que durará mais de um milénio e que permite transpor as inverosimilhanças materiais, doutrinárias ou morais que o texto bíblico apresenta na sua literalidade, para diversos planos de sentido secundário (“espiritual”), onde, aí sim, ele diz o que *deve e tem* de dizer (Todorov 1980 [1978]; Jaeger 1995 [1936]; Thiselton 1992)

Mas há uma diferença fundamental entre o que está por detrás dos aparatos exegéticos desenvolvidos pelos Gregos e pelo cristianismo, por um lado, e o que constituiu um dos principais impulsos para a criação de um campo e de uma ciência da mitologia. É que *o esforço interpretativo, quando se exerce no interior de uma mesma tradição, é dirigido por uma pré-compreensão que compulsivamente procura e postula um acordo no plano da verdade entre o conteúdo dos textos históricos interpretados e os dogmas, crenças e tradições interpretativas do intérprete*; enquanto, pelo contrário, como o demonstra toda a história da reflexão da antropologia sobre o tema, o exercício da interpretação que põe em diálogo diferentes tradições (diferentes “culturas”) se baseia sempre no postular da multiplicidade e recíproca incomensurabilidade entre os planos da verdade.

Tocamos aqui vários pontos já referidos neste texto, dado que estes dois planos de exercício da interpretação estão relacionados quer com o olhar tradicional da antropologia sobre o simbólico, quer com a leitura que Gadamer fez da história do pensamento hermenêutico. Quando se parte da concepção relativista tradicional da antropologia que supõe a incomensurabilidade entre os planos da verdade, o exercício interpretativo, exactamente devido a essa premissa, só pode ter por finalidade a *reconstituição* (sempre por contextualização) das intenções e sentido originais do texto — sendo que, chegados ao fim desse exercício, tudo o que de essencial obtemos estava afinal já contido no ponto de partida — sabemos o que o outro diz e pensa sem que, porém, possamos adequar as suas palavras e sentido a algo que possamos considerar subjectivamente como verdadeiro. Dilthey colocou a emergência da hermenêutica moderna exactamente no ponto em que Schleiermacher adoptou essa atitude. Foi no momento em que nos mostrámos capazes de inquirir os textos legados pelo passado segundo uma perspectiva que abstrai do seu conteúdo de verdade, e que, portanto, já não se guia pela procura finalista de *integrar e assimilar* o seu sentido a uma pré-compreensão do que este deve ser, que se abandonou, segundo Dilthey, a interpretação dogmática e se possibilitou uma objectivação da interpretação (Dilthey 1976 [1970]). O que esta deve procurar compreender são as intenções e sentidos originais dos textos e dos seus autores, isto é, aceder por

reconstrução às condições da sua génese e existência no seu contexto histórico, no reconhecimento da diferença e incomensurabilidade entre esse contexto de origem e o contexto da sua presente recepção. (Não admira assim o fascínio de alguma antropologia pela obra de Dilthey, que, no entanto, tendeu a fazer-se sobretudo por uma muito pouco sofisticada apreensão e uso da sua muito sofisticada noção de “experiência”.)

Gadamer, o inveterado céptico quando ao carácter monopolístico da ciência e do método como instâncias de determinação do que pode ser considerado como “verdade”, inverte o olhar de Dilthey sobre a história do pensamento hermenêutico e sobre a própria noção do que é significativo e essencial na interpretação-compreensão. Como vimos, segundo Gadamer, a simples busca da reconstrução dos motivos e dos sentidos (a reconstrução do outro na sua diferença e por relação ao seu próprio universo de acção e pensamento), para além de ser quimérica é pobre em relação à possibilidade real (e inevitável, por muito que se o queira negar ou afastar) de os considerar à luz da compreensão que temos do “acontecimento” ou “tema” em causa. Ademais, e esta é a ideia central, a compreensão pela reconstrução da diferença como diferença é uma falsa compreensão no sentido em que deixa fora do plano de partilha o essencial: o acordo subjectivo no plano da verdade. Não se trata de muito simplesmente postular a verdade do texto no seu contexto e para o seu autor, não se trata de postular que somos capazes de aceder a ele “nos seus próprios termos” (“from the native’s point of view”) e descobrir a sua coincidência em relação a uma verdade “nos nossos próprios termos”, trata-se antes de reconhecer que a condição do exercício interpretativo reside no interpelar do intérprete pelo texto, porque ao seu olhar este contém um plano significativo de compreensão e conhecimento de algo. A interpretação neste sentido é sempre dogmática, constitui-se como uma integração e recontextualização da compreensão de algo nos modos da nossa própria e assim alargada compreensão desse algo, e a historicidade da verdade das suas múltiplas compreensões é a historicidade do nosso conhecimento — e, no caso de uma antropologia assim orientada, a sua “culturalidade”. Não se trata de saber e aceitar que alguém crê na verdade da cristandade dos leopardos, assim como não se trata de encontrar uma paráfrase dessa afirmação que a converta em algo que nós próprios possamos considerar verdadeiro ou pelo menos plausível (assim, por exemplo, reconstruir um sistema local de relações metafóricas entre o universo humano e animal que permite ver essa frase como parte de um idioma figurativo que conceptualiza e pensa em termos avaliativos a diferença entre os grupos sociais — como o fez Sperber), trata-se antes de tomar consciência de que nos detemos numa tal frase porque ela nos interpela e nos faz pensar acerca de algo que é para nós significativo. Mas o problema aqui, como em todas as discussões sobre o símbolo ou a racionalidade que se travam na antropologia, é que o está em causa para o antropólogo através dela, o que é para ele significativo, não é a qualidade cristã ou não cristã dos leopardos (que é um elemento figurativo local ou, na pior das hipóteses, apenas e simplesmente um disparate), mas sim algo de muito diferente e que ela apenas se limita a servir — a discussão de temas da antropologia referentes ao “símbolo”, à “crença”, à “cognição”, à “racionalidade” ou, em termos genéricos, ao tema durkheimiano das “representações colectivas”. Neste plano da interpretação (ou, como prefeririam a maioria dos seus agentes, da “explicação”), o problema é que esses temas não são de todos significativos para o Etíope, como aliás não é para nós significativa em si mesma, por demasiado absurda, a sua crença na cristandade

dos leopardos. O ideal objectivista, o método, na melhor das hipóteses reconstrói sistemas figurativos (as categorias de outro universo cultural) através de teorias por vezes fantasiosas que nos afastam da possibilidade de uma verdadeira (embora de raiz e destino relativa) compreensão — e a antropologia chega a dar de si própria a impressão de que a sua tarefa é a de oferecer interpretações (“explicações”) verdadeiras do que considera falsidades, mas que, por preconceito, se recusa a reconhecer como tal.

Em alguma medida, o desafio de uma antropologia hermenêutica é mais forte do que o que esteve por detrás da longa história do pensamento hermenêutico no sentido em que os horizontes por si unidos não estão ligados por tudo o que implica de *vontade compreensiva* (ou eventualmente, de *desacordo significativo*) a pertença a uma tradição comum. Argumentamos, porém, que a noção de símbolo, e o campo que ela recorta, pode abrir um lugar de diálogo e de busca de compreensão e conhecimento entre tradições diferentes ao permitir conceptualizar um horizonte geral comum a toda a humanidade, demasiado vasto para poder ser apreendido por um olhar geral e que nessa vastidão permanece inteiramente abstracto, mas em cujo interior podemos encontrar aqui e ali pontos de referência comuns e recorrentes, em relação aos quais essas diferentes tradições se podem encontrar num plano de acordo subjectivo na verdade. Mas o desafio de uma antropologia mais autoconscientemente hermenêutica é irrecusável, porque nele parece estar contida quer a valorização do conhecimento que os outros universos culturais produzem e que a disciplina toma por seu objecto, quer a valorização da própria tradição da antropologia. O reconhecimento da transcendência da noção de verdade em relação à noção de método, se é concomitante da valorização do conhecimento que a arte e a história propiciam — temas sobre os quais Gadamer argumenta extensamente —, é-o também das diferentes formas de conhecimento que outras tradições construíram e tomaram como seus elementos de interpretação e acção sobre a realidade. Do mesmo modo, uma tal concepção permite que a antropologia retire de algo que já descobriu sobre si própria (que não é uma ciência no sentido positivista em que os fundadores e os espíritos mais encarniçadamente objectivistas pensaram que era), não uma orfandade identitária ou as possibilidades e facilidades do mais absoluto relativismo e subjectivismo, mas a ideia mesma da sua possibilidade, identidade e validade enquanto pensamento que se exerce entre e na diferença cultural. O ideal do método não apenas não fornece um antídoto contra a má ou a falsa interpretação (e a história da antropologia está aí para o demonstrar), como obscurece mesmo, pelo estatuto superior que a si mesmo se atribui, a possibilidade de, afinal, podermos estar através dele a incorrer numa falsa compreensão — e, concomitantemente, de sem ele podermos chegar a uma melhor, menos falsa e, por vezes, verdadeira compreensão. Mas, exactamente porque a antropologia nunca foi ciência no sentido em que o queriam os seus fundadores, porque as tarefas da vivência, descrição e interpretação etnográfica (ou textual) nunca foram de facto (porque não o podem ser) metodologizadas (“objectivadas”), o principal legado da disciplina não é o que ela tem ou procurou ter de “científico”, mas o património imenso de conhecimento descritivo sobre sociedades e culturas que a história moderna viu e vê desaparecer. Da mesma forma que a historiografia moderna sobre o mundo romano não pode dispensar Gibbon, a antropologia não pode dispensar os seus Malinowskis, tanto mais que os textos sobre os quais Gibbon baseou a sua interpretação do ocaso do Império Romano ainda aí estão, o que não acontece com os Trobriandeses ou os Omaha.

BIBLIOGRAFIA

- DA MATTA, Roberto, 1983, *Edmund Leach*, São Paulo, Ática.
- DETIENNE, Marcel, 1981, *l'Invention de la Mythologie*, Paris, Gallimard.
- DOLGIN, Janet, KEMNITZER, David e SCNEIDER, David (eds.), 1977, *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- DILTHEY, Wilhelm, 1976, *Selected Writings*, edição, tradução e introdução de H. P. Rickman, Cambridge, Cambridge University Press.
- ECO, Umberto, 1994, "Símbolo", *Enciclopédia Einaudi*, vol. 31, *Signo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- GADAMER, Hans-Georg, 1989 [1961], *Truth and Method*, Londres, Sheed & Ward [2.ª edição inglesa, revista e traduzida por Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall].
- GEERTZ, Clifford, 1993a [1973], *The Interpretation of Cultures*, Londres, Fontana Press, 1993.
- _____, 1993b [1983] *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Londres, Fontana Press.
- GELLNER, Ernest, 1985 [1981] "General Introduction: Relativism and Universals", in HOLLIS, Martin, e LUKES, Steven (eds.) *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell.
- HOFSTADTER, Douglas R., 1979, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Londres, Penguin Books.
- HOLLIS, Martin, e LUKES, Steven (eds.), 1985 [1982], *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell.
- HOLLIS, Martin, 1994, *The Philosophy of Social Science: an Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JAEGER, Werner, 1995 [1936], *Paidéia: a Formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes.
- KUHN, Thomas, 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press [2.ª edição, revista e aumentada].
- _____, 1977, *The Essential Tension*, Chicago, The University of Chicago Press.
- LEACH, Edmund, 1984, "Glimpses of Unmentionable in the History of the British Social Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 13.
- POPPER, Karl, 1982 [1972], *Conjecturas e Refutações*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- RICOEUR, Paul, 1991 [1965], *De l'Interpretation, Essai sur Freud*, Paris, Seuil.
- _____, 1987 [1976], *Teoria da Interpretação: o Discurso e o Excesso de Significação*, Lisboa, Edições 70.
- _____, 1986, *Du Texte à l'Action: Essais d'Hermeneutique, II*, Paris, Seuil.
- RORTY, Richard, 1988 [1979], *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Don Quixote.
- SAINSBURY, Mark, 1995 [1987], *Paradoxes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SPERBER, Dan, 1974, *Le Symbolisme en Générale*, Paris, Herman.
- SPERBER, Dan, 1985 [1982], *On Anthropological Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STEINER, George, 1988 [1958], *Linguagem e Silêncio: Ensaio sobre a Crise da Palavra*, São Paulo, Companhia das Letras.
- THISELTON, Anthony C., 1992, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Londres, Harper Collins.
- TODOROV, Tzvetan, 1980 [1978], *Simbolismo e Interpretação*, Lisboa, Edições 70.
- VALDÉS, Mario (ed.), 1991, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Nova Iorque, Harvester Wheatsheaf.
- WILSON, Brian R. (ed.), 1981 [1970], *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell.

Filipe Verde

The anti-ethnocentrism and the holist models have been the context and form of the solution provided by anthropology to the problem of the incommensurability between the cultural planes of truth. As of always, it has been repeated within this discipline, under the guise of different theoretical vocabularies, the attitude of searching to explain what is not understood, with the repeated result of grand explicative failures of what has yet to be fully understood. By appealing to the ideas of the modern hermeneutic philosophy and a delimitation of the notion of symbol, this article proposes a non-methodological strategy of those questions and, by its intervention, a reconsideration of the discipline and the forms of knowledge that it adopts as its aim.

Departamento de Antropologia — ISCTE
Centro de Estudos de Antropologia Social
e-mail: josé.verde@iscte.pt