

AFINAL, QUEM ELES SÃO? ALTERIDADE E COMPLEXIDADE NA PESQUISA ANTROPOLÓGICA

Paulo A. A. SETTI *

RESUMO

Este artigo pretende discutir os reflexos, sobre o conhecimento antropológico, dos processos, característico às sociedades contemporâneas, de construção de identidades e formação dos sujeitos em cenários marcados pela coexistência de múltiplas fontes de normatividade.

ABSTRACT

The paper presents a discussion on the indirect effects on the anthropological knowledge caused by the processes of the identity construction and subject formation taking place in conditions characterized by the coexistence of multiple normative sources

Este artigo tem como objetivo tratar de alguns problemas metodológicos que os antropólogos normalmente enfrentam quando se ocupam em conhecer realidades socioculturais inseridas em con-

^(*) Mestre em Antropologia pela UNICAMP/1997. Professor do Departamento de Ciências Sociais, Instituto de Ciências Humanas da PUC-Campinas.

textos sociais “complexos”, bem como os limites inerentes ao conhecimento antropológico produzido nestes e sobre estes contextos socioculturais “complexos”. Na primeira parte do artigo, ocupar-me-ei da definição da “complexidade” nas sociedades contemporâneas atentando, sobretudo, para a feição que assume a questão da formação dos sujeitos e a incidência das múltiplas fontes de normatividade (decorrentes da organização econômica e política da sociedade, do sistema de estratificação social, das diferenciações profissionais e, também, das disposições morais compartilhadas pelos sujeitos em interação, etc..) sobre a delimitação da razoabilidade das ações sociais passíveis de serem desempenhadas legitimamente nestes contextos. Na parte final do artigo, ocupar-me-ei dos problemas e limites, impostos pela complexificação das sociedades contemporâneas, ao conhecimento antropológico. A discussão aqui apresentada ainda que de forma preliminar e lacunar, deve-se em grande parte às reflexões geradas em pesquisas e discussões levadas a cabo no LESEC (Laboratório de Ensino Sociedade, Ética e Cidadania) e deve, portanto, ser compreendida como uma tentativa de fundar um diálogo multidisciplinar, baseado não na anulação das diferenças teóricas e metodológicas que por ventura possam vir a existir, mas sim na explicitação destas diferenças e, conseqüentemente, em uma abertura para o debate intelectual acerca do pensar criticamente a sociedade brasileira contemporânea.

O diferencial que caracteriza o método antropológico de pesquisa social é a possibilidade de ver e compreender os grupos socioculturais (no jargão antropológico, o outro) *por dentro*, ou seja, tal como eles se vêem e se compreendem. É justamente a pesquisa de campo intensiva, a qual supõe um convivência contínua e prolongada com os grupos sociais, que permite, através de um processo de socialização acelerada do antropólogo no grupo estudado, o conhecimento *por dentro* do outro. Porém, não se pode esquecer que o trabalho de campo foi esculpido quando o objeto de estudo da antropologia era, quase exclusivamente, sociedades de pequena

escala e culturas relativamente homogêneas quanto comparadas às sociedades contemporâneas “complexas”.

A noção de “complexidade”, cujo conteúdo diferencial é sobretudo a heterogeneidade cultural, implica na necessidade de repensar os processos de conhecimento antropológico do outro, na medida em que o próprio estatuto da alteridade em questão se altera e se complexifica. Considerando que agora, em muitos casos, o antropólogo é também membro da sociedade a ser estudada, o processo de socialização do antropólogo na sociedade a ser conhecida se complexifica na medida em que é anterior ao processo de construção do conhecimento propriamente dito e está, portanto, sujeito a incorporar discriminações e preconceções oriundas dos saberes comuns que, por um lado, norteiam as relações sociais próprias ao contexto estudado e, por outro lado, derivam destas mesmas relações sociais (Da Matta, 1978 ; Velho, 1981).

Da mesma forma, também não é mais possível supor, nos contextos de heterogeneidade cultural característico das sociedades “complexas” contemporâneas, a homogeneidade dos valores, princípios e condutas dos sujeitos sociais imposta pelo respeito à tradição característico das sociedades “simples”, relativamente mais homogêneas e unitárias. Também não é uma estratégia metodológica isenta de riscos isolar segmentos ou grupos da sociedade, tratando-os como se fossem de fato unidades independentes e autocontidas possuidoras de homogeneidade e unidade análogas as das sociedades “simples”: não se resolve a questão com uma simples mudança de escalas na qual o objeto de conhecimento antropológico passa a ser reduzido artificialmente a grupos socioculturais que possam ser concebidos como culturalmente homogêneos em um contexto cultural heterogêneo.

Creio, que para se enfrentar a questão da complexidade que caracteriza as sociedades contemporâneas, é necessário enfrentar a relação precária e ambígua existente entre os sujeitos sociais e as múltiplas fontes de normatividade, o que inclui as diversas possíveis afiliações socioculturais existentes nas sociedades contempo-

râneas, os imperativos decorrentes da organização dos sistemas econômicos e políticos e, também, os imperativos legais oriundos da legislação dos Estados nacionais, que incidem tanto na determinação das ações individuais como na regulação dos sistemas econômico e político. Neste contexto de múltipla normatividade, a questão da agência e da formação dos agentes problematiza-se na medida em que a coerência identitária do agente, bem como as ações razoáveis passíveis de serem desempenhadas em determinada situação social, tornam-se fruto de negociações sociais, ou seja, são essencialmente transacionais. Devido a inexistência da legitimação meta-política das identidades sociais e de ações oriundas da tradição ou de algum sucedâneo, todos podem ser questionados por seus interlocutores quanto a validade das ações desempenhadas e quanto a autenticidade da identidade manifestada. Impõe-se, assim, aos agentes sociais à necessidade de escolha acerca do que são e de como devem agir: ao contrário das sociedades tradicionais, nas quais a identidade individual era plenamente conectada e subordinada ao conjunto de possibilidades fornecidas pelas identidades sociais disponíveis (as quais pouco variavam no tempo); nas sociedades contemporâneas a constituição das identidades individuais pressupõe um processo constante de reflexão, recapitulação e reinterpretação do que o indivíduo foi, para que ele possa determinar o que será a partir de então (Giddens, 1997). Não há mais autenticidade moral ou lógica em fazermos e sermos hoje, o que fizemos e fomos ontem. Como membros das sociedades contemporâneas, temos que escolher o que ser no mundo (o que de fato implica em uma demanda por reconhecimento intersubjetivo da auto-identificação pleiteada¹) e o que deve ser feito no mundo.

O aumento de contingência nos processos de construção de identidade dos sujeitos² e, também, na definição da natureza das ações sociais legítimas, ou seja, aquilo que “deve ser” feito, implica na necessidade de lidarmos com contextos sociais nos quais coexistem, harmoniosamente ou não, núcleos de expectativas consolidadas de ações cujas bases podem ser ocupacionais, étnicas, ideológicas, regionais, religiosas, geracionais, etc.. Assim, como exemplo, pode-

mos considerar que a inserção ocupacional de um advogado, quer seja no que se refere a sua posição em relação aos meios de produção (por exemplo, profissional liberal, assalariado, etc.), quer em termos estritamente ocupacionais (o saber e as ações cristalizadas próprios à profissão), apesar de tender a articular suas experiências pessoais em torno de certas concepções, valores e práticas compartilhadas por seus pares, não é, a priori uma garantia de homogeneidade identitária ou de agência. O problema é sopesar o significado desta experiência frente a outras como, por exemplo, a ideologia política, a crença religiosa, a origem regional, a identidade étnica, etc. Assim podemos defrontarmos com situações nas quais constatamos consideráveis diferenças entre as práticas e valores de advogados militantes de esquerda, ateus, mulheres e brancas das práticas e valores de advogados sem filiação política explícita, católicos, homens e negros. A questão é, então, delimitar quais experiências biográficas são significativas para criar diferentes expectativas consolidadas de ações e a que ponto estas diferenças são relevantes para o sistema (ou subsistema) social em questão. Pois, podemos aventar como hipótese, por exemplo, que diferenças de gênero e etnia não geram experiências suficientemente significativas para criar núcleos de expectativas de ação consolidados ou, então, que as diferenças geradas por gênero e raça nas práticas profissionais dos advogados não são relevantes para o funcionamento do sistema judicial (isto é, a experiência feminina ou masculina com o trato do cliente pode ser mais ou menos gratificante para este, porém torna-se irrelevante nos procedimentos de encaminhamento e resolução dos conflitos judiciais já que o reconhecimento da injustiça sofrida e do estado afetivo daquele que as sofreu não garante o sucesso da demanda judicial.). Seguindo com o mesmo exemplo, podemos constatar que a diferença da filiação partidária e ideológica tem a capacidade de gerar experiências suficientemente significativas para criar tanto núcleos de expectativas de ação consolidados, como demandas relevantes para o sistema jurídico, na medida em que o fato do advogado conceber fortemente o processo judicial como um meio de reparação de injustiças impostas

ao trabalhador pela organização injusta do sistema econômico, implica em práticas, ações e seleções de procedimento legais que constituem-se em demandas específicas ao sistema judicial. Neste exemplo, portanto, indicamos que a variável mais significativa (e de fato pode ser mais de uma, já que no exemplo não tratamos da filiação religiosa) para identificação do advogado com os núcleos normativos de valores e expectativas consolidadas de ação relevantes para o sistema jurídico é a filiação partidária e ideológica, sendo que as diferenças de gênero e etnia não se constituem em variáveis efetivas devido a sua irrelevância. Em resumo, o aumento de complexidade dos contextos sociais pós-tradicionais caracterizados tanto pela autonomia e contingência dos processos sociais de construção identitária, como pela relação ambígua e precária existente entre os sujeitos sociais e as múltiplas fontes de normatividade socioculturais incidentes no agir individual (Bauman, 1998), implica em por em xeque estratégias metodológicas que pressupõe sistemas socioculturais homogêneos e unitários. Fissões, conflitos, disputas e clivagens são inerentes aos contextos de pesquisa em sociedades "complexas".

A partir daqui, considerarei os reflexos gerados pelo aumento de complexidade na natureza do conhecimento antropológico, bem como algumas estratégias metodológicas - e seus limites - que possam vir a incorporar, no saber produzido, a complexidade do objeto estudado. Nota-se que os problemas e questões aqui levantados decorre da assunção de uma perspectiva metodológica que visa desvendar os contextos socioculturais *a partir de dentro*, ou seja, incorporando o saber, os valores e as práticas compartilhadas pelos sujeitos sociais como ponto focal da construção do conhecimento dos contextos socioculturais em questão.

Da antropologia clássica foi nos legado dois procedimentos metodológicos fundamentais para o conhecimento de outrem: a observação direta dos atos e comportamento dos sujeitos envolvidos na situação social analisada e os discursos dos indivíduos e grupos acerca dos acontecimentos (Malinowski, 1984; Gluckman, 1975). Não obstante, há diferenças essenciais, quanto à sua natureza, sobre os

dados possíveis de serem obtidos pela observação ou pela interação comunicativa com os sujeitos envolvidos nos dramas sociais. De meu ponto de vista, não é possível abarcar numa mesma categoria epistemológica, ou seja, não reconhecer diferenças essenciais quanto a natureza e validade dos dados obtidos pela observação da ação alheia e pela interação comunicativa com os sujeitos envolvidos na ação. Creio ser necessário distinguir claramente as modalidades de conhecimento e interpretação possíveis à ação humana (em seu sentido mais restrito da ação objetivadora de alguém sobre o mundo ou outrem) e na fala humana compreendida enquanto universo de comunicação intersubjetiva. Uma longa entrevista com um bom informante sem dúvida nenhuma é um acontecimento e tanto para um antropólogo em campo. Também, e da mesma forma, é um acontecimento e tanto a observação de um ritual desconhecido. Porém há diferenças essenciais que não podem ser ignoradas. Por exemplo, a observação de um sujeito correndo desesperadamente permite apenas que o antropólogo identifique a corrida desesperada. A proposição "o sujeito corre desesperadamente" pode ser usada em vários contextos como descrição de uma ação, porém, através dela pode-se atribuir ao sujeito apenas uma ação (correr) e a manifestação pública de um estado afetivo (desespero). Não podemos de forma nenhuma, a partir da simples observação, inferir um contexto geral que justifica tal ação. O sujeito poderia estar correndo pela auto-imposição da necessidade de praticar exercícios físicos, poderia estar correndo do local no qual havia acabado de praticar um crime, ou poderia estar correndo atrás de um criminoso, etc. De fato, as interpretações que não contemplam as próprias explicações do sujeito-agente são inumeráveis. A ação humana, para ser compreendida em sua plenitude, necessita de interpretação posterior que obrigatoriamente incorpore as motivações do agente pois,

"Na perspectiva de um observador, nós somos capazes de identificar uma ação; mas não estamos em condições de descrever com segurança a execução de um plano específico de ação; para chegar a isso teríamos que conhecer

a respectiva intenção que comanda a ação. Nós podemos inferir essa intenção lançando mão de indicadores, os quais adscrevemos hipoteticamente ao agente; para nos certificarmos da intenção, teríamos que assumir a perspectiva de participante. Ora, a atividade não-lingüística não oferece por si mesma esta perspectiva - ela não revela a partir de si mesma o modo como foi planejada. Somente os atos de fala conseguem preencher essa condição." (Habermas, 1990, p. 66)

Nessa perspectiva é prioritário, para o conhecimento de uma situação social, a interação comunicativa entre os agentes e o observador. Somente através dela é que podemos chegar as motivações, expectativas e interesses dos sujeitos envolvidos no drama social, ou seja, a chave da compreensão da situação social vivenciada por estes sujeitos. A observação do ato ou comportamento social em si mesmo é vazia, até certo ponto, de sentido explicativo: seu sentido só pode ser alcançado pelas justificativas que os sujeitos envolvidos nos forneçam para suas ações, nas expectativas que depositam nela e nos sentidos adscritos por estes sujeitos às ações alheias relevantes e contextualmente contíguas.

A impossibilidade da construção do conhecimento antropológico pela simples observação dos acontecimentos, o que implica na não participação do antropólogo no "mundo nativo", não é nenhuma novidade. Malinowski (1984) já apontava para a necessidade do conhecimento da língua nativa e da participação cotidiana na vida nativa para a construção do conhecimento antropológico. Contudo, Malinowski não chegou a considerar criticamente os desdobramentos disto em relação à natureza e legitimidade possíveis ao conhecimento antropológico. As interpretações possíveis da realidade decorrentes da convivência e comunhão das palavras geram uma espécie de conhecimento essencialmente distinto daquele decorrente da pura observação dos acontecimentos. O discurso impõe limites geográficos, temporais e semânticos ao significado da fala individual que impedem a comprovação experimental ou a reconstrução do

acontecimento - é impensável crer poder recriar uma entrevista ou um diálogo tido no campo. No ato da fala subsume-se tanto um cerimonial social, que atribui a tal fórmula, proferida por tal pessoa em tal circunstância, um valor particular; como fins ou valores mais remotos que, mesmo interlocutores perfeitamente fluentes na língua, podem ou não compreender, ou compreender divergentemente. Desde a insinceridade dos interlocutores (Zaluar, 1993), que pode vir a indicar o uso estratégico da linguagem para a obtenção de objetivos impronunciáveis ou, então, um lapso, esquecimento, um ato falho, até distorções de interpretações causadas por universos referenciais distintos, ou seja, diferenças sociais e culturais; há uma infinidade de "ruídos brancos" que podem vir a se interpor à comunicação perfeita. Longe de desconsiderar estas dificuldades ou de considerá-las insuperáveis, o antropólogo, creio eu, deve tê-las em mente quando pretende interpretar os resultados de sua pesquisa de campo. Sem dúvida nenhuma, essa possível interpretação será precária e temporária, possuindo um grau considerável de incerteza, decorrentes da própria natureza do conhecimento antropológico baseado na interação intersubjetiva, pois toda a experiência humana, cada gesto, cada fala e cada ação são complexos em relação aos sentidos que podemos lhes adscrever ou supor, quer seja quando, como antropólogos, assumimos a posição do observador, que seja mesmo quando assumimos a posição de interlocutor.

Se um certo grau de incerteza e indeterminação, decorrentes do próprio caráter intersubjetivo do conhecimento antropológico, já estavam presente no conhecimento de contextos "simples"³, sem dúvida, estas características se potencializam no conhecimento de contextos socioculturais "complexos". Devido a autonomia dos processos de auto-identificação frente às identidades sociais tradicionalmente compartilhadas e a sobreposição de imperativos decorrentes tanto das disposições morais compartilhadas pelos sujeitos em interação, como também daqueles decorrentes da organização dos sistemas econômico, político, jurídico, da estratificação social ou das diferenciações profissionais, etc., é potencializado os riscos implica-

dos na seleção das variáveis explicativas da agência dos sujeitos da pesquisa. Um sujeito qualquer, em determinado contexto social, age em decorrência dos modelos culturais nos quais se insere, das crenças morais que compartilha, de sua filiação religiosa, de sua inserção na estrutura de classes sociais, da articulação em torno das práticas e valores de natureza ocupacional, de sua filiação política-ideológica, de imperativos econômicos, de sua origem étnica, ou de diferenças geracionais e de gênero? Ou será que devido a tudo isto? Ou será que devido a apenas alguns itens acima listados? E esta ação é significativa para a análise dos problemas e temas pesquisados quanto a sua permanência temporal e recorrência no rol das ações tipicamente desempenhadas por estes e outros sujeitos sociais envolvidos no contexto interacional analisado?

As possíveis respostas a esta questões só podem ser construídas empiricamente através da imersão do antropólogo, como observador e interlocutor, no universo social pesquisado. Porém, sempre o texto antropológico implicará numa simplificação, mesmo quando aberto à complexidade do outro, das experiências vivenciadas por outros atores sociais, quer seja pelo efeito didático gerado por aquele que discursa de modo a explicar sua ação para os outros, quer seja pela incapacidade do interlocutor captar todas as nuances de sentido dos discursos e ações alheios, quer seja pelas seleções necessárias de serem feitas para construção de uma explicação sistemática e racional dos problemas abordados na pesquisa, ou ainda, em decorrência da contingência, vivenciada pelos próprios atores sociais, gerada pela maior autonomia dos processos de auto-identificação e pela coexistência, harmoniosa ou não, de diversos princípios de normatização da conduta, ambas decorrentes do aumento de complexidade dos contextos socioculturais analisados.

Mas qual a vantagem de incorporar ou, ao menos tentar incorporar, ao conhecimento do outro às contingências e incertezas decorrentes da complexidade do ser no mundo? Por que recusar o conhecimento como um simples ato de autoridade no qual as identidades são imputadas e os sentidos são construídos através indicado-

res adscritos hipoteticamente pela autoridade daquele que *sabe conhecer*?⁴ A resposta a esta questão não deve ser proposta unicamente como uma reflexão metodológica, pois em si mesma engloba uma dimensão política. Ao insistir, apesar de todos os riscos embutidos a esta opção, que o conhecimento do outro deve sustentar-se nos saberes, valores, reflexões e práticas compartilhadas pelos sujeitos objetos do conhecimento, reconhece-se o direito à diferença e, conseqüentemente, os espaços de autonomia social (i.e., espaços polissêmicos e polifônicos que abrem-se para a formação espontânea da opinião e para a natividade do, até então, não previsto) recriados constantemente nos contextos sociais através dos processos interacionais “*nativos*” nos quais, o antropólogo, imiscui-se também como participante e, não como mero observador. Frente a lógica escorchante, heteronômica e desterritorizadora dos sistemas sociais, tematizar o impronunciável, desconstruir as expectativas consolidadas, pensar e repensar a razoabilidade das razões, politizar o naturalmente apolítico, é tanto um ato de conhecimento, como um ato de afirmação política.

BIBLIOGRAFIA

- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- DA MATTA, R. “O Ofício do etnólogo, ou como ter anthropological blues.” **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 27, 1978.
- GIDDENS, A. **Modernização reflexiva**, São Paulo: Ed. Unesp, 1997
- HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.
- HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

- VELHO, G. "Observando o familiar", In **Individualismo e cultura**, Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- GLUCKMAN, M. "O material etnográfico na antropologia social inglesa." In Zaluar, A. (ed.) **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Ed., 1975
- ZALUAR, A. "*A aventura etnográfica: atravessando barreiras, driblando mentiras.*" Texto apresentado na Reunião da SBPC, Recife: mimeo, 1993.
- WEINER, A. **The trobrianders of papua New Guinea**, New York: Holt & Rinehart & Winston Inc., 1987.

NOTAS

- (1) Concebo que os processos de edificação da auto-identidade são dependentes das identificações que os outros relevantes fazem de ego na medida em que o fundamento para a afirmação da própria identidade não é a auto-identificação em si (a qual pode ser ou não aceita pelos outros sujeitos relevantes na interação), mas a auto-identificação intersubjetivamente reconhecida (HABERMAS, 1990). Desta forma, a distinção que faço entre identidades sociais e individuais não deve ser tomada como axiomática, mas apenas visa indicar uma variação no grau de autonomia dos sujeitos em pleitear reconhecimento para sua concepção de si próprio frente as identidades sociais tradicionalmente compartilhadas.
- (2) Concebo aqui a identidade dos sujeitos como um mecanismo de organização simbólica do eu que tanto reclama para si reconhecimento intersubjetivo para sua exemplaridade, como fornece soluções para os problemas da ação em contextos sociais nos quais coexistem, além do próprio ego, outros sujeitos-agentes demandando reconhecimento para suas próprias exemplaridades.
- (3) As visões distintas de Malinowski (1984) e Weiner (1987) acerca dos trobriandeses são um bom exemplo desta incerteza e indeterminação inerentes ao trabalho antropológico.
- (4) De fato, todo conhecer é sustentado em um exercício de poder. Seja no que se refere à interação comunicativa entre aquele que é sujeito do conhecimento e aquele que é objeto do conhecimento, onde o último se vê constrangido a responder aos objetivos e expectativas do primeiro. Seja no que se refere aos processos de seleção, feitos por aquele que conhece (os quais são aleatórias do ponto de vista daquele que é objeto do

conhecimento), em busca da construção da significação dos conteúdos da experiência de campo. Porém, ao contrário da antropologia pós-moderna, na qual os autores mais radicais concebem como única possibilidade de resolução desta questão, a anulação do próprio antropólogo através da transcrição da pluralidade das vozes alheias (o que, no limite, leva ao solipsismo), penso ser possível controlar as conseqüências dos efeitos indesejados desta relação de poder através da afirmação crítica da responsabilidade do antropólogo enquanto autor do discurso.