

Mauro W. B. de Almeida Esta conferência tem dois alvos: combater o relativismo antropológico que defende a ‘incomensurabilidade de mundos’ e defender a objetividade etnográfica como componente essencial da atividade antropológica.

A ETNOGRAFIA NA ANTROPOLOGIA: O PASSADO

Começo com uma recapitulação da história da etnografia que tem o objetivo de mostrar como a ‘etnografia objetiva’ é o chão comum para a teoria antropológica – e está em plena expansão, mas mudando profundamente de caráter.

Inicialmente, uma observação etnográfica. A Antropologia está em baixa, mas a *etnografia* está em alta. “*Antropologia da Pobreza*” soa pretensioso e *démodé*. Mas “*Etnografia da Pobreza*” soa OK. Interessante. Por quê?

No fundo, porque na linguagem contemporânea a disciplina antropológica abdicou da ambição teórica em favor da idéia de fazer descrições sem teoria. Em vez de um Tribunal da Razão, há conversações entre viajantes.

Mas não foi só a idéia da Antropologia enquanto teoria ou Tribunal da Razão que se esgarçou e perdeu a autoconfiança. Também a etnografia mudou de caráter.

Afirmar acima que há ‘objetividade etnográfica’. Se essa afirmação for verdadeira, certamente a natureza dessa objetividade mudou ao longo da história da etnografia no decorrer do século XX.

Meus comentários sobre essa história da etnografia começam com Malinowski. Isso é natural porque estudei antropologia com Stephen Hugh-Jones, discípulo de Edmund Leach, por sua vez aluno de Malinowski. E o processo era muito simples.

Nada de aulas teóricas. Não havia créditos. Seminários todas as sextas-feiras seguidos de cerveja no King's College; fora isso, preparar o trabalho de campo, passar pelo menos dois anos no campo, redigir e discutir em seminários a tese. E residir durante três anos a menos de 10 milhas de distância da Igreja de Santa Maria.

Os componentes da etnografia ao estilo de Malinowski são os seguintes (cf. Malinowski 1950[1922], 1935).

1. O isolamento do observador nos limites da 'comunidade' cuja língua ele fala e com cujos membros ele interage cara-a-cara;
2. Com base no anterior, elaboração direta de evidência material: mapas, calendários, documentos, diagramas, textos e;
3. Experiência direta da ação cotidiana: *dramatis personae*, eventos, dramas!

Para quem quer ver o resultado surpreendente dessa técnica onde 'estrutura' e 'ação' estão presentes nos itens dois e três, penso que a obra-prima malinowskiana é *Crime e Costume na Sociedade Primitiva*, o primeiro estudo de 'dramas sociais', aplicado ao estudo do desvio social, do crime, do incesto: uma descrição dramática e terrível da ação humana em tempos de crise pessoal e social! (Malinowski 1926)

Os alunos de Radcliffe-Brown introduziram nas preocupações dos etnógrafos ingleses a tarefa de congelar a ação em estruturas de papéis e funções – por exemplo na forma de sistemas de parentesco e de poder detalhados. Mas a preocupação com os eventos continuou entre os discípulos diretos de Malinowski.

O resultado da tensão criativa entre a ação malinowskiana e a estrutura radcliffe-browniana é visto em trabalhos como o de Max Gluckman – "Uma Situação Social na Zululândia" (1940).

Notemos o seguinte. Essa etnografia inglesa clássica – obcecada com a observação do comportamento com suas disrupções e com a documentação da estrutura com suas contradições – ecoa curiosamente a mensagem de Marx: não acreditar do que as pessoas dizem sobre si; ver o que elas fazem e em que condições; e tratar o dito como *falsa aparência*. A 'cultura' é parte do social – como 'ideologia'.

Franz Boas é outro patrono da etnografia. Para ele, o fim era mais o registro de signos e de sistemas de signos, ou cultura. Mas a cultura nessa acepção é uma vastíssima categoria, que incluem as ações sociais e os sistemas que regulamentam a ação social. Inclui signos-palavras (lingüística), signos-corpos (antropologia física), signos-artefatos (arqueologia), signos-costumes (antropologia cultural). A cultura como 'vasta coleção de signos' evoca imediatamente a descrição do capitalismo por Marx: 'uma vasta coleção de mercadorias'. A antropologia boasiana, que já esteve fora de moda, soa curiosamente pós-moderna. Ela mostra a sociedade como um conjunto de signos em fluxo e transformação, e em tensão com o indivíduo – processo que ele chamou de 'dinâmica cultural' (Boas 1982).

Na tradição clássica, a teoria antropológica está contida na etnografia. E isso fica claro quando contemplamos

a mensagem das etnografias britânicas e a mensagem das etnografias norte-americanas. Se a metáfora da sociedade na antropologia social inglesa é a da corporação – um edifício com compartimentos para ‘produção’ e setores de ‘ideologia’ ou relações públicas –, com o problema do poder em primeiro plano, a fórmula da antropologia norte-americana é a do ‘imenso armazém de signos’. A cultura como *shopping-center*. Talvez haja uma relação disso com o fato de que os ingleses faziam etnografia nas colônias e os norte-americanos (com mais freqüência) em seu próprio país.

Coloquemos tempo nesse quadro: estamos falando da Primeira Guerra e do Entre-Guerra. A etnografia clássica anglo-saxônica do entre-guerra tinha uma ‘unidade de tempo e espaço’, como os dramas de Aristóteles (1984) e como as pinturas da Renascença. Essa unidade começou a se desagregar já na Segunda Guerra. Surge uma antropologia da guerra, cujo foco é a região ou nação, e onde o tempo se espalha em décadas ou séculos.

Na Inglaterra, o mais brilhante exemplo é a etnografia de Leach (1954 [1949]) sobre a Birmânia na qual ele lutou nas forças britânicas, mas onde nunca fez ‘trabalho de campo’. Nos Estados Unidos, o esforço de guerra teve como principal êxito etnográfico a monografia de Ruth Benedict (1946) sobre um Japão que ela nunca havia visitado.

A Segunda Guerra fez muitas vítimas e uma delas foi a inocência da pesquisa colonial da ‘unidade etnográfica’ contida em ilhas remotas. O caso ilustrativo é o dos sujeitos de pesquisa que Cora Dubois entrevistou em uma pequena ilha do sudeste asiático. Essas ilhas eram possessões coloniais holandesas que foram ocupadas pelos japoneses. Os informantes que haviam sido submetidos a testes de Rorschach por Cora Dubois (1960 [1944]) foram degolados pelos japoneses sob a acusação de colaboração com os norte-americanos. Fim da inocência etnográfica.

O pós-guerra é marcado pelo surgimento de antropologias periféricas (como diz Roberto Cardoso de Oliveira). Um dos traços dos anos 1950 no Brasil é o nascimento de uma brilhante e original antropologia ancorada na etnografia militante dos povos indígenas, representada por Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro, e pelo próprio Roberto Cardoso. Infelizmente, apesar dos importantes estudos monográficos de antropólogos individuais (estimulados por pessoas como minha colega Mariza Corrêa na UNICAMP, e por outros), não há um estudo de conjunto dessa transformação.

Nós, do terceiro mundo, tivemos uma experiência etnográfica distintiva. Há entre nós a etnografia ao estilo clássico – o etnógrafo malinowskiano em sua tenda, o etnógrafo boasiano cuidando de seu museu. Mas aqui os nativos são concidadãos. Por isso mesmo, o trabalho etnográfico sempre foi entre nós uma experiência de militância social e política. Isso faz um agudo contraste com a experiência dos norte-americanos, cujo engajamento político se deu tipicamente durante a Guerra do Vietnã, ou, mais recentemente, nas guerras de ‘subjetividades’.

No caso brasileiro, tratava-se de defender, ainda nos anos 1970, direitos de índios, de camponeses, de favelados, de negros; ou de religiões coagidas; de sub-culturas escorraçadas. Assim é que, no Brasil, carreiras antropológicas desaguam em carreiras políticas. Casos notórios são os de Darcy Ribeiro e de Luís Eduardo Soares. Outros casos são de carreiras híbridas, como a de ativistas-antropólogos como Mário Wagner Berno de Almeida, Carlos Alberto Ricardo, Terri Vale de Aquino, todos fora do espaço acadêmico mas com importância intelectual inimaginável, nos EUA, fora da academia. Esse engajamento não depende de opções teóricas: tanto 'estruturalistas' como 'materialistas' integram um campo de ativismo que se interliga com a ação jurídica, com a cooperação de geólogos e geógrafos e com movimentos sociais.

São essas vias que descrevi acima usando a noção de 'culturas híbridas', cunhada por Néstor Garcia Canclini (1990), e aplicada, por Arturo Escobar (1995), ao espaço cultural habitado pelo antropólogo e a comunidade que ele pesquisa. Transcendemos a noção de 'etnografia' enquanto relação entre observador e observado em direção a 'culturas híbridas' que articulam tradições acadêmicas com realidades étnicas, em "gêneros confusos".

Há, contudo, um risco nisso tudo. Será que estamos assistindo ao fim da idéia de etnografia – que se torna tudo e nada ao mesmo tempo?

Crise da autoridade etnográfica?

Há um mal-estar com a tradição etnográfica criada na Europa e na América – uma autocrítica sobre a autoridade do etnógrafo, um enclausuramento na narrativa de sujeitos sobre sua subjetividade, um discurso relativista na versão de pós-modernismo que anuncia como ato militante a ruptura com as 'tradições autoritárias' da razão, e com as histórias-mestras da civilização contemporânea. A etnografia parece então dissolver-se na mera idéia de escrita subjetiva e a antropologia torna-se má consciência e crítica cultural.

Quero sustentar, ao contrário, a idéia de que é possível e essencial à disciplina a prática etnográfica, afirmando ao mesmo tempo um certo tipo de objetividade da etnografia. Ao mesmo tempo, acho necessário reafirmar a importância da antropologia como tribunal de conversação entre vozes e perspectivas etnográficas. Tudo isso pode soar não-pós-moderno, ou pré-pós-moderno, e com razão, pois estarei apoiando essas idéias em autores antigos.

Antes de mais nada, acho útil lembrar que renunciar à idéia de um cânone etnográfico balizado pela noção de verdade tem conseqüências práticas.

Uma delas é a perda de argumentos para apoiar no espaço público demandas dos grupos sociais que politicamente são demasiado fracos para contratarem advogados e para formarem *lobbies* formadores de opinião. Sem o argumento da objetividade etnográfica que ambiciona a verdade, ancorada em uma comunidade científica regida por regras mínimas de estabelecimento de fatos e de confronto de argumentos, estamos atirando discussões

sobre territórios indígenas, sobre identidades de minorias como base de direitos, sobre dominação e exploração – para uma zona de ninguém de retórica e manipulação. Tudo é ‘invenção’, tudo é ‘construção social’, ‘tudo é relativo’. Pode então o mais forte ou o mais ‘eloqüente’. Devemos realmente contribuir para com essa atitude de cinismo *blase*?

A idéia de que o que antropólogos fazem é apenas produzir ‘inscrições’ e ‘artefatos’ – como diz Latour – e que ‘fatos’ não são encontrados mas ‘inventados’, sendo uma ‘invenção’ tanto mais convincente quanto mais dinheiro haja para financiar laboratórios, contribui para desacreditar o argumento da verdade e colocar no seu lugar a sofística e a retórica – e, no fundo, o poder da força (Latour e Woolgar 1986).

Mas isso é reduzir ao absurdo a tarefa dos antropólogos. Em nossos países creio que há lugar para uma antropologia menos nihilista e autopunitiva – autopunitiva porque esse tipo de relativismo atua amiúde contra as convicções éticas mais profundas das antropólogas. Na tese de doutorado de Maria Antonieta de Lima (2001), de cujo exame participei ontem no Departamento de Antropologia da Universidade de Campinas, ela conta a história maravilhosa de camponeses messiânicos que peregrinam há décadas pelas matas do Brasil Central à busca de uma Terra das Bandeiras Verdes, indo finalmente parar na terra dos Gorotire. Reparei para o fato inusitado de que a autora – depois de um imenso esforço de detalhamento das condições da pesquisa etnográfica na floresta em estadias que se espalharam ao longo de um período de doze anos – tenha sentido a obrigação de desculpar-se perante os leitores, mais de uma vez, pelas ‘marcas de autoridade etnográfica’. Como se fosse necessário apaziguar a leitora pós-moderna – que ela supõe dominante no público – dizendo a ela que, sim, a história profundamente densa de significado e de marcas físicas e subjetivas que ela contava era sim, se quisessem, mero jogo retórico numa narrativa essencialmente equivalente a qualquer outra a não ser pelo estilo realista...

Isso é falso. As marcas da experiência etnográfica são objetivas. Elas estão, em primeiro lugar, no corpo. Voltarei a isso.

A TESE DO RELATIVISMO: ETNOGRAFIA SEM ANTROPOLOGIA

Agora, meu objetivo é explicar melhor, antes de criticá-la, a pretensão de que pode haver etnografia sem antropologia – ou seja, de que etnografias não têm um ‘chão comum’ e de que vale tudo. Como pode surgir essa noção?

Na segunda metade do século XX, ocorreu uma interessante influência cruzada entre a história da ciências, a ciência social e a filosofia. O resultado desse processo foi a idéia de que a experiência humana ocorre no interior de mundos incomensuráveis. A experiência humana se daria no interior de ‘paradigmas’ (segundo os historiadores

do pensamento), de 'culturas' (para antropólogos); de "jogos de linguagem" (para os filósofos). Entre esses mundos haveria cortes abissais.

Não deixa de ser curioso que, precisamente em um contexto de crescente comunicabilidade em escala planetária, tenha surgido a noção de que vivemos em um conjunto de mundos estanques entre si – em um conjunto de ilhas culturais, de bolsões paradigmáticos, de jogos de linguagem apenas para sócios. Soa quase paradoxal que, na era de satélites e de localizadores portáteis, tenha se difundido a noção de que só há cartas locais da vizinhança, mas nenhum atlas de significado. Se a premissa soa estranha, a conclusão é familiar: não podemos emitir juízos e opiniões através das profundezas abissais que separam as ilhas. Não há escala comum, nem rotas transitáveis.

Para usar uma frase muito boa de um filósofo norte-americano: é como se cada um tivesse

"... seu próprio universozinho – seu próprio paradigminho, sua própria praticazinha, seu próprio joguinho de linguagem – e quisesse se esconder dentro dele" (Rorty 1979: 317).

Curioso: depois de 11 de setembro de 2001, vemos essa visão sob uma luz mais clara. Alguns norte-americanos se deram conta de que a idéia de que poderiam viver em universozinho separado, em cujo interior seria possível esconder-se dos demais universozinhos, era irrealizável; a nova percepção é de que vivemos não em ilhas, mas em placas tectônicas – isoladas por profundezas abissais, mas conectadas por atritos e choques que provocam terremotos e fissuras continentais.

A palavra-chave é incomensurabilidade. Na antropologia, a forma radical dessa tese é a chamada 'hipótese de Sapir-Whorf' – é impossível traduzir entre culturas, já que a natureza dos objetos está inseparavelmente ligada à estrutura da linguagem.² Quando passamos de uma imagem-forma para a imagem-fundo – como naquelas ilusões de Gestalt bem conhecidas em que uma taça de vinho vira subitamente um perfil humano ou uma face do cubo passa de fundo a fachada – há um *flip* instantâneo. Apaga-se um objeto na consciência. Põe-se outro no lugar. Um e outro são incomensuráveis. Não há espaço comum para avaliar experiências humanas separadas por diferentes jogos de linguagem. Esse é o solipsismo relativista. Em vez de 'tradução', há conversão. *Voilà*: O católico torna-se muçulmano.

Mas essa não é a única solução para os que rejeitam a noção de um 'chão comum' para o conhecimento. O filósofo Richard Rorty, que citei acima ao ironizar a teoria solipsista dos mundos incomunicáveis, rejeita a idéia de que haja um 'chão comum' da razão.

Mas também recusa a noção de comensurabilidade enquanto um lugar do confronto argumentativo mas racional da experiência etnográfica. Como alternativa tanto ao solipsismo relativista como ao 'tribunal da razão'

que é sinônimo para ele de 'projeto epistemológico', ele propõe um projeto hermenêutico. A idéia de hermenêutica é aqui a de uma conversa sem comensurabilidade. O hermeneuta é o dono da festa que procura manter a conversa, uma conversa em que "... a esperança de concordância nunca morre, enquanto a conversa durar..." (Rorty 1979:318).

Os habitantes das ilhas encontram-se temporariamente e trocam opiniões, conversam em festas – sem que haja a meta de chegar a procedimentos comuns para chegar a acordos sobre coisas e juízos. Note-se o alcance disso. O que está sendo recusado a própria possibilidade de qualquer procedimento num espaço de negociação com procedimentos compartilhados.

Nas palavras de Rorty, a posição 'hermenêutica' renuncia a qualquer procedimento de conhecimento que suponha que

"a noção de que os objetos que a mente confronta, ou as regras que controlam a investigação, seja comum a todos os discursos" (*idem*).

Ora, talvez aqui Rorty esteja exigindo demais.

O que ele está recusando é a idéia de um mundo de objetos, e de regras para falar sobre esses objetos, que é único e coextensivo a todos os habitantes – ou seja, a idéia de um único continente coabitado por todos.

Mas ele não considera a idéia de que possa haver uma cabeça-de-ponte, ou um território disputado, onde, através de argumentos cerrados, poderia resultar uma maioria temporária, um consenso talvez permanente, mas em mudança, sobre um domínio também parcial de procedimentos para selecionar fatos e para afirmar juízos. Não apenas 'conversas', mas tratados e acordos sobre objetos e juízos aceitáveis pelas diversas ilhas, ou o reconhecimento de conflitos de fundo que exigem, sim, um tribunal externo.

O filósofo Newton da Costa, orgulho desta cidade de Curitiba, propôs noções interessantes que podem ajudar essa reflexão. Para ele, o conhecimento é ontologicamente e logicamente pluralista. Há muitos sistemas cognitivos, que divergem quanto aos objetos que admitem, e quanto aos cânones lógicos que empregam. A noção de verdade torna-se também qualificada.

Mas em cada sistema cognitivo pode-se falar de 'quase-verdade' que se aplica a uma parte de cada universo cognitivo. Sistemas cognitivos inconciliáveis quando vistos como totalidades podem coabitar – e em cada um deles se produzem 'quase-verdades' que estas sim são compatíveis umas com as outras, sustentadas pelas mesmas pessoas talvez, embora a rigor sejam contraditórias umas com as outras. O físico é newtoniano de manhã cedo ao planejar lançamento de foguetes; à tardinha é quântico ao fazer experimentos de colisão de partículas; e à noite é relativista ao olhar as vastidões estreladas e sonhar com a expansão do universo. E muitos deles ainda encontram tempo para serem taoístas.

O importante, diz Newton da Costa, é que em todos esses universos há afirmações que funcionam 'como se' fossem verdadeiras no sentido do senso comum; que salvam as aparências. A pluralidade dos sistemas cognitivos resulta em 'quase-verdades' apesar das contradições entre esses sistemas. Uma maneira de entender o significado da noção de 'verdade' nesse contexto é pensar nas conseqüências pragmáticas dos sistemas em questão. Ora, diferentes sistemas do mundo podem entrar em acordo sobre certas conseqüências pragmáticas de seus postulados, sem que haja correspondência entre esses postulados ou sobre as visões de mundo respectivas.

Para Newton da Costa, o sistema cognitivo de Ptolomeu é tão legítimo como o de Newton, e este é tão válido como o de Einstein – embora sejam a rigor incompatíveis. Os seus partidários podem, contudo, conviver e comunicar-se em bom acordo sobre domínios limitados da experiência, onde 'quase verdades' operam. Da mesma maneira, o bruxo Azande e o antropólogo utilizam-se de diferentes sistemas de causalidade e de diferentes versões do que existe no mundo – mas coabitam pragmaticamente e se comunicam racionalmente em domínios como a verdade ('quase-verdade') de fatos como: "O celeiro caiu ontem à noite e matou alguém", e "A bruxaria provocou a queda do celeiro ontem à noite".³

O veto de Rorty não faz essas distinções, porque segundo sua visão, emprestada de Thomas Kuhn (1962), ou há 'ciência normal' (e nesse caso todos concordam com um cânone único de verdade), ou há 'anormalidade', 'ignorância recíproca', e nesse ninguém se entende. A solução de 'conversas' sem esperança de acordo não é solução.

Podemos comparar o projeto hermenêutico no sentido de Richard Rorty a uma multidão de 'etnografias' sem antropologia – que se fecham em cartas locais desconectadas pela ausência de um atlas comum.

Em contraste, estou defendendo a noção de atlas que reúna fragmentos de cartas locais onde há quase-verdades⁴, resultantes de diversos universos cognitivos, e sobre as quais há contudo concordância possível.

Assim, a solução hermenêutica para o problema do solipsismo cultural, na qual não há comensurabilidade mas há 'conversação' polida, não basta.

Em vez disso, devemos insistir na idéia de verdade – mesmo que na forma limitada de 'quase-verdade'. Posso assim ter um chão comum com meu interlocutor – lembrando que freqüentemente, como no exemplo do físico newton-da-costiano, os interlocutores estejam no mesmo indivíduo. Esse chão comum remete à idéia de razão e de experiência, bem como à capacidade de crítica – a cânones de raciocínio e de indução, mas também à capacidade de mudar e recriar todo cânone.

Mesmo sem pretender justificar essa posição aqui, cabe motivá-la. De fato, é precisamente nas águas conturbadas que existem entre ilhas, onde falta de polidez, onde há violência, ruptura de regras, revolução, ou

dominação nas fronteiras – que estão os casos que supostamente seriam os tratáveis apenas pela ‘hermenêutica’. Mas é precisamente nessas zonas que não se dão as condições para uma mera conversa educada e onde ‘toda opinião é válida’.

Nessas áreas, antropólogos são convocados a fazer laudos, ou assumem posições militantes, ou se expressam em movimentos de opinião. Eles são convocados a apresentar evidências em tribunais... racionais. E podem ser condenados e justificados. Como é possível julgar crimes se não há comensurabilidade? Como apenas ‘interpretar’ se é preciso, às vezes com urgência, transformar?

DIFÍCIL COMENSURABILIDADE

Recentemente, em Brasília, fui bombardeado pelo noticiário constante do julgamento dos jovens assassinos de Galdino, o índio Pataxó queimado vivo. Para o público em geral e para os estudantes, o caso foi a ilustração de um sistema legal. O debate tratou de fatos e de avaliação da culpa. Os fatos foram debatidos. Havia um cobertor – no qual teriam atado fogo – ou não havia um cobertor, e o fogo foi atado então nas roupas de Galdino? Os acusados lançaram ‘algumas gotas’ de álcool ou um vidro inteiro? Os fatos incluíam intenções: houve intenção de matar, ou meramente a intenção de ‘brincar’ agressivamente, como nas ‘pegadinhas’ da TV?

O debate em juízo, porém, compartilhava um mesmo conjunto de fatos possíveis e aceitos em corte. Assim, não foram convocados como testemunho de defesa astrólogos, cartomantes nem videntes – em uma cidade notória por sua cultura mística. Os Pataxós presentes não invocaram testemunhos xamânicos para a acusação. Havia uma ontologia parcial – partilhada por todos, que incluía a noção de que rapazes brasileiros e índios pataxós sabiam que atear fogo nas roupas de uma pessoa que dorme tem como consequência, com uma probabilidade razoável, a morte para essa pessoa. Não fazia falta um antropólogo para afirmar que havia talvez outras causas metafísicas em jogo – as ‘segundas lanças’ de Evans-Pritchard (1976[1937]). Nem de psicólogos lembrando causas psíquicas profundas que atenuassem a responsabilidade dos réus enquanto atores.

É claro que há casos de incompatibilidade aparente de sistemas cognitivos legais. Geertz tratou disso em um brilhante capítulo de *Local Knowledge* (2000a). Geertz procurou, contudo, não apenas mostrar a incompatibilidade lógica e ontológica, mas também a incomensurabilidade dos sistemas legais – pelo fato de que há incompatibilidade de procedimentos institucionalizados de tratar de fatos e de fazer juízos.

Em vez da complexidade dos casos de Geertz (2000a), utilizarei exemplos esquemáticos. Consideremos os

entre os seguintes métodos de adjudicar justiça. O do tribunal com juiz que interpreta o código segundo regras supostamente racionais, é o primeiro. O de Salomão, ou do guru, ou mulá, que faz justiça caso a caso conforme sua própria sabedoria, é o segundo. O da maioria – exemplificado pelo linchamento, pelos júris e aclamações públicas, é o terceiro. E o do oráculo (o vôo dos pássaros, o exame das entranhas, um lance de dados, o ordálio) é o quarto. Finalmente, há o método censitário: quem paga mais ganha a causa. Há outros. Há uma pluralidade deles (cf. Weber 1991).

No julgamento de Galdino, tinha havido um debate prévio para decidir entre um julgamento “por juiz” e um julgamento ‘com júri’. Um julgamento ‘por juiz’ seria favorável aos jovens porque seus pais tinham dinheiro e influência (e eram juizes ou parentes de juizes). O ‘julgamento por voto’ favorecia Galdino porque tornava a decisão resultante de parecer que não precisava ser racionalmente fundamentado. Na imprensa, vários *pundits* ou gurus domésticos pronunciavam-se em sentenças de *sabedoria* – guiadas pelo bem senso e não pelo ‘livro’. E por que não sortear o resultado? Ou avaliar a culpa em função do *mérito do réu ou de suas posses*? Não precisamos acreditar que havia consenso entre todas as partes sobre nada disso. Pelo contrário. Mas as partes concordaram, embora relutantemente, já que com ameaças de recursos e adiamentos, no uso de regras de procedimento.

É claro que esses sistemas pressupõem diferentes dogmas ontológicos e diferentes métodos de determinar fatos e de avaliá-los. Em uns há a noção de livre-arbitrio, em outras há a noção de destino. Mas todos eles possuem conseqüências pragmáticas avaliáveis – é meu dogma – por todos os envolvidos. O sistema que julgou os assassinos do Pataxó era um híbrido do método do tribunal racional e da decisão por maioria. A avaliação racional da evidência e o voto popular são métodos distintos e incompatíveis logicamente – mas são comensuráveis pragmaticamente no ritual de produção pública da verdade. O método do sorteio, para alguns é limítrofe com o da cartomancia e a decisão do guru (dos quais a televisão dá exemplos constante), pode talvez ser preferível ao método censitário quando se trata de distribuir recursos médicos escassos para doenças graves e de tratamento caro.

Há diversos sistemas cognitivos e procedimentais, complementares, ou em conflito. Mas há comensurabilidade pragmática entre esses sistemas quando eles são confrontados. Há noções de verdade localmente aceitáveis tanto pelos que acreditam no acaso como pelos que acreditam na bruxaria. A noção de ‘acordo pragmático’ significa apenas que dois contendores sabem que certo oráculo, ou certo sorteio, poderá trazer a morte – embora ela seja ‘ontologicamente’ distinta para eles.

Isso não é crucialmente diferente daquela que ocorre na interface entre ‘culturas’ diferentes. Voltamos agora ao tema da hermenêutica: nada temos a opor, se não estivesse contida aí a autolimitação do papel do hermeneuta, que se impede o papel de atuar em ‘tribunais da razão’. A alternativa de um ‘tribunal da razão’, diz Geertz em 1983, seria tão absurda como a de ‘um tribunal para decidir a questão entre palestinos e Israel’. Quase vinte anos depois,

em 2001, ouvimos isso de outra maneira. Pois se não acreditarmos na possibilidade de tal tribunal que estabeleça uma espécie de comensuração entre Arafat e Sharon, em última análise resta apenas o poder da força, e tarefa dos intérpretes de culturas seria a de traduzir epítáfios.

Um problema da formulação da comensurabilidade por Rorty era o dilema entre comensurabilidade total ou nenhuma comensurabilidade. O problema na formulação de Geertz, é que ou há 'comensurabilidade já' ou nenhuma comensurabilidade. Em vez disso, é melhor pensar que há quase-verdades comensuráveis pragmaticamente, e ela se estabelece em tribunais locais e em evolução – há talvez uma história evolutiva de 'quase-verdades'.

Não se trata portanto de negar o 'conhecimento local', nem de eliminar as diferenças, mas de supor que seja possível criar zonas maiores ou menores de superposição entre conhecimentos locais, levando a 'quase-verdades' em movimento.

Concluindo, a prática etnográfica pode tanto evitar o solipsismo resignado – no qual chicanos falam de chicanos, feministas falam de feministas, gays falam de gays e antropólogos falam de antropólogos – como a 'conversação polida' que renuncia a dizer a palavra 'verdade' (Turner e Nagengast 1997).

Pode e deve, já que, para nós, o problema etnográfico não é 'traduzir' os mundos múltiplos, mas também de comensurá-los e de transformá-los. Não devemos aceitar o papel de criptógrafos e 'tradutores', pois somos co-autores e co-responsáveis.

Em remota aldeia Indonésia, Ana Tsing, uma feminista sino-norte-americana em missão etnográfica, assiste horrorizada ao nascimento e à morte por inanição de uma criança do sexo feminino ignorada pela mãe e por todos os demais parentes. Como discutir esse assunto delicado em casa alheia, em uma língua pouco familiar, em país onde ela é estrangeira? Ela lembra o conflito, que divide em seu país os 'pró-vida' e os que, como ela, são 'pró-escolha'. E ali, de que lado ela estava? Todos as fibras do coração materno levam-na a proteger a criança recém-nascida, a alimentá-la e abrigá-la da indiferença geral; mas até onde ela está disposta a levar essa linha de ação? Adotar a criança e levá-la para seu país natal? Levar o caso à polícia local, utilizando sua influência como estrangeira de um país poderoso? (Tsing 1993)

Basta pensar um pouco mais no caso para perceber que as respostas a esse problema que à primeira vista parece pequeno podem levar a guerras intervencionistas feitas em nome da moral internacional. Eis então o papel do argumento por redução ao absurdo: da doutrina do relativismo cultural segue-se como norma de conduta que a antropóloga deveria proceder como se fosse perfeitamente legítimo o comportamento dos nativos. Mas essa conclusão é moralmente absurda para ela. Portanto, a premissa do relativismo moral é ela mesma absurda.

MUNDOS RADICAIS⁵

Elizabeth A. Povinelli publicou uma resenha recente sobre o tema de que tratamos, intitulada: “Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability” (Povinelli 2001). Ela faz uma crítica da visão “liberal” do problema da comensurabilidade, que associa a autores como Donald Davidson e Richard Rorty, que procuram, diz ela, solucionar a antinomia entre incomensurabilidade e exigência prática de comensurabilidade através de princípios como o de ‘caridade’ (interpretar o que outro diz ‘como se’ o outro pensasse como pensamos) ou ‘simpatia’ (ser movido pela dor do outro). Para Povinelli, esses princípios colocam no outro o peso da responsabilidade de despertar o intelectual com seu sofrimento – também a responsabilidade de aceitar reformas “factíveis” (pensemos nos palestinos). Povinelli procura, contra essa visão, demonstrar que não se trata de abrir janelas do mundo dominante para outros ‘mundos de sentido’ preexistentes, através de princípios como o da ‘caridade interpretativa’, mas de reconhecer o fato da “emergence of radical worlds”, da emergência de “mundos incomensuráveis” em um ‘espaço e tempo do capital global” e de ‘regionalismos e nacionalismos” (Povinelli 2001: 319).

Poderia parecer que Povinelli reafirma a idéia de “incomensurabilidade”, contra a posição que estou defendendo aqui. Mas não é o caso. De fato, o que Povinelli chama de ‘incomensurabilidade’ é de fato “indeterminação da tradução”,

“ ... a state in which an undistorted translation cannot be produced between two or more denotational texts.” (Povinelli 2001:320)

Mas a ‘indeterminação da tradução’ não exclui a possibilidade de diferentes traduções que sejam ‘corretas’ no sentido de que suas consequências pragmáticas serão as mesmas (cf. Quine na passagem que ela cita é que não é possível fazer traduções palavra por palavra, mas apenas de ‘teorias’ como um todo:

“Any translations of the English sentences into Arunta sentences will be as correct as any other, so long as the net empirical implications of the theory as a whole are preserved in translation” (Quine 1960, citado por Povinelli 2001: 320).

Quando Povinelli critica a posição liberal que, por um lado, afirma a incomensurabilidade de ‘mundos’ vistos como mundos de sentido estáticos, e que, por outro lado, introduz pontes condescendentes como o ‘princípio da caridade’ e o ‘princípio da simpatia’, o que ela faz é formular, através da noção de ‘mundos radicais’, a idéia de que a comensurabilidade é processual e pode ser pragmaticamente entendida – onde a ‘radicalidade’ significa que, contrariamente ao princípio liberal, pode haver ‘mundos de sentido’ emergentes no mundo contemporâneo que são radicalmente contraditórios com os discursos dominantes: nesse caso, uma primeira posição é declarar

tais mundos como ‘absurdos’ (“Eles não são racionais como nós”). Já o princípio da ‘caridade’ corresponde a um esforço por assimilar o interlocutor ao nosso cânone de racionalidade (“Eles no fundo concordam conosco”). Essa posição é no fundo uma forma de imperialismo de cânones especiais da razão e de cosmologias especiais. Em vez disso, afirmamos que há uma pluralidade, em movimento, de ‘mundos’ diferentes e possivelmente com mensagens divergentes e contraditórias. (Povinelli 2001: 322).

Para reconhecer esse antagonismo em conseqüências práticas (por exemplo em questões de direitos do corpo, de direitos territoriais, e outros) é necessário admitir que seja possível comensurar as visões ontologicamente distintas (e.g. referidas a religiões diferentes) em suas conseqüências pragmáticas.

Como entender mais concretamente a noção de implicação pragmática de textos divergentes? A própria Povinelli sugere que um exemplo é o domínio do corpo, do prazer e da dor:

“Drawn into the semiotic process are the formal and inform(ation)al institutional forces that dictate the varying degrees of pleasure and harm varying types of people face breaking frame—of having the wrong body, or wrong form of a body, or wrong attitude about that formed body in a (informed) formed world”.

Há, portanto, processos de significação que impõem conseqüências ao corpo – o corpo é um campo de concordância e de discordância pragmática sobre dor e prazer!

A OBJETIVIDADE ETNOGRÁFICA

Retomo agora a idéia de objetividade na etnografia. Afirmando que a etnografia é objetiva não significa que há de um lado um etnógrafo neutro e distante, e de outro um conjunto de coisas indiferentes ao observador.

A etnografia participa por um lado dos padrões de prova aceitos em tribunais. O etnógrafo não invoca testemunhos recebidos em transe como autoridade. Localiza no tempo e no espaço o *locus* de estudo – permitindo ao leitor refazer o percurso – talvez encontrando os mesmos personagens. Há uma florescente indústria etnográfica de revisita ao *kula* – e o *kula* vai muito bem de saúde, embora hoje feito com cartão de crédito. Outras etnografias não tiveram a mesma sorte. O acúmulo das etnografias cria a objetividade como trans-subjetividade. O *kula* é *objetivo*, quanto mais proliferam as versões pessoais sobre ele.

Mas não é esse o essencial da etnografia antropológica. O instrumento principal do etnógrafo é seu corpo. Esse corpo é modificado ao longo da demorada experiência de observação participante. Essa modificação é uma inscrição objetiva, ou melhor dizendo, é um rearranjo das partes do corpo – um rearranjo permanente.

Essa noção do corpo como conjunto de partes que podem ser rearranjadas não é nova. Ela é o essencial da

idéia de *habitus* em seu criador, São Tomás de Aquino, segundo quem “o *habitus* é uma ‘disposição difícil de alterar’. No corpo e na alma.

O *habitus* é um princípio operatório: ele opera atos. Tais disposições ou arranjos estáveis são possuídas e portanto *adquiridas*.

O etnógrafo que aprende uma língua estranha tornou-se possuidor de um *habitus*. Quando ele aprende a tocar um instrumento que não era familiar, a comportar-se na vida social corrente, a entender e apreciar mitos, a dialogar nos termos locais – ele também adquiriu um novo *habitus*. A virtude é *habitus*. A beleza é *habitus*.

Aristóteles (1984) já havia lembrado que o *habitus é como uma roupa permanente*. Essa referência não escapou a Eduardo Viveiros de Castro (1996), que em seu artigo sobre o perspectivismo ameríndio, afirma que os xamãs são especialistas em *mudar de habitus*.

Podemos então, quase imediatamente, dizer que a etnógrafa é xamã. A glória da antropóloga-etnógrafa são aquelas fotos em que ela surge entre os nativos pintada e vestida como eles. Mas o *habitus* é uma *roupa permanente* – como o da onça e o das pessoas normais. A viagem xamânica – aqui análoga à da viagem etnográfica – é uma exceção; é uma ‘anormalidade’. Mas esse trânsito pela anormalidade, de que resulta uma ‘roupa permanente’ inscrita no corpo do etnógrafo – é o modo de agir da disciplina – o ‘perspectivismo antropológico’ cuja garantia é o fato de que todos há uma única razão antropológica que veste diferentes roupas.

Há uma segunda lição a tirar de Aquino. Há bons e maus hábitos. Um corpo pode ter uma “boa forma” que é uma disposição das partes conforme à sua natureza. Há um “corpo de bailarina” por exemplo, um ‘corpo de ginasta’, um ‘corpo de jogador de basquete’. Para Tomás de Aquino, seguindo rigorosamente essa linha de pensamento, a ‘saúde é um hábito’. Pois há corpos saudáveis e corpos que não são saudáveis. Não precisamos explicitar *qual é o habitus* particular – se o do uso do corpo islâmico ou ocidental. Mas há sociedades sem um cânone de corpo saudável e de fala competente?

Os *habitus* mudam. Também aqui há espaços que se tornam compartilhados. A idéia de um *habitus* corporal capaz de prazer – para homens e mulheres é um caso particular. Para Amartya Sen, um economista que foi prêmio Nobel no ano passado e que tem se voltado a Aristóteles nas suas reflexões sobre a desigualdade e a miséria na sua Índia natal, há fins humanos intrínsecos que são consensuais. Para ele, *mínimo* de capacidades humanas que deveriam integrar universalmente a própria noção de *habitus* humano em geral – incluindo a de um corpo com capacidades mínimas. Esse corpo deveria, minimamente, ser capaz de fala e de juízo, de trabalho e de prazer (Sen 1985, Nussbaum e Sen 1993).

Assim, poder-se-ia comensurar diferentes regimes, por mais incompatíveis que pareçam ser seus fundamentos culturais, pela grau de florescimento de corpos-mentes no sentido da aquisição de *habitus* humano

mínimo – corpos e mentes capazes de fazer coisas, de construir obras, de pensar e raciocinar, de brincar e sentir prazer. Essa possibilidade de comensuração ética leva a princípios práticos com validade geral.

Essa pergunta nos leva de cara a uma clivagem básica entre o ponto de vista de Tomás de Aquino e o ponto de vista moderno e relativizante. Pois ela supõe a possibilidade de perguntar quais são os fins intrínsecos do homem, pergunta cuja resposta pertence ao domínio da ética. Aquino diz: é a *felicidade (beatitude, eudemonia)*.

Uma criança que não come e não brinca não tem simplesmente um corpo *ordenado diferentemente* do corpo que tem a criança que comeu e brincou. Ela tem uma *má disposição*, uma *má diátese*. Não estou me apoiando em Aquino para dizer que todas as crianças devam ser *iguais*: com o mesmo corpo, mesmo idioma, mesma afetividade; mas que um universal humano é ter uma idéia de *fim da vida humana*, particularizado em uma *forma* (eidós) de corpo, de fala, de sentimentos.

Essa forma é variável com a história e com as sociedades. Mas através dessa variação emergem resultam da história recente zonas de acordo conquistado sobre os direitos de mulheres e homens sobre o seu corpo.

Essa afirmação parece ser portanto “relativa” a um sistema prático dado. Mas – assim como as diferentes ‘quase verdades’ se estendem a um universo comunicativo geral, cujas outras partes talvez estejam em agudo conflito ontológico ou moral – os princípios ou fins do corpo incluem zonas de ‘quase-excelência’ do corpo e da mente.

Essas afirmações soam estranhas aos olhos da ‘antropologia relativística’. Mas essa estranheza é hipócrita. Vivemos em um mundo entre outros. Mas todos fazem parte de um mundo englobante – onde está um curso um vasto procedimento ‘hermenêutico’, um diálogo conflituoso entre sociedades e culturas, de onde emergem vastas áreas de consenso parcial. Não há porque fingir o contrário.

Devemos rever a noção de placas tectônicas culturais. Elas são resíduos presentes de um único continente que se partiu e em pedaços que seguiram histórias distintas – resultando em rochas, faunas e floras variados mas com ar de família. O ar de família existe porque a família humana compartilha a capacidade para produzir e modificar cânones intercambiáveis – e, para além de qualquer cânone, compartilha a capacidade saltar entre cânones, de juntar fragmentos separados, e de recriá-los criticamente.

CONCLUSÃO

A etnografia é então interação – hibridação politizada, e orientada cognitivamente e moralmente para zonas de quase-verdade. Ela assiste à construção de novos corpos singulares e coletivos politicamente orientados: caso da

territorialidade, das identidades étnicas, das definições de paisagens-patrimônio; mas também de corpos com gênero, corpos com cor, com historicidade. Antropólogos por um lado são parceiros na emergência das 'culturas híbridas' – e por outro são membros de uma comunidade orientada para verdades e juízos. O nexo entre as suas duas posições é essencial para sua atuação e para sua contribuição no processo de construção de consensos necessários sobre a natureza do mundo social.⁶

NOTA SOBRE A NOÇÃO DE RAZÃO EM NEWTON DA COSTA E LÉVI-STRAUSS

Afirmamos acima que há lições de Newton da Costa para antropólogos, dizendo em nota: “Há coisas em comum nesses pensadores tão distintos (Lévi-Strauss e Newton da Costa), um deles antropólogo, e outro lógico. A primeira é a importância que dão à razão e à idéia de estrutura como substrato do pensamento sobre o mundo; a segunda é a ênfase no pluralismo da razão e das estruturas que modelam o mundo vivido; finalmente, a crença na unidade do conhecimento por sobre as fronteiras das ciências (humanas, naturais e formais), do pensamento cotidiano, e das limites entre culturas.”

Explico um pouco mais. A razão humana, diz Newton da Costa, apóia-se em cânones (há cânones de indução, cânones de dedução) mas há uma pluralidade de cânones possíveis. Assim, há diferentes cânones dedutivos: há lógicas clássicas ao estilo da lógica aristotélica, e há lógicas paraconsistentes como aquela desenvolvida pelo próprio Da Costa onde é possível canonicamente manter uma proposição e sua negação, sem trivialidade. Há também diferentes cânones indutivos - muitos modos de utilizar a experiência passada para prever o futuro. Com isso, a noção de razão torna-se relativizada a cânones especiais, e também a própria noção de verdade torna-se relativizada – dependendo de uma ontologia de base, e aos cânones por meio dos quais a razão transita de afirmações para outras, e da experiência para afirmações sobre o mundo. Chegamos assim, aparentemente, ao relativismo ontológico, ao relativismo lógico-dedutivo e ao relativismo lógico-indutivo. Contudo, a história não termina aqui. Primeiro, a razão não é apenas canônica: é também anticanônica, crítica, revolucionária. Ela contém a capacidade de gerar cânones da razão, e de criticar, destruir e novamente construir novos sistemas e cânones. Mas essa capacidade irredutível não pode ser ela mesma canônica; ela é responsável pela capacidade de pensar mundos alternativos; de criticar ontologias. Lévi-Strauss chamou a isso de razão dialética – reivindicando para a razão dialética, que definiu como a capacidade de transitar entre abismos, um papel ao lado da razão analítica que seria, nos nossos termos, a razão que transita no interior de continentes-estrutura por meio de cânones da razão. Não há culturas estáticas e culturas em movimento, conforme observou Lévi-Strauss há meio século em *Raça e*

História. Todas as culturas supõem estruturas e cânones racionais, mas ao mesmo tempo contêm meios não canônicos para reconstruir estruturas e para refazer cânones – e isso em boa hora, diz o mesmo autor, já que as circunstâncias demográficas e ecológicas, por exemplo, podem muito bem inviabilizar certas estruturas, e exigir a emergência de outras. O que resulta daí não é um isolamento de razões incomensuráveis. Em vez disso, o panorama que emerge é o da pluralidade de cânones da razão especial, que resultam da capacidade crítica-gerativa da razão em geral para criar e destruir sistemas e cânones. Assim, emerge uma única capacidade geral, subjacente a seus casos especiais. Essa capacidade aponta não apenas para o caráter estruturado dos ‘mundos’ da experiência, mas também para a dimensão humana geral do ‘bom senso’ que põe tais mundos à prova contra o pano de fundo da prática humana. Essa dimensão não é outra senão a presença de ‘princípios pragmáticos da razão’ em toda humanidade.

Em síntese, a noção de princípios imutáveis da razão é substituída pela racionalidade dialética e histórica, que tem contudo como invariante a aplicação variáveis dos princípios da razão – ser capaz de jogar jogos coerentemente, e de ir além deles para imaginar mundos alternativos

Mauro W. B. de Almeida é doutor em Antropologia pela Universidade de Cambridge (1993) e Professor do Departamento de Antropologia da UNICAMP.

NOTAS

- 1 Conferência proferida na IV Reunião de Antropologia do Mercosul, em 13 de novembro de 2001. Agradeço o convite feito por Edilene Coffaci de Lima e os comentários de Manuela Carneiro da Cunha, Guita Debert e Mariza Corrêa. Acrescentei notas com indicações sobre obras e autores mencionados.
- 2 'The fact of the matter is that the "real world" is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group'. Sapir 1951. Cf. Whorf 1956.
- 3 Da Costa 1993, 1994 e 1997. Não há espaço aqui para fazer paralelos entre as idéias de Newton da Costa e algumas idéias de Claude Lévi-Strauss (1962). Há coisas em comum nesses pensadores tão distintos, um deles antropólogo e outro lógico. A primeira é a importância que dão à razão e à idéia de estrutura como substrato do pensamento sobre o mundo; a segunda é a ênfase no pluralismo da razão e das estruturas que modelam o mundo vivido; finalmente, a crença na unidade do conhecimento por sobre as fronteiras das ciências (humanas, naturais e formais), do pensamento cotidiano, e das limites entre culturas (ver também Almeida 1999b). Sobre esse ponto acrescentei um pós-escrito ao presente texto.
- 4 Na versão oral da conferência, usei a expressão 'verdades parciais' que leva talvez a um mal-entendido.
- 5 Essa seção é um pós-escrito incluído na revisão do texto.
- 6 Minha amiga e colega Mariza Corrêa enviou-me após ouvir esta conferência a Aula Inaugural de Vilmar Evangelista Faria para o Curso Noturno de Graduação em Ciências Sociais na UNICAMP, em 1992. Faço aqui o agradecimento póstumo a Vilmar Faria, cuja 'Aula' tinha o mesmo objetivo geral que essa palestra.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. 1990. "Symmetry and Entropy: Mathematical Metaphors in the Work of Lévi-Strauss". *Current Anthropology* vol. 31(4), pp. 367-385.
- _____. 1999a. "Simetria e Entropia: Sobre a Noção de Estrutura em Lévi-Strauss", *Revista de Antropologia*, volume 42 (1-2), pp. 163-198.
- _____. 1999b. "Guerras Culturais e Relativismo Cultural". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, volume 14, número 41, pp. 5-14.
- AQUINO, Santo Tomás. 2001. *Suma Teológica*, vol. I. Rio de Janeiro: Loyola.
- ARISTÓTELES. 1984. *Nicomachean ethics*. (trad. W. D Ross). Oxford: Oxford University Press.
- BENEDICT, Ruth. 1946. *The chrysanthemum and the sword: patterns of Japanese culture*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- BOAS, Franz. 1982[1974]. *A Franz Boas reader: the shaping of American anthropology, 1883-1911*. In. George W. Stocking Jr. (org.) Chicago: University of Chicago Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1987. *Choses dites*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- CANCLINI, Néstor. 2001. *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1988. "Por uma etnografia das antropologias periféricas". In. R. Cardoso de Oliveira. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro / Brasília: Tempo Brasileiro / CNPq.
- CORRÊA, Mariza. 1987. *História da Antropologia no Brasil (1930 - 1960). Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson*. Campinas: Editora da Unicamp / Vértice.
- _____. 1995. "A Antropologia no Brasil (1960-1980). In. S. Miceli (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Editora Sumaré / Fapesp. v. 2.
- DA COSTA, Newton. 1993. *Lógica Indutiva e Probabilidade*. São Paulo: Edusp e Hucitec.
- DA COSTA, Newton. 1994. *Ensaio sobre os Fundamentos da Lógica*. São Paulo: Hucitec.
- DA COSTA, Newton. 1997. *O Conhecimento Científico*. São Paulo: FAPESP e Discurso Editorial.
- DUBOIS, Cora. 1960[1944]. *The people of Alor: a social-psychological study of an East Indian island*. Cambridge: Harvard University Press. 2 vols.
- ESCOBAR, Arturo. 1995. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. 1976[1937]. *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- GEERTZ, Clifford. 2000a [1983]. *O Saber Local. Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2000b. *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, Princeton University Press.
- GLUCKMAN, Max. 1958 [1940]. *Analysis of a social situation in modern Zululand*. Manchester: Manchester University Press.
- HOIJER, Harry. 1988. "The Sapir-Whorf Hypothesis". In. Larry A. Samovar e Richard E. Porter (eds.). *Intercultural Communication: A Reader*. Org. Belmont, CA: Wadsworth. pp. 225-32.

- KUHN, Thomas. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- LATOUR, Bruno e Steve WOOLGAR. 1986. *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press.
- LEACH, Edmund. 1954. *Political systems of Highland Burma; a study of Kachin social structure*. London: London School of Economics and Political Science.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- LIMA, Maria Antonieta. 2001. *À Procura das Bandeiras Verdes: Viagem, Missão e Romaria. Movimentos Sócio-religiosos na Amazônia Oriental*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UNICAMP.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1950 [1922]. *Argonauts of the western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York: E.P. Dutton.
- _____. 1935. *Coral gardens and their magic; a study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*. London: G. Allen & Unwin.
- _____. 1926. *Crime and custom in savage society*. New York: Harcourt, Brace. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- NUSSBAUM, Martha e Amartya SEN (orgs). 1993. *The Quality of life*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- POVINELLI, Elizabeth. "Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability", *Annual Review of Anthropology 2001*, volume 30, págs. 319-334.
- QUINE, W.V. 2001. *Word and Object*. Cambridge: MIT Press.
- RAMOS, Alcida Rita. 1980. *Hierarquia e simbiose: Relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec / INL MEC.
- _____. 1998. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison, Wis.: The University of Wisconsin Press.
- RORTY, Richard. 1979. *Philosophy as the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- SAPIR, Edward. 1951. "The Status Of Linguistics As A Science". In: David G. Mandelbaum, org., *Selected Writings of Edward Sapir*. Berkeley: University of California Press.
- SEN, Amartya. 1985. *Commodities and capabilities*. Amsterdam: North-Holland.
- TSING, Anna. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton: Princeton University Press.
- TURNER, Terence e Carole NAGENGAST (orgs.). 1997. "Special Issue on Human Rights: Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics". Número especial de *Journal of Anthropological Research*, volume 53 (3).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana*, vol.2 (2). pp. 115-144,
- WEBER, Max. 1991. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva, Vol. 1*. Trad. de Regis Barbosa e Karen Elsab e Barbosa e revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- WHORF, Benjamin. 1956. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Org. John B. Carroll. Cambridge: MIT Press.
- WILSON, Bryan R.(org.) 1970. *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.

RESUMO

A conferência tem dois objetivos: combater o relativismo antropológico que defende a 'incomensurabilidade de mundos' e defender a objetividade etnográfica como componente essencial da atividade antropológica. Para isso, começo com uma recapitulação da história da etnografia, salientando aí o papel das duas guerras mundiais; em seguida considero as implicações atuais da violência e da guerra internacional para a discussão da objetividade e da comensurabilidade.

ABSTRACT

This lecture has two aims. First, to argue against a kind of anthropological relativism associated with the idea of incomensurability of worlds; second, to argue in favor of some kind of ethnographic objectivity as the main ground of the anthropological activity. To this end, I start with a brief history of ethnographic activity, highlighting the role of the two world wars in it, and then I consider the implications of contemporary violence and international war to the discussion of objectivity and commensurability.