

ROSALDO, Renato. **Culture & Truth – The remaking of Social Analysis**. Beacon Press – Boston – 1989.

Prefácio

As questões atuais sobre cultura parecem tocar em um ponto nevrálgico: rapidamente se tornam questões de identidade. Como (no caso dos EUA) ter ao mesmo tempo diversidade e unidade.

O atual entendimento de Rosaldo sobre a reconstrução da análise social foi alimentada a partir de uma controvérsia sobre a cultura ocidental ocorrida na Universidade de Stanford, no curso de 1986/88. Os estudantes tinham que ler os clássicos, com a argumentação de que devemos conhecer “nossa herança cultural” antes de estudar “outras” tradições culturais. O conflito surgiu quando vários alunos questionaram quem era o “nós” que estava definindo “nossa herança”.

A antropologia cultural recentemente está se remodelando, em parte por causa do que aprendemos com os conflitos sobre realidade social multicultural. Ao mesmo tempo a disciplina descobriu que pode fazer contribuições significativas às questões que as nações de diversidade cultural enfrentam.

Rosaldo é chicano, portanto as questões culturais, para ele, emergem não somente pela antropologia, mas também pela própria política pessoal de identidade e comunidade. R está interessado em pensar sobre a diversidade cultural.

As mudanças no pensamento social que Rosaldo aborda neste livro são fruto de um movimento amplo, não de indivíduos.

Intro - Dor e a fúria de um caçador de cabeças

Por que um Ilongot corta cabeças?

Para extravasar sua fúria, livrar-se da aflição; de um ódio que surge da dor, do pesar.

Pesar, ódio e cortar cabeças vão juntos de uma forma auto-evidente: ou você entende ou não. Durante muito tempo R não entendeu.

R: como falar sobre a força cultural das emoções. A força emocional da morte, por exemplo: ao invés de falar de morte em geral, devemos considerar a posição do sujeito dentro de um campo de relações sociais para poder tentar compreender a experiência emocional.

O esforço de R por mostrar a força de uma simples afirmação/frase tomada literalmente vai contra as normas clássicas da antropologia, que prefere explicar a cultura através do espessamento gradual das redes simbólicas de significado (crítica a Geertz). Geralmente os analistas culturais não usam *força*, mas sim termos como *descrição densa*, *multivocalidade*, *polissemia*, *riqueza* e *textura*.

A noção de força, entre outras coisas, permite questionar a concepção comum na antropologia que o detalhe analítico, ou “profundidade cultural”, se iguala a uma explicação aprimorada da cultura, ou “elaboração cultural”. R se pergunta: será que as pessoas realmente descrevem de forma mais densa o que lhes importa mais?

A fúria na dor Ilongot

Quando os Ilongot lhe contavam como a fúria do luto poderia leva-los a cortar cabeças, R descartava essas explicações como demasiado simples, implausíveis, estereotipadas ou insatisfatórias. R admite que provavelmente confundiu dor (pesar) com tristeza e não conseguiu imaginar que fúria poderosa é essa que movia os Ilongot. Essa inabilidade de compreensão levou R a buscar outro nível de explicação mais profunda para o desejo de cortar cabeças. Somente após uma experiência pessoal é que R percebeu a força devastadora da fúria e conseguiu compreender o que os homens velhos queriam dizer quando descreviam essa fúria do luto.

Na tentativa de encontrar uma explicação mais “profunda” para a caça de cabeças, R explorou a teoria da troca – um clássico dentro das etnografias clássicas. Uma morte cancelaria outra. Buscou um nativo que confirmasse essa teoria, mas o nativo disse que nem ele nem outros Ilongot nunca tinham pensado dessa forma. Tampouco havia qualquer evidência indireta para essa teoria de troca: nem em ritual, canções ou conversas informais. Embora essa teoria tenha coerência, R se pergunta, por fim, como é que tal dogma teórico poderia inspirar qualquer homem a tirar a vida de outro arriscando a sua própria.

R afirma não ter conseguido entender o peso das palavras, percebe que falhou ao tentar entender a força do desejo do homem em sofrimento em querer descarregar a sua fúria.

Outra problemática enfrentada pelos Ilongot foi histórica: a partir de 1972, Ferdinand Marcos declarou a lei marcial e havia rumores de que a punição para os cortadores de cabeça era o fuzilamento. Surge então outra forma de dissipar a raiva: os Ilongot começam a se converter ao cristianismo evangélico. Lidam com o luto imaginando que os mortos partiram para um mundo melhor. A religião vira uma forma não de lidar com a morte, mas com a dor da perda.

O dilema para os Ilongot surgiu de um conjunto de práticas culturais que, uma vez bloqueados/proibidos, eram agonizante viver com elas. O término da caçada de cabeças levou a uma série de ajustes dolorosos a outros modos de se lidar com a raiva que eles encontravam no luto.

Como encontrar a Raiva na Dor

R levou 14 anos para entender o que os Ilongot lhe disseram sobre dor, raiva e caçada de cabeças – ainda não estava em posição de entender.

Como introduzir o eu no relato? De um lado a etnografia clássica que tenta manter o ideal de desprendimento que beira a indiferença, de outro lado a reflexividade atual que tem a tendência do eu auto-absorvido se perder de vista juntamente com o outro culturalmente diferente.

O conceito chave é o do sujeito posicionado (e reposicionado). No procedimento interpretativo, de acordo com a metodologia da hermenêutica, pode-se dizer que os etnógrafos se reposicionam a medida em que vão se ocupando de entender outras culturas. Começam a pesquisar com um conjunto de perguntas, as revisam ao longo da investigação e no final emergem com perguntas diferentes daquelas que eles começaram. Em outras palavras: a surpresa com a resposta a um pergunta requer que se revise a pergunta até que a diminuição de surpresas ou de retornos indique um ponto de parada. Essa é a visão interpretativa de Geertz.

O método interpretativo repousa no axioma de que etnógrafos dotados aprendem seu ofício se preparando da forma mais ampla possível. Para seguir o curso fluído de investigação etnográfica, os trabalhadores de campo têm que ter um amplo espectro de capacidades teóricas e sensibilidades afinadas. Essa visão de pré-requisitos tenta garantir uma etnografia confiável/autorizada. Como se o conhecimento eclético e uma ampla gama de experiência de vida, juntamente com leituras edificantes superem os defeitos/vícios da ignorância e insensibilidade.

A crítica de R – embora essa visão tenha o seu valor, em que ponto podemos dizer que o aprendizado ou as experiências de vida estão completas? O problema de levar este modo de preparação do etnógrafo muito ao pé da letra é que pode levar uma falsa sensação de segurança, de afirmação autorizada de certezas e finalidade que as nossas análises não têm. Todas as interpretações são provisórias; são frutos de sujeitos posicionados que estão preparados para conhecer certas coisas e não outras. Por melhor que sejam, ainda assim os etnógrafos têm os seus limites e suas análises são sempre incompletas.

Além disso, R começou a entender a força daquilo que os Ilongot lhe falavam sobre as suas perdas a partir da sua própria perda e não através de qualquer preparação sistemática para a pesquisa de campo.

O conhecimento etnográfico tende a ter a força e as limitações dadas pela relativa juventude dos pesquisadores de campo.

Com a morte do irmão e de Michelle, R aprendeu que a fúria pode ter várias formas, diferentes durações e ser desencadeada de diferentes formas: a partir de um ritual, mas muito freqüentemente a partir de recordações inesperadas.

A cultura anglo-americana tende a ignorar a fúria devastadora que a perda pode trazer. R deixa claro que a sua experiência de fúria e a dos Ilongot é diferente, embora tenham pontos de intersecção e similaridades. Há diferenças no tom, nas formas culturais e nas conseqüências humanas.

R está tentando enfatizar a precaução metodológica contra a atribuição irrefletida das categorias e experiências próprias em categorias e experiências do outro. Por outro lado, o cuidado contra a noção superficial da natureza humana, pode resultar na doutrina igualmente perniciosa de que, forma do meu próprio grupo qualquer coisa humana me é alheia/estranha. Espera-se obter um equilíbrio entre reconhecer as diferenças e as coisas em comum entre grupos humanos diferentes.

O uso da experiência pessoal que R faz, serve como um veículo para tornar mais acessível a qualidade e intensidade da fúria dos Ilongot aos leitores, ao invés de outras formas distanciadas de composição.

R considera esse texto um ato de luto, um relato pessoal e uma análise crítica do método antropológico – são parte de processos distinguíveis, mas um não anula o outro. De forma similar, R argumenta que o ritual em geral e a caçada de cabeças Ilongot em particular formam a intersecção de múltiplos processos sociais co-existentes.

Morte na Antropologia

Muitos etnógrafos preferem focalizar seus estudos em eventos que tem local definido, configurações definidas, começo, meio e fim, com estruturas que se repete, que podem ser lidos como “textos”. Por isso, a morte sempre foi considerada com mais ênfase no ritual do que no luto. E o ritual sempre foi definido pela sua formalidade e rotina, mais como uma receita ou um programa fixo do que como um processo humano em aberto. As etnografias eliminam, dessa forma, as emoções (ao assumir a posição de observador distanciada) e acabam por distorcer as suas descrições e também remover das suas explicações variantes chaves potenciais. Muitos estudos unem o processo ritual com o processo de luto, igualando o ritual com o obrigatório e eliminando a relação entre ritual e vida cotidiana.

R se pergunta: os rituais sempre revelam profundidade cultural?

A maioria dos analistas que igualam morte a um ritual funerário assume que os rituais armazenam conhecimento englobado como se fossem um microcosmo do macrocosmo cultural que o rodeia.

Considerado nos seus extremos, ou o ritual exhibe a profundidade cultural ou é cheio de superficialidades. No primeiro caso, engloba a sabedoria de uma cultura; no último caso, funcionam como catalisadores que precipitam processos que se desdobrarão nos meses ou anos subsequentes. Muitos rituais, claro, combinam ambas as características.

A própria experiência de R de luto e ritual se encaixa mais no modelo de catalisador do que no de profundidade cultural.

A análise dos funerais que R participou revela muito pouco sobre a experiência de luto. Isso deve encorajar os etnógrafos a se perguntar se a sabedoria de um ritual é profunda ou convencional, se o processo é imediatamente transformativo ou um simples passo em uma longa série de rituais e eventos cotidianos.

Na tentativa de compreender a força cultural da fúria e outros estados emocionais, tanto o ritual formal quanto as práticas informais do dia a dia fornecem insights cruciais. Além disso, as descrições culturais deveriam procurar força tanto quanto densidade e deveriam ir dos rituais bem estruturados ao grande número de práticas circunscritas.

Dor, Raiva e a Caçada de Cabeças Ilongot

Quando aplicada à caçada de cabeças Ilongot, a visão do ritual como um armazém de sabedoria coletiva posiciona a caçada com sacrifício expiatório. Ao cortar cabeças, por analogia, eles se livram das aflições da vida, inclusive a fúria da dor. A energia coletiva da celebração, com suas canções, música e dança, dão aos participantes um senso de bem-estar. O ritual expiatório envolve limpeza e catarse.

Essa análise olha o ritual como um processo em si mesmo, atemporal. Sem negar o insight dessa abordagem, seus limites devem ser considerados.

O ritual está ligado a processos mais amplos que se desdobram antes e depois do período do ritual.

Depois do processo ritual, a pessoa afligida melhora ou não? Quais são as consequências *sociais* dessa recuperação ou não?

Não considerar essas questões diminui a força de tais aflições e terapias para as quais o ritual não é mais do que uma fase.

Há, ainda, outras questões que se aplicam aos sujeitos posicionados: a pessoa afligida, o curador e o público. O ritual é diferente para cada sujeito posicionado.

O problema envolve a delimitação dos processos que ocorrem antes, durante e depois do momento do ritual.

São, portanto, duas visões de ritual:

- visão microcós mica: a noção de uma esfera autocontida de atividade cultural profunda
- visão do ritual como uma intersecção ativa: ritual como o lugar onde vários processos sociais distintos se cruzam

A caçada de cabeças Ilongot fica na confluência de três processos analiticamente separáveis:

1. as condições históricas que determinam as condições de caçada – até a proibição em 72 (impacto dos fatores históricos na caçada)
2. a adolescência – nesse período os rapazes sofrem desordens pessoais nas quais desejam ardentemente cortar cabeças - é também o período de deslocamento traumático das famílias de origem para a casa da esposa, como estranhos.
3. os homens velhos se posicionam de forma diferente da sua contraparte jovem: seu desejo de caçar cabeças vêm da perda devastadora.

Para entender como os caçadores de cabeça criam um desejo intenso de decapitar outros seres humanos é preciso explorar a força cultural das emoções, com vista a delinear as paixões que animam certas formas de conduta humana.

Resumo

O etnógrafo, enquanto sujeito posicionado, compreende certos fenômenos melhor do que outros. Ocupa uma posição ou lugar estrutural e observa com um ângulo de visão particular (idade, gênero, ser estrangeiro – fatores que influenciam o que o etnógrafo aprende). Essa noção de posição também se refere a como as experiências de vida tanto possibilitam quanto inibem tipos específicos de insight.

Da mesma forma, os assim chamados nativos também são sujeitos posicionados, que tem uma mistura diferente de insight e cegueira (velhos X jovens entre os Ilongot, por exemplo, ou, ainda, as diferentes posições em um ritual)

A profundidade cultural não é sempre igual à elaboração cultural. A profundidade deve ser separada da presença ou ausência de elaboração.

O conceito de força chama a atenção para uma intensidade permanente na conduta humana que pode ocorrer com ou sem a elaboração densa convencionalmente associada com profundidade cultural. Por exemplo: mesmo sem elaboração através de discursos,

canções ou rituais, a fúria dos velhos Ilongot que sofreram perdas devastadoras tem conseqüências enormes.

Além disso, a noção de força envolve tanto intensidade afetiva quanto conseqüências significativas que se desdobram por um longo período de tempo.

Da mesma forma, os rituais nem sempre englobam sabedoria cultural profunda. Embora certos rituais reflitam e criem valores atualizados, outros simplesmente agregam as pessoas e entregam um conjunto de superficialidades que as permite continuar com as suas vidas. Os rituais servem como veículos para processos que ocorrem tanto antes quanto depois do período da sua performance.

Rituais funerários, por exemplo, não “contém” todo o complexo processo de luto. Ritual e luto não devem colidir um contra o outro porque nenhum deles engloba ou explica completamente o outro. Ao contrário, os rituais freqüentemente são pontos ao longo de um número de trajetórias processuais mais longas; daí a proposta de R de ritual como um cruzamento onde distintos processos de vida se cruzam.

A noção de ritual como uma intersecção ativa faz parte da avaliação crítica do conceito de cultura. Em contraste com a visão clássica, que situa a cultura como um todo autocontido feito de padrões coerentes, a cultura pode ser concebida como um aparato mais poroso de intersecções onde processos diferentes se cruzam partindo de dentro e de fora/além de suas fronteiras. Esses processos heterogêneos derivam de diferenças de idade, gênero, classe, raça e orientação sexual.

A verdade universal, absoluta e atemporal perdeu seu monopólio e agora compete com as verdades dos estudos de casos a partir de contextos locais, modelados por interesses locais e coloridos por percepções locais. A análise social, mais do que leis generalizantes ou verdades eternas, agora se preocupa com processos políticos, mudanças sociais e diferenças humanas.

Termos tais como *objetividade*, *neutralidade* e *imparcialidade* se referem a posições de sujeitos dotados/favorecidos de uma grande autoridade institucional, mas que não são nem mais nem menos válidos do que aqueles atores sociais mais engajados, mas igualmente perceptivos.

A análise social deve agora lutar com a compreensão de que seus objetos de análise são também sujeitos analisantes, que criticamente interrogam os etnógrafos – seus escritos, sua ética e sua política.

Cap. 1 - A Erosão das Normas Clássicas

A antropologia nos convida a expandir nosso senso de possibilidades humanas através do estudo de outras formas de vida. Essa investigação requer tempo e paciência – não há atalhos. Não podemos, por exemplo, usar nossa imaginação e inventar outros mundos culturais. Até nossa fantasia, nossa pura liberdade e nossos pensamentos mais íntimos são produzidos e limitados pela nossa cultura. Toda conduta humana é culturalmente mediada. A cultura abarca o cotidiano e o esotérico, o mundano e o elevado, o ridículo e o sublime. As culturas são aprendidas e não codificadas geneticamente.

A política da reconstrução da análise social

A reconstrução da análise social deriva de um movimento político e intelectual que surgiu durante o recente período pós-colonial, ainda que intensivamente imperialista, do final dos anos 60. Nesse contexto, alguns cientistas sociais redirecionaram a teoria das variáveis discretas e das generalizações em forma de leis à interação de diferentes fatores. Foi um período de turbulência política – devido a conjuntura histórica da descolonização e a intensificação do imperialismo americano, que levou ao desenvolvimento de uma série de movimentos, desde direitos civis até contra a guerra do Vietnã. A pesquisa antropológica começou a ser debatida “de dentro” e os antropólogos começaram a ser cobrados pelos assim chamados nativos, por conduzirem pesquisas que falharam em ajudar os esforços locais a resistir a opressão e por perpetuarem estereótipos.

Desde o final dos 60 ocorre na antropologia o que Geertz chamou de “reconfiguração do pensamento social” e, segundo ele, os cientistas sociais voltaram a sua atenção das leis gerais explicatórias para os casos e suas interpretações. Para chegar a esses novos objetivos, eles borraram as fronteiras entre ciências sociais e humanidades; nas suas formas de descrição social, começaram a utilizar palavras chaves tiradas das humanidades: texto, estória, drama social.

De acordo com Geertz, as ciências sociais atravessaram mudanças nas suas concepções de:

- a. objeto de análise
- b. a linguagem da análise
- c. a posição do analista

O ideal que já fora dominante, de um observador distanciado usando linguagem neutra para explicar dados “crus”, foi deslocado por um projeto alternativo que tenta entender a conduta humana a medida em que se desdobra através do tempo e em relação com o seu significado para os atores.

Cultura, política e história se entrelaçam e são trazidas para primeiro plano de uma forma inconcebível durante o período clássico.

Os mundos humanos são vistos como construídos através de processos históricos e políticos, e não como fatos brutos e atemporais da natureza. É maravilhosamente fácil confundir “nossa própria cultura local” com “natureza humana universal”. “Se a ideologia freqüentemente faz os fatos culturais parecerem naturais, a análise social tenta reverter o processo. Desmancha o ideológico para revelar o cultural”.(39)

A noção clássica que estabilidade, ordem e equilíbrio caracterizaram as assim chamadas sociedades tradicionais deriva em parte da ilusão de atemporalidade criada pela retórica da etnografia. R dá o exemplo da etnografia de Evans-Pritchard sobre os Nuer, que, além de ser um trabalho androcêntrico, concebe a cultura como uniforme e estática, embora nesta época em que E-P estava conduzindo sua pesquisa, os Nuer estivessem sendo sujeitados a mudanças forçadas pelo regime colonial inglês, sob o nome de pacificação.

As posturas analíticas desenvolvidas durante o período colonial não são mais sustentáveis – a nossa é, definitivamente, uma época pós-colonial. É impossível manter culturas hermeticamente fechadas. Considere uma série de esforços: polícia contra traficantes de cocaína, impostos que tentam impedir produtos japoneses e tetos protetores que prometem a defesa contra mísseis soviéticos. Tais esforços revelam, mais do que qualquer outra coisa, quão porosas “nossas” fronteiras se tornaram. Os assim chamados nativos não “habitam” mais um mundo completamente separado daquele que o etnógrafo “vive”. Poucas pessoas permanecem em seus lugares hoje em dia. Quando

as pessoas “brincam” (play) de “etnógrafos e nativos”, é difícil predizer quem vai vestir a tanga e quem vai usar o lápis e papel. Mais pessoas estão fazendo ambos, mais assim chamados nativos estão entre os leitores dos etnógrafos, às vezes apreciando e às vezes criticando. Muitos estão também escrevendo etnografias.

Se a etnografia alguma vez imaginou que podia descrever culturas separadas, agora luta com fronteiras que se cruzam sobre um campo ao mesmo tempo fluído e saturado de poder.

Nesse mundo onde há mais “fronteiras abertas” do que “comunidades fechadas”, como definir um projeto para os estudos culturais. Não dá para “continuar com o trabalho” e fingir que nada mudou, tampouco “se lamentar sobre o significado” e produzir mais discursos sobre a impossibilidade da antropologia. Nenhuma das duas posturas resultará na reconstrução necessária da análise social – e essa é a posição que R se encaixa para criticar as normas clássicas de etnografia.

Questões para pensar em voz alta:

- Conceito de força X conceito de densidade cultural: às vezes o mais importante não é o que os nativos descrevem de forma mais densa
- A antropologia iguala a “profundidade” analítica com “elaboração” cultural – R é contra
- Peso das palavras
- antropologia das emoções: que tb só pode ser entendida de forma posicionada: idade, gênero, raça, opção sexual, política, classe e experiência de vida
- diferenças culturais nas emoções, ainda que pareçam muito similares
- experiência de vida e preparação dos etnógrafos
- conflitos históricos gerando conflitos de emoções
- ritual
- mudança na análise social: conflitos internos e pressões de grupos minoritários e o crescimento do imperialismo no mundo