

## CAPÍTULO 2

### A diferença na imaginação euroamericana

Síntese :

#### **1. A clivagem *nós/outros* e outros esquemas dicotómicos de organização da diversidade**

A repartição histórica do conhecimento: as ciências do outro e as ciências do mesmo

A redução da diversidade: "the West and the Rest".

Problemas na objetivação das dicotomias. Das dicotomias analíticas às sociedades reais

O caso das representações simbólicas: classificações em torno da magia, religião e ciência

Eficácia simbólica e eficácia técnico-científica. Crenças e saberes: complementaridade e simetria

O orientalismo enquanto modelo extensível a outros discursos sobre a diferença

#### **2 Do selvagem ao primitivo. As transformações do etnocentrismo**

Os descentramentos intelectuais do séc. XVIII

O *outro* como pretexto para discutir o mesmo

A diferença na alternativa bom/mau selvagem: Um debate sobre a natureza humana

A condição natural versus condição social: existe humanidade fora da sociedade?

Leituras principais e de aprofundamento

Resultados de aprendizagem:

- Situar na história das ideias a repartição do campo de conhecimento das ciências sociais
- Compreender as implicações da clivagem *nós/outros* para a organização do pensamento sobre a diferença
- Destrinçar entre dicotomias analíticas e sociedades reais
- Saber aplicar esta destrinça a um caso específico
- Problematizar a distinção entre magia e religião e identificar a origem histórica e ideológica dessa fronteira
- Problematizar a comparação entre estas atividades simbólicas e o pensamento científico
- Compreender a diferença entre a noção de eficácia simbólica e a de eficácia tecno-científica
- Compreender a diferença entre a natureza do recurso à explicação mágica e à da causalidade natural
- Problematizar a dicotomia Oriente/Ocidente
- Localizar algumas características do orientalismo noutros discursos sobre a diferença
- Identificar o sentido do interesse pela figura do outro no século XVIII
- Problematizar a oposição iluminista condição natural/condição social da humanidade

## 1 A CLIVAGEM NÓS/OUTROS E OUTROS ESQUEMAS DICOTÓMICOS

Uma vez que todos os temas aflorados nesta disciplina se prendem com a diferença cultural e social, começar-se-á por ver como a questão da diferença em si, da alteridade, tem sido problematizada. Abordar-se-á por isso o modo como a diversidade foi sendo pensada na imaginação “ocidental” e depois no interior do pensamento antropológico. Porém, há que previamente pôr em relevo aquele que é o porventura o esquema mais recorrente de organização da diversidade: a dicotomia *nós/outros*.

### A repartição histórica do conhecimento: as ciências do *outro* e as ciências do *mesmo*

A tendência para arrumar a diversidade a partir desta grande clivagem está inscrita na própria *organização do campo do conhecimento* em diferentes ciências sociais que se operou no séc. XIX: de um lado (*nós*) a *sociologia*, nascida para estudar a sociedade industrial (ou mais propriamente com a preocupação de intervir nos problemas sociais criados pela revolução industrial); do outro lado (*outros*) a antropologia, a quem coube então estudar as sociedades exóticas que a expansão europeia tinha encontrado no seu caminho; de um lado a *história*, para estudar o passado europeu e a tradição ocidental; do outro a *antropologia*, para estudar as sociedades ditas sem escrita e sem história e portanto como que colocadas fora do tempo, as civilizações ditas selvagens e bárbaras que essa mesma expansão ia integrando em impérios coloniais.

Em suma, de um lado o estudo do Outro, de outro lado as ciências do Mesmo, como se houvesse dois tipos de humanidade a que deveriam corresponder dois tipos de saber. É daqui que deriva em parte a ideia, discutida no módulo anterior, de que haveria objetos propriamente etnográficos (sociedades exóticas) e objetos não etnográficos (sociedades “modernas”, ou aquela a que o antropólogo pertenceria).

O grande esquema dicotómico *nós/outros*, do qual também este decorre, tende a produzir-se em todas as sociedades. Em si não constitui um problema de maior desde que se tenha sempre em mente que *nós* e *outros* são posições cujo carácter é *necessariamente relativo*, varia consoante as situações e os pontos de vista.

### A redução da diversidade: “the West and the Rest”

O problema gera-se quando se começa a querer proceder a uma *definição objetiva* desta linha de fratura, através de critérios fixos que situem concretamente as sociedades num ou noutro lado da barricada (Lenclud 1992). De um lado teríamos a *nossa* sociedade, de outro *todas as outras*, as quais entrariam em bloco na mesma categoria, por muito diferentes que possam ser entre si. Essas sociedades *outras* formariam assim um só tipo de sociedade e de cultura, *nós* constituiríamos outro.

Em função de quê, porém, é que se tem procedido a essa redução drástica de todas as diferenças, de todas as descontinuidades culturais, a dois e só dois tipos? E qual seria a linha unívoca, objetiva de separação entre ambos? Sobre que elementos se funda essa dicotomia?

As tentativas para definir a linha de clivagem têm sido várias.

O binómio *nós/outros* tem-se redobrado, em primeiro lugar, i) de uma série de dicotomias recorrentes tais como primitivo/civilizado (Morgan); simples/complexo (Spencer); tradicional/moderno (Weber); em segundo lugar, tem englobado uma série de outras operações de partilha dicotómica tais como sociedades de solidariedade mecânica (*eles*) / de solidariedade orgânica (*nós*) (Durkheim)<sup>1</sup>; comunidade (*eles*) / sociedade (*nós*) (Tönnies)<sup>2</sup>, holismo/individualismo (Dumont), sociedades sem Estado / com Estado, sociedades sem escrita / com escrita - entre outros exemplos possíveis de categorias opostas em pares.

### Problemas na objetivação das dicotomias. Das dicotomias analíticas às sociedades reais

Para focar em mais pormenor as duas últimas dicotomias, mais glosadas na literatura antropológica, ou os critérios de demarcação que lhes estão na base, já mencionados no módulo anterior, Estado e escrita são conceitos que reenviam a realidades muito menos precisas, muito mais nebulosas do que aparentam à partida.

Quanto ao Estado, que envolve normalmente a noção de um órgão especializado de poder político, não há uma definição unívoca que permita claramente decidir a partir de que limiar esta ou aquela sociedade passa ou não a ser uma sociedade estatal. O Estado assemelha-se neste aspeto ao critério da idade. Vemos bem que há jovens e velhos, mas ninguém pode determinar exatamente quando termina a juventude e começa a velhice. Em segundo lugar, há sociedades que funcionam em simultâneo numa base estatal e linhageira (Southall 1968) e certos estados tradicionais têm características das sociedades acéfalas, sendo o político, o território e o parentesco inseparáveis (Tardits 1980).

Quanto à escrita, que permite capitalizar o tempo ao conservar a memória do que foi feito e ao transpor o espaço, constituindo assim um novo repositório e veículo do conhecimento, antropólogos e historiadores da antiguidade mostraram bem que a despeito do seu potencial transformador (Goody 1977, 1986), uma sociedade pode dispor de técnicas de escrita sem que por isso a sua cultura cesse de assentar na comunicação oral (Goody 1968, Finley 1983).

Estes conceitos podem ser úteis enquanto categorias de análise, na medida em que permitem pensar mecanismos e problematizar lógicas em abstrato, mas não para inventariar sociedades concretas. São ideal-tipos, não categorias reais. As classificações que produzem correspondem a uma distinção teórica, não a um repertório de facto para encaixar sociedades – e ainda menos todos os indivíduos de cada uma delas.

---

<sup>1</sup> Émile Durkheim (1960) [1893] contrastou, por um lado, o consenso e coesão “espontâneos” baseados na semelhança dos indivíduos e na homogeneidade de valores e interesses que caracterizaria as sociedades “simples” com, por outro lado, a heterogeneidade e diferenciação entre os segmentos sociais que vigoraria nas sociedades modernas. A coesão seria neste caso assegurada por normas jurídicas e pela interdependência e complementaridade tornadas necessárias pela especialização e divisão do trabalho.

<sup>2</sup> Apontando, tal como Durkheim, os aspetos de homogeneidade e heterogeneidade, Ferdinand Tönnies (1947) [1889] contrastou o tipo comunidade (Gemeinschaft), em que prevaleceria uma orientação para o coletivo baseada numa unidade de vontade (da qual a família seria um exemplo à pequena escala), com a orientação individual para o interesse próprio que prevaleceria no tipo sociedade (Gesellschaft).

### O caso das representações simbólicas: classificações em torno da magia, religião e ciência

Uma outra dualidade, a que opõe pensamento simbólico (ou “selvagem” ou “mítico”, ou “mágico”) a pensamento científico, exprime este problema mais claramente. Nós não nos situamos só de um lado, do lado da racionalidade científica, e as sociedades *outras* do lado do pensamento simbólico. São operações mentais distintas que se aplicam a situações diferentes e por isso não são mutuamente exclusivas. Nesse sentido, os dois tipos de pensamento estão presentes em ambos os lados, em *nós* e em *outros*. Mesmo o mais objetivo dos cientistas depositará flores na campa de um ente querido sem se interrogar sobre se este virá ou não a desfrutar do seu aroma. Para examinar o lugar da razão em cada sociedade é pois tão absurdo comparar ou contrastar religião e magia de um lado (sociedades *outras*), com ciência e tecnologia do outro (*nossas*), quanto compará-las ou contrastá-las com as atividades económicas. A comparação deve ser feita ao mesmo nível: atividades simbólicas de um lado com atividades simbólicas de outro (Lewis 1994). Além disso, enquanto coletivos as sociedades não são homogêneas nem unanimistas. Em cada uma há especialistas e leigos. Tem tão pouco sentido ignorar na comparação a diferença entre iletrados e cientistas (e, nestes últimos, entre raciocínios do dia-a-dia e raciocínios teóricos, pois a exigência de consistência é maior no segundo caso) quanto aquela entre especialistas rituais e leigos. A distribuição do conhecimento é variável, tal como o é o grau de convicção privada com que se adere a um dogma religioso, por exemplo.

Veja-se em mais pormenor alguns problemas que têm rodeado uma série de classificações nesta área. Dois dos mais salientes tópicos relevando do ritual e do comportamento simbólico -magia e religião – foram amiúde contrapostos à ciência. Magia e religião foram por sua vez noções dicotomizadas por uma série de distinções de princípio. Para mencionar apenas algumas, i) a religião envolveria a referência a entidades espirituais individualizadas como deuses, almas e espíritos, enquanto a magia faria apelo a forças impessoais e difusas (Tylor 1958 [1871]); ii) a religião seria orientada para o transcendente, o sagrado, de uma maneira desinteressada, enquanto a magia procuraria manipular e servir-se dessas forças. Nesta linha, o sacrifício e a oração seriam categorias religiosas ao procurarem uma comunicação deferente com o sagrado. Mesmo que se procure interceder junto dos deuses para determinado fim, o entendimento implícito é o de que eles só o farão se assim o entenderem. A magia, pelo contrário, seria eminentemente pragmática e estaria apostada em forçar a intervenção de forças ocultas, apontando portanto para o entendimento de que poderia controlar essas forças. (Frazer, 1996 [1890], Mauss 1950).

Mas estas são distinções teóricas artificiais. Na prática, a aceitar-se esta classificação e qualquer que seja o contexto cultural considerado, é difícil separar o que releva da magia e da religião. As atitudes mágicas e religiosas confundem-se na *performance* ritual, é arbitrário tentar distingui-las. Por exemplo, um ritual de indução de chuva – segundo estes critérios uma atividade mágica pode envolver a referência a deuses e espíritos, bem como invocações e sacrifícios que pelos mesmos critérios seriam formas religiosas. Do mesmo modo, todo o ritual, religioso ou mágico, tem uma vocação de eficácia, embora um certo tipo de eficácia, como se referirá adiante.

Além disso, estas distinções entre magia e religião estão longe de ser neutras. São o resultado de uma histórica ocidental específica e de um contexto em que desempenharam um

## A diferença na imaginação euroamericana

papel ideológico (Tambiah 1990). Foi no séc. XVII que o racionalismo da Reforma Protestante traçou este tipo de distinções entre magia e religião. Muitos ritos católicos foram acusados de magia sacramental e de manipulação do sobrenatural e defendeu-se que a verdadeira religião, tal como configurada na Reforma, seria um sistema de crenças racional numa providência divina. Foram precisamente estas distinções, tal como foram formuladas neste contexto de competição simbólica, que foram utilizadas por intelectuais vitorianos como Tylor e Frazer (Tambiah 1990). Por conseguinte, o que começou por ser uma dicotomia programática e ideológica foi utilizada por estes autores como se fosse uma categoria analítica de valor universal. É importante além disso situar estes autores nas perspetivas evolucionistas que dominavam no séc. XIX (ver capítulo seguinte). Mas outros viriam a questionar em termos semelhantes a própria categoria de religião como designando uma categoria de factos sociais distinta de vários outros, mostrando que a classificação de uns e não de outros como religiosos é também ela uma consequência não de um saber neutro, mas de processos históricos particulares (e.g. Asad 1993 para religião e política).

O principal problema, porém, encontra-se na contraposição destas atividades simbólicas à ciência. James Frazer foi um autor de uma linha de pensamento que considera a magia como uma ciência abastardada, uma teoria errada sobre a causalidade natural. Antes de avançar neste ponto, imaginemos que um antropólogo marciano avistava um de *nós* (i.e. um terráqueo humano), zangado com uma qualquer contrariedade, a dar um pontapé numa pedra. Concluiria então que, em nosso entender, o chão teria a culpa, seria a causa da contrariedade. Suponhamos ainda que o mesmo antropólogo extraterrestre se deparava com uma rapariga a beijar a fotografia do namorado e daí depreendia que os terráqueos acreditam existir uma conexão causal entre duas coisas que se assemelham, que o semelhante (a imagem do namorado) afeta o semelhante (a pessoa do namorado) ou age sobre ele. Poríamos em causa a competência profissional de tal antropólogo – tal como duvidaríamos dela se ele presumisse, sem distinguir entre afirmações literais e metafóricas, que acreditamos conseguir fazer chorar as pedras da calçada caso sejamos bem-sucedidos a cantar fados comoventes.

Uma das razões porque não nos reveríamos nesta análise é porque todos estes gestos são atos expressivos e performativos, são fins em si mesmos, não meios para qualquer coisa. Estamos a representar situações, a exprimir valores, desejos, emoções e não uma teoria sobre o funcionamento da natureza ou as leis da causalidade. Mas foi precisamente este tipo de interpretação intelectualista que Frazer aplicou à magia. Perante atividades simbólicas deste tipo ele interrogou-se sobre o que pensariam os “primitivos” acerca do funcionamento do mundo que pudesse explicar o seu comportamento. O que Frazer fez foi projetar a sua própria orientação científica numa atividade que não pretende ter essa orientação porque não é uma atividade científica, mas simbólica. Não se pode comparar o que pertence a registos e releva de lógicas diferentes, da mesma maneira que não usamos critérios científicos para apreciar uma obra de arte. Não se pode desde logo interpretar como revelando uma “crença”, ou uma convicção mental aquilo que na verdade é um engajamento de outra ordem com o mundo. Menos do que afirmações, são atos produzindo efeitos.

Considere-se um ritual mágico visando uma pessoa. O facto de este ritual poder envolver elementos que já estiveram em contacto com ela (roupa, unhas, cabelos) não significa que quem o pratique pense que de maneira geral todas as coisas que já estiveram em contacto entre si estejam constante e continuamente a ter efeitos umas sobre as outras. O mundo seria um lugar caótico e não é certamente isso que presumem os “primitivos” evocados nesta perspetiva. Estão

cientistas, pelo contrário, de que tal não acontece no dia-a-dia. É apenas quando se desempenha um ritual que se produzem efeitos, efeitos esses que são antes de mais simbólicos, não empíricos. As substâncias escolhidas para esse ritual foram selecionadas não porque são empiricamente eficazes, mas porque são simbolicamente apropriadas. A eficácia é a do procedimento – a manipulação ou enunciação ritual, não a que seria inerente às substâncias em si mesmas.

**Eficácia simbólica e eficácia técnico-científica. “Crenças” e saberes: *complementaridade e simetria***

Tal conduz-nos à questão da eficácia simbólica. Em todas as sociedades se distingue em geral entre a eficácia da atividade mágico-religiosa, por um lado, e a eficácia prática ou técnico-científica, por outro. Por isso, se se testa experimentalmente, por exemplo, a eficácia variável de diferentes tipos de argila para fazer recipientes, não se testa empiricamente as práticas mágicas porque não há razão para isso. Seria absurdo e inadequado tentar verificar se os mortos a quem oferecemos flores se levantam para as cheirar. O sentido de um ritual é fundamentalmente expressivo, é um fim em si mesmo. E é por ser expressivo que é também simbolicamente eficaz. Dois exemplos poderão ilustrar a necessidade de não confundir a natureza da eficácia envolvida nestas diferentes lógicas.

i) O primeiro exemplo, avançado por Stanley Tambiah (1990), diz respeito a uma aldeia tailandesa onde a agricultura do arroz combina ações rituais com um avançado conhecimento técnico sobre os solos e os procedimentos de cultivo. Os aldeões dizem que os ritos que levam a cabo proporcionam boas colheitas. Os mesmos aldeões, porém, dizem também que boas técnicas agrícolas proporcionam boas colheitas. Não há contradição entre as duas afirmações porque se colocam em dois planos diferentes. Primeiro, no plano simbólico os rituais são performativos, quer dizer, representar um desejo é já simbolicamente realizá-lo. Em segundo lugar, estes rituais colocam a produção e o valor do arroz em contextos de vida mais amplos, não estritamente instrumentais e económicos.

ii) O mesmo é particularmente claro no exemplo da resposta dada por um xamã ao antropólogo Meyer Fortes quando este lhe pediu para executar um ritual de chuva: “Disparate -- retorquiu. A quem passaria pela cabeça fazer a cerimónia da chuva na estação seca?” Ou seja, este é um ritual calendárico. O seu sentido reside em assinalar as mudanças naturais das estações, o fim de um ciclo e o início de outro. Não se trata de “causar” instrumentalmente chuva -- ela é esperada nessa altura. Tal ritual tem sobretudo uma natureza expressiva e antecipatória e seria incompreensível se o analisássemos de acordo com a lógica da causalidade positivista.

Os rituais mágicos e religiosos não têm pois de ser comparados à ciência porque não se situam no mesmo plano e a sua eficácia é de natureza diferente. Seja em atos, gestos, ou palavras, o ritual tem uma eficácia pelo simples facto de ser desempenhado. É por isso que se diz que ele é performativo e expressivo. Dizer ou fazer coisas de maneira enfática, solene ou pública confere uma força especial a esses atos e a essas palavras assim enunciadas (Lévi-Strauss 1974; Turner 1968).

A magia também pode ter uma vocação explicativa. É o caso da bruxaria como explicação do infortúnio. Mas mesmo aqui não há necessariamente contradição com o conhecimento

## A diferença na imaginação euroamericana

empírico de causa e efeito. A bruxaria não pretende explicar todo e qualquer infortúnio, mas apenas aquele que não é explicável de outra forma, ou segundo a causalidade natural. O que para alguns de nós seria mistério ou coincidência, para os Azande estudados por Evans-Pritchard (1976 [1937]), para citar um caso clássico, é mais satisfatoriamente explicado pela bruxaria. Um rapaz que passa dezenas de vezes com o mesmo cuidado num caminho, um dia tropeça num tronco que sempre lá esteve. Corta-se e a ferida infecta, quando dezenas de vezes se feriu sem sobrevir uma infeção. É nesse tipo de circunstâncias que a bruxaria é proposta como resposta. Circunstância análoga é a de uma viga de um celeiro que cai, ferindo as pessoas que se abrigavam à sua sombra. Os Azande sabem que a viga caiu porque foi roída pelas térmitas, da mesma maneira que estão cientes de que as pessoas se abrigaram à sombra do celeiro porque o sol estava quente. Mas estas duas cadeias causais intercetaram-se exatamente no mesmo momento e no mesmo espaço. Não se sabe porquê. É aqui que intervém a bruxaria, destinada menos a dar conta de “como” as coisas acontecem -- os Azande sabem-no bem e seguem o raciocínio da causalidade natural -- mas do “porquê”. Não se trata portanto de lógicas necessariamente incompatíveis mas complementares.

Em qualquer parte do mundo se recorre a ambas as lógicas em diferentes circunstâncias (e.g. Favret-Saada, 1977 para uma abordagem da feitiçaria num contexto francês contemporâneo). A grande clivagem nós/outros, uma clivagem opondo sociedades governadas pelo raciocínio científico a sociedades governadas pelo pensamento simbólico, é inadequada. É também recusando uma outra expressão da mesma dicotomia que Bruno Latour (1983) propôs estudar nos mesmos termos todos os saberes, as ciências como as etnociências. Este programa de simetria não significa pressupor que todos os saberes e sistemas de pensamento se equivalem, mas sim recusar submeter apenas uns (as “crenças”) ao exame das condições culturais e sociais da sua produção, como se os outros (os “racionais”) escapassem por natureza a elas.

### Conclusão

Em suma, há pois que permanecer vigilante para não fazer corresponder estas dicotomias intelectuais a:

- i) uma clivagem entre sociedades reais;
- ii) uma dicotomia *nós/outros*, em que *nós* nos erigimos em pólo de referência. A *nossa* sociedade representa apenas uma maneira, entre outras possíveis, de organizar a vida em comum e de a constituir culturalmente;
- iii) “ the West and the Rest ” (O Ocidente e o resto), na conhecida expressão de Marshall Sahlins (1976): quer dizer, não perder de vista que as sociedades *outras* são tão dissemelhantes entre elas do que em relação a *nós*.
- iv) uma oposição *nós/outros*, elaborada com base na exacerbação das diferenças e na minimização das similaridades entre os dois pólos.

“The East in the West” (O Oriente no Ocidente), como o coloca Jack Goody (2000) [1996], pode ser usado como exemplo a este propósito. Este autor, de resto, recusa em geral dicotomias estáticas que quase parecem conferir uma qualidade intrínseca a cada um dos pólos, para procurar em vez disso examinar empiricamente mecanismos concretos de mudança e diferenciação que fazem das sociedades aquilo que são. Numa análise de grande espectro temporal, Goody (2000, [1996], cf também 1990) neutraliza esta dicotomia através da categoria

## A diferença na imaginação euroamericana

geo-histórica de “Eurásia”. Goody critica os erros de perspectiva eurocêntricos de teóricos como M. Weber e K. Marx, entre outros, que postulam um excepcionalismo ocidental com base num conjunto supostamente único de características que teriam dado origem à ascensão do capitalismo e à modernização, por contraposição a um Oriente estático e atrasado devido a características inibidoras do mesmo desenvolvimento. Além de mostrar como a liderança ocidental é um episódio menor na história da humanidade, não podendo esta ser limitada aos dois últimos séculos e na qual o protagonismo do desenvolvimento económico tem afinal oscilado entre o Oriente e o Ocidente - o que a (re)emergente influência da Ásia parece confirmar -, Goody mostra existirem afinal muito mais semelhanças do que diferenças entre as sociedades da Europa e da Ásia no que respeita a padrões de racionalidade, organização económica, formas de organização do trabalho, atividade comercial e técnicas de contabilidade sistemática vistas como inerentes ao capitalismo, e, por fim, no papel do parentesco e da dimensão dos grupos domésticos no desenvolvimento económico. Neste último caso, em vez de um obstáculo à modernização, as redes de parentesco alargadas foram um fator de promoção do crescimento económico na Ásia, do mesmo modo que o modelo de organização económica no Ocidente esteve longe de substituir o individualismo e a impessoalidade pelo papel da família alargada na atividade industrial, na condução dos negócios e na administração das empresas (e.g. Lima 2003 para um exemplo sobre elites empresariais em Portugal).

### O Orientalismo como modelo extensível a outros discursos sobre a diferença

Se Goody procedeu a uma desmontagem empírica das distorções que envolvem a clivagem Ocidente/Oriente, Edward Saïd (1978) levou a cabo, por seu turno, uma desmontagem discursiva desta dicotomia empregando a noção de *orientalismo*. Focou-se até aqui a grande linha divisória *nós/outros* que tende a organizar o pensamento sobre a diversidade, bem como os riscos que ela gera. Nesta ordem de ideias percorrer-se-á a seguir, de maneira sumária, algumas figuras da alteridade que foram marcantes na imaginação “ ocidental ”: o *orientalismo*, o *selvagem*, e a sua transformação posterior em *primitivo*.

Há que distinguir o termo *orientalismo*, tal como foi cunhado por Saïd, da mera noção de “estudos orientais ” ou da de “ motivos orientais ” na história da arte. Saïd analisou o modo como as sociedades árabes e islâmicas (em especial as do Médio Oriente) surgem retratadas em textos literários, reportagens, narrativas de viagem, estudos filológicos e filosóficos produzidos sobretudo por ingleses, franceses e alemães a partir do séc. XVIII, bem como os efeitos políticos que produziram e se repercutem ainda nos dias de hoje. Segundo Saïd, o *orientalismo* teria muito menos a ver com o Oriente real do que com a própria Europa e a ideia que ela fazia dela própria. Na verdade, o *orientalismo* teria produzido menos um conhecimento sobre o Oriente do que a imagem de um espelho invertido da Europa. O Oriente, retratado como atrasado, despótico, fanático, seria o oposto daquilo que o Ocidente pensa ser (moderno, democrático, secular) ou ter deixado de ser (sensual, espontâneo, misterioso).

O *orientalismo* é então um estilo de pensamento que se funda na distinção entre o Oriente e o Ocidente e a partir dessa clivagem básica empreende definir a essência da cultura islâmica e ou de todos os árabes, pressupondo assim que existe *uma* “mentalidade” árabe, *uma* “sociedade” islâmica, *uma* “psicologia” oriental. Como se todos os árabes e muçulmanos constituíssem uma unidade homogénea com qualidades essenciais, fora dos respetivos contextos históricos e sociais. O *orientalismo* é um esquema de pensamento *essencialista* por



## A diferença na imaginação euroamericana

excelência. Sendo parente da descontextualização e das suposições apriorísticas, a marca distintiva do essencialismo é, segundo M. Herzfeld (2010), a supressão da temporalidade: toma

por uma qualidade imutável e primordial aquilo que na verdade são resultados contingentes de processos socio-históricos. Daí o essencialismo ser central em ideologias como o nacionalismo e em postulados sobre o “caráter nacional”.

Orientalismo, por conseguinte, não se refere tanto à correspondência entre o discurso orientalista e o Oriente, mas ao modo como ele retratou uma alteridade (e uma identidade). Nesse sentido, tornou-se um *modelo extensível a outros discursos sobre a diferença* – ver, por exemplo, a expressão “orientalismo urbano” (Wacquant: 2002) para designar a exotização da “rua”, ou da *cultura de rua* nos estudos sobre marginalidade urbana. Como referiu G. Baumann (2004: 21), a orientalização do *outro* tanto pode dar-se no sentido negativo (versão xenofóbica), como positivo (versão xenofílica). No segundo caso, para usar os seus exemplos, não seria menos orientalizante atribuir uma sabedoria especial aos monges tibetanos ou aos índios da Amazônia, ou ainda uma “graça natural” às crianças africanas e uma “queda para o desporto” aos atletas do Terceiro Mundo.

O orientalismo não deixa de ter em contraponto uma estereotipação recíproca no *ocidentalismo*, uma forma de generalização essencialista tanto produzida por ocidentais como por não-ocidentais. Ela envolve ao mesmo tempo, tal como o orientalismo, quer uma auto-representação, quer uma representação sobre os *outros* – um discurso de identidade-alteridade, como dois lados da mesma moeda. O Ocidente pode, por exemplo, ser reduzido nestas representações a um universo de indivíduos frios e calculistas (Carrier 1992) e tanto comentaristas ocidentais como do Médio Oriente podem caracterizar o lugar das mulheres na sociedade oposta como sendo bastante pior do que na própria (Nader 1989).

### Atividade formativa

Discussão do texto:

BESTARD, J; CONTRERAS, J: 1987, “Los Cristianos Europeus Vistos por Los Americanos” in *Bárbaros, Paganos, Salvajes y Primitivos. Una Introducción a la Antropología*, Barcelona, Barcanova.

Texto complementar:

KILANI, Mondher: 1994, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique* (cap. 4), Lausanne, Payot.

*Enquadramento:*

Em torno de um episódio histórico de confronto com sociedades outras no séc. XVI, na sequência da “descoberta” da América, propõe-se uma análise da interação entre europeus e índios americanos procurando tanto as diferenças como as semelhanças entre ambos.

*Questões:*

i) Propõe-se o exercício de identificar os esquemas dicotómicos implicados na perceção da diferença tanto por parte dos indígenas americanos como dos europeus, bem como os

## A diferença na imaginação euroamericana

sistemas de interpretação respetivos a que cada parte era subordinada pela outra. Mais especificamente, identificar os esquemas de classificação usados por cada lado para situar o outro, como convergência e divergência, e de que forma recorreram aos instrumentos próprios e às cosmogonias das respetivas sociedades para fazer sentido da diferença;

ii) refletir sobre os aspetos militares e tecnológicos do confronto, não enquanto fatores isolados ou em termos de uma superioridade/inferioridade consideradas em abstrato, mas à luz das razões sociais e culturais por trás do seu uso e efeitos, desde as visões mais ou menos ritualizadas da guerra às fações políticas internas e à adaptação ao meio;

iii) ainda sobre os contornos e o curso do confronto, analisar a questão das doenças não só do ponto de vista estrito das suas devastadoras consequências biológicas, mas também das racionalidades e das visões do mundo que elas puseram em cena. Trata-se, mais especificamente, de descortinar as convergências entre essas racionalidades. Europeus e índios não se regiam por racionalidades diversas face aos efeitos das doenças e ambos explicavam acontecimentos fora do comum em termos da intervenção de forças sobrenaturais. Uns e outros interpretavam os fenómenos da natureza em termos muito semelhantes. Apesar de nas narrativas historiográficas deste encontro ser recorrente pressupor-se a modernidade dos europeus e a primitividade dos índios, a visão que os primeiros tinham dos fenómenos da natureza ou das relações causa-efeito no universo não era muito mais complexa do que a dos segundos. Também aqui as dicotomias, sobretudo se hierarquizadas em superiores e inferiores, constituem esquemas empobrecedores de análise.

## 2. DO SELVAGEM AO PRIMITIVO. AS TRANSFORMAÇÕES DO ETNOCENTRISMO

### Os descentramentos intelectuais do séc. XVIII

Nos séculos XV e XVI tinha ocorrido uma extensão sem precedentes dos horizontes geográficos e mentais da Europa, e começam a proliferar as narrativas de viagem. Por seu turno, na Europa começa-se também a atravessar uma crise ideológica decorrente da multiplicação das religiões, do fim da religião única. Tal cria as condições para um conjunto de descentramentos intelectuais que se vão produzir no séc. XVIII, configurando na Europa um pensamento descentrado em várias frentes:

i) Um descentramento metafísico (Kilani 1994). A reflexão sobre a humanidade, e depois sobre a natureza, torna-se mais autónoma em relação a Deus. Começam a ser questionados alguns dogmas, como por exemplo o da humanidade e da natureza como criações divinas imutáveis, dogma esse ligado à ideia de um tempo cíclico. Passa-se a admitir a ideia de transformação, de uma evolução ligada a um tempo histórico, progressivo, que não se repete.

ii) Um descentramento cultural, em que se esboça a ideia da relatividade face a outras "culturas".

### O *outro* como pretexto para discutir o mesmo

Não se trata, contudo, propriamente de uma curiosidade pelo *outro* ou pela alteridade em si. O *outro* não suscita interesse por si mesmo. A reflexão sobre ele é apenas um pretexto para

## A diferença na imaginação euroamericana

discorrer sobre a sociedade europeia e suas instituições (ver atividade formativa seguinte e a análise das “Cartas Persas”, de Montesquieu). A atenção à diferença é um pretexto para discutir a própria sociedade.

### **A diferença na alternativa bom/mau selvagem: Um debate sobre a natureza humana**

Emerge no séc. XVIII um movimento de crítica interna do Ocidente, uma tomada de consciência crítica de si. Este movimento recorre à figura do selvagem sobretudo para se compreender a si próprio ou para se criticar. Temos assim o tema do *bom selvagem*, o homem natural, livre não corrompido pela sociedade e pelas suas injustiças (Rousseau). Este tema, apesar de predominante, tem no mesmo século o seu reverso, o tema do mau selvagem, brutal no estado natural e carecendo do controle da sociedade (Hobbes).

O que está em causa, a este propósito é assim um debate filosófico sobre a natureza humana e a relação desta com a sociedade. De um lado, alinham-se os que defendem que a condição natural da humanidade é superior à condição cultural. Do outro, os que defendem o inverso. Note-se que tanto a um como a outro lado escapava o facto de a existência natural da humanidade ser a própria sociedade. A humanidade não existe fora dela, não há seres humanos sem ser em sociedade (retomar-se-á esta questão adiante, a propósito do debate sobre as entidades – coletivas ou individuais -portadoras de *direitos humanos*). Quanto à questão da diferença cultural, na verdade ela não figura por si, mas apenas nesta alternativa, a do bom ou a do mau selvagem. São dois lados de uma mesma moeda. Na base está um julgamento de valor virado em última instância para a sociedade de origem.

No séc. XIX o *selvagem*, esse protagonista dos debates filosóficos, irá transformar-se no *primitivo*, a nova figura da diferença. O outro não está apenas do outro lado do oceano, está atrás no tempo, no início de uma sucessão ordenada de estádios de evolução cujo ponto de chegada seria a forma civilizada do estado de sociedade. Todas as sociedades passariam pelas mesmas etapas, desenvolveriam as mesmas instituições pela mesma ordem, só existiria uma grande linha de evolução. As diferenças entre sociedades representariam apenas diferentes patamares de evolução na estrita medida em que teriam progredido a ritmos diferentes. A diversidade cultural seria pois reduzida a um mero indicador de diferentes etapas no grande esquema evolutivo.

Estas ideias (ver atividade formativa no módulo seguinte), encontravam-se também presentes em esboço no século XVIII. Porém, neste século tendia a reconhecer-se mesmo assim a diversidade dos estados de sociedade e de cultura sem a sacrificar completamente a um esquema histórico rígido, a um determinismo evolutivo de sentido único.

### **Atividade formativa**

Discussão do texto:

MONTESQUIEU : 1989 [1721], *Cartas Persas*, Ed. Estampa (excertos das cartas I, II, LVI, XXXVIII, LXXXVII, XXIV, XXIX, LXXV, XVII, XLVI, LXXXV, XCVII, CII, LXXXIII, XXI, CXLVIII, ).

*Enquadramento:*

As *Cartas Persas* precedem a grande obra de Montesquieu, *Do Espírito das Leis*, onde aparecem consagrados alguns dos temas caros à antropologia: a natureza humana e as suas

## A diferença na imaginação euroamericana

variações; o jogo das identidades e das diferenças; os fenómenos sociais e culturais como constituindo um domínio do saber; a noção de sistema - entre outros. Surgem também os temas iluministas da confiança na razão, da guerra ao despotismo e à intolerância, do humanismo, da análise da cultura europeia através do confronto e da comparação com outras "culturas". Foram publicadas no século XVIII, numa altura em que o fascínio pelo exótico, encarnado pelos povos recentemente trazidos ao conhecimento do Ocidente, fazia das narrativas de viagens, reais ou imaginadas, o grande êxito das livrarias. Publicada no anonimato dado o tom ligeiro e mordaz, impróprio na época a um magistrado como Montesquieu, esta obra trata da visita de dois persas imaginários ao Ocidente e das suas observações.

### *Questões em discussão:*

-A decisão de viagem dos persas imaginários, motivada pela recusa em aceitar que "a luz oriental [fosse] a única" a iluminá-los e pela procura de um saber que implica abertura ao exterior; a pedagogia, perante o leitor francês/ocidental, da recusa de submissão a uma autoridade cultural exclusiva, devendo este ser impelido à decisão recíproca de recusar o europocentrismo dos seus próprios pontos de vista e ao propósito de deixar de colocar o Ocidente no centro do mundo;

-A distância moral e cultural. Mais do que a simples distância geográfica que as separa, a escolha da Pérsia e da França para protagonistas do duplo olhar imaginário permite pôr em cena a extrema diversidade dos pontos de vista e das convicções, a simetria cultural, a variedade e a surpresa que daí resulta, a tensão entre valores e o confronto entre razões opostas;

- A sátira mordaz que Montesquieu faz da sociedade francesa, protegida atrás do olhar de estranheza e de ingenuidade de dois viajantes do Oriente. Proceda-se a um jogo de distanciamento examinando a própria sociedade através do ponto de vista de uma sociedade estrangeira. Critica-se e caricatura-se o Ocidente, são-lhes apontadas as contradições entre os valores e os atos (ex. a escravatura), particulariza-se a religião católica relativizando-a através do olhar de uma religião concorrente;

- A recusa de bitolas universais e a relativização dos modos de vida, das religiões, das leis. Todas as religiões teriam princípios válidos e as leis deveriam adaptar-se às diferentes características dos países. As coisas não são puras ou impuras em si mesmas, dependendo do significado que os homens lhes atribuem. A cada qual a sua razão particular, os seus pontos de vista;

-Relativismo e indiferença moral. Não existe no olhar de Montesquieu neutralidade e equivalência moral no confronto entre dois tipos de regime (o monárquico europeu e o persa, de tipo despótico), por muito severa que seja a crítica que faz ao mundo ocidental e por grande que seja a abertura intelectual e tolerância para com outras razões e modos de vida. Relativismo não implica indiferença moral (questão a tratar num ponto posterior).

## A diferença na imaginação euroamericana

-As contradições de Usbek e a humanidade como culturalmente constituída: por um lado emerge um viajante que observa as instituições estrangeiras dotado de um saber racional, uma atitude de abertura relativizadora das suas próprias ideias e que apela à verdade e à justiça como princípios de conduta universais; por outro lado, um déspota que exerce uma tirania doméstica sobre o seu harém, sem nunca colocar em questão a legitimidade da sua dominação e incapaz de se aperceber da sua própria injustiça. Por muito sincero que se mostre Usbek, não deixa de ser, em boa medida, produto de uma história, de uma cultura e de uma moral particulares. Cresceu numa determinada conceção de honra masculina, sendo esta inculcação por vezes mais forte e profunda do que os raciocínios conscientes e deliberados. Todos os pontos de vista carregam inevitavelmente a marca de uma história, são pontos de vista situados, embora não sejam necessariamente incomensuráveis entre si.

### Leituras principais:

GOODY, Jack: 2000 [1996], *O Oriente no Ocidente*, Lisboa, Difel (caps. 7 e 8).

LEWIS, Gilbert: 1994, "Magic, Religion and the Rationality of Belief" in T. Ingold (ed.), *The Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge: 564-590.

O'NEILL, Brian: 2006, *Antropologia Social. Sociedades Complexas*, Lisboa, Universidade Aberta (cap. 1).

Filme:

TRUFFAUT François: 1970, *L'enfant sauvage*, Les Films du Carrosse

### Leituras de aprofundamento:

TAMBIAH, Stanley: 1990, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge University Press.

LENCLUD, Gérard: 1992, "Le grand partage ou la tentation ethnologique", in G. Althabe, D. Fabre, G. Lenclud (orgs.) *Vers une ethnologie du présent*, Paris Ed. M.S.H.

BAUMANN, Gerd & GINGRICH, Andre: 2004, *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, Berghan Books.

(ver também obras assinaladas \* no capítulo seguinte