

O DUPLO CEGO DA ANTROPOLOGIA: BREVE REFLEXÃO SOBRE O ESTATUTO DA DESCRIÇÃO

Jean Segata
Universidade Federal de Santa Catarina
jeansegata@gmail.com

Resumo: O objetivo desse trabalho é o de explorar as discussões que se iniciam no Círculo de Viena, no que se chamou de “virada linguística”, em favor do trabalho antropológico. Para tanto, ela se abre em dois níveis de questionamento sobre o lugar da tradução, que podem ser resumidos em duas questões: como descrever o outro a partir das categorias que dispomos na antropologia? Em outros termos, os outros têm linguagem, mas para que possamos dizer algo sobre eles, precisamos da nossa linguagem, ou seja, o próprio processo de descrição já é por si mesmo um processo de tradução. O segundo nível é o de como dialogar entre antropólogos a partir de contextos etnográficos diferentes – ou seja, como traduzir entre antropologias aquilo que já é fruto, num primeiro nível, de uma tradução para a antropologia? Dito de outra maneira, seguindo uma ideia geral presente na obra de Nelson Goodman – a de que o mundo é criado na descrição e que cada descrição nova cria uma nova versão de mundo – qual é o estatuto da descrição antropológica? – é ela um modo de criar versões de mundo? Igualmente, se as pessoas que os antropólogos estudam criam suas versões de mundo ao descreve-los para nós, como se dá a tradução entre as versões dos outros para as nossas versões? Seguindo Marilyn Strathern, o que os outros podem fazer é o que cabe no limite de uma certa linguagem, a deles – o que podemos fazer é o que cabe no limite de uma certa linguagem – a nossa, entre elas, seguindo W. O. Quine, apenas a indeterminação da tradução.

Palavras-Chave: Descrição, Antropologia, Nominalismo.

THE DOUBLE-BLIND OF ANTHROPOLOGY: A BRIEF REFLECTION ON THE STATUTE OF DESCRIPTION

Abstract: The objective of this work is to explore the discussions begun in the Vienna Circle with what was called the “linguistic turn” toward anthropological work. The study opens into two levels of inquiry about the place of translation, which can be summarized in two questions: based on the categories available in anthropology, how can ‘the other’ be described? Put differently, although the ‘other’ has a language, we need our own language to say anything about it - i.e., the process of description is itself already a translation process. The second level refers to the nature of the dialogue between anthropologists from different ethnographic contexts - i.e., how to translate between anthropologies that which is already a result, on the initial level, of translation into anthropology. In other words, following a general idea present in the work of Nelson Goodman (that the world is created in the description and that each new description creates a new version of the world), what are the norms of anthropological description? Is it a way to create versions of the world? Furthermore, if the people that anthropologists study create their own versions of the world in describing them to us, how is translation carried out between the other’s versions and our versions? Following Marilyn Strathern, what others can do represents the limit of a certain language – theirs; what we can do is what represents the limit of a different language – ours. And between them, according to W. O. Quine, lies only the indeterminacy of translation.

Keywords: Description, Anthropology, Nominalism.

“E um dia os homens descobrirão que esses discos voadores estavam apenas estudando a vida dos insetos...”.

Mário Quintana

“Nós, antropólogos, não acreditamos nas coisas; nós acreditamos a partir delas”.

Roy Wagner

Quando um cientista está declinado a fazer o estudo experimental de uma determinada variável por vez, ele separa dois grupos estatisticamente idênticos a fim de proceder com as comparações do seu programa de pesquisa. Um desses grupos varia constantemente e atende às variáveis, enquanto o outro é mantido fixo, como elemento comparativo ou referência; trata-se daquilo que no *método científico* é chamado de *grupo de controle*. Para o seu melhor rendimento, esse cientista costuma, ainda, em muitos casos, fazer uso daquilo que ficou conhecido, especialmente nas pesquisas com fármacos, de o teste *duplo cego*, onde nem o *examinado* nem o *examinador* sabem o que está sendo usado como variável num dado momento. Em muitos casos, nesse procedimento, o examinador supõe o funcionamento do seu produto em detrimento aos placebos, enquanto que alguns examinados, realmente se sentem “curados”, sustentados na crença de que estão tomando a “coisa certa”. O procedimento é reconhecidamente válido, mas não deixa de lado o fato de que ambos podem operar sob algum equívoco. O motivo geral que conduz essa discussão que aqui apresento parte da ideia de que a antropologia também parece ter os seus *grupos de controle* e os seus *duplo-cegos*. E isso se manifesta especialmente na produção etnográfica da antropologia, especialmente no que se refere às descrições. Nesse artigo, ainda de modo mais específico, o meu objetivo é o de pensar essa problemática a partir do construtivismo nominalista da filosofia de Nelson Goodman e as suas posições sobre representação, de modo que o que trago aqui é um experimento nada conclusivo - apenas uma proposta de diálogo¹.

*

À exceção de uma nota de rodapé em um trabalho de Clifford Geertz (2001) onde é discutida a relação entre cultura e cognição e outras duas ou três menções em um recente trabalho que trata do perspectivismo na antropologia (Kwon, 2012), não me vem à lembrança outros trabalhos em nossa disciplina que explicitamente

tenha como referência central a obra de Nelson Goodman, senão alguns de Joanna Overing, especialmente um texto bastante citado, publicado na revista *Man*, com o título de “O xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia” (1994 [1990]). Nele, partindo de argumentos centrais de duas obras desse autor, *Modos de Fazer Mundos* (1990 [1978]) e *Linguagens da Arte* (2006 [1976]) e de sua experiência de trabalho entre os Piaroa, da bacia do Orinoco, na Venezuela, Overing (1994) traz importantes pistas para o questionamento da natureza e produção do conhecimento antropológico. A longa citação a seguir ajuda a condensar o que aparece no artigo de Overing (1994) e serve aqui como uma espécie de “caixa-preta” que eu tentarei abrir ao longo desse trabalho. Escreve ela (1994, p. 87-88):

Nós assumimos um mundo real, objetivamente dado, e quando as afirmações de nossos informantes contradizem esta noção do mundo, vemos confusão em nossos dados, que pode ser satisfatoriamente explicada como uma forma peculiar de “processo de pensamento”. No máximo, podemos dizer que nossos informantes estão sendo poéticos e ambíguos, apesar de inverídicos, ignorantes ou indiferentes quanto à verdade sobre o mundo. Uma solução prevalente, nessa linha, é a de afirmar que discurso simbólico não pode nunca ser tomado literalmente, por que sua intenção real é expressar chavões metafóricos acerca da estrutura social. Certo é que a confusão é frequentemente nossa: nós é que assumimos esta imagem de mundo unificado, único, e não eles. Nós tentamos tratar o(s) mundo(s) inteiro(s) de conhecimento de uma outra cultura como um sistema unitário, como o mito da ciência diz que o mundo (realidade) é, e então nos perguntamos porque “as leis da lógica” não se aplicam. Nós rotulamos “o outro” de obscuro e misterioso em seu processo de pensamento, quando é mais provável que não tenhamos entendido a relação entre sua “simbolização” e seus padrões de conhecimento e de explicação, bem como a relação de tais padrões com questões práticas.

Nelson Goodman foi um filósofo estadunidense que se destacou no século XX por importantes trabalhos que sugerem que a arte deva fazer parte da epistemologia e pela sustentação de um antirrealismo que não admite a existência de um mundo dado, exterior à linguagem. É especialmente nesse último aspecto que notamos a herança que esse autor traz do Círculo de Viena, como aquela de autores como Rudolf Carnap, Ludwig Wittgenstein ou do seu contemporâneo e igualmente herdeiro dessa tradição filosófica, Williard Quine. A crítica que aparece no texto de Overing (1994) vem motivada por uma ideia que é constantemente defendida por esse autor em suas obras. Para ele, não há o mundo a ser descrito: há versões de mundo criadas na descrição. Nesse argumento, não temos uma realidade prévia cujo conhecimento possa ser feito pela sua aproximação ou pela sua reprodução em uma boa descrição - senão, o que temos é tão somente aquilo que se pode construir na própria descrição. Dessa forma, se ligeiramente posso afirmar que a descrição é um fundamento central para o trabalho antropológico desde Malinowski, posso, por conseguinte, intuir que essa prerrogativa *goodminiana* pode somar contribuições a respeito do que os antropólogos fazemos. Pois, afinal de contas, o que produz um antropólogo quando disposto à descrição de outro povo ou cultura? Seu trabalho reproduz (espelha) um mundo na descrição ou cria uma versão de mundo? Com a reflexão que é norteadada pelas questões que formam a problemática desse trabalho, pretendo sustentar que *a antropologia é um modo de fazer mundos*².

*

A história da filosofia é atravessada pela problemática da representação. Nisso, sabemos desde Platão, o que está em jogo é a própria possibilidade de pensar, e portanto, conhecer alguma coisa. A questão é que a ideia filosófica de representação é constituída de uma dupla metáfora: de um lado ela é inspirada na representação teatral que sugere uma reprodução imaginária; de outro, ela

é tratada nos termos da representação jurídica que sugere a ideia de substituição. Em ambos, resta a ideia de uma espécie de ficção ou fantasma da realidade, indispensável para o seu conhecimento (Ramme, 2004)³. Como algo tão central na filosofia, é claro, a questão da representação não pode ser discutida no limite desse trabalho. No entanto, para a continuidade de meu argumento, o que eu gostaria de situar aqui é que Nelson Goodman é quem vai provocar uma reviravolta no entendimento dessa problemática. Para ele, quando se fala em representação, a ideia de aparência, semelhança ou analogia com o mundo apenas tende a “endossar uma tendência natural de pensar a linguagem como algo que espelha ou reproduz fielmente a realidade, e que a estrutura da linguagem é igual a estrutura do mundo” (Ramme, 2004, p. 23). A sua proposta construtivista traz algo de novo, pois para ele

não há um mundo que esteja à espera de ser descoberto por nós [...]. Precisamos de algum esquema ou sistema categorial que nos permita distinguir as diferenças que contam das que não contam, de maneira a classificar objetos em uma mesma categoria. Estes esquemas não estão na natureza - são construídos por nós. Somos nós quem decide que objetos pertencem a que domínio, havendo várias maneiras de o fazer. A tarefa do artista, do cientista ou do homem comum consiste em organizar e classificar as coisas, construindo versões de mundo (GOODMAN, 1990, p. 18).

Dessa forma, a questão-problema para a antropologia talvez venha no encaixe de uma premissa pouco problematizada na disciplina - a do lugar do mundo. Na *Abertura de O Cru e o Cozido*, Lévi-Strauss (2004, p. 19) ajuda a ilustrar essa posição:

categorias empíricas como as de cru e cozido, de fresco e de podre, de molhado e de queimado etc., definíveis com precisão pela mera observação etnográfica, e sempre do ponto

de vista de uma cultura particular, podem servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições.

Na antropologia, de uma maneira generalizada – desde a hermenêutica de Clifford Geertz ao estruturalismo de Lévi-Strauss, temos essa espécie *grupo de controle*: trata-se da realidade ou o mundo e do nosso entendimento dele. Na nossa “ciência do empírico”, o mundo aparece como essa parte fixa - uma espécie de medida de correção de nossas descrições, e o nosso entendimento dele, uma forma de representação ou ponto de vista, que em geral, é aquilo que entendemos como sendo o que há de mais fiel e verdadeiro. Aí então, o nosso aparente conhecimento sobre o outro tem um ponto de sustentação – mesmo que ele descreva um peccari como um humano (Viveiros de Castro, 2002) ou nos aponte para pedras que são vivas (Ingold, 2000), não titubeamos em nos enganar de que se trata “apenas” de um ponto de vista bastante incomum ao nosso, e por conta disso, algo de importância peculiar para os nossos trabalhos. Seguimos essas “histórias” sem a preocupação de nos perdermos nos seus mananciais de sentidos ou de formas de estruturação, pois, no limite, uma dada realidade é a nossa referência, ou seja, o farol que nos guia de volta para a “realidade” é o mundo empírico - ele tem sido inquestionável. É isso que, aparentemente e de alguma forma, nos permite a comparação, uma vez que, se nós “não soubéssemos previamente das pedras ou dos peccaris” e de *como eles realmente são*, essas “histórias” não seriam tão extraordinárias e talvez pouco figurassem como objeto de nossa atenção. Essa situação incômoda já aparece bem tratada por Viveiros de Castro (2002, p. 134, 136) e “ela parece implicar que, para levar os índios a sério, quando afirmam coisas como ‘os peccaris são humanos’, é preciso *não* acreditar no que eles dizem, visto que, se o fizéssemos, não estaríamos *nos* levando a sério. [...] Como transformar a concepção expressa por uma proposição

desse tipo em um conceito? Essa é a verdadeira questão”. Enfim, *a realidade* se afirma como um fantasma tão perigoso para a antropologia, quanto a afirmação de *uma verdade*.

*

Wittgenstein (1979, p. 191), ao fazer as suas observações sobre o *Ramo de Ouro* de James Frazer, nos provoca com a afirmação de que

a apresentação que faz Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como erros. Estava então Agostinho errado quando invocava a Deus em cada página das Confissões? Entretanto - pode-se dizer - se ele não estava errado, então quem estava era o santo budista - ou outro qualquer - cuja religião expressa concepções completamente diferentes. Mas nenhum deles estava errado. Exceto quando afirmava uma teoria. Já a ideia de querer explicar o costume - talvez a morte do rei-sacerdote - me parece equivocada. Tudo o que Frazer faz é torná-los plausíveis para os homens que pensam de modo semelhante a ele. É muito singular que todos esses costumes terminem, por assim dizer, sendo apresentados como estupidez.

A crítica do filósofo de Viena nós mostra que levamos algum tempo para percebermos que nós antropólogos também temos palavras-chave ou expressões que funcionam feito ideogramas: modernização, relação, parentesco ou ainda as mais conhecidas e rechaçadas delas - sociedade e cultura. Tomadas de quaisquer contextos etnográficos concretos ou simplesmente generalizados, elas são sempre usadas como abstrações para organizar nossa explicação do mundo, das coisas, da realidade, como já escreveu Calávia Sáez (2009). Esses nomes ou categorias, centrais na antropologia, são a nossa própria metafísica - ou melhor, nossas *ficções úteis*, que não têm mais do que a simples função de economizar discurso⁴.

E eu estou pensando isso com Strathern (2006), Wagner (2010) e Goodman (1990). Por exemplo, a primeira, ao tratar da ideia de sociedade, escreve: “a ideia de sociedade parece um bom ponto de partida, simplesmente porque ela própria, como uma metáfora para organização, organiza muito da maneira pela qual os antropólogos pensam” (STRATHERN, 2006, p. 37). O segundo, ao tratar da cultura, sugere: “cultura é apresentada como uma espécie de ilusão, um contrapeso (e uma espécie de falso objetivo) para ajudar o antropólogo a ordenar as experiências” (WAGNER, 2010, p. 14). No entanto, foi na constatação desses dois antropólogos que eu encontrei portas para trazer Nelson Goodman à antropologia, especialmente quando ele passa a considerar que a “coerência é uma característica das descrições, não do mundo: a questão importante não é se o mundo é coerente, mas se a nossa explicação dele o é. E o que chamamos de simplicidade do mundo é apenas a simplicidade que somos capazes de alcançar ao descrevê-lo” (GOODMAN, 1990, p. 46). Sociedade ou cultura são ficções úteis que nos poupam discurso - elas não têm correlatos materiais que as entifiquem e que permitam que elas em si sejam objeto de descrição - elas apenas organizam a maneira como abordamos certas coisas dispostas - da mesma forma que uma versão de mundo, para Goodman (1990) é apenas uma maneira de organizar as coisas.

A questão posta aqui é que é no discurso que esses mundos ganham coerência e passam a existir. A coerência é uma propriedade da descrição, não do mundo. Conforme Goodman (1976, 2006) é preciso considerar que nem as coisas, nem as qualidades, nem as semelhanças entre as coisas tem qualquer fundamento ontológico exterior, sendo tudo isso apenas o produto dos nossos hábitos linguísticos. Enfim, como bem acentuou Goldman (2006, p. 166), é entre “a noção objetivista de uma realidade última a que apenas nós temos acesso e saber e em relação à qual os outros têm apenas crenças, e a hipótese idealista de que qualquer coisa que digamos não passa de crença é que se joga a antropologia”. Nesse caminho, pensar a tradução como uma tarefa essencial, implica em pensar no próprio limite da antropologia, pois, como bem assinalou Vi-

veiros de Castro (2009, p. 57): “traduzir é assumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; trata-se de se comunicar pela diferença, ao invés de manter o Outro em silêncio, presumindo uma univocalidade original e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que foi dito e o que nós estamos dizendo”. Ou seja, vamos jogar mais abertamente: *não temos quaisquer garantias razoáveis que indiquem que estamos nos comunicando*. Quando digo, “estamos nos comunicando”, quero dizer, “estamos nos entendendo”, “estamos em acordo” ou mais dificilmente ainda “estamos falando da mesma coisa” ou de que “sabemos quaisquer coisas sobre o outro”. Enfim, não temos quaisquer garantias de que conhecemos “o modo como o mundo é” especialmente aqueles que os outros nos descrevem e sobre os quais imaginamos operar alguma tradução segura. Resta apenas a sorte e a crença numa espécie de coincidência, que ao operar em nosso favor, trazendo vantagem para o seguimento de nossas vidas, nos esforçamos para fazermos delas um hábito⁵.

*

Finalmente, e de modo mais econômico, a *antropologia é um modo de criar mundos*. Produzir conhecimento sobre o mundo é produzir *um* mundo e se a antropologia discursa sobre o discurso dos outros ela então cria versões de mundo que por si incluem outras versões – ou seja, versões de versões. Isso, nos termos de Strathern (2006, p. 47) remete-nos a pensar que

a exegese antropológica precisa ser tomada pelo que ela é: um esforço para criar um mundo paralelo ao mundo observado, através de um meio expressivo (o texto escrito) que estabelece suas próprias condições de inteligibilidade. A criatividade da linguagem é, assim, tanto recurso como limitação. Por linguagem, incluo aqui as artes da narrativa, a estruturação de textos e tramas, e a maneira em que aquilo

que é assim expresso chega sempre numa condição de algo acabado ou completo (holístico), já formado, uma espécie de composição. Decompor essas formas é algo que só pode ser feito através da mobilização de formas diferentes, de outras composições.

Dessa forma, se os nossos textos acenam para relações de parentesco, forças de poder, ajuntamentos, performances, predações, consumos, simbolismos, estruturas, fronteiras ou quaisquer outros fenômenos, é preciso considerar que eles são menos uma propriedade do mundo do que do próprio discurso antropológico. Notar isso não é nenhum milagre, transpor essa condição, talvez o seja. Em outras palavras, o nosso problema é que quando *o outro* descreve o mundo, esse mundo é o que é possível de ser produzido no limite de uma certa linguagem - a dele. O que eu posso descrever a partir dessa descrição do outro, é aquilo que cabe no limite de uma certa linguagem - a minha (Strathern, 1999). Fazer mundo é sempre fazer uma versão e cada *versão de mundo é o modo como o mundo é*. Uma nova descrição ou análise produz outra versão, ou seja, produz outro mundo. Como então conhecer uma versão de mundo se ao se produzir conhecimento sobre ela se produz também uma versão?

Certamente, não se trata aqui de afirmar um antirrealismo motivador de tantas controvérsias na filosofia; trata-se sim de afirmar um nominalismo construtivista que entende que na falta de universais, o mundo se limita àquilo que se pode criar com uma certa linguagem convencionalizada no hábito - um quadro de referências. Outros, com suas outras referências, criam outros mundos diante deles, de modo relativo e simétrico. O problema é *descrever esses mundos dos outros com as nossas referências*, especialmente, quando se opera na falta de equivalentes linguísticos. Dessa forma, a descrição antropológica, por si só, opera a partir de um trabalho de tradução *quase* impossível, pois as referências dos antropólogos podem não ser as mesmas referências daqueles que são por eles

estudados⁶. Não há nada que garanta que o trabalho do antropólogo produza conhecimento sobre o outro – pois se a antropologia é inventiva, como bem disse Wagner (2010), é porque ela cria a si mesma em uma versão de mundo, que inclui o outro com a versão de mundo criada para ele, por nós. Esse parece ser o *duplo cego* da antropologia.

Notas

1. Esse texto foi originalmente apresentado no Simposio 751 - *Construyendo Comparaciones en las Américas: las Tareas de la Antropología y Traducción do 54*. International Congress of Americanists, University of Vienna - Vienna, Austria, July 15-20, 2012. Agradeço às professoras Evelyn Schuler Zea (PPGAS/UFSC, Brasil) e Christiane Stallaert (IMMRC/UCL Bélgica), coordenadoras do simpósio, pelo aceite desse trabalho e pelos valiosos comentários dos demais participantes da sessão, aqui incorporados ao texto. Agradeço também ao professor Theophilos Rifiotis (UFSC) que vem orientando minhas pesquisas nos últimos anos e para quem eu devo muitas das ideias aqui presentes. Por fim, agradeço a CAPES pelo apoio em favor da minha participação no referido evento. Note-se também que esse é o objetivo central do projeto de Pós-Doutorado intitulado, “A Escrita do Não-Humano: a etnografia a partir de uma perspectiva sociotécnica” que desenvolvo com o Prof. Theophilos Rifiotis no GrupCiber do PPGAS/UFSC.

2. Alguns dos argumentos utilizados nesse trabalho, especialmente aqueles da Filosofia, foram anteriormente desenvolvidos em Segata (2011; 2012). Aqui, o trabalho volta-se mais especificamente para a reflexão produzida no interior da própria antropologia.

3. A isso, damos o nome de *princípio da imanência*, que segundo Ramme (2004) aparece de modo generalizado entre filósofos modernos. Segundo Hume, citado por ela, “só conhecemos os objetos externos pelas suas percepções que eles ocasionam”. Ou ainda, “é evidente que a mente não sabe as coisas imediatamente, mas apenas pela intervenção das ideias que tem delas”, conforme em Locke,

igualmente citado por Ramme (2004). Seguindo ainda essa autora, antes da ideia de produção imaginária ou da substituição, a representação ou capacidade de conhecimento das coisas era tomada como uma relação de semelhança ou aparência (como se vê em Tomás de Aquino) ou de quadro ou imagem das coisas (Descartes). Em seguida, temos em Leibniz também, e depois em Wittgenstein, uma ideia de representação que não está ancorada nas ideias, mas na própria linguagem como aquilo que estabelece a relação com o mundo. Ou seja, “se para os modernos a semelhança era uma semelhança de aparências no sentido de que as imagens eram ‘imagens’ das coisas, quando se fala em linguagem a semelhança é mais uma semelhança de estrutura” (Ramme, 2004, p. 18). Em suma, depois de Leibniz e Wittgenstein, a linguagem representa por analogia. Trata-se de uma visão pictórica da linguagem.

4. Uma ficção útil é um dispositivo que permite o conhecimento e a organização de certas experiências no mundo, ou seja, ela diz respeito às classificações que nos permitem construir uma determinada realidade na organização de fatos empíricos. Por alto, essa é uma ideia que aparece desde a filosofia kantiana, como aquilo que permite a solução de problemas factuais, àquilo que os norte-americanos costumaram chamar de *folk psychology*, onde a possibilidade de comunicar, conhecer e agir se dá na suposição de partilha de significados e nas crenças elaboradas a partir de experiências cotidianas (Davidson, 1980; Zilhão 2001). Para o discurso científico, uma ficção útil diz respeito aos conceitos, como aquilo que pode economizar discurso, e em um sentido muito particular ao que se prega na Filosofia da Mente, essas ficções úteis chegam a tomar a forma de um critério evolucionário, ao permitirem um mínimo de entendimento entre as pessoas (Dennett, 1987; Machado, 2011).

5. Isso aparece recorrentemente em Wittgenstein, especialmente no seu *Tractatus* (2010, p. 245): “5.6 *os limites de minha linguagem* significam os limites de meu mundo”. O acento sobre a linguagem, mais especialmente sobre a descrição também aparece naquilo Bertrand Russell (2008, p. 108-109) chamou de “conhecimento por descrição”. Segundo ele, há o conhecimento por contato, que é o mais óbvio e flagrante justamente porque joga com a moeda do empírico. Isso o faz limitado, haja vista a impossibilidade de conhecimento do que houve no passado, ou, sequer, o próprio conhecimento dos nossos sentidos. Já o conhecimento por descrição opera por meio do conhecimento de verdades: “a mesa é “o objeto físico que causa tais e tais dados dos sentidos”. Isto *descreve* a mesa por meio dos dados dos sentidos. Para saber seja o que for da mesa, temos de conhecer verdades que a liguem a coisas com as quais temos contato: temos que saber que “tais e tais dados dos sentidos são causados por um objeto físico”. Não há qualquer estado mental no qual estejamos diretamente cientes da mesa; todo o nosso conhecimento da

mesa é na realidade conhecimento de *verdades* e, estritamente falando, a própria coisa que a mesa é não é de modo algum conhecida por nós. Conhecemos por descrição, e sabemos que há apenas um objeto ao qual a descrição se aplica, apesar de o próprio objeto não ser diretamente conhecido por nós. Em tal caso, dizemos que o nosso conhecimento do objeto é conhecimento por descrição”. Igualmente, interessa aqui um paralelo com Wagner (2010) e a ideia de que inventamos uma cultura para nós mesmos, que serve de controle para aquela que decidimos estudar. Bem sabemos que ambas não existem como entidades definidas, mas a dupla invenção se torna necessária em termos de procedimento metodológico. Conforme suas palavras (Wagner, 2010, p. 36-37), “a noção de cultura como uma entidade objetiva, inflexível, só pode ser útil como uma espécie de ‘muleta’ para auxiliar o antropólogo em sua invenção e entendimento. Para isso, e para muitos outros propósitos em antropologia, é necessário proceder como se a cultura existisse na qualidade de uma ‘coisa’ monolítica, mas para o propósito de demonstrar de que modo um antropólogo obtém sua compreensão de um outro povo, é necessário perceber que a cultura é uma ‘muleta’. A relação que o antropólogo constrói entre duas culturas emerge precisamente desse seu ato de ‘invenção’, do uso que faz de significados por ele desconhecidos ao construir uma representação compreensível de seu objeto de estudo. O resultado é uma analogia ou um conjunto de analogias, que ‘traduz’ um grupo de significados básicos em um outro, e pode-se dizer que essas analogias participam ao mesmo de ambos os sistemas de significados, da mesma maneira que o seu criador”. Em uma conferência recente na USP (agosto de 2011) o antropólogo Roy Wagner aborda essa questão de maneira bastante interessante: “*Nós só moramos aqui, os Daribi da Papua Nova Guiné costumavam me dizer, e nós dependemos de você para nos mostrar o que nunca saberemos sobre nós mesmos*” (WAGNER, 2011, p. 27). Por aqui, entramos também na ceara do relativismo. Algo problemático para antropólogos e filósofos. Seguindo Goodman (1990, p. 123), “o relativismo consiste na defesa de que diferentes maneiras de organizar e classificar objetos, ainda que divergentes, são igualmente viáveis, na medida em que apresentam mundos diferentes. Sendo assim, nenhuma versão de mundo é mais ou menos verdadeira, pois não há qualquer critério exterior que permita estabelecer tal coisa. Pode-se apenas dizer que as versões são corretas ou incorretas em função dos seus próprios objetivos”. No entanto, uma antropologia que põe as cartas na mesa jamais foi relativista no sentido de que *tudo é válido*, como aparece em algumas acusações de certos filósofos - isso porque, em primeiro lugar, *nós não acreditamos, necessariamente, naquilo que os outros acreditam; nós simplesmente acreditamos que eles acreditam em alguma coisa*; ou como bem definiu Goldman (2006, p. 169-170): “nosso saber é diferente daquele dos nativos, não por ser mais objetivo, totalizante ou verdadeiro, mas simplesmente porque decidimos a priori conferir a todas as histórias que escutamos o mesmo valor”.

6. Como bem provoca Zea (2011, p. 96), nesse caso, “a diferença não é um fator puramente negativo, mas a dimensão que nos permite ir ao encontro dos outros”. Nesse mesmo caminho, é que Goldman (2011, p. 202-203) defende a abordagem inventiva de Roy Wagner, reconhecendo nela “uma atividade construtiva ou criativa, uma vez que os fatos etnográficos ‘não existem’, sendo preciso, portanto, um ‘método para a descoberta de fatos invisíveis por meio da inferência construtiva’. [...] O antropólogo faz o que pode, inventando a cultura para tentar conferir um mínimo de ordem e inteligibilidade lá onde a plenitude da vida as dispensa completamente”.

Bibliografia

CALAVIA SÁEZ, O. “A História Pictográfica”. In: CAIXETA DE QUEIRÓZ, R.; FREIRE NOBRE, R. (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 125-146.

DAVIDSON, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

DENNETT, D. *The Intentional Instance*. Cambridge/MA: MIT Press, 1987

GEERTZ, C. *Nova Luz Sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GOODMAN, N. “The way the world is”. In: _____. *Problems and Projects*. Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Company, 1972, p. 24-39.

_____. *Maneras de Hacer Mundos*. Madrid: Visor, 1990.

_____. *Linguagens da Arte: uma abordagem a uma teoria dos símbolos*. Lisboa: Gradiva, 2006.

GOLDMAN, M. “Alteridade e Experiência: antropologia e teoria etnográfica”. *Etnográfica*, Vol. X (1), 2006, p. 161-173.

_____. “O Fim da Antropologia”. *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 89, 195-211, 2011.

KWON, H. “Perspectivism in Social Anthropology”. *Nature-Culture*, 59-68, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. *O Cru e o Cozido. Mitológicas I*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MACHADO, N. *Filosofia da Mente*. Rio do Sul: Editora UNIDAVI, 2011.

OVERING, J. “O Xamã como Construtor de Mundos: Nelson Goodman na Amazônia”. *Ideias*, Campinas, 1(2): 81-118, jul./dez., 1994.

QUINE, W. V. O. *Palavra e Objeto*. Petrópolis: Vozes, 2010.

RAMME, N. *Arte e Construção de Mundos: um estudo sobre a teoria dos símbolos de Nelson Goodman*. [Tese de Doutorado]. Departamento de Filosofia. Rio de Janeiro: PUC, 2004.

RUSSELL, B. “Conhecimento por Contacto e Conhecimento por Descrição”. In: _____. *Os Problemas da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 107-119.

SCHULER ZEA, E. “Sobre a Ilusão de Ter: reflexões an/tropológicas”. *ILHA - Revista de Antropologia*, vol.12, n. 1 e 2 [jan. a dez. 2010]. Florianópolis, 2011, p. 83-100.

SEGATA, J. “Filosofia e Antropologia”. In: Machado, N.; Segata, J. (ed.). *Filosofia(s)*. 2. ed. revista e ampliada. Rio do Sul, Editora Unidavi: 2011, p. 155-178.

_____. “Versões de Mundo: Nelson Goodman e a Antropologia”. In: DUTRA, Luiz Henrique de Araújo; LUZ, Alexandre Meyer (orgs.). *Temas de Filosofia do*

Conhecimento: Nelson Goodman, Epistemologia, Filosofia da Ciência. Rumos da Epistemologia, vol. 11. Florianópolis: NEL, 2012, p. 56-64.

STRATHERN, M. "No Limite de uma Certa Linguagem". *Mana*, vol.5, n. 2: 157-175, 1999.

_____. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia*. Campinas: Unicamp, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "O Nativo Relativo". *Mana*, vol. 8, n.1: 113-148, 2002.

_____. *Métaphysiques Cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: PUF, 2009.

WAGNER, R. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

_____. "Automodelagem". *Texto Preliminar* da conferência intitulada "O Lugar da Invenção". São Paulo: USP, agosto de 2011, *múmeo*.

WITTGENSTEIN, L. *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Nottinghamshire: Bryanmill, 1979.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: EdUSP, 2010.

ZILHÃO, A. "Psicologia Popular, Teoria da Decisão e Comportamento Humano Comum". *Disputatio*: 24-46, 2001.

Recebido em 30/08/2012

Aceito em 30/10/2012