

O ESCOPO DA ANTROPOLOGIA EXISTENCIAL¹

The Scope of Existential Anthropology

Michael Jackson²

RESUMO

Esse texto é a tradução do primeiro capítulo do livro “Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology”, do antropólogo Michael Jackson, constituído por um conjunto de ensaios escritos entre 1989 e 2009. O capítulo “Escopo da Antropologia Existencial”, aqui traduzido, constitui-se de uma introdução, na qual o autor expõe sua abordagem antropológico-fenomenológica como contraponto às antropologias que fundam suas bases nas representações coletivas, sejam elas culturais ou sociais.

Palavras-chave: Fenomenologia. Existencialismo. Etnografia. Mundo-da-vida.

ABSTRACT

This text is the translation of the first chapter of the book “Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology”, by anthropologist Michael Jackson, consisting of a set of essays written between 1989 and 2009. The chapter “Scope of Existential Anthropology”, translated here, consists of an introduction, in which the author presents his anthropological-phenomenological approach as a counterpoint to anthropologies that base their foundations on collective representations, whether cultural or social.

Keywords: Phenomenology. Existentialism. Ethnography. Lifeworld.

¹ Capítulo extraído do livro “Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology”, publicado pela The University of Chicago Press (2013, p. 3-28). Agradecemos ao autor e à editora pela cessão dos direitos dessa tradução. Traduzido por João Francisco Canto Loguercio e revisado por Alessandro Dozena.

² Professor da Harvard Divinity School. mjackson@hds.harvard.edu.

✉ The Registrar’s Office, 45 Francis Avenue, Cambridge, MA 02138 (USA).

O escopo da antropologia existencial

Michael Jackson

“Você não deve tentar descobrir se uma ideia é justa ou correta. Você deve procurar uma ideia completamente diferente, em outro lugar, em outra área, para que algo passe entre as duas que não seja nem uma nem outra.”

Gilles Deleuze (19878)

Como outras ciências humanas, a antropologia se inspirou em muitas disciplinas e buscou construir sua identidade por meio da associação com elas. Mas o positivismo que a antropologia esperava derivar das ciências naturais provou ser tão ilusório quanto a autenticidade que buscava nas humanidades. Além disso, embora se prestasse homenagem aos modelos e métodos da biologia, ecologia, psicologia, mecânica dos fluidos, linguística estrutural, topologia, mecânica quântica, matemática, economia e teoria geral dos sistemas, os antropólogos raramente os empregavam de forma **analítica** ou **sistemática**. Em vez disso, eles eram adotados como imagens e metáforas (Foucault, 1974, p. 356). Assim, dizia-se que a sociedade funcionava como um organismo vivo, regulava a energia como uma máquina, era estruturada como a linguagem, organizada como uma corporação, comparável a uma pessoa ou aberta à interpretação como um texto.

A antropologia também buscou definição na delimitação. Da mesma forma que as sociedades protegem suas identidades e territórios excluindo pessoas e propensões que são percebidas como ameaças, os regimes discursivos buscavam definição descontando experiências que supostamente estão fora de seu escopo. No estabelecimento da antropologia como uma ciência do social ou do cultural, domínios inteiros da experiência humana foram ocluídos ou atribuídos a outras disciplinas, mais notavelmente o corpo vivido, a vida dos sentidos, a ética e a imaginação, as emoções, a materialidade e a tecnologia. A subjetividade foi confundida com

papéis, regras, rotinas e rituais. Variações individuais foram vistas como desvios da norma. A contingência foi minimizada. Representações coletivas determinaram o real. A experiência foi deduzida de credos, cartas e cosmologias. E assim como as ciências naturais criaram a aparência de objetividade por meio de linguagem especializada e analítica, as ciências sociais cultivaram uma imagem de objetividade reduzindo pessoas a funções e identidades: indivíduos preencheram papéis, cumpriram obrigações, seguiram regras, realizaram rituais e internalizaram crenças. Como tal, as pessoas eram retratadas unidimensionalmente, suas vidas pouco mais que alegorias e instanciações de processos políticos, históricos ou sociais. Para todos os efeitos e propósitos, a sociedade sozinha definia o bem, e os seres humanos eram escravos dessa idealidade transcendente. Que essas reduções sociológicas pudessem ganhar força refletia, sem dúvida, uma tradição ocidental do acadêmico como hierofante ou vidente — alguém que possui poderes extraordinários de compreensão, um especialista capaz de resolver problemas e explicar mistérios por referência a fatores ou forças além de nossa compreensão comum ou vernácula. Invocando os supostos poderes superiores da razão e da lógica, o intelectual via sua tarefa como a descoberta de causas, motivos e significados ocultos. Paul Ricoeur caracteriza essa tradição como uma “escola da suspeita”. Na obra dos três grandes “mestres da suspeita” — Marx, Nietzsche e Freud — a consciência é, em sua maioria, falsa consciência. Por implicação, a verdade sobre nossos pensamentos, sentimentos e ações é inacessível à mente consciente e só pode ser trazida à luz por especialistas em interpretação e decifração (Ricoeur, 1970, p. 32-36). Embora Henry Ellenberger trace essa “tendência de desmascaramento” até os moralistas franceses do século XVII, ela encontra expressão onipresente na

suspeita de que “a verdadeira realidade nunca é a mais óbvia, e que a natureza da verdade já é indicada pelo cuidado que ela toma para permanecer evasiva” (Ellenberger, 1970, p.537; Lévi-Strauss, 1973, p. 57-58).¹

Até que ponto, no entanto, essa busca por coerência analítica, fechamento narrativo ou conhecimento sistemático foi um reflexo da ansiedade do intelectual diante dos mistérios, confusões e contingências da vida, ou da necessidade de adquirir uma fachada profissional para progredir na carreira? Poderiam a linguagem e o pensamento capturar, cobrir ou conter completamente a riqueza da experiência humana, ou esperar espelhar a coisa-em-si? Curiosamente, a crítica dessa visão alienada da existência humana não veio de dentro das ciências sociais, mas da filosofia. No pragmatismo de William James e John Dewey, na teoria crítica de Theodor Adorno e Walter Benjamin, nas filosofias existencialistas de Martin Heidegger, Karl Jaspers e Hannah Arendt, na filosofia vitalista de Henri Bergson e no pensamento existencial-fenomenológico de Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty — para mencionar apenas aqueles pensa-dores em relação aos quais desenvolvi minha própria *lebensphilosophie* [filosofia de vida] — cinco temas prevalecem. Primeiro, o caráter relacional da existência humana que Heidegger chamou de ser-no-mundo (*Dasein*). Como os hifens sugerem, nosso próprio mundo (*eigenwelt*) está inextricavelmente ligado ao mundo dos outros (*mitwelt*) e ao ambiente físico do qual também somos vitalmente uma parte (*umwelt*). Husserl usou o termo “intersubjetividade” para capturar o sentido em que nós, como sujeitos individuais, vivemos intencionalmente ou em tensão com

os outros, bem como com um mundo que compreende técnicas, tradições, ideias e coisas não humanas. Por implicação, nossos relacionamentos com o mundo dos outros e o mundo ao redor são relações de interesse, ou seja, são modos de interexistência, informados por uma luta pelos meios para a vida. Não somos, portanto, peças estáveis ou fixas, com essências, destinos ou identidades estabelecidas e imutáveis; estamos constantemente mudando, formados e reformados, no curso de nossos relacionamentos com os outros e nossa luta por tudo o que nos ajuda a sustentar e encontrar realização na vida. Que esses relacionamentos são dinâmicos e problemáticos é autoevidente: os recursos da vida — seja fartura ou água, comida ou refinamento — são escassos, e o que enriquece um pode causar o empobrecimento de outro, e o que dá vida a um pode significar a morte de outro.

O termo “intersubjetividade” — ou o que Hannah Arendt chama de “o subjetivo no meio (*in-between*)” — muda nossa ênfase das noções da pessoa, o self ou o sujeito como tendo um caráter estável e essência permanente, e nos convida a explorar as sutis negociações e alterações da experiência subjetiva conforme interagimos uns com os outros, intervocalmente ou dialogicamente (em conversa ou confronto), intercorporalmente (em dança, movimento, luta ou competição) e introceptivamente (em obter o que chamamos de um senso das intenções, estado de espírito ou visão de mundo do outro). Mas várias ressalvas importantes devem ser feitas. Primeiro, intersubjetividade não é sinônimo de empatia ou sentimento de camaradagem, uma vez que abrange relações que são harmoniosas e desarmônicas, pacíficas e violentas. Segundo, intersubjetividade pode ser usada para relações entre pessoas e coisas, uma vez que as coisas são frequentemente imaginadas como atores sociais, com mentes próprias, e as pessoas são frequentemente tratadas como

1 Cf. Adaptação de Heidegger da noção grega de *aletheia* (desocultação) como método filosófico. Diferentemente de Lévi-Strauss, Heidegger é cuidadoso em não afirmar que o que alguém revela é necessariamente a verdade (Heidegger, 1977).

se fossem meras coisas. Terceiro, a intersubjetividade implica aspectos fixos e fluidos, o que quer dizer que o senso de participação de alguém na vida dos outros nunca eclipsa completamente o senso de si mesmo como sujeito autônomo. Nos termos de William James, a consciência oscila constantemente entre extremos intransitivos e transitivos, como um pássaro que às vezes está pousado ou fazendo ninho, e às vezes voando (James, 1950, p. 1-243). Uma teoria da consciência que destacasse o intransitivo e minimizasse o transitivo — ou vice-versa — seria tão absurda quanto uma teoria de pássaros que enfatizasse o estar pousado ou o ninho e deixasse de mencionar o voo. Quarto, o intersubjetivo deve ser considerado em relação ao intrapsíquico, uma vez que não podemos entender completamente a natureza das interações sociais sem entender o que está acontecendo na mente de um ator — isto é, intrapsiquicamente. Se quisermos ter uma ciência da relacionalidade, precisamos, portanto, complementar uma perspectiva sociológica com uma psicológica. Precisamos considerar a copresença de um senso de nós mesmos como singulares e um senso de nós mesmos como sociais, de nós mesmos como tendo uma forma duradoura e sendo suscetíveis à transformação.

Um segundo tema importante na antropologia existencial diz respeito à ambiguidade do termo “sujeito”, uma vez que a noção de um sujeito individual — eu ou outro — implica uma noção mais abstrata e discursiva de sujeito, como nas frases “Meu assunto é antropologia” ou “Eu sou um sujeito da Nova Zelândia”. Para citar Adorno, “Nenhum deles pode existir sem o outro, o particular apenas como determinado e, portanto, universal, o universal apenas como a determinação de um particular e, portanto, ele próprio particular. Ambos são e não são. Este é um dos motivos mais fortes de uma

dialética não idealista” (Adorno, 1998, p. 257).² Consequentemente, qualquer microcosmo social (por exemplo, um círculo de amigos, uma família, uma pequena comunidade) tem que ser entendido em relação ao macrocosmo cultural, linguístico, histórico, geopolítico ou global no qual está inserido.³ Mas nem o pessoal nem o político, o particular ou o abstrato, sentidos de “subjetividade” podem ser postulados como anteriores. Eles surgem mutuamente; cada uma é a condição de possibilidade da outra — razão pela qual as relações internacionais, como as relações abstratas na filosofia, não apenas recorrem a metáforas da vida interpessoal, mas são realmente conduzidas em termos intersubjetivos, enquanto a vida interpessoal é moldada reciprocamente pelas estruturas transpessoais e impessoais da pólis.

Terceiro, nossa humanidade é ao mesmo tempo compartilhada e singular. Esse paradoxo da pluralidade significa que nos identificamos com os outros e nos diferenciamos deles. Embora “a expressão ‘pessoa particular’ exija o conceito de espécie simplesmente para ser significativa” (Adorno, 1998, p. 245), a pessoa particular não pode ser “desaparecida” em uma categoria discursiva sem violência. Identidade conota tanto *idem* (ser idêntico ou o mesmo) quanto *ipse* (ser eu em contraste com o outro) (Ricoeur, 1992, p.2-3; Arendt, 1958, p. 175; Adorno, 1998, p. 245). Consequentemente, os seres humanos

² Os comentários de Adorno lembram a noção de Jean-Paul Sartre do “universal singular”: “Um homem nunca é um indivíduo. Seria melhor chamá-lo de universal singular: totalizado e, portanto, universalizado por seu tempo, ele o retotaliza ao reproduzir a si mesmo nele como uma singularidade. Universal pela universalidade singular da história humana, singular pela singularidade universalizante de seus projetos, ele exige ser estudado de ambos os lados” (Sartre, 1981-1993, p. 7-8).

³ Com base no trabalho de Gilbert Simondon, Bernard Stiegler também observa que a individuação de um *eu* participa do “processo de individuação coletiva”, uma vez que “**eu** não existo senão em um grupo: **minha** individuação é a individuação do meu grupo — com o qual, no entanto, não sou confundido e, além disso, posso pertencer a vários grupos, que podem estar em desarmonia” (Stiegler, 2009, p.66, destaques no original).

buscam individuação e autonomia tanto quanto buscam união e conexão com os outros. Como Otto Rank observou, possuímos tanto uma vontade de separar quanto de unir. Conseqüentemente, nos encontramos continuamente à beira do impossível: “O homem... quer perder seu isolamento e, ao mesmo tempo, mantê-lo. Ele não suporta a sensação de separação e, no entanto, não se permite a sufocação completa de sua vitalidade. Ele quer se expandir fundindo-se à potência que o transcende, mas ele quer, nessa fusão, permanecer individual e distanciado” (Rank, 1936, p. 31).

Um quarto tema é que o significado de qualquer vida humana não pode ser reduzido à linguagem conceitual com a qual a tornamos inteligível ou administrável. Contra a corrente de muita filosofia europeia, ser e pensamento **não** são assumidos como idênticos. Como Dewey colocou, “O que está realmente ‘na’ experiência se estende muito além do que é **conhecido** em qualquer momento” (Dewey, 1958, p.20, destaques no original). A dialética negativa de Adorno ecoa a mesma ideia: “Representado na célula mais íntima do pensamento está aquilo que é diferente do pensamento” (Adorno, 1973, p. 408).⁴ Se eu prefiro o termo “mundo da vida” ao de “cultura” ou de “sociedade”, é porque quero capturar esse sentido de um campo social como um campo de força (*kraftfeld*), uma constelação de ideias e paixões, normas morais e dilemas éticos, o testado e verdadeiro, bem como o sem precedentes, um campo carregado de vitalidade e animado pela luta (Husserl, 1970, p. 109-111, 142-143). Ainda mais urgentemente, o conceito de não identidade de Adorno ajuda a libertar a antropologia de uma de suas falácias mais persistentes, a saber, a tendência de

⁴ Há uma “semelhança familiar” entre a dialética negativa de Adorno e a noção de nomeação de Wittgenstein como “um processo oculto” que envolve “uma conexão *estranha* de uma palavra e um objeto” — a função de um “jogo de linguagem” que ritualisticamente ou magicamente dá a impressão de uma correspondência real entre uma coisa e o nome que lhe foi atribuído (Wittgenstein, 1958, p. 18e-19e).

pressupor uma relação isomórfica entre palavras e mundo, ou entre experiência e episteme. Mesmo com a melhor vontade do mundo, os seres humanos raramente falam o que pensam ou dizem exatamente o que está em seus corações. Em vez disso, expressamos o que é do nosso melhor **interesse**, tanto pessoal quanto interpessoal. A teoria crítica alemã e a psicanálise nos alertam para não inferir a experiência subjetiva diretamente de relatos verbais, representações coletivas ou sabedoria convencional. No entanto, os antropólogos frequentemente afirmam que os símbolos compartilhados e as imagens vernáculas de um povo são janelas para sua experiência interior, de modo que a afirmação de que as pessoas compartilham sua humanidade com familiares ou duplos animais, ou que as pedras são animadas, pode ser tomada literalmente. Mas ninguém em sã consciência experimenta o mundo extra-humano como permanentemente humano ou intrinsecamente animado. Seria impossível aplicar às tarefas cotidianas de cozinhar alimentos, criar filhos ou fazer uma fazenda se alguém confundisse o eu e o outro, ou experimentasse seu ser como difuso no ser do mundo em geral. Entre os Ojibwa, por exemplo, há uma categoria distintiva na língua entre animado e inanimado. Embora pedras, trovões e objetos como chaleiras e cachimbos sejam gramaticalmente animados e os Ojibwa às vezes falem de pedras como se fossem pessoas, isso não significa que os Ojibwa sejam animistas “no sentido de que eles **dogmaticamente** atribuem almas vivas a objetos inanimados como pedras”; em vez disso, eles reconhecem “potencialidades para animação em certas classes de objetos sob certas circunstâncias. Os Ojibwa não percebem pedras, em geral, como animadas, assim como nós” (Hallowell, 1958, p. 65, destaques acrescentados). Entre os Kuranko, é axiomático que a vontade e a consciência não se limitam aos seres humanos, mas são distribuídas além do mundo das

peças, e potencialmente encontradas em animais totêmicos, fetiches e até mesmo plantas. Os atributos da personalidade moral (*morgoye*) podem de fato ser exemplificados no comportamento de animais totêmicos, divindades e mortos, enquanto pessoas antissociais podem perder sua personalidade inteiramente, tornando-se como vasos quebrados ou casas em ruínas. Em outras palavras, o ser não se limita necessariamente ao ser humano (Jackson, 1982). Mas esta é uma projeção **humana**, uma compreensão **humana**. É um estado potencial de coisas, não um estado real ou inevitável. Assim, no capítulo 5⁵, descrevo um indivíduo ambicioso, mas frustrado, que invoca o poder do totem de seu clã, o elefante, para imaginar-se transformado em uma pessoa de presença e poder reais. Essa transformação experiencial é episódica, ilusória e de forma alguma comum — apesar de sua possibilidade lógica, uma vez que os Kuranko postulam limites permeáveis entre humano e animal, cidade e mata, sujeito e objeto. Mas mesmo os Kuranko não confundem epistemologias (aquilo que é explicitado em alegações de conhecimento sobre a natureza do mundo) e ontologias (maneiras pelas quais as pessoas realmente vivenciam seu ser-no-mundo). Como um adágio Kuranko sucintamente coloca, a palavra “fogo” não pode queimar uma casa.

Quinto, a existência humana envolve uma **relação dinâmica entre** como somos constituídos e como nos constituímos, entre o que já está **lá** no mundo em que nascemos e o que emerge no curso de nossas vidas dentro desse mundo. Que tanto a antropologia quanto a psicologia sejam ciências de relacionamentos humanos — intrapsíquicos e intersubjetivos — enfraquece as alegações positivistas às vezes feitas para elas, uma vez que os significados e experiências que emergem no curso de qualquer interação humana,

5 N.T.: “The man who could Turn into an Elephant”..

conversa ou história de vida vão além dos **relata** envolvidos. Embora possamos identificar tais **relata** como pessoas individuais, grupos nomeados ou eventos específicos e considerá-los estáveis ao longo do tempo, nosso conhecimento deles sempre reflete nossa relação mutável com eles. Werner Heisenberg chamou isso de princípio da incerteza. O que sabemos do mundo depende de como interagimos com ele. Nossos métodos e personalidades alteram e constituem parcialmente a natureza do que observamos. “Não podemos mais falar do comportamento da partícula independentemente do processo de observação. Como consequência final, as leis naturais formuladas matematicamente na teoria quântica não lidam mais com as partículas elementares em si, **mas com nosso conhecimento delas**” (Heisenberg, 1958, p. 29, destaques no original). Como o que transparece no espaço transicional **entre** pessoas é sempre, em algum sentido, imprevisível e novo, nunca se pode reduzir o significado de uma vida humana às condições de sua possibilidade *ou* ao relato retrospectivo dessa vida que uma pessoa ou grupo de pessoas pode apresentar como história, análise ou comentário. Para ecoar Sartre, uma pessoa sempre faz algo do que ele ou ela é feito(a). E isso define nossa liberdade: “o pequeno movimento que torna um ser social totalmente condicionado em alguém que não devolve completamente o que seu condicionamento lhe deu” (Sartre, 1969, p. 45). Embora possamos identificar certos fatores em nossa história, nossos genes, nossa classe ou nossa cultura que determinam os limites de nossa potencialidade humana, sempre há pontos de virada, encontros fortuitos, fatores epigenéticos e eventos fatídicos que impactam com a mesma força as maneiras pelas quais as possibilidades latentes são ou não realizadas.

Dadas essas considerações, o foco da antropologia existencial é o paradoxo da pluralidade e a ambiguidade da vida intersubjetiva.

Embora existamos como seres singulares e participantes em campos mais amplos do ser que abrangem outras pessoas, coisas materiais e abstrações, nossas relações conosco mesmos e com os outros são incertas, mudam constantemente e estão sujeitas a negociações sem fim. Consequentemente, os apelos para minimizar nossas diferenças e promover a igualdade universal são ideais utópicos. Como Adorno observa, a realização da universalidade como um estado permanente e unitário só pode ser realizada por meio da eliminação violenta das diferenças. Em contraste, uma sociedade emancipada é aquela que alcança a coexistência na diferença (Adorno, 1974).

MÉTODOS ETNOGRÁFICO E A VIRADA FILOSÓFICA

Enquanto a filosofia continua a abordar a questão de Kant sobre o que significa ser humano, a etnografia fornece um dos métodos mais edificantes para explorar a preocupação de Kant com a relação entre o que é dado (*a priori*) e o que é escolhido na vida humana — o que é predeterminado pela natureza ou educação, o que emerge da experiência e o que está dentro do nosso poder de decidir, saber, fazer ou ser⁶. O que nos separa da antropologia de Kant, no entanto, é um compromisso de explorar empiricamente a experiência vivida de pessoas reais em situações cotidianas antes de arriscar sugestões sobre o que os seres humanos podem ter em comum, independentemente de suas circunstâncias pessoais, culturais ou religiosas. Como Veena Das coloca, nosso objetivo não é “algum tipo de ascensão ao transcendente, mas uma descida à vida cotidiana” (Das, 2007, p.15) que implica uma recusa em nos colocar acima

6 Ver Holly L. Wilson, “Kant’s Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance” (Albany: State University of New York Press, 2006); Immanuel Kant, “Anthropology from a Pragmatic Point of View”, trad.. Robert B. Loudon (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

dos outros por meio da repressão de suas vozes ou visões e do privilégio das nossas.

A história do envolvimento da antropologia com a filosofia a partir do século XVIII ainda está para ser escrita. Mas, como Robert Orsi observa, tanto na erudição religiosa quanto na história intelectual, “as vidas das pessoas estão sempre lá, de uma forma ou de outra. Isso é verdade mesmo quando os assuntos sobre os quais estamos pensando são enormes e abstratos. ... **Sempre há vidas dentro de nossas ideias**” (Orsi, 2010, p. 29-36, destaques acrescentados).

Deixe-me explorar essa proposição de forma autobiográfica, indicando por que me voltei para a filosofia na minha determinação de fazer justiça às minhas experiências de trabalho de campo em Serra Leoa e na Austrália aborígine ao longo de um período de quarenta anos.

Prestar contas da própria história intelectual é algo repleto de dificuldades. Raramente alguém está em posição de compreender o significado do seu trabalho, assim como não é capaz de resumir o significado da sua vida. O trabalho atual de alguém está muito próximo para ser examinado com clareza crítica, e o trabalho inicial de alguém está tão distante que é um estranho para ele. Mas de uma coisa eu tenho certeza: ... por razões que não consigo compreender completamente, adotei desde cedo a visão obtida no famoso ditado de Terence, **eu sou um homem, não considero nada que seja humano estranho a mim**. Além disso, senti que não poderia fazer deste ditado meu a menos que estivesse preparado para testá-lo no mundo real. Na antropologia psicanalítica de George Devereux, eu posteriormente encontraria argumentos científicos para a unidade psíquica da humanidade — a suposição de que se os antropólogos fossem “elaborar uma lista completa de todos os tipos de comportamento cultural, esta lista se sobreporia, ponto por ponto, a uma lista

similarmente completa de impulsos, desejos, fantasias, etc., obtida por psicanalistas em um ambiente clínico”, implicando que “cada pessoa é um espécime completo do Homem e cada sociedade um espécime completo da Sociedade” (Devereux, 1978, p. 63-64; Devereux, 1979, p. 23).

O fato de eu ter sido atraído pela etnografia foi porque ela licenciou o tipo de experimentação controlada em mim mesmo que pode ampliar minha compreensão do que significa ser humano. A etnografia joga a pessoa em um mundo onde ela não pode ser inteiramente ela mesma, onde ela é alienada das formas de agir e pensar que sustentam seu senso de identidade costumeiro. Esse deslocamento emocional, intelectual, social e sensorial pode ser tão desestabilizador que a pessoa tem que lutar contra o impulso de correr para se proteger, para recuperar o senso de aterramento que perdeu. Mas também pode ser uma janela de oportunidade, uma maneira de se entender do ponto de vista de outro, ou de outro lugar.

Isso não quer dizer que se pode entrar completamente no mundo da vida dos outros, estando no lugar deles, como dizemos. Nem implica a possibilidade de entender o humano, já que isso exigiria um conhecimento abrangente de como o mundo apareceu para todos que vivem e já viveram. A compreensão etnográfica significa simplesmente que se pode vislumbrar a si mesmo como se poderia ser ou ter sido **em outras circunstâncias**, e chegar à conclusão de que conhecimento e identidade são propriedades emergentes do relacionamento instável entre o eu e o outro, aqui e ali, agora e então, e não verdades fixas e finais que se teve o privilégio de possuir em virtude de viver em uma sociedade específica em um momento específico da história.

Embora eu concorde com a definição de Kenelm Burridge do objetivo da etnografia como metanoia — “uma série contínua de transformações, cada uma das quais altera os predicados do

ser” (Burridge, 1975, p. 10) — poucas pessoas provavelmente ponderarão sua própria visão de mundo como ela aparece do ponto de vista de outro, a menos que as circunstâncias as obriguem a isso. Na realidade, a compreensão é geralmente um resultado de deslocamento **forçado**, de crises que arrancam uma pessoa de suas rotinas habituais de pensamento e comportamento, em vez de um produto de escolha filosófica ou curiosidade ociosa. Entender os outros requer mais do que um movimento intelectual da própria posição para a deles; envolve convulsão física, turbulência psicológica e confusão moral. É por isso que o sofrimento é um concomitante inescapável da compreensão — a perda da ilusão de que a visão do mundo particular de alguém é verdadeira para todos, a dor de ver no rosto e nos gestos de um estranho a invalidação de si mesmo. E é precisamente porque tais perigos e mortes simbólicas são o custo de ir além das fronteiras do mundo local que nós complacientemente consideramos como a medida do mundo que a maioria dos seres humanos resiste a buscar conhecer os outros como eles se conhecem. Por esse mesmo motivo, encontramos os exemplos mais marcantes de como os seres humanos sofrem e lutam com o projeto de ampliar sua compreensão naquelas partes do mundo onde a desterritorialização se tornou uma condição inevitável de existência. É aqui, no que Jaspers chamou de situações de fronteira (*grenzsituationen*), ao invés de em salões e salas de seminários europeus, que podemos reconhecer e nos reconciliar com a dolorosa verdade de que o mundo humano constitui nosso terreno comum, nossa herança compartilhada, **não como um lugar de unidade confortavelmente consistente, mas como um local de contingência, diferença e luta.**

Qual é, então, o valor de trocar conforto por dificuldades, de tentar ver o mundo do ponto de vista dos outros? Hermes, o

patrono dos ladrões, comerciantes, viajantes e arautos, também é um candidato óbvio para santo padroeiro da etnografia, uma vez que ele está na fronteira ou na encruzilhada entre países de mentes bem diferentes.⁷ Mas que mensagem nasce de sua transgressão e trapaça? Primeiro, que a sabedoria oracular requer perturbar e questionar o que costumamos tomar como certo ou considerar verdadeiro. Como corolário, cultivar uma distância irônica de nossa própria sabedoria convencional ajuda a evitar a arrogância de ver todas as visões contrárias como falsas e todos os dissidentes como ameaças. Em segundo lugar, está o valor da dúvida, pois é por meio da perda da crença firme que se ganha um sentimento de pertencimento a um mundo pluralista cujos horizontes estão abertos — um mundo no qual ninguém tem o direito de exercer poder em nome do que considera verdadeiro e bom, um mundo no qual as diferenças não são mais vistas como obstáculos a serem superados, mas como aporias a serem aceitas.

PRIMEIRO TRABALHO DE CAMPO

Ao tentar lembrar meu estado de espírito quando embarquei em meu primeiro trabalho de campo no norte de Serra Leoa em 1969, penso nos comentários de Michel Foucault sobre os tipos de experiência exigidos de nós se quisermos conhecer a nós mesmos e ao mundo de um novo ponto de vista, em vez de simplesmente legitimar o que já é conhecido (Foucault, 1990). Tais experiências envolvem tanto a investigação desinteressada (*l'enquête*) da ciência do Iluminismo quanto a dolorosa iniciação (*l'épreuve*) da educação

⁷ Hermes provavelmente deriva do grego para “monte de pedras” e era representado como um bloco itifálico de pedra. (Brown, 1990, p. 32). Esse simbolismo lembra a exibição fálica pela qual os primatas machos marcam e defendem os limites de seus territórios.

tradicional⁸. Mas essa justaposição de distanciamento intelectual e turbulência psicofísica não caracteriza apenas o método etnográfico de observação participante; ela é encontrada nos mundos da vida em que fazemos nosso trabalho de campo. Nas páginas iniciais de minha tese de doutorado, descrevo minhas frustrações com os modelos estruturais-funcionais que dominavam a antropologia social britânica na época em que eu estava escrevendo (Jackson, 1971). Durante um ano de trabalho de campo no norte de Serra Leoa, passei centenas de horas participando de sessões de contação de histórias em aldeias Kuranko e fiquei surpreso com as maneiras pelas quais esses contos rabelaisianos confundiam e criticavam as concepções normativas Kuranko de relações de gênero, ordem de classificação e hierarquias de poder. Eu havia observado o que Max Gluckman chamou de “a licença no ritual” (Gluckman, 1970) — mulheres vestindo trajes masculinos durante cerimônias de iniciação feminina, imitando papéis masculinos e canalizando poderes “masculinos”. Eu havia ouvido com fascínio e exasperação as fofocas e conversas intermináveis que caracterizavam a vida cotidiana em uma aldeia Kuranko, quando alguma disputa trivial ou conflito de interesses era transformado em pretexto para um debate veemente, permitindo que as pessoas agissem como se o mundo não fosse um livro fechado, mas aberto à interpretação. Eu havia registrado as brincadeiras ritualizadas entre parceiros brincalhões e fui preso pelo caráter escatológico e irreverente dessas trocas. Eu tinha visto paixões anularem o melhor julgamento, em casos de amor ilícitos, queixas não resolvidas e fantasias violentas. Eu tinha testemunhado as tensões entre governantes seculares e os mestres de cultos que, recorrendo aos poderes selvagens dos espíritos da mata em vez

⁸ A distinção de Foucault é esclarecida por James Miller em “The Passion of Michel Foucault” (New York: Simon and Schuster, 1993), p. 269–73.

O escopo da antropologia existencial
Michael Jackson

da legitimidade genealógica, podiam desafiar seus chefes. Em confissões de bruxaria e sonhos, eu tinha vislumbrado as fronteiras mais selvagens da imaginação social. Ao participar de sessões divinatórias, bem como observar adivinhos em ação, eu tinha visto como o domínio do estranho, do penumbral, mediava novos entendimentos do mundano e ajudava as pessoas a agirem em situações que as levavam aos limites de sua compreensão e controle. E ao sentar por horas em assembleias e audiências judiciais, vi como disputas eram resolvidas e impasses superados, não por meio de alguma aplicação servil de lei ancestral, mas por meio de negociações sutis que respeitavam protocolos antigos, bem como circunstâncias únicas de cada caso. Finalmente, vi que parentesco e casamento — um campo social que os antropólogos estudaram sistematicamente como um domínio governado por regras — não podiam ser reduzidos à filogenia ou ontogenia, mas exigiam uma abordagem existencial que levasse em conta a ambivalência nos laços primários, a negociabilidade das relações de parentesco e afinidades e inimizades que não podiam ser explicadas pela natureza ou educação. Que os laços de parentesco dependiam de uma capacidade filogenética de apego e de conceituações morais, legais ou políticas que eram socialmente construídas era mais ou menos óbvio. Menos aparente, no entanto, era o curso de um relacionamento ao longo do tempo. Pois isso significava rastrear influências complexas e eventos adventícios ao longo de várias gerações, bem como conhecer os inúmeros detalhes que compõem uma única vida humana — algo que nenhum antropólogo poderia esperar fazer. No entanto, estava claro para mim que os laços eram moldados e alterados no curso da coexistência — criar filhos; produzir, preparar e compartilhar alimentos; trabalhar com outros por um objetivo ou causa comum; ou simplesmente sofrer e suportar a vida juntos. E assim como certas

circunstâncias resultavam em um senso de solidariedade, outras — como escassez de alimentos ou descontentamento, competição por bens limitados, separação e migração — colocavam em risco até mesmo os laços mais próximos.

Essas experiências de negociabilidade e mutabilidade das relações sociais desviaram minha atenção de grupos, políticas e categorias — sejam conceituais ou socioculturais — para a dinâmica ritualizada e micropolítica das relações interpessoais na vida cotidiana. Uma antropologia que se concentrasse na ordem social e em como ela era construída, reproduzida e reforçada por crenças e rituais não poderia fazer justiça aos fenômenos estratégicos, idiossincráticos e variáveis que eu havia observado. Nem poderia explicar o impulso antinomiano de criar desordem, desrespeitar a rotina, transgredir limites e explorar as forças do selvagem como se estas fossem realmente necessárias, não inimigas, da viabilidade e integridade de uma vida individual ou de uma comunidade moral.

Embora alguns antropólogos tenham abordado o antinomiano como uma questão a ser explicada,⁹ eu discordava da suposição de que a antiestrutura era necessariamente contributiva para a estrutura.

9 Em sua introdução à "Primitive Classification" de Émile Durkheim e Marcel Mauss, Rodney Needham escreveu: "Se nossa primeira tarefa como antropólogos sociais é discernir a ordem e torná-la inteligível, nosso dever não menos urgente é dar sentido àqueles usos e crenças praticamente universais pelos quais as pessoas criam desordem, ou seja, invertem suas classificações ou as desintegram completamente" (Needham, 1963, p. xl). Em 1967, "The Forest of Symbols", de Victor Turner, explorou o mesmo fenômeno, observando que "a liminaridade é o reino da hipótese primitiva, onde há uma certa liberdade para fazer malabarismos com os fatores da existência". Sobre a "mistura promíscua" de imagens animais e humanas, ou material orgânico e mecânico, em máscaras e efígies, Turner recorreu a William James para argumentar que tais dissociações radicais não são tanto maneiras de aterrorizar os neófitos, mas sim "torná-los vívidos e rapidamente cientes do que pode ser chamado de 'fatores' de sua cultura" (Turner, 1967, p. 106-05). Mary Douglas também estava explorando "jogos de forma" em que piadas, narrativas e rituais subvertiam ou invalidavam ideias dominantes, indicando que "um padrão aceito não tem necessidade" (Douglas, 1968, p. 364-65).

Além disso, enquanto fenomenólogos sociais como Alfred Schütz, Thomas Luckmann e Peter Berger (1969, p. 7) (“A sociedade... não tem ser, nem realidade, além das... ações dos seres humanos”) exploravam a dialética da internalização-externalização, não consegui encontrar em seus trabalhos uma explicação satisfatória para a relação **indeterminada** entre o mundo que ostensivamente nos molda e as pessoas que realmente nos tornamos. Em suma, eu estava começando a ver que uma perspectiva estritamente sociológica tinha que ser complementada com uma perspectiva existencial que abrangesse o papel da contingência, ludicidade, imprevisibilidade, mistério e emoção na vida humana, bem como reconhecendo que os seres humanos são motivados não apenas por um desejo de construir mundos sociais nos quais possam encontrar um senso de segurança, solidariedade, pertencimento, reconhecimento e amor, mas por um desejo de possuir um senso de si mesmos como atores e iniciadores. De fato, sem esse senso de si mesmo como um agente, o mundo social não poderia existir¹⁰.

Minha primeira pergunta foi se o pensamento da África Ocidental forneceu alguma evidência dessa dupla perspectiva, essa tensão entre o que é dado por decreto ancestral e o que é escolhido pelos viventes em sua luta para tornar suas próprias vidas pessoal e coletivamente viáveis.

Central ao pensamento Mande é a imagem de um domínio penumbral entre o espaço moral relativamente ordenado da cidade e o espaço antinomiano e amoral da mata. Esse contraste entre os domínios humano e extra-humano também está associado ao

¹⁰A palestra de Jacques Derrida em 1966 “Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences,” publicada em “L’écriture et la différence” (Derrida, 1967), é um marcador importante dessa mudança nietzschiana de uma preocupação logocêntrica com a causação, a determinação e a estrutura para uma fascinação pelo jogo, pela possibilidade, pelo significado descentralizado, pela subversão e pelo ofuscamento do gênero.

contraste entre o dia e a noite, o visível e o invisível, a superfície e a profundidade. A viabilidade do mundo social depende da capacidade dos vivos, tanto individual quanto coletivamente, de trazer esses domínios díspares para um relacionamento gerador de vida.

Entre os Dogon do Mali, a figura de Yourougou personificada como o chacal — é associada à extravagância, à desordem e à verdade oracular, enquanto seu oposto, Nommo, representa a razão e a ordem social (Calame-Griaule, 1965). Para os vizinhos Bambara, um contraste semelhante é estabelecido entre Nyalé — que foi criado primeiro e significa “vida fervilhante”, exuberância e poder descontrolado — e Faro, ou Ndomadyiri, que foi criado a seguir e significa equilíbrio e contenção (Zahan, 1974, p.15). Para os Kuranko, o contraste entre a mata e a cidade significa os mesmos extremos. Como a mata é uma fonte de energia vital e regenerativa, a vila deve se abrir perenemente a ela. Caçadores se aventuram na mata à noite, enfrentando perigos reais e imaginários em sua busca por carne. Os fazendeiros desmatam a floresta para cultivar o arroz de terras altas que é o alimento básico da vida. E os ritos de iniciação acontecem na mata e têm como objetivo ostensivo disciplinar e canalizar as energias indisciplinadas das crianças, para que, após uma morte simbólica, elas sejam trazidas de volta à vida como adultos morais.

Sempre que a fronteira entre a cidade e a mata (ou seus análogos simbólicos — dia/noite, doméstico/selvagem) é cruzada, a desordem e a confusão reinam momentaneamente. Ao caminhar pela floresta à noite, não se fala por medo de que um djinn roube o nome e o use para o mal. Durante as iniciações, as pessoas são vítimas de ansiedades semelhantes e consultam adivinhos para ver como podem se proteger das bruxas, que, dizem, podem deixar seus corpos e sair na forma de animais noturnos. Em tais momentos, os

O escopo da antropologia existencial
Michael Jackson

pais geralmente enviam seus filhos para as casas de mestres da medicina para que sejam protegidos dos poderes nefastos que estão no exterior, enquanto outros redobram a proteção de seus corpos e casas com remédios mágicos. Mas essa travessia de limites, embora perigosa, é imperativa para a vida da cidade, que deve ser perpetuamente revigorada ao explorar as energias selvagens da mata que se tornou, hoje em dia, um símbolo de extraterritorialidade e globalização.

A adivinhação fornece um exemplo convincente dessa interação entre o espaço doméstico e o selvagem, pois na adivinhação ganha-se uma segunda visão ou percepção das forças normalmente invisíveis que cercam o mundo da vida mundano. Entre os Kuranko, o adivinho tira sua inspiração de aliados espirituais da mata que permitem ao adivinho ver quais perigos aguardam um cliente prestes a embarcar em uma jornada ou que se encontrou em alguma situação difícil — incapaz de ter um filho, incapaz de encontrar trabalho, incapaz de suportar um casamento infeliz ou resolver um problema familiar. Entre os Dogon, é a figura antinomiana do chacal que é chamada para decidir tais questões. Um diagrama de areia é feito ao anoitecer na orla da aldeia, no qual pedras e marcações na areia significam a questão em jogo. Amendoins espalhados ao redor do diagrama atraem o chacal noturno, cujas pegadas no diagrama são interpretadas pela manhã para fornecer uma resposta ao dilema do cliente.

Todas essas reflexões e leituras — e a pesquisa que fiz posteriormente sobre narrativa, brincadeira agonística e imaginação — me ajudaram a definir uma das preocupações centrais do meu trabalho etnográfico, a saber, a maneira pela qual os seres humanos, diante de situações inegociáveis, avassaladoras ou degradantes, tentam salvar alguma aparência de compreensão e controle de modo que,

em alguma medida, governem suas próprias vidas, sejam cúmplices de seu próprio destino e não simplesmente criaturas insignificantes e impotentes das circunstâncias.

O jogo de tabuleiro de *warri* dos Kuranko, cujas variações são encontradas em sociedades por toda a África e Oriente Médio, fornece um exemplo convincente dessa interação sutil entre o dado e a escolha. Um tabuleiro de *warri* típico é feito de um único bloco de madeira e consiste em duas fileiras paralelas de quatro xícaras, cada uma contendo cinco pedras. *Warri* é um jogo de contagem e captura, mas durante minhas semanas na vila de Kamadugu Sukurela, onde meu anfitrião, Bundo Mansaray, me instruiu sobre suas regras e sutilezas, aprendi que um jogador precisa de reflexos rápidos, um senso astuto de seu oponente e mais do que apenas a capacidade de calcular probabilidades. Antes do início do jogo, cada jogador tem permissão para redistribuir suas pedras de maneiras que lhe darão uma vantagem quando o jogo formal começar. Foi essa arte de redistribuição rápida que me derrotou. E era a única técnica que Bundo não conseguia explicar. Era uma questão de experiência, ele me dizia. E como se confirmasse o que Pierre Bourdieu (1990, p. 67) escreveria sobre a importância de ser “nascido no jogo” ou ter um “sentir para o jogo”, Bundo me incentivou a perseverar até que eu adquirisse a habilidade de julgar intuitivamente como aproveitar uma vantagem durante os primeiros segundos indisciplinados do jogo.

A teoria do jogo é essencial para entender esse imperativo existencial de encontrar um equilíbrio entre obedecer regras já estabelecidas para nós e decidir como distribuiremos nosso tempo e energia na determinação de nossos próprios cursos de vida. Infelizmente, muitos teóricos do jogo enfatizam o valor adaptativo do jogo na evolução da cultura ou o valor de resolução de problemas

do jogo no aprendizado social. Em contraste, meu interesse estava no trabalho de escritores como Nietzsche e Bataille, que argumentaram que os seres humanos são movidos não apenas por um desejo racional de se adaptar, melhorar ou consolidar suas situações na vida, mas por um impulso transgressivo de jogar a cautela aos ventos, gastar energia excedente, interromper a rotina e experimentar a consciência, mesmo correndo o risco de perder a razão ou suas vidas¹¹. De acordo com essa perspectiva, o jogo tem potencialidades de afirmação e destruição da vida, razão pela qual é considerado ambivalente. Nossa capacidade para “dominar o jogo” nos permite superar uma sensação de ser existencialmente diminuído por circunstâncias que desafiam nossa compreensão ou frustram nossos esforços, mas o domínio também pode ser uma ilusão perigosa, evocando visões de poder e conhecimento absolutos. Além disso, embora o jogo nos permita transformar nossa *experiência* da realidade, ele nunca é simplesmente “mágico” ou artificial, pois formas alteradas de consciência podem ter efeitos reais.

Um exemplo paradigmático de domínio do jogo é a descrição de Freud de como uma criança de um ano e meio manipulava objetos que lhe eram apresentados para exercer “domínio” sobre a ida e a volta da mãe. Jogando um brinquedo para fora do berço e declarando que ele tinha sumido (*fort*), então puxando-o de volta com um exultante “lá” (*da*), a criança objetificava com sucesso sua angústia emocional. Nas palavras de Freud, o jogo “estava relacionado ao grande feito cultural da criança — ... a renúncia à satisfação

¹¹ Essa “tradição sociológica focada no prazer” começa com “The Elementary Forms of the Religious Life”, de Émile Durkheim, em que Durkheim (1965, p.258-59) argumenta que episódios de intensidade emocional, delírio, “efervescência coletiva” e transgressão são essenciais para a viabilidade social. O ponto crítico é que tais formas de união desinibida permitem que “as pessoas transcendam os limites de sua própria personalidade e **se tornem parte de um todo maior e mais poderoso**” (Tutenges, 2010, p. 28–29, destaques acrescentados).

instintiva... que ele havia alcançado ao permitir que sua mãe fosse embora sem protestar. Ele se recompensou, por assim dizer, encenando ele mesmo o desaparecimento e o retorno dos objetos ao seu alcance” (Strachey, 1957, p.16). O ponto **existencial** é, no entanto, como o próprio Freud sugere, que a criança realizou, por meio de seu jogo improvisado, uma transição de uma situação passiva (na qual ele era dominado pela experiência) para um papel ativo ao “dominá-la”.

Em *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss oferece uma visão semelhante sobre o poder do jogo. Falando de obras de arte, Lévi-Strauss pergunta: “Qual é a virtude da redução de escala ou do número de propriedades?” Ele então observa que essa tendência, evidente em toda arte, magia e ritual, de miniaturizar, simplificar e reorganizar é motivada por um desejo de tornar o objeto real menos intimidatório e, assim, colocá-lo sob controle. “Ao ser quantitativamente diminuído, parece-nos qualitativamente simplificado. Mais exatamente, essa transposição quantitativa estende e diversifica nosso poder sobre um homólogo da coisa, e assim esta última pode ser compreendida, avaliada e apreendida de relance.” Lévi-Strauss não apenas aprecia a conexão entre jogo e magia; ele ilumina a maneira pela qual o controle existencial envolve uma redução da escala do *mitwelt* (o mundo ao redor) para a escala do *eigenwelt* (o mundo à mão). O universal é apresentado como um particular que está dentro do âmbito e alcance do indivíduo: “A boneca de uma criança não é mais uma inimiga, uma rival ou mesmo uma interlocutora. Nela e por meio dela, uma pessoa é transformada em sujeito” (Lévi-Strauss, 1966, p. 23).

Na brincadeira, as relações intersubjetivas não são apenas miniaturizadas; elas são remodeladas como relações sujeito-objeto. Brincamos e nos relacionamos com objetos que representam

peças ou aspectos da subjetividade. D. W. Winnicott se refere a esses objetos como objetos “transicionais” porque eles nos permitem distanciarmo-nos de relações interpessoais que se tornaram desconcertantes ou provocadoras de ansiedade. Como “correlatos objetivos” dessas relações, eles nos fornecem simulacros que podemos manipular para recuperar alguma medida de autonomia. A anedota de Freud sobre a criança puxando um brinquedo de volta para seu berço ecoa o relato clínico de Winnicott sobre um menino preocupado com um barbante (Winnicott, 1974). Em ambos os casos, o barbante simbolizava o apego e a comunicação da criança com a mãe; brincar com o barbante era um estratagema vicário para recuperar o controle sobre um relacionamento que se tornara tenso e confuso.

Ao enfatizar as maneiras pelas quais a brincadeira (*tolon*, em Kuranko) altera efetivamente nossa experiência de estar-no-mundo, somos capazes de entender a importância existencial das imagens contrastadas de mata e cidade no pensamento africano, pois, além da luta **social** para integrar as energias livres da mata com as energias limitadas da cidade, há uma luta **existencial** dentro de cada pessoa para equilibrar o impulso de pertencer a um campo de ser mais amplo do que ele ou ela com um impulso de experimentar seu próprio ser como vitalmente necessário para o funcionamento desse mundo mais amplo e como significativo dentro dele. Esse imperativo existencial pode ser comparado à noção de Norman O. Brown do projeto edipiano (Brown, 1959) — a luta de cada geração para se tornar independente, aproveitando o que recebe dos pais e do passado ao mesmo tempo que afirma sua própria independência. Como Marx tão eloquentemente colocou, (“É preciso forçar as circunstâncias congeladas a dançar, cantando para elas sua própria melodia”¹²).

¹²Karl Marx, “Die Frühschriften”, conforme traduzido em Erich Fromm (1973).

Duas teses existenciais emergiram de minhas tentativas de complementar uma perspectiva sociológica com uma existencial. Primeiro, nosso ser-no-mundo consiste em um duplo sentido de compartilhar uma identidade com os outros (*communis sententia*) e se destacar dos outros (*ekstasis*) como pessoas singulares, se não solitárias. É na singularidade de alguém que o mundo é experimentado como se fosse pela primeira vez. Tudo parece surpreendentemente novo. No entanto, também estamos cientes de que não há nada de novo sob o sol, e que outros, em outras épocas, experimentaram as mesmas emoções que conhecemos e tiveram os mesmos pensamentos. A sensação de que a própria vida é necessária esbarra na sensação igualmente avassaladora de que a existência de alguém é contingente¹³, cheia de ecos e repetições, bem como de partidas e descobertas radicalmente novas.

A segunda tese também assumiu a forma de uma aparente contradição, pois alguém se torna consciente de si mesmo por meio de relações com os outros¹⁴. Um senso de singularidade e autonomia emerge, portanto, não de dentro de si mesmo, mas de dentro de contextos de relações intersubjetivas. Na iniciação Kuranko, alguém se torna um adulto autônomo ao mesmo tempo em que forma laços para toda a vida com outros que passam pela mesma experiência, e é na força desses laços que as faixas etárias são formadas. A difícil tarefa que me propus foi reconhecer a força total das

¹³Sartre (2000, p.185-88) fala disso como o absurdo, e seu teor emocional é a náusea.

¹⁴Ao salientar que a individuação é um processo pelo qual o eu emerge em um contexto de outros eus, Bernard Stiegler argumenta que a “dimensão **existencial** de toda filosofia, sem a qual a filosofia perderia todo o **crédito** e afundaria em tagarelice escolástica, deve ser analisada através da questão da relação do *eu* e do *nós*, na qual consiste essa individuação psíquica e coletiva”. Stiegler, “Acting Out”, 3 (destaques no original). Stiegler atribui sua percepção a Gilbert Simondon, mas também é antecipada no brilhante ensaio de Maurice Merleau-Ponty (1962) “Outrem e o mundo humano” em “Fenomenologia da Percepção”.

aparências — que o sol parece nascer e se pôr, que minhas próprias experiências são incomparáveis, que sou responsável pelo meu próprio destino — enquanto argumentava que, **apesar das aparências**, o sol não nasce e se põe, ninguém é único e nossas vidas são mais governadas pela contingência do que gostaríamos de admitir. Mais importante, eu queria descrever como a vida se torna habitável tanto por meio da ação sobre o mundo **quanto** da submissão a ele, do envolvimento com os outros e da retenção deles, da aceitação da realidade e da negação imaginativa dela. Na conversa aparentemente mesquinha ou perversa que frequentemente me exasperava nas aldeias Kuranko onde vivi e trabalhei, comecei a ver além da substância do que era discutido para os imperativos existenciais que fundamentavam a discussão — a necessidade de tornar o mundo seu, mesmo que alguém se reconciliasse com seu lugar marginal, transitório ou designado no esquema das coisas — para se orientar para esse mundo de tal forma que ele se tornasse um mercado, aberto à negociação¹⁵, e no qual não fosse simplesmente um fantoche ou tecla de piano. Ao mesmo tempo, meu trabalho de campo me tornou ciente do valor que os Kuranko atribuem à aceitação estoica do que não pode ser mudado e à virtude da paciência diante da adversidade. Há momentos em que alguém pode razoavelmente aspirar a ser um sujeito ativo — exercendo a vontade em relação ao mundo. Mas também há momentos em que alguém deve suportar as ações dos outros, se curvar à vontade deles, atender às suas demandas, sofrer em silêncio e exercer paciência. Isto não significa que o destino de uma pessoa seja totalmente predeterminado pelo mundo em que nascemos ou somos atirados; significa simplesmente

¹⁵“Se você perguntar ao Igbo por que ele acredita que o mundo deve ser manipulado, ele responderá: ‘O mundo é um mercado e está sujeito a barganhas’” (Uchendu, 1965, p. 15). As imagens de marionetes e teclas de piano foram retiradas das “Notes from the Underground” de Dostoiévski (1961, p. 115).

que a sujeição deve ser colocada em pé de igualdade com a agência como estratégia de enfrentamento humana¹⁶.

Eu encontraria no marxismo existencial de Sartre ecos dessa linha de pensamento da África Ocidental. O ponto crucial do argumento de Sartre é que, embora nossas vidas sejam moldadas por condições que, inteiramente, não determinamos e nunca podemos compreender, ainda assim lutamos dentro desses limites para fazer nossas as nossas vidas. A sensação de que o mundo em que habito é meu ou nosso, e que minha existência importa e faz diferença para os outros, pode ser ilusória, mas sem essa “ilusão” eu não sou nada. Para Sartre, realmente **vamos** além das situações em que somos jogados, tanto na prática quanto em nossas imaginações, de modo que qualquer vida humana deve ser entendida da dupla perspectiva daquilo que nos faz e o que fazemos daquilo de que somos feitos. Somos, por assim dizer, criaturas e criadores de nossas circunstâncias. Permanece um mistério, no entanto, decidir se as maneiras manifestamente imprevisíveis e surpreendentes nas quais uma vida se desenrola são evidências de decisões conscientes ou mera contingência (retrospectivamente referida como motivada, desejada ou pretendida). Talvez esta seja uma falsa antinomia.

¹⁶Como Hannah Arendt (1958, p.190) afirma, porque um ator está sempre atuando em relação a outros atores “ele nunca é meramente um ‘fazedor’, mas sempre ao mesmo tempo um sofredor. Fazer e sofrer são como lados opostos da mesma moeda”. Para uma iteração mais recente deste ponto, ver Soren Reader (2010, p.200-208), “Agency, Patency, and Personhood” em “A Companion to the Philosophy of Action”. Em questão aqui estão “os aspectos silenciados e ‘outros’ da personalidade, que são passivos, mas ainda assim tão inalienáveis e centrais para a personalidade quanto a ‘agência’ é comumente assumida como sendo” (200). Jane Bennett recentemente levou esse argumento mais adiante, escrevendo contra a caracterização pós-cartesiana da natureza como inerte e sem vida. O “materialismo vibrante” de Bennett (2010) dá “à força das coisas” o devido valor, argumentando que a agência informa tudo, desde nossa vida política até nosso clima, desde redes digitalizadas até o ambiente natural, e ela se recusa a atribuir propósito somente a seres humanos (antropocentrismo) ou alguma divindade (ontoteologia).

O escopo da antropologia existencial Michael Jackson

Pois raramente ficamos em alguma encruzilhada metafórica, contemplando qual direção tomar, avaliando racionalmente a situação, fazendo uma escolha e agindo sobre ela. Igualmente, raramente somos, de maneira cega e infeliz, movidos pela vida por forças completamente fora de nosso conhecimento e controle, meros fantoches ou brinquedos do destino. Submissão fatalista, a influência ou conselho de outros e cálculo cuidadoso entram, em algum grau e de maneiras constantemente variadas, em nossas respostas a situações críticas. Mas, independentemente de como interpretamos esses momentos em retrospecto, recontando histórias nas quais fomos vítimas ou heróis, passivos ou ativos, somos sempre estrategistas em um jogo no qual a vitória é julgada de acordo com o quão bem-sucedidos encontramos maneiras de responder às situações que encontramos e a suportá-las. A noção de práxis de Sartre como uma superação proposital do que é dado não significa abraçar o mito do Iluminismo do ator racional ou individualista possessivo como Robinson Crusóe, que, com seus próprios recursos, cria um mundo do zero. Nem implica uma visão romântica da agência e responsabilidade humanas, exercidas em um mundo que não é mais governado por deuses, destinos ou fúrias, já que aceitação, anonimato e abnegação não são menos escolhas de vida do que projetos heroicos de autocriação ou revolta. Falar de um imperativo existencial que transcende valores culturais ou visões de mundo específicos é simplesmente testemunhar até que ponto o ser nunca é simplesmente dado ou garantido, em códigos genéticos ou culturais, pela democracia ou tirania, pela pobreza ou riqueza, mas deve ser conquistado e salvo continuamente. E embora a fonte do nosso bem-estar possa ser dita de várias maneiras como estando nas mãos de Deus, dependendo da acumulação de capital ou residindo em talentos físicos, intelectuais ou espirituais, ela continua sendo um potencial

que só pode ser realizado por meio da atividade, por meio da práxis. É por isso que, como Sartre observa, o nosso método analítico deve ser progressivo-regressivo — reconhecendo plenamente que, embora cada evento, cada experiência, seja, num certo sentido, um novo começo, um renascimento, conserva as condições antigas, inertes e inevitáveis que fazem de cada um de nós um ser que carrega dentro de si “o projeto de todo o ser possível” (Merleau-Ponty, 1962, p. 358).

RUMO A UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA ETNOGRAFICAMENTE FUNDAMENTADA

Desde seu início como ciência, a antropologia tem achado difícil sustentar uma visão polarizada do humano como compreendendo aspectos particulares e universais. O problema é uma reminiscência do grupo de pessoas cegas (ou pessoas no escuro), na fábula indiana frequentemente citada, que se aproximam de um elefante para saber como ele é. Cada pessoa toca uma parte diferente, como a cauda, a tromba ou a presa. Ao comparar, eles descobrem que estão em desacordo quanto à natureza do animal. Embora *todos* os seus relatos sejam **parcialmente** verdadeiros, o todo não é redutível a nenhuma parte. Mas se o todo é **mais** do que a soma de todas as partes, como pode ser determinado com base no conhecimento de indivíduos que nunca estão em posição de ver o todo? A história da antropologia filosófica ecoa essa fábula indiana. Para saber o que nos torna humanos, temos que reconciliar o desejo de fazer justiça à multiplicidade de pontos de vista, representações, estratégias e experiências humanas com o desejo de compreender o que todos os seres humanos podem ter em comum. Dado que somos incapazes de onisciência, que concepção do universal permanece aberta para nós?

Minha própria visão é que abandonamos a ideia substantiva do universal que informa, digamos, o discurso sobre direitos humanos, e focamos no impulso universalizante que nos inspira a transgredir limites paroquiais, nos empurra ao limite e nos abre para novos horizontes por meio de estratégias que nos levam além de nós mesmos. Nesse sentido, a universalização pode ser construída não como uma busca por verdades que sejam válidas para toda a humanidade, mas como um desejo de se sentir em casa no mundo, um **impulso** que é consumado nos tipos de afinidades eletivas e interesses comuns que informam amizades feitas através de linhas culturais, de gênero e de idade. O que é etnografia se não for um experimento para descobrir maneiras pelas quais podemos nos relacionar com outros cujas situações, visões de mundo e estratégias de vida são muito diferentes das nossas?¹⁷

Vamos rever os métodos que temos disponíveis para entrar mais completamente na vida dos outros.

Primeiro, o trabalho de campo etnográfico. Em vez de confiar somente na razão ou especulação, como os filósofos tradicionalmente tendem a fazer, o antropólogo se aventura a viver entre povos estrangeiros ou desconhecidos em **seus termos**. Que isso seja possível não apenas sugere que possuímos uma potencialidade para viver fora de nossas zonas de conforto; isso lança sérias dúvidas sobre suposições costumeiras sobre as discontinuidades ontológicas que se supõe existirem entre políticas e povos, regiões culturais e tradições religiosas.

Na verdade, a etnografia mostra que, enquanto muitas pessoas se identificam com uma cultura, fé ou história limitada cujo

¹⁷ Com base na visão de Wittgenstein de que os problemas filosóficos têm sua origem em uma sensação de estar perdido e em um lugar desconhecido, Veena Das (1998, p.179) vê a etnografia como uma forma de se orientar em um mundo de alteridade radical — de aprender as regras que governam o comportamento e o discurso, **bem como** aprender como ir além delas e encontrar o próprio caminho.

caráter é considerado único, os limites entre culturas têm sido constantemente transgredidos, borrados e redesenhados no curso da história, de modo que a ideia de separar populações inteiras com base em características singulares e invariáveis é, na melhor das hipóteses, uma ficção e, na pior, um convite à violência. Na verdade, as diferenças e desacordos **dentro** de qualquer população são tão grandes quanto as diferenças **entre** populações, e características únicas nunca se agrupam em números tais que justifiquem a atribuição de discontinuidades significativas às relações entre indivíduos, nações ou culturas (por esse cálculo, raça é um nome completamente impróprio). Além disso, provavelmente não há sociedade na Terra cuja visão de mundo seja tão insular que não contenha pelo menos o germe da noção de uma humanidade universal. Apesar das diferenças baseadas na linguagem, herança e interesses, existe a potencialidade para que estranhos sejam acomodados, para que inimizades sejam superadas e barreiras culturais sejam transcendidas.

No entanto, persistimos, tanto no pensamento popular quanto no acadêmico, em enfatizar o que nos divide, não o que temos em comum. Caímos muito facilmente na armadilha de assumir que as palavras de categorias com as quais nos diferenciamos discursivamente dos outros são mais do que ilusões consoladoras que nos fornecem um senso de identidade estável em um mundo instável e múltiplo; são marcadores e lembretes de diferenças reais e inerradicáveis que são historicamente, divinamente ou culturalmente dadas. Hoje em dia, estamos tão acostumados a falar do mundo como profundamente dividido — nações, cidades, casas e até personalidades divididas dentro e entre si — que raramente paramos para refletir sobre as implicações de distinções tão superficiais como moderno *versus* pré-moderno, norte *versus* sul, cristandade *versus* islamismo, primeiro *versus* terceiro mundo, ricos *versus* pobres. Essas

O escopo da antropologia existencial
Michael Jackson

maneiras de reduzir os mundos da vida a visões de mundo e a vida à linguagem são tão habituais que somos cegos às maneiras pelas quais elas reforçam as desigualdades que pretendem chamar nossa atenção. Pois ao assumir que ciência, racionalidade e democracia são condições necessárias para o crescimento econômico, liberdade humana e maior igualdade, e que superstição, tradição, analfabetismo e autocracia são hostis ao progresso, perpetuamos uma visão de nós mesmos como moralmente e materialmente superiores a “eles”, descrevendo “eles” principalmente em termos do que eles querem, precisam ou carecem, como se seus modos de vida não fossem apenas um impedimento ao progresso, mas uma maldição, como a marca de Caim. Disto é um pequeno passo para assumir que o fracasso histórico “deles” em se tornarem tão bem-sucedidos quanto nós é um sinal de alguma deficiência social ou intelectual que só pode ser corrigida por nossas intervenções esclarecidas — ajudando-os a desenvolver nosso modelo preferido de governo, introduzindo-os à nossa noção de direitos humanos, ensinando-lhes nossas técnicas científicas de cura e trazendo a eles nossos sistemas de escolaridade. Presos pelos próprios termos com os quais viemos a caracterizar “nossas” relações com “eles”, perpetuamos a ideia da missão civilizadora que foi o pretexto para o colonialismo.

Seguindo Adorno, quero desafiar esse tipo de pensamento identitário, não simplesmente com base no fato de que ele é politicamente perigoso ou eticamente falho, mas com base no fato **empírico** de que ele não representa a maneira como os seres humanos realmente vivem suas vidas cotidianas. De fato, se a maneira como pensamos determinasse a maneira como vivemos, estaríamos perdidos, pois nossas vidas estariam trancadas nas gaiolas verbais às quais consignamos, a nós e aos outros, de acordo com o preceito “cada um com o seu”. Felizmente, a vida confunde e transborda

as definições que impomos a ela em nome da razão ou do controle administrativo, e é esse excesso de significado, essa tendência da vida de negar nossas tentativas de vinculá-la com palavras e ideias, que nos redime.

Claramente, a antropologia filosófica que estou delineando aqui implica uma crítica radical do papel hegemônico e hipostasiado que a antropologia sociocultural concedeu aos seus conceitos centrais do cultural e do social. Essa crítica vai além de contestar a imagem de agrupamentos humanos limitados, sejam eles concebidos como étnicos, raciais, religiosos ou sociais; ela questiona a utilidade analítica do pensamento identitário e exige um novo vocabulário — construído em termos como mundo da vida, relacionamento, intersubjetividade, coexistência, negociação, multiplicidade, potencialidade, transitividade, evento, paradoxo, ambiguidade, margem e limite.

Segundo, a reflexão crítica. A crítica é baseada em nossa capacidade de ver além ou ver através de ideias arraigadas sobre a natureza do mundo. A teoria crítica e a psicanálise trazem à tona fatores e forças que são excluídos do escrutínio público sob o argumento de que são hostis ao bem público, ou reprimidos na consciência individual porque colocam em risco a normalidade e a sanidade. Exclusões semelhantes caracterizaram o empirismo clássico. Como as emoções e os preconceitos do observador eram considerados incompatíveis com a investigação desinteressada, eles eram deixados de fora dos relatos analíticos como se sua invisibilidade implicasse sua inexistência. Ao incluir a subjetividade do observador, o empirismo radical muda nosso foco para as relações entre observador e observado, tornando o conhecimento efetivamente condicional à natureza dessa relação. Adorno coloca isso muito bem: “Pensar filosoficamente significa tanto quanto pensar

intermitentemente, ser interrompido por aquilo que não é o próprio pensamento” (Adorno, 1999, p. 131-32).

A crítica também implica uma preparação para submeter o conhecimento provisório de alguém a um novo teste contínuo no mundo real. As implicações de localizar o pensamento dentro dos mundos da vida humana, em vez de considerá-lo como um meio de transcendência, são explicadas pelo naturalismo empírico de John Dewey¹⁸. Primeiro, o pensamento figura em nossas vidas como um suplemento cognitivo à nossa capacidade de atingir nossos objetivos de forma prática e física, o que pode explicar por que tantas metáforas para o pensamento são extraídas de processos corporais — agarrar, entender, ver, compreender e saber¹⁹. Consequentemente, é tipicamente quando os modos práticos e físicos de agir falham conosco que o pensamento se destaca. Como Dewey coloca: “a origem do pensamento é alguma perplexidade, confusão ou dúvida. O pensamento não é um caso de combustão espontânea; não ocorre apenas em ‘princípios gerais’. Há algo específico que o ocasiona e o evoca. Os apelos gerais a uma criança (ou a um adulto) para pensar, independentemente da existência na sua própria experiência de alguma dificuldade que a perturbe e perturbe o seu equilíbrio, são tão fúteis como o conselho para se erguer pelas próprias pernas” (Dewey, 1991, p. 12).

¹⁸John Dewey (1958, p.8) refere-se ao seu método filosófico como “naturalismo empírico ou empirismo naturalista” para ressaltar o argumento de que a experiência diz respeito não apenas à **consistência** do mundo — cidades, paisagens, relacionamentos, insatisfações — mas a **quem** trabalha nas cidades, vive na terra, se relaciona com os outros ou está insatisfeito, e **como** esses indivíduos criam estratégias e lutam, sozinhos e juntos, para atingir seus vários objetivos. A identificação da experiência com a “consciência privada subjetiva oposta à natureza, que consiste inteiramente em objetos físicos, causou estragos na filosofia” (Dewey, 1958, p.11).

¹⁹Que conexões filológicas e inconscientes possam ser traçadas entre palavras como “joelho”, “saber”, “narrar”, “gerar”, “geração” e “poder” sugere que a habilidade de sair para o mundo, de forma independente, “com os próprios pés”, é básica para saber como existir socialmente e reproduzir sua espécie (Bunker e Lewis, 1965, p. 363-67).

O segundo ponto de Dewey é prático e moral. Assim como os seres humanos repensam periodicamente suas vidas à luz de novas experiências que perturbam o que antes tomavam como certo ou consideravam testado e verdadeiro, o método empírico na ciência é simplesmente a implementação sistemática desse modo familiar de testar o que achamos que sabemos contra o que não sabemos. Para Dewey, a filosofia deve ser entendida da mesma forma — testando uma hipótese contra a experiência em um ambiente controlado, a fim de chegar a uma conclusão provisória **que exija mais testes**. Segue-se que o bem da filosofia é uma questão de sua capacidade de fazer justiça à vida. E então Dewey pergunta: “Ela termina em conclusões que, quando são referidas de volta às experiências de vida comuns e seus dilemas, as tornam mais significativas, mais luminosas para nós, e tornam nossas relações com elas mais frutíferas? Ou termina em tornar as coisas da experiência comum mais opacas do que eram antes, e em privá-las de ter na ‘realidade’ até mesmo o significado que pareciam ter anteriormente? Produz o enriquecimento e o aumento do poder das coisas comuns que os resultados da ciência física proporcionam quando aplicados nos assuntos do dia a dia?” (Dewey, 1958, p. 7).²⁰

Terceiro, a interdisciplinaridade. Aqui, estou especificamente interessado no envolvimento da antropologia com a filosofia e a psicologia — dois campos que ajudam a estabelecer uma ciência das relações humanas que não se baseia em noções reificadas de cultura, sociedade, história, religião ou biologia. Como um primeiro princípio metodológico, não nos concentramos em **relata** — sejam indivíduos ou sociedades — mas no que Hannah Arendt (1958, p. 183) chamou de

²⁰Mais recentemente, Pierre Hadot defendeu de forma semelhante a filosofia como um modo de vida, “um exercício preparatório para a sabedoria”, envolvendo “exercícios espirituais” que podem incluir regimes alimentares ou discursivos, meditações ou conversas, ação prática ou reflexão intelectual (Hadot, 1995).

“o subjetivo no meio (*in-between*)”, e naquilo que surge neste espaço intermediário de *interesse* e *interação* humanos. Ignorando tanto o sujeito individual quanto a cultura como fenômenos *sui generis*, buscamos explorar o espaço das aparências — onde o que está **em potencial** se torna **presencial** revelado, extraído, trazido à tona, dado à presença ou corporificado.

A teoria das relações-objeto é particularmente útil na busca desse modo de investigação. Cultura, escreve D. W. Winnicott, não é “de fato nem uma questão de realidade psíquica interna nem uma questão de realidade externa.”^f Comparando cultura com fenômenos transicionais e brincadeiras, Winnicott prossegue argumentando que cultura é um “fundo comum... no qual indivíduos e grupos de pessoas podem contribuir, e do qual todos nós podemos extrair algo **se tivermos algum lugar para colocar o que encontrarmos**” (Winnicott, 1974, p. 113-16, destaques no original). Isso significa, para Winnicott, que cultura não é algum tipo de composto onipresente e pronto de hábitos, significados e práticas que estão localizados **no** indivíduo ou **no** ambiente, mas uma **potencialidade** que é percebida e experimentada de várias maneiras no curso de nossas interações com os outros, bem como em nossos relacionamentos com os ambientes e eventos cotidianos nos quais nos encontramos. Portanto, ela tem uma semelhança familiar com a noção de “*affordances*” de James Gibson e a noção de “*exigences*” de Sartre. De acordo com Sartre — e sua visão era compartilhada por Merleau-Ponty (1962, p. 136-47) — a maioria das ações humanas é irrefletida, o que quer dizer que não necessariamente formamos nenhuma ideia consciente de nossas intenções antes de agirmos. Mas essa ausência de conceituação não implica que estejamos à mercê de **hábitos** cegos, ou que nossas ações sejam governadas por impulsos **inconscientes**. Em vez disso, é como se o mundo de várias

maneiras “se oferecesse”, “aparecesse” ou “se fechasse” para nós como um campo de possibilidades instrumentais (Sartre, 1948, p.53-58). Conceitualização, reflexão e representação tendem a decorrer **das** nossas ações; raramente são roteiros ou partituras que as precedem. Crenças e ideias são, portanto, na maioria das vezes, resultados de uma atividade, ou resumos retrospectivos dela, que nos ajudam a aceitar o que já aconteceu. Elas assombram, mas não governam eventos vividos. Consequentemente, teorias e histórias podem ser vistas como retrabalhos seletivos, imaginativos e *post festum* da realidade que a fazem parecer menos contingente e nós mesmos menos insignificantes. Uma teoria, como Michael Oakeshott nos lembra, é como uma receita. Não é “um começo gerado independentemente do qual a culinária pode surgir; não é nada mais do que um resumo do conhecimento de alguém sobre como cozinhar; é o enteado, não o pai da atividade” (Oakeshott, 1991, p.52).

Quarto, a comparação. O “Atlas Etnográfico” de George Peter Murdock fornece um exemplo de como a análise comparativa já foi abordada na antropologia. Caracterizações reificadas e categorias sintéticas — patrilinear/matrilinear, alfabetizado/pré-alfabetizado, urbano/rural, pastoral/agrícola — forneceram os conjuntos de dados para pesquisa transcultural e a descoberta de leis gerais. Essas distinções de categorias não apenas foram exageradas; elas obscureceram a indeterminação, a variabilidade estratégica e a variedade experiencial que existiam em qualquer mundo da vida. Uma antropologia existencial, por outro lado, justapõe exemplos perspicazes, não para atingir uma compreensão sistemática, mas para destacar certas “semelhanças familiares” entre as maneiras como os seres humanos lutam pelo bem-estar²¹, particularmente

²¹Como Wittgenstein (1958, p.32) observa, “vemos uma rede complicada de similaridades se sobrepondo e se cruzando: às vezes similaridades gerais, às vezes similaridades

O escopo da antropologia existencial
Michael Jackson

sob condições instáveis e incertas. Gregory Bateson usou a analogia precisamente dessa maneira para flexibilizar seu pensamento e ver as coisas sob uma nova luz. Ele comparou, assim, a diferença entre os padrões latmul e ocidentais de organização social à diferença entre animais radicalmente simétricos (medusas, anêmonas-do-mar) e animais com segmentação transversal (minhocas, lagostas, seres humanos), não porque houvesse qualquer homologia orgânica entre os elementos comparados, mas porque a comparação tinha valor heurístico (Bateson, 1973).

A comparação também pode ser vista como um modo de pensamento analógico que surge dentro do espaço intersubjetivo da existência humana. Todo envolvimento com o outro altera o senso de si mesmo. Consequentemente, o método comparativo na antropologia é apenas secundariamente uma questão de comparar e contrastar diferentes **sociedades** ou **regimes discursivos**, pois tem suas origens nas diferenças, incertezas e dissonâncias que vivenciamos em nossos encontros com os outros. A comparação é sempre restringida, portanto, pelo limiar da capacidade de uma pessoa de estar aberta a outra e pela ausência de qualquer objeto estável para comparar. Como Donald Davidson coloca, o método comparativo implica um paradoxo. “Diferentes pontos de vista fazem sentido, mas apenas se houver um sistema de coordenadas comum no qual traçá-los; ainda assim, a existência de um sistema comum desmente a alegação de incomparabilidade dramática. O que precisamos... é alguma ideia das considerações que estabelecem os limites do contraste conceitual” (Davidson, 1973-74, p. 6). Meu argumento é que sempre que considerações de identidade e diferença surgem na vida humana, devemos nos recusar a fazer

dades de detalhes. Não consigo pensar em melhor expressão para caracterizar essas similaridades do que ‘semelhanças familiares’”.

uma anterior ou mais fundamental do que a outra; tanto a identidade **quanto** a diferença “vão até o fim”. Além disso, devemos interpretar os limites da comparação não em termos de quão longe podemos ir na aquisição de **conhecimento** verificável dos outros suas línguas, visões de mundo ou personalidades — mas em quão longe podemos ir em nossas **interações** com os outros. A comparação é baseada menos em nossa acuidade intelectual — nossa capacidade de ler as mentes dos outros ou ver o mundo do ponto de vista deles — do que em nossa capacidade de engajamento prático com eles. É uma maneira pela qual testamos os limites que convencionalmente determinam linhas de descontinuidade entre o eu e o outro. É um método de suspender nossos esforços para conhecer o outro a fim de transformar nossas formas habituais de compreensão e ampliar nosso repertório de técnicas **práticas** para **viver** com eles.

Estamos preocupados aqui com o que Bernard Stiegler chama de técnicas — os modelos, construções, códigos, práticas rituais e instrumentos que os seres humanos inventam e usam para criar formas viáveis de existência pessoal e coletiva (Stiegler, 1998-2009)²². Ao explorar modos de pensamento em contextos críticos, as chamadas técnicas tradicionais e modernas não são mais vistas como intrinsecamente diferentes, ou como definidoras de diferentes tipos de sociedade, mas sim como formas alternativas de abordar questões universais recorrentes de viabilidade existencial — como integrar as próprias necessidades com as necessidades dos outros, como evitar que problemas conjugais coloquem em risco o bem-estar das crianças, como sobreviver à perda e lidar com a

²²Ver também o trabalho posterior de Michel Foucault (1986) para uma ênfase na *techné* (as artes e práticas de vida) sobre a *epistémé* (conhecimento de como o mundo funciona).

O escopo da antropologia existencial
Michael Jackson

adversidade, ou como ganhar a vida em um mundo de crescente escassez e desigualdade. De acordo com essa perspectiva, os antropólogos podem ser criticados por sua relutância em colocar as visões daqueles que estudam em pé de igualdade com as visões que invocam ao prosseguir com seus estudos. Interpretar a própria visão como teoria, como se a teoria subsumisse a prática, não é apenas negar que a teoria em si seja uma técnica, mas elevar-se acima daqueles cujos chamados modelos populares ou sabedoria convencional são considerados como tendo valor crítico ou intelectual insignificante.

Husserl argumentou que as questões da ciência e as questões da existência surgem do mesmo “mundo intuitivo circundante da vida, pré-dado como existente para todos em comum” (Husserl, 1970, p. 121). Isso implica uma crítica dos métodos indutivos e dedutivos. O problema com a indução é que ela supõe uma ruptura entre o processo de experiência e as inferências que surgem quando refletimos sobre essa experiência, a suposição é que a análise racional da experiência sensível pode revelar causas, motivos, regras ou princípios de ordenação até então invisíveis ou subjacentes que tornam a experiência bruta explicável. Também implica que o mundo pode imprimir seus significados ocultos em uma mente aberta, e que o observador pode atingir tal estado de neutralidade e passividade, não projetando nenhuma de suas ideias pré-formadas nos fenômenos sob observação. O problema com a dedução é que os conceitos importados de outro lugar para lançar luz sobre um fenômeno empírico específico não são necessariamente compatíveis com esse fenômeno. Por exemplo, Julian Steward, em sua ecologia cultural, aplica o conceito darwiniano de adaptação como se os ambientes naturais e os mundos da vida humana fossem governados por processos idênticos, enquanto Claude Lévi-Strauss toma emprestada

a linguística estrutural para expor as estruturas elementares de parentesco e mito, embora admitindo que “a linguística estrutural visa descobrir **leis gerais**, seja por indução ou ‘dedução lógica’” (Lévi-Strauss, 1963, p. 33, destaques no original). Pode ser o caso de que às vezes nos experimentemos como seres desinteressados para os quais a vida simplesmente acontece, ou sintamos que o mundo se imprime em nossa consciência, revelando causas, motivos, regras ou princípios de ordenação até então invisíveis ou subjacentes. Também pode ser o caso de que às vezes nos experimentemos como vendo nossas vidas de longe, como se nossa própria existência tivesse se tornado um objeto de contemplação. Mas nenhum desses modos de experiência **necessariamente** envolve métodos científicos ou verdades filosóficas. Eles são simplesmente formas alternadas de consciência, ambas as quais podem fornecer uma sensação fugaz e consoladora de que podemos compreender nossa relação com o mundo. Elas ecoam uma distinção que precede o desenvolvimento da ciência moderna e é reconhecida em todas as sociedades humanas: que somos criaturas que sofrem uma existência que não escolhemos, fadadas a exercer paciência na esperança de que possamos, na plenitude do tempo ou pela graça de Deus, ser indenizados por nossas dores, e que somos criadores de nossas próprias vidas, responsáveis por nossas ações e capazes de conhecer e controlar com graus cada vez maiores de certeza o mundo em que nos movemos.

Se eu fui atraído pelo pragmatismo e existencialismo, foi em parte porque as visões de mundo Maori, Kuranko e Warlpiri ecoavam a orientação de filósofos como James, Dewey e Sartre. O que essas perspectivas compartilhavam era uma preocupação com a capacidade humana de ampliar e melhorar as vidas de indivíduos e suas comunidades, reais ou imaginárias. Em vez de ver a prática como consequência de princípios morais ou suposições cosmológicas, ou

O escopo da antropologia existencial
Michael Jackson

buscar analisar sistemas de conhecimento ou crença sem referência às situações em que as pessoas interagem, criavam estratégias, lutavam, julgavam e raciocinavam, eu queria colocar o pensamento e a prática em pé de igualdade — como técnicas pelas quais as pessoas buscavam, individualmente e juntas, em tempos bons e ruins, com quaisquer recursos que pudessem reunir, de dentro de si mesmas, de suas tradições ou do mundo em que se encontravam, formas viáveis de coexistência e bem-estar.

Nunca pensei em minha pesquisa entre os Kuranko como elucidação de um mundo de vida único ou visão de mundo estrangeira. Em vez disso, este foi o laboratório em que, por acaso, explorei a condição **humana** com foco e disciplina. Um cínico pode dizer que o que encontrei em Serra Leoa foi pouco mais do que uma projeção de mim mesmo, mas Serra Leoa me transformou, moldando a pessoa que sou agora e a antropologia que faço agora. Ao mesmo tempo, a etnografia confirmou para mim que abrir novos horizontes de compreensão coloca enormes demandas não apenas nas habilidades intelectuais, mas também nos recursos físicos, psicológicos e morais. Também reforçou minha convicção de que tanto indivíduos quanto sociedades são melhor vistos como variações de temas universais, e que as ciências humanas podem ser consideradas sob a mesma luz — como diferentes linguagens para apreender a mesma realidade. Espero que os ensaios neste livro demonstrem o valor dessas perspectivas comparativas e existenciais. ○

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. **Negative Dialectics**. Tradução: E. B. Ashton. New York: Continuum, 1973.
- ADORNO, Theodor. **Minima Moralia: Reflections from Damaged Life**. Tradução: E. F. N. Jephcott. London: Verso, 1974.
- ADORNO, Theodor. **Critical Models: Interventions and Catchwords**. Tradução: Henry W. Pickford. New York: Columbia University Press, 1998.
- ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- BATESON, Gregory. **Steps to an Ecology of Mind**. Frogmore: Paladin, 1973.
- BENNETT, Jane. **Vibrant Matter: A Political Ecology of Things**. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- BERGER, Peter. **The Social Reality of Religion**. London: Faber and Faber, 1969.
- BOURDIEU, Pierre. **The Logic of Practice**. Tradução: Richard Nice. Cambridge: Polity Press, 1990.
- BROWN, Normal O. **Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History**. London: Routledge and Kegan Paul, 1959.
- BROWN, Norman O. **Hermes the Thief: The Evolution of a Myth**. Great Barrington: Lindisfarne Press, 1990.
- BUNKER, H. A.; LEWIS, B.D. A Psychoanalytic Notation on the Root GN, KN, CN. *In*: WILBUR, G. B.; MUENSTERBERGER, W. (Orgs.). **Psychoanalysis and Culture**. New York: International Universities Press, 1965.
- BURRIDGE, Kenelm. Other Peoples' Religions Are Absurd. *In*: BEEK, W. E. A.; SCHERER, J. H. **Explorations in the Anthropology of Religion: Essays in Honour of Jan Van Baal**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- CALAME-GRIAULE, Genevieve. **Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon**. Paris: Gallimard, 1965.
- DAS, Veena. Wittgenstein and Anthropology. **Annual Review of Anthropology**. Palo Alto, v. 27, p. 171-95, 1998.

O escopo da antropologia existencial
Michael Jackson

DAS, Veena. **Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary.** Berkeley: University of California Press, 2007.

DAVIDSON, Donald. On the Very Idea of a Conceptual Scheme. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association.** Newark, n.47, p. 5-20, 1973-74.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Dialogues.** Tradução: Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam New York: Columbia University Press, 1987.

DERRIDA, Jacques. Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences. In: DERRIDA, Jacques. **L'écriture et la différence.** Paris: Seuil, 1967.

DEVEREUX, George. Culture and the Unconscious. In: DEVEREUX, George. **Ethnopsychanalysis: Psychoanalysis and Anthropology as Complementary Frames of Reference.** Berkeley: University of California Press, 1978. p.63-64.

DEVEREUX, George. Fantasy and Symbol as Dimensions of Reality. In: HOOK, H. **Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation.** London: Academic Press, 1979.

DEWEY, John. **How We Think.** Buffalo, NY: Prometheus Books, 1991.

DEWEY, John. **Experience and Nature.** New York: Dover, 1958.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Notes from the Underground.** New York: Signet, 1961.

DOUGLAS, Mary. The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception. **Man**, London, v. 3, no. 3, p. 361-76, 1968.

DURKHEIM, Émile. **The Elementary Forms of the Religious Life.** Tradução: Joseph Ward Swain. New York: Free Press, 1965.

ELLENBERGER, Hnery. **The Discovery of the Unconscious.** New York: Basic Books, 1970.

FOUCAULT, Michel. **The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences.** London: Tavistock, 1974.

FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality: The Use of Pleasure.** Tradução: R. Hurley. New York: Vintage, 1990. v. 2.

FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality: The Care of the Self.** Tradução: Robert Hurley. New York: Pantheon, 1986. v.3.

FROMM, Erich. **The Crisis in Psychoanalysis: Essays in Freud, Marx and Social Psychology.** Harmondsworth: Penguin, 1973.

GLUCKMAN, Max. **Custom and Conflict in Africa.** Oxford: Basil Blackwell, 1970.

HADOT, Pierre. **Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault.** Tradução: Michael Chase. Oxford: Blackwell, 1995.

HALLOWELL, A. Irving. Ojiwa Metaphysics of Being and the Perception of Persons. In: TAGUIRI, R.; PETRULLO, L. **Person Perception and Interpersonal Behavior.** Stanford: Stanford University Press, 1958.

HEIDEGGER, Martin. The End of Philosophy and the Task of Thinking. In: KRELL, David Farrell (Org.). **Martin Heidegger: Basic Writings.** New York: Harper and Row, 1977.

HEISENBERG, Werner. **The Physicist's Conception of Nature.** Tradução: A. J. Pomerans. London: Hutchinson, 1958.

HUSSERL, Edmund. **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy.** Tradução: David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

JACKSON, Michael. **The Kuranko: Dimensions of Social Reality in a West African Society.** 1971. Tese (Doutorado em Sociologia) - University of Cambridge, Cambridge, 1971.

JACKSON, Michael. **Allegories of the Wilderness: Ethics and Ambiguity in Kuranko Narratives.** Bloomington: Indiana University Press, 1982.

O escopo da antropologia existencial
Michael Jackson

- JAMES, William. **Principles of Psychology**. New York: Dover, 1950.
- KANT, Immanuel. **Anthropology from a Pragmatic Point of View**. Tradução: Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Structural Anthropology**. Tradução: Claire Jacobson e Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books, 1963.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **La pensée sauvage**. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Tropiques**. London: Jonathan Cape, 1973.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phenomenology of Perception**. Tradução: Colin Smith. London: Routledge, 1962.
- MILLER, James. **The Passion of Michel Foucault**. New York: Simon and Schuster, 1993.
- NEEDHAM, Rodney. Introduction. In: DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. **Primitive Classification**. Tradução: Rodney Needham. London: Cohen and West, 1963.
- OAKESHOTT, Michael. **Rationalism in Politics and Other Essays**. Indianapolis: Liberty Press, 1991.
- ORSI, Robert A. Theorizing Closer to Home. **Harvard Divinity Bulletin**, Cambridge, v. 38, ed. 1 e 2, p. 29-36, 2010.
- RANK, Otto. **Will Therapy: An Analysis of the Therapeutic Process in Terms of Relationship**. New York: Knopf, 1936.
- READER, Soren. Agency, Patience, and Personhood. In: O'CONNOR, Timothy; SANDIS, Contantine (Orgs). **A Companion to the Philosophy of Action**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- RICOEUR, Paul. **Freud and Philosophy: An Essay in Interpretation**. Tradução: Denis Savage. New Haven: Yale University Press, 1970.

- RICOEUR, Paul. **Oneself as Another**. Tradução: Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- SARTRE, Jean-Paul. **The Emotions: Outline of a Theory**. Tradução: Bernard Frechtman. New York: The Philosophical Library, 1948.
- SARTRE, Jean-Paul. Itinerary of a Thought. **New Left Review**, New York, ed. 1/58, p. 45, 1969.
- SARTRE, Jean-Paul. **The Family Idiot: Gustave Flaubert, 1821–1857**. Tradução: Carol Cosman. Chicago: University of Chicago Press, 1981–93. vol.5.
- SARTRE, Jean-Paul. **Nausea**. Tradução: Robert Baldick. Harmondsworth: Penguin, 2000.
- STRACHEY, James (Org.). **Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud**. Tradução: James Strachey. London: Hogarth Press, 1957.
- STIEGLER, Bernard. **Technics and Time**. Tradução: Richard Beardsworth and George Collins. Stanford: Stanford University Press, 1998–2009.
- STIEGLER, Bernard. **Acting Out**. Tradução: David Barison, Daniel Ross, e Patrick Crogan. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- TURNER, Victor. **The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967.
- TUTENGES, Sébastien. **Louder! Wilder! Danish Youth at an International Nightlife Resort**. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia) - University of Copenhagen, København, 2010.
- UCHENDU, Victor. **The Igbo of Southeast Nigeria**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965.
- WILSON, Holly L.. **Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance**. Albany: State University of New York Press, 2006.
- WINNICOTT, D.W. **Playing and Reality**. Harmondsworth: Penguin, 1974.

O escopo da antropologia existencial
Michael Jackson

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Tradução: G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

ZAHAN, Dominique. **The Bambara**. Leiden: E. J. Brill, 1974.

Recebido em janeiro de 2024.

Aceito em janeiro de 2024.