

Cultural Relativism and Philosophy: North and Latin American Perspectives (Edited by Marcelo Dascal), Leiden: E.J. Brill, 1991, 316pp.

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

É bastante auspicioso verificar que a questão do relativismo cultural não é mais monopólio da antropologia como tema de investigação. O livro *Cultural Relativism and Philosophy*, organizado por Marcelo Dascal, mostra que também os filósofos estão sendo atraídos pelo problema e o enfrentam, naturalmente, com as armas de sua disciplina. Isso traz desdobramentos dos mais interessantes, pois indica para aqueles entre nós, dedicados a percorrer espaços interdisciplinares, o quanto pode ser fecundo o enfrentamento de um mesmo tema por disciplinas diferentes. Mas se a antropologia tem se voltado tradicionalmente para examinar as diferenças entre sistemas culturais os mais diversos, mercê sobretudo do método comparativo, só mais recentemente – salvo raras exceções – tem se debruçado sobre si própria, vendo-se ela mesma, enquanto disciplina, é uma modalidade de cultura. É precisamente neste ponto que antropologia e filosofia se encontram. Num momento em que os sistemas cognitivos, dentro dos quais filósofo e antropólogo se inserem, são submetidos a um mesmo olhar interrogativo, de prudente estranhamento e de temor em se deixar levar, inadvertidamente, a perigosas posições etnocêntricas. Na antropologia, uma disciplina essencialmente devotada ao estudo da cultura “dos outros”, se este olhar episodicamente se manifestou em sua história, sobretudo em seus primórdios (veja-se L. Lévy-Bruhl, por exemplo)¹, só mais recentemente, na segunda metade deste nosso século, é que ele tornou-se mais sistemático,

¹Recentemente tentei mostrar esse estranhamento já na origem da antropologia, em um de seus pais-fundadores, Lévy-Bruhl. Veja-se Cardoso de Oliveira (1991).

graças ao trabalho de antropólogos como Clifford Geertz (1983, esp. caps. 3 e 7) ou Louis Dumont (1983, esp. cap. 6), para destacar aqui apenas dois autores que, no meu entender, com maior criatividade enfrentaram o problema. Já na filosofia, a tomarmos este volume como um bom indicador (certamente não o único) dessa tomada de consciência do problema, vemos que a colaboração entre as duas disciplinas não somente é possível, como se impõe se quisermos aproveitar o que cada uma delas pode oferecer a um empreendimento comum.

Na introdução do volume, Dascal assevera que “Filósofos sempre consideraram, explícita ou implicitamente, a possibilidade de existirem ‘standards alternativos’ de pensamento, moralidade ou racionalidade. Mas eles o fizeram, em sua maior parte, *in abstracto*” (p.3). Isto é, sem penetrar nas profundidades dos esquemas conceituais de outras culturas, mas praticamente se limitando a testar os limites de seus próprios esquemas. Mas, caberia perguntar: teriam os filósofos condições de penetrar nos sistemas conceituais de outras culturas, particularmente as chamadas “culturas exóticas”, não ocidentais ou ocidentalizadas, sem o concurso de seus colegas antropólogos? Como realizar uma verdadeira etnografia do pensamento sem os recursos da investigação empírica, sistemática, através do *fieldwork*? A “observação participante”, tão cara aos antropólogos e corretamente criticada, em seus limites, por Dascal, nem por isso pode ser considerada como uma técnica (e não é mais do que isso) cujos resultados devem ser considerados como definitivos para a análise etnológica. A antropologia não aposta todas as suas cartas nessa técnica. A rigor, a observação participante cumprirá sempre bem o seu papel à medida em que puder oferecer ao pesquisador a oportunidade de exercitar a interpretação compreensiva (*Verstehen*) sobre os excedentes de significação dos dados empíricos a que teve acesso. Trabalhar sobre dados originários de simples observação e/ou entrevistas, organizando-os a nível de modelos (como, por exemplo, fazem

os estruturalistas), assegura ao antropólogo um conhecimento bem mais controlável do que teria se se limitasse exclusivamente à observação participante. Esse, por sinal, é um tópico de grande relevância para a disciplina e não seria nessas breves considerações que o estaríamos esgotando. Contudo, creio que elas valem, pelo menos para afirmar que a antropologia "de campo" não se reduz à compreensão ensejada pela observação participante, mas se lança também, ainda que muitas vezes tropeçadamente, na busca da explicação nomológica. A articulação tensa entre a compreensão e a explicação, como modalidades de cognição igualmente legítimas, não só pode ser encontrada em algumas das monografias mais importantes na história da disciplina, como deveria servir de orientação a tantos quantos exercitam a antropologia moderna.

Entretanto, qualquer que seja o tipo de observação empírica, não me parece que o filósofo esteja preparado para realizá-la. Valeria, por isso, perguntar se as outras culturas passíveis de "investigação filosófica" seriam efetivamente "exóticas" ou apenas manifestações "periféricas" de filosofias "centrais" ou metropolitanas. Aliás, parece que foi esta segunda alternativa que prevaleceu na organização do presente volume. O ensaio de Mercedes de la Garza sobre o mundo Maya e o pensamento Nahuatl (pp.105-127) é a exceção que vem confirmar o que acabo de dizer. E isso não deixa de ser consistente com o próprio subtítulo do volume: *North and Latin American Perspectives*. Ele sugere de pronto que as perspectivas norte-americanas e latinas, que se manifestam ao longo dos ensaios que formam o livro, estão seguramente inseridas quase num único "jogo de linguagem": o grande jogo da filosofia ocidental. Para usar uma expressão de sabor bem redfieldiano, diria que o volume se caracteriza mais pelo confronto entre "grande" e "pequena" tradições, do que entre filosofia(s) de ancestralidade ocidental e filosofias ditas exóticas, produzidas por povos ágrafos (a totalidade das populações tribais das Américas) ou pelas civilizações Azteca, Maya ou

Inca². Mas isso em absoluto lhe tira o interesse ou diminui o seu escopo. Acredito que para o leitor, seja ele antropólogo ou filósofo, o volume se impõe como um painel bastante variado, onde a reflexão filosófica está sempre presente e marca todo o seu teor discursivo.

*

Se para o filósofo os grandes tópicos abordados sempre servirão para baixarem um pouco das alturas de suas abstrações ao verificarem a importância das contextualizações sócio-culturais, para o antropólogo, raramente destro no manejo das questões epistemológicas, o livro somente servirá de incentivo ao reconhecimento da importância de instâncias meta-teóricas na prática de sua disciplina. Quatro são as partes a dividirem o volume: a primeira, intitulada “Relativismo: Transformação ou Morte?”, reúne contribuições dos filósofos Joseph Margolis e Lenn Goodman, ambos norte-americanos, e dos igualmente filósofos Lorenzo Peña, espanhol, e León Olivé, mexicano; a segunda parte, “Um vislumbre de Variedade: Experiências Filosóficas e Visões de Mundo na América Latina”, com contribuições de Mercedes de la Garza, etno-historiadora mexicana, Robert Longacre, lingüista norte-americano, e dos filósofos Francisco Miró Quesada, peruano, e Mauricio Beuchot, mexicano; a terceira parte, “Natureza, Cultura e Arte”, conta com a participação dos filósofos latino-americanos Gonzalo Munévar, colombiano, e David Sobrevilla, peruano, e do lingüista norte-americano, *doublé* de antropólogo, Harvey Sarles; finalmente, na quarta parte, “Cruzando Esquemas Conceituais”, temos a participação de dois filósofos norte-americanos, Michael Krausz e Hugh Lacey, e do cientista político, igualmente norte-americano, Eugene Meehan, e do filósofo brasileiro Marcelo Dascal.

² “Grande Tradição” e “Pequena Tradição” são conceitos hoje clássicos na antropologia cultural, conforme foram formulados por Robert Redfield (1956, cap. III). Aqui estou utilizando-os num sentido bem mais amplo, mais como noções do que como conceitos.

Constituem um total de 15 autores, sendo 11 filósofos, 2 lingüistas, 1 etno-historiador e 1 politólogo. Por nacionalidades, temos 7 norte-americanos, 3 mexicanos, 2 peruanos, 1 colombiano, 1 espanhol e 1 brasileiro. Essa contagem não é extemporânea. Dado o tema do volume presumir uma comparação entre perspectivas norte e latino-americanas, é razoável que nos perguntemos sobre uma eventual representatividade latino-americana. Dascal reconhece o problema e oferece uma justificação bastante interessante – e com a qual concordamos, pelo menos aceitando-a como parte de uma possível explicação mais abrangente. Efetivamente, aqueles países como México e as nações andinas, possuidores de “grandes tradições” produzidas por “culturas indígenas das terras altas”, possuem igualmente uma larga experiência de pesquisa e de reflexão sobre a produção intelectual de suas civilizações autóctones, com o objetivo muitas vezes de contribuir para desvelar raízes culturais mais profundas na “construção da nação” (*nation building*). Isso faz com que a idéia de uma possível originalidade no pensamento filosófico desses países torne-se um tema de interesse local e de diligente investigação; o que não acontece, conforme mostra Dascal (p.6, nota 2), em países como o Brasil e a Argentina. Nestes países, o que realmente ocorre é a apropriação da tradição da filosofia ocidental, *tout court*. E se poderia acrescentar que mesmo nos países andinos, não são necessariamente os seus filósofos que pesquisam o pensamento indígena; a se julgar pelos que contribuíram neste volume, o que se vê é que tanto os mexicanos M. Beuchot e L. Olivé quanto os peruanos F. Miró Quesada e D. Sobrevilla ou o colombiano G. Munévar escrevem inteiramente dentro do jogo lingüístico da filosofia ocidental. E, como para confirmar essa ausência de interesse dos filósofos profissionais por temáticas autóctones, constata-se que são especialistas em outras disciplinas que se debruçam sobre as culturas indígenas: foi o caso da etno-historiadora Mercedes de la Garza, com seu trabalho ao qual já me referi, bem como o do lingüista norte-americano R. Longacre, professor da Universidade do Texas e também membro do *Summer Institute of Linguistics*, pre-

ocupado, por razão de ofício (conhecendo-se os interesses do SIL pela tradução da Bíblia), em investigar a relação entre idioma e visão de mundo entre os índios *Trique* do estado de Oaxaca, no México.

É interessante verificar que, *mutatis mutandis*, aquilo que se observa em minha disciplina, a antropologia, onde somente uma estilística poderia dar conta das diferenças entre antropologias metropolitanas e periféricas, uma vez que não se notam diferenças substantivas, parece valer também para o exercício da filosofia nos EUA e em países da América Latina. Dascal me parece bastante explícito nessa direção, quando diz que América do Norte e América Latina “estão longe de exemplificar um par de esferas culturais radicalmente distintas. Os ingredientes dominantes para ambas provêm de fontes européias; ambas pertencem ao ‘Ocidente’” (p.4). Permita-me o leitor prolongar esta citação, pois ela resume bastante bem idéias que também se aplicam no caso de outras disciplinas e, certamente, da antropologia. Reconhecendo a existência de diferenças significativas entre as Américas, quer do ponto de vista cultural, quer do ponto de vista econômico, Dascal vai especificar que “do ponto de vista do presente livro, o que seja talvez o contraste mais significativo pode ser descrito como se segue. Enquanto a cultura norte-americana evoluiu de modo a tornar-se uma parte dominante da cultura Ocidental, a América Latina permaneceu relativamente para trás a esse respeito. Enquanto a América do Norte tornou-se um centro criativo de modelos de pensamento e ação, a América Latina permaneceu, via de regra, um consumidor ou aplicador de tais modelos. A antiga direção assimétrica de influência cultural, Metrôpole → Colônia, que a um tempo a Europa manteve com ambas Américas, foi subvertida (ou pelo menos substituída por um relacionamento simétrico) no caso da América do Norte. Como para a América Latina não houve mudança no relacionamento, o papel de metrôpole foi, ao menos parcialmente, assumido pela América do Norte” (ibid). Penso que isso é suficiente para desconsiderarmos, pelo menos com relação a uma eventual diferença substancial entre disciplinas metropolitanas e

periféricas, a questão do regionalismo. Mesmo porque, eventuais variações de estilo – como pude observar no que tange às antropologias centrais e periféricas – não significam diferenças substantivas. E nem mesmo – e isso é verdade pelo menos com relação à minha disciplina – significam que as antropologias periféricas sejam atualmente menos criativas ou alcancem resultados menos confiáveis.

*

Muitos são os temas tratados no corpo do volume que ofereceriam oportunidade para um exame mais detido, capaz de revelar toda a riqueza da questão do relativismo cultural, quando abordada pela filosofia. Todavia, gostaria de destacar, à guisa de ilustração a respeito da natureza do debate, alguns aspectos que de uma forma toda especial chamaram a minha atenção e que, acredito, sejam também de interesse de outros leitores, não exclusivamente filósofos. Tratarei desses aspectos do relativismo como comentário a uma das contribuições do livro, a de L. Olivé, intitulada "Relativismo Conceitual e Filosofia nas Américas"³. A relevância dessa contribuição estaria na formulação da tese em defesa de um relativismo moderado frente a um relativismo radical que poderia se encaminhar para uma posição de incontrolável ceticismo na medida em que supõe a absoluta incomensurabilidade dos esquemas conceituais construídos no interior de culturas distintas. Se tomarmos o conhecimento científico, mesmo em antropologia, como um conhecimento proposicional sobre determinada comunidade (ainda que isso seja uma afirmação não imune à controvérsia)⁴, veremos, segundo Olivé, que a tese relativista moderada defende como viável a

³No que diz respeito a uma comparação entre antropologias européias (nem todas metropolitanas (todas, certamente, "periféricas")), vale dizer que o tema guarda íntima relação com o que estamos tratando aqui. Procurei fazer alguma coisa a esse respeito em um ensaio recém concluído, "As Vicissitudes do Conceito na América Latina", apresentado no Seminário *Entre el acontecimiento y la significación: el discurso sobre la cultura en el Nuevo Mundo*, realizado em Trujillo, Espanha, de 10 a 15 de dezembro de 1992.

⁴Embora essa tese merecesse um exame mais detido (que não caberia realizar aqui por razões de espaço), cabe levá-la em conta na argumentação, uma vez que ela

tradução de pelo menos algumas proposições de um determinado esquema conceitual para um outro, sempre que tiver lugar num grupo humano com uma permanência mínima no tempo. Essa tese implica, ainda, a disposição ao diálogo entre indivíduos que usam diferentes esquemas conceituais. Nesse caso, note-se, a emergência de “condições de pura racionalidade” é algo latente. “Para essa tese realtivista moderada pode ser aduzida a idéia segundo a qual indivíduos que usam qualquer esquema conceitual, pelo simples fato de serem capazes de usá-lo, revelam que possuem competência para linguagem e diálogo, isto é, que às vezes permitem a emergência daquilo que chamaríamos “puras condições de racionalidade” (p.57). Isso significa que o que se poderia chamar de Razão, a saber, o critério ou os princípios postos em prática na formulação de juízos, pode ser assim considerada mesmo variando de um esquema conceitual para outro. E isso parece ser possível se considerarmos que um relativismo moderado não puxa o tapete da razão em sua busca de tornar comensuráveis sistemas conceituais diferentes, como ocorre no quotidiano da pesquisa etnológica, por exemplo.

Nesse sentido, qual é a noção de racionalidade à qual se apega Olivé? Ela parece ficar bem mais clara quando a associamos à idéia de transformação (racional). Tal transformação racional é definida, assim, como sendo uma “mudança ou abandono (de um esquema conceitual) provocado por razões que são inteligíveis dentro do esquema que está sendo mudado ou abandonado” (p.67). Dentro de uma concepção arbórea de distribuição dos esquemas, segundo a qual estes seriam como ramos de uma árvore, a distância maior ou menor entre esses ramos indicaria graus variáveis de comensurabilidade. Uma tal concepção permitiria, pois, reconstruir o processo de transformação racional observável entre comunidades concretas, quaisquer que sejam elas: desde aquelas formadas por profissionais de uma dada disciplina (no interior da qual

é corrente entre aqueles que possuem uma visão mais cientificista da antropologia (o que não significa necessariamente positivista), como bem ilustra o ensaio de Michael Martin (1974)

interagem paradigmas em confronto) até quando esse processo envolve, no limite, comunidades culturais ou étnicas. Esse é um ponto, aliás, que, se interessa a todos quantos pertençam a comunidades de cientistas que possam se confrontar com sistemas conceituais diferentes, vai interessar sobremaneira ao etnólogo que não apenas participa das mesmas condições de convivência profissional (portanto entre pares), que também têm lugar entre seus colegas de outras disciplinas, como ainda se vê permanentemente envolvido no processo de tradução de sistemas culturais ou étnicos os mais diversos, onde as condições de racionalidade nem sempre são favoráveis. Como reconhece Olivé, as interações entre antropólogos e membros de comunidades culturais ou étnicas objeto de investigação podem envolver tanto "interações racionais" quanto "processos não racionais de aprendizado". Essas são questões que estão presentes no texto de Olivé e que merecem um aprofundamento maior do leitor e, de um modo todo especial, do antropólogo.

Como se vê, a questão do relativismo cultural passa a ser antes de tudo, como reconhece Dascal, em algum momento de seu interessante ensaio conclusivo do volume, um *relativismo epistemológico* (p.286). É esse tipo de relativismo que, se é necessário ao exercício da filosofia, indispensável parece ser ao trabalho do antropólogo. *Cultural Relativism and Philosophy*, é, pois, uma obra que se recomenda não apenas à área da filosofia, de seus habituais leitores, mas também à área das ciências sociais, e, de um modo todo especial, aos antropólogos.

BIBLIOGRAFIA

- OLIVEIRA, R.C. de (1991). *Razão e Afetividade: O Pensamento de L. Lévy-Bruhl* (Campinas, Centro de Lógica e Epistemologia).
- DUMONT, L. (1983). *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris, Seuil).
- GEERTZ, C. (1983). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive*
- Manuscrito*, Campinas, XVI(1):207-216, abril 1993.

Antropology (New York, Basic Books).

MARTIN, M. (1974). Understanding and participant observation in cultural and social anthropology. In *Verstehen: Subjective Understanding in the Social Sciences* (Boston, Addison-Wesley, 102-133).

REDFIELD, R. (1956). *Peasant Society and Culture* (Chicago, The University of Chicago Press).