

RESENHA DO LIVRO POR UMA ANTROPOLOGIA MAIS INTERSUBJETIVA: UMA RESENHA D'O TEMPO E O OUTRO

BOOK REVIEW
FOR A MORE INTERSUBJECTIVE ANTHROPOLOGY: A TIME AND THE OTHER REVIEW

Gustavo Anderson*

Referência completa da obra resenhada: FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro: Como a Antropologia Estabelece Seu Objeto**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

O presente texto analisará a obra *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*, de Johannes Fabian. Como se trata de uma resenha pincelada por críticas, o texto segue a construção delineada pelo autor ao longo do livro, seguindo os temas discutidos através dos capítulos. Como toda boa crítica erigida por Fabian e seus – mais ou menos – contemporâneos pós-modernos, que juntos preencheram a década de 70 e 80 com boas reflexões dessa antropologia (auto)crítica, consideramos necessária uma resenha desse monumento do pensamento antropológico. A seguir, as ideias centrais do livro.

Sempre que os aparatos teórico-metodológicos da antropologia são considerados, seja no âmbito etnográfico ou na sua produção textual em geral, deles se percebe uma condição desigual[1] que – implícita e – prontamente se estabelece entre os sujeitos “pesquisador-pesquisado” em diálogo: a negação da *coetaneidade*, termo de Fabian para designar a junção significativa das palavras contemporaneidade e simultaneidade/ sincronicidade, (FABIAN, 2013: 10); sendo este argumento o fio condutor de Johannes Fabian em sua crítica aos moldes antropológicos até então vigentes (ano de 1983, quando o livro fora originalmente publicado).

De natureza (cosmo e crono)política, essa condição assimétrica na interação, de acordo com Fabian, reproduz as relações de poder e dominação historicamente concebidos entre Ocidente e não-Ocidente, perpassando por este pensamento crítico ocidental (filosófico, racional e científico) até efetivamente consolidar-se na própria antropologia. Desta forma, emergiu-se dessa herança intelectual aquilo definido por alocronismo (o tempo do outro), uma temporalidade hierarquizante do outro, evidentemente cristalizada no discurso dos detentores do conhecimento. Afinal, Fabian diz já no início do capítulo que inaugura esta discussão que “conhecimento é poder” (FABIAN, 2013: 39).

Dando continuidade ao primeiro capítulo, o autor remonta a trajetória das apropriações do tempo pelo pensamento intelectual, remetendo a um primeiro indício desta coerção no discurso dos filósofos da História arraigados na religião judaico-cristã. Como fundamento deste discurso cronológico, há uma intenção retórica[2] desses filósofos que visa convencer o leitor da existência de uma história única, protagonizada por uma suposta graça criacionista do Divino (trata-se da concepção da biogênese). Após apresentar o pensamento da tradição judaico-cristã, o autor prossegue com o Iluminismo (a “Era das Luzes”), caracterizando os ideogramas deste projeto científico enquanto racionalismos que buscavam erigir um estatuto lógico da História

Universal, desta vez desprovidos de qualquer influência religiosa. Segundo Fabian, a partir dos iluministas é que o tempo criacionista foi contestado, visto que é irregular, linear e composto por eventos míticos não sequenciais, sendo impossível de usá-lo como uma referência nesta recém-criada empreitada cientificista (FABIAN, 2013: 50). Percebem-se aqui os primeiros germes dos atributos naturalizantes – biológicos – e empíricos ao tempo, que o autor se propõe a analisar como objeto do seu estudo.

No prosseguimento do panorama conciso do capítulo primeiro, Johannes Fabian adentra na configuração mais naturalizada do tempo por excelência: o tempo geológico e biológico, amplamente sustentados pelo paradigma darwiniano da História da evolução. Nesta ótica do entendimento, atribuiu-se o caráter espacial ao tempo, e junto aos preceitos paleoarqueológicos que eram contemporâneos a esta perspectiva evolutiva, fora definitivamente instituída uma tentativa cronométrica ao tempo, ou seja, a de medir precisamente o tempo. No entanto, o autor não admite ser essa concepção a que infligiu o pensamento temporalizante ao paradigma antropológico. Ele acusa o evolucionismo social por esse feito.

Antecedente ao próprio evolucionismo biológico, este paradigma da alteridade (representado principalmente pela antropologia victoriana, dita “de varanda”) delineou a característica essencial que também esteve presente na perspectiva geológica e biológica: a espacialidade do tempo, nem tanto pelo desígnio cronométrico, como visa o saber paleoarqueológico, mas pela situação de distanciamento impactado pela mesma. O “outro” está longe física e socialmente, com provável procedência de um território considerado remoto. Assim, foi instituído no saber antropológico as primeiras categorias analíticas adjetivantes e reprodutoras da negação de *coetaneidade*, tais como “primitivo”, “arcaico”, “selvagem”, “bárbaro”, “civilizado”, entre outros. Caminhando nesta rápida recapitulação do livro[3], nos seguintes capítulos Fabian explicará como as tendências “alocrônica e esquizocrônica” (FABIAN, 2013: 71) conseguiram perdurar (mesmo que implicitamente) através das diferentes gerações e das ferramentas teórico-metodológicas utilizadas no desdobramento da disciplina até aquela atualidade (década de 80).

No segundo capítulo, Johannes Fabian analisa a forma como as três escolas clássicas (e centrais) da antropologia negam a *coetaneidade*: a britânica, a norte-americana e a francesa. Estas indicações são, respectivamente, o encapsulamento do tempo estrutural-funcionalista britânico; a hipocrisia relativista dos culturalistas estadunidenses; e a taxonomia estrutural demasiada externalista das escolas sociológicas da antropologia francesa. Essas três escolas convergem em algum aspecto no que diz respeito em caírem na negação da *coetaneidade*. A britânica, mesmo desprezando o passado histórico enquanto tempo, o que não significa que tenha se livrado de semânticas alocrônicas na escrita, negou a *coetaneidade* em considerar a existência de um sistema de tempo outro (cultural), distinto – diferenciando o tempo linear ocidental do suposto tempo cíclico primitivo (FABIAN, 2013: 75). Ainda assim, não viu o tempo intersubjetivo enquanto fator fundamental para comunicação e para a perspectiva compartilhada da pesquisa de campo, índice apontado pela falta de detalhes da interação etnográfica na escrita (a saber, um tempo outro que, para além de “usos” ou “noções” temporais

distintos[4] observados “empiricamente” pelos britânicos, também está denotado na carência comunicativa).

A crítica do autor ao relativismo cultural norte-americano[5] elege Ruth Benedict com a sua etnografia, *O Crisântemo e a Espada*, em um de seus exemplos. Sua arguição afirma que esta etnografia acaba omitindo impactos e contextualizações históricas que têm total influência pela conjuntura da segunda guerra e de nacionalidades em conflito (FABIAN, 2013: 81). Portanto, foi muito fácil da parte de Benedict em somente admitir a diversidade cultural, artimanha de uma assunção relativista hipócrita e cômoda a qual permitiu que essas condições de opressão perdurassem e se reproduzissem a partir do seu trabalho etnográfico sem sequer ter sofrido alguma represália, nas palavras do autor[6]. Isto porque, a nosso ver, um antropólogo que não se posiciona nessas situações dialógicas (no caso de Ruth Benedict, que fora uma autora norte-americana desenvolvendo trabalho de campo entre japoneses residentes nos Estados Unidos em período de Segunda Guerra Mundial) propaga essas formas hierárquicas de diálogo *a priori* instituídas nas relações do âmbito etnográfico.

Para fechar a sua revisão analítica das escolas antropológicas (uma “*Via Crucis*”), Johannes Fabian fala do estruturalismo francês como uma espécie de taxonomia cultural. A “sua estratégia é eliminar o tempo como uma importante dimensão tanto (...) da integração cultural como da etnografia (...)[, sendo assim] um índice bruto de uma tradição intelectual altamente complexa” (FABIAN, 2013: 85). Johannes Fabian afirma que o principal representante dessa tradição é Claude Lévi-Strauss e que, para este estruturalista, o tempo faz parte de uma produção cultural inconsciente, formas de pensamentos que a ele tinham um caráter natural (FABIAN, 2013: 88). Assim, o distanciamento tomado pelo taxonomista da cultura mostra que só com a negação da *coetaneidade*, inevitável segundo a pessimista análise de Fabian, é que ele consegue utilizar sua “ferramenta positiva do conhecimento científico” (FABIAN, 2013: 93).

Já no terceiro capítulo, Fabian discorre acerca da negação de *coetaneidade* e como ela se transpõe através da escrita, isto é, na sintaxe do texto do antropólogo. Segundo o autor, na gramática, como exemplo, vemos nas formas pronominais “eu” (1ª pessoa do singular) e “tu” (2ª pessoa do singular) como as mais coerentes para uma experiência (inclusive temporal) compartilhada entre “antropólogo-nativo” (ou “pesquisador-pesquisado”). Porém, há um predomínio da terceira pessoa do singular e do plural nas obras antropológicas, sendo respectivamente “ele/ ela” e “eles/ elas”. É isto que propicia a ideia de distanciamento entre os agentes do campo etnográfico, e pressupõe a negação da *coetaneidade*. Além disso, a ideia do pronome da terceira pessoa do singular/ plural supõe, a partir da escrita, a noção de que o etnólogo, ao falar do sujeito que estuda, o está totalizando pelo seu – retórico - saber etnográfico, acabando por generalizá-lo e estabelecê-lo com conceitos fixos que sequer passam pelo consentimento léxico do nativo. A negação de *coetaneidade*, sobretudo, reproduz as relações de poder pesquisador-pesquisado devido a uma ausência descritiva que demonstre a experiência compartilhada e intersubjetiva em campo[7].

No quarto e último capítulo, Johannes Fabian inaugura o debate de como o recurso visual (denominado pelo autor como *visualismo*) é empregado pela retórica do antropólogo tal

que suprime a experiência compartilhada e, por consequência, subentendendo um alocronismo do que é observado. Ademais, Fabian explica que, conforme o aparato metodológico-epistemológico desses antropólogos, observar é suficientemente entender. O visualista pode ser composto de antropólogos semióticos, estruturalistas, linguistas, sinoticistas em geral (como prezava Malinowski com o seu conselho de elaborar “quadros sinóticos”, localizado em seu “manual etnográfico” que introduz *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*), interpretativistas (compositores de descrições densas, à la Clifford Geertz), filósofos da estética (hegelianos), entre muitos outros. Em suma, observando o fio condutor argumentativo do autor ao longo do livro, ver-se-á que não há limites em elencar e relacionar escolas ou tradições do pensamento à negação da *coetaneidade*, pois é um recurso etnocêntrico que se solidifica e se transpõe no discurso ocidental.

Um neologismo de Fabian, o *visualismo* consegue compreender aqueles pensamentos em que se acentua uma epistemologia visuoespacial, tendo um caráter retórico e, a nosso ver, exageradamente demonstrativo. Isto porque um conjunto de ideias da cabeça de um antropólogo é traduzido em esquemas, diagramas, tabelas, etc.; recursos visuais que pretendem transformar o conhecimento do antropólogo (ou cientista social em geral) sobre o saber alheio (do outro) em que ele presume ter compreendido. Aqui, como nas metodologias e paradigmas da antropologia, há uma hierarquia do saber que acaba alavancando uma disparidade de tempo entre os atores do campo etnográfico, além de todas as (des)qualificações que vêm atreladas aos sujeitos pesquisados, como já vimos durante a resenha. Por trás dessas concepções sógnicas oferecidas pela imagem, prossegue o autor, reside o grande problema do alocronismo: o visualismo é “usado (...) para designar uma corrente ideológica do pensamento ocidental” (FABIAN, 2013: 144). Contudo, o autor não fala para simplesmente abandonarmos a semiótica ou as apreensões sógnicas percebidas pelo antropólogo em campo como se fossem instrumentos analíticos releváveis. Tampouco fala que esta é desimportante, pois os símbolos estão em toda a parte da práxis humana. Afinal, estes são elementos imprescindíveis para tornar inteligível ao antropólogo o universo sociocultural do nativo, suas linguagens, representações, visões e compreensões de mundo. Mais do que isso: Johannes Fabian sugere à antropologia uma superação dos símbolos.

Nas considerações finais, o autor propõe uma saída para se fugir da negação da *coetaneidade* e, ao antropólogo, sua melhor solução etnográfica: evidenciar na escrita a comunicação etnográfica, intersubjetividade da práxis humana por excelência. Sugere, então, tornar claro como se dão as relações e diálogos em campo entre antropólogo e nativo, exprimir como fazem eles e como fazemos nós, e ir além de uma análise sógnica que subentenda totalidade a partir de uma suposta demonstração empírica, impressão permeada pelo discurso do tipo “é assim porque eu percebi em campo” (que pressupõe um observador e um observado sem que o observador precise necessariamente se justificar ou se tornar presente na escrita). A comunicação, ou seu esclarecimento a partir da escrita, visa equalizar todas as desigualdades acionadas pela hierarquia do saber historicamente propagada pela antropologia e pelas ciências humanas desde o início. Assim, o ideal da *coetaneidade* é aquele que “busca reconhecer a cotemporalidade como a condição para o confronto verdadeiramente dialético entre as pessoas,

bem como sociedades (...) voltadas umas para as outras, num mesmo tempo” (FABIAN, 2013: 171). A práxis comunicativa é, assim, elemento fundamental para esta equação temporal que permite o etnógrafo de amparar um imbróglío etnocêntrico que é inato ao seu intento de descrever. Portanto, é mister ao antropólogo de dignamente torná-la possível e explícita em seu trabalho, deixando claro na escrita as etapas de aproximação e comunicação – intersubjetiva – com os sujeitos de pesquisa.

Essa é uma medida etnográfica que pode não ser suficiente para excluir o alocronismo da relação antropólogo-nativo, todavia, a obra de Johannes Fabian ofereceu-nos ao menos um novo direcionamento em face desse problema verificado na história da disciplina e no discurso científico como um todo. É decorrente desse esforço de Fabian e dos autores que lhe eram contemporâneos, aos quais hoje atribuímos como “pós-modernos”, voltados à metareflexão da disciplina, que se buscou as primeiras respostas aos problemas entrevistados na gênese da escrita antropológica, muitos desses de difícil resolução. Por esse e muitos outros motivos enumerados ao longo da resenha, a leitura da obra ainda ressoa eficiência na atualidade na disciplina, sendo uma leitura indispensável aos antropólogos em formação. 

* Estudante do 7º período do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Paraná. Sob orientação dos professores: Miguel Alfredo Carid Naveira; Lorenzo Gustavo Macagno. E-mail: gustavoanderson.me@gmail.com

NOTAS

[1] Matti Bunzl, autor que introduz a obra sob análise, define esta desigualdade como uma “discrepância intersubjetiva”, um “rebaixamento diacrônico do Outro” (FABIAN, 2013: 10).

[2] E ao longo do livro será mostrado que essa intenção retórica está presente em qualquer pensamento intelectual que envolva o tempo de alguma maneira, inclusive nos pensamentos escolásticos da antropologia.

[3] Ainda no final do primeiro capítulo, o autor cita quatro usos do tempo aos quais essas demonstrações de transformações paradigmáticas supramencionadas se enquadram, que são o tempo físico; o tempo mundano; o tempo tipológico; e o tempo intersubjetivo, este último que é a proposta de mudança à Antropologia desenvolvida por Fabian (e que será melhor explanada conforme a passagem dos cinco capítulos do livro).

[4] Para uma ideal referência a esse argumento, pensar no capítulo “Tempo e Espaço” de “Os Nuer”, obra de Edward Evan Evans-Pritchard.

[5] É importante frisar que o relativismo cultural não esteve presente somente na escola americana. Da mesma maneira, a mesma crítica de Fabian a um relativismo cultural pretensioso que omitia os impactos e influências históricas de opressão, e à qual, inclusive, o antropólogo estava inserido, reproduzindo e deixando intactas as relações de poder e dominação do Ocidente sobre o não-Ocidente, pode ser aplicado a vários autores de outras escolas centrais da antropologia.

[6] Se se pensar, esse argumento de Fabian tem correlação e é capaz trazer à tona a discussão de autoridade etnográfica levantada pelos pós-modernos, que deixou certa aura obscura acerca dos antropólogos clássicos (mesmo sendo anterior a essa geração de pós-modernos).

[7] A própria escrita antropológica já é pensada para ser veiculada para uma terceira pessoa que não os nativos de que se trata um estudo publicado: supõe um diálogo entre antropólogo e leitor ocidental, esses supostamente coetâneos (e o nativo, em um tempo outro).

REFERÊNCIAS

FABIAN, Johannes. *O Tempo e o Outro: Como a Antropologia Estabelece seu Objeto*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

Recebido em 17 de março de 2014
Aprovado em 2 de dezembro de 2014