EMICS/ETICS REVISITADO: "NATIVO" E "ANTROPÓLOGO" LUTAM PELA ÚLTIMA PALAVRA

Luís Batalha

A possibilidade de se obter conhecimento objectivo tem sido questionada desde há muito. Na antropologia, mais do que nas outras disciplinas, devido ao facto de o antropólogo estudar outras sociedades que possuem elas próprias os seus códigos de representação. Ao longo da história duas posições diferentes se têm defrontado: a dos que acreditam que a antropologia pode aspirar a ser uma ciência, respeitando os cânones daquilo que modernamente se chama ciência e a dos que entendem a antropologia como uma forma de discurso não-científico, uma forma de interpretação subjectiva, a arte de penetrar no espaço mental do "outro". Nos anos 1950-60 surgiu uma importante questão epistemológica na antropologia cultural americana, a qual, levada às últimas consequências, poderia ter contribuído para uma definição mais clara do papel da antropologia no conhecimento do comportamento humano: a dicotomia emic/etic. Infelizmente, foi maior a confusão resultante do que a clarificação obtida. Mais, na Europa, onde a antropologia só episodicamente se associou à linguística, a questão quase nem sequer entrou. Este texto é uma tentativa de reavaliar a questão, reafirmando a utilidade da distinção em termos da maneira como o antropólogo se posiciona face ao discurso que produz.

Em ciência desde há muito que se discute se é ou não possível conhecer objectivamente a realidade objecto do conhecimento. Historicamente tem havido um ondular entre os dois extremos: o dos que defendem, ou defenderam, que o conhecimento objectivo não é possível; e o dos que defendem, ou defenderam, que a objectividade é perfeitamente alcançável. Provavelmente tudo depende do modo como definimos objectividade. Objectividade tem a ver com a capacidade de produzir uma linguagem explicativa que possa ser entendida e partilhada pelo maior número possível de indivíduos (cientistas, por exemplo) e, ao mesmo tempo, dê aos seus utilizadores a capacidade de intervir no destino da realidade observada. Todo o discurso explicativo que não permite prever o comportamento da realidade sobre a qual incide não pode ser considerado objectivo, mesmo que universalmente partilhado por todos os seres humanos. Um sistema de equações diferenciais capaz de prever a trajectória de um foguete é uma linguagem perfeitamente objectiva, desde que a previsão se verifique correcta, mesmo que a maior parte da comunidade dos físicos à partida discordasse. Qualquer outro sistema explicativo desenvolvido *a posteriori* para descrever o comportamento do foguete, mas que não seja capaz de

prever o comportamento do próximo foguete, carece de objectividade. Assim, objectividade significa consenso entre um grupo de pessoas (*e.g.* a "comunidade científica") sobre uma linguagem explicativa comum, um consenso que só é possível quando ela produz resultados satisfatórios (*e.g.* permite lançar foguetes com uma segurança predeterminada).

Nas "ciências duras e puras" (exactas, naturais, etc.) a questão da objectividade não é central no processo criativo das teorias. Um imunologista pode descobrir a cura para a esclerose múltipla sem nunca ter posto a questão da objectividade do seu conhecimento. Ele é objectivo desde que aceite pelos seus pares e produza resultados práticos. Em geral, nas ciências duras e puras, existem largos consensos entre os utilizadores da "linguagem científica". Quando um astrofísico vai a uma conferência falar de buracos negros, em princípio todos os outros estão de acordo quanto ao que é um buraco negro (embora possam discordar acerca do seu comportamento). Do mesmo modo, quando um físico fala de electrões, protões, leptões, muões, quarks, etc., todos os outros partilham os mesmos conceitos. O problema começa quando "cientistas sociais" se juntam numa conferência para discutir o seu trabalho. Conceitos como família, parentesco, religião, magia, incesto, estrutura social, sistema social, clã, tribo, etnia, raça, estado, governo, poder, etc., são alvo de infindáveis discussões. As "ciências sociais", ao contrário das "ciências duras e puras", estão divididas por continentes, países, línguas, raças, religiões, sexos, classes, universidades, departamentos, etc.

Existe uma antropologia americana, outra britânica, outra francesa, outra chinesa, outra japonesa, outra alemã, etc. Ou, talvez, em cada um daqueles países existam mesmo várias antropologias. E porque não, já agora, uma portuguesa. E o mesmo pode ser dito da sociologia, da psicologia, da ciência política ou da economia, uma das mais "exactas" ciências sociais. Definitivamente, as "ciências sociais" não conseguem ultrapassar os diferentes contextos socioculturais em que surgem. Vivem numa espécie de Babel. Assim, a antropologia, tal como as outras ciências sociais, é duplamente não-objectiva: não existe grande consenso entre os antropólogos acerca dos conceitos que usam, nem estes são capazes de prever o que quer que seja acerca do comportamento humano. Qualquer "teoria" é sempre uma construção *a posteriori* para explicar algo que já aconteceu. Em antropologia pode explicar-se por que razão os Maoris se tatuam, mas não se pode prever quando, ou se alguma vez, vão deixar de fazê-lo. E muito menos se pode prever se os empregados de escritório ou as donas-de-casa alguma vez se tatuarão.

As ciências sociais não são de facto ciências, assim como as teorias sociais também não são de facto teorias. Mas, enquanto não surgir alguém com uma designação melhor para aquilo que fazem os "cientistas sociais", teremos de nos contentar com o rótulo. A antropologia nunca foi uma

ciência, embora tenha atravessado períodos em que houve forte inclinação para isso, especialmente aquando da sua institucionalização académica nos finais do século XIX e primórdios do século XX, altura em que as elites intelectuais europeia e americana estavam imbuídas de uma mentalidade "cientifista". Mas mesmo no caso da antropologia social britânica, em que as aspirações científicas e "positivistas" foram marginalizadas pelo pragmatismo britânico, nas décadas de 1930 e 1940, a necessidade de uma "teoria científica da cultura" era defendida por Malinowski e Radcliffe-Brown, dois grandes responsáveis pela institucionalização académica da antropologia. Historicamente, isso explica-se pela necessidade de a antropologia reivindicar o seu espaço na academia como uma ciência, de modo a não ser olhada pelos outros departamentos como uma espécie de ocultismo.

*

A institucionalização académica da antropologia norte-americana, preparada pelo evolucionismo de Morgan e concretizada a partir do início do século por Boas, foi algo semelhante à que aconteceu na Europa. Tal como Durkheim, Morgan e Boas também lutaram por uma antropologia científica, embora na sua obra haja muito pouco de científico, mesmo quando avaliado pela bitola da sua época. Morgan, mais do que Boas, procurou delinear princípios universais que pudessem fazer da antropologia uma ciência da cultura. Porém, o uso que Engels fez da etnografia de Morgan, para desenvolver as suas ideias acerca do "comunismo primitivo" em *The Origin of the Family, Private Property and the State, in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan* (1884) fez com que a teoria evolucionista daquele fosse marginalizada. O evolucionismo ia fortemente contra o criacionismo religioso, dominante na América, enquanto o materialismo histórico marxista ameaçava o individualismo americano com o colectivismo. O medo do comunismo após a revolução russa encarregou-se do resto. Só a partir de finais da década de 1940 e durante a de 1950 é que antropólogos como Leslie White, em *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization* (1949) e *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome* (1959) e Julian Steward, em *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution* (1955), começaram a esboçar teorias que assentavam em princípios desenvolvidos por Engels, Marx e Morgan. Estava-se ainda no rescaldo do "período Boasiano", durante o qual não tinha havido espaço para "grandes teorias". A antropologia Boasiana foi condicionada por um contexto sociocultural religiosamente adverso a qualquer "evolucionismo" e politicamente adverso ao "materialismo" e ao "comunismo". Ser-se abertamente marxista significava fechar a porta a uma carreira académica e ter-se o FBI a investigar a vida permanentemente.

É no rescaldo do "período Boasiano" e na sequência da porta aberta por L. White e J. Steward que surge aquele que viria a ser talvez a mais polémica figura da sua geração de antropólogos, Marvin Harris. Este, fortemente influenciado por aqueles, mas ao mesmo tempo achando que eles não tinham ido suficientemente longe na estratégia materialista e evolucionista que se haviam proposto, avançou uma antropologia assente numa estratégia explicativa evolucionista e materialista, a qual designou por materialismo cultural. Estavamos do final dos anos 60, uma altura em que o pesadelo McCarthista, que afectara a geração de White e Steward, já se desvanecera. Harris procurou recuperar os evolucionistas do século XIX, assim como a estratégia materialista de Marx e Engels. Procurou também usufruir da teoria de Marx, colhendo apenas os benefícios e não os dissabores. Mesmo na "América democrática" dos anos 60 era mais fácil ser-se "materialista cultural" do que simplesmente "marxista". Além disso, é possível que Harris realmente achasse que os marxistas americanos, e mesmo europeus, haviam prestado um mau serviço a Marx apanhando o seu pensamento pelo lado errado. Ele propôs-se uma espécie de reabilitação da essência do pensamento de Marx, o mesmo que Althusser fez na Europa, embora de modo diferente.

No início dos anos 60, Marvin Harris lança para a fogueira da antropologia cultural americana a acha do emics/etics, numa altura em que o relativismo cultural Boasiano ainda fazia escola na América, e na Europa se vivia a ressaca da descolonização, ao mesmo tempo que se fazia o funeral do "discurso imperialista" da antropologia colonial e se iniciava a "revolução cultural" que iria culminar no pós-modernismo. A quem de direito passaria a pertencer o discurso antropológico: ao "nativo" ou ao "antropólogo"? Ou seria uma "síntese dialéctica"? E quem deveria ter a última palavra em caso de discordância? Era a luta pela última palavra. Uma luta que se repete de tempos em tempos.

A origem da distinção emics/etics

Quando, em 1954, o linguista americano Kenneth Lee Pike publicou *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* estava longe de imaginar que a sua teoria iria lançar a base de uma "revolução epistemológica" na antropologia. Pike era na altura um linguista-missionário interessado em desenvolver um método eficaz de verter a Bíblia para línguas "nativas", de forma a que o texto se adequasse aos diferentes contextos socioculturais. Interessado na causa missionária cristã, achava que o seu método linguístico poderia estender-se a outros aspectos culturais dos "nativos" que não a língua (Murray 1990: 143). Contudo, estava longe de

querer envolver-se em polémicas, apenas procurava alargar princípios metodológicos adoptados em linguística ao estudo do comportamento humano, e nesse sentido criou a abordagem tagmémica [1] (*Tagmemics*), a qual é apresentada na edição de 1967 de *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*.

Emics e etics derivam dos conceitos linguísticos *phon(emics)* e *phon(etics)*, ou seja fonémico e fonético. O fonémico tem a ver com os sons que numa língua têm valor contrastante para os falantes,[2] os "nativos", enquanto o fonético representa diferenças não contrastantes para os falantes, mas que podem ser medidas com aparelhos ou percebidas pelo próprio linguista devido à sua condição de "estrangeiro". Procurando alargar a dicotomia fonémico/fonético aos comportamentos não-verbais, Pike cortou o sufixo *phon* resultando daí *emics* e *etics*. Segundo ele, tal como na língua apenas um sistema de sons com características fonémicas pode criar uma estrutura de significados, também em relação ao comportamento humano não-verbal apenas um sistema *emic* pode estruturar o significado desse comportamento. Os fonemas estariam para a língua como os *behavioremes* ("actemas") para o comportamento não-verbal. O papel do antropólogo seria descobrir o sistema "behaviorémico" de cada sociedade estudada, pois só assim poderia aspirar a entender o comportamento humano em cada um dos diferentes contextos socioculturais. Pike inspirou-se, como ele próprio reconhece, no trabalho de Edward Sapir (1927) para atribuir importância primordial ao sistema de significados usado pelo próprio "nativo". Ambos, como linguistas, deram preferência à língua como forma de atingir o significado dos sistemas culturais. Assim, seguindo a linha de Sapir, Pike considera que a abordagem etic – aquela em que é o observador, *outsider*, a definir o significado dos comportamentos – apenas interessa como meio de atingir o sistema emic do próprio "nativo". Em linguística isto faz todo o sentido, porque o que interessa ao linguista é atingir a compreensão do sistema linguístico de um determinado grupo de falantes. Ninguém pode aspirar a comunicar sem dominar o código linguístico do "outro". Porém, embora todos os antropólogos estejam de acordo quanto à importância da língua como parte da cultura, nem todos defendem que ela seja a chave definitiva para a compreensão do "outro". Se há coisas a que só através da língua se pode ter acesso, outras há que não têm representação no universo semântico do "outro/nativo". Não podemos ignorar aquilo que num determinado sistema sociocultural é ignorado pelos seus actores se tivermos um

---

[1] Para uma compreensão da abordagem tagmémica em linguística, veja-se Kenneth Lee Pike, *Linguistic Concepts: An Introduction to Tagmemics*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1982.

[2] Por exemplo, o contraste m/c nas palavras manto/canto, em que a simples substituição de um som por outro altera completamente o significado.

sistema alternativo que nos permita ter acesso a essa parte não codificada pelo sistema local.

Harris e o materialismo cultural entram em cena

Em 1964, Marvin Harris, o pai do materialismo cultural, publica *The Nature of Cultural Things*, numa tentativa de demonstrar que a abordagem de Pike era parcial, ou seja, tomava demasiado em consideração o ponto de vista do "nativo" (para não dizer o partido do "nativo"). Harris propõe-se fazer uma antropologia etic baseada na observação do comportamento, desprezando o discurso dos actores sobre os seus próprios actos (Harris 1968, 1969). Seria o observador a definir o significado dos comportamentos e não os observados.[3] Embora a proposta de Harris não tenha tido grande aceitação prática, pois propunha um tipo de etnografia que, além de ser difícil de executar, devido aos métodos de trabalho de campo utilizados, silenciava o "nativo", criando uma espécie de "filme etnográfico mudo", o que é facto é que a partir dos anos 70 a distinção emic/etic se tornou usual no glossário antropológico. Porém, nos anos 80 o seu uso já dava lugar a confusão e má interpretação (Headland 1990: 15). Como bem resume Murray, o resultado da "intromissão" de Harris e dos seus seguidores na questão foi o soltar de uma fera antes adormecida na intenção evangélica de Pike:

> Enquanto os progenitores do paradigma tagmémico, no Summer Institute of Linguistics, tinham aperfeiçoado a distinção emic/etic no contexto da tradução das Boas Novas hebraico/gregas, Harris e os seus discípulos estavam mais interessados em usá-la para apregoar as Más Novas (Murray 1990: 144).

Enquanto os materialistas culturais estavam mais preocupados com a exploração e a opressão das massas camponesas e das classes pobres urbanas, com o sexismo, o racismo, o etnocentrismo e a mistificação cultural, "os tagmemicistas trabalhavam para alargar o Reino [através da missionação]" (Murray 1990: 145). A utilização da dicotomia emic/etic por Harris abriu caminho a uma luta entre defensores (Berger 1976; Langness 1987: 133--136; Marano 1982) e detractores (Burling 1969: 826-827; Fisher e Werner 1978; Goodenough 1980: 112-114; Howard 1968; Merrifield 1968) da interpretação materialista cultural. Outros procuraram clarificar as diferenças entre os usos que Pike e Harris faziam da dicotomia emic/etic (Arnold 1971: 22; Durbin 1972: 384-385; Feleppa 1986: 244-245, 1988; Fisher e Werner 1978; Jahoda 1977, 1983; Kensinger 1975: 72-73; Lett 1987; Pelto 1970: 67-86). O próprio Harris

[3] Exactamente a posição oposta à de Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences* (1949), o qual defendeu que o estudo do comportamento humano deve assentar no significado atribuído pelos actores às suas próprias acções.

fez algumas tentativas de explicar a sua posição em relação à questão (1976, 1979: 34-38). De acordo com o levantamento estatístico feito por Headland (1990), apenas dois autores criticaram a definição de Pike (Ekstrand e Ekstrand 1986), acusando-o de subverter a etimologia grega das palavras.

Na década de 80, a distinção emic/etic estendeu-se largamente para fora do campo antropológico, sendo usada em muitas outras ciências sociais (Hussey 1989). Com o alargar do uso daquela distinção a áreas tão diversas como a psicologia, a psiquiatria, o folclore, a sociologia, a semiótica, a filologia, a medicina, etc., não admira que a controvérsia acerca do seu sentido tenha aumentado consideravelmente. A maior parte dos autores que usam o conceito deixaram de citar quer Pike quer Harris. A própria maneira como a definição emic/etic aparece nos dicionários não é muito esclarecedora, quer quanto à sua origem quer quanto ao significado. De todas as possíveis interpretações, aquela que parece mais vulgarizada na antropologia é a que associa o emic à visão do "nativo" e o etic à visão do "antropólogo". Esta perspectiva foi criticada há já alguns anos (Hymes 1970: 281-282), com base na afirmação de que os "nativos" normalmente não possuem uma consciência do seu sistema emic, ou, se a têm, não são capazes de formulá-la ao antropólogo. Lévi-Strauss, mestre na arte de baralhar-e-dar-outra-vez, propôs uma utilização mais radical do emic/etic (1972: 20-23), afirmando que o emic deveria ser o etic e vice-versa.

Nem sempre a distinção emic/etic foi, ou é, proveitosa para a antropologia. Alguns pretendem afirmar a superioridade do sistema emic sobre o etic, enquanto outros equiparam emic a "impreciso" e etic a "preciso", privilegiando o discurso do "observador" em relação ao do "nativo". Os conceitos tornaram-se mais *slogans* do que instrumentos de análise (Crane e Angrosino 1984: 125). Mas como diz Headland, "isso fere a nossa disciplina e nós devemos lutar contra o uso descuidado daquilo que se provou ser uma das mais importantes ideias na ciência social actualmente" (1990: 23-24). É, por exemplo, devido ao facto de em grande parte dos cursos de antropologia não ser explicada aos alunos a diferença entre o discurso emic e o etic que eles posteriormente têm dificuldade em distinguir aquilo que são as categorias do "antropólogo" e as do "nativo". Nem todos os etnógrafos são suficientemente claros quanto à natureza do seu discurso, e alguns misturam mesmo as suas categorias etic com as categorias emic do "nativo", por vezes não se percebendo claramente quem está a "falar".

Um dos argumentos mais fortes que se pode utilizar contra a distinção emic/etic é o de que um sistema verdadeiramente etic não existe. O que o "antropólogo" faz é impor o seu sistema emic ao mundo do "nativo" e assumir que ele possui maior capacidade para desvendar os "mistérios" da cultura do que qualquer outro. Sistemas etic como a física, a química, a astronomia, ou a biologia são, em praticamente cem por cento dos casos,

capazes de produzir explicações mais completas e satisfatórias do que qualquer sistema emic local.[4] Por mais certa que as cosmologias Papua ou Maori estejam, é certo que elas não fornecem o entendimento necessário para vencer a força da gravidade e colocar foguetes na órbita da Terra, ou mesmo fora dela. As teorias da relatividade de Einstein podem, ao olhos de um leigo, não parecer muito diferentes de certas cosmologias "nativas", mas é certo e seguro que com o entendimento dado por E = mc2 se puderam construir bombas que nunca qualquer outra cosmologia produziu. A "cosmologia einsteiniana" é universal, funciona e é demonstrável em qualquer parte.

Em antropologia o discurso etic é mais problemático porque ainda ninguém foi capaz de criar um sistema de categorias capaz de explicar universalmente um conjunto significativo de fenómenos socioculturais. Antropólogos como M. Harris não têm sido bem sucedidos devido à falta de consenso em torno das suas "teorias". A comunidade dos "cientistas sociais" é muito quezilenta, e quando alguém aparece com um plano novo os outros estão mais interessados em destruí-lo do que em testá-lo. Além disso, cada departamento prefere ter a sua "teoria" particular. Os "cientistas sociais" são pródigos em inventar novas "teorias", mesmo antes de testarem as velhas. Em antropologia não se troca uma explicação velha por outra melhor, troca-se uma velha por uma nova, mesmo que seja pior.

Emics e etics segundo Pike

Em 19 de Novembro de 1988, Pike e Harris encontraram-se pela primeira vez na vida frente a frente, no 87.° Congresso da Associação Americana de Antropologia. Ambos aproveitaram para reformular as suas posições. "Uma unidade *emic*, na minha opinião, é um item físico ou mental, ou um sistema, considerado pelos participantes ["nativos"] como relevante para o seu sistema de comportamento, independentemente da variabilidade etic" (Pike 1990: 28). As unidades emic tanto se podem encontrar no sistema da língua, onde muitas vezes só podem ser identificadas pelo "observador" e não pelos falantes, como no sistema de comportamento.

Foi na Primavera de 1949 que Pike, "cansado de trabalhar em fonética, fonémica..." (1990: 30), se interrogou sobre a possibilidade de uma fonémica gramatical e sintáctica. Ao fazê-lo percebeu que para alcançar uma língua como um todo, como um sistema global de construção de significados, tinha de analisar as variações relativas aos comportamentos não-verbais. Daí

[4] Segundo a corrente pós-moderna, isto não é verdade, pois nem mesmo a "ciência" pode ter pretensões universalizantes. Qualquer teoria científica está limitada pelo seu contexto histórico e social. A astronomia ou física ocidentais não são mais válidas que a "astronomia" ou "física" africana, oriental, ameríndia, etc.

nasceu a designação emic/etic. A abordagem de Pike é puramente sincrónica e parte do verbal para o não-verbal (1978), enquanto a de M. Harris é evolucionista e diacrónica, dando preferência ao não-verbal. No entendimento de Pike, o conhecimento emic permite aos "nativos" orientarem-se dentro da sua própria cultura, embora possam não ser capazes de explicar essa orientação. "Uma pessoa sabe como agir sem necessariamente saber como analisar a sua acção" (Pike 1990: 33-34). O "observador" pode, através de um sistema etic, ajudar o "nativo" a compreender o significado profundo do seu próprio sistema emic. Para Pike, o etic é uma forma de atingir o emic, ao contrário de Harris, que os considera sistemas não-interconvertíveis e não-transmutáveis. A categorização emic traduz a maneira como os participantes de uma determinada cultura organizam o pensamento, linguagem e imaginação em relação ao mundo que os rodeia. Como o próprio Pike diz, a sua visão do sistema emic aproxima-se da filosofia kantiana: "Podemos alcançar um conhecimento das *aparências* somente, nunca das *coisas em si próprias*" (Kant 1966: 70, citado por Pike 1990: 34, itálico de Pike). Pike previligia o estudo do discurso como forma de atingir os propósitos e intenções dos actores em termos de comportamento; convém referir que na sua teoria tagmémica, fala (*speech*) e comportamento são sinónimos. Harris prefere encontrar a coesão estrutural do sistema emic fora dele, em variáveis técnico-económicas e ecológicas, as quais podem nem sequer possuir um sentido emic. Ou seja, a explicação de um sistema cultural ultrapassa os seus próprios "limites"; é necessária uma linguagem exterior (etic) para o descodificar. Segundo Pike, o emic e o etic são formas que fazem parte de um círculo hermenêutico que não pode ser quebrado (e não interessa quebrar), como ele próprio elucida num poema simples (1990: 45):

CÍRCULO EMIC

Vê, e conhece.
Conhece, e sê.
Sê, e faz.
Faz, e vê.
Vê, e conhece.

Emics e etics segundo Harris

De acordo com Harris, a principal diferença entre o seu ponto de vista e o de Pike relaciona-se com o etic (Harris 1990: 48). Para Harris a questão é saber se pode ou não fundar-se uma ciência antropológica assente num sistema de significados etic; isto é, criado (e partilhado) pela comunidade dos antropólogos e separado do sistema de significados (emic) dos "nativos". Daí a sua ênfase nos comportamentos não-verbais, aqueles cuja interpretação

pode depender apenas da observação feita pelo antropólogo. Isto não significa que Harris tenha desprezado a língua e os aspectos mentais como decifradores de sistemas socioculturais, apenas considera que a história da antropologia tem mostrado uma tendência para valorizar a língua e os outros elementos emic em detrimento da construção de uma metalinguagem transcultural (Harris 1969: 576). É claro que o seu objectivo é o de transformar a antropologia numa ciência, e isso é algo que apenas continua a interessar a uma minoria de antropólogos.

Pike considera que no fundo o etic não passa de um emic transposto para um contexto cultural diferente. E assim, a antropologia etic não seria mais do que uma tentativa de impor o sistema emic do antropólogo ao emic do "nativo". Harris contrapõe que o "emic" de um observador treinado (um antropólogo no caso da antropologia) é diferente do "emic" do "nativo". Por isso justifica-se o uso do conceito etic para designar um sistema de categorias definido pela comunidade de observadores, ainda que algumas dessas categorias possam existir em determinados sistemas emic (Harris 1990: 49). Por exemplo, quando digo "tenho calor" ou "tenho força" estou a usar categorias emic certamente partilhadas por muitas culturas diferentes (variando conforme as línguas ou dialectos), mas estou também a usar conceitos de física termo-dinâmica que a comunidade dos físicos usa no seu dia-a-dia. A diferença está no facto de o "calor" e a "força" da termodinâmica não dependeram de variações interculturais, mas serem definidos pela comunidade internacional de cientistas. São categorias transculturais, embora a sua origem possa estar no emic da cultura ocidental.

Segundo Harris, a distinção emic/etic tem sido muitas vezes confundida com outras distinções (subjectivo/objectivo; participante/forasteiro; cognitivo/operacional e mental/comportamental, etc.). A questão subjectivo/objectivo nada tem a ver com emic/etic, uma vez que tanto o "nativo" como o observador podem ser subjectivos ou objectivos, dependendo dos procedimentos adoptados. De acordo com Harris, a designação subjectivo/objectivo deve ser usada para definir operações quanto à satisfação, ou não, dos cânones da pesquisa científica. Por exemplo, o procedimento emic de explicitar o mapa das cores ou os tipos de gelo numa determinada cultura, pode ser feito subjectivamente ou objectivamente (Harris 1990: 51). Até mesmo um procedimento etic, como um recenseamento, pode ser feito subjectivamente (se, *e.g.*, não se considerarem os critérios de replicabilidade, testabilidade e parsimónia). Para uma grande parte dos antropólogos, a questão do subjectivo/objectivo apenas respeita ao etic (Cassidy 1987: 318), o que descontenta Harris, uma vez que os praticantes de uma antropologia emic se "furtam" aos critérios de "cientificidade".

A questão do participante/forasteiro (*insider/outsider*) também não é esclarecedora, sobretudo porque o ponto de vista do forasteiro tanto pode

conduzir a um conhecimento emic como etic, dependendo dos procedimentos usados. Como diz Harris, referindo-se a Robert Merton, a condição de estranho não é necessariamente a de observador (Merton 1968). O modelo cognitivo/operacional (Rappaport 1984: 236-237) apenas corresponde parcialmente à dicotomia emic/etic.

> O modelo operacional é aquele que o antropólogo constrói a partir da observação e mensuração de entidades empíricas, acontecimentos e relações materiais. Ele toma este modelo para representar, com propósitos analíticos, o mundo físico do grupo que está a estudar... O modelo cognitivo é o modelo do ambiente tal como é concebido pelo próprio povo que nele se integra (citado por Harris 1990: 51).

O problema epistemológico do modelo de Rappaport é ele não definir como é que se atinge o "modelo cognitivo do actor"; isso pode ser feito "emicamente" ou "eticamente". A dicotomia mental/comportamental também enferma do mesmo, ao não definir se é a noção do "observador" ou do "nativo" que prevalece na descrição do pensamento e do comportamento da cultura estudada. Outras dicotomias como "nativo"/analítico (Bohannon 1963: 12), estrutural/ecológico (Johnson 1982: 413), experiência-próxima/experiência-distante (Geertz 1976: 223) sofrem de alguma das insuficiências apontadas aos outros modelos (Harris 1990: 52). A diversidade de modelos que tentam resolver o "problema" epistemológico da validade do conhecimento antropológico apenas serve para atestar quão complexo é o assunto. Até hoje nenhum deu uma resposta completamente satisfatória, embora a dicotomia emic/etic pareça oferecer vantagens sobre os outros modelos. Ela cria uma fractura que permite mais facilmente separar "o que os 'nativos' dizem que fazem daquilo que eles de facto fazem".

O emic/etic levado às últimas consequências

Quando M. Harris formulou pela primeira vez a distinção emic/etic (1964) falhou, como aliás ele próprio reconhece (1990: 52), ao não se aperceber que a distinção mental/comportamental não se conjugava com o emic/etic tal como ele o definira. Nessa formulação, o emic referia-se exclusivamente ao que se passava dentro da mente do "nativo" ou "participante", enquanto o etic se referia aos comportamentos do "nativo" observáveis do exterior.[5] Só que, como o próprio Harris reconhece, a literatura antropológica é prolixa em exemplos de tentativas etic para descrever e explicar o funcionamento

[5] Na linguagem usada por Harris em *The Nature of Cultural Things* (1964), os movimentos do corpo e os seus efeitos no ambiente envolvente, tal como são observados por um observador externo, são designados por *actonics*.

da mente humana, ou seja, aquelas em que é o "observador" que define o sentido do que se passa na mente do "observado" ("antropólogo" e "nativo", se quiserem). A abordagem estruturalista e a psicanalítica são dois bons exemplos. O estruturalismo procurava interpretar a organização cognitiva do ser humano através da suposta existência de uma estrutura mental universal organizada em categorias binariamente opostas (*e.g.*, acima/abaixo, direita/esquerda, cru/cozido, puro/impuro). Estas oposições binárias não necessitam de ser reconhecidas pelos próprios "nativos"; por outras palavras, quem decide da sua existência é o "observador". A abordagem psicanalítica é semelhante, na medida em que quem decide sobre a interpretação a dar aos comportamentos verbais e não-verbais do "paciente" é o analista, mesmo que o paciente insista em dizer que os seus pensamentos nada têm a ver com a interpretação daquele.

Deste modo, Harris assume a possibilidade de o domínio da "vida mental" poder ser abordado tanto emicamente como eticamente. Mas vai mais longe, assumindo que também o comportamento observável (*behavior stream*) pode ser abordado do mesmo modo. Em *Cultural Materialism* (1979), apresenta um modelo mais elaborado da dicotomia emic/etic, definindo vários tipos de descrição etnográfica (Harris 1979: 38).
Usando o seu inquérito etnográfico sobre a sacralidade da vaca na Índia, Harris mostra quatro domínios de interpretação etnográfica:

	Emic	Etic
Comportamental	I	II
Mental	III	IV

I – *Emic/Comportamental*: "Nenhuma vaca ou boi morre de fome"
II – *Etic/Comportamental*: "Os bois morrem de fome"
III – *Emic/Mental*: "Todas as vacas e bois têm direito à vida"
IV – *Etic/Mental*: "Deixemos os bois morrerem à fome quando a comida é escassa".

Como o próprio Harris reconhece, o principal dilema prende-se com o estatuto epistemológico dos domínios I e IV. Onde é que colocamos a afirmação "nenhuma vaca ou boi morre de fome"? Refere-se a um comportamento realmente observável ou apenas a uma crença sobre comportamento existente na mente dos agricultores interrogados? O mesmo acontece com o etic/mental "deixemos os bois morrerem à fome quando a comida é escassa". Está esta norma dentro da cabeça dos agricultores indianos interrogados por Harris, ou está na sua própria cabeça?

Para o antropólogo, o maior risco encontra-se no domínio IV, aquele em que se pretende inferir o que se passa dentro da mente dos informa-

dores.[6] Isso acentua-se quando a diferença entre a cultura do "antropólogo" e a do "nativo" é grande. Como diz Harris: "A estrada para o conhecimento etic da vida mental está cheia de armadilhas e impasses" (1979: 39).

Porque é que a antropologia se afastou de uma etnografia etic?

Ao longo da história das ciências sociais, os paradigmas dominantes têm sido de natureza emic. A sociologia e antropologia americanas foram dominadas pelo modelo parsoniano e boasiano, respectivamente, até praticamente à década de 1960. Talcott Parsons (1961), já no fim do seu "reinado", afirmava que "o estudo do comportamento social humano envolve (...) um tipo de esquema teórico [que] encara o comportamento como "dirigido" a objectivos, como "adaptativo", como "motivado" e *guiado por processos simbólicos*" (Parsons 1961: 32, itálico meu). Adiante reforça a sua posição, dizendo que o behaviorismo dos anos 20 representou uma tentativa reducionista da "subjectividade" e "significado" dos comportamentos humanos (Parsons 1961: 22-23). No caso de Franz Boas, a questão teve mais a ver com uma reacção ao "racismo científico" e às próprias características racistas da sociedade americana. Pode dizer-se que o relativismo cultural boasiano foi uma espécie de reacção democrática ao "etnocentrismo branco", por vezes alicerçado em "princípios científicos". Apesar de tudo, e curiosamente, Boas chegou a ser acusado de querer fazer uma antropologia demasiado científica.

No caso da tradição europeia, herdeira em grande parte do pensamento idealista de G. W. F. Hegel (1807), e particularmente de Wilhelm Dilthey (1883), o responsável pela separação entre as *Naturwissenschaften* (ciências naturais) e as *Geisteswissenschaften* (ciências humanas) e grande influência no pensamento de Max Weber, pode dizer-se que o clima intelectual nunca foi muito favorável àqueles que queriam "reduzir" o Homem à condição de objecto da ciência. Em França, Auguste Comte (1830-42, 1851--54) desenvolveu uma "filosofia positiva", que de positivo no sentido empiricista do termo tem muito pouco, pois é sobretudo especulativa. As leis sociológicas de Comte não passam de mera especulação, alimentada pela falta de uma observação mais objectiva. E. Durkheim (1895) e M. Mauss (1950) também procuraram definir alguns princípios universais que pudessem explicar o comportamento humano, mas as suas teorias, embora mais sólidas que as de Comte, assentam numa etnografia emic, a qual, em grande parte, senão na totalidade, foi feita por terceiros. A antropologia

---

[6] Para uma visão crítica dos procedimentos adoptados por M. Harris sobre o etic/mental pode ver-se J. Sebring, 1987, "Bovidicy", *Journal of Anthropological Research*, 43, 398-419.

social britânica, seguidora daqueles dois pensadores, também nunca viu com bons olhos uma perspectiva "behaviorística" e "objectivista". Por exemplo, John Beattie foi suficientemente intimidatório quando afirmou que nenhum antropólogo social alguma vez tentou descrever comportamentos sem atender às intenções e propósitos dos agentes (1968: 117). Para a grande maioria dos paradigmas antropológicos (pós-modernismo, pós-processualismo, interpretativismo, e todos os "ismos" que se seguiram ao marxismo e ao estruturalismo), é ponto assente que o que interessa não é tentar descrever e explicar objectivamente (a objectividade não é mais do que a imposição de uma subjectividade particular a todas as outras) a realidade humana, sobretudo a realidade materialmente visível, mas sim penetrar fundo nas intenções e estados mentais que supostamente movem o ser humano.

Mais recentemente, nas décadas de 1970-80, surgiu uma forte reacção a tudo o que pudesse conduzir a antropologia para os caminhos do etic. Em particular o surto pós-moderno, sobretudo na antropologia americana (Rabinow 1975, 1977; Marcus e Cushman 1982; Clifford e Marcus 1986; Marcus e Fischer 1986; Geertz 1988; Rosaldo 1989). Porém, o movimento acabou por estender-se à Europa. Harris e os materialistas culturais foram considerados uma espécie de "fundamentalistas da ciência", ao mesmo tempo que a antropologia era invadida por pessoas vindas de outras áreas (literatura, crítica literária, estudos culturais, filosofia, história, etc.), as quais nunca haviam tido uma experiência na etnografia clássica, ou mesmo sequer qualquer experiência etnográfica. O centro da abordagem deixou de ser o "nativo" para passar a ser o "antropólogo"; ao ponto de começar a circular uma anedota antropológica (cuja autoria é atribuída a M. Sahlins) em que o "nativo" se queixava ao "antropólogo" dizendo: "Não podemos falar de mim, para variar?"

O movimento pós-moderno iniciado nos finais da década de 1970, princípios da de 1980, não representa nada de inovador, ao contrário da "revolução científica" iniciada durante o Renascimento. Já na década de 1870 o artista britânico John Chapman usava a designação "pós-modernista" referindo-se à pintura dos impressionistas franceses, particularmente Monet e Renoir. Para Chapman, o pós-modernismo significava o fim da pintura "moderna" dos impressionistas. Quase meio século depois, em 1917, o escritor alemão Rudolph Pannwitz falava do homem pós-moderno, niilista e amoral, que havia quebrado os valores da "moderna civilização europeia" (Ward 1997: 6). Em 1947, D. C. Somervell referiu-se a um dos volumes do *The Study of History* (1934-1961) de Arnold Toynbee como algo que podia ser chamado de "pós-moderno". Designação que o próprio Toynbee adoptou nos volumes subsequentes, falando de uma "idade pós-moderna". Segundo Toynbee, existiam três períodos na história da humanidade: a Idade das

Trevas/Idade Média (1075-1475); a Idade Moderna (1475-1875); e, a partir de 1875, a Idade Pós-moderna, na qual a "civilização ocidental" teria entrado num período de turbulência social e revoluções. Também na década de 1920, Oswald Spengler, em *The Decline of The West* (1926), escreveu sobre a "decadência" da "civilização ocidental". Em 1957, o historiador americano Bernard Rosenberg apelidava de pós-moderno o novo tipo de vida social e cultural emergente a seguir à Segunda Guerra. Deste modo, a preocupação pós-moderna das décadas de 1970 e 1980 não é nova. Talvez as formas que ela assume sejam diferentes e novas. Mas, no fundo, o que ela revela é um desalento e uma desconfiança no presente e no futuro que ciclicamente assola as elites intelectuais.

A relativamente recente onda pós-moderna começou essencialmente nas artes: arquitectura, pintura, design, literatura, cinema, etc. A data "oficial" da sua entrada na antropologia é 1986, altura em que James Clifford e George Marcus editaram e publicaram a colecção de ensaios *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, e também o mesmo G. Marcus e Michael M. J. Fisher publicaram *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in The Human Sciences*. As ideias contidas nestes dois volumes, vindas de uma dúzia de autores, na maior parte norte-americanos, entroncam numa tendência já antes manifesta nos escritos de Clifford Geertz (1973), em que ele alerta, *en passant*, numa nota de pé de página, que "a autoconsciência sobre os modos de representação (para não falar na sua experimentação) tem faltado em excesso na antropologia" (1973: 9, n. 3). Por outras palavras, os antropólogos preocupavam-se exclusivamente em interpretar e descrever o "outro" sem reflectirem no modo como o faziam e no que isso podia representar. Era o apelo a uma maior "reflexividade". O conhecimento antropológico devia ser entendido como uma mera representação construída pelo antropólogo e, portanto, não mais válida do que qualquer outra, e os "factos objectivos", como uma construção subjectiva mediada pela identidade cultural do próprio antropólogo.

A preocupação central da antropologia pós-moderna é a interpretação do texto etnográfico. Já não se trata de interpretar a cultura balinesa ou marroquina, tendo Geertz como exemplo, mas sim interpretar a interpretação dessas culturas. Talvez Ian Jarvie estivesse certo ao dizer que "os pós-modernistas produziram o mais recente argumento a favor da antropologia-de-gabinete" (1988: 428). Bibliotecas e bibliotecas repletas de material etnográfico esperam por uma "interpretação reflexiva", pelo que se vêem boas perspectivas de carreira na antropologia pós-moderna. O antropólogo já não precisa de sair do departamento para fazer antropologia, basta estudar os colegas. A antropologia transforma-se numa forma de crítica literária, que permite publicar mais uns artigos e uns livros no intervalo do trabalho de campo (no caso daqueles que ainda se dão ao trabalho de o fazer). Não quero

com isto dizer que os antropólogos não devem reflectir e analisar a sua própria condição sociocultural e a natureza do seu discurso; talvez não devam é esquecer-se de que a essência do seu trabalho é a interpretação e explicação do mundo dos outros e não do seu próprio mundo. Deixemos que sejam essencialmente outros a reflectir sobre o nosso próprio trabalho, até para nos defendermos.

Embora o pós-modernismo tenha ampla aceitação na antropologia – em muitos departamentos americanos e europeus, senão na maioria, existem cursos específicos que ensinam os alunos a pensar pós-modernamente –, houve também oposição por parte dos sectores mais "conservadores" da antropologia. Por exemplo, Sangren (1988), Spencer (1989) e Gellner (1992) moveram críticas mais ou menos acesas ao movimento. Embora diferentes nalguns aspectos, todos eles coincidem no facto de acharem que, embora os pós-modernistas se afirmem contra a autoridade e a universalidade de qualquer discurso explicativo, eles procuram substituir a autoridade do discurso existente por uma nova autoridade: a sua. No fundo, trata-se da tentativa de substituição de um paradigma por outro, com as necessárias implicações na estrutura da academia antropológica.

Para finalizar a questão do pós-modernismo, que não é central na minha discussão, uma vez que a negligência em relação à dicotomia emic/ /etic lhe é anterior, gostaria de referir aquela que foi uma das mais ressonantes críticas ao pós-modernismo em geral. Em 1984, Fredric Jameson, um crítico de artes e letras norte-americano, que pode ser definido como marxista moderado, publicou um ensaio intitulado *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, no qual procurava definir o movimento pós-moderno como uma consequência lógica do desenvolvimento mais recente do sistema capitalista, especialmente na América. Embora não adopte uma explicação marxista tradicional, situando as causas do movimento nas transformações da infra-estrutura económica capitalista, ele acha que a explicação está na transição de um modelo capitalista centrado no poder do Estado-nação para outro centrado no poder das grandes multinacionais (transnacionais como agora se designam) e na globalização do capitalismo. Os novos desenvolvimentos tecnológicos, particularmente os relacionados com a imagem, como o vídeo, alteraram a nossa maneira de perceber o espaço e o tempo. O pós-modernismo é essa nova maneira; no fundo, em termos marxistas, é a resposta ideológica à grande alteração na infra-estrutura tecnológica. Para Jameson (1985), o pós-modernismo é mais do que um estilo, é um conceito que serve para relacionar a emergência de novas figuras formais na cultura com a emergência de um novo tipo de vida social e uma nova ordem económica. Ou, como diz Homer: "Jameson insiste que o pós-modernismo é a expressão cultural da dinâmica estrutural profunda do capitalismo global, e mais precisamente a expressão cultural da idade

electrónica" (1998: 111). Best e Kellner (1991) argumentaram que a tentativa de Jameson de fundir aspectos da teoria pós-moderna com o marxismo criou tensões estruturais no seu trabalho que não podem ser resolvidas utilizando a sua própria teoria. O principal problema na análise de Jameson é que nem sempre é clara a separação entre o "pós-modernismo" como ideologia e o "pós-modernismo" como forma de teorização possível de ser integrada na teoria marxista e de lhe aumentar a capacidade de entendimento do capitalismo.

No entanto, qualquer que seja a análise que façamos do pós-modernismo, convém não esquecer que nem todas as "verdades culturais" são iguais; umas são mais mistificadoras do que outras, e normalmente os "nativos" de culturas mais mistificadoras sofrem mais do que os outros. Vejamos dois exemplos.

A contradição entre o emic e o etic

a) O caso da "psicose windigo"

Um bom exemplo de como a ausência de uma estratégia etnográfica etic/ /comportamental pode conduzir a resultados desastrosos é o caso da chamada "psicose *windigo*". Durante muito tempo antropólogos e psiquiatras consideraram que os algonquinos do Nordeste americano sofriam de uma tendência psicótica para desenvolverem uma irresistível vontade de matar e comer vítimas humanas. Tratava-se portanto de uma psicose característica da cultura algonquina. Segundo Lov Marano (1982: 385), esse "diagnóstico" analítico-antropológico deveu-se ao desprezo total pelo registar eticamente o comportamento dos algonquinos.

De acordo com o emic/mental, revelado pelas entrevistas feitas aos informadores, dizia-se que certas pessoas se transformavam em monstros terríveis (*windigos*) e tinham de ser mortas para não satisfazerem os seus impulsos canibalísticos. O emic/comportamental revelava que certos indivíduos se transformavam em *windigos*, tentavam matar os seus companheiros e eram mortos em autodefesa. Isto serviu de base à definição do diagnóstico acima referido: os algonquinos sofriam de uma perturbação mental específica. Ao fazer observação etic/comportamental, Marano verificou que não havia casos comprovados de *windigos* que tivessem sido mortos quando tentavam matar e comer pessoas. Por outro lado, verificou que na maior parte dos casos os alegados *windigos* eram indivíduos doentes ou causadores de sarilhos, os quais eram mortos em escaramuças surgidas durante períodos de *stress* (epidemias e escassez de caça). Redefinindo a situação, Marano

categorizou-a como um caso de "homicídio por triagem",[7] uma situação que não é exclusiva dos algonquinos, encontrando-se noutras sociedades quando sujeitas a situações de *stress* semelhantes.

Mas então qual é a vantagem em substituir a "psicose *windigo*" pelo "homicídio por triagem"? Primeiro, os algonquinos deixam de ser considerados indivíduos potencialmente psicóticos ou doentes psiquiátricos. Segundo, as mortes dos *windigos* deixam de ser consideradas actos de autodefesa e passam a ser homicídios, com todas as implicações judiciais advenientes. Mas, por outro lado, talvez isso descontente os xamãs e psiquiatras algonquinos, que vêem as suas possibilidades de emprego reduzidas.

b) O caso das mães do Alto Cruzeiro no Nordeste do Brasil

Muitas vezes o mapa mental dos actores está preparado para ocultar a verdadeira natureza dos comportamentos. M. Harris expressa-o assim: "Cada cultura contém indubitavelmente construções emic cuja principal função é impedir as pessoas de verem o seu comportamento de uma maneira que pudesse corresponder a uma descrição etic/comportamental" (1990: 57-58). Quer isto dizer que o antropólogo vê coisas que os "actores" não vêem, pelo facto de não estar condicionado pelo sistema emic local. Escusado será dizer que quando o antropólogo analisa fenómenos da sua própria cultura perde essa capacidade.

Segundo um estudo feito no Alto Cruzeiro, Nordeste do Brasil, por Scheper-Hughes (1987), num total de 251 mortes ocorridas em crianças com 0-5 anos de idade, 76 foram causadas pela "doença da criança" ou "fraqueza", conforme definição das mães. Estes "males" são, do ponto de vista emic, algo que tem a ver com a debilidade natural das crianças, não com a qualidade dos cuidados prestados pelas mães. Porém, numa perspectiva etic/comportamental, a morte das crianças deve-se sobretudo ao facto de as mães terem muitos filhos e, devido à pobreza, não poderem sustentar todos convenientemente. As mães tendem a negligenciar os filhos que lhes "parecem" mais frágeis e com menos hipóteses de sobreviver. O resultado é que em 9,5 gravidezes em média por mulher, ao longo da vida, apenas 4,5 crianças escapam. Isto transparece no próprio relato pungente que Scheper-Hughes faz do comportamento das mães:

> Tornava-se dolorosamente notório que as mães do Alto estavam muitas vezes a descrever sintomas de malnutrição e doenças gastro-intestinais graves, agudizadas pela sua selecção inadvertida. Diarreias não tratadas e desidratação contribuíam para a passividade do bebé, o seu desinteresse pela comida

[7] A triagem significa, por exemplo, que quando a comida não chega para todos, alguns têm de ser eliminados. Normalmente são os doentes e os que menos apoios têm no grupo.

> e atrasos de desenvolvimento. As febres altas produzem muitas vezes os espasmos que as mães consideram indícios de loucura e epilepsia permanentes. Porque as crianças se tornam tão passivas e silenciosas, as mães podem facilmente esquecer-se de atender às suas necessidades e distanciar-se emocionalmente do que parecem ser crianças não-naturais, anjos da morte que não nasceram para viver. Muitos daqueles bebés são deixados sozinhos nas redes enquanto as mães trabalham lá fora. E nem mesmo um irmão ou mulher vizinha existem por perto para ouvir os gemidos finais das crianças agonizantes, as quais morrem sozinhas e abandonadas (1987: 198).

A questão que se coloca é se alguma daquelas mães seria capaz de assumir verbalmente os comportamentos acima descritos pela antropóloga. Muito provavelmente não, uma vez que a negligência e o infanticídio são legalmente punidos no Brasil. Trata-se portanto de uma situação que do ponto de vista emic é "natural", enquanto do ponto de vista etic é um homicídio. Desse modo, como diz Harris, "a luta para impedir a antropologia de abandonar as descrições etic não é uma mera disputa acerca de dilemas epistemológicos" (1990: 58). No caso da negligência selectiva e do infanticídio indirecto (Miller 1981; Scrimshaw 1984), uma etnografia emic tem consequências diferentes de uma etnografia etic no tocante às políticas de assistência, saúde, educação, etc. (cf. Murray 1990: 156-159). O impedimento do aborto médico e a falta de informação sobre procedimentos contraceptivos leva, nas sociedades e classes mais pobres, a um maior número de mortes de crianças nos primeiros anos de vida, porque as mães sobrecarregadas com filhos e sem recursos são obrigadas a negligenciar. Nessas situações a moral anti-aborto (emic/mental) é apenas uma mistificação que objectivamente (do ponto de vista etic/comportamental) está ao serviço da exploração social de uns grupos por outros, ou que produz situações desvantajosas para a massa da população. A situação socialmente desfavorável das mulheres e outras "minorias" está em muitos casos relacionada com "representações colectivas" que funcionam como formas de mistificação. Se o "nascer" e "pôr" do sol são representações colectivas que, embora erradas, não afectam negativamente a vida de nenhum grupo social em particular, já o mesmo não se pode dizer do *sati* indiano ou da excisão na África Ocidental.

Porque é que a questão do emic e do etic continua tão pertinente?

O objectivo do modelo estruturalista era desvendar as diferentes manifestações de uma suposta estrutura mental universal, existentes tanto nas sociedades simples como nas complexas. Isso conseguia-se através de uma etnografia assente no etic e no emic mentais. A antropologia estrutural era sobretudo uma antropologia linguística, com a qual Pike se teria provavelmente identificado, não fora o seu paradigma tagmémico ter evoluído no

sentido de incluir o comportamento não-verbal. O paradigma estruturalista na antropologia, ao contrário do que aconteceu na linguística, abriu espaço à "imaginação" do antropólogo, libertou-o para interpretações que podiam elas próprias, em última instância, ser consideradas uma "manifestação" da estrutura mental mais profunda. Isso fez com que a antropologia estrutural se desligasse da "realidade material" da cultura.

Porém, e apesar de tudo, o estruturalismo não era ainda suficientemente libertador. A interpretação estruturalista era "dogmática" e "reducionista" porque tentava confinar a diversidade das culturas a uma estrutura única. Porém, as portas abriram-se para outros aventureiros.

A partir do final da década de 1970, e sobretudo na década de 1980, começaram a aparecer textos de antropologia que relativizavam completamente o conhecimento etnográfico. Quer em termos do "objecto" quer do "sujeito". Ou seja, defendia-se que não há duas culturas iguais, que cada uma constitui um sistema único, e que não há duas etnografias iguais porque os etnógrafos são todos diferentes e cada qual tem a sua própria história pessoal. A antropologia devia libertar-se definitivamente de pretensões científicas, sobretudo numa época ameaçada pela totalidade e globalidade da ciência. A etnografia deveria deixar a sua "pretensão científica" para assumir uma forma literária. Em meados da década de 1980, um dos maiores defensores da abordagem "literária" pós-moderna escrevia assim:

> As abordagens "literárias" têm gozado de alguma popularidade recentemente nas ciências humanas. Na antropologia, *escritores* influentes como Clifford Geertz, Victor Turner, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss, Jean Duvignaud e Edmund Leach, para mencionar apenas alguns, têm mostrado um interesse na teoria e prática literárias. Cada um à sua maneira têm contribuído para esboroar a fronteira que separa a arte da ciência (Clifford 1986: 3, itálico meu).

Acontece que a suposta viragem para o campo da literatura e da arte é apenas fictícia, pois a antropologia nunca esteve perto de ser uma ciência – sempre esteve mais perto de um Conrad do que de um Einstein. Mesmo o pai da antropologia americana, Franz Boas, muitas vezes acusado de "cientismo", nunca produziu nada que se parecesse com uma antropologia científica; o seu lema, "*facts speak for themselves*", foi erradamente interpretado como uma forma de empirismo. Ele tratava os "factos" isoladamente e nunca teve a ambição de criar um esquema interpretativo global e generalizante. Na Europa, Malinowski, Radcliffe-Brown e mais tarde Evans-Pritchard, embora pretendessem fundar uma antropologia científica distinta da tradição dos relatos de viagens feitos por aventureiros, missionários, viajantes e exploradores, nunca produziram nada parecido com ciência. O que o pós-modernismo trouxe à antropologia foi uma maior diversidade de discursos,

uma maior liberdade interpretativa. Em resumo, consumou aquilo que Rodney Needham previu há quase três décadas atrás: a desintegração da antropologia e a distribuição do seu pelouro por uma série de disciplinas vizinhas, através de "uma metamorfose iridescente" (1970: 46).

Mas aconteça o que acontecer da porta para dentro nos departamentos de antropologia, a miséria crescente, sobretudo nas regiões mais procuradas pelos etnógrafos, a discriminação racial, sexual e política, o consumismo e a poluição, são realidades que existem fora da mente, quer dos informadores quer dos etnógrafos (apesar de cada um poder ter a sua representação mental desses fenómenos). Se a antropologia não incorporar seriamente um discurso etic/mental e etic/comportamental, não terá capacidade de competir com outras ciências sociais, como a economia, a ciência política, a sociologia, a demografia, a etnoeconomia (esta, uma das mais recentes "descobertas"), etc., as quais procuram afirmar-se na estrutura burocrática do conhecimento através da "objectividade" do seu discurso, embora os seus resultados práticos, muitas vezes, não sejam superiores aos da antropologia. A antropologia, social ou cultural, tem actualmente, num mundo em que cada vez mais as "culturas" deixam de estar isoladas e passam a integrar um sistema global, a grande responsabilidade de ajudar a perceber para onde caminhamos a passos largos. Que vão os recém-formados antropólogos saídos das universidades responder quando lhes perguntarem o que têm a dizer sobre a sida, a toxicodependência, a violência familiar, a guerra, a pobreza, a riqueza, a democracia, etc.? Talvez que no departamento de antropologia essas coisas não existiam?

Embora a distinção emic/etic tenha quase totalmente saído da agenda antropológica, continuam a existir áreas em que é bastante útil. Por exemplo, o estudo das taxonomias locais em etnobotânica ou etnozoologia e o estudo de medicinas locais e da sua relação com a medicina universal. Mas a distinção emic/etic pode ser aplicada ao estudo das diferentes interpretações que diferentes actores fazem do mesmo código etic. Por exemplo, embora o código de estrada seja mais ou menos universal (excepto pequenas variações nos limites de velocidade e a utilização de sinais especiais para situações particulares), o comportamento dos condutores varia substancialmente de país para país, ou mesmo de região para região dentro do mesmo país, quando este é suficientemente grande. A chave para o entendimento do fenómeno está no estudo comparativo do emic e etic mentais e do emic e etic comportamentais das pessoas. Por outras palavras, a diferença entre o que elas dizem que pensam e o que elas realmente pensam, o que elas dizem que fazem e o que elas realmente fazem. Trata-se de um exercício antropológico nem sempre fácil, mas muito interessante.

Infelizmente, na epistemologia pós-moderna não há lugar para a distinção emic/etic, pois tudo não passa de uma "retórica" que apenas visa

credenciar o etnógrafo com uma "autoridade científica" a que ele não tem direito. Mas sem qualquer espécie de autoridade, e sem qualquer referencial de avaliação do trabalho etnográfico, como é que o trabalho do antropólogo pode ser julgado? Pela qualidade literária do seu texto, dirão os pós-modernistas. Talvez o destino da antropologia seja a sua incorporação no campo da crítica literária, talvez nos departamentos de estudos culturais, línguas e literaturas. Talvez, no fundo, perca a identidade que, segundo Geertz afirmou recentemente, nunca teve (Handler 1991: 611). Ou talvez nada disto sirva os interesses da antropologia. A mim parece-me.

BIBLIOGRAFIA

ARNOLD, D. E., 1971, "Ethnominerology of Ticul, Yucatan, Potters: Etics and Emics", *American Antiquity*, 36, 20-40.

BERGER, A. H., 1976, "Structural and Eclectic Revisions of Marxist Strategy: A Cultural Materialist Critique", *Current Anthropology*, 17, 290-305.

BEST, Steven, e Douglas KELLNER, 1991, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, Nova Iorque, Guilford Press.

BOHANNON, Paul, 1963, *Social Anthropology*, Nova Iorque, Holt, Reinehart & Winston.

BURLING, R., 1969, "Linguistic and Ethnographic Description", *American Anthropologist*, 71, 817-827.

CASSIDY, C., 1987, "World-view Conflict and Toddler Malnutrition: Change Agent Dilemmas", SCHEPER-HUGHES, N. (ed.), *Child Survival: Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children*, Boston, D. Reidel, 293-324.

CLIFFORD, J. e George E. MARCUS (eds.), 1986, *Writting Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

COMTE, Auguste, 1830-42, *Cours de Philosophie Positive*, Paris, Bachelier.

———, 1851-54, *Système de Politique Positive*, Paris, E. Thunot.

CRANE, J. G. e M. V. ANGROSINO, 1984, *Field Projects in Anthropology: A Student Handbook*, (2ª ed.), Prospect Hights IL, Waveland.

DILTHEY, Wilhelm, 1883, *Einleitung in Die Geisteswissenschaft*, Leipzig, Duncker & Humbolt.

DURBIN, M. A., 1972, "Linguistic Models in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 1, 383-410.

DURKHEIM, É., 1938 [1895], *The Rules of Sociological Method*, (trad. S. Solovay e J. Mueller), Nova Iorque, Free Press.

EKSTRAND e L.L. EKSTRAND, 1986, "Developing the Emic and Etic Concepts for Cross-Cultural Comparisons", *Educational and Psychological Interactions*, 6 (Maio), Bulletin of the Department of Educational and Phycological Investigation of the School of Education of Malmö, Sweden.

FELEPPA, R., 1986, "Emics, Etics, and Social Objectivity", *Current Anthropology*, 27, 243-255.

———, 1988, *Convention, Translation, and Understanding*, Nova Iorque, State University of New York Press.

FISHER, L.E. e O.O. WERNER, 1978, "Explaining Explanation: Tension in American Anthropology", *Journal of Anthropological Research*, 34, 194-218.

GEERTZ, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque, Basic Books.

———, 1976, "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding", BASSO, K e H. SELBY (eds.), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 221-237.

———, 1988, *Works and Lifes: The Anthropologist as Author*, Cambridge, Polity Press.

GELLNER, E., 1992, *Postmodernism, Reason and Religion*, Londres, Routledge.

GOODENOUGH, W. H., 1970, *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Chicago, Aldine.

HANDLER, Richard, 1991, "An Interview with Clifford Geertz", *Current Anthropology*, 32, 603-613.

HARRIS, Marvin, 1964, *The Nature of Cultural Things*, Nova Iorque, Random House.

———, 1968, "Report on N.S.F. Grant G.S. 1128, Techniques of Behavioral Analysis", manuscrito não publicado pertencente aos ficheiros pessoais do autor.

———, 1969 [1968], "Emics, Etics, and The New Ethnography", *The Rise of Anthropological Theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 568-604.

———, 1969a, "Patterns of Authority and Superordination in Lower Class Urban Domiciles", proposta de estudo submetida à National Science Foundation (manuscrito não publicado pertencente aos ficheiros do autor).

———, 1976, "History and Significance of the Emic/Etic Distinction", *Annual Review of Anthropology*, 5, 329-350.

———, 1979, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Nova Iorque, Vintage.

———, 1990, "Emics and Etics Revisited", HEADLAND, T., K. PIKE, e M. HARRIS (eds.), *Emics/Etics: The Insider/Outsider Debate*, Londres, Sage, 48-61.

HEADLAND, Thomas N., 1990, "Introduction: A Dialogue Between Kenneth Pike and Marvin Harris On Emics and Etics", HEADLAND, T., PIKE K., e M. HARRIS (eds.), *Emics/Etics: The Insider/Outsider Debate*, Londres, Sage, 13-27.

HEGEL, G. W. F., 1959 [1807], *Phœnomenologie des Geistes*, Hamburgo, Meiner.

HOMER, Sean, 1998, *Fredric Jameson: Marxism, Hermeneutcs, Postmodernism*, Oxford, Blackwell.

HOWARD, A., 1968, "Review of *The Rise of Anthropological Theory*", *Current Anthropology*, 9, 524-525.

HUSSEY, Stewart C., 1989, *An Annotated Bibliography of Publications Using the Emic/Etic Concept*, a text file in a database format (.DBF) on diskette for IBM and compatibles, Dallas, Summer Institute of Linguistics.

HYMES, D., 1970, "Linguistic Method in Ethnography: Its Development in the United States", HYMES, D. (ed.), *Method and Theory in Linguistics*, The Hague, Mouton, 249-325.

JAHODA, G., 1977, "In Pursuit of the Emic-Etic Distinction: Can We Ever Capture It?" POORTINGA, V.J. (ed.), *Basic Problems in Cross-Cultural Psychology*, Amsterdam, Swets & Zeltinger, 55-63.

———, 1983, "The Cross-Cultural Emperor's Conceptual Clothes: The Emic-Etic Issue Revisited", DEREGOWSKI, J. B., S. DZIURAWIEC, e R. ANNIS (eds.), *Expiscations in Cross-Cultural Psychology*, Amsterdam, Swets & Zeltinger, 19-37.

JAMESON, Fredric, 1984, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, 146, 53-92.

———, 1985, "Postmodernism and Consumer Society", FOSTER, Hal (ed.), *Postmodern Culture*, Londres, Pluto Press.

———, 1991, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso.

JARVIE, Ian, 1988, "A Comment to Sangren's "Rhetoric and The Authority of Ethnography: "Postmodernism" and The Social Reproduction of Texts", *Current Anthropology*, 29 (3), 427-429.

JOHNSON, Allen, 1982, "Reductionism in Cultural Ecology: The Amazon Case", *Current Anthropology*, 23, 413-428.

KANT, Immanuel, 1966, *The Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics*, (trad. de Otto Manthey-Zorn), Nova Iorque, Appleton-Century-Crofts.

KENSINGER, K. M., 1975, "Data, Data, and More Yanomamo Data", *Reviews in Anthropology*, 2 (1), 72-73.

LANGNESS, L.L., 1987, *The Study of Culture: Revised Edition*, Novato CA, Chandler & Sharp.

LETT, J., 1987, "The Importance of the Emic/Etic Distinction", *The Human Enterprise*, Boulder CO, Westview Press.

LÉVI-STRAUSS, C., 1949, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris, PUF.

———, 1972, "Structuralism and Ecology", *Social Science Information*, 12, 7-23.

MARANO, L., 1982, "Windigo Psychosis: The Anatomy of an Emic-Etic Confusion", *Current Anthropology*, 23, 385-412.

MARCUS, G.E., e Dick CUSHMAN, "Ethnographies as a Text", *Annual Review of Anthropology*, 11, 25-69.

MARCUS, G.E, e M. FISHER, 1986, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in The Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.

MAUSS, Marcel, 1950, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

———, 1954 [1924], *The Gift*, (trad. I. Cunninson), Nova Iorque, Free Press.

MERRIFIELD, W.R., 1968, "Review of *The Rise of Anthropological Theory*", *Current Anthropology*, 9, 526-527.

MERTON, Robert K., 1968, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe IL, Free Press.

MURRAY, Gerald, 1990, "Anthropology, Evangelization and Abortion: Applications of Emics and Etics", HEADLAND, T.N., L. PIKE, e M. HARRIS (eds.), *Emics/Etics: The Insider/Outsider Debate*, Londres, Sage, 143-163.

NEEDHAM, R., 1970, "The Future of Anthropology: Disintegration or Metamorphosis?", NEEDHAM, R. (ed.), *Anniversary Contributions to Anthropology*, Leiden, Brill, 34-47.

PARSONS, Talcott, 1961, "An Outline of the Social System", PARSONS, T. (ed.), *Theories of Society*, Glencoe IL, Free Press, 39-79.

PELTO, P., 1970, "Units of Operation: Emic and Etic Approaches", *Anthropological Research: The Structure of Enquiry*, Nova Iorque, Harper & Row, 67-88.

PIKE, Kenneth L., 1954, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, 1.° Vol., Glendale CA, Summer Institute of Linguistics, (2° vol. 1955, 3° vol. 1960).

———, 1978, "Social Interaction as the Break-in Point for the Analysis of Verbal Behavior", *Proccedings of the Twelfth International Congress of Linguists*, Viena (28 de Agosto a 2 de Setembro de 1977), 739-741.

———, 1982, *Linguistic Concepts: An Introduction to Tagmemics*, Lincoln, University of Nebraska Press.

———, 1990, "On the Emics and Etics of Pike and Harris", HEADLAND, T., K. PIKE, e M. HARRIS, (eds.), *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*, Londres, Sage.

RABINOW, Paul, 1975, *Symbolic Domination*, Chicago, University of Chicago Press.

———, 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

RAPPAPORT, Roy, 1984 [1967], *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven, Yale University Press.

ROSALDO, Renato, 1989, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press.

SANGREN, P. Steven, 1988, "Rethoric and The Authority of Ethnography: 'Postmodernism' and The Social Reproduction of Texts", *Current Anthropology*, 29 (3), 405-435.

SAPIR, Edward, 1927, "Anthropology and Sociology" OGBURN, W.F., e A. GOLDENWEISER (eds.), *The Social Sciences and Their Interrelation*, Boston, Houghton Mifflin, 97-113.

SEBRING, J., 1987, "Bovidicy", *Journal of Anthropological Research*, 43, 398-419.

SCHEPER-HUGHES, Nancy, 1987, "Culture, Scarcity, and Maternal Thinking: Mother Love and Child Death in Northeast Brazil", SCHEPER-HUGHES, N. (ed.), *Child Survival: Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children*, Boston, D. Reidel, 187-208.

SCRIMSHAW, Susan, 1984, "Infanticide in Human Populations: Societal and Individual Concerns", HAUFSTER, G. e S. HRDY (eds.), *Infanticide: Comparative and Evolutionary Perspectives*, Nova Iorque, Aldine, 439-462.

SPENCER, Jonathan, 1989, "Anthropology as a Kind of Writing", *Man* (N.S.) 24, 145-164.

SPENGLER, Oswald, 1926, *The Decline of The West: Form and Actuality*, Londres, Allen & Unwin.

STEWARD, Julian H., 1959, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, University of Illinois Press.

TOYNBEE, Arnold, 1934-1961, *The Study of History*, Londres, Oxford University Press.

WARD, Glenn, 1997, *Postmodernism*, Londres, Hodder & Stoughton (Teach Yourself Books).

WEBER, Max, 1949, *The Methodology of The Social Sciences*, Nova Iorque, Free Press.
WHITE, Leslie A., 1949, *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, Nova Iorque, Grove Press.
———, 1959, *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*, Nova Iorque, McGraw-Hill.

Luís Batalha

Unidade Científico-Pedagógica de Antropologia do ISCSP
lbatalha@iscsp.utl.pt

EMICS/ETICS REVISITED: "NATIVE" AND "ANTHROPOLOGIST" FIGHT FOR THE LAST SAY

The possibility of obtaining objective knowledge has been questioned for quite a long time by epistemologists and others. In anthropology probably more than in any other discipline. The reason for this questioning has to do with the very nature of anthropology, which in many cases implies the move of the ethnographer into a culture which is usually very different from his/her own. The anthropologist has to adapt to a totally different set of values and behaviour and rebuild his/her cognitive maps. Sometimes he/she gets confused between what is his/her own cultural system of representation and the local system he/she is studying.
Throughout the history of anthropology two different stances have been in contrast. In one side those who believe that anthropology might aspire to the status of a scientific discipline according to nowadays standards of what is considered science. In the other side those who think that anthropology is, and should always be, a non-science dedicated discipline, a subjective interpretation, a sort of interpretative art suited for decoding and translating non-western cosmologies into the anthropologist´s own.
In the 1950s and early 1960s an important epistemological breakthrough came into place within American cultural anthropology. This was the dichotomy between emic and etic knowledge. Unfortunately the confusion and misunderstanding which later took place with the uses of that dichotomy was greater than the clarification obtained.
Nevertheless, the distinction between emic and etic knowledge was never an issue to European anthropology because linguistics has never played an important role in the work of European ethnographers. This paper represents an attempt to bring the question to the fore in more modern terms and to make a reappraisal of what has been such a classical academic debate. The author considers that the all issue of the distinction between emic and etic knowledge should again be put into the agenda of present-day ethnographies.