

CRISTINA ROBALO CORDEIRO
COORDENAÇÃO

TOLOGIA

FRANCOFONIAS EM DIÁLOGO

Dos anos 80
à atualidade

iu

EU, NÓS E OS OUTROS¹

François Laplantine

François Laplantine é um antropólogo e etnólogo francês de renome internacional. Actualmente é professor emérito da Universidade de Lyon 2 e, em 1991, foi cofundador do Centro de Investigação em Estudos Antropológicos (CREA) nessa instituição. Os seus objetos de estudo foram os países da América Latina, em particular o Brasil. Nesse âmbito, coedita, em 1993, *Um olhar francês sobre São Paulo* na editora Brasiliense. Mais recentemente, interessou-se sobretudo pela China e pelo Japão (*Une autre Chine. Gens de Pékin, observateurs et passeurs des temps*, 2012; *Le Japon ou le sens des extrêmes*, 2017). No início deste século, desenvolveu a teorização, na sua obra *Le social et le sensible: introduction à une anthropologie modale* (2005), daquilo a que apelidou “antropologia modal”, em oposição à antropologia estrutural, e que definiu como “uma abordagem que permita apreender os modos de vida, de ação e de conhecimento, as maneiras de ser e, mais precisamente, as modulações dos comportamentos, incluindo os anódinos, não só na relação com o espaço, mas também na dimensão do tempo, ou antes da duração” (p. 186). Neste excerto, retirado de uma reedição do seu livro *Je, nous et les autres*, inicialmente publicado em 1999, François Laplantine

¹ Laplantine, F. (2010). *Je, nous et les autres*. Éditions Le Pommier, pp. 147-152.

interroga as noções de identidade e de representação para pensar o múltiplo, a diferença e o diverso.

É nomeadamente a distância (em particular antropológica), o jogo, a perspetivação que revelaram o carácter ora cómico, ora dramático destas duas ficções tristes, a representação que tende mais para o cómico, enquanto a identidade se inclina mais para o dramático, ao mesmo tempo que abriga, como já vimos, aspetos cómicos. Se o drama e a identidade parecem estar coligados (ao ponto de chegarem mesmo a dar lugar a tantos dramas de identidade), é porque aparecem sobretudo quando se considera a existência de longe, na sua globalidade, nas suas grandes dimensões, ao passo que o cómico e a representação (o cómico de representação) surgem mais de uma atenção dada aos detalhes, isto é, de uma visão de perto.

Talvez não seja por muito tempo, mas nunca se sabe. Esses dois são os sinais de uma coerência (ou melhor, de uma necessidade de coerência) que parece ter cumprido o seu tempo. “O pensamento moderno, escreve Gilles Deleuze, nasce do fracasso da representação como da perda das identidades e da descoberta de todas as forças que atuam sob a representação do idêntico”. Há que ter cuidado, porém, para que essas duas noções, que se tornaram, nas palavras de Beckett, “soluços universitários”, não retomem vigor. Seja como for, não podemos contar com elas para se retirarem discretamente em bicos de pés. “Os factos, escreve o narrador *Do lado de Swann*, não penetram no mundo onde vivem as nossas crenças, não as destroem; podem infligir-lhes os mais constantes desmentidos sem enfraquecê-las”. A identidade e a representação podem manter-se ainda por muito tempo, pelo menos como simulação: fingindo (no caso da representação) que os “seres” (Sartre) são claros e distintos, prontos a serem ditos pela linguagem, fingimento (no caso da identidade) da plenitude do Ser.

Para poder entrar verdadeiramente na modernidade, isto é, fecundar a constatação de Mallarmé, que diz respeito ao fim da representação

(“as palavras já não se referem a coisas, mas a outras palavras”) e a constatação de Rimbaud, que com “Eu é um outro” estiliza a própria noção de identidade, a antropologia deve eximir-se metodicamente de um certo número de pressupostos e de absolutos que ainda impedem a sua vocação: não só a identidade e a representação, mas com elas a pretensão ao “ser” e ao “fundamento”, a atração pelas “profundidades”, a complacência pelos pronomes possessivos, a obsessão pelo ponto de partida (constante do pensamento filosófico de Descartes a Husserl), em suma, tudo o que é uma afirmação maior que pode levar à onisciência e à onipotência.

Desde Platão, o recurso ao “fundamento”, às “fundações”, aos “princípios” que exigem noções “fundamentais” que permitem a “validação” da “verdade” e mandam as contradições (obviamente “infundadas”) às urtigas foi sempre nas sociedades ocidentais um meio privilegiado para sair da história. Só livres dessas injunções podemos chegar a uma conceção menos presunçosa do real. É desta dissolução que nascem, não sem desencanto, o adiamento e a problematização do sentido. Apercebemo-nos então de que aquilo que mais frequentemente se apresenta como a ausência de “fundamento”, de “representação”, de “identidade” (quando falamos, por exemplo, de “desordem de identidade”, de “perda de identidade”, de “dificuldade de identidade”), longe de ser uma deficiência ou uma lacuna, é uma *exigência*... de *imanência*, que é própria da chamada antropologia, que se elabora a partir de cada um de nós ou mais precisamente *entre* nós, e não a partir de Deus.

Esta ausência consiste nomeadamente na capacidade de assegurar finalmente a simulação do múltiplo, dos conflitos, das contradições, do futuro tanto da personalidade como da sociedade. Aquilo a que chamamos “perdas” de referências identitárias ou ainda “problema” identitário deve ser saudado como a redescoberta da inquietude e da riqueza do diverso. Para isso, convém desfazermo-nos de tudo o que se faz passar por universal e que não passa de geral e homogêneo, esses artifícios inventados para supervisionar e coroar um genérico, fazendo

pouco caso do encontro que, por sua vez, é sempre singular. Porque, com efeito, tal como o fenômeno atual, com o qual estou confrontado, não pode ser deduzido do anterior, também ele não pode ser “explicado” pelo superior.

O projeto antropológico começa a delinear-se com Kant que, ao vincular o tempo ao próprio exercício do pensamento e ao questionar a segurança ontológica, produz uma destabilização da representação e, sobretudo, da identidade. Kant questiona a possibilidade de aceder pela razão à unidade do ser, ou seja, à identidade. Ele mostra que o homem não pode alcançar pelo conhecimento esta unidade – que também é o outro nome de Deus –, mas pela *fé*. É uma etapa decisiva, um avanço para a modernidade ou, pelo menos, uma renúncia à fé na ontologia e na identidade – que, supondo a transcendência, se revelarão incompatíveis com esta modernidade. Esta etapa abre o caminho – ainda que timidamente – ao “Eu é um outro” de Rimbaud. A antropologia no sentido moderno do termo, isto é, nomeadamente na sua originalidade antietnocêntrica, consegue abrir um caminho destabilizando essas noções monocêntricas que são a representação e a identidade. Mas encontra-se bloqueada nesse caminho – o esforço para pensar finalmente o múltiplo e a diferença, a dolorosa renúncia à apropriação – pela carência de uma crítica radical dessas noções, crítica que, nas ciências sociais, ainda não foi levada ao seu termo e não está certamente à altura das mutações da realidade social da nossa época. (...)

Uma das finalidades da antropologia consiste em libertar-se da hegemonia dessas duas noções, ou seja, em tentar pensar o que escapa a qualquer “representação” e qualquer “identidade”: o processo de retirada, de esquecimento, daquilo que não está presente, portanto, daquilo que está ausente, daquilo que escapa a qualquer identificação, a qualquer redução ao idêntico. Não é ultrapassando esses processos complexos, mas acompanhando-os e analisando-os *na* linguagem que se percebe que o saber identitário e representacional pode constituir um obstáculo ao saber-não-saber que se esboça no equilíbrio sempre

precário do conhecimento. Além disso, a desagregação contemporânea das identidades e das representações deveria ajudar-nos a admitir que há não-representado, não-identitário, inalisável.

Se a antropologia – como a tradução – horroriza integristas e fundamentalistas, tanto melhor. É bem provável que tenham entendido que uma abordagem como esta não visa venerar a identidade, mas questioná-la, não visa copiar o real ao representá-lo, mas perturbá-lo. Mas essa abordagem talvez ainda seja muito tímida. Assume na realidade das mudanças contemporâneas um atraso que, a longo prazo, pode tornar-se irrecuperável. Aceita bem a polissemia, mas uma polissemia tão regulada e normalizada que corre sempre o risco, se não tomar cuidado, de ficar aquém da lição de Aristóteles: “O ser diz-se de várias maneiras”.

Por fim, a dificuldade da antropologia, género híbrido por assim dizer, que consiste em reformar-se permanentemente no contacto com os outros e em reformular incessantemente os enunciados que parecem mais evidentes sobre a sua própria cultura e sobre a cultura dos outros, deriva do facto de que ela prossegue simultaneamente um duplo projeto: dar conta da diversidade de culturas com a maior precisão possível e proceder a uma crítica social dessas culturas. Transcrever, portanto, ou melhor, traduzir, mas também desmontar transcrições e traduções mostrando que são apenas formas provisórias. Nesse trabalho, que não pode prescindir de uma teoria da tradução, somos sobretudo sensíveis aos intervalos e aos interstícios. O que propomos é tentar compreender e nomear o que não é totalmente “representável”, claramente idêntico a si mesmo, distintamente “identificável”, necessariamente reproduzível, o que pressupõe que aceitamos fazer o luto da unidade tranquilizadora do homogéneo.

TRADUÇÃO E NOTA INTRODUTÓRIA DE

ANA CLARA SANTOS

Universidade do Algarve