

## **ETNOGRAFIAS E PESQUISAS INTERPRETATIVAS: CRISES DA MODERNIDADE E ENFRENTAMENTOS DE SEUS IMPACTOS**

Sônia Maria Clareto<sup>1</sup>

O presente texto pretende discutir os reflexos das crises contemporâneas – sobretudo as crises de conhecimento, razão e verdade, bem como as crises das metanarrativas e as crises de subjetividade e identidade, tematizadas especialmente em discursos pós-modernos – na questão da pesquisa e da produção do conhecimento, mais especificamente nas pesquisas interpretativas de cunho etnográfico<sup>2</sup>.

O debate pesquisas qualitativas X pesquisas quantitativas<sup>3</sup> há muito vem sendo empreendida nos meios acadêmicos. Vários autores vêm participando de tal debate que se tornou quase que obrigatório, quando da ocupação de seu espaço pela pesquisa qualitativa nos meios acadêmicos. Hoje, creio, essa discussão tornou-se secundária. Durante as primeiras décadas decorridas das tomadas de decisão das Ciências Humanas pelas abordagens qualitativas de pesquisa, o debate manteve-se quase que exclusivamente num nível metodológico. Mais recentemente, no entanto, tal debate foi aprofundado na direção das concepções de conhecimento que dão suporte a tais procedimentos metodológicos, adotando um contorno muito mais próximo, ao meu ver, do debate pesquisas de base cartesianas X pesquisas de bases não cartesianas<sup>4</sup>. Questões éticas também aí se somaram. Hoje tal debate, como o percebo, ganha novos contornos e nuances, em vista de elementos tematizados em discursos contemporâneos acerca das crises da modernidade.

As abordagens qualitativas às quais estarei me referindo aqui são aquelas de cunho antropológico, cultural ou etnográfico. As investigações deste tipo serão tratadas com a denominação de Pesquisa Interpretativa. Tal denominação encontra apoio na noção de conhecimento como atividade humana comprometida, ou seja, o conhecimento não é neutro, não se distingue em uma esfera totalmente isolada do universo humano: ela está impregnada de emoções, paixões, ódios, preconceitos, vontades, crenças... O conhecimento não é uma busca de adequações de verdades a realidades, mas uma interpretação. O conhecimento é sempre perspectival...

Existe apenas visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitimos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem

---

<sup>1</sup>Doutora em Educação Matemática. Professora Adjunto I na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora, MG. Coordenadora do Núcleo de Educação em Ciência, Matemática e Tecnologia – NEC.

<sup>2</sup>Este texto toma como ponto de partida diversas questões discutidas em minha tese de doutorado, que teve a orientação do prof. Dr. Ubiratan D’Ambrósio (CLARETO, 2003).

<sup>3</sup>São vários os autores que discutem essa questão que se tornou quase que obrigatória, quando da ocupação de seu espaço pela pesquisa qualitativa nos meios acadêmicos. Hoje, creio, essa discussão tornou-se secundária.

<sup>4</sup>Em BICUDO, Maria A. V. e MARTINS, Joel (1989) é possível encontrar um aprofundamento da questão tomada sob a perspectiva do debate pesquisa positivista X pesquisa não positivista.

exceção, supondo que conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto? (NIETZSCHE, 2001 [original 1887], p. 109)<sup>5</sup>.

A investigação como interpretação é um processo dinâmico, um movimento. As interrogações vão se desdobrando ao longo deste processo. Talvez investigar seja mesmo um desdobrar de interrogações que ora estão mais claras, ora obscurecem... Por vezes parecem próximas, outras muito distantes... É um processo caótico, cheio de meandros, de avanços e retrocessos, de idas e vindas, no qual distante e próximo, claro e escuro são complementares entre si, não opostos: entram na composição do mesmo movimento, o movimento investigativo.

Pensando, pois, a investigação como movimento, como processo dinâmico e, muitas vezes, caótico, é lícito não pretender que ele se configure em generalizações, ou que haja “conclusões”, ou coisas do tipo: a investigação, por processo, por movimento, reveste-se de um vir-a-ser. Neste movimento, fluxos de interpretação se entrecruzam, se interpenetram: minhas interpretações das interpretações que as pessoas que participam da investigação fazem da sua vida cotidiana, dos seus modos de viver e de ser... Não existem, pois, “dados” de pesquisa: os “dados” já são, eles mesmos, construções interpretativas.

Esta forma de compreender a pesquisa tem suas bases em uma concepção de conhecimento muito diferente daquela adota na Modernidade<sup>6</sup>: ele não é objetivo, neutro ou imparcial. Ao contrário, ele é subjetivo, absolutamente parcial e inevitavelmente impregnado do sentir de quem “conhece”. O conhecimento é, pois, – como diria o próprio Nietzsche – “humano, demasiado humano”. Não há, portanto, uma “realidade” totalmente distinta de mim, pronta à espera de que eu “desvende” seus sentidos. Não se está, pois, à busca de uma verdade, já que as interpretações são múltiplas, assim como as perspectivas. Não há objetividade no conhecimento porque “o seu objetivo [do conhecimento] não é procurar o sentido das coisas, mas introduzir, impor um sentido. Somos nós que damos valor ao mundo. (...). Interpretar é se tornar mestre de alguma coisa: dar forma, estruturar, dominar” (MACHADO, 1999, p. 94-5)<sup>7</sup>. Assim a busca que empreendo ao realizar uma pesquisa interpretativa é a de introduzir um sentido, “dar forma, estruturar” aquilo que vejo, ampliando esse olhar, incorporando “novos olhos” e diria novas bocas, novos ouvidos, novas mãos...

Na concepção cartesiana de conhecimento, a questão da pesquisa passa pela concepção de uma verdade a priori, a ser alcançada através do método apropriado, “O Método”, que é guiado pelas idéias claras e distintas, próprias da racionalidade humana. A busca é sempre pela verdade, pela adequação à realidade, ou seja, conhecimento aqui é adequação, com os elementos – verdade e realidade – definidos a priori.

Para Descartes,

deve haver uma ciência geral que explique tudo o que se pode investigar acerca da ordem e da medida, sem as aplicar a uma matéria em especial: esta ciência designa-se, não pelo vocábulo suposto, mas

<sup>5</sup>Tive acesso a uma outra tradução desta passagem, da qual não tenho referências completas, que me pareceu mais significativa que aquela colocada aqui no corpo do texto. Sendo assim, transcrevo-a por acreditar que possa ser esclarecedora: “Só há visão perspectiva, só há ‘conhecimento’ perspectivo; e quanto mais deixamos os sentimentos entrarem em consideração a respeito de alguma coisa, quanto mais sabemos incorporar novos olhos, olhos diferentes para essa coisa, mais nosso ‘conceito’ desta coisa, nossa ‘objetividade’ será completa. Eliminar a vontade, afastar todos os sentimentos sem exceção, supondo que isso fosse possível, não seria *castrar* o intelecto?” (NIETZSCHE, Genealogia da Moral, III, § 12).

<sup>6</sup> Estarei chamando de Modernidade, conforme Bauman, a “um período histórico que começou na Europa Ocidental no século XVII com uma série de transformações sócio-estruturais e intelectuais profundas e atingiu sua maturidade primeiramente como projeto cultural, com o avanço do iluminismo e depois como forma de vida socialmente consumada, com o desenvolvimento da sociedade industrial (capitalista e, mais tarde, também comunista)” (BAUMAN, 1999 [original 1991], p. 299-300). A concepção de conhecimento hegemônica na Modernidade é concepção cartesiana.

<sup>7</sup>Machado refere-se aqui à concepção nietzschianas de conhecimento.

pelo vocábulo mais antigo e aceite pelo uso de matemática universal (DESCARTES, 1989 [original 1620/1635], p. 29).

Assim a obtenção da verdade está assegurada pelo bom trilhar das regras indicadas em O Método, que deveria servir para todas as áreas do conhecimento. Aqui Descartes se distingue radicalmente da filosofia escolástica que aceitava que as diferenças entre as ciências eram dadas pelos objetos aos quais se dedicavam e que o métodos de estudo de cada uma delas deveria atender a essas diferenças. Ou seja, cada ciência possuía um método distinto para a abordagem do seu objeto. Já Descartes formula “um único método decorrente da matemática” (HUISMAN, 1989 [original 1981], p. 38)

Ou seja, “onde quer que o espírito disponha-se à busca da verdade, pode-se recorrer a um conjunto bem preciso de regras, derivadas da matemática, com as quais o êxito da empresa está de antemão assegurado” (PIMENTA, 2000, p. 24). O Método se apóia na intuição intelectual<sup>8</sup> e na dedução<sup>9</sup>: “não há conhecimento verdadeiro senão pela intuição, isto é, por um ato singular de inteligência pura e atenta, e pela dedução que liga entre si as evidências”<sup>10</sup> (FOUCAULT, 1999 [original 1966], p. 72).

Nos seus quatro preceitos para O Método, Descartes, já no primeiro deles<sup>11</sup>, chamado de “regra da evidência”, expressa que para que uma proposição seja aceitável, ela deve ser submetida ao crivo da evidência. Ou seja,

nunca aceitar como verdadeiro que eu não conhecesse claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente a pressa e a prevenção, e de nada fazer constar de meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que não tivesse motivo algum de duvidar dele (DESCARTES, 1999 [original 1637], p. 49).

Ora, este preceito acaba nos remetendo a um questionamento acerca da legitimação da própria evidência: quais seriam enfim os critérios para a validação da evidência? O que faz com que uma idéia seja acompanhada dos predicativos clareza e distinção? Estas questões esbarram na noção de razão em Descartes, que está centrada em suas convicções antropológicas: acredita que todos os homens são dotados de uma mesma porção de razão ou bom senso ou luz natural, o que garante a semelhança dos homens dada pela razão. Assim, todos teriam as mesmas condições de obtenção do conhecimento certo. Com base nessa crença na infalibilidade da razão, todo o sistema cartesiano tem por finalidade lançar alicerces sólidos para uma racionalidade universal. A evidência é dada, pois, pela intuição intelectual, imanente ao ser

<sup>8</sup>Descartes adverte que estará usando a palavra **intuição** em um sentido novo: “Por *intuição* entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida fica acerca do que compreendemos” (DESCARTES, 1989 [original 1620/1635], p. 20). Mais adiante, no texto citado, Descartes usa o termo **intuição intelectual**.

<sup>9</sup>“Por ela [dedução] entendemos o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza [...] a maior parte das coisas são conhecidas com certeza, embora não sejam em si evidentes, contanto que sejam deduzidas de princípios verdadeiros, e já conhecidos, por um movimento em particular: eis o único modo de sabermos que o último elo de uma cadeia está ligado ao primeiro, mesmo que não aprendamos intuitivamente num só e mesmo olhar o conjunto dos elos intermediários, de que depende a ligação” (DESCARTES, 1989 [original 1620/1635], p. 21).

<sup>10</sup>Foucault está aqui discutindo a crítica cartesiana da semelhança e referindo-se à concepção de conhecimento em Descartes.

<sup>11</sup>Os demais preceitos (DESCARTES, 1999 [original 1637], p. 49-50) são: o **segundo**, prescreve a análise para a decomposição das dificuldades “em tantas parcelas quantas fossem possíveis e necessárias a fim de melhor solucioná-las”; o **terceiro** preceito é dedicado à dedução, “iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-se, pouco a pouco, como galgando degraus, até o conhecimento dos mais compostos”; no **quarto** preceito, ele afirma a necessidade de “efetuar em toda parte relações tão completas e revisões tão gerais nas quais eu tivesse a certeza de nada omitir”.

humano com sua racionalidade, ou seja, sua porção de luz natural. Entretanto, fora do sistema cartesiano, com tal referência antropológica, as questões acerca da validação da evidência permanecem obscuras.

Segundo o filósofo francês, razão ou bom senso ou luz natural é “o poder de julgar de forma correta e discernir entre verdadeiro e falso” (DESCARTES, 1999 [original 1637], p. 35); uma faculdade natural no ser humano, inata e distribuída eqüitativamente em todos os homens. Assim, a “diversidade de nossas opiniões não se origina do fato de serem alguns mais racionais que outros, mas apenas de dirigirmos nosso pensamento por caminhos diferentes e não considerarmos as mesmas coisas” (p. 35). Ou seja, se seguissemos o Método e “considerássemos as mesmas coisas” chegaríamos à verdade, uma, eliminando as diversidades. Acredita, pois, que a razão, com sua capacidade de nos guiar rumo à verdade, é como que maculada pelas paixões, pelos apetites e pelas opiniões. Portanto “é quase impossível que nossos juízos sejam tão puros ou tão firmes como seriam se pudéssemos utilizar totalmente a nossa razão desde o nascimento e se não tivéssemos sido guiados senão por ela” (p. 45).

Entretanto, estas noções de conhecimento, verdade e razão, hegemônicas na Modernidade passam a ser rigorosamente questionadas. Muitos filósofos e pensadores<sup>12</sup> vêm, desde o fim do século XIX, se empenhando na tarefa de questionar a razão absoluta. Nietzsche talvez seja aquele que tenha feito isso com maior ênfase e agudez. Ele é apontado como um marco na mudança de rumo do pensar filosófico em relação ao conhecimento.

Pensador fundamentalmente ambíguo, Nietzsche traz para a discussão filosófica críticas ferozes à sociedade de sua época. Ele “dedicou seus dias a expor o vazio das esperanças do iluminismo” (LYON, 1998 [original 1994], p. 18). Na filosofia nietzschiana, é central uma crítica da ciência, da verdade, da razão. Em sua crítica,

o projeto de fundar a verdade ou a certeza é desclassificado e reduzido a uma questão subsidiária, a um problema de segunda ordem, na medida em que a confiança na razão é um fenômeno moral e é a partir dele que é possível revelar os interesses mais secretos do conhecimento (MACHADO, 1999, p. 54).

Nietzsche critica a noção de verdade à moda cartesiana. Mais ainda, “em seu processo de desmascaramento da cultura ocidental, Nietzsche não se propõe a chegar à verdade. Propõe, ao invés, a aceitação de uma pluralidade de sentidos” (BORDIN, 1994, p. 167). Numa proposição bela e forte, Nietzsche é cortante:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (NIETZSCHE, 1999 [original 1873], p. 57).

Assim, todo o conhecimento, que se baseia na busca da verdade, colocando-a numa categoria absoluta, como ocorre com a ciência moderna, é alvo de suas críticas e reflexões. Deleuze afirma que “A dualidade metafísica da aparência e da essência e, também, a relação científica do efeito e da causa são substituídas por Nietzsche pela correlação entre fenômeno e sentido” (DELEUZE, 1976, p. 3). Essa é uma maneira de conceber o conhecimento absolutamente distinto daquela hegemônica na modernidade na qual as bases cartesianas do conhecimento estabelecem seus pilares solidamente e na qual se busca “explicar” os fenômenos a partir da relação causa/efeito. Nas palavras de Nietzsche,

<sup>12</sup>Schopenhauer, Kierkegaard, Freud, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, entre outros.

Causa e efeito: eis uma dualidade como provavelmente não mais existirá – na verdade temos diante de nós uma continuidade da qual isolamos algumas partes; da mesma maneira que sempre percebemos os movimentos como uma série de pontos isolados, na verdade nós não o vemos, nós o inferimos. [...] Um intelecto que visse causa e efeito como continuidade e não, à nossa maneira, como divisão arbitrária, que visse o fluxo dos eventos – negaria a idéia de causa e efeito e toda a condicionalidade (NIETZSCHE, s/d [original 1881/1882], p. 98).

É, talvez neste sentido, que a pesquisa interpretativa mais se aproxima da maneira nietzschiana de conceber o conhecimento: pela busca de compreensões da situação em estudo, em sua perspectividade, em sua multiplicidade, não numa visão simplista que busca explicações do tipo causa e efeito. Isso deveria eliminar qualquer possibilidade de generalizações e de conclusões definitivas.

Na concepção nietzschiana, a ciência é um processo associado a valores e não a verdades demonstráveis. Segundo Machado,

A análise nietzschiana da ciência tem como temas principais: a oposição entre o universalismo e o perspectivismo do conhecimento, a relação entre os instintos e a consciência, a heterogeneidade entre conhecimento e mundo, a superação da dicotomia essência-aparência, a crítica das noções de sujeito e objeto... (MACHADO, 1999, p. 75)

Em suas críticas à ciência, Nietzsche afirma:

Promoveu-se o avanço da ciência nos últimos séculos porque se acreditava que ela seria o instrumento que melhor permitiria compreender a bondade e a sabedoria de Deus – esse era o principal motivo dos grandes ingleses, como Newton; ou porque se acreditava na utilidade absoluta do conhecimento, particularmente na íntima união da moral, da ciência e da felicidade – motivo principal dos grandes franceses, como Voltaire – ou então porque se pensava em possuir e amar na ciência uma coisa desinteressada, inofensiva, auto-suficiente e com a qual os maus instintos do homem nada tinham a haver – motivo principal de Spinoza, que se sentia divino na alegria do conhecimento. Temos três razões e três erros (NIETZSCHE, s/d [original 1881/1882], p. 55).

Para Nietzsche, a ciência se funda na vontade de certeza, isto é, na crença na superioridade da verdade. Assim, para ele, a ciência constrói sua possibilidade de existência na fé na verdade. Ou seja,

A vontade de verdade é a crença, que funda a ciência, de que nada é mais necessário do que o verdadeiro. Necessidade não de que algo seja verdadeiro, mas de que seja tido como verdadeiro. A questão não é propriamente a essência da verdade, mas a crença na verdade (MACHADO, 1999, p. 75).

Nietzsche apresenta uma concepção de conhecimento e uma racionalidade muito diferentes daquelas propostas por Descartes. O filósofo alemão questiona fortemente a concepção de conhecimento aceita à sua época:

O que se deseja quando se quer “conhecimento”? Nada além disso: alguma coisa estranha deve ser posta em conexão com algo conhecido. [...] Nossa necessidade de conhecimento não é precisamente nossa necessidade de alguma coisa conhecida? O desejo de descobrir, entre todas as coisas estranhas, inabituais, incertas, alguma coisa que não nos inquiete mais? Não seria o medo, enquanto instinto, que nos levaria a conhecer? O júbilo daquele que conhece não seria realmente o júbilo da segurança reconquistada? (NIETZSCHE, s/d [original 1881/1882], p. 183).

É este conhecimento pautado em noções prévias, em teorias pré-constituídas, em categorias a priori, que Nietzsche critica: o conhecimento seguro, administrado por verdades absolutas pré-constituídas. A legitimidade desse saber refere-se à possibilidade de ele ser confirmado por teorias consagradas em suas verdades incontestes que são garantidas pelo bem caminhar através do método seguro.

A importância dada por Nietzsche à teoria prévia é nula: ele despreza a teoria como base sólida para se atingir o conhecimento. Para ele, a validade do conhecimento nunca pode ser dada pela teoria. O conhecimento ocorre, segundo afirma, de maneiras muito diversificadas. É uma questão de interpretação (e não de verdade), com suas diversas possibilidades, que se abrem para uma polissemia do conhecimento. Em uma passagem contundente de sua crítica feroz afirma:

Antes de tudo é preciso não querer desembaraçar a existência de seu caráter múltiplo [...]. Que seja verdadeira apenas uma interpretação do mundo em que permaneçais no verdadeiro, onde se possa fazer pesquisa científica (quereis dizer no fundo: mecânica) e continuar a trabalhar segundo vossos princípios, uma interpretação que permita que se conte, que se calcule, que se pese, que se toque e nada mais, despropósito e ingenuidade admitindo-se que não seja demência ou idiotice. Uma interpretação “científica” do mundo, como a entendeis, poderia ser ainda por conseqüências uma das mais estúpidas do mundo, isto é, uma daquelas de menor sentido, isto dito ao pé do ouvido e posto sobre a consciência dos senhores mecanicistas que atualmente gostam de se misturar aos filósofos e que imaginam que a mecânica é a ciência das leis primeiras e últimas, sobre as quais, como sobre um fundamento, toda a existência deve ser edificada (NIETZSCHE, s/d [original 1881/1882], p. 204-5).

Ao comparar as duas concepções de conhecimento, Cartesiana e Nietzscheana, Pimenta destaca:

A recusa de uma evidência fundante do conhecimento em prol do constante câmbio de pontos de acesso a problemas particularizados culmina na substituição do método e de suas regras pela indagação retrospectiva sobre o curso de formação destes mesmos problemas. Enquanto o método prescreve um itinerário regrado por princípios fixados de antemão, a genealogia efetua o seu percurso sem recorrer a qualquer pedra de toque específica (PIMENTA, 2000, p. 80).

A concepção nietzscheana de conhecimento é pluralista, ou seja, admite uma diversidade de formas de apropriação do real pelo conhecimento. O próprio Nietzsche descreve, em uma bela passagem sobre Tales, em Os Pré-Socráticos, a produção de conhecimento, comparando-a à produção que se fixa a teorias a priori:

Dir-se-ia ver dois andarilhos diante de um regato selvagem, que corre rodopiando pedras; o primeiro, com os pés ligeiros, salta sobre ele, usando pedras e apoiando-se nelas para lançar-se mais adiante, ainda que, atrás dele, afundem bruscamente nas profundezas. O outro, a todo instante, detém-se desamparado, precisa antes construir fundamentos que sustentem seu passo pesado e cauteloso; por vezes isso não dá resultado e, então, não há deus que possa auxiliá-lo a transpor o regato (NIETZSCHE, 1999 [original 1873], p. 44).

Nas pesquisas que tomam concepções não cartesianas de conhecimento, não há, pois, uma vinculação com O Método, nem com verdades a priori. E aqui já se retira uma segurança do pesquisador: o método que daria um caminho seguro a se trilhar para se chegar à verdade. A situação da pesquisa, e do pesquisador, fica mais delicada e a legitimidade da pesquisa passa a ser uma questão mais elaborada que tem sido enfrentada, entre outras, das seguintes maneiras: por um lado, com apelo a metateorias – como o marxismo, o estruturalismo... –; por outro, pela crença na completude e na inteireza da realidade, pronta para ser resgatada, desvelada ou ter seus significados decodificados. O sentido está na realidade, ele precisa ser buscado e desvelado... O resgate dos significados das ações e falas dos sujeitos é o objetivo da pesquisa. A pesquisa é vista como uma busca de significados para as ações e falas dos “sujeitos” da investigação, tendo como “pano de fundo”, sobre o qual as coisas fazem sentido: o contexto social, a cultura, a história.

Entretanto tomando o conhecimento como proposto por Nietzsche, como perspectival (não há conhecimento universal, objetivo e desinteressado) e mais ainda, como interpretação, o estatuto da pesquisa – se é que este termo faz algum sentido aqui – é bastante modificado. O pesquisador assume definitivamente sua posição de interpretador, de “mestre de alguma coisa”. É ele, com sua racionalidade, mas também – e talvez até principalmente – com seus instintos, seus inconscientes, seus sentimentos e sensações, com sua vida, enfim, que vai “impor um sentido”. Ele é participante, é “sujeito” da pesquisa, na medida em que é interpretador, mais especificamente, interpretador de culturas.

Ora, verdade e conhecimento andam tão de mãos dadas na cultura ocidental que as resistências a se pensar o conhecimento como interpretação são sempre muito grandes. Nietzsche foi esquecido durante muito tempo. Recentemente, porém, ele é retomado por discursos pós-modernos que procuram desmontar a idéia de um “universo humano”, de uma “cultura universal” ou de uma “cultura superior integrada” (GEERTZ, 2000 [original 1983], p. 239).

Tais discursos, ao negarem também as grandes narrativas mestres, retiram do horizonte do pesquisador mais um ponto de segurança: perde-se o porto seguro das teorias amplas e universais que ajudariam a explicar “tudo”. Ou seja, têm apregoado o fim de todas as certezas e a total impossibilidade de sua existência: a dissolução desta categoria. Ora, as certezas são dadas por estandartes fixos e profundamente sólidos a guiar nossa caminhada, nosso navegar. Tais estandartes são os “ídolos”, os emblemas sustentadores das grandes explicações que se expressam em teorias universais – ou metateorias –, em narrativas universais – ou metanarrativas – e procuram eliminar as contradições promovendo explicações gerais que unifiquem, homogeneizem, a partir de um princípio unitário. Tal princípio é a busca de uma raiz comum, de um fundamento universal, da pedra fundamental a partir da qual o grande edifício Humano – suas instituições, seus saberes, suas teorias explicativas, a própria Humanidade, enfim – é erguido. É a busca por um fundamento da existência. É a busca pela explicitação – e explicação – de um uno, que justificaria o múltiplo. Na modernidade, a pedra fundamental tem sido: Deus (e o Cristianismo) ou o destino (e todas as crenças nas predeterminações), a Razão (e o iluminismo, o racionalismo e as crenças no “progresso infinito da Humanidade”)... Estas são pedras fundamentais em suas diferentes variações: o cristianismo, o cientificismo, o marxismo, o psicologismo, o metodologicismo... É a crença na existência de uma finalidade progressista para os mundos humano e da natureza. É o “no fim tudo dá certo”, ou seja, o presente sendo justificado pela esperança localizada num futuro.

Discursos pós-modernos têm negado o uno, o fundamento comum, a pedra fundamental, o princípio único... Enfim, tudo aquilo que move e motiva as metanarrativas<sup>13</sup>. Elas, as grandes narrativas, são olhadas com profunda desconfiança. Muitas delas não perdem seu valor como narrativas, mas estão totalmente desacreditadas como metanarrativas<sup>14</sup>. Para Santos,

Ela [a Pós-Modernidade] é a valsa do adeus ou o declínio das grandes filosofias explicativas, dos grandes textos esperançosos como o cristianismo (e sua fé na salvação), o iluminismo (com sua crença na tecnociência e no progresso), o marxismo (com sua crença numa sociedade comunista) (SANTOS, 2000 [original 1980], p. 72).

Na verdade, deixa de se ter um suporte fixo teórico ou filosófico, o que pode ser muito complicado. Por outro lado, discursos pós-modernos têm negado, também, uma realidade “em si” e passa-se a conceber toda a realidade como um discurso e, assim, perde-se de vista um referencial de cunho “realidade exterior”, material ou prática. Em que bases, então, realizar as interpretações? A situação fica bastante complexa. O que legitima as interpretações das culturas e as pesquisas interpretativas? O que nos chega do outro?

Vamos nos aproximar um pouco mais destas questões... Iniciemos por uma discussão em torno da noção de cultura e como tal noção recebe – ou é recebida por – discursos pós-modernos.

A noção de cultura nasce, segundo Geertz (1989, p. 33), do interesse pela discussão em torno da questão fundamental da antropologia: “a grande variação natural de formas culturais”. Ou seja, como explicar a diversidade cultural diante da “unidade humana”? A “unidade do homem” é uma herança da filosofia iluminista e a dificuldade, no início da antropologia e da etnografia, era pensar a unidade na diversidade (CUCHE, 1999 [original 1996]). O conceito de cultura vai tomando uma forma mais descritiva e menos normativa, ao longo dos tempos: não faz sentido pensar uma definição para cultura, mas importa descrever as culturas como elas aparecem nas sociedades humanas. É claro que essa descrição está pressupondo a “unidade do homem”, ou seja, uma unidade de identidade de um sujeito totalmente centrado e configurado.

Já no final do século XIX, início do século XX, a questão fundamental da antropologia estava posta e foram sendo desenvolvidas duas concepções distintas de cultura: a universalista e a particularista. A universalista baseia-se na crença na universalidade da Cultura Humana, progressiva e contínua desde os povos “primitivos” até os mais civilizados. Esta posição é defendida principalmente por Tylor (1832-1917), mas já vinha sendo adotada por filósofos desde o século XVIII. Herdeiro do Iluminismo, ele acreditava no progresso contínuo do homem; era evolucionista e não duvidava da “unidade psíquica” da humanidade. Para ele, segundo Cuche, “em condições idênticas, o espírito humano operava em toda parte de maneira semelhante” (CUCHE, 1999 [original 1996], p. 37). A posição particularista, por sua vez, está baseada no relativismo cultural, buscou pensar a diferença e defendeu que a base das diferenças entre os grupos humanos é de ordem cultural e não racial. Ela tem em Boas (1858-1942), seu principal defensor. Na verdade, Boas, ainda segundo Cuche, negava todas as explicações universalistas, rejeitando, inclusive, o evolucionismo e o difusionismo: “para ele cada cultura é única e específica” (p. 44). Boas é considerado o fundador do método indutivo e intensivo de campo, tão próprio das abordagens etnográficas. A concepção particularista de cultura parece ter sido precursora de discussões que afloram hoje nos chamados debates pós-modernos.

<sup>13</sup>Como os discursos pós-modernos não são homogêneos, esta postura de negação das grandes narrativas mestras não tem unanimidade. Há uma grande crítica neste sentido, sobretudo no que se refere a um posicionamento político em relação aos problemas das sociedades. Segundo Harvey, “não é possível descartar a metateoria; os pós-modernistas apenas a empurram para o subterrâneo, onde ela continua a funcionar...” (HARVEY, 1992 [original 1989], p. 112).

<sup>14</sup>Ou seja, algumas destas grandes teorias explicativas ainda têm crédito como narrativas localizadas num espaço-tempo definido e limitado. Assim, a ciência, por exemplo, não perdeu seu potencial explicativo, mas o “cientificismo” – ou seja, a ciência e seus métodos, vistos como universais, verdades em si, como propiciadores de explicações universais e verdadeiras para a vida Humana – perde a sua credibilidade.



Ao negar as grandes narrativas, a pós-modernidade questiona a noção de cultura e de civilização que tem por base o padrão europeu, representado hoje também pelos Estados Unidos. Nesse sentido, discursos pós-modernos têm contestado a postura eurocêntrica dos saberes acadêmicos, assim como das chamadas culturas de elite ou “alta cultura”, que toma os Estados Unidos e a Europa como padrões universais de civilização.

A hierarquia entre “alta cultura” e “cultura de massa” vem sendo fortemente questionada por discursos pós-modernos que procuram trazer para o seio da cultura “formal”, da arte e da estética, cenas, instrumentos, artefatos diversos do cotidiano. Essa ruptura entre “alta” e “baixa” cultura está no centro de debates pós-modernos.

Apesar da discussão em torno da noção de cultura fazer parte de pautas de discursos pós-modernos, não existe, em tais discursos, uma teoria sistemática de cultura. Há sim uma variedade de posições teóricas e de práticas sociais. A noção de cultura que alguns discursos pós-modernos procuram desmontar é a de uma cultura no singular, ou seja, de um modelo ou padrão único de cultura, que está preso a uma concepção de sociedade na qual as desigualdades perversas entre “elite” e “massa” são fortemente promovidas e mantidas pelas elites políticas e intelectuais. Tal concepção tem por base a idéia de que “... um fenômeno de massa se explica pela ação de uma elite; de que uma multidão é por definição passiva, arregimentada ou vítima, segundo os ‘líderes’ desejem seu benefício ou dele se desinteressem” (CERTEAU, 1995 [original 1974], p. 166). Entretanto, consumidor de cultura é também ele produtor, e sua produção é “... astuciosa, é dispersa, mas ao mesmo tempo ela se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios mas nas maneiras de empregar os produtos impostos por uma ordem econômica dominante” (CERTEAU, 2001 [original 1980], p. 39).

Portanto para além de um recorte social que baliza as diferenças unicamente pelas distinções entre consumidores e produtores, operários e burguesia, trabalhadores manuais e intelectuais, opressores e oprimidos, discursos contemporâneos têm apontando questões novas na sociedade, mais preocupadas com as reais relações entre os diferentes níveis de poder<sup>15</sup> de decisão e as leis de consumo. Assim, muda também o sentido de cultura e de produção cultural, pois, “para que haja verdadeiramente cultura, não basta ser autor de práticas sociais; é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aquele que a realiza” (CERTEAU, 1995 [original 1974], p. 141). A cultura é, a um só tempo, aquilo que permanece e aquilo que inventa, ela é flexível e cambiante e seus significados se constroem nas práticas sociais de diferentes grupos, em momentos distintos. A cultura foge a qualquer tipo de planejamento.

A cultura é uma noite escura em que dormem as revoluções de há pouco, invisíveis, encerradas nas práticas –, mas pirilampos, e por vezes grandes pássaros noturnos, atravessam-na; aparecimentos e criações que delineiam a chance de um outro dia (p. 239).

Tal compreensão de cultura só é possível, a partir da negação das verdades totalizantes, dos controles absolutos da razão sobre o humano e o social. Sua possibilidade se sustenta na supressão de toda tentativa de controle, de previsão e de generalizações. As práticas sociais são lugares do inesperado, da criação, da inventividade. Portanto

Esta impossibilidade de controle do tecido social que é simultaneamente opaco e transparente, esta fugacidade e indeterminação das mediações histórico-sociais, é justamente o que possibilita a auto-fundação da sociedade. Assim sendo, ao invés de constituir um limite que a razão deveria a todo custo superar, na tentativa de assenhorar-se definitivamente dos mecanismos de auto-fundação do social, esta opacidade-transparência do processo social

---

<sup>15</sup>Os trabalhos desenvolvidos por Foucault, considerado um pensador pós-estruturalista, são um marco neste sentido.

indica sua irredutibilidade e subtração a toda tentativa de controle e de conhecimentos absolutos (BARBOSA, 1994, p. 32).

Mas, voltando à questão fundamental da Antropologia, parece que “a grande variação natural de formas culturais”, ainda não está suficientemente atendida, uma vez que agora a reflexão que a ela se impõe refere-se à noção de diversidade cultural: como pensar a diversidade prescindindo da unidade? Para os pré-modernos a questão da diversidade era mais facilmente resolvida a partir da idéia da “intenção supra-humana, divina” (BAUMAN, 1998 [original 1997], p. 154). Isto é, toda a criação compartilhava da intenção de Deus. O Criador delega às suas criaturas formas hierarquizadas de participação, em cuja estrutura o ser humano tem destaque privilegiado, embora ainda como parte da criação divina. Na modernidade, a diversidade passa a ser mais problemática, sobretudo com referência ao projeto de ordem homogênea a ser sobreposto a uma realidade heterogênea e confusa. Entretanto a certeza de que tal homogeneidade é possível causa um certo alívio. A diferença, apesar de trazer uma dose de perplexidade e de ser difícil de se lidar com ela, traz também consigo a certeza da possibilidade da quebra da distância: é como se ela estivesse sempre à espera de uma definição que a recolocasse na dinâmica com o outro. Ou seja,

A diferença é algo com que se pode viver na medida em que se acredita que o mundo diferente é, como o nosso, um “mundo com uma chave”, um mundo ordenado como o nosso, apenas mais um mundo ordenado habitado por amigos ou inimigos, sem híbridos para distorcer o quadro e confundir a ação e com regras e divisões que podemos ainda desconhecer mas que podemos aprender se necessário (BAUMAN, 1999 [original 1991], p. 68).

Contudo retirada a crença em uma realidade passível de ser homogeneizada e totalmente ordenada e introduzida a possibilidade dos híbridos, dos seres viventes em fronteiras culturais e sociais, a diferença, o diferente, o outro, o estranho deixam de ser confortáveis: os desconfortos com suas presenças causam um mal-estar irremediável. Bauman continua:

Alguns estranhos não são, porém, os ainda não definidos; são, em princípio, os indefiníveis. São a premonição daquele “terceiro elemento” que não deveria ser. Esses são os verdadeiros híbridos, os monstros – não apenas não classificados, mas inclassificáveis. Eles não questionam apenas uma oposição aqui e ali: questionam a oposição como tal, o próprio princípio da oposição, a plausibilidade da dicotomia que ela sugere e a factibilidade da separação que exige. Desmascaram a frágil artificialidade da divisão. Eles destroem o mundo (p. 68).

Creio que pesquisas com abordagens qualitativas quase sempre produzem seus monstros, seus híbridos, suas terceiras margens: o viver, o cotidiano, o hoje insistem em não se enquadrar em esquemas teórico-acadêmicos, em categorias (mesmo aquelas consideradas “categorias não prévias”), em classificações, em organizações. Entretanto raramente eles são enfrentados: enfrentar estes monstros seria como ter que enfrentar os próprios medos, ansiedades, enfim os próprios monstros, de pesquisadores e pesquisadoras... Estes “resíduos” vão sendo expulsos para as margens das pesquisas e, marginalizados, começam a rondar nossos pensamentos, nossas interpretações, nossas tentativas de “conclusão”... Vêm assombrar nossas teorias, aterrorizar nossas interpretações. São monstros que constroem e habitam terceiras margens – entre-lugares, espaços fronteiros. E eles sempre voltam, sempre nos cercam... Estão sempre ali, ameaçando nossas seguranças, nossas certezas, nossos mundos perfeitos... Eles insistem em nos lembrar de que não estamos seguros...

Aquela segurança dada pelos métodos, pelos “distanciamentos”, pelas “bases teóricas” ou “revisão de literatura” vai desaparecendo, vai se dissipando com a fumaça verde que leva

embora o Vampiro, mas deixa a “quase-certeza” da sua volta... Aquela segurança dada pelo acerto de todas as técnicas de pesquisa e de todos os cuidados éticos possíveis para com nossos “sujeitos” de pesquisa, vai sendo devorada pela voracidade do Lobisomem, mas resta a “quase-certeza” de que na próxima lua cheia ele volta a atacar...

Ou seja,

Diante do monstro, a análise científica e sua ordenada racionalidade se desintegram. O monstro é uma espécie demasiadamente grande para ser encapsulada em qualquer sistema conceitual; a própria existência do monstro constitui uma desaprovação da fronteira e do fechamento [...].

Desaprovando plenamente os métodos tradicionais de organizar o conhecimento e a experiência humana, a geografia do monstro é um território ameaçador e, portanto, um espaço cultural sempre contestado (COHEN, 2000 [original 1996], p. 31-32).

Os monstros são como que emblemas das crises da razão e do conhecimento, do sujeito moderno, das metanarrativas, enfim, das crises do contemporâneo que vêm sendo tematizadas por discursos pós-modernos. Eles, os monstros, são símbolos vivos – seria melhor dizer, quase-vivos ou quase-mortos – das dificuldades que estas crises apontam: eles nascem de nós mesmos, ou seja, das próprias concepções que temos de conhecimento e razão, das formas como concebemos o “sujeito”, o “outro” e, enfim, nós mesmos: a necessidade que desenvolvemos de categorizar, de colocar tudo nos parâmetros da “Razão”, de dominar, não deixando que nada nos escape. Mas os monstros escapam. Eles sempre escapam.

No seio dessas crises é evidenciada, também, as crises do sujeito moderno, da subjetividade moderna. Para pensar esta questão começamos pelo Iluminismo, que é apontado por Habermas como um dos três fatores históricos<sup>16</sup> fundamentais para que a subjetividade tenha se imposto como princípio dos tempos modernos<sup>17</sup>. O sujeito do Iluminismo é aquele centrado na razão, a qual exerce um total domínio sobre todos as suas ações, pensamentos, idéias e ideais. É o sujeito cognoscente, totalmente regido pelo consciente. A subjetividade moderna é baseada na identidade unificada e centralizada do Sujeito Transcendental do Iluminismo. Um sujeito que tem sua identidade racional e consciente, que com ele nasce e vai se desenvolvendo ao longo de sua vida.

O ideal iluminista foi fundante da modernidade e imprimiu sua marca na noção de subjetividade. Tal noção inunda toda a modernidade. Habermas afirma: “Na modernidade, portanto, o Estado e a sociedade, bem como a ciência, a moral e a arte transformam-se em outras tantas incarnações (sic) do princípio da subjetividade” (HABERMAS, 1990 [original 1985], p. 29). A subjetividade moderna se baseia na crença em um “sujeito dado natural, substancial, capaz de representar, ou seja, de lançar a ponte bem alicerçada da verdade em direção ao objeto” (VILLAÇA, 1996, p. 34).

Como o racionalismo cartesiano tornou-se hegemônico na Modernidade, a subjetividade racionalista cartesiana acabou impregnando todo o pensamento moderno, sobretudo o pensamento científico. Na abordagem cartesiana, “a condição de existência do sujeito centraliza-se no espírito ou pensamento, entendido como racionalidade, separando esse sujeito do mundo dos objetos e das coisas” (ANASTÁCIO, 2000, p. 90). Para Descartes, o homem é corpo-máquina e é alma-razão, é “coisa pensante”, é “substância espacial” (matéria, corpo) e “substância pensante” (mente, alma). A alma é substância pensante que “não pode ser de maneira alguma tirada do poder da matéria” (DESCARTES, 1999 [original 1637], p. 84); ela é “de uma natureza inteiramente independente do corpo”. O conhecimento e, portanto, a possibilidade de se chegar à verdade é dada pela alma racional. O corpo, com os instintos e as

<sup>16</sup>Os demais fatores seriam a Reforma e a Revolução Francesa.

<sup>17</sup>Segundo Hegel, em HABERMAS (1990 [original 1985], p. 27).

sensações, não pode nos possibilitar o aceso ao verdadeiro conhecimento. Na Terceira Meditação, Descartes afirma:

Fecharei os olhos, tamparei os ouvidos, afastar-me-ei de todos os sentidos, apagarei de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, já que é muito difícil fazê-lo, considerá-las-ei insignificantes e enganosas; e, desta maneira, ocupando-me somente comigo mesmo e considerando meu interior, procurarei tornar-me, pouco a pouco, mais conhecido e mais familiar a mim mesmo (DESCARTES, 1999 [original 1641], p. 269).

O sujeito cartesiano é, pois, de uma racionalidade que se opõe aos sentidos, às “coisas corporais”. Descartes deixa claro uma distinção entre “interior” (do sujeito, sua “alma pensante”) e “exterior” (as “coisas corporais”). As dicotomias sujeito/objeto, alma/corpo, razão/instintos, interior/exterior, dentro/fora, acabam formando corredores isotópicos<sup>18</sup>, e vão assumindo, na cultura moderna, valores positivos ou meliorativos para tudo que é “sujeito”, “alma”, “razão”, “interior”, “dentro” em oposição a valores negativos ou pejorativos para “objeto”, “corpo”, “instintos”, “exterior”, “fora”. Impregnada destes valores, a cultura moderna segue produzindo e reproduzindo tais dicotomias. A questão da subjetividade está, pois, em íntima relação com tais valores e sua produção.

Entretanto, a subjetividade moderna foi sofrendo diversos abalos, principalmente devido à crise da razão. Nietzsche e Freud são apontados<sup>19</sup> como precursores destes abalos, sobretudo ao desestabilizarem a noção de consciência. Isto é, enquanto no pensamento moderno a razão assume o controle total das paixões, dos instintos e o sujeito é tomado como lucidez e consciência, Nietzsche e (depois dele) Freud promovem uma crítica às definições do homem a partir da consciência e da racionalidade. Freud aponta para a existência do inconsciente e Nietzsche, para a valorização dos instintos.

A consciência, para Nietzsche, é menos completa que os instintos e, portanto, não pode ser nem o valor nem o critério da vida. Para ele, a consciência é superficial e sujeita a erros, enquanto que os instintos “são profundos: inconscientes, mais fundamentais e certos” (MACHADO, 1999, p. 92). Isto porque a consciência teria se desenvolvido unicamente para atender à necessidade de comunicação. Para Nietzsche, “o pensamento que se torna consciente é apenas a menor parte, digamos: a parte pior e mais superficial – pois esse pensamento só é consciente quando se efetua com palavras, isto é, com signos de comunicação, pelo que a própria origem da consciência revela” (NIETZSCHE, s/d [original 1886], p. 182). Ele afirma ainda:

Por muito tempo considerou-se o pensamento consciente como o pensamento por excelência; somente agora começamos a entrever a realidade; quer dizer, a maior parte de nossa atividade intelectual se efetua de um modo inconsciente e sem que nos apercebamos... (p. 160).

Portanto com esta crítica à consciência – e, enfim, à racionalidade – Nietzsche se opõe frontalmente à subjetividade cartesiana, fazendo uma apologia ao corpo e aos instintos. Para ele, os sentidos não são capazes de nos enganar, conforme pensa Descartes, mas a “razão” sim; esta pode nos enganar, ao duvidar ou falsear o testemunho dos sentidos. O filósofo alemão afirma:

O que nós fazemos com seus testemunhos [dos sentidos] é que introduz pela primeira vez a mentira. Por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da coisidade, da substância, da duração. A ‘razão’ é

<sup>18</sup>BLIKSTEIN, 1985.

<sup>19</sup>Touraine (1995).

a causa de falsearmos o testemunho dos sentidos. Até onde os sentidos indicam o vir-a-ser, o desvanecer, a mudança, eles não mentem (NIETZSCHE, 2000 [original 1888], p. 26).

A partir destes pensadores antimodernos, Freud e Nietzsche, a identidade centrada na razão foi sofrendo abalos, ou descentramentos, que culminariam na crise da subjetividade moderna. Ao longo do século XX, segundo Hall, diferentes pensamentos e movimentos intelectuais e sociais, ajudaram a promover uma nova noção de sujeito, de subjetividade e de identidade (HALL, 1999 [original 1992]). Um descentramento não seria uma perda do centro, mas um seu deslocamento. Assim, com tais descentramentos, o sujeito passa a não a ter o centro na razão, mas ter vários centros que se constituem nas práticas sociais.

Com os descentramentos da subjetividade moderna – ou seja, conforme o sujeito humano ocidental foi perdendo seu status de senhor incondicional do conhecimento racional, da liberdade e da criação – foi-se mostrando toda sua fragilidade, todo o limite do racional. A psicanálise<sup>20</sup>, o marxismo e a lingüística são alguns dos colaboradores dos descentramentos do sujeito. Segundo Santos,

A psicanálise revelou-o [o sujeito moderno] o escravo do seu inconsciente irracional. O marxismo deu-o como escravo da sua classe social e um átomo insignificante na massa. E a lingüística disse que seu pensamento criador era, na verdade, escravo das palavras. Falou-se então até na “morte do sujeito” (SANTOS, 2000 [original 1980], p. 102).

Ainda outros colaboradores de tais descentramentos podem ser destacados: o surgimento de movimentos sociais pró-minorias e o movimento científico da ciência nova (ou Física Nova, ou Ciência pós-moderna). O movimento científico do início do século XX, materializado nas teorias quântica e da relatividade, ajudou a descentrar a questão sujeito-objeto, que teve início com pesquisas científicas, e foi expandido para diferentes áreas do conhecimento, assim como para outros setores da sociedade, com a popularização da ciência. Vários movimentos sociais eclodiram na década de sessenta, mais especificamente em sessenta e oito, e cada um deles apelava para a identidade social de seus sustentadores (o feminismo apelava às mulheres, a política sexual, aos gays e lésbicas, as lutas raciais, aos negros e outras minorias, o movimento antibelicista, aos pacifistas etc.).

Nasceu, portanto, naquele momento, a política da identidade – uma identidade para cada movimento. O movimento feminista tem destaque, neste sentido, ao colocar em discussão, em suas contestações políticas, dicotomias consagradas no cartesianismo, como “público” e “privado”, “dentro” e “fora”. Este movimento “politicizou a subjetividade, a identidade e o processo de identificação (como homens/mulheres, mães/pais, filhos/filhas)” (HALL, 1999 [original 1991], p. 45). Outro ponto fundamental do feminismo é que ele, através da questão da diferença sexual, questionou a noção de que homens e mulheres fazem parte da mesma identidade, a Humanidade. Somando esta questão ao conhecimento cada vez maior de diferentes culturas vivendo em condições sócio-culturais absolutamente distintas daquelas que se fizeram nas sociedades ocidentais, a noção de “Humanidade” fica definitivamente abalada<sup>21</sup>.

<sup>20</sup>“Com a Psicanálise o sujeito cartesiano sofreu um primeiro descentramento: ele é deslocado do consciente para o inconsciente, de um núcleo essencial para um núcleo formativo, do pré-lingüístico e do pré-social para o lingüístico e o social” (SILVA, 2000, p. 15).

<sup>21</sup>Na verdade, a existência de diferentes grupos culturais tem provocado fortes reflexões acerca do que seja identidade e subjetividade, desde a época das grandes navegações, principalmente com a chegada do homem europeu às Américas, visto que os povos que aqui habitavam os ameríndios, haviam produzido suas culturas sem qualquer relação sócio-cultural de cooperação ou mesmo sem qualquer contato com povos de outras regiões do planeta. Lévi-Strauss relata uma passagem que parece significativa, neste sentido: “Nas Antilhas, pouco depois da descobertas da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para estabelecer se os indígenas eram ou não dotados de alma, estes

Mais recentemente, com os chamados pós-estruturalistas, ou pós-modernos, a chamada “teoria do sujeito” entra definitivamente em colapso. Vários são os pensadores, entre eles Foucault, Derrida, Deleuze e Gatarri, que têm se dedicado à questão da subjetividade<sup>22</sup>.

Contemporaneamente, as subjetividades são pensadas como em construção nas práticas sociais cotidianas. Portanto não se fala em subjetividade, mas em processo de subjetivação, igualmente, não se fala em identidade, mas antes em processo de identificação. O “sujeito” é produzido nas práticas sociais; ele é agente destas práticas e as suas identificações, nelas, são múltiplas e transitórias, instantâneas e obscuras.

A subjetivação, na pós-modernidade, é uma construção que se dá de forma não-linear, não-progressiva, caótica, por processos inconscientes. Ela só nos parece integrada e unificada, porque construímos uma história da nossa vida, desde o nosso nascimento, baseado em fragmentos de memória e seus registros. Assim estamos em constante processo de subjetivação: nos procuramos, nos encontramos e nos perdemos; nos reconhecemos e desconhecemos... Longe das seguranças dadas pela crença na racionalidade, no progresso, na subjetividade como dado natural, seguimos construindo nossas vidas, nossas identificações, nossos momentos, a cada momento... Vivendo nas fronteiras culturais, estamos obrigados a conviver com o híbrido, com o estranho, com os “monstros”:

A “existência” dos monstros é a demonstração de que a subjetividade não é, nunca, aquele lugar seguro e estável que a “teoria do sujeito” nos levou a crer. As “pegadas” do monstro não são a prova de que monstro existe, mas de que o “sujeito” não existe (SILVA, 2000, p. 19).

A pós-modernidade propaga, assim, a morte do Sujeito, do sujeito moderno, do sujeito do iluminismo. Pede a morte do Homem como identidade moderna racional, como dominador da natureza e de todos os estranhos – aqueles que não vivem segundo sua racionalidade. A pós-modernidade mata o homem e em seu lugar coloca um vir-a-ser fragmentado, angustiado, jogando o jogo desenfreado do prazer e do consumo.

Assim, se retiradas também as certezas cartesianas, as identidades centradas e as grandes teorias explicativas, como pensar o diverso e a diversidade? Como pensar o diverso sem o uno? Como pensar, enfim, cada cultura sem uma idéia geral de cultura ou ao menos de “humanidade”? Como interpretar as práticas dos nossos “sujeitos”<sup>23</sup> de pesquisa sem ter em mente a noção de unidade da cultura da população com a qual estamos lidando? Estas são algumas questões que quem lida hoje com a pesquisa com abordagens qualitativas não pode perder de seus horizontes. São interrogações que estão sendo levantadas e discutidas em diferentes instâncias.

A idéia de que “o outro” é compreensível está baseada na “permutabilidade de pontos de vista”, princípio que consiste em que “se nos colocarmos no lugar de uma outra pessoa, veremos e sentiremos exatamente ‘o mesmo’ que ela vê e sente em sua posição presente – e em que essa façanha ou empatia pode ser retribuída” (BAUMAN, 1998 [original 1997], p. 18). Tal princípio é um corolário da crença na unidade e na uniformidade da humanidade. A subjetividade do outro possui as mesmas características que a minha, que é centrada e homogênea.

---

preocupavam-se em imergir os prisioneiros brancos na água para verificar, após prolongada observação, se seu cadáver era ou não sujeito à putrefação” (LÉVI-STRAUSS apud MAZZOLENI, 1992 [original 1990], p. 6). Assim, a própria constituição do sujeito moderno já nasce marcada por estas reflexões, apontando a necessidade de uma definição bem posta de sujeito, de humanidade, enfim.

<sup>22</sup>Ver SILVA (2000, p. 13-21).

<sup>23</sup>O termo “sujeitos da pesquisa”, que é muito comumente usado por pesquisadores qualitativos, encontra aqui dificuldades, uma vez que com as “crises sujeito moderno” tematizadas por discursos pós-modernos, surge, ao menos, uma certa apreensão quanto ao seu uso.

Nesta perspectiva, a cultura pode ser pensada como um todo coerente, orgânico e sistêmico, associada à noção de humanidade uniforme. Logo, o universo coerente da cultura é o pano de fundo sobre o qual teceria minhas interpretações e produziria minhas compreensões do outro e suas práticas.

Entretanto o princípio no qual se funda esta abordagem – a “permutabilidade dos pontos de vista” – é bastante questionável, uma vez que ela (a “permutabilidade dos pontos de vista”),

parece bastante direta e inócua, talvez mesmo profundamente moral em suas consequências, já que ela postula a semelhança essencial dos seres humanos e atribui aos outros, como sujeitos, características peculiares à nossa própria subjetividade (BAUMAN, 1998 [original 1997], p. 18, destaque meu).

Se levarmos em conta, pois, as considerações levantadas a partir da idéia de crises do sujeito e da subjetividade, precisaremos retirar do nosso cenário de interpretação a idéia da “permutabilidade de pontos de vista”. Como podemos legitimar, pois, as compreensões e interpretações que fazemos do outro e das diferentes culturas? Na verdade a questão é: o que legitima as interpretações que produz as práticas do outro? Estas são algumas questões que fortemente me colocam a refletir.

Em outros termos, como pensar os monstros que acabamos produzindo com nossas investigações: aqueles “resíduos” que tentamos esquecer, ou “jogar para debaixo do tapete”... Como enfrentá-los, entretanto, se eles são nós mesmos e nossas concepções? Então, melhor, vamos simplesmente tentar ouvi-los: enfrentá-los, por ora, seria por demais pretensioso.

Certeau nos fala de um morto:

Que fronteira é essa, portanto, que deixa passar para a nossa cultura somente signos caídos ou extraídos, inertes, de uma outra cultura? Essa fronteira circunscreve aquilo que podemos dizer ou fazer do lugar onde falamos. Nada que pertença aos outros transpõe esse limite sem que nos chegue morto, pois nada que nos foge existe, inevitavelmente. A prática e a teoria da cultura ascendem à honradez quando renunciamos à pretensão de superar por generalidades o fosso que separa os lugares onde se enuncia uma vivência (CERTEAU, 1995 [1974], p. 241, destaque meu).

O sentimento de estar lidando com o este morto aparece fortemente enquanto estou, como pesquisadora interpretativa, construindo minhas interpretações. E isto provoca um grande incômodo, uma inevitável sensação de estar “fora do lugar”, de estar subvertendo a ordem espacial – tentando manter “aqui” o que só está vivo “lá” (ou seja, no ambiente na qual a investigação se deu). Um desconforto que se concretiza nas inseguranças das interpretações e tentativas de compreensão da multiplicidade do outro. De mais a mais, ascender à honradez, de que fala Certeau, tem, para mim, uma dificuldade muito maior no enfrentamento da transposição do fosso, que pode levar à inércia, que na pretensão de superar (o fosso) por generalidades.

Sei que corro, em minhas construções interpretativas, o risco da inércia – a inércia diante do morto, do fosso. O fosso existe simbólica ou concretamente e se manifesta em cada tentativa de interpretação. Mas vencendo a inércia, até onde ir sem que com isso vá muito além? Como ouvir os silêncios do morto? Como lidar com o incomunicável, com aquilo que escapa à comunicação? Como fazer aquele mundo falar e como aprender a ouvi-lo e não ouvir senão minha própria voz como se viesse dele? São questões que me falam com tamanha profundidade... E ficam ainda mais intensas:

Para fazer esse mundo falar a nós, devemos, por assim dizer, tornar audíveis os seus silêncios: explicar o que aquele mundo não percebia. Temos que cometer um ato de violência, forçar aquele mundo a

tomar posição sobre questões às quais estava desatento e assim dispersar ou superar a desatenção que fazia dele aquele mundo, um mundo tão diferente e tão incomunicável com o nosso. A tentativa de comunicação desafiará o seu propósito. Nesse processo de conversão forçada, tornaremos ainda mais remota a esperança de comunicação. No fim, em vez de reconstruir esse outro mundo, não faremos mais que construir “o outro” de nosso próprio mundo (BAUMAN, 1999 [original 1991], p. 13).

A interpretação é um ato de violência! Uma violência às vezes mansa, lenta e, por isto mesmo, arrasadora, por ser implacável e não auto-reconhecidora. Uma violência às vezes explícita e, portanto, fácil de se detectar e se aceitar, ou de se rejeitar. Às vezes, feroz, que se nega e insiste que os “significados”, “os sentidos” estão desde já dados, incondicionalmente. Uma violência, simplesmente. Mas sem este “ato de violência”, não estaria, o “mundo do outro” relegado ao adormecimento e à impossibilidade, para nós, de conhecê-lo? Bauman parece apontar uma perspectiva: “A tentativa de comunicação desafiará o seu propósito”... O ato de violência parece necessário, se se pretende comunicar com “o outro”. Segundo Nietzsche, “Quem não sabe colocar sua vontade nas coisas ainda insere nelas ao menos um sentido: Isto é, crê que uma vontade já esteja nelas” (NIETZSCHE, 2000 [original 1888], p. 12). Entretanto, como, de fato, interpretar ou “reconstruir esse outro mundo” e não, somente, “construir ‘o outro’ de nosso próprio mundo”?

Sinto-me em uma situação limítrofe: permanecer distanciando-me do “outro”, para não exercer esse “ato de violência”; ou, ao aproximar-me, “construir o outro do nosso próprio mundo”. E, no limite, as coisas se confundem, não há como haver precisão ou clareza: o incerto, o inseguro, o insensato... É neste entre-espço que nascem os monstros, nas fendas abertas entre o interpretar, e, portanto, criar, “colocar sua vontade nas coisas” e o reproduzir meu olhar; entre o “de dentro” e o “de fora”; entre o “eu” e o “outro”. Estas fendas são o espaço da diferença: elas nos mostram que a diferença é arbitrária e mutável, flutuante e não, simplesmente, “essencial” ou “natural”. Elas são fronteiras fluidas que permitem o entrecruzamento de categorias: a lógica binária aí não funciona; a rigidez das fronteiras disciplinares também não; muito menos a rigidez de métodos, técnicas; as hierarquias se perdem, confusas...

o monstro resiste a qualquer classificação construída com base em uma hierarquia ou em uma oposição meramente binária, exigindo, em vez disso, um “sistema” que permita a polifonia, a reação mista (diferença na mesmice e repulsão na atração) e a resistência à integração (COHEN, 2000 [original 1996], p. 31).

Ora, essa insistência em criar categorias para “classificar” nossos “dados de campo”, em “organizar” e “ordenar” as idéias e “achados” vem da noção de que a cultura que está sendo investigada forma um todo compreensivo, coerente, inteiro epistemologicamente, contínuo, sem rupturas ou incompreensões, passível de ser abordado por uma “Teoria Unificada”... Mas é exatamente nas fendas, nas rupturas, nas rachaduras, nas incompreensões – ou seja, onde os monstros habitam – que a diferença e, portanto, o “outro”, se manifesta. É desde estas fendas que as culturas, o “outro”, tornam-se minimamente audíveis. Assim, é através dos monstros que poderemos – não digo compreender, seria uma ambição descabida – dar lugar para que as culturas se manifestem, para que uma comunicação mínima se realize.

Tomando em conta essas reflexões – que são advindas não só da literatura, mas, fundamentalmente, das pesquisas realizadas, das convivências no campo de investigação, com pessoas vivendo seus conflitos cotidianos, seus modos de ser e suas maneiras de viver – fico envolvido a interrogações, questionamentos fortes e vitais: que sentidos construo, enfim, para as investigações interpretativas que realizo? O que me possibilita interpretar? Como, a partir das reflexões aqui empreendidas, posso realizar uma “experiência etnográfica” e o “texto etnográfico”? Ou, colocando as questões conforme Clifford: “Se a etnografia produz interpretações culturais através de intensas experiências de pesquisa, como uma experiência



incontrolável se transforma num relato escrito e legítimo?” (CLIFFORD, 1998, p. 21). Essas questões, e tantas outras aqui levantadas ou insinuadas, não estão à espera de respostas. São interrogações, creio, a serem consideradas, ponderadas e refletidas nas práticas de pesquisadores e pesquisadoras que investigam segundo abordagens qualitativas, em especial de cunho etnográfico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANASTÁCIO, Maria Queiroga. Sobre a Racionalidade da Matemática. *Educação em Foco*, v.5 n.1, Juiz de Fora: Editora da UFJF, março/setembro, 2000, p. 85-100.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Tradução de Marcus Penchel, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999 [original 1991].

\_\_\_\_\_. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998 [original 1997].

BARBOSA, Wilmar do Valle. Razão Complexa. In HÜHNER, Leda Miranda (org.) *Razões*, Rio de Janeiro: Uapê, 1994, p. 17-43.

BICUDO, Maria A. V. e MARTINS, Joel. *A Pesquisa Qualitativa em Psicologia*. São Paulo: Moraes, 1989.

BLIKSTEIN, Izidoro. *Kaspar Hauser ou a fabricação da realidade*. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 1985.

BORDIN, Luigi. Razão Pós-Moderna. In HÜHNER, Leda Miranda (org.) *Razões*, Rio de Janeiro: Uapê, 1994, p. 157-175.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2001 [original 1980].

\_\_\_\_\_. *A Cultura no Plural*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Editora Papirus, 1995 [original 1974].

CLARETO, Sônia M. *Terceiras Margens: um estudo etnomatemático de espacialidades em Laranjal do Jari (AP)*. Tese de doutorado em Educação Matemática. Rio Claro: UNESP, 2003.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. Organização de José Reginaldo Santos Gonçalves, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

COHEN, Jeffrey J. A Cultura dos Monstros: sete teses. In SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) *Pedagogia dos Monstros*, Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2000, p. 25-60 [original 1996].

CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999 [original 1996].

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Eurico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999 [original 1637]. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Meditações*. Tradução de Eurico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999 [original 1641]. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Regras para a Direção do Espírito*. Tradução de João Gama, *Textos Filosóficos*. Lisboa: edições 70, 1989 [original 1620/1635].

FOUCAULT, Michel. As Palavras e as Coisas. Tradução de Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [original 1966].

GEERTZ, Clifford. O Saber Local. Tradução de Vera Mello Joscelyne. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2000 [original 1983].

\_\_\_\_\_. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

HABERMAS, Jürgen. O Discurso Filosófico da Modernidade. Tradução de Ana Maria Bernardo e outros. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990 [original 1985].

HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 2 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998 [original 1991].

HARVEY, David. Condição Pós-Moderna. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 5 ed. São Paulo: Loyola, 1992 [original 1989].

HUISMAN, Denis (comentários). Descartes: Discurso do Método. Tradução de Elza Moreira Marcelina. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Ática, 1989 [original 1981].

LYON, David. Pós-Modernidade. Tradução de Euclides Luiz Calloni, São Paulo: 1998 [original 1994].

MACHADO, Roberto. Nietzsche e a Verdade. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

MAZZOLENI, Gilberto. O Planeta Cultural: para uma antropologia histórica. Tradução de Lílían Laganà e Hylio Laganà Fernandes. São Paulo: Editora da USP, 1992 [original 1990].

NIETZSCHE, F. Genealogia da Moral: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [original 1887].

\_\_\_\_\_. Crepúsculo dos Ídolos (ou como filosofar com o martelo). Tradução de Marco Antonio Cassa Nova. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000 [original 1888].

\_\_\_\_\_. Os Pré-Socráticos - A Filosofia na Época Trágica dos Gregos. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999 [1873]. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. A Gaia Ciência. Tradução de Macio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima. 3. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d [original 1881-1882].

PIMENTA, Olímpio. Razão e Conhecimento em Descartes e Nietzsche. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

SANTOS, Jair Ferreira dos. O que é Pós-Moderno. São Paulo: Brasiliense, 2000 [original 1980]. (Primeiros Passos).

SILVA, Tomaz Tadeu da SILVA. Monstros, Ciborgues e Clones: os fantasmas da Pedagogia Crítica. In \_\_\_\_\_ (org.). Pedagogia dos Monstros. Belo Horizonte: Editora autêntica, 2000, p. 13-21.

TOURAINE, Alain. Crítica da Modernidade. Tradução de Elia Ferreira Edel. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

VILLAÇA, Nizia. Paradoxos do Pós-Moderno: sujeito & ficção. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.