

O TEMPO É MEU OUTRO: UMA REFLEXÃO SOBRE OS USOS DO TEMPO NO ESTRUTURAL-FUNCIONALISMO.

Lucas Gonçalves Brito¹

Resumo: Este artigo é uma reflexão sobre certos usos da temporalidade em textos de alguns antropólogos representativos das "escolas" do funcional-estruturalismo. O objetivo é realizar uma etnografia das ideias a partir do questionamento de Fabian (2013) sobre a negação da experiência do tempo compartilhado encontrada nas análises antropológicas. Trabalha-se, aqui, também com as críticas de Kroeber (1935) e Stocking (1968) sobre as relações entre antropologia e história a fim de perceber como a aporia que Fabian (2013) chama de negação da coetaneidade se expressa nos textos, linguisticamente, através do presente etnográfico. Tais reflexões parecem contribuir para uma prática etnográfica reflexiva em que o encontro entre o antropólogo e o Outro leve ao compartilhamento de uma experiência intersubjetiva do tempo.

Palavras-chave: Etnografia. Coetaneidade. Tempo.

Abstract: The present paper is a reflection on uses of temporality by some anthropologists in representative texts of the structural-functionalist "schools", aimed to realize an ethnography of the ideas in relation to Fabian's questioning about negation of shared time experience found in anthropological analysis (2013). It is also approached Kroeber's and Stocking's critics (1935; 1968) on anthropology and history relations in an attempt to perceive how the aporia that Fabian (2013) calls denial of coevalness is expressed on texts, linguistically, by means of ethnographic present. These reflections seem to contribute to a reflexive ethnographic practice in which the meeting between the anthropologist and the Other takes to the sharing of an inter-subjective experience of time.

Keywords: Ethnography. Coevalness. Time.

INTRODUÇÃO

Segundo a lição que aprendemos com Johannes Fabian (2013), os antropólogos têm muitas vezes construído seu objeto de estudo, o Outro, negando o compartilhamento do tempo que acontece na pesquisa de campo, que é um elemento fundamental da construção da antropologia como ciência da diferença cultural. Não só a pesquisa de campo, mas também a própria experiência de compartilhamento do tempo, são práticas altamente integradas à produção do conhecimento antropológico. Entretanto, e este é o paradoxo apontado por Fabian, a presença empírica do Outro se torna a sua ausência teórica como condição para gerar objetividade a partir do distanciamento (algo como “estive lá mas agora estou aqui”). A

¹ Possui graduação em Letras pela Universidade Federal de Goiás e atualmente é aluno do curso de mestrado no programa de Pós Graduação em Antropologia Social pela mesma Universidade. É bolsista CAPES, sob orientação do Professor Luís Felipe Kojima Hirano. E-mail: lucasgb25@gmail.com.

este princípio aporético o qual tem perseguido a antropologia, o autor dá o nome de "negação da coetaneidade", que é “*uma persistente e sistemática tendência em identificar o (s) referente (s) da antropologia em um Tempo que não o presente do produtor do discurso antropológico*” (FABIAN, 2013, p. 67, grifo do autor).

O objetivo aqui é realizar uma etnografia das ideias sobre os usos da temporalidade por alguns antropólogos em textos representativos das “escolas” do funcional-estruturalismo, estranhando-os a partir da problematização de Fabian (2013) sobre alguns efeitos de certos usos da categoria Tempo nas análises antropológicas². Para tal, trabalho com alguns exemplos desses usos, lembrando também das críticas de Kroeber (1935) e Stocking (1968) sobre as relações entre antropologia e história. Depois, procuro perceber como a negação da coetaneidade se expressa nos textos, linguisticamente, através do presente etnográfico. Tais reflexões parecem contribuir para uma prática etnográfica reflexiva em que o encontro entre o antropólogo e o Outro leve ao compartilhamento de uma experiência intersubjetiva do tempo.

É necessário explicitar alguns pressupostos que estarão norteando minha reflexão. Um deles é a noção de “etnografia renovável” de Fischer (2009), a qual se refere ao modo de produção do conhecimento antropológico, que se dá de forma espiralada, isto é, temas exauridos em gerações anteriores podem ser retomados e reformulados para trabalhar com problemas atuais. Os antropólogos que nos precederam podem contribuir para a construção de práticas de trabalhos de campo e escrita etnográfica mais reflexivas - o que não significa esquecer as críticas que a eles foram dirigidas ou deixar de perceber neles “as questões que há muito foram respondidas, questões que ainda estão abertas e questões as quais não deveríamos nem ao menos reconhecer como tais” (Stocking, 1968, p. 11, tradução nossa).

O primeiro ponto relaciona-se com o segundo. Tomo a antropologia, enquanto ciência humana, como pré-paradigmática, no sentido kuhniano, ou seja, seu desenvolvimento (de forma espiralada como pensa Fischer) não se dá através das chamadas “revoluções científicas” tais como acontecem nas *hard sciences* e os autores e conceitos anteriores não são substituídos por outros, quando superam os primeiros, e sim convivem simultaneamente. Em outras palavras e tomando emprestada a distinção cunhada por Roberto Cardoso de Oliveira (1988) entre paradigmas e *matrizes disciplinares*, as diversas “escolas” antropológicas constituem conjuntos de teorias e não se sucedem de modo a eliminar as outras, engendrando

² Procuro também, ao construir o texto, exercitar a coetaneidade proposta por Fabian, sem negar quais foram as condições de produção dessas reflexões, quais sejam, a condução atenciosa do Professor Manuel das aulas de Teorias Antropológicas Clássicas, as reflexões coletivas e os debates nos encontros com os colegas do curso de Antropologia Social, minhas horas de deleitosas leituras silenciosas e o tempo que compartilhei junto às ideias, mas também próximo aos 16 discentes, ouvindo-os e observando-os com minha habitual circunspeção.

uma tensão teoricamente enriquecedora. Todavia, não discutirei aqui a história da antropologia ou uma antropologia da história, como Lilia Schwarcz (2005) fez, mas uma questão diferente - os usos (e desusos) da temporalidade em alguns textos clássicos de Durkheim, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard, situados na tensão entre as escolas estruturalistas-funcionalistas.

Cardoso de Oliveira (1988) elabora um quadro que, sem dúvida, resume a matriz disciplinar da antropologia, consistindo na articulação entre as abordagens sincrônicas e diacrônicas e as perspectivas teóricas intelectualistas e empiristas. A tensão entre o tempo e a tradição de pensamento demonstra a relevância que a abordagem histórica teve na conformação das teorias antropológicas.

Para Fabian (2013, p. 60),

não importa se alguém escolhe enfatizar abordagens “diacrônicas” ou “sincrônicas”, históricas ou sistemáticas, todas elas são crônicas, impensáveis sem uma referência ao Tempo. Uma vez que o Tempo é reconhecido como uma dimensão - e não apenas uma medida - da atividade humana, qualquer tentativa de eliminá-lo do discurso interpretativo só pode resultar em representações distorcidas e, em grande parte, sem sentido.

História e tempo na antropologia

Em um artigo um tanto cáustico, o antropólogo norte-americano A. L. Kroeber, que foi aluno de um dos expoentes do relativismo cultural, Franz Boas, discorre longa e ceticamente sobre o uso de métodos históricos na antropologia. Para Kroeber seria difícil “ver boas misturas provenientes de abordagens cujos objetivos são diferentes” (1935, p. 547, tradução nossa). O autor distingue os métodos usados pelos antropólogos para responderem suas questões daqueles usados pelos historiadores, à medida em que estes procuram interpretar o mais completamente possível a totalidade dos fenômenos históricos. Embora o fio do texto seja um debate sobre a “interpretação histórica” de Boas³, Kroeber pontua problemas teóricos e metodológicos da tentativa de reconstruir historicamente os fenômenos, não em sua totalidade, mas em um e outro aspectos, tais como alguns processos de mudança e as sequências temporais.

Uma das incongruências teóricas de recortar os processos históricos de sua totalidade para construir uma totalidade de fenômenos culturais estaria em seu caráter utilitário, e essa é a dúvida quanto aos benefícios de certo uso da história pela antropologia que aparece em

³ O artigo aqui citado, de A. L. Kroeber foi escrito em resposta ao que ele considerou uma incompreensão da metodologia boasiana presente no texto *New Aims and Methods in Social Anthropology* (South African Journal of Science, v. 130, p. 74-92, 1933), de Agnes Winifred Hoernlé, referida como a “mãe da antropologia social na África do Sul”. Segundo Kroeber, ela levantara “a velha questão de leis e história na antropologia” (KROEBER, 1935, p. 539).

Stocking (1968). O historiador da antropologia expõe o reducionismo da abordagem histórica utilitária e presentista que abstrai as coisas de seu contexto histórico e leva mais ao julgamento que ao entendimento, pois “reduz os processos mediadores pelos quais a totalidade de um passado histórico produz a totalidade de seu futuro consequente para a busca por origens de certo fenômeno presente” (STOCKING JR, 1968, p. 3, tradução nossa). Ainda segundo ele, tal abordagem histórica utilitária arranca o “fenômeno histórico individual da complexa rede de seu contexto contemporâneo para vê-lo em relação abstrata aos análogos do presente” (STOCKING JR, 1968, p. 4, tradução nossa). Isso significa que usar a história para explicar fenômenos presentes, sem referências aos contextos, pode levar ao "presentismo".

Por outro lado, há a temporalidade, organizadora da experiência humana e entendida como categoria social (SCHWARCZ, 2005, p. 120). Enquanto o tempo físico, tal como comumente pensado pelos euro-americanos, é ligado à cronologia e, de certo modo, à disciplina histórica, a percepção do tempo está relacionada à experiência de cada pessoa. A experiência do tempo é fundamental na crítica de Fabian ao funcionalismo. Segundo ele, "o Tempo foi encapsulado em determinados sistemas sociais" (FABIAN, 2013, p. 74). Nas *Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim (1996) considerava o tempo não como uma forma *a priori* de sensibilidade, mas sim como categoria do entendimento. A consequência é coerente com sua teoria - retirava o teor subjetivo da teoria kantiana da percepção do tempo para colocá-lo como representação coletiva, enquanto categoria do entendimento e “ossatura da inteligência”.

Ainda nas *Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim (1996, p. 5) diria que "a sociologia coloca problemas diferentes daqueles da história ou da etnografia" e que "ela não busca conhecer as formas extintas da civilização com o único objetivo de conhecê-las e reconstituí-las" para "explicar uma realidade atual" (idem, ibidem). O pressuposto evolucionista de estudar o totemismo como uma religião primitiva, simples e não-desenvolvida, permitia a Durkheim uma abordagem lógico-dedutiva e não-histórica. Fabian (2013, p. 73) diria que essa metodologia serviu como uma "máquina do tempo".

Negação da coetaneidade e presente etnográfico

Na obra durkheimiana *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, além dos conceitos serem considerados essencialmente sociais e a sociedade precedente aos conceitos, preexistente e proeminente a qualquer representação individual, os elementos que são organizados para dar à sociedade sua feição "funcionam" harmoniosamente de modo a manter a coesão social, analogamente a um organismo. Convencionalmente, coloca-se que, na

primeira metade do século XX, essa concepção orgânica da sociedade foi herdada por Malinowski, relacionada à noção funcionalista de cultura e, com ela, retomada pelos antropólogos ingleses. Considerado um exemplo da antropologia social britânica, junto com Evans-Pritchard, Radcliffe Brown (2013, p. 169) chegou a dizer que a escola funcionalista não existiu. Apesar disso, a alcunha persistiu como referência àqueles que tinham no conceito de estrutura social uma chave teórica para a explicação da totalidade sincrônica de uma sociedade.

Segundo Radcliffe-Brown (2013, p. 10), "a etnografia difere da história pelo fato de que o etnógrafo adquire conhecimento, ou parte fundamental dele, a partir da observação ou contato diretos com o povo sobre o qual escreve", enquanto o historiador estudaria registros escritos. Para Kroeber (1935, p. 560), Radcliffe-Brown "não repudia a história como ilegítima; mas percebe que é uma coisa diferente da sociologia e insiste em serem mantidas separadas", além disso, procura explicitamente trabalhar "sem considerações históricas desnecessárias; e acredita que há leis no campo sociocultural e que elas podem ser encontradas" (idem, *ibidem*, tradução nossa). Kroeber problematiza a compreensão "fisiológica" que Radcliffe-Brown tem da estrutura social pois, estando inserido na perspectiva estrutural-funcionalista, concebia o funcionamento integrativo da cultura e da sociedade como uma lei. Para Kroeber, o problema é que esta noção não é uma lei, mas antes um princípio, e muito distante dos fenômenos (1935, p. 561).

Kroeber (1935, p. 548, tradução nossa) comenta que

muitos cientistas não sabem o que a história é, ou meramente assumem que ela não é ciência. Mas é mais velha e reputada, e é aceita enquanto traga documentos. Em contrapartida, os cientistas fazem qualquer esforço para aplicar seus métodos a materiais documentais.

De certo modo, e penso que Radcliffe-Brown escapa, ao menos, da crítica de Kroeber aos usos da história fora da disciplina histórica. Radcliffe-Brown não descartava a "elucidação histórica" - a qual Kroeber dá o nome de reconstrução histórica - como menos relevante que a "compreensão teórica" das instituições. O antropólogo social britânico diria que

a aceitação da elucidação histórica depende da plenitude e idoneidade da fonte histórica. Nas sociedades primitivas estudadas pela antropologia social não há quaisquer registros históricos. Não temos, por exemplo, conhecimento de espécie alguma quanto à evolução das instituições sociais dos aborígenes australianos. Os antropólogos, supondo ser seu estudo uma

espécie de estudo histórico, recorrem à conjectura e imaginação, e inventam explicações “pseudo-históricas” (RADCLIFFE-BROWN, 2013, p. 11).

Para ele, portanto, muitas das elucidações históricas de processos de evolução institucionais não tinham valor algum por serem “pseudo-causais” e, por conseguinte, rejeitáveis, já que as fontes não eram documentais; um princípio metodológico positivista, apesar de que ainda não havia a disseminação das técnicas da história oral, que também são usados para articular fontes escritas e não-escritas, as quais Fabian (2001), conhece por *historiologia popular*.

Outro aspecto da questão temporal está no apêndice metodológico ao livro *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, no qual Evans-Pritchard, em tom de desabafo, diria:

Acho os relatórios comuns de pesquisa de campo tão chatos que chegam a ser ilegíveis - sistemas de parentesco, sistemas políticos, sistemas rituais, todo tipo de sistema, estrutura e função, mas bem pouca carne e sangue. Raramente se tem a impressão de que o antropólogo alguma vez sentiu-se em comunhão com o povo sobre o qual está escrevendo (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 255).

Penso que tal afirmação é um passo, ou talvez alguns passos, rumo ao tempo intersubjetivo, se aceito que “o Tempo, no sentido de Tempo compartilhado e intersubjetivo, é uma condição necessária à comunicação” (FABIAN, 2013, p. 76). Evans-Pritchard parece-me neste ponto estar mais próximo à condição de coetaneidade, principalmente se nos lembrarmos que “quando se trata de produzir discurso antropológico nas formas da descrição, análise e conclusões teóricas, os mesmos etnógrafos com frequência esquecerão ou negarão suas experiências de coetaneidade com os povos que estudaram” (FABIAN, op. cit., p. 69). Evans-Pritchard (2005, p. 247), ao contrário, diria mesmo que, em suas próprias palavras, “aprendi com os ‘primitivos’ africanos muito mais do que eles comigo. Aprendi com eles muita coisa que não me ensinaram na escola: uma coragem, resistência, paciência e tolerância que eu não conhecera antes”. Contudo, o uso do presente etnográfico, embora comedido, aparece na escrita de Evans-Pritchard⁴. Essa técnica de escrita, que é também uma característica estilística, consiste, segundo Fabian (2013, p. 111), em “escrever etnografia no tempo presente, a despeito do fato de ela ser descritiva de experiências e observações que se

⁴ Elucido que Evans-Pritchard não era tão hostil à disciplina histórica, pois em artigo de 1961 intitulado *Antropologia e História*, resumiu os impasses das tendências a-históricas e anti-históricas na antropologia de seu tempo em que percebia “o uso acrítico de fontes documentais, o pouco esforço em lidar com o passado, o suposto de que as populações nativas eram estáticas e, sobretudo, a ideia de que se podia desconhecer a mudança social” (SCHWARCZ, 2005, p. 123).

situam no passado do autor”. Não localizando o relato no tempo, criar-se-ia certa neutralidade, que é marcadora do discurso científico. Fabian sugere que esta prática é uma anomalia linguística, pois tipicamente “a primeira pessoa do singular *eu* deveria coocorrer com os tempos que marcam o gênero discurso/comentário como, por exemplo, o presente” (idem, *ibidem*). Isto significa que ao usar o presente do indicativo junto à terceira pessoa, o etnógrafo estabelece uma “correlação de personalidade” entre o eu (primeira pessoa) e o ele (terceira pessoa). O “eu”, enquanto pessoa subjetiva, contrasta com o “você”, pessoa não subjetiva, as quais, nesta correlação, opõe-se a “ele”, não-pessoa (BENVENISTE, 1971 apud FABIAN, 2013, p. 112). O ele (ou o isso) não participa do diálogo, ele é o conteúdo e o assunto sobre o qual se fala.

Um enunciado de *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* exemplifica a questão ressaltada: “A condenação moral é predeterminada, pois quando um homem sofre um infortúnio, ele medita sobre sua mágoa” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 77). Por outro lado, Evans-Pritchard (2005, p. 123) também escreve seu relato no pretérito: “O efeito dessas revelações sobre Kamanga foi devastador. Quando voltou a si do espanto, passou a duvidar seriamente da conveniência de continuar sua iniciação”.

Inversamente, Radcliffe-Brown, (2013, p. 31) usa o tempo verbal presente: “O pai e seus parentes devem ser obedecidos e respeitados”. A técnica de escrita no presente, especialmente no caso de Radcliffe-Brown, pode estar relacionada com uma visão estática da sociedade, “uma visão desatenta ao fato de que todas as culturas estão em constante mudança” (FABIAN, 2013, p. 109).

O problema central dessa convenção de escrita é que “as relações entre um determinado tipo de discurso temporal e seu referente, assim como as relações entre operadores temporais específicos e seus significados são raramente, se é que alguma vez o são, manifestamente referenciais” (idem, *ibidem*). Os aspectos temporais da linguagem, assim como as palavras, de um ponto de vista semiótico, não são diretamente relacionados às realidades que pretendem representar, isto é, a ilusão referencial consiste em atribuir um significado ontológico a um nome que, por si mesmo, não tem relação intrínseca ao objeto que a ele se associa por meio da linguagem.

O distanciamento temporal, subjacente ao uso do presente etnográfico, é um meio de desacoplamento temporal, “cujo mecanismo consiste em estipular relações presentes (*énoncés*) como se estivessem situadas no passado, criando, assim, uma *ilusão temporal*” (GREIMAS, 1976 apud FABIAN, 2013, p. 106, grifo do autor).

De todo modo, e Fabian (2013, p. 113) não poderia tê-lo dito melhor, o presente etnográfico “representa uma escolha de expressão que é determinada por uma posição epistemológica, e não pode ser obtida de regras linguísticas, ou explicadas por elas, exclusivamente”. O presente etnográfico é a linguagem do observador e pressupõe “a inquestionabilidade do objeto da antropologia como algo a ser observado”, além de que “ela descreve e reapresenta outra cultura; ela é a sua reprodução por meios linguísticos (simbólicos)” (idem, ibidem).

Por consistir em uma aporia e estando no fundamento epistemológico da antropologia, é interessante perguntar: a negação da coetaneidade é uma questão para a qual há uma solução (mesmo que temporária)?

Isto não pode ser uma conclusão

A temporalidade é elemento basilar de inteligibilidade, seja discursiva ou constitutiva da própria experiência de campo, e é uma dimensão tal que, no relato etnográfico, uma nota metodológica não a explica inteiramente; é preciso reconhecê-lo.

A representação do Outro, através da prática etnográfica, sejam culturas, instituições, mitos ou ritos produzidos e experimentados de modo diverso pelas pessoas, é engendrada por relações de alteridade travadas no tempo (e espaço). Um dos problemas aos quais Fabian (2001; 2013) dedica suas reflexões é a posição de ascendência em que o conhecedor muitas vezes se coloca em relação ao conhecido. Essa posicionalidade pode pressupor a falta de autoconsciência e a ingenuidade dos sujeitos produtores das práticas as quais os antropólogos se debruçam, estereotipando-os com uma imagem semelhante àquela que parece ser associada a quem faz e vive cultura popular (FABIAN, 2001, p. 96). Fabian (2013, p. 179) sugere que “se a ascendência - o elevar-se em uma posição hierárquica - está excluída, as suas relações devem se dar num mesmo plano: elas serão frontais”. A experiência do tempo entre o Um (o eu, o antropólogo) e o Outro (a cultura, o interlocutor produtor de cultura), para tornar-se coeva e intersubjetiva, requer deixar de lado as noções hierárquicas entre eles, ou seja, exercitar o reconhecimento mútuo e a lembrança do Outro, por parte do antropólogo. Em que consiste tal reconhecimento é outra questão, no entanto, Fabian (2001, p. 177, tradução nossa) também sugere que o reconhecimento mútuo tem como base “um tipo de conhecimento que muda o conhecedor e que pela mesma recordação reconstitui a sua identidade”.

Certa feita, me foi dito que uma das tarefas da antropologia não é tanto responder, mas antes, questionar. A reflexividade sobre a prática de pesquisa e escrita etnográfica contribuem para um entendimento mais agudo da disciplina, sua história, seus usos da história e suas

implicações em termos acadêmicos, políticos e identitários. Fabian (2001, p. 104, tradução nossa) diria que precisamos compreender “a extensão a qual a substância intelectual da antropologia, seus métodos e técnicas, seus conceitos e teorias tem sido afetados, ou corrompidos pelo fato de que nosso encontro com outras culturas tem sempre sido determinado por relações de poder”. O grau dessa compreensão e quais são as implicações é um ponto que deixo para o dia seguinte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988.

DURKHEIM, É. *As Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

EVANS-PRITCHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

FABIAN, J. *Anthropology with an attitude: critical essays*. California, Standford University Press, 2001.

_____. *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Tradução de Denise Jardim Duarte. Petrópolis, Vozes, 2013.

FISCHER, M. Etnografia renovável: seixos etnográficos e labirintos no caminho da teoria. *Horizontes Antropológicos*, ano 15, edição 32, p. 23-52, 2009.

KROEBER, A. History and Science in Anthropology. *American Anthropologist*, v. 37, edição 4, p. 539-569, 1935.

RADCLIFFE-BROWN, A. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Tradução de Nathanael Caixeiro. 2 edição, Petrópolis, Vozes, 2013.

SCHWARCZ, L. Questões de Fronteira: sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos*, n. 72, p. 119-135, 2005.

STOCKING JR., G. On the limits of ‘Presentism’ and ‘Historicism’ in the Historiography of the Behavioral Sciences, in G. W. STOCKING JR. *Race, Culture and Evolution - essays in the history of anthropology*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Recebido em: 19/10/2015

Aceito em: 15/01/2016