

SEMELHANÇA E VEROSSIMILHANÇA: HORIZONTES DA NARRATIVA ETNOGRÁFICA*

João de Pina Cabral

O argumento que apresentarei nas páginas que se seguem foi inspirado pela observação de Donald Davidson de que, por ser destituído de qualquer referência comparativa, “O mundo do solipsista pode ser de qualquer tamanho; o que quer dizer que, do ponto de vista do solipsista, não tem tamanho, não é um mundo” (2001:119). Constatamos, assim, que a compreensão de uma qualquer mensagem depende da sua contextualização por relação a um universo referencial que será sempre um mundo social.

Condição indispensável da comunicação, portanto, é que o emissor e o receptor, por um lado, aceitem que são semelhantes e, por outro, partilhem de um contexto de semelhança. Esta semelhança — e notem que falo de semelhança e não de identidade — estabelece os parâmetros de avaliação da mensagem¹. Assim, a semelhança é condição da verossimilhança.

Mas a informação que veiculamos explicitamente é só uma parte ínfima da que é transportada como confirmação de pressupostos implícitos no ouvinte/leitor/espectador. Cada vez que alguém me diz “O dia está maravilhoso lá fora”, eu atualizo toda uma série de crenças que tenho sobre o mundo, a propósito da relação entre céu e terra, pluviosidade, luminosidade e cor, temperatura ambiente e bem-estar físico, bem-estar físico e boa disposição, posicionamento geográfico, custo do gás que uso para aquecer a casa, etc. Os parâmetros partilhados pelo leitor e o escritor, que tornam compreensível uma qualquer narrativa, constituem um tipo de *horizonte narrativo*.

Chega a ser surpreendente quão pouco os antropólogos se têm preocupado em identificar quais os horizontes narrativos que tornam possíveis as suas teorizações e descrições. Fascinados com o impacto retórico da diferença, os antropólogos raramente se preocupam com o quadro geral de semelhança que torna essas diferenças passíveis de serem estudadas.

Falando do impacto que a literatura moderna ocidental teve na *intelligentia* chinesa da primeira metade do século XX, o eminente estudioso da pintura chinesa François Cheng exclama: “Ah, o mistério da linguagem humana! Aqueles que afirmam que as culturas são irreduzíveis umas às outras não poderão deixar de ficar espantados ao ver que uma determinada palavra, partindo do local onde é emitida, consegue vencer os obstáculos e chegar ao outro extremo do mundo, para aí ser compreendida.” (2001:69) Como antropólogos é surpreendente quão raramente temos contemplado esse fato.

Tradução e inculturação

Sigamos, então, essa sugestão. A literatura missionária cristã dá-nos inúmeros exemplos para explorar o tema. Consideremos um que nos é legado pelo padre Luís Fróis, S. J., na sua *História de Japam* (1981, II:206-207) referente ao ano de 1598.

Um certo bonzo budista chamado Thoma, por ser dado aos vícios sensuais e ao vinho, tinha sido expulso do seu mosteiro. Mais tarde, ouvindo a mensagem cristã, converteu-se e se tornou pregador e tradutor dos livros espirituais jesuítas. A sua morte foi apressada por um infeliz evento que ocorreu quando, uns anos depois, teve que se afastar de casa temporariamente para realizar uma venda de objectos de valor (utensílios de chá) em uma cidade vizinha. Tendo-se hospedado em uma casa gentia não deixou por isso de realizar fervorosamente as suas preces e práticas cristãs. Contudo, “Estando uma noite em sua cama, deitado, a dormir”, relata o padre Fróis, “se foi meter debaixo da mesma roupa com que se cobria uma moça gentia, que se prezava de bom parecer, e começou a fazer-lhe lascivas persuasões instando nelas grandemente.” (Fróis 1981: 207) Resumindo, apesar das suas imprecações contra o demônio, para se controlar, Thoma viu-se obrigado a levantar-se, despir-se completamente e sair para a rua, onde se deitou na neve por um longo espaço de tempo. Tendo ficado logo ali enfermo, veio a falecer mais tarde das seqüelas do seu ato.

O que torna esta história trágica é o mesmo que a torna cômica. Sem necessitarmos de maiores explicações, sabemos que qualquer pessoa saudável, em qualquer contexto cultural, que queira resistir à tentação carnal em uma situação do gênero em que Thoma se encontrou, é obrigada a lutar contra as suas pulsões mais íntimas e a recorrer a soluções relativamente radicais. O fato de ser um puritanismo cristão que o levou a violen-

tar-se dessa forma tão extrema não é, em si, nada de específico, já que conhecemos casos de outras tradições religiosas cujos praticantes mais puritanos foram forçados a violentar o seu corpo de formas igualmente extremas para controlar as suas pulsões sexuais. Como insiste Montaigne, “nenhuma paixão é mais urgente que esta” (1987 [1592]:965).

Tratando-se de um pregador e tradutor, sabemos que Thoma considerava que compreendia os textos que lia. Ao ter alterado a sua forma de vida tão radicalmente, estava a declarar sua conversão — isto é, o seu mundo tinha sido irremediavelmente marcado pelas crenças que o Cristianismo lhe transmitira. Sobre isso não há dúvidas. No entanto, que sentido íntimo faziam essas crenças para Thoma, nunca poderemos saber. Cada crença de Thoma depende de todas as suas outras crenças — é muito difícil fugir a esta conclusão holística. Como afirma Davidson por relação ao exemplo de uma narrativa envolvendo uma árvore, “Não existe uma lista fixa das coisas que alguém que possui o conceito de árvore deve ter, mas sem muitas crenças gerais, não teríamos razão para identificar uma crença como se tratando de uma crença sobre uma árvore [...]” (2001:98).

Mais ainda, as crenças que Thoma terá adquirido não eram independentes da conjuntura social, política, econômica e cultural que se vivia na época em que se converteu. Em suma, a sua conversão ficará para todo o sempre um fato individual e inacessível até a ele próprio, já que com a passagem do tempo, também ele perderá acesso ao contexto em que se converteu, por ter adquirido toda uma outra série de crenças (uso aqui a expressão no seu sentido mais geral de “atitudes proposicionais”). A esta constatação os filósofos da linguagem chamam “a indeterminação da tradução”. Tal como Davidson, porém, parece-me que não estamos autorizados, por virtude dessa indeterminação, a questionar a realidade da conversão de Thoma ao Cristianismo². O que temos que nos perguntar é: que Cristianismo?

Vista de uma perspectiva social e não individual, a conversão de Thoma, tal como a de outros cristãos mencionados pelo padre Fróis, assume uma perspectiva diferente. Por virtude dessa conversão, ocorre uma profunda alteração no meio ambiente da mesma. Se, por um lado, o Japão adapta-se às novas crenças, por outro, as novas crenças devem adaptar-se a ele. A alternativa seria o genocídio ou a imposição violenta do Cristianismo — tal como ocorreu em outros contextos coloniais da época. Estando estas formas fora de questão nos ambientes políticos e econômicos chinês e japonês, os jesuítas desenvolveram uma concepção a que hoje chamamos “inculturação”. Sumariando, trata-se da necessidade de adaptar a prática da fé cristã aos diferentes contextos históricos, políticos

e culturais em que se pretende que ela se desenvolva. Poderíamos afirmar que se trata de uma concepção holística da conversão missionária.

O poder e a tradução

Urge sublinhar, contudo, que mais uma vez nos deparamos com o contraste entre a indeterminação da tradução e o poder da mensagem traduzida. Na verdade, por muito que se esforçassem na sua inculturação, os jesuítas não conseguiriam nunca ocultar o poder revolucionário do ato de tradução a que se dedicavam. No Japão, bem cedo, os novos líderes políticos aperceberam-se da ameaça que constituía o Cristianismo para a integridade política dos seus regimes. Por outro lado, na China, foi o próprio papado que acabou por interromper a grande experiência de inculturação que estava a ser lançada por homens como Mateu Ricci e Tomás Pereira trabalhando em Pequim, e que poderia vir a ter um impacto imprevisível sobre o Cristianismo europeu.

Em suma, o que está em causa raramente pode ser reduzido à simples tradução no sentido literal da palavra. Para além de tornar os textos cristãos e a cosmologia cristã acessíveis aos japoneses e chineses, a conversão implicava o reenquadramento holístico da realidade social e muito em especial da realidade política. Os interesses envolvidos eram, por conseguinte, de grande porte. A violência da oposição à ação missionária que se sucedeu ao primeiro período da Dinastia Qing, em que os jesuítas tinham aceitação na Corte, mostra-o bem.

A tradução, e não unicamente a de textos religiosos, pode ter um poder profundamente revolucionário. É o próprio François Cheng quem nos chama a atenção para este fato quando relata a história dos dois tradutores que foram os principais responsáveis pela apresentação do romance francês à geração intelectual modernista chinesa. Fu Lei e Sheng Chengua foram figuras intelectuais de grande importância na China do século XX. Até por isso, quando a Revolução Cultural se espalhou pelo país, foram objeto das mais gravosas sevícias. Assim narra Cheng as suas histórias:

“[...] na Revolução Cultural, quando a campanha feroz contra a tendência burguesa ocidental atingir o auge, Fu Lei irá assistir à dispersão ou queima de todos os seus livros e manuscritos. Depois de lhe revistarem a casa, obrigá-lo-ão, e à mulher, a viver num único compartimento estreito. Declarado ‘inimigo do povo’, será levado dia e noite à presença dos Guardas Vermelhos para ser sujeito a intermináveis interrogatórios e sevícias físicas. Até que o

casal decide morrer junto para não deixar sobrevivente. Sheng Chengua, por seu turno, será mandado para um campo de trabalho. Apesar de uma saúde deficiente, ser-lhe-ão atribuídos trabalhos de todo o tipo. Primeiro na construção do próprio campo, depois na agricultura, onde durante o dia inteiro andarás com as pernas mergulhadas na água lamacenta dos arrozais, sem protecção alguma contra os insectos que lhe irão atacar o corpo de setenta anos assim brutalmente exposto. Um dia, debaixo dum sol de fogo, irá ajoelhar-se em pleno campo e mergulhar a cabeça na água, sem palavra.” (2001:70)

O impacto de ambos os tradutores e das obras que legaram à China, que constituíram um eixo importante para a reforma modernista, é sublinhado por muitos autores e acaba mesmo por ser o tema central do famoso romance *Balzac e a Costureirinha Chinesa* (Dai 2000). Neste texto, dois jovens ultrapassam a proibição ao consumo da literatura estrangeira mediante o roubo de uma mala cheia de livros escapados à purga, conseguindo assim se desenvolverem intelectualmente, apesar de estarem desterrados no meio de montanhas distantes. Por fim, o impacto dos livros sobre as suas vidas é tal que acaba por levar a uma alteração radical na vida da heroína, a costureira por quem ambos estavam apaixonados e a quem, despreocupadamente, tinham iniciado nas suas leituras.

Para várias gerações de chineses e chinesas, a leitura de Balzac, Flaubert, Roman Rolland ou Gide não foi uma simples distração, mas constituiu um instrumento para um reenquadramento do seu quadro referencial mais vasto em termos das suas identidades pessoais enquanto intelectuais, enquanto cidadãos mas, sobretudo, enquanto homens e mulheres (*gendered persons*).

No caso japonês também, onde o abraço da modernidade foi politicamente menos violento que na China, a literatura ocidental teve um papel central. Dentre as grandes figuras do século XX do romance japonês, poucos foram os que não dialogaram abertamente com ela. A lista de autores traduzidos por Mori Ogai (1862-1922) é interminável — Shakespeare’s *Macbeth*, Goethe’s *Faust*, Ibsen’s *Doll House* são só uma amostra. Natsume Soseki (1867-1916) foi durante alguns anos professor de literatura inglesa na universidade imperial de Tóquio. Edogawa Ranpo (1894-1965) — o clássico da literatura policial japonesa, que continua a influenciar os romancistas dos nossos dias — foi buscar o seu pseudónimo a Edgar Allen Poe. O grande Kawabata Yasunari (1899-1972), Prémio Nobel de Literatura, tinha um diploma em literatura inglesa.

Tal como estabelecemos inicialmente, nunca poderemos saber preci-

samente o que é que os que nos ouvem compreendem do que nós dizemos, porque os mundos referenciais deles serão sempre diferentes dos nossos. Por maioria de razão*, nunca saberemos o que é que os que lêem textos traduzidos compreendem do que lêem. A isto chamamos a “indeterminação da tradução”. Se apresento os exemplos acima, porém, é para demonstrar que, apesar dessa indeterminação, o poder da mensagem traduzida é enorme na história, podendo até levar à morte.

Etnografia e verossimilhança

Se a tradução ocorre — e se ocorre qualquer comunicação entre seres humanos — é porque existe um pano de fundo de semelhança entre o emissor e o receptor que a permite. Por maioria de causa, o relato etnográfico depende da existência de semelhança. Depende dela tanto para a sua produção (isto é, o que permite ao etnógrafo no campo perceber o que percebe) como para sua aceitação (isto é, o que permite ao leitor aceitar que o que lhe contam é etnografia boa e verídica). Foquemos a nossa atenção, então, sobre os horizontes de semelhança que atribuem verossimilhança a uma narrativa etnográfica.

Esta questão foi abordada em um interessante artigo de Rodney Needham (1985:75-116) em que ele usa como exemplo o caso de George Psalmanaazaar, amigo do famoso Dr. Johnson e figura conhecida na Europa intelectual de princípios do século XVIII. Esse personagem se apresentava como sendo natural da Ilha Formosa — à altura muito pouco visitada por europeus. Escreveu um livro em que descrevia detalhadamente a sua suposta sociedade de origem, incluindo um sistema religioso (não é despiendo que este fosse baseado na prática do canibalismo) e uma língua, tendo chegado ao ponto de inventar uma escrita alfabética exótica. Para além de o tornar famoso e de lhe proporcionar um meio de subsistência, essa fraude claramente incluía aspectos que fascinavam os leitores da época, já que o seu livro foi muito discutido e teve mais de uma edição. No fim da vida, arrependido, o próprio autor escreveu umas memórias confessando o embuste, publicadas postumamente.

É verdade que, nas palavras de Needham, “No fim de contas, é pro-

* Como esta expressão pode ser obscura para o leitor brasileiro, consultamos o autor, que explicou tratar-se de uma expressão de origem legal (usada como alternativa e tradução da expressão latina *ad maius*), cujo significado é: se algo se passa num certo contexto, então num outro contexto ainda é mais de prever que se passe também [N. do E.]

vável que não seja possível produzir uma qualquer afirmação etnográfica que uma pessoa estranha ao contexto possa aceitar com total confiança na forma como ela se apresenta no texto etnográfico, mas tal não pode significar que deixemos de confiar na fiabilidade (*trustworthiness*) do etnógrafo” (1985:76). Contudo, à luz do caso Psalmanaazaar, Needham considera que algo nos protege: a “intrínseca dificuldade de inventar uma sociedade”. De fato, trata-se de conceber “um relato tão plausível que possa persuadir os leitores de que estão perante um verídico trabalho de descrição etnográfica.” (1985:77) Os conceitos-chave são, portanto, “plausível” e “verídico”. Por outras palavras, para além do bom nome e inserção científica do etnógrafo, todo relato etnográfico tem que apresentar uma verossimilhança mínima, sem o que não será tratado como relato etnográfico.

Não está em causa saber se é possível ou não inventar uma sociedade nova ou até um mundo alternativo — tal como tem sido feito por numerosos autores de ficção. A obra de Tolkien é um maravilhoso exemplo dessa aspiração ciclópica e demiúrgica. Só que os *hobbits* sempre se apresentarão como personagens de ficção por relação aos quais o leitor terá que exercer um *withholding of disbelief* (essa disponibilidade para abdicar circunstancialmente da natural propensão para a descrença, que permite a apreciação das obras de ficção). As narrativas de Psalmanaazaar ou de Castañeda, que Needham também discute em *Exemplars* (1985), são, assim, distintas das de Tolkien, na medida em que são apresentadas como verossímeis e não nos pedem que abduquemos da propensão para a descrença.

Não pretendo aqui, é claro, propor-vos uma chave para julgar da verossimilhança de todas as narrativas etnográficas. Aliás, duvido muito que ela possa existir. Mais ainda, tenho sinceramente a esperança de que não seja possível inventá-la e que a etnografia continue ainda por muitos séculos a nos surpreender e a enriquecer a nossa concepção do que é a humanidade. Não quer isto dizer, porém, que devamos abdicar de nos questionarmos sobre a natureza dos critérios de verossimilhança que utilizamos quando lemos as etnografias uns dos outros.

O exemplo de Psalmanaazaar é particularmente bom, porque podemos compará-lo com outros relatos que alargaram consideravelmente a concepção que a Europa tinha dos parâmetros da experiência humana. Muitos destes textos ficaram marcados de tal forma pela estranheza do que era relatado que foram tratados por muitos séculos como sendo ficcionais. *A Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto (1983 [1614]), afinal, acabou por revelar-se uma narrativa menos falsa do que desordenada. Já

o relato do canibalismo tupi escrito por Hans Staden (1928 [1557]) revelou-se correto no essencial, mas fantasioso nas descrições.

Um dos casos mais interessantes que conheço é o que deu azo a um dos mais famosos debates da história da antropologia do século XX — a descrição que Duarte Barbosa faz das sociedades da Costa do Malabar e, em particular, da vida familiar dos Nayar, uma casta de guerreiros. Muito deve a antropologia do parentesco ao debate entre Kathleen Gough e Sir Edmund Leach sobre este exemplo (Leach 1971), que estendeu consideravelmente a concepção que hoje temos da relação entre reprodução social e matrimônio.

No entanto, a importância dessa narrativa proto-antropológica para a constituição de uma noção moderna dos parâmetros de verossimilhança do comportamento humano foi bem mais profunda. Montaigne, no seu famoso ensaio sobre amor, casamento e desejo (“Sobre algumas Linhas de Virgílio”) recorre a este exemplo precisamente para enquadrar criticamente a sua concepção do casamento cristão (1987 [1592]:960-961). O casamento monogâmico indissolúvel (a *stabilitas* de que fala Philippe Ariès) é um dos eixos centrais da cultura europeia moderna (cf. Pina Cabral 1991). O exemplo dos Nayar expandia as fronteiras do verossímil precisamente nessa área. Por isso, constituía um desafio intelectual tão potente tanto na época de Montaigne, como quatro séculos depois, quando Gough e Leach o debatiam.

Duarte Barbosa, nascido em Lisboa em 1492, viveu na Índia entre 1500 e 1517, tendo redigido em 1516 um importante relatório das suas experiências chamado *O Livro do Oriente* (1984 [c. 1516]). Voltado a Portugal, foi afastado para Sevilha por razões de ordem política. Veio, assim, a acompanhar o seu cunhado, Fernão de Magalhães, na famosa viagem à volta do mundo. Quando, em 27 de abril de 1521, este último foi morto na Ilha de Matan, nas Filipinas, Barbosa assumiu o comando da expedição. Mas acabou também por ser morto a 1^a de maio do mesmo ano, ao tentar recuperar os restos mortais do cunhado (cf. Anon 1986:180-181).

Duarte Barbosa é minucioso e fiel nas suas descrições, preocupando-se explicitamente com a fidelidade do que relata. Afirma que “tendo visto e ouvido coisas que julguei maravilhosas e estupendas, por nunca terem sido vistas nem ouvidas pelos nossos maiores; resolvi-me a escrevê-las para benefício de todos, tais como as vi e ouvi no dia a dia [...]” (1984:41³). A sua sensibilidade é a de um proto-etnógrafo:

“[...] sempre me deleitei em perguntar aos Mouros, Cristãos e Gentios sobre os usos e costumes que praticam. Tomei o trabalho de combinar essas infor-

mações umas com as outras, para fazer um relato mais exato delas, o que foi sempre a minha principal intenção, como deve ser a de todos os que escrevem sobre semelhantes matérias [...]” (1984:41).

A descrição que faz do sistema de castas, particularmente na região que melhor conhece, a Costa do Malabar, é verdadeiramente espantosa à luz da complexidade do tema e do seu exotismo. Chama “leis” às castas, dizendo:

“[...] os reis são todos de uma lei e costume, mais ou menos, mas a das outras pessoas é muito diferente, porque haveis de compreender que em todo o Malabar existem dezoito leis de gentios naturais, cada uma diferente das outras de tal forma que não se tocam uns aos outros sob pena de morte ou de perda das suas propriedades. Todos têm, portanto, leis, costumes e idolatrias sobre si que irei relatando [...]” (1984:76).

O relato mais surpreendente será porventura o que se refere ao sistema matrilinear dos Nayar (*Nayres*, como lhes chama), uma casta de guerreiros. A descrição detalhada das exóticas cerimônias de iniciação feminina e do sistema familiar, pelo qual cada mulher possuía vários amantes cuja ligação com os filhos dela era diminuta e passageira, merece ainda hoje, pela sua isenção, uma atenta leitura. No seu interior, encontramos comentários que a qualificam e que claramente são ali postos com a finalidade de responder às previsíveis objeções dos seus contemporâneos. Por exemplo, depois de descrever a forma como uma mulher tinha vários amantes, explica: “e assim vão passando a sua vida de forma cordata (*temperadamente*), sem escândalos nem conflitos [...]” (1984:84). Mais tarde, justifica a lei de sucessão matrilinear à luz da função guerreira da casta Nayar: “esta lei, quem a quiser considerar mais profundamente, verá que foi instituída com maior sabedoria do que vulgarmente se pensa, pois a fizeram os reis para os Nayres para que não houvesse nada que os prendesse, impossibilitando-os de realizarem o seu serviço.” (1984:84)

Em suma, Barbosa sabe que está a apresentar um exemplo que se situa nas margens do plausível, até por isso faz ele o seu relato tão detalhadamente. Tudo o que não o surpreende ou não tem valor especial a seus olhos é deixado de fora da narrativa. Contudo, ele quer que o seu texto pareça verossímil aos olhos de quem o lê. Para tal recorre explicitamente a dois estratégias narrativas.

Por um lado, usa palavras que todos conhecemos para descrever tudo o que lhe parece ser semelhante. É surpreendente quão poucas são as pa-

lavras que lhe faltam. Em certos casos, recorre a termos nativos, mas muitas vezes, para descrever conceitos que faltam em português, prefere esticar o campo semântico de uma palavra comum. Assim usa ele a palavra “lei” para referir o que modernamente chamamos “casta”, explicando por exemplos que o sentido da expressão está a ser distendido.

Por outro lado, preocupa-se em demonstrar a verossimilhança dos aspectos mais surpreendentes do que relata através do efeito de sistema que é obtido, por duas maneiras. A primeira é a *contextualização funcional* dos fatos relatados. É o que faz com os relatos referentes ao sistema familiar dos Nayares. Explica-nos por que é que o sistema faz sentido à luz da função guerreira desta casta. A segunda é um efeito de *zooming*, por meio do qual, quanto mais estranho é o assunto, mais e mais detalhe descritivo recebemos. É o caso, por exemplo, da descrição das práticas de imolação das viúvas em outra região da Índia (1984:72) — outro dos legados etnográficos de Barbosa, que veio a desempenhar um destacado papel ideológico nos séculos que se seguiram.

O meu argumento até este ponto é que, por forma a estabelecer verossimilhança, o relato etnográfico recorre à semelhança para descrever a diferença. Esta constatação é, em boa verdade, uma trivialidade. Por trás dela, porém, está escondido algo que não é tão vulgarmente contemplado.

As condições de verossimilhança

Voltemos às concepções de Donald Davidson sobre o processo de comunicação. Para este autor (e perdoem-me a forma simplista como o seu argumento é aqui sumariado), a “indeterminação da tradução” só é ultrapassada pelo fato de estarmos dispostos a conceder aos nossos interlocutores que o que eles dizem é passível de fazer sentido. A esta disposição ele chama “caridade interpretativa”.

Por um lado, recorremos a um “princípio de coerência” que atribui aos nossos interlocutores formas de pensar e reagir bastante semelhantes às nossas. Por outro lado, pomos em operação um “princípio de correspondência” segundo o qual o mundo dos nossos interlocutores deve ser muito parecido com o mundo que nós próprios conhecemos (cf. Davidson 2001:211).

Verificamos, então, que as condições de verossimilhança a que recorre Duarte Barbosa são consentâneas com esses princípios. A demonstração de que, por trás de atos aparentemente surpreendentes, estão formas de funcionamento plenamente reconhecíveis, não é mais do que o recurso

ao princípio da coerência. Os Nayaes ou as viúvas hindus são, afinal, movidos por processos reconhecíveis. Já a utilização de conceitos comuns, que são depois estendidos estrategicamente para cobrir novos significados, é um recurso ao princípio de correspondência. Os fatos novos são contextualizados por relação aos fatos partilhados.

Conclusão

Em conclusão, valerá a pena levar esse argumento um pouco mais por diante, situando-o à luz da prática etnográfica. Os horizontes narrativos da escrita etnográfica seriam, assim, os parâmetros de semelhança que permitiriam a verossimilhança do relato. E, na seqüência do que aqui foi exposto, poderíamos afirmar que eles são essencialmente de dois tipos.

Por um lado, toda escrita etnográfica presume um *princípio de coerência*. Ora, neste caso, trata-se realmente do recurso a uma “antropologia”, no sentido descritivo da palavra. De monografia em monografia, tanto o leitor como o escritor esgrimem com imagens do que é um ser humano, imagens essas que vão sendo distendidas, reduzidas, abstraídas e detalhadas. Não parece possível, porém, que possa existir qualquer escrita sobre a sociedade e a cultura que não presuma quaisquer concepções antropológicas. Note-se que não afirmo que seja necessário existir “uma” concepção clara e unívoca de humanidade. Pelo contrário, o que torna essa “antropologia” útil à etnografia é a sua “caridade”, a sua abertura para a adaptação.

Por outro lado, e finalmente, a escrita etnográfica (e a análise socioantropológica, por maioria de razão) requer um *princípio de correspondência*. Estamos, neste caso, perante o recurso a uma “cosmologia”: uma concepção sobre o que é o mundo e a forma como ele interage com a presença humana. Mais uma vez, não proponho que tal pudesse ser feito por meio de uma qualquer cosmologia estruturada e finalista. Pelo contrário, a relação da etnografia com o mundo nos casos etnográficos que mais nos surpreendem é uma parecida com os sistemas de controle modernamente conhecidos como *fuzzy logic* — uma aproximação progressiva e interativa, aberta à manipulação dos termos.

João de Pina Cabral (D.Phil., Oxford – Antropologia Social), é pesquisador principal e presidente do Conselho Científico do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, e presidente e membro honorário da Associação Européia de Antropólogos Sociais (2003-2005). Suas publicações incluem *Sons of Adam, Daughters of Eve: The Peasant Worldview of the Alto Minho* (1986), *Os Contextos da Antropologia* (1991), *Between China and Europe: Person, Culture and Emotion in Macao* (2002); foi co-organizador, com Hermínio Martins e Rui Feijó, de *A Morte no Portugal Contemporâneo* (1984); com J. K. Campbell, de *Europe Observed* (1992) e com Antónia Pedroso de Lima, de *Elites: Choice, Leadership and Succession* (2000). Suas áreas preferenciais de investigação e docência têm sido o estudo comparativo da família, a relação entre o poder e os comportamentos simbólicos e a etnicidade.

Notas

* Artigo escrito para o simpósio Antropología: Horizontes Narrativos, Centro de Investigaciones Etnológicas Angel Ganivet, Deputación de Granada, Espanha, 8-10 de maio de 2002. Agradeço a Carmelo Lisón Tolosana a sua inspiração e encorajamento.

¹ Inspiro-me aqui no conceito de “triangulação” de Donald Davidson (2001: 107-121).

² “Holism maintains that the contents of speech and thought depend on the relations among meanings and among thoughts. But again there is nothing in this claim to threaten the reality of the states that are related in these ways.” (Davidson 2001:65)

³ O português foi modernizado por mim para facilitar a compreensão.

Referências bibliográficas

- ANON. 1986 [séc. XVI]. “Viagem de Magalhães”. In: Neves Águas (org.), *Fernão de Magalhães: A Primeira Viagem à Volta do Mundo Contada pelos que nela Participaram*. Lisboa: Publ. Europa-América.
- BARBOSA, Duarte. 1984 [c.1516]. *O Livro do Oriente*. In: *Além-Mar, Códice Casanatense. Os Portugueses na Índia: Viagens, Aventuras, Conquista* (introdução de F. Braudel et alii). Milão: Bertrand & Franco Maria Ricci.
- CHENG, François. 2001 [1998]. *O que Disse Tianyi*. Lisboa: Bizâncio.
- DAI Sijie. 2000. *Balzac et la Petite Couturière Chinoise*. Paris: Gallimard.
- DAVIDSON, Donald. 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press.
- FRÓIS, P. Luís, S. J. 1981 [1598]. *Historia de Japam* (vol. II). Lisboa: Biblioteca Nacional.
- LEACH, Sir Edmund. 1971. *Rethinking Anthropology*. London: Athlone.
- MENDES PINTO, Fernão. 1983 [1614]. *Peregrinacam de Fernam Mendez Pinto*. Lisboa: Conselho da Europa.
- MONTAIGNE, Michel de. 1987 [1592]. *The Complete Essays*. Harmondsworth: Penguin Books.
- NEEDHAM, Rodney. 1985. *Exemplars*. Berkeley: University of California Press.
- PINA CABRAL, João de. 1991. *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa: Difel.
- STADEN, Hans. 1928 [1557]. *Hans Staden, the True History of his Captivity*. London: Routledge.

Resumo

Este ensaio se desenvolve a partir da noção de que uma condição indispensável para a comunicação é que o emissor e o receptor, por um lado, aceitem que são semelhantes e, por outro, partilhem de um contexto de semelhança. Esta semelhança estabelece os parâmetros de avaliação da mensagem. Assim, a semelhança é condição da verossimilhança. Estas considerações, inspiradas em uma leitura da obra de Donald Davidson, são usadas neste texto para abordar algumas das implicações culturais do fenómeno da tradução (visto à luz do conceito quiniiano de “indeterminação”), assim como da prática etnográfica. Como exemplo, recorre-se à proto-etnografia quinhentista de Duarte Barbosa – torna-se famosa pela sua descrição dos Nayar. **Palavras-chave** Narrativa, Etnografia, Davidson, Tradução

Abstract

This essay starts out from the notion that an indispensable condition for communication is that the sender and receiver (a) accept they are similar, and (b) share a context of similarity. This similarity sets the parameters for the message's evaluation. Thus similarity is a condition of verisimilitude. Inspired by Donald Davidson's work, the text makes use of his above ideas as a means of approaching some of the cultural implications of both the phenomenon of translation (seen in the light of the Quinean concept of 'indeterminacy') and the practice of ethnography. As an example, the essay turns to Duarte Barbosa's 16th century proto-ethnography, made famous by his description of the Nayar. **Key words** Narrative, Ethnography, Davidson, Translation