

Escola de Ciências Sociais e Humanas

Departamento de Antropologia

Do Kamo, Ser-no-mundo e a Universalização da Concepção Individualista de Pessoa – Um Olhar Crítico sobre a Idealização da Universalidade dos Direitos Humanos e a sua relação com a Antropologia

Inês Magalhães Lopes

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia

Orientador

José Filipe Pinheiro Chagas Verde, Professor Auxiliar com Agregação, Instituto de Ciências do Trabalho e da Empresa – Instituto Universitário de Lisboa

Setembro, 2017

Escola de Ciências Sociais e Humanas

Departamento de Antropologia

Do Kamo, Ser-no-mundo e a Universalização da Concepção Individualista de Pessoa – Um Olhar Crítico sobre a Idealização da Universalidade dos Direitos Humanos e a sua relação com a Antropologia

Inês Magalhães Lopes

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia

Orientador

José Filipe Pinheiro Chagas Verde, Professor Auxiliar com Agregação, Instituto de Ciências do Trabalho e da Empresa – Instituto Universitário de Lisboa

Setembro, 2017

Resumo

Assumindo-se um olhar crítico sobre a questão da idealização da universalidade dos direitos humanos e, subsequentemente da concepção individualista de pessoa, procura-se essencialmente constituir um argumento em defesa dessa idealização. Nesse sentido, o conhecimento detalhado de outras formas de conceptualizar a pessoa – conforme o trabalho antropológico torna acessível – é apresentado como um elemento determinante para se pensar essa questão. Coloca-se em foco o exemplo particular da descrição da realidade Canaque conforme as palavras de Maurice Leenhardt, sendo apresentada a hipótese de a forma particular desta sociedade conceptualizar a pessoa poder ser o fundamento do seu quotidiano pautado pela recorrência de atos de violência. Num esforço em tornar esta concepção mais próxima do contexto de discussão dos direitos humanos, é apresentada nos seus pontos de semelhança com a concepção fenomenológica da mesma. Coloca-se então em questão a viabilidade da leitura fenomenológica da vida humana face à individualista na evidência desta aproximação e, posteriormente, abre-se caminho para se refletir como – tendo este exemplo do caso dos Canaque por referência – o relativismo cultural, enquanto perspectiva crítica de maior relevância na antropologia sobre a viabilidade da noção de universalização dos direitos humanos, se poderá tornar antagónica a princípios fundamentais da própria disciplina.

Palavras-Chave: Direitos Humanos, Noção de Pessoa, Relativismo Cultural, Fenomenologia

Abstract

In a critical perspective on the question of the idealization of the universality of human rights and, therefore, the individualist conception of the person, an argument in defense of such idealization is sought. For that purpose, the detailed knowledge of other ways of conceptualizing the person – as the work of anthropology makes accessible – is presented as a determinative element for thinking such a question. It is the example of the Canaque reality which is placed in focus – as it was described by Maurice Leenhardt –, with the purpose of suggesting the hypothesis of the particular way in which this society conceptualizes the person being the basis for reoccurring acts of violence in their daily life. In the effort of bringing this conception closer to the context of the discussion of human rights, it is presented as possessing some possible similarities with the phenomenological conception of the person. The viability of the phenomenological interpretation of human life in comparison to the individualist one is then brought to question and, afterwards, the path to thinking cultural relativism – the most relevant and predominant critical stance on the universalization of human rights offered by anthropology – as possibly contrary to vital principles of the discipline becomes clearer.

Keywords: Human Rights, Notion of Person, Cultural Relativism, Phenomenology

Índice

	<i>Pág.</i>
Índice de Figuras.....	VI
Introdução.....	1
Capítulo I – Mito Vivido.....	5
I.I. “Mito Vivido” e Noção de Pessoa Canaque.....	8
Capítulo II – Individualismo – Raízes Históricas e Prevalência Universal.....	23
Capítulo III – <i>Ser</i> , Mito e Individualismo.....	37
III.I. <i>Ser-no-mundo</i> e a Noção de Pessoa Canaque – Uma Aproximação.....	38
III.II. O <i>Ser-no-Mundo</i> e o Desafio ao Individualismo.....	49
Capítulo IV – Relativismo Cultural, Direitos Humanos e a Relação destes com a Etnografia.....	53
Bibliografia.....	67

Índice de Figuras

	<i>Pág.</i>
Figura 1.1. O posicionamento do sujeito na narrativa.....	12
Figura 1.2. Representação do <i>pilou</i>	15
Figura 1.3. <i>Personnage</i> e sociedade	16
Figura 1.4. Delimitação da <i>personnage</i>	16

Introdução

De que forma pode um enfoque comparativo entre contextos diferentes culturais fornecer meios para perceber como uma concepção de direitos tributária de uma concepção universalizada de pessoa pode ser concebida como válida apesar de essa universalização ser questionável e desmentida por esse mesmo enfoque comparativo que a relativiza, no sentido em que a revela como o produto histórico da tradição do ocidente?

A presente dissertação tem por objetivo principal precisamente a exploração da construção de um raciocínio que, na sua totalidade, é ultimamente apresentado como fundamento para um argumento em defesa da legitimidade da noção de universalização dos direitos humanos, e, neste sentido, começa por identificar como referência principal a realidade dos Canaque da Nova Caledónia, tal como descrita por Maurice Leenhardt.

Na sequência dos anos que viveu na Nova Caledónia enquanto missionário protestante, o conhecimento que Leenhardt adquiriu sobre o mundo Canaque permitiu-lhe formular descrições detalhadas e interpretações distintas sobre o mesmo, tal como se pode notar no exemplo nas obras *Do Kamo – Person and Myth in the Melanesian World* e *Gens de la Grande Terre – Nouvelle Calédonie* (Leenhardt 1979, 1937), as quais, embora não enquadradas teoricamente de forma explícita pelo autor, não obstante vieram a constituir-se como clássicos da etnografia. Em *Do Kamo*, é descrita por Maurice Leenhardt uma concepção de pessoa que parece configurar-se por relação a vários referentes identitários, afigurando-se, especificamente, como relacional. Leenhardt aborda a questão da noção de pessoa na Nova Caledónia como baseada no que designa como “mito vivido”, e como centrada na noção abrangente de *kamo*, “o que vive”, a que Leenhardt se prefere referir como *personnage*¹. Segundo o que o autor apreende dos Canaque, *kamo* indicava vida mas não implicava “contorno ou natureza”, dado que concebiam o corpo apenas como um “suporte” e não em si como uma “fonte de identidade” que perdura ao longo do tempo, sendo que, não obstante, não possuíam termo

¹ *Personnage*, foi uma noção inicialmente utilizada por Marcel Mauss – conforme se poderá notar no seu ensaio “A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of *Self*” (1938) –, que se traduz literalmente por “personagem” e se refere especificamente à noção de “papel” social. Maurice Leenhardt, tendo sido aluno de Marcel Mauss (Clifford 1982), parece adotar o uso da noção de personagem essencialmente no mesmo sentido que Mauss.

que correspondesse à noção ocidental de “corpo”. Ao longo do primeiro capítulo é detalhada esta noção de “mito vivido” de Leenhardt e os dados etnográficos em que se baseia, colocando-se a hipótese de a concepção relacional de pessoa a ela associada que poder ser o fundamento de uma característica da vida social Canaque – e em geral Melanésia –, que a etnografia dessa região rapidamente identificou: a sua natureza desigual e violenta, e, portanto, não respeitadora dos direitos humanos tal como os entendemos.

No segundo capítulo, procura-se elaborar que concepção é essa de pessoa que se procurou universalizar e tornar a matriz da moralidade e de direitos. Por meio da referência a alguns desenvolvimentos determinantes na história do sistema legal ocidental e do pensamento filosófico europeu, torna-se então possível apresentar um breve retrato do entendimento individualista da pessoa, e de como este vem a ser a base da noção de *direitos individuais*, especificamente *direitos humanos*. No terceiro capítulo traz-se ao argumento uma segunda e mais recente perspectiva filosófica sobre a pessoa, oriunda da tradição fenomenológica, que nos parece apresentar significativas similaridades com a concepção Canaque e que, portanto, permitirá compreender esta não como uma mera singularidade “exótica”, mas como um ponto de partida relevante para pensar numa perspectiva antropológica e comparativa as questões aqui em análise. Num momento final foca-se então no que se baseia a relevância dos direitos humanos – e assim a importância da constelação de valores associados ao individualismo –, o que torna imperativa uma explicação de como o relativismo cultural, a perspectiva que oferece a crítica mais prevalente à idealização da universalidade da concepção individualista e de direitos humanos, apesar de oferecer um argumento plausível e ser uma perspectiva ainda com uma determinada popularidade dentro da antropologia atualmente, se constitui como um obstáculo a uma efetiva universalização, e tradução prática, dos ideais consubstanciados na ideia de direitos humanos.

Assim, tornar-se-á possível a tentativa de oferecer um argumento crítico que ultimamente defende a mais-valia moral da noção de pessoa individualista por esta ser a única que presume a noção de *direitos humanos* cuja formulação se afigura como manifestação de um princípio moral intrínseco ao individualismo: a valorização do desenvolvimento do indivíduo ou, mais precisamente, do seu prosperar ou “florescimento”. De forma secundária e mais ou menos implícita, com a elaboração deste argumento pretendeu-se salientar, para além do significado adverso que a adoção da

perspetiva do relativismo cultural assume, também precisamente a importância da consideração do trabalho antropológico como contributo determinante no debate sobre questões tão preponderantes e abrangentes como a validade dos direitos humanos, e de como ao mesmo tempo se torna possível considerar contributos de outras áreas, como da filosofia, complementando e enriquecendo o debate.

Capítulo I

Mito Vivido

Entre 1902 e 1926, Maurice Leenhardt, missionário protestante, cumpriu a sua vocação pastoral na Nova Caledónia, período que viveu entre a sociedade Canaque, cuja observação e interpretação veio a condensar na forma do que viriam a ser clássicos etnográficos baseados numa visão que parecia de certo modo adiantar-se à sua época: *Do Kamo – Person and Myth in the Melanesian World* (1979) e *Gens de la Grande Terre – Nouvelle Calédonie* (1937). Após os anos passados na missão, de volta a França, Leenhardt viria a dar aulas em Paris na École Pratique des Hautes Etudes, no Institut d’Ethnologie e no Musée de l’Homme, tempo durante o qual procurou continuamente aprofundar a sua pesquisa sobre o sul da Melanésia. Veio a ser conhecido como fundador dos estudos modernos franceses sobre a Oceânia, a tornar-se no primeiro presidente da Société des Océanistes e do Institut Français d’Océanie, assim como a ocupar o lugar de Marcel Mauss na École Pratique, antes de ser sucedido por Claude Lévi-Strauss. A perspectiva de Leenhardt veio a ser conhecida como distinta por na altura contrariar uma determinada tendência metodológica da antropologia e sociologia francesa, a qual colocava uma grande importância na descrição e explicação, nos paradigmas e leis formais, aparentemente mais do que na pesquisa empírica e na experiência própria no trabalho de campo, imersivo e a longo prazo, algo que Leenhardt entendia ser absolutamente indispensável. Algumas das suas ideias são apresentadas e desenvolvidas em resposta e como argumento em alternativa à noção de “mentalidade primitiva” do sociólogo e filósofo Lucien Lévy-Bruhl, que por sua vez, no seguimento do seu interesse na perspectiva de Leenhardt, veio a desempenhar um papel vital na introdução deste na Universidade de Paris. Nesse período veio também a conhecer os antropólogos Paul Rivet e Marcel Mauss, os quais revelaram igualmente grande interesse nas suas ideias, tendo sido particularmente marcado pelas ideias do segundo. Encontrou em Mauss um interesse partilhado sobre a religião e a conceptualização da pessoa e, por outro lado, a ajuda necessária para começar a ensinar na École Pratique.

Assim o descreve James Clifford, em *Person and Myth – Maurice Leenhardt in the Melanesian World* (1982), um trabalho de destaque sobre a obra e vida de Maurice Leenhardt, afigurando-se como uma referência de grande relevância e originalidade na

sua dedicação ao pormenor e simultânea inclusão da perspetiva crítica do autor, para além do facto de se basear largamente em informações recolhidas por Clifford por meio de um extenso esforço de pesquisa documental e oral tornada possível pela colaboração dos familiares de Maurice Leenhardt, nomeadamente os seus descendentes diretos. Este esforço permitiu a Clifford conhecer e tornar acessíveis detalhes sobre o pensamento de Leenhardt e sobre a forma como se desenvolveu o seu percurso de vida que não foram revelados pelo missionário e etnólogo na sua própria obra, e que permitem ao leitor compreender com maior clareza a peculiaridade da sua perspetiva.

A inclinação para a dedicação à religiosidade permeava o contexto familiar de Leenhardt. De ascendência escandinava, desde finais do século XVIII que a sua família se havia estabelecido na França, e já desde então era costume as uniões matrimoniais com outras famílias protestantes. O seu pai, Franz Leenhardt, foi, no entanto, o primeiro a dedicar-se ao que acreditava ser a sua verdadeira vocação – uma vida como pastor, tendo-se casado com uma mulher que partilhava da sua inclinação para uma vida guiada pela fé e pelo dever religioso. Assim, no seio de um ambiente familiar profundamente marcado pela devoção religiosa, veio a nascer Maurice Leenhardt, no ano de 1878, na cidade de Montauban, o quarto de cinco irmãos. Leenhardt passou a maior parte da sua infância e uma parte da sua juventude em vários colégios protestantes em internato, período de isolamento da sua família durante o qual a sua vocação para missionário começou a tomar forma. Ouvia com fascínio os relatos sobre o que se passava nas missões, e veio gradualmente a perceber o trabalho das mesmas como uma necessidade pessoal. A carreira de missionário parecia-lhe “santificar” o estado de separação e isolamento da família, e satisfazer o seu desejo de escape da vida no internato, desejo que então começava a apresentar-se como uma parte vital da atividade realizada em função da devoção a Deus.

No final do ano de 1901, Leenhardt começava a ponderar com mais seriedade a sua carreira, que deveria então iniciar-se brevemente. Chegou ao seu conhecimento a notícia de que existia necessidade de um missionário na Nova Caledónia, no sul da Melanésia, território colonial francês, conhecido pela sua fama enquanto colónia penal, e como um lugar de constante violência entre os seus habitantes nativos e entre estes e colonos. A possibilidade de ser responsável pelo que lhe parecia ser um trabalho nobre de regeneração social e espiritual agradou bastante a Leenhardt e, após cumprir um

importante requisito como missionário – o casamento –, em outubro de 1902 partiu, juntamente com a sua esposa, para o que seria o início de vários anos vividos entre os chamados Canaque², na região de Houailou. Os Canaque tinham entre os colonos a reputação de serem bastante hostis e meros canibais privados de quaisquer valores morais, retrato em cuja desconstrução a obra de Leenhardt se revelou como pioneira, e como central numa apresentação compreensiva da cultura Canaque ao observador externo. Para além do divulgado no seu trabalho publicado, tornou-se também conhecido, enquanto residia na ilha, como um ativo defensor desta sociedade face às injustiças perpetuadas por colonos e pelas autoridades coloniais, permanecendo na memória histórica do local como sinónimo de valorização da “autêntica” expressão cultural Canaque (Clifford 1982, capítulo 1).

Os Canaque eram uma sociedade dividida em clãs. Antes da influência colonial, as suas aldeias organizavam-se comumente em torno de um largo corredor central – lugar onde ocorriam várias cerimónias e rituais –, que culminava na casa dos homens³, maior que as restantes casas circulares, pertencentes às mulheres, espalhadas ao longo de corredores paralelos de menor dimensão. Ao redor destas casas situavam-se as habitações onde se desenrolava a vida íntima familiar, onde homens, mulheres e crianças se encontravam e conviviam. Não existiam cemitérios como parte da aldeia pois os seus mortos eram enterrados na floresta, local onde também se encontravam os lugares de culto. O casamento era patrilocal, e a filiação matrilinear. Em complementaridade com a poder de propagação de vida da linhagem matrilinear, surgia uma estrutura política masculina, assente no domínio do sexo masculino sobre o agregado familiar e representada pela imagem de poder que transmitia a casa dos homens, e o próprio chefe. O chefe de cada clã era visto como a personificação viva do mesmo – uma representação do seu poder e honra –, pessoa à qual apesar do seu estatuto não cabia impor a sua vontade, não deixando, no entanto, de ser imensamente respeitado, resumindo-se as suas responsabilidades nomeadamente ao dever de representar favoravelmente o clã e a

² Termo de origem francesa utilizado para designar especificamente os habitantes nativos da Nova Caledónia e das ilhas Lealdade. Em francês não assume o sentido pejorativo que a tradução inglesa (kanaka) tem (Leenhardt 1979: xxxi).

³ O lugar onde os homens vivem juntos e recebem convidados (Clifford 1982: 38); Também conhecida como sendo a habitação do chefe, ou seja, é a casa dos homens, e entre eles o chefe o de maior estatuto (Leenhardt 1979: 109); Esta “grande casa” apresenta-se também como uma manifestação simbólica do poder maior atribuído ao sexo masculino (Leenhardt 1937: 27, 28).

presidir e mediar variadas cerimónias e eventos públicos. As relações entre clãs eram mantidas principalmente por meio da troca matrimonial, bem como de objetos de valor e serviços. Já os seus meios de subsistência dividiam-se entre a criação de animais (sobretudo porcos), a agricultura (o cultivo do taro e inhame entre o mais comum) e a pesca. Por outro lado, uma esfera da vida Canaque que assumia um papel absolutamente determinante era a do mito. O mito parecia ser de algum modo transversal a todos os aspetos da cultura Canaque, revelando-se não apenas no culto dos antepassados deificados, mas também no seu entendimento das relações e papéis sociais, da sua relação com a natureza e na sua conceptualização particular da pessoa. Este aparente fato tornou-se no elemento central da descrição da sua cultura realizada por Leenhardt, e na base do que viria a ser a sua conceptualização de uma noção interpretativa original, a de *mito vivido*.

I.I. “Mito Vivido” e a Noção de Pessoa Canaque

A partir do que apreendeu na sua observação dos Canaque, Maurice Leenhardt veio a produzir uma interpretação própria sobre o papel do mito na sociedade Canaque através da sua noção de “mito vivido”. O autor de *Do Kamo* afirma que ao longo das páginas da sua obra não é apresentada qualquer teoria que possa servir para orientar o leitor na compreensão de uma ideia abrangente de “mentalidade mítica”, sendo antes a sua noção oferecida, essencialmente, como descritiva do mito enquanto um meio de conhecimento do mundo, e tal enquanto manifesto numa forma particular a uma determinada sociedade. Nessa exposição, Leenhardt oferece simultaneamente uma elucidação da ideia de *kamo*, associada à concepção Canaque da pessoa, cuja tradução mais próxima será “o que vive” (Leenhardt 1979: 24) – concepção que é apresentada como um exemplo claro do modo como o mito permeia várias esferas do quotidiano Canaque, sendo que por sua vez a análise destas revela a posição central que essa mesma concepção assume em cada uma delas. Apesar de, de facto, não ser apresentada uma teoria no sentido referido, *Do Kamo* é um complexo esforço de descrição de uma concepção mítica da realidade e da pessoa. Esse é um facto que se torna explícito precisamente na ênfase colocada pelo autor na noção de “mito vivido”, cujo significado se torna presente ao longo das explicações e descrições que perfazem a obra, sendo apresentada como algo que para o leitor traduz em termos compreensíveis a forma como os Canaque se entendem a si próprios e ao mundo.

Entende-se que, para Leenhardt, o mito assumia-se entre os Canaque como algo concreto, constituinte do mundo e da pessoa.

Com a expressão “mito vivido”, o autor refere-se ao facto de na sociedade Canaque o mito ser “sentido e vivido antes de ser conceptualizado e formulado. É a palavra, a figura, a ação que circunscreve o evento no coração do homem, (...) antes de se tornar numa história fixa” (*Ibid.* 190). O mito é percebido pelo autor como algo que se encontra sempre presente nas ações dos Canaque, revelando um envolvimento peculiar da pessoa com o mundo, que o conhece na sua articulação com um entendimento sociomítico do mesmo, onde o sujeito e o mitológico se sobrepõem, onde o concreto e o invisível se fundem, e onde a pessoa vive entre uma série de lugares e tempos descontínuos, mais enquanto manifestação de um conjunto de relações do que de um indivíduo que circunscreve uma ideia de identidade própria aos limites do seu próprio corpo e personalidade. Segundo Leenhardt os Canaque projetavam-se a si próprios no mundo, não distinguindo entre a realidade objetiva deste e a sua própria interpretação, o que inspiraria a sua relação próxima com o mesmo. Afirma também que no seu estudo dos Canaque lhe foi revelada uma perspectiva que constrói o seu mundo apenas através de modos de conhecimento baseados na afetividade, descrevendo o mito em si como uma forma de conhecimento afetivo, baseado nas emoções, ou impressões, ou no que é experienciado de modo imediato. Foi nomeadamente através do seu discurso que Leenhardt verificou que os Canaque se apreendiam a si e ao mundo, e à íntima relação entre uma e outra coisa, e as suas ideias e ações apenas pareciam confirmar essa realidade.

Precisamente por ter sido no discurso que Leenhardt encontrou um meio privilegiado de acesso à realidade Canaque, parte de *Do Kamo* é dedicado à perspectiva Canaque sobre a linguagem e à multitude de processos de significação que o autor encontra na mesma.

Note-se o seguinte episódio:

O deus Gomawe estava a passear quando encontrou duas pessoas que não podiam responder às suas questões (...). Julgando os seus corpos vazios, pegou em duas ratazanas, às quais retirou as entranhas. Regressou para junto dos dois homens, abriu as suas barrigas e encheu as cavidades com os órgãos das ratazanas – intestinos, coração e fígado. Assim que as incisões foram fechadas os homens falaram, comeram e conseguiram ganhar forças. (*Ibid.* 6)

Segundo o autor, a lenda citada evoca a existência de uma ideia de equivalência entre ventre/entranhas e pensamento/inteligência/discurso, que se revelava na expressão linguística Canaque. À altura da escrita de *Do Kamo*, a forma mais comum de se perguntar uma opinião era ainda “*Jie na poe i? ‘Qual é a tua barriga?’*” (*Ibid.* 7), interrogação que poderia ser uma prova dessa ideia de equivalência, ou crença, na relação direta entre entranhas e mente. “Barriga” era um termo utilizado para designar qualquer recipiente arredondado e, nessa qualidade, a barriga surgia como o assento do pensamento, não desempenhando, no entanto, um papel no próprio ato de pensar. O pensamento em si parecia encontrar, nomeadamente, origem no coração – “*we nena.*” Algumas expressões, correspondentes a diferentes estados emotivos, incluem o termo *nena*, tais como “*nena were*”, literalmente “entranhas angustiadas” (*Ibid.*), o que significa um estado de devastação, ou “*nena visapé*”, literalmente “entranhas a funcionarem lateralmente” (*Ibid.*), o que referia um estado de hesitação. Em menos instâncias se notava a atribuição do mesmo papel à cabeça ou ao cérebro. Por exemplo, a expressão utilizada para qualificar alguém cujo discurso era claro e eloquente seria “cabeça oca”, que neste caso se refletia a árvore oca cujo tronco era utilizado como aqueduto, possibilitando a passagem da água para irrigação. Já quando se procurava expressar a dificuldade na clarificação de uma ideia, o Canaque diria “*na moro na goa nya: a minha cabeça está rígida, sólida*” (*Ibid.* 8), indicando um pensamento “turvo” ou confuso. Se porventura nesse empreendimento alcançasse algum tipo de elucidação, mas continuasse a sentir-se confuso, então diria “*no do piri yenya: adere demasiado a mim.*” (*Ibid.*) Estes três exemplos demonstram que a cabeça não era utilizada como a referência principal do pensamento no corpo, mas antes o corpo na sua totalidade.

Ainda no domínio do simbolismo da linguagem, outra via segundo a qual, de acordo com o autor, se evidenciaria o papel do mito na estruturação do mundo Canaque, seria no entendimento do poder e do uso atribuído a uma peculiar manifestação da “palavra” proferida, ou da *parole*⁴ tradução apreendida pelos Canaque a partir dos colonos do termo

⁴ Termo traduzível por “palavra” ou “discurso”. A tradução “discurso” é mais adequada quando simplesmente se refere o ato de expressão verbal, mas a tradução “palavra” é aqui utilizada num sentido diferente, referindo-se a “objetos simbólicos, a atos, à substância ou intenção ao invés da forma de uma mensagem”, ou a expressões de compromisso, no sentido de uma pessoa “dar a sua palavra” (Leenhardt 1979: xxxi).

no, um termo distinto de outra designação mais vulgar de “palavra”, peculiar por não pretender referir o próprio ato de fala.

A *parole*, por exemplo, poderia referir-se à autoridade do que era proferido pelo chefe do grupo, assim como ao que ele representava – a sua imagem de poder e honra tornava-se numa representação de todo o seu grupo, afigurando-se ele assim como a *parole* deste, como sinónimo do seu estatuto. A *parole* poderia referir-se também ao próprio ato de criação artística, sendo a arte em si referida como a palavra, ou *parole*, do artesão (*Ibid.* 136-139). A *parole* enquanto expressão de uma posição na sociedade poderia ser também encontrada no usufruto, por alguns, da chamada “palavra livre”, ou seja, especificamente, um discurso de tom mais jocoso ou frontal, reservada às pessoas que não se encontravam restringidas – pelas suas relações de parentesco ou idade, por exemplo – a comportamentos tabu perante outros integrantes do grupo⁵. Estas relações em particular pareciam oferecer momentos de liberdade de expressão dos quais os seus integrantes não usufruíam noutro contexto – momentos de provocação, gozo e até uso de expressões obscenas, que poderiam até representar um meio de manutenção social por força do constrangimento. Não obstante, de modo geral, a *parole* Canaque deveria, segundo Leenhardt, ser percebida como qualitativa em essência porque na ausência de palavras literalmente traduzíveis em designações de “qualidades”, a *parole* manifestava os atributos da pessoa através da comunicação do seu estado num determinado momento. Ao invés de, por exemplo, se empregarem termos específicos como “criativo”, “sábio”, “justo”, etc., a *parole* possibilitava a comunicação da ideia de uma pessoa se encontrar num determinado momento num estado de criatividade ou sapiência, por exemplo. A *parole* referia efetivamente não apenas, literalmente, uma qualidade ou atitude circunstancial, mas simultaneamente o poder, ou impacto, de tais atitudes na sociedade: a *parole* designada como “construtiva”, no seu poder de manutenção da prosperidade e harmonia social, poderia referir-se à concretização de um casamento, de uma troca ou qualquer outra subscrição de um contrato, por exemplo. Já a *parole* “vil”, por outro lado, referia o seu potencial destrutivo da harmonia social, encontrando expressão, por exemplo, na consumação do adultério, no incumprimento de uma dívida, etc. (*Ibid.* 145-151).

⁵ Por exemplo entre irmãos, da parte de crianças, de pessoas mais idosas ou da tia paterna, esta por via do estatuto particular que obtém no seu casamento com o tio materno, que a passa a dotar de uma faceta masculina e outra feminina (Leenhardt 1979: 145-147).

O entendimento mítico do mundo parecia também transparecer noutra dimensão do âmbito da linguagem, nas suas narrativas, não simplesmente no seu significado enquanto uma “lenda”, mas mais precisamente na forma como nelas se evidenciava a forma como pensavam a pessoa como posicionada em tempos e espaços relacionados de forma descontínua. Afinal, se o *self* psicológico não se circunscrevia ao seu corpo, como se posicionariam ao afirmarem “isto é aqui, à frente, atrás, ali’?” (*Ibid.* 84) Quando descreviam a ação, ao invés de a situarem em relação ao *self*, o *self*

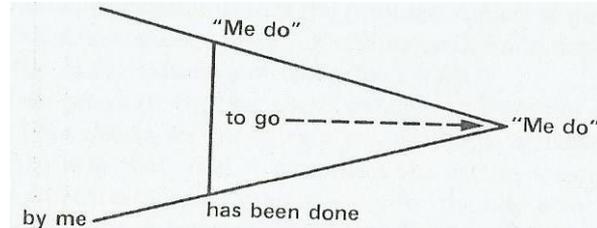


Figura 1.1. O posicionamento do sujeito na narrativa - "O 'eu' move-se em torno da ação." (Leenhardt 1979: 85)

parecia mover-se “à frente ou atrás da ação, dependendo da situação.” (*Ibid.*) (fig.1.1) Do mesmo modo, o ato narrativo não se estruturava em função da referência ao futuro. Segundo Leenhardt, compreendiam o desenrolar do tempo numa única visão, ou no mesmo plano, aspeto peculiar que não é explicitado de modo claro pelo autor. Tudo o que se posicionava além desta visão era percebido como pertencente a “fora do espaço e do tempo.” (*Ibid.* 86) Uma referência concreta deste mesmo domínio espaciotemporal no qual era também igualmente evocado o mundo mítico, ou “espaciomítico” – para utilizar o termo de Leenhardt – é o altar, que representa um suporte da determinação do território geográfico do clã. Na ponderação do papel deste lugar de culto, percebemos que o território social parecia coincidir com o natural, afigurando-se o espaço que ocupava como correspondente ao domínio sobre o qual o “poder dos antepassados ou deuses e dos totens irradia.” (*Ibid.* 93)

A análise da sua interpretação de determinados fenómenos naturais permite também perceber como era pensado o posicionamento do ser humano no mundo, assim como a sua importância no quotidiano deste, e como tais fenómenos eram compreendidos à luz do mítico. Os Canaque não consideravam horas, mas antes observavam “o ritmo com que a luz do sol comunica com o mundo.” (*Ibid.* 75) O dia parecia corresponder a um período infinito, interrompido pelas noites, numa contínua unidade, e designavam-no por “*nedaa*”, enquanto que a noite era caracterizada por outro verbo de estado, “*boe*”. A noção de dia não se separava da de Sol, e as fases da Lua eram observadas como guia para diversas atividades do quotidiano – como por exemplo as relacionadas com a agricultura e a pesca – assim como o início de cada mês, ou novo ciclo de fases da lua, que marcava o princípio de um novo conjunto de trabalhos, marcado numa corda com dez nós, cada

um correspondendo a um mês, que servia como um lembrete dos trabalhos a realizar no ano. A contagem dos dias parecia ser então ainda mais imprecisa que a dos meses, segundo Leenhardt: contavam cinco dias pelos dedos da mão, mas, no final deles, necessitavam de outra unidade de cinco, cujo início era marcado por um ritual específico e final por danças e banhos. Não obstante, também realizavam os seus rituais de sacrifício de acordo com estas unidades, ou “blocos”. Para estas pessoas, os fenómenos naturais pareciam surgir efetivamente como sinais de demarcação, orientação e organização de períodos específicos nas suas vidas⁶.

Um ponto de destaque que se revela é que, para os Canaque, no seu entendimento mítico do real, o mundo e o seu corpo eram pensados como um só, como entidades não descontínuas e em algum sentido consubstanciais. A sua noção de corpo poderia pensada como dividida em três partes principais: o “invólucro superficial” (*Ibid.* 16), a pele, *kara*, termo que também designava a “casca da árvore” (*Ibid.*) ou “casca” no geral; a massa de carne e músculos, *pie*, que indica solidez, evocando a carne ou a noz de um fruto; e o esqueleto, *ju*, expressão que refere o “coração” da árvore e os fragmentos do coral morto. Estas definições omitem os órgãos interiores por estes pertencerem ao domínio afetivo, tal como foi dado a entender anteriormente. Cada órgão interior – ou pelo menos os que eram para si principais – tinha um nome. Os rins eram identificados com os frutos de aparência semelhante, os pulmões eram como as folhas da árvore totémica *kùni*, etc. Torna-se evidente a forma como especificamente criavam representações de carácter mítico do seu corpo na analogia com a estrutura e substância do elemento natural. Note-se o seguinte episódio descrito por Leenhardt, como ilustração desta perceção:

Um homem idoso protesta perante um polícia que o seu filho é demasiado jovem para ser recrutado para o trabalho pesado do homem branco. Ele aperta o braço do seu filho. “Veja estes braços,” ele diz, “são água.” E ele não fala figurativamente. Aos seus olhos, a criança é como um jovem rebento, fraco ao início, tornando-se rígido como a madeira com o tempo. (*Ibid.* 17)

A árvore em particular parecia de facto desempenhar um papel central. Os Canaque pensavam que os seus ascendentes tinham origem em determinadas árvores, e que após a morte a pessoa voltava a tomar o seu lugar na árvore, como fruto, residindo aqui a

⁶ Nas sociedades melanésias de maior escala estes sinais parecem ter vindo a perder a importância, segundo o autor, por ter vindo a existir uma pessoa encarregue do ritual que dita a duração desses períodos (Leenhardt 1979: 79, 80).

explicação para o fruto da árvore totémica *kùni* ser para os Canaque incomedível. Pareciam possuir a convicção de que a mesma substância dava forma ao ser humano e à vida vegetal. Para sublinhar a perspectiva de Leenhardt, ele referia que tal “mito de identidade” não era em si “formulado em histórias míticas” (*Ibid.* 18), mas “simplesmente sentido e vivido nas fibras do ser.” (*Ibid.*) Um outro relato é oferecido a título ilustrativo, descrevendo o que presenciou numa noite em se encontrava com um ajudante a cuidar de um amigo doente:

O meu ajudante deu-me uma bandeja que continha três bolas escuras que ele tinha guardado quando o homem doente se aliviou. Visivelmente abalado e próximo das lágrimas, ele sussurrou, “Veja, aqui está a casca de árvore. Está tudo acabado.”

Ele estava convencido da natureza do que me tinha trazido e, erros à parte, ele estava correcto, pois apesar dos meus humildes esforços para salvar o nosso amigo com um composto de esparteína e com óleo de cânfora, ele faleceu pouco depois. Ele tinha perdido a casca que sustentava a sua vida. (*Ibid.* 18, 19)

Noutro exemplo no qual a árvore desempenhava um papel central era no costume de se plantar uma no dia em que uma criança nascia, sendo o cordão umbilical enterrado junto da mesma, mais uma vez evocando a imagem da pessoa que cresce e se fortalece em analogia com o desenvolvimento da árvore.

Chamavam ao corpo *karo*, termo que indicava “o elemento de suporte necessário à realidade” (*Ibid.* 21), e que surge em diversas expressões, como por exemplo: *karo rhe* – o corpo de água, a massa do rio; *karo so* – o corpo da dança, o poste à volta do qual dançavam; *karo boe* – o corpo da noite, a Via Láctea, o “esqueleto do céu” (*Ibid.*); ou *karo kamo* – o corpo do homem, a pessoa. A sua perceção do corpo é algo que se revela na sua representação artística, nomeadamente na forma de esculturas, expressão cujo desenvolvimento Leenhardt afirma ser paralelo ao da linguagem, referindo como exemplo o facto de não existir um termo concreto na linguagem dos Canaque para “tronco”, o que parece evidenciar o facto de não considerarem uma representação da

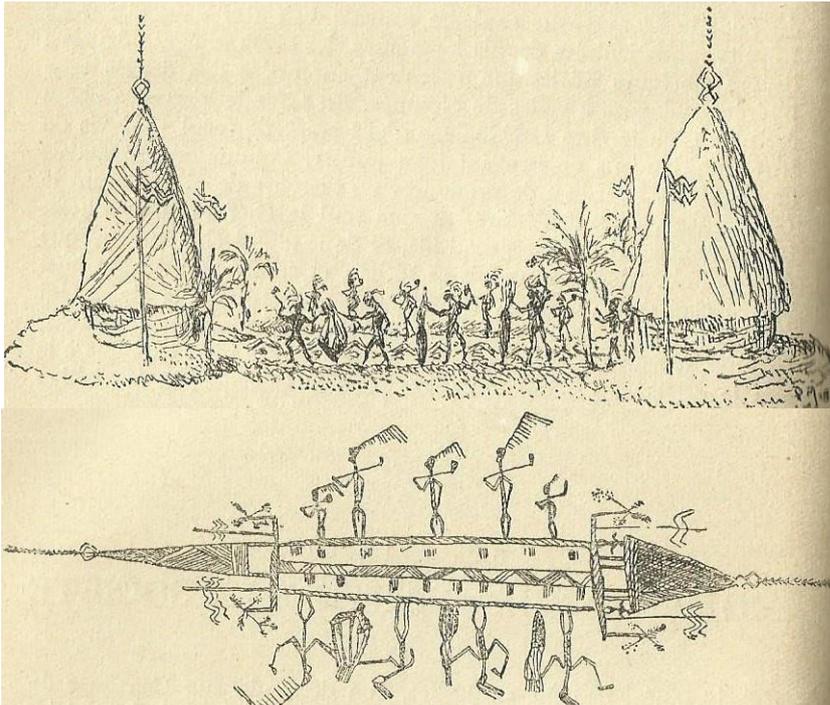


Figura 1.2. Representação do pilou – as casas, o corredor, os objetos, as pessoas e as suas vestes no decorrer de uma cerimónia de trocas. Em baixo uma gravação Canaque tal como encontrada em bambu; em cima a mesma representação noutra perspetiva, não sendo um trabalho Canaque. (em Leenhardt 1937: 160)

perspetiva e da profundidade do objeto retratado na sua arte (fig. 1.2), assim como na linguagem. Percebido apenas enquanto suporte, ou invólucro, os Canaque não definiam o conteúdo que lhe era específico. A vida, a emoção e o pensamento vinham do mundo visceral, pensado analogicamente como

vegetal, e o “corpo orgânico” fundia-se com o “corpo psicológico” (*Ibid.* 22).

Este “suporte” do *kamo* – *ka*: “quem” / “o qual” e *mo*: “vive” / “que vive” (*Ibid.* 24), sem distinção de género – parecia ser como uma “máscara” da *personnage*. Este era um termo aplicado tanto a seres humanos como míticos. A *personnage*, ou personagem, mítica e humana seriam indissociáveis, e *kamo* podia referir qualquer ser que fosse “investido” com humanidade, humano, animal ou vegetal. Seguindo esta evidência, o Canaque parecia assim também apenas conceber a sua posição no mundo através do conjunto particular de relações que mantinha com as outras pessoas e a natureza. De certo modo, só se conseguia identificar enquanto desempenhasse o seu papel social e no conjunto de intersecções com os elementos naturais. Leenhardt defende que neste caso não seria possível pensar o Eu enquanto um “ponto marcado” – um ego isolado de outros, localizado no corpo – mas antes, numa ilustração alternativa, enquanto um espaço vazio localizado no meio de um determinado número de linhas que representam as suas relações sociais, tal como pode ser observado nas figuras 1.3 e 1.4, oferecidas pelo autor. No caso de alguém ser exilado da sociedade, essa pessoa sentir-se-ia “em perdição” (*Ibid.* 155), perderia qualquer relação através da qual se pudesse encontrar a ela própria novamente, pois não existindo socialmente deixava de conseguir reconhecer a sua personagem.

Precisava de deter um papel e uma designação, ou vários, conforme a sua posição na estrutura de parentesco, no seu clã, género, etc., pois em cada “ponto de partida” das suas relações – ilustrados na figura 1.3 – assume um novo nome ou apelido, que a representa nas suas relações tanto sociais como míticas⁷. Nesta ideia da pessoa enquanto indistinguível do seu contexto, e assim da sua esfera mítica – vivida e sentida antes de ser conceptualizada – torna-se particularmente clara a génese da noção de “mito vivido”.

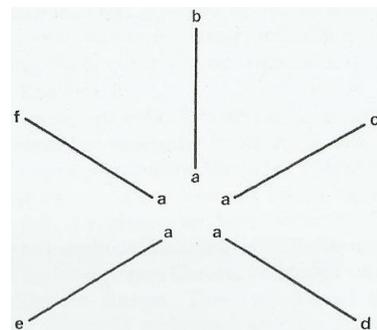


Figura 1.3. *Personnage e sociedade* - "A *personnage* identificada por meio das suas relações." (Leenhardt 1979: 154)

Evocando-se como parte do mesmo plano que o resto do mundo, e compartilhador de uma mesma substância e

estrutura que o natural, o Canaque parecia lidar com a sua existência como exterior a si. Ele colocava-a num objeto – o inhame, por exemplo – e através da



Figura 1.4. *Delimitação da *personnage** - "Vazio e incapaz de se afirmar além das suas relações." (Leenhardt 1979: 155)

observação do inhame adquiria algum conhecimento sobre as características da sua própria existência. Segundo Leenhardt: “O inhame velho origina os novos, os novos fortificam a carne do homem, a força do homem torna o mundo mais forte, a morte do homem fá-lo retornar à terra, para os inhames velhos, os seus antepassados. O ciclo da existência do homem enquadra-se no ciclo do inhame.” (*Ibid.* 63) Não se tratava de uma simples metáfora, pois projetavam a sua existência para o inhame, encontrando na observação deste um referente identitário para pensarem e compreenderem a sua própria vida. No mesmo sentido surgiam outras descrições baseadas no que para um observador ocidental se definiriam como seguindo um curso analógico – revelador da sua idealização da partilha de uma identidade estrutural entre si e seres vegetais e animais – como, por exemplo, entre a mulher grávida e o terreno fértil, ou entre totens e géneros, sendo que o totem lagarto era percebido como capaz de fertilização dos campos e assim análogo ao homem, e as folhas da árvore *kùni* como representativos da mulher enquanto enterrados no solo de forma a fertilizá-lo também. Os Canaque não reconheciam o papel do homem

⁷ Por exemplo, um nome pode indicar a pertença de uma pessoa a uma determinada zona, a posição que ocupa no grupo de parentesco (Poindi e Tiano por exemplo, são, respetivamente, nomes que significam “o irmão mais novo” e “a filha mais velha do chefe”), ou a sua ascendência, sendo que este “nome ancestral” investe a pessoa com uma determinada personalidade mítica, atualizando-se a cada geração a “personagem” do antepassado em causa (Leenhardt 1979: 155, 156).

na “transmissão da vida.” Apenas conheciam a consequência geral da união entre esposos, a sua “transformação psíquica e psicológica.” (*Ibid.* 66) O marido não era quem gerava, mas quem fortificava, e essa capacidade era notada pelo próprio. Levava-o a deduzir que “a mulher casada se encontrava num estado de recetividade às sementes de crianças” (*Ibid.*) quando atravessava o *neo*, uma região sagrada no mato. O casal vivenciava assim uma nova realidade na sua identificação com a natureza, distinta daquela que com ela mantém enquanto solteiros, uma realidade em relação com representações totémicas que determinava um novo conjunto de comportamentos e tabus sociais. O totem era a base da vida afetiva da sociedade, e o casamento entre clãs, ou a troca de mulheres entre os mesmos, representava a criação de um comum lugar totémico, sustentado pela transferência contínua de vida entre clãs, simbolizada pelo sexo feminino⁸. Leenhardt parece frequentemente preferir utilizar a expressão “mito totémico” ao invés de “totemismo”. Para ele o totem não parece ser tanto uma entidade deificada como uma parte do contexto natural – como uma árvore ou animal – que se afigura como uma “fonte de vida” e que é dotada de uma espécie de presença mítica, mas não de uma personalidade. Na forma como se refere ao totem, o autor parece também afastar-se interpretações de carácter sociológico ou estrutural. Restringiu o termo à significação de uma experiência mítica de proximidade com as “fontes de vida”, enquanto que Lévi-Strauss, por exemplo, preferiu referir-se ao totemismo no geral como um exemplo privilegiado a partir do qual se poderia tentar discernir estruturas transcendentais de pensamento. O contraste maior entre as perspetivas de Lévi-Strauss e Leenhardt reside essencialmente na importância distinta que colocam sobre a afetividade e o intelecto na estrutura da consciência: para Lévi-Strauss, os “impulsos” ou emoções eram apenas como que consequências, e não causas, as quais podem ser encontradas no fisiológico ou no intelecto, enquanto que para Leenhardt a afetividade era precisamente a base deste “pensamento totémico” (Clifford 1982: 176, 177). Para Leenhardt, o totem é algo que significa a “presença de vida na natureza e que renova o contato de quem percebe com o fluxo que anima o ser humano.” No entendimento do autor, o Canaque não conceptualizava simplesmente o totem de uma forma particular, antes “entrava no seu tempo”, ou seja, relembrando a noção geral do autor de “mito vivido”, o Canaque parecia antes “viver” o totem, antes de

⁸ Neste caso, o que é designado como totem “feminino” parece colocar uma implícita ênfase no reconhecimento do papel da mulher no ciclo reprodutivo, ou na “transmissão de vida”, tal como se pode notar quando o casamento é descrito como sinónimo de perpetuação do “fluxo totémico” de vida entre clãs (Leenhardt 1979: 68).

conceptualizar esta experiência. A emoção não era a mera consequência da experiência mas, sublinhe-se, o seu fundamento (Clifford 1982: 179).

Em analogia com a evidência da ausência da idealização da delimitação do seu corpo face ao seu mundo, parecemo-nos deparar com uma dificuldade em encontrarmos nos Canaque uma distinção clara entre as noções de “vivo” e “morto”. O *kamo* podia voar, nadar e “desaparecer debaixo da terra – sem necessariamente se afirmar se é um pássaro, peixe ou pessoa falecida.” (*Ibid.* 25) Era um termo flexível, que permitia ao Canaque seguir o ser vivo “em todas as suas metamorfoses” (*Ibid.*). *Kamo* transcendia qualquer representação física do homem, sendo a pessoa falecida também percebida como *kamo*, dada a crença Canaque de que a pessoa continuava a sua existência mesmo após a morte, assumindo apenas outra forma, a de *bao*, ou “deus”.

Segundo Leenhardt não existir um processo distinto de transformação em *bao*. O corpo da pessoa falecida, para além da sua personalidade, era também designado por *bao*, pelo que as noções de “corpo” e “deus” aparentavam ser congruentes. O corpo, como “invólucro social” (*Ibid.* 33), era apenas incidental, e, o *bao*, então sem o mesmo, deixava de ser real. Passava a ser defunto, não no sentido estrito de “morto”⁹, mas antes como uma personagem “sem filiação” (*Ibid.*). Por sua vez, este estado era também provisório. Ao defunto era ritualmente atribuído um novo lugar no espaço, “nas pedras e troncos das árvores” (*Ibid.* 34), nos mesmos locais onde eram erguidos os altares destinados à consulta dos *bao*. Se se designasse este processo como um de deificação, esta seria a sua etapa final.

A noção de morte como sinónimo de um fim definitivo, ou de um “nada”, não existia assim nesta sociedade. Não parecia ser entendido que as pessoas em si literalmente morriam ou adoeciam. Apenas a sua “pele”, ou o seu “invólucro.” Nem possuíam termos específicos para “morrer” ou “doença”, apenas *pei*, que representava uma ideia aproximada de ambos, ou *emè* – “inerte”, “sem sentidos.” (*Ibid.* 35) Um termo mais próximo de uma ideia de “nada” poderia ser *seri*, que indicava a situação da pessoa amaldiçoada ou enfeitçada que teria sido abandonada pelos seus *bao*. Para os Canaque,

⁹ Num sentido semelhante, se, por exemplo, uma pessoa parecer não ter consciência dos atos que comete, e logo, possivelmente, violar algum tabu sem ter noção das consequências negativas que tal ato poderá significar, o resto do grupo realiza para esta pessoa uma cerimónia fúnebre, dando-o como figurativamente “falecido” para a sociedade, e assim neutralizando o efeito das suas ações (Leenhardt 1979: 33).

a ostracização social era o que mais de aproximava da ideia de um “nada.” A morte surgia somente como “um estado negativo da vida e uma forma diferente de existência.” (*Ibid.*)

O facto de não entenderem a morte como um “nada” parecia encontrar-se na raiz da ocorrência de determinados atos de suicídio, que desempenhavam um papel peculiar nesta sociedade. Não eram um “salto para o desconhecido, mas a procura de uma existência que transcende o mundo, livre das suas limitações.” (*Ibid.* 36) Leenhardt refere Malinowski nas suas descrições de ocorrências da mesma natureza entre os trobriandeses: um dos casos foi o de uma mulher casada com um homem polígamo que, no seguimento de ter sido encontrada na companhia de um pretendente, foi insultada por toda a sua aldeia. Em resposta, vestiu as suas melhores roupas e colocou as suas melhores jóias, e lançou-se para a sua morte do topo de um coqueiro no centro da aldeia; outro exemplo oferecido por Malinowski (1930) é o de uma esposa honrada e trabalhadora, que era insultada pelo seu marido, possuído pelo ciúme. Também ela se adornou e subiu a um coqueiro. Do seu topo disse ao marido: “Olha para mim. Insultaste-me. Vou matar-me” (Leenhardt 1979: 36), e chegou ao solo antes que o marido a conseguisse amparar. Faleceu instantaneamente.

Na Nova Caledónia, ocorriam incidentes semelhantes, e várias lendas e histórias referiam esposas humilhadas ou enganadas que procuravam o fim da sua própria vida. O próprio Leenhardt chegou a conhecer o caso de uma jovem traída pelo seu marido que se enforcou – presenciou a aproximação de um homem idoso ao marido, que se encontrava perturbado, perto do corpo da sua mulher. O homem idoso disse-lhe: “Quiseste esconder a tua infidelidade. Agora a morte da tua esposa denuncia-te. O que irás fazer agora? Porque causaste tanta dor à tua esposa?” (*Ibid.* 37) O autor entende que estas mulheres parecem procurar a morte para passarem a existir numa forma em que poderão transcender as limitações da vida mundana. Os ornamentos que escolhem envergar nesses momentos são interpretados por Leenhardt como “símbolos rituais que estabelecem uma ligação com os antepassados invisíveis; são as cartas de crédito que irão localizar e acreditar a mulher falecida no outro mundo, onde terá o dom da ubiquidade e muitas outras possibilidades de ação” (*Ibid.*), e assim mais facilmente atormentar e castigar o marido. Já os homens pareciam procurar mais raramente este desfecho. Acreditavam ter posse de uma força que lhes permitia tomar outras medidas, como o castigo físico – certa vez, um deles, que já quase tinha feito a sua esposa perder os sentidos, seguia para casa com Leenhardt quando de repente decide voltar para trás: “Deixe-me voltar”, disse ele,

“ainda não acabei de a espancar.” (*Ibid.* 38) Um exemplo de uma exceção foi o do caso de um marido que não aguentou mais que a sua esposa continuasse a prostituir-se, pelo que desferiu um golpe na sua própria garganta à frente dela. Por vezes os homens melanésios pareciam também preferir resolver os seus problemas no outro mundo, quando desejavam evitar o escrutínio e/ou escárnio e vingarem-se mais facilmente dos que os desrespeitaram. Leenhardt dá o exemplo de um chefe da Papua Nova Guiné que se tentou envenenar após se ter tornado no motivo de chacota da sua aldeia no seguimento de uma “aventura constrangedora” (*Ibid.*). Por acaso, um amigo estava por perto e salvou a sua vida (Leenhardt coloca a hipótese de tal coincidência não ter sido desprovida de premeditação), mas a tentativa de suicídio permitiu-lhe voltar à sua aldeia investido de uma renovada dignidade e respeitabilidade. Não obstante, nota-se que o suicídio ilustra o que a existência significava para os Canaque. O material era passageiro, e o invisível perdurava no tempo e era mais poderoso.

Este entendimento mítico do mundo e da pessoa parecia revelar-se não apenas nestes atos cometidos pela pessoa sobre si própria, mas também noutros atos de violência cometidos sobre os outros. A relação com a presença colonial veio a trazer um conjunto de alterações a algumas práticas e realidades que constituíam parte da vida da sociedade Canaque. A hegemonia colonial veio a ter um efeito minimizador de rivalidades que existiam entre clãs na Nova Caledónia sem, no entanto, se ter conseguido erradicar alguma vez por completo a hostilidade “semipermanente” que encontraram, um “estado de ‘guerra’ temperado pelo costume e por alianças.” (Clifford 1982: 41) A antropofagia ritual parecia ser conhecida também como uma prática algo comum na Melanésia, e a Nova Caledónia não era exceção, embora que à altura de Leenhardt ele tenha encontrado reserva por parte dos Canaque em falar sobre esse assunto, demasiado sensível na perspectiva do colono e também então já uma prática menos comum, pelo menos em parte por influência da presença colonial. Leenhardt recorda algumas palavras sobre esta questão:

Hoje, o canibalismo é inútil. O país está repleto de gado e caça de porte grande. Mas o velho feiticeiro Paétou, abrindo-se para mim sobre as suas ações durante uma rebelião, hesitou em dizer que o coração sacrificado no altar era o de um colono que ele tinha nomeado.

- Pensei que era o coração de um boi. Quando o cortei em três reconheci o coração de um homem.

- ???

Mas então, tendo piedade sobre a minha incompreensão:

- Mas sim, a gordura do boi é branca, e a do homem é amarela, como a do frango.

Este foi um canibalismo ritual, ou seja, um ato de necessidade de se sacrificar o coração de um inimigo e se enviar pedaços da sua carne cortada para os outros grupos como mensagens. Mas esse rito de guerra e magia não afasta a existência de canibalismo por necessidade de gorduras, e da paixão pela possibilidade da aquisição de poder. (Leenhardt 1937: 90)

O órgão vital substituía, no altar, o restante corpo da vítima. Neste exemplo surge o coração, mas o fígado poderia desempenhar o mesmo papel de substituição da vítima (Clifford 1982: 15, 16). Não obstante a menção da antropofagia, o sacrifício ritual do inimigo parecia também ser um costume, entretanto reprimido no contexto colonial.

O que se torna interessante é a evidência em si da possibilidade do mito se constituir como referência principal para o entendimento da pessoa nesta sociedade, e, por outro lado, o facto do material de Leenhardt nos indicar na direção de uma realidade sobre a conceptualização que o Canaque faz de si e do outro que não é explicitamente enfatizada pelo autor – a possível relação entre a concepção não individualista de pessoa e a omnipresença na sociabilidade Canaque – e na Melanésia, de modo geral – de um padrão de violência que, como desde cedo foi observado, a caracterizava, e que ocorre tanto de forma inter-tribal como endógena a cada sociedade. Foram registados o que pareciam ser estados de guerra permanente, comumente motivados por um ciclo ininterrupto de vinganças (para mais dados sobre, por exemplo, a relação entre a execução de inimigos e a aquisição de um poder sobrenatural ver Knauff 1999; sobre a relação entre vingança e antropofagia ver Sillitoe 1998: 181-194; e para um exemplo em que se nota a relação da prática da antropofagia do inimigo e o significado mítico dessa prática ver Sillitoe 1998: 100-111), o qual possivelmente remonta muito atrás na história da região, como o parece evidenciar a extrema diversidade linguística absoluta e entre comunidades, o que evidencia um fechamento das comunidades em relação ao exterior e a ausência (uma característica que varia entre áreas, mas que surge particularmente marcada no Leste das Terras Altas da Papua Nova-Guiné – para um maior detalhe sobre este caso ver Feil 1987) de instituições que garantissem esse “contrato social primitivo” (Mauss 1950, ver capítulos 1 e 2) que é a reciprocidade – matrimonial, cerimonial ou económica. Para além

da evidência em concreto da recorrência do conflito entre grupos, em referência ao observado dentro de cada um foram ainda registados casos concretos que evidenciam a existência de uma desigualdade extrema entre sexos e entre idades – do que é exemplo a evidência de lideranças despóticas (para um exemplo clássico ver o descrito por Godelier 1982 sobre a noção de Great Man) ou de discricionariedade no exercício do poder –, sendo também recorrente e alguns destes casos, para além da violência física, a violência sexual (sobre a violência física e psicológica com base no género, ver Sillitoe 1998: 59, 60 e Knauft 1999) e psicológica (sobre a mesma questão no contexto de rituais de iniciação, ver também Godelier 1982, Knauft 1999 e Sillitoe 1998: 200-206).

É precisamente esta evidência de um quotidiano marcado de forma notável pela violência na sociedade Canaque e no mundo melanésio no geral que faz dirigir a atenção para o contraste entre concepção individualista/ocidental de pessoa e a concepção Canaque e Melanésia, não individualista, mas, especificamente, relacional, conforme descrita, no caso dos Canaque em particular, pela noção de “mito vivido” de Leenhardt. Coloca-se então a possibilidade de esta concepção relacional da pessoa poder ser um dos fundamentos da violência social que caracteriza estas sociedades. Mas poder-se-á formar um juízo sobre esta questão tendo por referência de exemplo o processo segundo o qual, no mundo ocidental, a pessoa foi não apenas investida de direitos mas também de uma prioridade moral incontestada? Antes de se poder formular uma resposta, coloca-se a necessidade de conhecer um pouco melhor que processo é este que se refere.

Capítulo II

Individualismo – Raízes Históricas e Prevalência Universal

Para além de ser a perspectiva dominante no contexto ocidental na conceptualização da noção de pessoa e, subsequentemente, de direitos (individuais/humanos), o individualismo apresenta-se também como a perspectiva segundo a qual a antropologia tende a pensar as mesmas noções. De modo a se fazer uma apresentação deste entendimento individualista, impõe-se um olhar sobre a história do pensamento filosófico, moral e legal europeu, que será realizado por referência a quatro autores. Por um lado, destacar-se-á o papel influente da filosofia de René Descartes no domínio epistemológico e o de Immanuel Kant no da moral; por outro o papel da jurisprudência comparada de finais do século XIX, que teve como seu expoente a então muito influente obra de Maine – *Ancient Law* (1861) –, e por fim, a perspectiva contemporânea e global que Taylor em *Sources of the Self* (1989) apresenta sobre a emergência, consolidação e significado da concepção individualista de pessoa e dos seus direitos.

Henry Sumner Maine, em *Ancient Law – Its Connection to the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, com foco particular no desenvolvimento da lei moderna a partir do pensamento legal romano, dedica-se precisamente a descrever a forma segundo a qual o processo de maturação do que é o sistema legal ocidental moderno veio a introduzir a noção de pessoa individualista, dignificada com direitos. A sua tese central é afirmação de que a sociedade humana veio de certo modo a desenvolver-se em torno da gradual substituição do “estatuto” pelo “contrato”. Maine presume a família romana como se apresentando inicialmente enquanto *corporate group*, um grupo que é representado política e legalmente pelo *Patria Potestas* ou *Pater Familias* (equivalente em latim para “pai de família”), o estatuto de maior importância dentro de uma família, posição ocupada sempre por uma figura masculina. Ao longo da história legal romana encontraríamos segundo Maine o embrião do que ao espírito da época é concebido como o passo fundamental da evolução das sociedades humanas, pelo qual a base da sua organização deixa de ser moldado nas relações de parentesco (por um princípio real ou fictício de “sangue”) e que se passa a sustentar num princípio territorial, base necessária da emergência de sociedades internamente diferenciadas e que são o germe do estado.

Após a sua publicação em 1861, a análise de Maine foi rapidamente recebida com opiniões distintas por outros peritos na história do direito. Mas brevemente iniciar-se-ia o estabelecimento da profissionalização da antropologia e a sua obra marcará significativamente o capítulo central da sua história que foi o funcionalismo, ou mais exatamente o estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown e seus seguidores, que à luz da distinção entre estatuto e contrato desenvolveram uma perspectiva de análise social e comparativa onde a condição “primitiva” das sociedades humanas teve como principal marcador o parentesco como grupos de estatuto. Em *The Nuer – A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (1969), E. E. Evans-Pritchard, um dos estudos etnográficos clássicos do estrutural-funcionalismo, e da própria antropologia, encontra-se o mais perfeito exemplo dessa influência de *Ancient Law* na disciplina – os Nuer, segundo Evans-Pritchard, encontravam-se num momento de transição de um sistema de linhagens para uma política de base territorial.

Apesar da relevância que Maine apresenta por meio do impacto que teve no desenvolvimento da antropologia, torna-se neste momento mais imperativo perceber de forma mais detalhada como veio a explicar a transição da sociedade do estatuto para o contrato, e que influência tal transição possivelmente apresenta na constituição do entendimento individualista da pessoa. O jurista introduz a sua exposição com algumas palavras sobre o “código” (Maine 1861: 1) que estruturava o sistema de jurisprudência romano, sistema que se baseava nos conteúdos das chamadas Doze Tábuas, constituindo-se estas como a fundação da lei escrita romana. Esta ideia de “código”, para além de Itália, teve também a sua manifestação no mundo grego, lugares nos quais as leis, enquanto gravadas em tábuas – o que seria uma medida mais segura do que baseá-las na memória de um número restrito de pessoas – e tornadas acessíveis a pelo menos a maior parte da população, substituíam formalmente a prevalência do poder de uma qualquer oligarquia privilegiada sobre a lei por um sistema de carácter mais democrático. O valor de como esta lei se afigurava veio a residir principalmente no facto de comunicar à população geral um conjunto de diretrizes idealmente aplicáveis a todos os cidadãos de forma semelhante, que referiam como este deveria, ou não, agir. E, não obstante, tornou-se num símbolo de uma vontade de melhorar as condições de vida de uma sociedade no seu todo, marcando uma nova era de progresso e sofisticação da lei.

Maine descreve a lei como encontrando o seu lugar de harmonia com a sociedade através de três meios instrumentais: das ficções legais, da equidade e da legislação. A

“ficção” na antiga lei romana, ou *fictio*, surgia como um termo que traduzia uma “falsa alegação por parte do acusador a que o réu não poderia corresponder” (*Ibid.* 23), surgindo, por exemplo, no acaso de o acusador descrever o réu como um cidadão romano, quando na realidade seria um “estrangeiro” (*Ibid.*) – um passo condicional da futura subordinação do princípio do parentesco e da consanguinidade então ainda central. O propósito da existência destas ficções assentava na necessidade de em casos pontuais estender a abrangência da jurisdição a quem poderia não se encontrar abrangido pela mesma. A ficção satisfazia o desejo da população por uma melhoria na medida em que, num determinado momento da história, veio a se afigurar como um meio de rompimento com a rigidez da lei, permitindo, por exemplo, a “ficção da adoção” – “que permite que o laço familiar seja artificialmente criado” (*Ibid.* 24) –, sem a qual, de acordo com o autor, seria difícil pensar como teria a sociedade, como por exemplo a romana, expandido e prosperado.

Um outro meio que permitiu uma adaptação da lei às necessidades da sociedade foi a equidade, para Maine enquanto designando “qualquer conjunto de normas existente em simultâneo e paralelo à lei civil original, fundando em princípios distintos e evocando um suplantar da lei civil em virtude de uma santidade superior inerente a esses princípios.” (*Ibid.* 25) A equidade “difere da legislação (...) no que refere à sua evocação de autoridade ser baseada, não na prerrogativa de qualquer pessoa ou corpo externo, nem na do magistrado que a enuncia, mas na natureza peculiar dos seus princípios, aos quais é afirmado que toda a lei se deve adequar.” (*Ibid.* 26) É na concepção de um conjunto de princípios desta natureza que se encontra a raiz da percepção do ser humano segundo o conjunto de *direitos* que possui.

Por sua vez, a legislação resume-se aos decretos que são introduzidos por uma legislatura que se assume como representante da totalidade de uma sociedade, diferenciando-se da equidade por a sua força de imposição da obrigação perante a sociedade ser independente dos princípios dados a conhecer através da última. Essa legislatura, apesar de poder ser alvo de críticas da opinião pública, não deixava de ser idealizada como um meio de instituir quaisquer obrigações aos membros da sociedade. A legislação em si poderia até ser

...ditada pela equidade, se tal palavra fosse utilizada para indicar algum tipo de padrão de certo e errado ao qual os seus decretos por acaso acabariam por se ajustar; mas então estes decretos encontrar-se-iam endividados na sua força de imposição à autoridade da

legislatura e não à dos princípios sobre os quais a legislatura agiu; e assim diferem das normas da equidade, no sentido técnico da palavra, que assumem o papel de uma suprema sacralidade que as dotava de um reconhecimento dos tribunais mesmo sem o reconhecimento (...) de uma assembleia parlamentar. (*Ibid.* 26, 27)

A equidade romana veio efetivamente a afigurar-se como raiz de concepções que vieram a significar uma profunda influência no pensamento legal. A lei romana foi descrita à sua época como constituindo-se por dois elementos fundamentais: a lei civil, que se refere à lei particular de uma sociedade entre outras que se integravam no império, e a lei das nações, atribuída a toda a humanidade, por meio da “razão natural.” (*Ibid.* 41) Também conhecida como *jusnaturale*, ou lei da natureza, o que ela ordenava parecia ser “ditado pela equidade natural (...), assim como pela razão natural.” (*Ibid.*) Esta lei da natureza, segundo Maine, era apenas a lei das nações vista a outra luz. Conforme verifica o autor a partir da obra de Gaio, a diferença entre as duas parecia ser “inteiramente histórica, e nenhuma distinção de essência se tornava possível de estabelecer entre as mesmas” (*Ibid.* 46), em similaridade a uma tentativa de distinção entre a referida lei das nações e a lei internacional moderna. Assim, “viver de acordo com a natureza veio a ser considerado o propósito para o qual o ser humano foi criado” (*Ibid.* 48), vivência que significava um transcender os “hábitos desordeiros e rudes indulgências” (*Ibid.*) da sociedade comum, e um alcançar de “modelos de ação superiores” (*Ibid.*), proposição que se afiguraria como uma sumarização das normas da escola filosófica do estoicismo. Após a instituição da lei da natureza, o progresso do sistema legal da sociedade romana tomou um rumo exponencial: “as ideias de simplificação e generalização tinham estado sempre associadas com a concepção da Natureza; a simplicidade, simetria e inteligibilidade vieram então a ser perspectivadas como características de um bom sistema legal, e a tendência para uma linguagem intrínseca, múltiplos atos cerimoniais e dificuldades inúteis desapareceu por completo.” (*Ibid.* 50, 51) A faceta da lei das nações que se tornava inteligível através da ideia de equidade era precisamente a característica mais flagrante do estado natural imaginado, dado que a Natureza significava uma “ordem simétrica, primeiro no mundo físico e depois no moral” (*Ibid.* 53), conceito que na sua essência, de uma forma ou outra, se veio a manifestar em quase todos os sistemas éticos/legais que surgiram desde então.

Na obra de Rousseau, expoente na ponderação sobre a condição humana em sociedade, é possível notar-se a prevalência na história destas noções desenvolvidas na

sociedade romana. Nesta obra, segundo Maine, a figura central é o Homem num estado natural. Neste ponto da história, não é propriamente a lei da natureza mas antes o “estado natural” (*Ibid.* 77) que se torna no objeto de foco. Rousseau acreditava que uma “ordem social perfeita poderia desenvolver-se a partir da consideração individual do estado natural, uma ordem social completamente independente da evidente, e diferente, da condição do mundo.” (*Ibid.* 78)

De facto, a proposição “todos os seres humanos são iguais” (*Ibid.* 81) constitui-se como uma herança da lei romana que ao longo do tempo, mais que mero axioma jurídico veio a tornar-se num cerne da esfera política. A idealização da igualdade humana, na sua faceta moderna, em determinado contraste com a lei romana, ao invés de simplesmente afirmar que perante a necessidade de desenvolvimento do processo legal todas as pessoas assumem – ainda que temporariamente, ou exclusivamente, neste âmbito – o mesmo estatuto, a lei moderna dá a perceber que perante os efeitos da sua atuação, todas as pessoas *devem* ser iguais, ou seja, assumirem-se ou passarem a ser percebidas como tal no resultado da imposição legal, tendo essa percepção da pessoa mais como um fim do que um meio. O “nós” (*Ibid.* 83) torna-se num dogma político, evidência do qual se torna flagrante no cenário político que se segue à Revolução Francesa, do qual nasce a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, cujos conteúdos viriam a ser revisitados na Declaração da Independência dos Estados Unidos, documentos que viriam a inspirar a que é hoje a atual Declaração Universal dos Direitos do Homem, e a subsequente lei internacional moderna.

Maine afirma também que, nomeadamente no contexto ocidental, o progresso histórico dos sistemas legais de diferentes sociedades veio a ser uniforme no que diz respeito a um aspeto em particular: o desaparecimento gradual da dependência da *família*, sendo esta dependência substituída pela ideia de obrigação individual. Referindo-se ainda como exemplo a análise do sistema legal de Roma antiga e as mudanças que vieram a surgir até a se chegar ao sistema legal moderno de um ponto de vista ocidental generalizado, nota-se como a pessoa, enquanto entidade legal, veio a ser percebida como *individual* ao invés de segundo a sua posição na *família*, ou, por outras palavras, como a *família* – ou as relações familiares – veio a deixar de ter uma importância decisiva enquanto geradora de uma identidade legal, e assim de diferentes estatutos dos seus membros perante a lei, para gradualmente ser substituída pela ideia de *indivíduo* como referente comum a todos os cidadãos de uma identidade legal, cujos direitos e obrigações

que atribui a cada pessoa a vem dotar de uma posição igualitária na sociedade. Este é um progresso que, como vimos, é descrito como a passagem do *estatuto* ao *contrato*. As relações que antes definiam a pessoa perante a lei, enquanto circunscritas às relações que constituíam a família, passaram a ser assumidas por meio do consentimento de cada indivíduo. Assim, por exemplo, veio a desaparecer o estatuto de escravo – tendo sido suplantado pela relação contratual entre o prestador do serviço e o contratador –, e o estatuto da mulher enquanto sujeita a tutela, pois todas as suas relações, incluindo o casamento, acabam por se afigurar também como contratos de mútuo consentimento, e igual vontade (*Ibid.* 149, 150).

No contexto da Família – enquanto alicerçada na *Patria Potestas* – a mulher encontrava-se durante toda a sua vida, de um modo ou outro, subjugada. A instituição legal que se refere era conhecida na lei romana como a Tutela Perpétua das Mulheres, sob a qual a mulher, ainda que livre da autoridade do pai no caso da sua morte, continuaria durante toda a sua vida sujeita à tutela do marido caso fosse casada, ou até, em caso de morte desta figura ou de não ser casada, sob tutela de um irmão ou filho, de quaisquer relações familiares masculinas mais próximas que tivesse ou até de “guardiões” (*Ibid.* 135) nomeados pelo seu pai¹⁰. Esta instituição veio, no entanto, a desaparecer num momento mais avançado da história do sistema legal romano. Como parte da assimilação da “lei natural” – que introduzia uma ideia de “direito natural” (*Ibid.* 136) – os juristas romanos vieram a reconhecer a igualdade entre géneros como um princípio da equidade. A Família era nomeadamente constituída pelos que lhe pertenciam por meio de relações de sangue, seguindo-lhes as relações criadas na adoção e as existentes com escravos (por esta ordem de importância), unidas pela comum subjugação à “cabeça” da Família, a figura paterna ou o parente masculino mais próximo, na sua ausência. Segundo a lei natural, por natureza, todas as pessoas são iguais, e no seguimento deste princípio tornou-se possível discutir a posição da mulher e do escravo como não-naturais, tornando-se possível então a descrição da “Família” como uma fabricação humana, discussão que, mesmo podendo na altura não ter significado uma mudança drástica no sistema legal romano, permitiu que no futuro existisse um exemplo e orientação para o

¹⁰ Esta noção de Guarda Perpétua ultimamente seria um reavivar ou prolongamento “artificial” da *Patria Potestas* (Maine 1861: 135).

desenvolvimento do sistema legal moderno e da ideia moderna de igualdade associada à noção de direitos humanos (*Ibid.* 146).

Outros dois autores cuja obra se afigurou como um importante contributo ou influência no desenvolvimento da concepção do entendimento individualista da pessoa foram René Descartes e Immanuel Kant, tendo-se revelado a filosofia do primeiro como um contributo absolutamente determinante na esfera da epistemologia e a do segundo também no domínio da moral.

René Descartes, filósofo e matemático, é ainda hoje considerado um dos fundadores da filosofia moderna dada a influência das suas ideias no pensamento filosófico de um modo que ainda não se tinha verificado desde Aristóteles. Neste ponto importam as ideias que desenvolveu no seu *Discurso Sobre o Método* (1637) e em *Meditações Metafísicas* (1641). Nestas obras Descartes explica o método que veio a ser designado como “dúvida cartesiana”, segundo o qual, para o colocar de forma muito simples, se propõe a duvidar de como se manifesta tudo o que consegue, sobre o seu contexto e sobre a sua própria existência, um método que permitiria ao investigador alcançar uma perspetiva que possibilitaria criar um afastamento entre si e o mundo de forma a conseguir abordar de forma crítica as ideias e sensações que invadem a sua mente, e a idealmente constituir um entendimento mais claro e verdadeiro desse mundo e da sua própria experiência. Eventualmente conclui que existe algo que não pode ser duvidado, ou refutado de alguma forma – a sua própria existência, ou, mais precisamente, a existência do próprio pensamento. Até a posse do próprio corpo poderá ser uma ilusão, mas o pensamento não pode ser percebido da mesma forma – ao tentar colocar em hipótese a possível falsidade ou ilusão de tudo, nesse mesmo empreendimento o pensamento é a única coisa que certamente se manifesta. A partir desta certeza vem a assumir o primeiro princípio que descobre para a sua filosofia: *eu penso, logo existo*. Este princípio é o cerne da teoria de Descartes sobre o conhecimento, que descreve a mente como algo mais garantido que a matéria, e a mente do próprio como algo mais indubitável do que a mente dos outros. Existe na sua teoria uma inclinação para o subjetivismo, e para o entendimento da “matéria como algo passível de ser conhecido, se o for de todo, por meio da inferência sobre o que é conhecido pela mente.” (Russell 1945: 564) Descartes encontra aqui uma base para estruturar a sua teoria sobre o conhecimento. O “eu” que prova existir apenas existe indubitavelmente enquanto é pensado, logo só pode existir a certeza de que existe

enquanto pensa. Se não existisse pensamento, não poderia haver qualquer prova da sua existência, pois simplesmente não poderia conceptualizá-la. Segundo ele, a pessoa é intrinsecamente um ser pensante, cuja natureza ou essência se constitui no pensamento, o qual dispensa qualquer coisa material para existir – descreve-a como *res cogitans* (ou o ego transcendental, como mais tarde lhe chamaria Edmund Husserl), uma substância que se relaciona com o próprio corpo (outra substância, uma substância material) e com o restante contexto como se fossem extensões de si – extensões não no sentido em que afetam os sentidos em si, mas antes em termos de “comprimento, largura e profundidade” (Descartes 1644: 40) – designadas por *res extensae*.

Descartes concebe o pensamento de uma forma abrangente, designando qualquer entidade que tenha a capacidade de “duvidar, compreender, conceber, afirmar, negar, desejar, imaginar e sentir” (Russell 1945: 565) (de acordo com o filósofo, o sentimento, quando ocorre em sonhos, é uma forma de pensamento), e é assim algo incontornavelmente humano. O conhecimento adquirido por meio dos sentidos é para ele uma capacidade que o ser humano partilha com os animais, mas o conhecimento verdadeiro das coisas exteriores deve ser adquirido por meio da mente, da razão, e não dos sentidos – alguém poderá sentir que algo tem um determinado cheiro ou textura, que produz um som ou que assume uma certa forma ou cor, mas a capacidade de se conceber esse algo nessas qualidades que lhe percebemos como constituintes, mesmo não nos encontrando na presença desse algo, é uma capacidade exclusivamente humana. Por exemplo, a existência do sol poderá ser percebida através da forma como aparece aos sentidos, como quente, de uma determinada cor, como presente quando existe luz ou inexistente na noite, etc. Por outro lado, também percebida na forma como o astrónomo poderá conhecer o sol, como um astro que assume um determinado lugar no espaço face aos planetas e que tem um papel determinante na existência do dia e da noite, que existe exatamente da mesma forma e no mesmo lugar mesmo quando é noite, que é quente e luminoso por ser uma estrela e se encontrar a uma determinada distância da Terra, etc. O que a razão mostra é que uma destas perspetivas advém diretamente e somente da experiência da presença deste objeto, e que a mesma acaba por ser a que menos informação permite apreender sobre o mesmo objeto (Russell 1945).

Ao colocar o foco na racionalidade como algo pertencente apenas ao ser humano e como meio privilegiado de aquisição do conhecimento verdadeiro das coisas, Descartes fundava o que viria a ser conhecido como racionalismo moderno, parte fundamental da

prática científica, que colocava a maior confiança na autoridade da própria razão, em detrimento de meras impressões, opiniões infundamentadas, preconceitos, ou de aparentes fontes de autoridade exteriores ao próprio. No mundo do método cartesiano nada parece encontrar uma posição fixa a não ser a própria razão, uma ideia que ainda influencia e cobre de dúvida debates sobre a viabilidade de concepções objetivistas ou relativistas do conhecimento (Bernstein 1983).

A teoria de Descartes sugere que o ser humano, seja ele quem for, é dotado de autonomia. Ao conceber um certo afastamento das suas sensações e impressões imediatas, consegue identificar os seus próprios preconceitos, tendências e inclinações para a interpretação de algo de forma a lhe ser possível “trabalhar” com os mesmos, “descartando uns e fundamentando outros” (Taylor 1989: 159), até encontrar a abordagem que lhe pareça mais adequada à interpretação do objeto em questão. Este entendimento que Descartes apresentou sobre a pessoa afigurou-se como um momento preponderante na compreensão que o contexto ocidental tinha da pessoa. A ênfase particular colocada por Descartes na razão como uma qualidade comum a toda a humanidade, uma qualidade aparentemente impossível de ser refutada, veio a afigurar-se como um meio de se poder afirmar um aspeto universal da concepção de pessoa, aspeto que mais tarde seria também decisivo no reconhecimento da pessoa como agente, princípio base para a atribuição de direitos humanos.

Outro contributo para a constituição da preponderância da universalização dos direitos humanos e do predomínio do entendimento individualista da pessoa poderá ser encontrado no conceito de imperativo categórico de Immanuel Kant. Kant descreve como *imperativo* a formulação de um mandamento da razão, que por sua vez é a representação de um princípio objetivo. O imperativo refere algo que se *deveria* fazer, e um bom imperativo idealmente refere algo que guia a vontade dos seus praticantes por meio de representações da razão, não por causas de carácter subjetivo, mas por meio de “princípios que são válidos para todos os seres racionais, como tais.” (Kant 2007: 48) Os imperativos são o que exprime a relação entre as leis de uma sociedade e a vontade das pessoas, constituindo-se, por outras palavras, como a expressão do tipo de alinhamento dessas vontades com as leis a que se encontram sujeitas, e poderão ser percebidos como hipotéticos ou categóricos. Os hipotéticos “representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer coisa que se deseja” (*Ibid.* 50), enquanto que os categóricos são os que representam uma “ação como objetivamente necessária por

si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.” (*Ibid.*) O imperativo assim poderá ser entendido como o que orienta o sujeito para a decisão sobre que ação seria a melhor entre todas as que lhe são possíveis, sendo que o hipotético permite reconhecer uma ação como *boa* em função de apenas se alicerçar ou não numa intenção que seja efetivamente possível. Já o categórico afirma uma ação como necessária por si, independentemente da intenção.

Para Kant existe uma finalidade que, acima de qualquer outra, poderá ser reconhecida por qualquer ser racional como a mais importante, como o fundamento privilegiado de um “bom” imperativo: a felicidade, maioritariamente percebida como uma “necessidade natural” (*Ibid.* 59). O imperativo categórico é o que ordena diretamente a ação que persegue essa finalidade, pois não refere a possibilidade ou plausibilidade da ação, mas o princípio que a guia, sendo que o que poderá ser classificado como bom na escolha dessa ação apenas se relaciona com a adequação da disposição da pessoa à ação necessária à concretização de tal finalidade. Este imperativo é também designado por Kant como imperativo da moralidade, cujos mandamentos se afiguram como leis da moralidade, as quais presumem a ideia de uma necessidade objetiva e validada pela sociedade em geral, e que se impõem como algo a que se tem de obedecer, mesmo que seja contra o que seria a inclinação da pessoa. E, não contendo em si nada para além da lei e da necessidade da finalidade que impõe a obrigação de conformação com essa lei, nem presumindo essa lei qualquer condição limitativa, então deparamo-nos com uma lei de carácter universal. Kant então conclui que se poderá resumir o imperativo categórico a uma definição breve: “Age apenas segundo uma máxima que simultaneamente deseje que se torne numa lei universal.” (*Ibid.*)

Ora, se seguirmos a perspectiva de Kant e entendermos como verdadeira a premissa de que a felicidade na sua forma mais abrangente se constitui como a finalidade mais plausível para uma lei passível de ser afirmada como universal, então com a noção de imperativo categórico de Kant encontramos outro meio de justificação, em termos morais, da universalização da pessoa individualista, se tivermos em conta os Direitos Humanos como um conjunto de leis cuja obediência a refere a ação que, apesar de em si poder não se correlacionar com a inclinação individual de algumas pessoas, não obstante é realizada independentemente da intenção do sujeito pois visa como finalidade algo que acima de quaisquer desejos particulares se afigura como uma necessidade básica. Esta é concebida nos termos de uma determinada idealização da noção de felicidade, ou antes, de um

conjunto de características que possam descrever uma vivência ideal, segundo um determinado padrão de qualidade de vida, presumido como passível de ser aceite de forma universal.

Charles Taylor, na sua obra *Sources of the Self – The Making of Modern Identity* (1989), procura detalhar e refletir criticamente sobre o desenvolvimento do que refere como “identidade moderna”, mostrando como o individualismo veio a tornar-se dominante na sociedade ocidental, onde se encontra a forte expressão um sentido de exigência por justiça, igualdade e beneficência à escala universal, e onde se percebe o valor imperativo da liberdade e da autonomia como justificado de modo axiomático. Um traço distintivo desta obra de Charles Taylor é precisamente a forma como a dedica à caracterização do que é a “identidade moderna”, ou individualismo, focando o conjunto de valores morais que a mesma presume e as suas raízes históricas, religiosas, legais e filosóficas, tendo sido precisamente alguns destes elementos que foram identificados anteriormente.

Numa visão geral, esses valores referem o “respeito à vida, integridade, bem-estar, e até o prosperar dos outros.” (*Ibid.* 4) O autor afirma que segundo o individualismo essas “intuições morais” (*Ibid.*) são percebidas como tendo uma relevância universal, chegando mesmo a ser pensadas como inatas, por oposição ao que é adquirido culturalmente. Diz que parece existir em geral algum tipo de idealização de um repúdio natural face à ideia de causar a morte ou sofrimento a outras pessoas, e uma inclinação para ajudar os que se encontram de alguma forma incapacitados ou em perigo. O que é apreendido pelo sujeito ao longo da vida no seu contexto cultural e familiar particular pode ser um fator determinante na definição de quem é digno de uma determinada relevância, mas Taylor aponta que tal fator poderá não ser suficiente, razão para autores como Rousseau terem defendido a existência de uma posse humana de uma “susceptibilidade natural para sentir empatia por outros.” (*Ibid.* 5) Taylor argumenta que, noutras sociedades, aqueles vistos como dignos de um determinado sentido de respeito parecem pertencer a algum tipo de classe específica, enquanto que no Ocidente tal conjunto de pessoas é idealizado como sendo a totalidade da espécie humana. Peculiar a este sentido abrangente de respeito no Ocidente é que veio a ser traduzido em termos de “direitos”, noção que veio a tornar-se central no sistema legal destas sociedades, tal como descrito nas seguintes palavras de Taylor:

A noção de direito, também denominado ‘direito subjetivo’, tal como desenvolvida na tradição legal ocidental, é aquela que refere um privilégio legal que é percebido como quase totalmente possuído pelo agente a quem é atribuído. Num primeiro momento tais direitos referiam-se a posses diferenciadas: algumas pessoas possuíam o direito de participar em determinadas assembleias, de aconselharem, ou recolherem uma taxa sobre o uso ou passagem por um rio, e por aí adiante. A revolução na teoria sobre a lei natural no século dezassete consistiu em parte no uso desta linguagem de direitos para expressar normas morais universais. Começou-se a falar de direitos ‘naturais’, e de tais coisas como a vida e a liberdade, que todas as pessoas supostamente possuem. (*Ibid.* 11)

Antes de ser formalizado este direito universal à vida já existia o que parecia ser um equivalente ao mesmo: uma objeção generalizada, segundo a lei natural (ou *jusnaturalis*), à morte de inocentes. A diferença entre as duas noções centrava-se no facto de – ideologicamente – a posse do respeito pela própria vida passar a não se encontrar dependente de uma lei o facultar, mas dependente apenas da agência do sujeito, da sua capacidade de evocar o seu direito, passando a não se encontrar inteiramente subjugado à lei, a qual de certo modo, anteriormente, excluía o seu poder de atuação própria. De acordo com Taylor, “falar de direitos universais, naturais ou humanos significa estabelecer uma conexão entre o respeito pela integridade da vida humana e a noção de autonomia” (*Ibid.* 12), uma característica central da perspectiva moral moderna ocidental. Esta mudança dá-se simultaneamente com uma de conteúdo, referente ao que significa “respeitar alguém”, tornando-se o reconhecimento da sua capacidade para a autonomia moral no cerne desse significado. No desenvolvimento da noção pós-romântica de diferença individual, esse reconhecimento torna imperativo que um ser humano reconheça noutro a liberdade para “desenvolver a sua personalidade nos seus próprios termos” (*Ibid.*), apesar do quanto tal possa criar uma impressão de discordância, desagrado ou repúdio em outros.

Esta ênfase na prosperidade pessoal tem também raiz na religião. Taylor afirma que tem origem no Novo Testamento e que é um dos temas centrais da espiritualidade cristã, sendo o utilitarismo moderno uma das suas variantes secularizadas, que nessa condição se relaciona com uma faceta de carácter mais fundamental do cristianismo, a qual também se tornou central na vida moderna: a “afirmação da vida quotidiana” (*Ibid.* 13), noção que designa de forma geral a vida familiar e de produção laboral e que se aprofunda aquando a Reforma Protestante, quando uma ideia moderna de quotidiano, inspirada no

cristianismo, se torna no centro do que é maioritariamente percebido como uma “boa vida.” (*Ibid.*)

O entendimento individualista da pessoa surge na conversão de mudanças na interpretação pessoal de variadas práticas – “religiosas, políticas, económicas, familiares, intelectuais e artísticas” (*Ibid.* 206) – como, por exemplo, as referentes a rituais religiosos, à disciplina espiritual enquanto membro de uma comunidade cristã, a políticas sobre consentimento, à defesa da privacidade, à passagem do estatuto ao contrato ou ao empreendimento sobre a investigação científica. Estas “contribuíram para o desenvolvimento do conjunto de ideias sobre o sujeito e o seu dilema moral” (*Ibid.*), as quais Taylor aponta como difíceis de serem pensadas de forma isolada das práticas. Descreveu a noção de “direitos” que se veio a tornar central nos sistemas legais do ocidente – e posteriormente conhecida e praticada em outras partes do mundo – como constituinte da noção de pessoa dominante nesse contexto social: a de pessoa individualista, digna de direitos em função da sua inerente “virtude” de *ser* humana, da sua agência inata, e capacidade de agir segundo ela, direitos que então descrevem toda a humanidade como digna de ser tratada de forma justa e igualitária, independentemente do que a poderá diferenciar, colocando-se assim a ênfase no que torna uma pessoa distinta de outras como um atributo digno de respeito, ou seja, no que a torna “individual”. Não obstante, clarifica que, é óbvio, ocorreram grandes momentos de tensão e terror no Ocidente (como no século XX), mas que é importante reter que, agora, nomeadamente após a criação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, os mesmos são descritos como “aberrações” que devem ser deixadas no passado, e que se torna num dever do ser humano reduzir estes incidentes a um mínimo, idealizando-se este como responsável pela preservação da vida dos outros, da mesma forma que procura preservar a sua, reconhecendo nos outros uma capacidade igualmente decisiva de agir sobre a mesma.

No rescaldo desta exposição deve-se clarificar que em nenhum momento se procurou dar a entender que individualidade, ou a autonomia, são em si qualidades de alguma forma exclusivas da sociedade ocidental. Apenas se enfatiza a forma como adquirem uma particular relevância neste contexto social, como desempenham um papel fundamental na sua idealização da pessoa, de que os Canaque são o exemplo de uma exceção. Foi possível notar alguns exemplos explicativos da atual importância colocada na autonomia e na prosperidade pessoal por parte da sociedade ocidental, encontrando-se um na evidência

do desenvolvimento particular dos sistemas legais desde Roma, tal como foi notado nomeadamente por meio da obra de Henry Sumner Maine, outro na explicitação da conceptualização dos valores morais-éticos que baseiam essa importância, tal como Charles Taylor procura dar a conhecer e de que Kant é exemplo com a sua noção de imperativo categórico, e um terceiro na filosofia racionalista de Descartes, que se afigurou num ponto de viragem na história da Filosofia e da prática científica de modo geral, na forma como veio a estabelecer a relevância do papel da razão humana. Nestes exemplos poder-se-á encontrar algumas razões segundo as quais veio a tornar-se possível desenhar um cenário na história humana que abriu caminho à possibilidade da redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos na sua qualidade de universal e no facto de simultaneamente presumir a noção individualista de pessoa, e à possibilidade da sua prevalência e durabilidade. Esta noção de pessoa é dominante na sociedade ocidental, mas tal não exclui a possibilidade de outras leituras da vida humana serem apresentadas no mesmo contexto social. Um exemplo é a noção de pessoa fenomenológica, de grande importância na história da filosofia ocidental, a qual se apresenta como um desafio à perspectiva cartesiana, tal como se torna evidente na obra de Martin Heidegger, possivelmente a mais reconhecida da corrente fenomenológica.

Capítulo III

Ser, Mito e Individualismo

A fenomenologia foi um movimento importante na história da filosofia moderna que se destacou na sua proposta original em procurar a observação e descrição do mundo e dos objetos que o constituem em si, tal como são, não em si mesmos, mas na precisa forma em como se revelam à consciência. O espectro de análise dos filósofos deste movimento alargava-se a todas as áreas da experiência, constituindo-se como objetivo principal a descrição mais precisa e fiel possível da “experiência das matérias em si” (Moran 2000: xiii). Nesse empreendimento vieram a descrever um entendimento original da condição humana e, apesar do que diferencia o trabalho de diferentes autores deste movimento, é possível identificar uma ideia comum no que é proposto por estes, a qual será identificada como cerne da noção de pessoa fenomenológica: a afirmação da centralidade e carácter ontologicamente primordial do seu envolvimento no mundo, nomeadamente por contraste à descrição da pessoa que é proposta com o método cartesiano. A fenomenologia veio largamente a rejeitar concepções de carácter racionalista ou idealista sobre a realidade, assim como a distinção absoluta entre sujeito e objeto, como se de construções redutoras da experiência humana se tratassem, numa espécie de desafio à epistemologia fundada por Descartes. Um dos exemplos mais marcantes do movimento é a obra de Martin Heidegger, cujas ideias ocuparão um lugar de destaque neste capítulo.

A publicação do seu trabalho mais marcante, *Ser e Tempo* (1927) – pela primeira vez em 1927 – veio a estabelecer a posição de Heidegger como um dos maiores expoentes da fenomenologia e como um dos filósofos com maior impacto na disciplina no século XX. *Ser e Tempo* começa por se propor a inquirir sobre o significado do *Ser*, estabelecendo um ponto de partida para o estudo do autor sobre a natureza do que refere como *Dasein*, termo traduzível de forma literal do alemão como “existência”, mas normalmente utilizado sem se tentar uma tradução, pois vem a assumir um significado peculiar no raciocínio de Heidegger como designando uma qualidade distintiva do *Ser*, e que apenas assume um significado concreto por definição contextual. Na perspetiva do mesmo é enfatizado que a reflexão sobre a vida humana deve ter em consideração o facto de tal vida se desenrolar sob determinadas circunstâncias e num particular momento da história,

e que o que deve ser descrito não é a experiência do ato de reflexão teórico, mas antes a experiência da forma segundo a qual a pessoa se assume diariamente como agente no mundo. Segundo o autor, a ponderação sobre o que revela a forma como a pessoa se relaciona com os elementos constituintes do seu contexto deverá evidenciar não tanto apenas uma incidental relação entre a mente e o objeto, mas antes a particular manifestação da pessoa enquanto *Ser-no-mundo*, fenómeno referente a um momento no qual “a distinção entre o sujeito e os objetos ainda não se torna evidente.” (Guignon 2004a: 9)

III.I. *Ser-no-Mundo* e a Noção de Pessoa Canaque – Uma Aproximação

A fenomenologia do *Dasein* é apresentada como que por duas vias. Num primeiro momento Heidegger procura identificar as “estruturas formais” (Guignon 2004b: 121) do *Dasein*, de forma a poder fazer um género de esboço do mesmo que servirá como guia na investigação sobre o *Ser* do *Dasein*. Num segundo momento o autor apresenta uma descrição fenomenológica do quotidiano do sujeito, demonstrando o modo como as referidas “estruturas” podem assumir uma forma concreta nesse quotidiano. Esta é uma proposta que reflete uma posição central de Heidegger na apresentação do seu método: que nenhuma “afirmação de carácter ontológico pode ser aceite sem encontrar suporte na experiência concreta.” (*Ibid.*)

Uma dimensão estrutural do *Dasein* é designada por “estar-lançado”¹¹ (*Ibid.* 125), o que se refere ao facto de em todos os momentos o ser humano se encontrar inserido num mundo e no processo de concretização de um papel (ou papéis) que define(m) a sua posição no seu contexto social. Outra é a “projeção” (*Ibid.*), que refere a afirmação de que uma característica definidora do ser humano é o ato de projeção constante do seu futuro que evidenciam as suas ações, que o aproximam da concretização da sua definição como um particular agente no mundo. O que Heidegger identifica como o “autêntico *Self*” (*Ibid.*) do *Dasein* é uma noção importante na medida em que é em si também uma estrutura essencial ao mesmo. O Eu enquanto “autêntico” apenas assume essa forma na apropriação e “incorporação de possibilidades concretas de auto-interpretação” (*Ibid.*), mas, na medida em que tais possibilidades têm a sua origem no seu contexto social, as

¹¹ Tradução de “throwness”, ou do termo alemão “Geworfenheit”.

ações quotidianas da pessoa desenrolam-se comumente de modo semelhante à forma como outras pessoas as poderiam realizar. A esta forma de existência Heidegger chama inautêntica, o que na sua perspetiva refere uma vida que não se assume tanto como uma expressão individual quanto da sociedade. Nesta vida a pessoa encontra-se num estado em que não perspetiva a possibilidade de concretizar o que poderá verdadeiramente ser, enquanto um autêntico Eu – a vida inautêntica é pautada pela falta de foco e coesão, deixando-se a pessoa guiar pelas tendências momentâneas da sociedade. Já o autêntico “empreendimento” sobre a totalidade mencionada anteriormente requer uma vivência baseada na coerência e continuidade, no compromisso com algo que concede à sua vida um (possivelmente) definitivo “conteúdo que a define.” (*Ibid.* 128) O que torna essencialmente possível esta tomada de posição da pessoa sobre a sua vida é o que Heidegger refere por “ansiedade”, o estado em que a pessoa se encontra aquando toma consciência de como cada uma das ações se afigura como um contributo para a sua vida total, e do efeito que a vivência de forma inautêntica tem na constituição dessa totalidade, sendo que a inevitabilidade e imprevisibilidade da morte enfatiza a responsabilidade que a pessoa tem sobre a forma como a sua vida poderá ser definida, tornando-se neste processo mais claro para a mesma sobre o que valerá a pena empreender ao longo da sua existência. Perante a facticidade da morte o Eu reconhece, de uma forma mais clara que anteriormente, também o facto de se encontrar condicionado por um determinado espaço temporal. Esta familiaridade com o *Nada* é algo que Heidegger afirma como evidência da relação aberta – a área de “jogo” ou “duplo movimento” (Safranski 1998: 218) – que o ser humano tem com o seu mundo, o que lhe permite compreendê-lo de forma única. E assim aparece ao *Dasein* o verdadeiro, ou autêntico, significado do *Ser*, que é tempo – precisamente um *evento*, algo transiente, uma totalidade determinada num espaço temporal e num determinado momento da história de uma sociedade que define uma identidade.

Apesar de se revelar autêntica ou não, a vida do ser humano encontra-se, segundo Heidegger, sempre de tal modo inserida em variadas situações que se torna impossível fazer uma clara divisão entre Eu e mundo. Na dimensão pré-predicativa da vida humana, existe sempre uma relação recíproca tão próxima entre Eu e situação que o que é revelado é na verdade um todo interrelacionado. É esta união fundamental entre pessoa e mundo que Heidegger designa como “*Ser-no-mundo*”.

A descrição peculiar da vida humana segundo Heidegger assenta em parte na posição discordante do seu autor face à filosofia de Descartes. Segundo o modelo cartesiano “sujeito/objeto”, o ser humano afigura-se essencialmente como um sujeito distinto de um conjunto de objetos que lhe são exteriores e que de si são independentes – tão independentes que a pessoa poderá ser cética em relação à sua existência. Nesta situação o ceticismo torna-se em algo inevitável, visto que este “sujeito isolado” assim se encontra desprovido dos meios que utilizaria para ter certeza de que os objetos existem de todo nesse mundo exterior ou, de um modo geral, para poder adquirir pleno conhecimento sobre esse mundo. Este aparente problema que reside no modelo cartesiano foi reconhecido por Heidegger, que defendeu que o modo de evitar os resultados contraprodutivos do modelo cartesiano é abandonar os seus pressupostos ontológicos. Nesse sentido, Heidegger rejeita a descrição objetivadora do *self* cartesiana como *res cogitans*, descrita como uma espécie de substância¹² pensante que se localiza no corpo e que é rodeada pela *res extensae*.

O filósofo utiliza o termo “existência” para designar a forma como o ser humano, como *evento*, assume uma posição sobre o seu Ser na sua quotidianidade e nos seus envolvimentos práticos. Segundo Heidegger, o ser-se humano baseia-se essencialmente na preocupação ou interesse precisamente sobre o que é ser-se humano, o que é assim por ele caracterizado na relação do Eu com o seu próprio Ser. Dado que o *Dasein* se encontra em permanente envolvimento com o mundo, então a sua definição mais precisa enquanto “relação” é “Ser-no-mundo”. Na descrição deste de Heidegger, afigura-se impossível a realização de uma distinção entre o sujeito e o mundo, e a “descoberta da *res extensae* por uma *res cogitans* torna-se em algo apenas possível no rompimento do habitual envolvimento no mundo” (Guignon 1983: 86) que o sujeito tem. Também é fulcral para Heidegger o facto de o Eu se encontrar envolvido num contexto histórico e cultural, o que sublinha a impossibilidade de ser pensado a partir de uma condição primordial de autonomia, e como isolado. Neste sentido, o Eu é designado por Heidegger como “Qualquer um”, ou “Alguém”, um “ponto de cruzamento” (*Ibid.*) de determinados sistemas culturais que se desenvolvem e modificam ao longo da História. Assim entende-se que, resumidamente, para Heidegger ser-se humano é incontornavelmente sinónimo

¹² Descartes refere dois tipos de substância: a mente e a matéria (Guignon 1983: 37).

de se ocupar um “lugar numa rede de relações internas, constituída por uma linguagem pública, do mundo comunitário para o qual o *Dasein* é atirado.” (*Ibid.*)

Um meio que Heidegger encontra para superar o entendimento do Eu como substância é a sua caracterização do *Dasein* como “agência” ou “atividade” enquanto *Ser-no-mundo*. Ao invés de se afigurar como uma coisa ou objeto, o *Dasein* é antes um *evento*, pelo que o seu *Ser* é determinado nos termos do seu desfecho, ou seja, a pessoa – ou “o que é ser-se pessoa” – é para Heidegger definida na forma como a totalidade da sua vida se desenrola. O verdadeiro *Ser* do *Dasein* vem assim a ser-lhe revelado ao longo da sua vida, e assume o seu contorno definitivo quando o *Dasein* chega à sua morte, quando já não pode assumir ou perder mais nenhuma qualidade ou virtude. A vida é descrita como um evento no sentido em que caracteriza o *Dasein* como um processo que aponta para a sua resolução, projetando-se a si próprio, e neste sentido o seu *Ser* é designado como *Ser-para-o-fim*, ou *Ser-para-a-morte*. Segundo este raciocínio, então o *Ser-no-mundo* surge como uma conceptualização do *Dasein* que “captura a estrutura essencial da vida humana enquanto percebida como um movimento num eixo temporal” (*Ibid.* 88), que se afigura para Heidegger como caracterizador da totalidade da estrutura ontológica do *Dasein*, a qual apenas é possível perceber no entendimento do *Ser* do *Dasein* enquanto “relação”, como uma relação com o seu próprio *Ser* ou, em termos mais simples, o ser-se pessoa (ou uma pessoa em particular) é definido na capacidade que a mesma tem em se pensar a si e à sua própria vida, e essa é para Heidegger uma característica definitiva, indubitável e única ao ser humano. É nesta “relação” que se condensa o significado de “existência”. Enquanto parte do mundo, o *Dasein* tem a capacidade de se tornar em algo, a qual deve exercer. A sua vida é como um projeto que tem a responsabilidade de completar, e a liberdade de o fazer de diferentes formas. Mas Heidegger não procura afirmar com esta descrição do *Dasein* que exista necessariamente uma literal atitude de reflexão e planeamento tendo em vista o desfecho da sua vida – segundo ele, a auto-interpretação em questão manifesta-se maioritariamente de forma inconsciente. “Assumem a sua forma não tanto na introspeção, mas na ação” (*Ibid.* 91), pois qualquer ação, por menos relevante que pareça, envolve sempre algum tipo de compromisso com um efeito futuro, e assume um determinado papel na totalidade da vida. Ou seja, a compreensão que a pessoa tem do seu próprio *Ser* encontra-se expressa em todas as suas ações.

Percebe-se então que de acordo com Heidegger o *Dasein* se define nos termos de uma “relação teleológica e hermenêutica consigo próprio” (*Ibid.* 93), por o seu *Ser* se

determinar na auto-projeção para o desfecho particular da sua existência e por os vários eventos que constituem uma vida adquirirem o seu significado no ponto de vista dessa projeção, sendo que por sua vez as possibilidades para a projeção se encontram determinadas pelos eventos da vida em questão. Sublinha-se o carácter temporal da vida no facto de que a forma como o *Dasein* se projeta tem sempre por referência ações e eventos passados. Dado que se encontra sempre envolvido com o mundo, já se notou que então a caracterização do *Dasein* assume-se plenamente como *Ser-no-mundo*, pois apenas por meio do seu posicionamento no mundo é que pode ter uma vida e *sê-la*, por meio da sua existência. Mas como se define especificamente este “mundo” para Heidegger?

O mundo é o local abrangente onde o *Dasein* vive, que é constituído por todos os contextos que perfazem a sua vida, e viver num mundo de interpretações pré-reflexivas traduz a ideia de o *Dasein* se encontrar “absorvido no mundo.” (*Ibid.* 94) Heidegger procura descrever o mundo de uma forma que possa abranger a estrutura de cada contexto, e cede um exemplo ilustrativo, o do envolvimento de uma pessoa com o seu local de trabalho. Tome-se por exemplo a oficina de um carpinteiro: nesse local ele encontra uma “totalidade de equipamento” (*Ibid.*) com o qual, no seu envolvimento pré-reflexivo com a oficina, o carpinteiro se relaciona com base no valor funcional que o mesmo assume para ele, de um significado específico como um meio de concretização dos seus objetivos (por exemplo, o martelo deve para ele ser utilizado para martelar e não outros fins, pois assim determina o seu objetivo de completar uma peça de mobiliário). Heidegger designa o processo de “tornar explícitas” as funções das entidades no mundo como um processo interpretativo, no qual se faz uma “apropriação” do equipamento, na qual é por sua vez constituído o carácter particular da totalidade do mesmo, que neste caso Heidegger chama “*readiness-to-hand*” (*Ibid.* 95). Assim, de forma a ser possível compreender o Ser, é necessário pensá-lo segundo a sua posição no mundo dos fenómenos enquanto sujeito que interpreta esse mundo no seu contacto mais imediato com os objetos que o constituem, de acordo com o sentido que tais objetos assumem para o *Dasein*, enquanto *ready-to-hand*, ou como “equipamento”, que, no raio da atividade do *Dasein*, se encontra numa relação de integral “envolvimento” com o seu contexto. Uma ilustração para esta situação poderá ser a seguinte: uma porta que se costuma abrir não é normalmente percebida como um painel de madeira pintada quando a pessoa se encontra “em sintonia com ela” (Safranski 1998: 156), e apenas interage com a mesma enquanto mero instrumento, ou meio, para um fim prático. Localiza-se no seu espaço de vivência, e

também na sua vida, desempenhando um determinado papel nos atos e hábitos da sua vida quotidiana – “o seu ranger é parte dela, assim como os vestígios de desgaste, as memórias associadas a ela, etc.” (*Ibid.*) É a um elemento na condição desta porta que Heidegger chama *ready-to-hand*. Se porventura a encontrasse de outro modo que não o habitual, por exemplo, trancada ou no acaso de um acidente com a mesma, então a pessoa nesse momento a perceberia como o painel de madeira que é. Nesse caso, o *ready-to-hand* torna-se em *present-at-hand*. No mundo de referências que constitui o *ready-to-hand*, os significados das conexões com os outros elementos desse mundo são vividos sem serem trazidos à consciência. Apenas quando ocorre uma perturbação “dentro ou fora” da consciência é que tal conexão se desfaz e os objetos surgem como *present-at-hand*.

O que resulta do referido processo interpretativo não é a atribuição de um significado sobre cada objeto que se encontra nesse contexto, como no caso ser considerado enquanto *present-at-hand*. O que sucede é antes a articulação da totalidade do contexto do equipamento, enquanto um domínio de interconexões, numa estrutura global pré-predicativa de significações. A configuração desta estrutura encontra-se por sua vez subordinada a uma hierarquia de objetivos – o propósito do “martelar é a fixação de pregos, que por sua vez é a construção de uma estante, a qual está em si subordinada ao objetivo de conter livros.” (Guignon 1983: 96) Mas poder-se-á dizer que o propósito último da oficina é o papel que desempenha na compreensão do sujeito de si próprio neste contexto: o propósito final da construção da estante poder-se-á circunscrever, por exemplo, ao entendimento que o sujeito tem de si como um bom fornecedor de sustento para a sua família. É neste ponto que se torna possível notar a relação do que Heidegger descreve como a “determinação formal” do *Dasein* com a sua apresentação como *Ser-no-mundo*. Percebe-se o *Dasein* como uma entidade que pondera a sua vida e, na preocupação com o seu desfecho, de algum modo procura projetá-la na sua totalidade. No seguimento dessa projeção, a sua existência é direcionada para a concretização de determinados objetivos, os quais exercem um papel determinante na constituição dos significados e da relevância que encontra no equipamento de um determinado contexto enquanto um meio de concretização desses objetivos. O *Dasein* surge então como essencialmente caracterizado pelo seu direcionamento para a concretização de objetivos, o que, segundo Heidegger, é a condição para ser possível o mundo surgir como *ready-to-*

hand, enquanto um contexto que funciona para o sujeito de acordo com o que é habitual e expectável, e com o qual se encontra assim absorvido de forma não-reflexiva.

O mundo onde o *Dasein* vive é assim descrito por Heidegger como inseparável das interpretações que o sujeito faz e que traduzem a sua inserção peculiar num contexto, ultimamente entendido – de forma consciente ou não – segundo os seus objetivos, interesses e necessidades, ou seja, e em última análise do modo como se compreende a si mesmo. O que o *Dasein* é e o que poderá vir a ser torna-se concreto no mundo e por meio deste, o que evidencia a relação recíproca entre a auto-compreensão e a totalidade do equipamento encontrado. Na compreensão que o sujeito em questão tem de si enquanto carpinteiro o contexto da sua oficina surge definido como tal na relevância particular que lhe é dado por ele, e apenas por meio da sua relação com esse contexto é que o carpinteiro se pode entender a si próprio como tal. O que esta relação condensa é o que é para Heidegger a “estrutura essencial do *Dasein*” (*Ibid.* 99), razão pela qual afirma que o “*Dasein* é o seu mundo na sua existência.” (*Ibid.* 105) Os contextos em que o sujeito se insere encontram-se inseridos num mundo que também é de carácter partilhado – a oficina apenas pode ser pensada nessa qualidade enquanto inserida num mundo público.

Os papéis que definem o *Dasein* são de carácter público, escolhidos a partir de um conjunto de possibilidades pré-constituídas que se tornam acessíveis no mundo social. Esses papéis não podem existir de modo isolado, pois “adquirem a sua definição e significado a partir das suas relações com outros papéis.” (*Ibid.*) O carpinteiro assim se concebe por contraste a outras ocupações, ao que não é ser-se carpinteiro, e as outras pessoas assim também conseguem atribuir-lhe esse carácter e defini-lo. Na expressão da sua inserção particular no mundo, o *Dasein* revela um domínio de “significados que manifestam os objetivos, interesses e ideais partilhados de uma cultura.” (*Ibid.* 113) A cultura do *Dasein* e a sua expressão pode ser encontrada em monumentos, textos, rituais, hábitos linguísticos ou até em determinados gestos corporais. Antes do *Dasein* fazer qualquer interpretação, o seu mundo já se encontra organizado nestas “constelações de significados” (*Ibid.*), e a sua expressão pessoal é determinada na forma como esta se articula com um enquadramento em determinadas estruturas sociais.

O *Ser* do *Dasein* encontra-se circunscrito pelo seu lugar num ponto de conexão de interpretações culturais, pelo que o sujeito desprovido de laços sociais não tem um papel a desempenhar. Neste sentido Heidegger designa o sujeito como o “Alguém”, enquanto um mero exemplo do estatuto que qualquer pessoa tem no mundo, e da sua potencialidade

em vir a desempenhar diferentes papéis. É enquanto “Alguém” que existe a possibilidade de existir em autenticidade ou inautenticidade, de acordo com o processo mencionado anteriormente. Em princípio, o *Dasein* é autêntico no sentido em que pode responsabilizar-se sobre a sua posição entre várias possibilidades, conseguindo encontrar na história a sua referência para abordá-las, e assim também pode ser inautêntico, ao falhar em cumprir essa tarefa¹³. A fonte última das possibilidades do *Dasein* é assim para Heidegger precisamente o “Alguém”, como o que permite ao sujeito possuir “critérios para abordar o equipamento e lidar com os outros.” (*Ibid.* 141)

A partir desta noção de *Ser-no-mundo* torna-se perceptível o entendimento da pessoa que Heidegger descreve, definindo-se a sua existência na forma peculiar segundo a qual mantém uma relação com o mundo – o conjunto dos contextos que vive –, ou se insere nele. É precisamente por via desta conceptualização da pessoa com base no seu envolvimento com o mundo e da particular descrição desse mundo que Heidegger faz que se poderá demonstrar como a mesma encontra alguns pontos significativos de similaridade com o entendimento Canaque da pessoa.

Notou-se que na descrição de Leenhardt dos Canaque parece não se revelar a idealização de uma distinção, ou afastamento, entre sujeito e mundo, idealização cuja crítica é central à constituição da noção de *Ser-no-mundo* de Heidegger. A forma como esta relação de envolvimento com o mundo – à semelhança do que é expresso na noção de Heidegger – se evidencia nos Canaque não é somente através da sua evocação literal no discurso, mas é nomeadamente tornada perceptível nas suas ações, tal como Leenhardt também o sublinhou (1979: 171). Poder-se-á dizer que as suas ações expressam o seu *Ser*, e confirmam a forma como se entendem a si próprios e aos outros, entendimento que, por sua vez, encontra como referência o exemplo do passado histórico, a autoridade da tradição cultural e, ultimamente, o mito – que, justamente, mais do que expresso por palavras seria, segundo Leenhardt, “vivido”. Não obstante, a linguagem assume-se como reveladora na medida em que é também em si um meio de articulação da sua vivência do

¹³ Atitude que, não obstante, segundo Heidegger torna-se possível no *Dasein* enquanto autêntico, pois essa qualidade descreve o seu poder em tomar uma atitude em relação à própria possibilidade de tomar uma posição no mundo e na sua vida face às várias possibilidades de papéis que se lhe afiguram (Guignon 1983: 139, 140).

mundo e percepção do ser humano, sendo a sua importância nessa qualidade também notada por Heidegger na sua descrição do *Ser-no-mundo* (ver Guignon 1990, pág. 661-664).

Foi mencionado no primeiro capítulo que o mítico poderia ser percebido como um dos domínios ou contextos que constituem o mundo dos Canaque. Este mundo, percebido nessa forma abrangente como o conjunto de todos os contextos que perfazem a vida da pessoa, assemelha-se à ideia de mundo que é referido como o local de vivência do *Dasein*. Tal como foi notado, Heidegger procura fazer uma descrição da relação particular que a pessoa terá com o mundo através da apresentação de um exemplo concreto do relacionamento entre um sujeito e um contexto, caracterização do qual o filósofo procura apresentar de modo a ser aplicável a qualquer outro contexto, e assim à relação da pessoa com o mundo no geral. Dá o exemplo da relação de um carpinteiro com a sua oficina: nela encontra uma “totalidade de equipamento”, com o qual se relaciona com base na relevância que o mesmo revela ter para ele, como um meio de concretização de um objetivo em concreto (a realização do seu ofício) e do qual faz uma interpretação pré-predicativa, percebendo a oficina onde pertence como um domínio de interconexões, estruturado de forma hierárquica de acordo com as necessidades de cada fase do seu processo de trabalho, com a qual normalmente se relaciona como *ready-to-hand*. A oficina desempenha também um papel vital para o sujeito enquanto um meio de compreensão e expressão de si próprio. A correspondência ao entendimento que o carpinteiro tem de si como, por exemplo, fonte de sustento para a sua família constitui-se com objetivo último da concretização do seu ofício. Aplicando-se a ideia desta descrição a qualquer outro contexto, o *Dasein* é assim descrito como caracterizado pela forma como projeta a sua vida com base na identificação de variados e consecutivos objetivos a serem cumpridos, e o seu mundo como inseparável das interpretações que o sujeito faz, de acordo com os seus interesses e necessidades. Existe uma relação recíproca entre o *Dasein* e os seus contextos, pois nas suas interpretações deles o seu *Ser*, ou a sua “potencialidade-para-ser”, torna-se concreta.

Seguindo esta descrição, poder-se-á dizer que entre os Canaque o mito surge como um contexto com o qual se relacionam como que *ready-to-hand*¹⁴, com o qual têm uma relação pré-predicativa baseada numa forma de conhecimento afetivo – à semelhança do que Maurice Leenhardt afirma com a sua noção de “mito vivido”, como o que é sentido e vivido antes de ser conceptualizado –, e uma relação de reciprocidade, pois nele encontram uma referência para compreenderem o seu próprio papel no mundo, face aos outros. A sua concepção da pessoa torna-se concreta no mito, e o mesmo surge como um domínio que possui a sua relevância com base nas interpretações que fazem dele, de acordo com as suas necessidades e interesses, de acordo com os objetivos que projetam para si próprios como obrigatórios a serem cumpridos enquanto detentores de um determinado papel. A definição deste papel para o Canaque torna-se também apenas possível na relação com outros papéis existentes apenas no domínio social, sendo que apenas se consegue identificar a si próprio segundo o que representa para os outros, segundo o papel que seria expectável dele, e assim também através da possibilidade da concepção do seu papel na sociedade pode perceber os papéis que os outros assumem face a si. Notou-se que nos Canaque a relevância da sociedade na definição da identidade pessoal é da maior importância, concebendo-se a si próprio no conjunto das relações com os membros do clã, podendo chegar mesmo a sentir-se “em perdição” no caso de se ver isolado da sua sociedade. Verifica-se que o social surge também como um contexto constituinte do mundo do Canaque, e a sua relação de profundo envolvimento com o mundo evidencia-se mais uma vez, na forma como se torna para ele praticamente impossível conceber a sua identidade se não possuir a referência às relações que tem com os outros. Aqui também se evidencia a importância determinante do cultural na sua concepção, pois encontra também nesse domínio um meio de representação de pertença a uma identidade grupal, um certo meio cultural distinto de outros, caracterizado por um conjunto peculiar de práticas, tradições e narrativas, onde também encontra um contexto mítico específico. À semelhança do que é dado a entender por Heidegger, na expressão da forma particular como se insere no mundo, o Canaque revela um conjunto de

¹⁴ Ou seja, apenas perturbado pela vinda de Leenhardt e pelo colonialismo, por exemplo, transformando-o então possivelmente em *present-at-hand*, na rotura da normalidade expectável de um contexto, encontrando-se a pessoa numa relação de absorção nele de forma não-reflexiva até ao momento em que esta realidade é questionada, tal como foi, por exemplo, na apreensão dos ensinamentos de Leenhardt sobre o cristianismo ou no momento em que as crianças na escola aprenderam sobre geografia, biologia, etc. (Leenhardt 1979: 172-175).

“significados que manifestam os objetivos, interesses e ideais partilhados de uma cultura.” (Guignon 1983: 113) Esta expressão é o que é veiculado nos Canaque nomeadamente pela ação, seja em gestos e determinadas atitudes quotidianas ou na forma de rituais e até na linguagem (a qual relembre-se que, segundo Leenhardt, expressava a forma como os Canaque não perceberiam a profundidade do seu corpo, algo também expresso na sua representação artística, evidência que sustenta a tese de não idealizarem a total distinção do seu corpo face ao mundo onde se insere). À semelhança de como o Canaque encontra o que precisa no mundo público para conceber a sua identidade, o *Ser* também depende do mesmo para ser revelado ao *Dasein*, dado que o seu verdadeiro *Ser* é progressivamente revelado (recorde-se que apenas poderia ser pensado na sua forma definitiva após a morte) conforme consegue cumprir um determinado papel que assume, conforme o que é expectável para si e na perspetiva dos outros.

O Canaque tem no mito o que necessita para se compreender a si próprio e à sua posição no mundo, assim como a dos outros. À semelhança do que o carpinteiro encontra na sua oficina, o Canaque encontra no mito relevância enquanto um meio que possibilita a ação, pois encontra nele o material que precisa para pensar o seu papel, e justificação e autoridade para exercer as ações que o expressam. O mito legitima o papel do Canaque e as suas ações, mesmo quando nos parecem discriminatórias ou violentas, e o recurso à noção de *Ser-no-mundo* de Heidegger ajuda-nos a perceber o entendimento Canaque a outra luz. Enquanto enquadrada no contexto do pensamento filosófico moderno, oferece-nos termos familiares que possibilitam uma outra aproximação à perspetiva Canaque, tornando-a, possivelmente, um pouco mais acessível a quem a procura entender a partir de uma perspetiva ocidental e moderna, individualista. Este poderá ser um meio para tal mas, na impossibilidade de conseguirmos adotar integralmente a sua perspetiva interpretativa e os seus valores, uma compreensão total do entendimento Canaque da pessoa permanece sempre, em parte, algo inalcançável. Mas esta proposta de um meio de clarificação não se revela completamente infrutífera. No estabelecimento de uma relação de aproximação entre o entendimento Canaque e fenomenológico, deparamo-nos com uma situação interessante: a possibilidade de se repensar a legitimidade da adoção da noção de *Ser-no-mundo*. Enquanto desafio à caracterização do ser humano e da sua posição no mundo que o cartesianismo dá a conhecer, e crítica da prática científica que este inspira, a noção de *Ser-no-mundo* de Heidegger afigura-se ultimamente como ambicionando fazer uma descrição da vida humana que deverá ser de algum modo mais

correcta que a cartesiana, e subsequentemente da individualista. Na parte seguinte foca-se brevemente como se justifica esta asserção, e posteriormente perceber-se-á exatamente como poderá ser possível repensar a legitimidade da noção fenomenológica face à individualista na evidência da sua possível aproximação à Canaque.

III.II. O *Ser-no-Mundo* e o Desafio ao Individualismo

A concepção cartesiana dos seres humanos como substâncias físicas e mentais é ainda evidente na perspectiva fisicalista, segundo a qual os seres humanos são essencialmente percebidos como “organismos materiais num ambiente natural.” (Guignon 2004b: 119) Desde o início da sua carreira académica que Heidegger veio a desafiar esta forma de caracterização da existência humana, entendendo a concepção substancialista como o resultado de uma construção teórica distante da realidade mais fundamental da existência humana. Na descrição que Heidegger faz do ser humano enquanto agente inserido numa “rede” interconectada de relações, a concepção substancialista perde relevância como meio de compreensão do mesmo. E, apesar da ênfase colocada por Heidegger na noção de “autêntico *self*” e na forma como a totalidade das ações do sujeito possui o poder de individualizar, seria incorreto presumir que o *Dasein* é um sujeito individualista – a caracterização de Heidegger do *Dasein* cujas ações são potencialmente individualizantes é apenas uma “*indicação formal* que necessita de clarificação fenomenológica antes do seu significado total poder ser compreendido” (*Ibid.* 121), sendo revelado na sua descrição da agente no seu quotidiano que o mesmo não é tanto um “eu” por relação apenas a si próprio mas antes por relação a outras pessoas.

Para Heidegger, sendo o cartesianismo uma perspectiva que reduz a experiência à subjetividade e que apresenta uma tendência à objetificação de quaisquer entidades constituintes do mundo, que deve ser ultrapassada. O absoluto “eu” que advém dessa redução não se afigura como um meio viável para a compreensão do quotidiano do ser humano, pois tal descrição ignora o efetivo carácter ontológico do *Dasein*. Ao contrário do que é proposto por Descartes na sua descrição da relação entre o *res cogitans* e o *res extensae*, o retrato do *Dasein* culmina na demonstração da total impossibilidade de uma distinção entre um conjunto “privado de impressões interiores e as formas públicas através das quais o *Dasein* se manifesta no mundo.” (Guignon 1983: 87) Percebe-se que na descrição do *Ser-no-mundo*, ao invés de ser apresentado o retrato de um sujeito “sem

mundo” (*Ibid.* 94) – perante o qual o mundo é algo exterior, divisível –, o mesmo apenas pode afigurar-se como tal por meio da totalidade contextual que constitui o mundo. Com a apresentação da noção de *Ser-no-mundo*, o objetivo principal de Heidegger é “recapturar uma ‘concepção natural do mundo’, anterior à abstração científica e à reflexão filosófica” (*Ibid.*), pelo que apresenta uma descrição detalhada da vida que se aparenta constituir como um contributo para uma alternativa da descrição cartesiana. A ideia de um sujeito “sem mundo” que encontra um mundo de objetos perde o seu valor, pois o *Ser* do *Dasein* encontra-se “circunscrito pelo mundo em que está envolvido” (*Ibid.* 98) e, simplesmente, pelo facto de o que o *Dasein* é e poderá vir a ser se tornar concreto apenas no mundo. Neste sentido a descrição de Heidegger é oferecida como uma espécie de alternativa dotada de um campo de análise mais abrangente (Guignon 1990).

O retrato cartesiano do sujeito apenas pode também existir quando a relação normal do mesmo com o mundo se rompe, quando é transformada em *present-at-hand* – e, nessa situação, incapaz de transcender o domínio das suas próprias ideias de forma a conhecer os objetos fora do mesmo, este sujeito deixa de ter um verdadeiro papel “a desempenhar na descrição do quotidiano.” (Guignon 1983: 99) Heidegger sugere que, apesar de a conceptualização moderna do *self* que o objetifica se afigurar como um marco cultural importante, a mesma não providencia um retrato fidedigno do que é a “compreensão quotidiana que temos de nós próprios.” (*Ibid.* 108) A tendência deste *self* para a introspeção não permite a descoberta do *self* real por obscurecer a verdadeira forma segundo a qual ele se conhece a si próprio. O verdadeiro auto-conhecimento não deve requerer um despir de “máscaras sociais” de forma a se poder encontrar o “absoluto eu” por debaixo delas, mas implica antes precisamente um afastamento da introspeção que objetifica a pessoa de tal forma, de modo a poder perceber o *self* como o ponto de cruzamento de sistemas culturais a um determinado momento na história social que é.

Segundo outro argumento, visto que o mundo onde o *Ser* do *Dasein* ganha expressão concreta é público, a fonte das “estruturas de significação que constituem o mundo não é o *res cogitans* ou o ego transcendental, mas o público no geral.” (*Ibid.* 109) Também ao descrever o Eu como nada mais que as suas expressões significativas, enquanto inserido num mundo que se apresenta como um “campo holista de significações” (*Ibid.* 110) que expressa os objetivos e interesses de uma cultura, Heidegger consegue afastar-se totalmente da tradição cartesiana, ao assim evitar a inclinação para um entendimento dos significados e valores como meramente subjetivos.

O entendimento individualista do sujeito que encontra parte da sua fundação na história do progresso da ciência moderna poderá ser pensado nessa qualidade como tendo vindo a ser desenvolvido desde o ponto em que as descobertas de Galileu surgiram como um meio de invalidação da então aceita percepção da realidade como determinada por alguma espécie de plano divino. No seguimento desse desenvolvimento veio também a transformar-se a compreensão da pessoa que, na sua capacidade em abordar o mundo numa perspectiva científica, se torna então capaz de adotar uma visão imparcial e “distanciada” do mesmo. A abstração científica requer que o sujeito seja capaz de se afastar da perspectiva do senso comum da sociedade e de quaisquer ideias pré-formadas sobre o que procura analisar, podendo neste sentido a pessoa ser então percebida como um Eu que não possui quaisquer relações com algo no mundo que o passam definir. No final desta transformação o mundo parece surgir como, segundo Heidegger, algo como uma mera fonte de “energia para as nossas necessidades.” (Guignon 2004c: 17) Enquanto que num ponto da história a pessoa era pensada como tendo de procurar encontrar o seu lugar numa ordem definida pela vontade de Deus, posteriormente a mesma vem a ser pensada como detentora do poder de se tornar, nas palavras de Descartes, “mestre e possuidora da natureza.” (*Ibid.*) Descartes descreve o Eu como uma substância mental circunscrita pelo corpo que representa a realidade sem ser uma parte integral dela. No seu entendimento “moderno” / individualista, o Eu é de modo semelhante percebido como “nuclear”, auto-definido e auto-contido, sem relações definitivas com algo exterior a si próprio. Esta forma de conceptualizar a pessoa é para Heidegger a grande causa da omnipresença da tecnologia e de formas de controlo instrumental do quotidiano, reflexo da vontade da pessoa em controlar tudo de acordo com a sua vontade, pessoa que adquire uma forma “calculista” de pensar em termos de “meios e fins” (*Ibid.* 84), o que para o filósofo é uma causa da incapacidade do inautêntico *Dasein* em definir objetivos, pois a pessoa que foca a imposição da sua vontade própria sobre o mundo acaba por fazer o mesmo sobre a relação que tem consigo própria, ao perceber-se como um “recurso humano” com um determinado valor de utilidade enquanto meio para atingir um fim que define. Quando, segundo o que o cartesianismo dá a entender, o sujeito é percebido como a fundação de qualquer *Ser*, o *Ser* torna-se como que num mero objeto que se encontra à disposição da pessoa, pelo que vem a prevalecer a atribuição à ciência e tecnologia de um poder de possível dominação total, ou instrumentalização, de qualquer *Ser*, pelo *Ser* próprio (Guignon 1983).

Heidegger parece manifestar, essencialmente, uma preocupação sobre a prevalência de uma visão indiferenciada entre objetos e pessoas. Notou-se que ao contrário do que descreve a noção de *Ser-no-mundo*, o entendimento cartesiano idealiza a pessoa como “isolada” do mundo onde se insere, focando a sua autonomia face a esse mundo. Ao contrário deste retrato individualista, a noção de *Ser-no-mundo* não descreve a pessoa na sua realidade (ou o *Ser* do *Dasein*) como algo que é tributário da sua auto-reflexão, mas antes como algo que se revela na ação, e que se manifesta de forma inconsciente, na sua relação pré-predicativa com o mundo. No seguimento deste raciocínio, a ênfase na noção de autonomia que tanto é central ao individualismo acaba por ser desvalorizada na descrição fenomenológica, na evidência do idealizado por Heidegger sobre a importância determinante no *Dasein* das relações que este mantém com o mundo. Esta não-idealização da referida noção de autonomia é um fator que, no entanto, pode ser suficiente para se questionar a legitimidade da adoção da perspectiva heideggeriana sobre a vida humana face à individualista, algo que a evocação anterior da sua similaridade com o entendimento Canaque do mundo e da pessoa enquanto descrito como “mito vivido” ajuda a perceber melhor.

Capítulo IV

Relativismo Cultural, Direitos Humanos e a Relação destes com a Etnografia

De que forma então o conhecimento da realidade conforme era percebida pelos Canaque da Nova Caledónia – tal como descrita por Maurice Leenhardt – pode ajudar a perceber como a concepção de pessoa universalizada, sendo produto da história do Ocidente e, como tal, impossível de ser precisamente pensada como universalizada, chega a ser efetivamente idealizada como tal? E, mais precisamente, porque prevalece essa idealização?

No capítulo 2 foi feita uma breve apresentação desta concepção de pessoa – a individualista – que vem a ser idealizada como universal por surgir como uma faceta fundamental da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a qual é introduzida no seguimento do final da Segunda Guerra Mundial, sendo adotada em 1948 pela assembleia geral das Nações Unidas. Inspirada na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 que é introduzida após a Revolução Francesa, a Declaração Universal dos Direitos Humanos surge com a intenção de se tornar num meio de assegurar que um acontecimento como uma guerra mundial não voltaria a suceder, constituindo-se o seu texto por um conjunto de normas a serem respeitadas por todas as sociedades que assim pudessem garantir a vivência plena de cada pessoa da sua individualidade – de acordo com as suas necessidades básicas, incluindo nestas a liberdade de expressão própria e de escolha. No preâmbulo da Declaração é de imediato apresentado como fundamento aos artigos que a constituem o reconhecimento do igual estatuto de todos os seres humanos perante as normas que são descritas, enquanto detentores de – nas próprias palavras do documento – uma “dignidade inerente”, liberdade e “direitos inalienáveis” protegidos pela lei, reconhecimento que se deve constituir como a fundação universal para a paz, liberdade e justiça, sendo as relações amigáveis entre nações apontadas como algo essencial a ser mantido. Os direitos referidos são tidos como aplicáveis a qualquer ser humano, independentemente da sua etnia, género, “língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem social ou nacional, propriedade”, condição de nascimento ou outro dado que possa indicar um estatuto diferenciado. E, tal como pode ser também notado na leitura da própria Declaração, a reivindicação destes direitos é presumida como essencial a uma ideia de “promoção do progresso social e de melhores padrões de vida

em maior liberdade”. De modo geral, é central a ideia de que qualquer pessoa tem o “direito à vida, liberdade e segurança” e, entre outros pontos, a um nível mais específico, refere que, por exemplo, qualquer pessoa tem o direito de em qualquer lugar ser reconhecida perante a lei de forma igualitária e de ser protegida por esta de qualquer tipo de discriminação, o direito de não se encontrar sujeita à “interferência arbitrária” na sua “privacidade, vida familiar, lar ou correspondência” ou a “ataques à sua honra e reputação”, a casar e manter relacionamentos com quem quiser desde que exista consentimento de ambas as partes, a deter propriedade de forma igualitária e não ser arbitrariamente privada da mesma, a expressar livremente a sua opinião, a aceder a serviços públicos, a trabalhar no que desejar e fazê-lo e receber o seu pagamento pelo mesmo sem qualquer tipo de discriminação, a ter acesso à educação e a manter um padrão de vivência adequado à sua saúde e bem-estar, assim como da sua família, “incluindo comida, roupa, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais necessários, e o direito a segurança na eventualidade de desemprego, doença, incapacidade, viuvez, idade avançada” ou qualquer outra condição para além do seu controlo que dificulte os meios da pessoa em assegurar a satisfação das suas necessidades básicas. É também afirmado que a satisfação da vontade das pessoas deve corresponder à base de ação do estado, e que todas as pessoas têm o dever de exercer os seus direitos de qualquer forma desde que não seja contrária aos ideais defendidos na declaração, não devendo as suas ações limitar a capacidade das outras pessoas de igual exercício dos seus direitos, zelando desta forma cada pessoa pelas condições em que o “pleno desenvolvimento da sua personalidade é possível”, assim como as das outras pessoas.

A Declaração, por essencialmente sublinhar a importância da individualidade da pessoa, veio a ser criticada por apresentar como um ideal universal uma concepção de pessoa que tem origem e é predominante no contexto social ocidental – o mesmo onde nasce a Declaração – concepção distinta de outros entendimentos sobre a pessoa encontrados noutros contextos culturais. De uma forma abrangente, este tipo de crítica descreve a perspectiva de diferentes formas de relativismo cultural que se desenvolvem ao longo da história da antropologia e, ainda hoje, a perspectiva relativista encontra alguma expressão na disciplina por se alinhar com o que é pensado como sendo os objetivos do trabalho antropológico e os princípios éticos que o mesmo pressupõe.

Pelos anos 30 a teoria do século XX as concepções oitocentistas sobre a existência de “raças” humanas diferenciáveis em termos morais e intelectuais já tinha sido abandonada pela antropologia (fundamentalmente por via das críticas de Boas), privilegiando-se então a diferenciação entre sociedades somente nos termos dos seus “condicionamentos culturais” e particularidades sociais. No seguimento desta mudança de perspetiva veio-se a colocar em questão os critérios utilizados para distinguir entre sociedades supostamente superiores e inferiores, ou entre “civilizadas” e “primitivas”, e um ceticismo surge na antropologia sobre o entendimento prevalente da posição da sociedade ocidental face a outras. Surge então o argumento de que a sociedade ocidental se pensaria superior a outras por “utilizar os seus próprios valores culturais como padrão no seu juízo” (Hatch 1983: 2), e neste sentido coloca-se a compreensão de que o que poderia ser idealizado como “progresso” neste contexto simplesmente pode não ter o mesmo significado noutro contexto cultural. Esta é uma altura em que também ganha relevo na antropologia um princípio que essencialmente defendia, a partir da assunção de uma tolerância total em relação a outras formas de vida, que todas e cada uma devem ser reconhecidas e consideradas como igualmente válidas. Estas propostas sobre progresso e tolerância tiveram por base uma perspetiva sobre o chamado relativismo cultural. Ruth Benedict, uma representante desta perspetiva de acordo com as ideias introduzidas por Franz Boas, ofereceu um argumento essencial sobre este relativismo em *Padrões da Cultura* (1934) onde, por um lado, sublinha a grande variedade de diferenças culturais entre sociedades e, por outro, dado que em alguns contextos as pessoas parecem “ignorar as esferas da vida que nos parecem cruciais” (Hatch 1983: 45), enfatiza a inexistência de princípios de conteúdo “absoluto”, pois os princípios utilizados por alguém para formar um juízo são sempre ultimamente relativos à sua cultura de origem. Dá como exemplo o ato de matar outra pessoa: alguém poderá presumir que matar outra pessoa deverá ser certamente um ato concebido como condenável de alguma forma em qualquer lugar, no entanto tal não é verdade, pois o homicídio poderá constituir-se como uma prática aceitável em determinadas circunstâncias, do que poderá ser um exemplo a prática da antropofagia. O antropólogo Melville Herskovits foi outro defensor do relativismo cultural e, à semelhança de Ruth Benedict, reconheceu como um facto indisputável que os sistemas de valores de cada cultura podem ter grandes diferenças, facto que para si não permitiria a concepção de quaisquer padrões ou valores absolutos, afirmando também que os juízos feitos são sempre relativos ao seu contexto cultural, e se os padrões utilizados

nesse processo têm o mesmo estatuto de viabilidade nos seus contextos, então não poderão ser comparados e enquadrados numa escala de valor.

O relativismo cultural veio a dividir-se em três formas – a descritiva, a normativa e a epistemológica. Na sua forma descritiva baseia-se na teoria do determinismo cultural, de acordo com qual as “características sociais e psicológicas humanas são produzidas pela cultura” (Spiro 1986: 259). Tendo adicionalmente como facto a variabilidade cultural, o relativismo cultural descritivo essencialmente refere que a variabilidade das características sociais e psicológicas entre os grupos humanos é diretamente relativa à variabilidade cultural.

Já o relativismo normativo sublinha que quaisquer padrões são culturalmente constituídos, pelo que não podem existir padrões transculturais de acordo com os quais se pudesse realizar um juízo sobre diferentes culturas numa “escala de mérito ou valor.” (*Ibid.* 260) Para além disso, dado o facto da variabilidade cultural, não podem existir padrões panculturais universalmente aceitáveis segundo os quais se pudesse igualmente realizar um juízo sobre diferentes culturas. Considerando-se então que qualquer juízo sobre o valor relativo de uma cultura diferente é ultimamente etnocêntrico, o único juízo normativo que poderá ser válido é o que descreve todas as culturas (ou determinadas crenças, tradições, etc.) como sendo de igual valor. O relativismo cultural normativo constitui-se ainda por dois subtipos, o relativismo “cognitivo” e o “moral”. De acordo com o relativismo cognitivo, as “reivindicações de verdade sobre asserções descritivas são relativas aos padrões cognitivos das culturas em que as mesmas se encontram inseridas” (*Ibid.*) – nesse sentido, por exemplo, a veracidade da ciência é culturalmente relativa. Por sua vez, segundo o relativismo moral, o afirmado em “asserções éticas é relativo aos padrões morais das culturas em que se inserem” (*Ibid.*), pelo que qualquer código moral não poderá ser sujeito a um juízo de valor por não poderem existirem padrões universais que os suportem. O relativismo cultural normativo foi o tipo essencialmente advogado por Franz Boas e os seus seguidores, que rejeitaram a teoria da evolução social e cultural, e assim a noção de progresso, considerando-a um juízo de valor. Visto que para Boas e os seus seguidores os valores eram culturalmente relativos, a perspectiva de que, por exemplo, a cultura ocidental é mais avançada que outras é a mera expressão do etnocentrismo ocidental.

Por fim, o relativismo cultural epistemológico, que começa a ser desenvolvido nos anos 60 e que parece afigurar-se ainda em muitas áreas da antropologia como o tipo

dominante, teve em parte por fundamento a chamada forma “forte” do relativismo cultural descritivo. Esta forma “forte”, adotando a perspectiva lockeana de que a mente humana começa por ser como uma “*tabula rasa*”, coloca a hipótese de que tudo o que venha a ser posteriormente encontrado nessa “*tabula*” seja culturalmente adquirido. Assim, quaisquer características do domínio da sociabilidade e do psicológico são adquiridas na cultura, e as diferenças entre culturas poderão ser tão grandes que elas são ultimamente descritas como incomensuráveis entre si. O relativismo cultural epistemológico acaba assim por adotar plenamente a teoria do determinismo cultural, e retira daí duas conclusões: quaisquer generalizações “panhumanas” sobre a cultura, a natureza e a mente são provavelmente inválidas; e, visto que as culturas são incomensuráveis e que a veracidade do conhecimento científico é ela própria culturalmente relativa, a própria noção da universalidade das explicações científicas é relativizada. Dado que a explicação científica costuma procurar referir teorias, noções ou conceitos generalizantes, a imensa pluralidade da expressão cultural invalida os mesmos e, neste caso, a antropologia enquanto ciência encontrar-se-ia numa situação frágil. O relativismo cultural epistemológico refere então como objetivo da antropologia não tanto a “explicação” da cultura como a interpretação de particulares culturais. Nesta perspectiva a cultura é percebida como um sistema simbólico, e a interpretação da mesma apenas pode basear-se na elucidação dos seus significados simbólicos, o que deverá ser alcançado não por recurso a princípios generalizantes, mas por meio da empatia, discernimento, imaginação, compreensão, etc., do antropólogo (*Ibid.* 261-263). Apesar de o relativismo cultural epistemológico ter vindo de certo modo ainda a perdurar como o tipo de relativismo cultural dominante em anos recentes, não obstante, a sua adoção tem consequências problemáticas.

Ao subscrever à forma “forte” de relativismo cultural descritivo, o relativismo cultural epistemológico apresenta por fundamento que a diversidade cultural – e assim a social e psicológica – é algo que não tem limites, ou seja, a possibilidade de se encontrarem quaisquer traços universais torna-se nula. Mas esta é uma asserção que não é imune a um olhar crítico.

Se as culturas são incomensuráveis, então como poderá o antropólogo compreender algo acerca de um grupo que não o seu próprio? Como poderá, assim, o mesmo sentir empatia por outros grupos culturais? Como poderá encontrar sentido nos seus pensamentos e sentimentos se o enquadramento conceptual de outro grupo for radicalmente distinto? Coloca-se então uma dificuldade ao relativismo cultural

epistemológico, pois não pode, ao mesmo tempo que afirma que as culturas são incomensuráveis entre si, afirmar também que o antropólogo é capaz de interpretar os seus particularismos. Não obstante, ao invés de ser um obstáculo à constituição de conceitos e princípios generalizadores, a diversidade cultural é também precisamente a condição do desenvolvimento do trabalho antropológico. As “generalizações” científicas com respeito à sociedade ou cultura são afirmações de regularidades a uma escala universal, sendo que, no entanto, não tendem tanto a descrever características universais como a constatar as regularidades que as diferenças entre grupos poderão significar, do que poderá ser um exemplo a argumentação do modo como a agressão, apesar de poder variar em forma ou frequência, sempre que ocorre, ser governada por essencialmente o mesmo conjunto de princípios (defesa pessoal em termos físicos ou morais, por exemplo).

Tal como referido, se se seguir o que é defendido pelo relativismo cultural epistemológico, especialmente sobre a incomensurabilidade entre culturas, o trabalho antropológico vê-se reduzido à mera interpretação particularista ao invés de se atrever a contribuir para a constituição de teorias explanatórias, baseando-se a sua existência apenas na medida em que existir curiosidade sobre o conhecimento de grupos ultimamente percebidos pelo investigador como exóticos. Ao se chegar a um ponto em que já foi realizada documentação suficiente para que nenhum grupo ou costume surja como uma “novidade”, se o trabalho antropológico se limitar à descrição e interpretação de costumes sem tentar retirar algum tipo de conclusão sobre estas observações, ou seja, sobre como as mesmas poderão contribuir para a constituição de algum tipo de teorias, conceitos ou princípios explicativos da sociedade e da cultura, poderá correr o risco de tornar-se intelectualmente trivial. Não é retirar valor à interpretação que se pretende, apenas afirmar que os frutos da mesma têm a potencialidade de se afigurar como, por exemplo, contributos relevantes à discussão de questões de abrangência universal. Na discussão sobre a validade de, por exemplo, uma determinada teoria da psicologia sobre a forma como se manifesta uma qualquer patologia, é certamente relevante considerar como o que a mesma teoria descreve prevalece face ao observado em outros grupos. Este é um recurso que seria invalidado na consideração das culturas como incomensuráveis entre si (Spiro 1986).

O relativismo cultural e a sua relação com este papel potencialmente relevante da investigação antropológica tem sido alvo de recorrente discussão dentro da disciplina, e um dos temas mais referidos é a relação desta questão com a viabilidade da idealização

da universalidade dos direitos humanos, e da concepção individualista da pessoa que estes presumem. A importância do papel da antropologia e a apreciação crítica da responsabilidade do antropólogo em questões que ultimamente referem a potencial “intervenção humanitária” ou sobre a plausibilidade da idealização da universalidade dos direitos humanos parece ser em si um denominador comum a várias reflexões recentes sobre a insustentabilidade do relativismo cultural atualmente (Cohen 1989, Goodale 2006, Messer 1993, Speed 2006). Um exemplo em concreto foca a problemática da forma como os conceitos de relativismo cultural e universalismo poderão influenciar respostas internacionais a abusos com base no género em sociedades não-ocidentais (Zechenter 1997). Outro exemplo sublinha precisamente a forma como a antropologia pode (e deve) ajudar a pensar algo como a validade e necessidade dos direitos humanos e da intervenção em nome dos mesmos em determinados casos, isto se prescindir da completa assunção do relativismo cultural, algo que permeou a declaração da American Anthropological Association sobre os direitos humanos em 1947, cuja mensagem demasiado prudente teve ultimamente efeito de apresentar o contributo da antropologia como algo irrelevante na questão da intervenção internacional em outras sociedades nesse âmbito (Washburn 1987).

Gradualmente, a American Anthropological Association veio a distanciar-se da posição que demonstrou nos anos 40 para atualmente apoiar o papel ativo da antropologia na defesa e proteção dos direitos humanos, algo que em si reflete não apenas a adoção de uma determinada perspetiva sobre os princípios que baseiam essa ideia de “direitos”, mas também sobre o significado do uso do adjetivo “humanos” para os designar. Na perspetiva antropológica, o uso desse adjetivo poderá ser problemático por referir a concepção individualista do ser humano, uma noção de origem ocidental que há muito a antropologia entende corretamente ser distinta de concepções sobre o ser humano de outros contextos culturais. A ênfase coloca-se precisamente no papel vital da sociedade ou cultura em produzir o entendimento do que é “humano” mas, de certa forma, poder-se-á identificar algo que possa implicar ou até conferir direitos nesse facto da constituição social e cultural do ser humano. Determinadas reivindicações particulares de direitos poderão ser baseadas em princípios mais gerais de justiça, igualdade, ou sobre o que é correcto. É possível que tais princípios possam ser partilhados por sociedades com concepções distintas de direitos ou até inexistentes, no seu sentido mais estrito. Formulações distintas sobre direitos poderão até mesmo ser percebidas como extrapolações inseridas em

diferentes condições dos mesmos princípios gerais. Para se considerarem estas hipóteses é preciso ir além do que diz a forma “forte” de relativismo cultural que o relativismo epistemológico subscreve, e coloca-se também a questão de se a antropologia está disposta a crer na possibilidade de descoberta de princípios universais da espécie humana que possam ter impacto na ponderação da atuação em nome dos direitos humanos mas que ainda assim possam salvaguardar a legitimidade da variabilidade cultural. O facto de existirem diferenças entre culturas não é algo que em si tenha de negar a possibilidade de existirem princípios ou características universais num modo geral, podendo esta possibilidade até ser percebida como pressuposta na evidência de tais diferenças: os “processos de produção e reprodução social e cultural, ao invés dos traços culturais, valores ou normas isoladas dos processos sociais através dos quais são produzidas e utilizadas, poderão ser considerados como a matriz de atributos gerais de ser-se humano.” (Turner 1997: 278) Ou seja, a variabilidade cultural em si poderá ser percebida como o resultado de processos que terão traços universais.

Por outro lado, poder-se-á notar a forma como a ideia de universalidade dos direitos humanos vem a ganhar preponderância no modo específico em que se apresenta a história do desenvolvimento político, neste exemplo no contexto dos Estados Unidos, onde determinados grupos minoritários vieram a organizar movimentos sociais que essencialmente apelam à universalidade da igualdade, justiça e direitos, em contestação do modo desigual como o estado as considerava, principalmente com base na sua etnia. Neste exemplo, a diferença em si é entendida como pressuposto para a existência de direitos humanos, os quais idealmente a salvagam, de acordo com o que a própria Declaração afirma.

Como reflexo da experiência dos membros do comité para os direitos humanos da American Anthropological Association com a realidade de abusos de grupos ameríndios e outras minorias culturais, a questão da diferença assumiu uma posição central numa declaração do comité sobre os direitos humanos divulgada em 1993. Nessa declaração é enfatizado o papel ativo que a AAA deve assumir perante o conhecimento da utilização da “diferença humana” como base para a negação de direitos. Para além de ser afirmado explicitamente que a diferença é uma razão inválida para a negação de direitos, é também dado a entender que o direito à diferença é então reconhecido pela associação como a base transcultural dos direitos humanos, parecendo então que as diferenças a nível coletivo são percebidas como tão “humanas”, ou válidas nesta questão, como as

individuais. Ao presumir uma definição mais abrangente de “diferença”, esta declaração parece implicar uma ideia que poderá basear a ação em defesa da expressão dessa diferença de forma mais inclusiva e relevante (Turner 1997).

Ultimamente, entende-se que o que se afigura como uma das críticas mais prevalentes à universalidade dos direitos humanos, isto é, o relativismo cultural – neste caso na sua forma mais preponderante recentemente, o epistemológico –, apesar de encontrar legitimidade no que é essencialmente uma grande importância que coloca sobre o reconhecimento e respeito da diferença cultural, um ponto em que, de certo modo, se alinha precisamente com o objetivo básico dos direitos humanos, objetivo cujo assegurar acaba por no entanto dificultar na sua afirmação sobre a incomensurabilidade entre culturas. Neste âmbito torna-se insustentável face à necessidade de pensar os direitos humanos de forma universal – e a noção individualista de pessoa –, necessidade entretanto reconhecida recentemente pela própria AAA, cuja declaração abre espaço para pensar a responsabilidade que a antropologia, enquanto uma fonte de conhecimento sobre as culturas, tem na determinação na necessidade de intervenção dos estados e das Nações Unidas em nome dos direitos humanos, responsabilidade que encontra fundamento precisamente na importância que a diferença cultural e não só sempre teve na história da disciplina, mesmo que o presumir da universalidade da concepção de pessoa que os direitos humanos implicam possa de facto ser distinta das encontradas noutros contextos culturais, esta universalidade é reconhecida como no seu objetivo de ser um meio para se pensar um fim de importância fundamental.

O caso da violência encontrada entre os Canaque e outras sociedades melanésias, referido aqui no primeiro capítulo e trazido para a questão dos direitos humanos por meio da sua aproximação com a noção de *Ser-no-mundo* de Heidegger, é um exemplo da importância dessa tomada de posição da antropologia. Em primeiro lugar, se se fosse considerar a incomensurabilidade entre culturas, não seria de todo possível trazer o exemplo dos Canaque para esta discussão. Em segundo, se se adotasse uma posição de mera descrição ou reconstrução face à realidade melanésia, o trabalho antropológico perderia a sua oportunidade em se tornar numa mais-valia na consideração da necessidade de intervenção internacional de forma a condicionar o que no fundo são práticas de repressão precisamente em parte realizadas em nome ou por força da diferença (como no caso de ter existido uma tendência maior das mulheres a cometer atos de suicídio), seja ela de género, de clã de origem, etc.

A preponderância da universalidade dos direitos humanos e o reconhecimento da sua importância por parte da antropologia alinha-se de certa forma com o que Charles Taylor diz sobre a relevância da concepção individualista da pessoa. Com *Sources of the Self*, Charles Taylor procurou oferecer uma ferramenta que permitisse, a quem lesse a sua obra, adquirir um conjunto de conhecimentos que pudessem fundamentar uma compreensão mais informada e menos, nas suas palavras, imparcial, sobre o “fenómeno da modernidade.” A parte final de *Sources of the Self* surge então maioritariamente constituída por uma defesa de Taylor do facto de a identidade moderna/individualista poder ser mais rica em recursos/valores morais do que os seus críticos afirmam.

Taylor afirma existirem três principais pontos de tensão na “cultura moral moderna” (Taylor 1989: 498): uma determinada divisão sobre o que constitui ou veicula os princípios morais mais prevalentes na sociedade em questão; o “conflito entre o instrumentalismo (...) e a objeção romântica ou modernista face ao mesmo” (*Ibid.*); e um terceiro ponto que emerge deste segundo, indo além da mera oposição entre instrumentalismo e a idealização de uma vida mais “rica”, ao colocar as questões: será que os valores morais em questão não serão incompatíveis com tais idealizações? Ou será que a moralidade que se pretende demonstrar não exige um preço demasiado alto da pessoa que a tenta alcançar, ou assimilar, totalmente? Estes três conflitos são sucintamente designados, respetivamente, como a “questão sobre as origens” (*Ibid.* 499), a questão sobre o instrumentalismo e a questão sobre a moralidade. De acordo com o autor, desde o período romântico, a perspectiva instrumentalista tem sido criticada por alegadamente a sociedade instrumentalista – na “qual uma perspectiva utilitarista permeia as instituições de um modo de existência comercial, capitalista e burocrático” – retirar algum tipo de “significado” (*Ibid.* 500) à vida. Numa sociedade nessa condição não existiria nada que pudesse dar à vida um propósito significativo, visão de certo modo exemplificada por Nietzsche (1891) quando na sua obra refere os “últimos homens”, aos quais não resta qualquer aspiração na vida senão a um “conforto trivial”. Esta condição é até pensada como “coerciva”, evidência encontrada na noção da sociedade moderna como uma “jaula de ferro” de Marx que influenciou a perspectiva de Weber (1905) sobre o capitalismo – que para Weber crê gerar relações de poder desiguais, que se opõem à igualdade política que alegadamente a “verdadeira auto-governança” (Taylor 1989: 502) pressupõe –, onde as “exigências para a sobrevivência numa sociedade capitalista (ou tecnológica) são percebidas como ditando um padrão de ação puramente instrumental, o

qual possui o efeito inevitável de destruir ou marginalizar os propósitos dotados de valor intrínseco.” (*Ibid.* 500) Por outro lado, Weber formulou também esta aparente perda de significado como se de um “desencantamento” perante o mundo se tratasse, por este mundo deixar de ser visto como um “*locus* de ‘magia’, ou do sagrado, ou das Ideias, ao passar simplesmente a ser percebido como um domínio neutro de potenciais meios para os propósitos” (*Ibid.*) de cada sujeito. Não obstante, a perda de significado do mundo surge ainda formulada em termos de fragmentação, pois perceber a natureza em termos instrumentais torna-se num sinónimo de corte com as referidas fontes de significado que supostamente residem nela, assim como uma compreensão instrumental do sujeito face aos seus próprios sentimentos que fomentaria uma divisão interior, separando a “razão do sentido.” (*Ibid.*) O foco aparentemente excessivo do sujeito nos seus objetivos pessoais foi também percebido como potenciador de uma divisão ou afastamento entre os membros da comunidade, expressando-se neste sentido uma perda de “ressonância, profundidade ou riqueza no contexto humano.” (*Ibid.* 501)

Com esta enumeração dessas perspetivas críticas da modernidade, Taylor procura revelar a tentação que na sua opinião existe para descrever tal sociedade por referência a situações e factos de natureza polémica. Mas o autor defende que, apesar da diversidade dos recursos, ou origens dos princípios morais que baseiam tais críticas, elas não se tornam por isso plausíveis ou válidas num plano absoluto. Afirma que a “dignidade que é atribuída à razão distanciada não é invalidada” (*Ibid.* 502) quando a procura de significados na natureza é sacrificada, e que tal parecer apenas é o resultado da ausência de uma análise extensiva e adequadamente articulada. Nas suas palavras: “É fácil retirar a conclusão precipitada de que o que seja que esteja na origem de uma má ação deve ser perverso (assim o nacionalismo deve ser mau por causa de Hitler, a ética comunitarista por causa de Pol Pot, a rejeição da sociedade instrumental por causa das ideias políticas de Pound e Eliot, e por aí adiante).” (*Ibid.* 503) E, para mais, uma qualquer generalização sobre um suposto carácter negativo de uma determinada forma de identidade coletiva acaba por perder a sua viabilidade quando os seus críticos parecem olvidar o quanto os membros de toda a sociedade, incluindo eles próprios, se encontram envolvidos e influenciados, ou até determinados, por essa identidade, seja nas suas concepções de um Eu “definido no poder da razão distanciada ou da imaginação criativa, na compreensão intrinsecamente moderna de liberdade, dignidade e direitos, nos ideais de expressão e realização pessoal, ou nas evocações de uma justiça e benevolência universais.” (*Ibid.*)

Por outro lado, Taylor crê que alguns defensores da “razão distanciada” (*Ibid.* 504) assumem também uma visão parcial, ao rapidamente desprezarem a faceta aparentemente irracional do romantismo, sem considerarem o quanto se baseiam numa interpretação pós-romântica da vida ao procurarem a realização pessoal nas suas vidas “culturais e emocionais” (*Ibid.*). Simultaneamente, quem procura condenar os frutos da “razão distanciada” na sociedade tecnológica parece continuamente adotar uma visão algo simplista do mundo ao perceberem os seus opositores como apenas motivados por um desejo de dominação da natureza ou de negação da dependência de outras pessoas, não compreendendo assim as conexões que se encontram no entendimento moderno do Eu entre o “distanciamento e a liberdade dependente da responsabilidade própria”, assim como a relação entre o primeiro e a existência de direitos individuais, para além da relação entre a “razão instrumental e a afirmação do quotidiano.” (*Ibid.*) É comum, sublinha Taylor, notar-se que os perpetuadores destas críticas, na sua maioria, vivem pelo menos segundo variantes do que procuram negar ou criticar.

Taylor guarda esperança de que a descrição que oferece da identidade moderna possa levar o leitor além destas observações de carácter mais superficial ou parcial. Crê que a compreensão que a sociedade moderna tem da “realização pessoal” pressupõe a existência de coisas que são importantes para além do *self*, coisas que o sujeito também dota de significado e que podem inspirar a significação necessária a uma vida “realizada”. Neste sentido, um subjetivismo total também apontaria para uma dificuldade em encontrar meios de significação da vida, pois “nada contaria como uma realização num mundo no qual literalmente nada seria importante a não ser a realização pessoal.” (*Ibid.* 507)

Então coloca a questão: se existe um acordo generalizado sobre as normas, então porquê a preocupação sobre desacordos referentes às razões para as mesmas? Argumenta que não é no desacordo que reside o problema. O problema é antes sobre que “origens” poderão suportar os abrangentes “compromissos de benevolência e justiça.” (*Ibid.* 515) No debate público, crê ser frequente que determinados princípios pessoais que entram em conflito com tais normas não sejam expostos e utilizados criticamente. Parece-lhe existir uma ideia maioritária segundo a qual devemos guardar alguma preocupação sobre a vida e bem-estar de todos os seres humanos – afinal, é frequentemente evocada uma necessidade de intervenção que permita a prevalência de uma determinada ideia de justiça em todas as sociedades humanas, necessidade traduzida na aderência à Declaração

Universal dos Direitos Humanos. É óbvio que os princípios traduzidos na mesma são frequentemente desrespeitados, e que são subscritos com um determinado grau de “hipocrisia e reserva mental.” (*Ibid.*) Mas importa que permanecem como *os* princípios que são aceites publicamente. Entre as variadas razões que poderão potenciar a ação segundo estes princípios, quando se é efetivamente movido por um “forte sentido de que os seres humanos *merecem* de facto ser ajudados ou tratados com justiça” (*Ibid.*), chega-se explicitamente ao ponto de contacto com as “origens” dos valores morais que fundamentam tais princípios. Essas “origens” podem ser plurais, mas têm em comum o facto de favorecerem os mesmos princípios. A intenção de Taylor foi precisamente revelar estas “fontes” através de um algo exaustivo mapeamento das mesmas desde as manifestações mais antigas do que é designado como a atual sociedade moderna, procurando “devolver-lhes” (*Ibid.* 520) uma determinada importância que teria vindo a ser obscurecida, e que lhes será devida.

É uma posição semelhante à de Taylor que se adota aqui. O seu retrato da identidade moderna – ou da pessoa/agente individual – não desacredita o conjunto de valores morais que lhe são ideologicamente associados, tal como o próprio autor exemplifica, procurando antes colocar esta identidade a uma luz que tenta revelar-se como uma descrição de carácter mais neutro, menos generalizador, expondo tanto por um lado os desvios dos que são envolvidos pela mesma face a esse conjunto de valores morais, como por outro a forma como outras pessoas na mesma posição podem chegar a agir conforme o mesmo. É precisamente na evidência desta atitude que – presumindo a sua existência como potenciada pela inserção de quem a pratica num sistema individualista – me parece residir o valor da perspectiva individualista da pessoa, além de quaisquer outras características ou potenciais irregularidades, pois, tal como Taylor o coloca, o que importa é que tais irregularidades *o são* efetivamente, não se encontrando ideologicamente previstas ou sancionadas. Também creio que nas palavras de Taylor se torna possível verificar que uma vivência segundo esta noção de pessoa não implica necessariamente um afastamento total do mundo, tal como algumas das críticas que lhe são dirigidas o implicam, entre elas as de Heidegger. Antes, parece apenas depender do único facto que torna impossível a generalização: a capacidade de interpretação e adaptação particular e diferenciada de cada pessoa, a qual torna possível a referência a esse mundo sem simultaneamente implicar um corte total com o mesmo ou um envolvimento integral a ponto de nem se poder compreender a si própria como uma entidade distinta.

Bibliografia

- BENEDICT, Ruth (1934), *Patterns of Culture*, EUA, Houghton Mifflin Harcourt
- BERNSTEIN, Richard J. (1983), *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press
- CLIFFORD, James (1982), *Person and Myth – Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, EUA, University of California Press
- COHEN, Ronald (1989), “Human Rights and Cultural Relativism: The Need for a New Approach”, *American Anthropologist*, New Series, volume 91, 4, EUA, Wiley, pp. 1014-1017
- DESCARTES, René (1984) (1ª ed. 1644), *Principles of Philosophy*, Dordrecht, Boston e Londres, Kluwer Academic Publishers
- DESCARTES, René (2003) (1ª ed. 1641), *Meditações Metafísicas*, Porto, Rés Editora
- DESCARTES, René (2008) (1ª ed. 1637), *Discurso do Método*, Lisboa, Edições 70
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1969), *The Nuer – A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Oxford University Press
- FEIL, Daryl Keith (1987), *The Evolution of Highland Papua New Guinea Societies*, Cambridge, Cambridge University Press
- GODELIER, Maurice (1982). “Social Hierarchies among the Baruya of New Guinea”, in Strathern, Andrew (org.) (1982), *Inequality in New Guinea Highlands Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-34
- GOODALE, Mark (2006), “Introduction to ‘Anthropology and Human Rights in a New Key’”, in *American Anthropologist*, volume 108, 1, EUA, Wiley, pp. 1-8
- GUIGNON, Charles B. (1983), *Heidegger and the Problem of Knowledge*, EUA, Hackett Publishing Company
- GUIGNON, Charles B. (1990), “Philosophy after Wittgenstein and Heidegger”, *Philosophy and Phenomenological Research*, volume 50, 4, EUA, Wiley-Blackwell, pp. 649-672
- GUIGNON, Charles B. (2004a), “Introduction”, in Guignon. Charles B. (org.) (2004), *The Existentialists – Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre*, EUA, Rowman & Littlefield, pp. 1-15
- GUIGNON, Charles B. (2004b), “Becoming a Self: The Role of Authenticity in *Being and Time*”, in Guignon. Charles B. (org.) (2004), *The Existentialists – Critical Essays*

on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre, EUA, Rowman & Littlefield, pp. 119-132

GUIGNON, Charles B. (2004c), *On Being Authentic*, Londres e Nova Iorque, Routledge

HATCH, Elvin (1983), *Culture and Morality – The Relativity of Values in Anthropology*, EUA, Columbia University Press

HEIDEGGER, Martin (2009) (1ª ed. 1927), *Ser e Tempo*, Petrópolis, Editora Vozes

KANT, Immanuel (2007), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70

KNAUFT, Bruce M. (1999), *From Primitive to Postcolonial in Melanesia and Anthropology*, EUA, University of Michigan Press

LEENHARDT, Maurice (1937), *Gens de la Grande Terre – Nouvelle Calédonie*, Paris, Gallimard

LEENHARDT, Maurice (1979), *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*, Chicago, Chicago University Press

MAINE, Henry Sumner (1908) (1ª ed. 1861), *Ancient Law – Its Connection to the Early History of Modern Society and its Relation to Modern Ideas*, Londres, John Murray

MALINOWSKI, Bronislaw (2002) (1ª ed. 1930), *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Londres, Routledge

MAUSS, Marcel (1966) (1ª ed. 1950), *The Gift – Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Londres, Cohen & West

MAUSS, Marcel (1985) (1ª ed. 1938), “A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of *Self*”, in Carrithers, Michael, Steven Collins e Steven Lukes (orgs.) (1985), *The Category of the Person – Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-25

MESSER, Ellen (1993), “Anthropology and Human Rights”, *Annual Review of Anthropology*, volume 22, EUA, Annual Reviews, pp. 221-249

MORAN, Dermot (2002) (1ª ed. 2000), *Introduction to Phenomenology*, Londres e Nova Iorque, Routledge

NIETZSCHE, Friedrich (1974) (1ª ed. 1891), *Thus Spoke Zarathustra*, Londres, Penguin Books

RUSSELL, Bertrand (1945), *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to Present Day*, Nova Iorque, Simon and Schuster

SAFRANSKI, Rüdiger (1998), *Martin Heidegger – Between Good and Evil*, Cambridge e Londres, Harvard University Press

- SILLITOE, Paul (1998), *An Introduction to the Anthropology of Melanesia – Culture and Tradition*, Reino Unido, Cambridge University Press
- SPEED, Shannon (2006), “At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically Engaged Activist Research”, *American Anthropologist*, volume 108, 1, EUA, Wiley, pp. 66-76
- SPIRO, Melford (1986), “Cultural Relativism and the Future of Anthropology”, *Cultural Anthropology*, volume 1, 3, EUA, Blackwell Publishing, pp. 259-286
- STRATHERN, Andrew (1982), “Tribesmen or Peasants?”, in Strathern, Andrew (org.) (1982), *Inequality in New Guinea Highland Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 137-157
- TAYLOR, Charles (1989), *Sources of the Self – The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press
- TURNER, Terence (1997), “Human Rights, Human Difference: Anthropology’s Contribution to an Emancipatory Cultural Politics”, *Journal of Anthropological Research*, volume 53, 3, EUA, University of New Mexico, pp. 273-291
- WASHBURN, Wilcomb E. (1987), “Cultural Relativism, Human Rights, and the AAA”, *American Anthropologist*, New Series, volume 89, 4, EUA, Wiley, pp. 939-943
- WEBER, Max (1958) (1ª ed. 1905), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nova Iorque, Scribner
- ZECHENTER, Elizabeth M. (1997), “In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual”, *Journal of Anthropological Research*, volume 53, 3, EUA, University of New Mexico, pp. 319-347