

# iscte

INSTITUTO  
UNIVERSITÁRIO  
DE LISBOA

---

## **A Tarefa de Ser: Tradição, Lugar e Finitude Humana Da cultura japonesa à reflexão antropológica.**

Ricardo Filipe dos Santos Alexandre

Doutoramento em Antropologia

Orientador:

Doutor José Filipe Pinheiro Chagas Verde, Professor Auxiliar com  
Agregação, Iscte - Instituto Universitário de Lisboa

dezembro, 2021



Departamento de Antropologia

**A Tarefa de Ser: Tradição, Lugar e Finitude Humana  
Da cultura japonesa à reflexão antropológica.**

Ricardo Filipe dos Santos Alexandre

Doutoramento em Antropologia

Júri:

Doutora Nélia Dias, Professora Associada, Iscte - Instituto  
Universitário de Lisboa (Presidente);

Doutora Masako Kubo, Professora Auxiliar, Universidade de  
Salamanca;

Doutor Luís Quintais, Professor Auxiliar, Universidade de Coimbra;

Doutor Francisco Oneto, Professor Auxiliar, Iscte - Instituto  
Universitário de Lisboa;

Doutor José Filipe Pinheiro Chagas Verde, Professor Auxiliar com  
Agregação, Iscte - Instituto Universitário de Lisboa.

dezembro, 2021



*Dedicado*

*a todos os que não sabem*

*nem fingem saber*

*o que é o humano*



## Agradecimento

Um agradecimento a toda a comunidade de Oginoshima e em particular a Kasuga Toshio e Imai Masaki pela disponibilidade e ajuda preciosa durante o trabalho de campo e, posteriormente, na recolha de algumas informações cruciais para a elaboração desta tese.

Um agradecimento especial ao meu orientador, Filipe Verde, pela liberdade criativa que desde sempre me concedeu, pelo cuidado meticuloso que depositou em cada leitura da tese durante os vários estágios da mesma e pelo profissionalismo, seriedade, companheirismo e amizade que sempre pautaram as nossas reuniões. Toda a sua orientação e acompanhamento possibilitaram, sem dúvida alguma, que este fosse um percurso de aprendizagem e crescimento não apenas académico, mas também pessoal.

Um agradecimento final à minha mulher, Alexandra, pela ajuda na leitura e correção, pelo apoio incondicional em todos os momentos, mas sobretudo por partilhar comigo a muitas vezes indecifrável tarefa de se ser humano.

Esta tese foi elaborada ao abrigo de uma Bolsa de Doutoramento (SFRH/BD/135843/2018) financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.



## Resumo

No cerne do projeto antropológico e das várias ciências humanas e humanidades sempre esteve a procura por compreender o enigma que é a natureza e a condição humanas – contudo, o enigma persiste. Na verdade, a reflexão sobre as condições e possibilidades da sua própria existência constitui para o humano a maior das suas capacidades, mas também a mais inefável das suas limitações. A antropologia poucas vezes reconhece isto; ou quando reconhece, não o transporta com o devido peso para as suas reflexões. Escusado será dizer que a presente tese não tem intenções de resolver o enigma. Procura antes tratar de alguns aspetos da condição humana que talvez expliquem as razões pelas quais é da natureza desse enigma ficar por resolver. Radicada na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer e tendo como interlocutores uma aldeia rural no noroeste do Japão, assim como alguns aspetos pontuais (de natureza etnográfica, histórica e filosófica) da cultura japonesa, as várias reflexões aqui presentes constituem-se como um exercício de natureza dialógica em torno de diferentes questões: a natureza da tradição, ou da nossa relação com a história, a essência dos lugares e do ato de os habitar, as limitações do discurso antropológico sobre a subjetividade, a reflexividade, o *self* e a pessoa, e as ideias de divino e de finitude humana. Transversal a essas reflexões estará uma atenção e preocupação particulares com aquilo que antecede o indivíduo, a sua subjetividade e reflexividade e, portanto, com o que *funda ontologicamente* aquilo que somos e podemos ser. Entrever o enigma, ou o problema, que o humano é passa, em primeiro lugar, por compreender que há sempre algo no que somos que precede os indivíduos e sujeitos que gostamos de ser.

**Palavras-chave:** Antropologia do Japão; Compreensão e diálogo antropológico; Crítica da subjetividade; Fenomenologia hermenêutica; *Furusato*; *Self* e pessoa.



## Abstract

At the heart of the anthropological project and the different human sciences and humanities lies a need to tackle the conundrum of human nature and condition. And yet, the conundrum persists. In fact, the reflection over the conditions and possibilities of their own existence constitutes for human beings the greatest of their abilities, as well as the most ineffable of their limits. Anthropology seldom addresses this; or when it does, it does not allow it to have a significant import in its reflections. It goes without saying that the present thesis does not try to solve the conundrum. Instead, it deals with a few aspects concerning the human condition that might shed some light on the reasons why it belongs to the nature of this conundrum to remain unsolved. Rooted in Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer's hermeneutic phenomenology and taking as a starting point a rural community in north-western Japan as well as a few aspects (of an ethnographic, historical and philosophical nature) of Japanese culture, the various reflections herein consist of a dialogical approach to several issues: the nature of tradition, or of our relationship with history, the essence of places and of the act of dwelling on them, the limitations of anthropological discourse on subjectivity, reflexivity, the self and the person, and the ideas of the 'divine' and of 'human finitude'. Central to these reflections will be an attentiveness and concern with that which precedes the individual and his or her subjectivity and reflexivity; thus, with that which grounds ontologically what we are and can be. To glimpse the conundrum, or problem, that the human *is* entails, first and foremost, the realisation that there is always something in what we are that precedes the individuals and subjects we like to be.

**Keywords:** Anthropology of Japan; Critique of subjectivity; *Furusato*; Hermeneutic phenomenology; Self and person; Understanding and anthropological dialogue.



# Índice

<b>Agradecimento</b>	<b>i</b>
<b>Resumo</b>	<b>iii</b>
<b>Abstract</b>	<b>v</b>
<b>Prólogo</b>	<b>1</b>
<b>§1. Na simultaneidade de todos os tempos: contexto etnográfico e notas preliminares</b>	<b>13</b>
§1.1. O nascer dos lugares: transformação e permanência	13
§1.2. Contexto etnográfico: a comunidade de Oginoshima	20
§1.3. Problemas, questões e estrutura da tese	29
<b>§2. Para além do particular: antropologia e diálogo</b>	<b>37</b>
§2.1. Na senda do particular	37
§2.2. Conhecimento <i>sobre</i> e a ansiedade metodológica	42
§2.3. Compreensão e diálogo	47
§2.4. O humano e o conhecimento de si mesmo	56
<b>§3. Da natureza da tradição</b>	<b>65</b>
§3.1. <i>Furusato</i> e a ‘invenção das tradições’	65
§3.2. Para além da suspeição: o ‘assunto’ da tradição	71
§3.3. A condição topológica e uma poética do lugar	80
<b>§4. Ser e lugar</b>	<b>89</b>
§4.1. O desabrigo e o ser	89
§4.2. <i>Furusato</i> e o esboçar de uma ética intergeracional	92
§4.3. O lugar como prelúdio do ser	95
<b>§5. Sobre as ruínas do sujeito</b>	<b>107</b>
§5.1. O indivíduo como paradigma	107
§5.2. Antes da ética e da moral	116
§5.3. Um prenúncio de finitude	124
	vii

<b>§6. Finitude humana e as formas do inefável</b>	<b>129</b>
§6.1. O caminhar das raposas	129
§6.2. O divino e os limites do humano	132
§6.3. A obra do festival e do ritual	139
§6.4. A presença tangível do divino	145
§6.5. Crença, prudência e o impulso religioso	149
<b>§7. O que nos chega de outro lado</b>	<b>155</b>
§7.1. A tarefa de ser humano	155
§7.2. A pessoa e o <i>self</i> como objetos antropológicos	159
§7.3. O intervalo entre os humanos	163
§7.4. O mundo desvelado	167
§7.5. O movimento de transcendência do humano	175
<b>§8. Epílogo, notas finais e prospetivas</b>	<b>179</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>187</b>





# Prólogo

Everywhere the human disciplines run away from the humanity of human beings. Obviously then, human beings will turn away from the human disciplines.

Jules Henry<sup>1</sup>

Advanced criticism thus become the last refuge of the idea that the individual is the tool of his/her culture. Which also proves that those who are ignorant of their own functionalism are destined to repeat it – the second time as farce.

Gerald Graff<sup>2</sup>

We are unknown to ourselves, we knowers: and with good reason. We have never looked for ourselves, - so how are we supposed to *find* ourselves?

Friedrich Nietzsche<sup>3</sup>

A presente tese, tal como aponta o seu subtítulo – *da cultura japonesa à reflexão antropológica* – pretende trazer, incorporar e desenvolver alguns aspetos ou questões da cultura e sociedade japonesas no âmbito de uma reflexão de natureza antropológica. Tais questões não são, em si mesmas, novas ou inovadoras. Questões como a reflexão sobre a relação do indivíduo com a sociedade, o papel fulcral e transversal dos lugares, da tradição ou do passado na cultura e sociedade japonesas são temáticas, em toda a sua amplitude e sob várias perspetivas, recorrentemente abordadas na antropologia, história, psicologia, filosofia

---

<sup>1</sup> Em *The Jungle People: A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*. 1964. New York: Vintage Books (citação p. xix).

<sup>2</sup> Em Marshal Sahlins. *Waiting for Foucault, Still*. 1993. Chicago: Prickly Paradigm Press (citação p. 16).

<sup>3</sup> Em *The Genealogy of Morals*. [1887] 1994. Cambridge: Cambridge University Press (citação p. 1).

ou estudos culturais desenvolvidos sobre a sociedade japonesa. Aquilo que se propõe nesta tese, porém, deve ser entendido como um exercício de outra ordem. O objetivo é, literalmente, trazer essas questões para o plano mais alargado de uma inquirição de natureza antropológica, i.e., de uma inquirição sobre a condição e natureza humanas. Por outras palavras, mais do que desenvolver uma reflexão *sobre* o Japão, ou *sobre* alguns dos aspetos da sua sociedade e cultura, pretende-se aqui fazê-los transcender, de uma forma ou de outra, o seu contexto particular e torná-los, como diria Lévi-Strauss, *bonne à penser*, bons para pensar aquilo que somos e o que nos funda enquanto humanos. É assim absolutamente crucial começar por alertar desde já o leitor – algo que se tornará a fazer sempre que necessário – que *esta tese não é, nem pretende ser, sobre o Japão*. É antes um conjunto de reflexões sobre algumas dimensões ou aspetos da nossa humanidade que terão em algumas das particularidades da cultura, sociedade ou filosofia japonesas *apenas e só* o seu móbil ou ponto de partida.

Comecemos por aí: pela relação com o arquipélago japonês que inspira e subjaz a esta tese. Embora seja uma relação de cerca de doze anos, é importante esclarecer o leitor que mais do que um interesse transversal a todos os aspetos da cultura, da sociedade ou da história japonesas, a minha aproximação com, e estudos sobre, o Japão foram sempre direcionados a um interesse pelo mundo rural, pela peculiaridade dos seus modos de vida, da sua cultura rizícola, mas também de montanha, das suas habitações e sobretudo por um fascínio e curiosidade sobre o que seria habitar uma das suas aldeias isoladas num qualquer vale ou zona montanhosa. Orientado em torno destas pequenas curiosidades, interesses e questões, todo o meu percurso académico foi sendo construído tendo por referência o mundo rural japonês. Em 2016, no âmbito do trabalho de campo para a minha dissertação de mestrado sobre a relação entre ser humano e paisagem, viajei para uma aldeia rural no noroeste do Japão, Oginoshima, para fazer trabalho de campo. Olhando agora com algum distanciamento para aquilo que essa experiência gerou, torna-se claro que o tempo que lá estive a viver nunca se foi constituindo como um trabalho de campo clássico onde se interpela e questiona recorrentemente os habitantes sobre este ou aquele assunto, ou este ou aquele modo de fazer as coisas, e se vão tirando notas sobre ocorrências ou aspetos particulares da vida local. Embora não tenha sido planeado ou deliberado, e por razões que se perceberão de seguida, acabei por nunca me sentir impelido a tornar a estadia na aldeia numa procura por analisar e descrever os aspetos mais particulares e corriqueiros da vida naquele lugar.

Mas não é essa a tarefa do antropólogo? Não é uma parte fundamental do empreendimento antropológico que o antropólogo recorra aos questionários que fez, às

conversas que teve e às notas que tomou? E não é expectável que as suas reflexões se baseiem no famoso ‘caderno de campo’ com o intuito de daí produzir um qualquer relato ou descrição daquilo que *encontrou*? Talvez assim seja para muitos. Neste caso, porém, deu-se o contrário. Embora tenha sido eu a ir *ao encontro* daquele lugar, assim que me instalei e entrei no ritmo dos dias, eram as suas pessoas e ocorrências que recorrentemente me interpelavam e encontravam. De facto, durante toda a estadia, era continuamente chamado a participar nas atividades comunitárias de gestão da aldeia, ou convidado para me juntar a algum convívio, para conhecer as zonas circundantes, templos ou museus, e até para falar um pouco sobre Portugal num jantar organizado na cidade – ao ponto de, em certos momentos, sentir a minha privacidade algo abalada. É certo que parte da razão para que isso tenha acontecido se deve ao facto de ser o único estrangeiro no meio daquelas pessoas; mas rapidamente percebi que todos, na aldeia e até fora dela, acabavam também, de uma forma ou de outra, por serem *chamados à relação*. Ou seja, cada um parecia ser, primeiramente, aquilo que determinada circunstância ou relação lhe possibilitava ou convidava a ser; e não apenas e só o resultado das suas próprias escolhas e decisões autónomas e isoladas. No final, foi esta perceção da importância das relações e da responsabilidade de cada um para com os outros e para com a comunidade que acabaram por informar não apenas o modo como viria a desenvolver o tema da paisagem, como todas as questões posteriores que agora se procuram explorar e desenvolver nesta tese – como se pode ler no último parágrafo da minha dissertação de mestrado, *Ser e Paisagem: Uma investigação ontológica numa comunidade rural japonesa*:

A possibilidade de pensar a paisagem por referência a uma ética do trabalho e às relações entre pessoas abriu também uma outra perspectiva relativamente a uma boa parte do mundo rural japonês e às possibilidades educativas que este ainda nos oferece. Nomeadamente a de pensar questões de ética em comunidade e, por consequência, as fronteiras entre indivíduo e comunidade, ou entre o ‘eu’ e o ‘outro’. Num contexto quotidiano que se determina essencialmente através de um denominador comum – a comunidade e a sua gestão – parece-me haver ainda uma moral que se desvia largamente da ênfase dada a valores pautados pela autonomia do indivíduo em relação à comunidade e pela ostentação da sua individualidade. Estas são questões que saem fora do âmbito deste trabalho, mas que se tornarão, com certeza, sementes para as minhas inquirições futuras.

Como por vezes acontece com aqueles – antropólogos e não só – que têm um contacto mais próximo e regular com culturas diferentes da sua, o trabalho de campo empreendido na aldeia nesse período acabou por efetivar uma transformação gradual no modo como compreendia a relação do humano com o mundo e com os outros, com os lugares e com o passado – transformação essa que ainda se encontra em curso. Embora inicialmente de modo ainda difuso e ambíguo, como transparece no parágrafo citado, todo o percurso subsequente e que toma a sua mais recente forma na presente tese constituiu-se como um desenrolar das implicações abertas por essa mesma experiência e pelas perguntas e dúvidas por ela suscitadas. Todavia, como o leitor poderá constatar, muito raramente a voz do antropólogo irá estar presente nas reflexões, nas discussões, ou no construir dos argumentos. Pelo contrário, aquilo que se pretende trazer ao de cima não é um discurso centrado na experiência pessoal do autor, mas um nexo de perguntas-resposta que essa experiência o compele a procurar e que o desafia a fazer no quadro da inquirição e tradição antropológicas.

Esta é parte da razão pela qual aquilo sobre o qual fala esta tese dificilmente poderá ser reduzido previamente a um único assunto, ou tópico, sem o perigo de se ver reduzido a uma qualquer generalidade e, por isso, de ser mal interpretado logo à partida. Assim, mais do que uma apresentação ou esquematização do assunto de que aqui se trata, será mais indicado tentar explicar ao leitor a razão pela qual essa é uma tarefa difícil: porque se move por uma série de diferentes (mas não incomensuráveis) inquietações, as reflexões presentes nesta tese são, inevitavelmente, também elas plurais.

Podemos começar por dizer que tais inquietações são, na sua globalidade, relativas à antropologia. Não devem, porém, ser entendidas como críticas dirigidas a toda a disciplina, mas somente a algumas das suas configurações contemporâneas enquanto *empreendimento académico* no âmbito das ciências humanas e humanidades. A primeira dessas inquietações está relacionada com a orientação subjetivista que parece ter vindo progressivamente a permear o modo como é pensado e efetivado o empreendimento antropológico. Ao longo da leitura dos vários capítulos haverá vários momentos que servirão para complementar esta afirmação. Por agora, podemos dizer que a antropologia substituiu, do ponto de vista do paradigma epistemológico e retórico, a ‘cultura’ pelo ‘indivíduo’, ou pelo ‘sujeito’. Tópicos como a subjetividade, a reflexividade, o corpo, a sensorialidade, ou a liberdade humana nas escolhas éticas e morais, têm vindo a ganhar terreno nas reflexões antropológicas e a tornar-se em paradigmas de inquirição ou em metodologias. De notar, no entanto, que sob certa perspectiva esta não parece ser uma orientação exclusiva da antropologia, mas da própria

contemporaneidade – o que nos diz mais sobre o entendimento que o indivíduo pós-moderno tem sobre a sua própria condição, do que propriamente sobre um qualquer enviesamento ou paradigma característico desta ou daquela disciplina.

Uma segunda inquietação prende-se com o pendor crítico de natureza política, ideológica ou moral de muita da teoria antropológica dos últimos vinte a trinta anos. Sobretudo desde os anos 80, a antropologia tem vindo a renunciar ser uma “ciência” do humano, para ser uma disciplina de apreciação moral e política sobre a sociedade, a cultura e o passado. Uma parte significativa das principais linhas e orientações teóricas da antropologia constituem-se hoje mais como exercícios críticos ou propostas corretivas da sociedade nos seus vários planos e domínios, do que como um empreendimento ou tentativa para compreender a complexidade da condição humana. A antropologia é cada vez uma proclamação afirmativa sobre o que *deve ser* o humano, e menos uma reflexão tentativa e cuidada sobre o que ele efetivamente *é*. A este respeito, vale a pena evocar o trabalho de levantamento de Herbert S. Lewis, em *The Radical Transformation of Anthropology*, que demonstra, no caso da antropologia americana, essa transformação a partir dos títulos das comunicações apresentadas nas reuniões da Associação Americana de Antropologia entre 1955 e 2005.

Isto leva-nos à última inquietação. Preocupada não tanto com a questão da condição humana e com o enigma que ainda hoje ela nos coloca, mas sim com o libertar do indivíduo das amarras da tradição, da cultura, da sociedade, e por vezes até da consciência, a antropologia, em algumas das suas manifestações contemporâneas, vai entregando aos seus leitores uma leitura algo superficial, presentista e redutora do que somos enquanto humanos. Na sua rejeição de ser uma “ciência” do humano e de ter uma orientação comparativa, a antropologia da contemporaneidade expressa muito sobre o modo como nos entendemos como indivíduos e cientistas sociais, mas diz pouco que seja significativo ou perdurável, pois tão depressa se entretém a reproduzir as últimas inovações teóricas, como se apressa a desconstruí-las e a substituí-las por outras.

No geral, estas inquietações e questões permanecerão na maior parte do tempo como coordenadas orientadoras da presente tese, surgindo por vezes de forma mais clara, outras vezes de forma implícita e não-tematizada. Isto significa que, talvez com a exceção dos capítulos §2 e §5, elas não são *em si mesmas* os temas ou assuntos de que trata a tese, mas aquilo por contraste ao qual ela se vai constituindo e que, por isso, procura evitar. Talvez esta seja a outra parte do motivo pelo qual se torna uma tarefa complicada reduzir o assunto de que aqui se trata a um único tópico. Animada por esta série de inquietações em relação a algumas

formas da antropologia contemporânea, será mais adequado definir a presente tese também ela como uma série – ou um percurso – de reflexões (a saber, a natureza do empreendimento antropológico, a ideia de tradição e de lugar, a subjetividade na teoria antropológica, a natureza do ritual e do divino, ou a questão do *self*, da pessoa e da relacionalidade) cujo derradeiro propósito se concretiza sobretudo no conjunto de questões que se vão abrindo e colocando, e não tanto numa resposta final a uma dada problemática.

Contudo, embora cética relativamente às suas manifestações e aspetos contemporâneos, esta tese alicerça-se assumidamente na tradição antropológica, na medida em que reconhece peso e autoridade a algumas das suas preocupações fundacionais enquanto empreendimento humanista e na qualidade de disciplina que assenta na universalidade da condição humana. Por um lado, esta posição permite-nos, quando necessário, olhar para o passado da antropologia não num mero exercício de crítica teórica ou juízo moral, mas devido à sua capacidade imensamente sugestiva e pela amplitude, profundidade e sagacidade das suas reflexões; por outro lado, dá-nos a possibilidade de articular e dar igual relevância e valor cognitivo a diferentes horizontes culturais e históricos, tais como uma comunidade rural contemporânea, a cultura, literatura ou tradição budista japonesas, a tradição grega clássica, uma ou outra tradição da filosofia ocidental, o passado da antropologia, ou até os Trobriandeses. Tal torna-se possível porque, de facto, aquilo que guia e atravessa todas as reflexões e temas abordados é a condição e a natureza humanas na sua derradeira complexidade, diversidade e na qualidade de enigma ou problema irresolúvel das humanidades. ‘Irresolúvel’ porque, como se verá, o humano nunca poderá discernir com clareza aquilo que ele próprio é, aquilo que o limita, que o funda e sustém nos mundos que habita, mesmo quando os argumentos das suas filosofias sugerem o contrário.

Esta é simultaneamente premissa e orientação da presente tese e que se inspira – conforme veremos com mais detalhe no capítulo §2 e de forma disseminada por todos os outros capítulos – na tradição da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger e de um dos seus discípulos filosóficos, Hans-Georg Gadamer. Em grande medida, tanto Heidegger como Gadamer procuraram articular, ainda que de diferentes formas, a absoluta e incontornável historicidade e facticidade humana, naquilo a que poderíamos chamar de filosofias da finitude. Com Heidegger, desde *Ser e Tempo* até aos escritos mais tardios, é-nos continuamente mostrado o modo como o humano antes de ser o indivíduo que formula interpretações e juízos subjetivos sobre o mundo, é o ser cuja possibilidade e condição de existência está já dada no e pelo mundo que habita; o mundo não é primeiramente objeto do

humano, mas já e sempre o pano de fundo por relação ao qual este pode vir a adquirir uma perspectiva sobre si mesmo. Através da filosofia de Heidegger, somos convidados a ver – de formas que nunca nos tinham sido mostradas até então – o modo como a nossa autonomia, liberdade e subjetividade ocupam, na verdade, um lugar relativamente menos importante na compreensão que temos de nós próprios e do que somos como humanos do que aquele que habitualmente lhe atribuímos. O pensamento de Gadamer bebe desta nascente. De forma mais sistematizada do que aquilo que vemos em Heidegger, Gadamer tece com o fio da finitude humana uma filosofia de contornos fundamentalmente relacionais e dialógicos. Acolhendo e partindo do carácter finito e implicado no mundo de todo o ser humano, Gadamer assenta o seu pensamento numa conceção de diálogo onde cada interlocutor não tem outra forma de dialogar (seja com o passado, com um texto ou com o outro) senão trazendo consigo o horizonte finito de pressuposições e sentidos que inevitavelmente o acompanha. Neste sentido, o diálogo como paradigma das humanidades torna-se não um mero exercício de representação da visão e da perspectiva do outro, mas num gradual desenrolar, desocultar e interpretar das implicações de uma dada questão ou assunto relevantes e partilhados entre os interlocutores.

Aquilo que aqui se pretende trazer para a antropologia são algumas das implicações de um reconhecimento da finitude humana e da possibilidade de diálogo *de dentro* dessa finitude. Através das premissas partilhadas entre as filosofias de Heidegger e Gadamer, mas também nas diferentes direcções que elas tomam, são-nos mostradas as possibilidades de uma conceção de conhecimento de natureza interpretativa onde se perspectiva muito mais do que um entendimento meramente descritivo, relativista, subjetivista ou reflexivo do empreendimento antropológico. Pelo contrário, a aceção de conhecimento interpretativo que estes dois filósofos nos disponibilizam é tão somente um modo de – reconhecendo a nossa própria finitude, efemeridade e a impossibilidade de alcançar verdades últimas e imutáveis sobre o humano – dar continuidade, pertinência e fulgor ao diálogo antropológico sobre a condição humana.

\*\*\*

Ao percorrer a história das ideias e do pensamento ocidental, facilmente nos deparamos com várias tentativas, ou propostas, de definição do humano que tomam por referência a dimensão que melhor caracteriza a sua condição. Para Aristóteles, o humano era essencialmente um ser de comunidade, da pólis e, portanto, um *animal político*; Appius Claudius Caecus, estadista romano, cunhou a expressão *homo faber* para definir o humano

como aquele que fabrica e determina o seu destino de acordo com os seus próprios desejos – expressão que os renascentistas de bom grado recuperaram. Ernst Cassirer considerou que o humano era definido sobretudo pela criação e utilização de símbolos, e portanto, caracterizava-o como *animal symbolicum*. Para o historiador Johan Huizinga, o humano era essencialmente um *homo ludens*, um ser de relações, de convívio e entreatajuda, e por isso optou por olhar para a condição humana por via do elemento do ‘jogo’ (*play*) e da sua centralidade nos vários planos e formas da cultura humana. Já o historiador das religiões Mircea Eliade, evocava repetidamente a expressão *homo religiosus*, focando-se no impulso religioso como aquilo que, na maior parte da história e na maior parte das culturas, sempre estruturou os modos de compreensão dos humanos sobre o mundo e sobre si mesmos.

Todas estas definições e aproximações sobre *o que é* o humano tocam, sem dúvida alguma, em algum aspeto ou plano essencial do que somos e do que nunca poderemos deixar de ser. Ao mesmo tempo, e sem qualquer desprimor para nenhuma delas, há sempre algo daquilo que perfaz a natureza humana que cada uma delas deixa, inevitavelmente, de parte. Por um lado, estas várias aproximações e definições tornam claro que há uma imensa complexidade inerente ao que somos; contudo, num plano distinto, mostram-nos também outra coisa: assim que deitamos luz sobre uma das dimensões daquilo que o humano é, todas as outras se recolhem e se ocultam na sombra. O humano é um ser político, ele é social, simbólico, cooperativo, religioso; pode pertencer a este ou àquele horizonte histórico ou cultural, pode pertencer a este grupo ou àquela comunidade, pode aprender várias habilidades, ocupações e profissões e alternar entre elas quando lhe apetecer. Porém, mesmo quando enumeramos tudo aquilo que o humano é, ou pode ser, parece sempre restar qualquer coisa do que somos que possibilita, que antecede, que funda, que sustém tudo isso; algo que continuamente evade a nossa poderosíssima capacidade de abstração e que as nossas teorias e reflexões parecem não alcançar – isto, parece-nos, é o que poderíamos chamar de *enigma do humano*.

Esta tese trata desse enigma. Por outras palavras, trata do enigma que é e sempre foi para o humano a sua própria condição ou natureza. Esta será talvez a maior e a mais obscura das generalidades que se podem escrever numa tese de antropologia. Não obstante, a pretensão mantém-se. Talvez ela seja mais bem recebida, contudo, se a complementarmos dizendo que o propósito não é, de todo, resolver o enigma. Aquilo que se pretende abordar são apenas alguns dos aspetos, planos ou dimensões inerentes a ser-se humano que ajudam a explicar, ou pelo menos tornam visíveis, as razões pelas quais é da natureza desse enigma ficar por resolver.

Os humanos habitam mundos; e esse habitar parece, de facto, constituir-se através de uma infinitude de alternativas de como e onde viver, o que acreditar e o que rejeitar, de liberdades e de direitos individuais; um habitar que toma a teoria e o método como os garantes da certeza sobre a vida do humano e os únicos meios para o conhecimento e para a verdade. Porém, habitar um mundo é, primeiro que tudo, ser *na e pela* resposta às solicitações desse mundo, não como uma opção que compete ao indivíduo fazer, mas como o próprio modo de ser do humano. Habitar um mundo implica ser interpelado por esse mundo e ser impelido a dar um sentido e uma inteligibilidade à existência; implica que, na verdade, são os mundos que habitam em nós. Em suma, o que aqui nos guia é o facto ontológico de que o humano é, como observou Heidegger, *aquele em quem é delegada a tarefa de ser*.





*Máscara usada no Festival Noturno da Raposa.*



# §1. Na simultaneidade de todos os tempos: contexto etnográfico e notas preliminares

## §1.1. O nascer dos lugares: transformação e permanência

Começamos em tempos remotos: o neolítico. Um período caracterizado pelo início da sedentarização; pelo momento em que um determinado local, geograficamente delimitado de algum modo, começa a desempenhar um papel ontológico fundamental no desenrolar da vida prática e do modo como determinada comunidade olha para o mundo e para si mesma. Esse local é agora um sítio para onde sempre se regressa e onde a desordem e inclemência do mundo circundante dão lugar à ordem e inteligibilidade da comunidade – é esse o lugar onde se dá, de forma já não apenas mitológica, a passagem de *kháos* a *kósmos*. É certo que grande parte do que se possa dizer sobre um período longínquo como este e que saia do plano estritamente material é pura especulação. Ainda assim, não será totalmente despropositado olhar para este ‘momento histórico’ e tentar interpretar a sua relevância.

A fixação numa área delimitada traz consigo um incremento qualitativo no desenvolvimento das comunidades humanas; não apenas no que diz respeito ao plano técnico e prático do saber-fazer, do aprimorar e do desenvolver de técnicas e de modos de subsistência, mas sobretudo pelo facto de que associado a isso constituem-se diferentes concepções do que é o humano. Ao olhar para o *lugar* que agora habita, este devolve a cada habitante da comunidade uma outra perspectiva acerca de si mesmo: um membro de algo diferente do que antes, um vínculo tão invisível como o anterior, mas mais nítido, que mantém já não apenas com o seu grupo, mas com um lugar. Por sua vez, alocados a esse lugar, uma diferente divisão de tarefas, uma outra forma de organização e um novo nexo de preceitos e regras vão ganhando forma e são agora também parte vital do modo como cada homem e cada mulher se compreendem a si mesmos, compreendem os outros e o mundo.

Porém, o lugar só é capaz de lhes devolver esse reflexo porque nele se foram inscrevendo e entretecendo os caminhos, as ocorrências, os hábitos e os afazeres que perfazem a vida prática e quotidiana e que ligam o passado, o presente e as incertezas futuras. Ao acompanhar, a partir de um mesmo lugar, o movimento das nuvens, o ritmo cíclico do tempo e o crescimento das plantações e dos membros da comunidade, a passagem do tempo adquire

uma nova magnitude, torna-se mais precisa, concreta e até material. Se antes o tempo já decorrido parecia volátil, sobrevivendo sob a forma de histórias e mitos narrados ao final do dia, o assentamento num lugar dá ao passado contornos tangíveis: um ou outro local em torno de um cipreste ou na orla do rio, a rocha ornamentada onde se reúne com os deuses, o átrio central onde se junta a comunidade, os rituais periódicos, os túmulos onde jazem os antepassados e as próprias habitações na sua distinta perenidade – em todos persiste, na forma do presente, um qualquer testemunho ou vestígio de tempos passados capaz de trazer à presença e convocar, em qualquer instante, histórias, memórias, emoções e ensinamentos. De forma mais explícita e inteligível do que antes, o passado cruza-se com o presente; vem à existência como algo real e atual, enredado na textura do próprio lugar e a reclamar para si a atenção daqueles que ali habitam.

A civilização que nos traz fugazmente a este tempo histórico é a japonesa<sup>4</sup>. Desta época e desta civilização, os únicos vestígios que se conhecem são pequenos potes e vasos de formas características – um dos outros sinais do início da sedentarização humana. Inicialmente de formas ainda muito elementares e com pouco detalhe, estes pequenos vasos vão-se tornando, com o tempo, mais ornamentados: com a ajuda de uma corda e enquanto o material ainda se encontrava fresco, eram marcados vários padrões na cerâmica. Estes ‘padrões de corda’ dão hoje nome ao período que viu nascer esta cerâmica peculiar, o período *Jōmon* (14000 AEC – 300 AEC). Durante alguns milhares de anos assim se foi mantendo aquele povo, disperso em vários agrupamentos, ocupado com a sua cerâmica, caça, pesca e agricultura muito rudimentares. Acredita-se que uma grande mudança terá ocorrido por volta do quarto século a.C. com a chega de novos povos que atravessaram a península coreana e se vieram instalar no arquipélago japonês. Com eles traziam metais e um novo cereal: o arroz. É em torno desta nova agricultura, trabalhosa, mas altamente nutritiva e rentável, que se vai moldar uma boa parte da nova sociedade. Ao longo dos seguintes cinco ou seis séculos, vão-se consolidando velhos espíritos e deuses com novos rituais agrícolas de traços animistas, acompanhados por uma cerâmica mais desenvolvida, figuras em barro ligadas à fertilidade, sinos em bronze, espelhos, armas e grandes túmulos feitos de terra (com a curiosa forma de um buraco de fechadura) que se elevam a partir da superfície do chão. A estabilidade trazida pela agricultura

---

<sup>4</sup> Toda a descrição que se segue abrange somente os acontecimentos mais significativos da história e cultura japonesas e podem ser consultados em qualquer manual introdutório que se debruce sobre o assunto (Por exemplo, de Bary 1958a; 1958b; Hall et al. 1999; Mason e Caiger 1997; Sansom 1978; Totman 2010; Tsuda 2009).

de arroz vai-se refletindo, gradualmente, numa ritualização mais marcada e intensa, que não só desvela indícios de uma sociedade cada vez mais bem organizada, como de uma maior estratificação. Contudo, organização não é necessariamente sinónimo de centralização e apesar do grande desenvolvimento agrícola, ritual e tecnológico, o povo japonês deste período encontra-se ainda distribuído por clãs. Com o tempo, alguns desses clãs vão dominando os outros até ao momento em que o clã Yamato se torna soberano em todo o arquipélago – a corte de Yamato estabelece de forma definitiva a linhagem dinástica que, segundo os japoneses, se mantém até aos dias de hoje, esbatendo as discontinuidades históricas e fazendo o passado irromper recorrentemente no presente.

Chegando ao século sexto d.C. dá-se uma série de alterações, trazidas mais uma vez, do exterior, que viriam a mudar o curso histórico daquele povo para sempre. Um representante coreano de viagem ao Japão traz consigo uma estátua e escritos de uma religião até então estranha aos japoneses: o Budismo. A ideia de que um ‘deus’ ou uma ‘divindade’ pudesse ter uma forma humana, materializada numa estátua, era certamente algo estranho para um povo até então animista, acabando por causar uma perplexidade tal que esta rapidamente se bifurcou em admiração e desconfiança. Apesar de alguns conflitos entre famílias poderosas, o Budismo rapidamente consegue um espaço no seio daquele povo. É precisamente neste período que é redigida pelo célebre príncipe Shōtoku (574-622) a primeira ‘constituição’ japonesa constituída por dezassete artigos e preceitos éticos de contornos budistas e confucionistas – tudo ideias importadas do grande reino da China. Já as antigas crenças animistas, por se u turno, embora percam uma boa parte do protagonismo, estavam tão enraizadas no entendimento dos japoneses que começam a ganhar os primeiros contornos de uma religião organizada. O que antes ia subsistindo em simples rituais e oferendas aos deuses, condensa-se sob um novo nome: *Shintō* 神道, o ‘caminho dos deuses’.

Mas rapidamente o desenvolvimento do budismo deixou de ser visto com bons olhos. A intromissão na política por parte de monges budistas, assim como a excessiva proximidade entre os vários mosteiros e o palácio imperial, tornaram-se desconfortáveis para a corte. No ano de 794, para se libertar dessa pressão, a capital é transferida de local. Entramos assim no período clássico, o período Heian (794-1185) (‘paz e tranquilidade’). Com início nessa transferência de capital e ao longo de quase quatro séculos, a corte japonesa vive relativamente isolada, de si para si. É neste período de isolamento e de harmonia social que uma parte substancial da cultura e da tradição japonesas ganham as suas primeiras formas por via de uma intensa reinterpretação, desenvolvimento e refinamento da cultura chinesa apropriada até

então. A literatura, na forma de romances, contos e diários, a poesia, como modo de criação de um entendimento partilhado, a ritualização e codificação da natureza na decoração e nas roupas, a pintura policromática e a escultura profusamente ornamentada dão-nos um sinal sobre a intensa criatividade característica desta altura. Até um novo modelo de escrita, o silabário *kana*, vai ser criado de raiz pelo monge budista Kūkai (774-835), colmatando aquela que se sentia ser uma certa inadequação dos caracteres chineses, formais e reificados, à maleabilidade rítmica e poética da língua japonesa.

O isolamento da corte não faz, no entanto, com que esta se distancie somente da influência política do Budismo, mas também dos assuntos burocráticos relacionados com as variadas terras e lugares espalhados pelo arquipélago. Displicente relativamente ao que se ia passando no resto do país, a corte imperial não deu conta que durante esses cerca de quatro séculos de isolamento, pequenos proto-feudos (*shōen*) tinham-se vindo a formar em vários zonas do arquipélago. Sem grande controlo por parte da corte imperial, estes pequenos aglomerados agrícolas foram ganhando a sua autonomia e fazendo crescer as suas terras, o seu poder e riqueza. Como consequência deste desenvolvimento, os conflitos entre os *shōen* vão aumentando e cada um é obrigado a formar pequenas milícias para se defender de eventuais ataques. A partir do momento em que os *shōen* conseguem produzir uma grande riqueza com as suas colheitas, torna-se possível passar de milícias de agricultores organizados para grupos de soldados exclusivamente dedicados à defesa das terras – estes soldados são os famosos *samurai*. E aquilo que inicialmente eram somente aglomerados agrícolas tornam-se gradualmente feudos sedentos de poder e de independência perante a corte.

Nesta atmosfera, o que se segue ao período da ‘paz e tranquilidade’ é uma era de intensa e recorrente violência, guerra civil, fomes e até de invasões (falhadas) por parte dos exércitos mongóis de Kublai Khan (1215-1294). Se, por um lado, a era anterior fica marcada pela exuberância da cultura, das artes e dos costumes e por um budismo esotérico elitista, este novo período de convulsão obriga a uma reformulação do lugar do ser humano na ordem das coisas. Este mundo em permanente conflito, onde a eventualidade longínqua da morte se torna uma possibilidade real, concreta e diária, é, assim, o solo onde a ideia budista da impermanência das coisas (jp., *mujō* 無常) se acaba por enraizar e adquirir formas definidas. É na arte e na religião deste período, apelidado de medieval, que encontramos essas novas formas: as cores variadas e intensas da pintura anterior dão lugar a pinturas à base de água e tinta preta, monocromáticas e minimalistas, que já não entregam confiança a quem as vê, mas sim a incerteza de se viver num mundo convulso, frágil e efémero. A representação de

humanos na pintura procura agora veicular a pequenez e fragilidade da condição humana e estes tornam-se pouco mais do que pequenas figuras perdidas na imensidão de uma avassaladora paisagem. Em vez de uma estatuária trabalhada e altamente decorada, começam a surgir estátuas mais realistas, de ar severo, melancólico e ao mesmo tempo sereno, articulando a aceitação de que tudo muda. Quanto ao budismo, este também manifesta em si a viragem dos tempos e vão surgindo novas escolas trazidas da China (Nichiren e Zen) que democratizam os seus ensinamentos e tornam possível a qualquer ser humano atingir a iluminação – quando o sofrimento se torna a nova normalidade, deixa de fazer sentido articular uma ideia de salvação que seja acessível somente a uns quantos monges fechados em mosteiros.

O fim e a estabilização de toda esta convulsão social chegam pelas mãos de dois senhores feudais que se conseguem impor aos outros feudos, aos mosteiros budistas e à própria corte: Oda Nobunaga (1534-1582) e Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), dois dos nomes mais famosos na história japonesa devido ao papel que tiveram no início da unificação do Japão. O que se segue é o retomar de uma nova era de paz, harmonia e ordem social. Tokugawa Ieyasu (1546-1616) sucede a Nobunaga e Hideyoshi e instaura o Shogunato Tokugawa, dando assim origem ao chamado período Tokugawa (1603-1868). Este é um período marcado pela redução drástica de contactos com o exterior (com a exceção dos Holandeses) de forma a estancar a influência Chinesa e Cristã, mas onde se dá início a um desenvolvimento cultural, intelectual, económico e comercial sem precedentes e que, em certa medida, é já um claro caminho para a modernidade. O período Tokugawa representa, assim, um novo marco na história e desenvolvimento da cultura e das tradições japonesas. Com o tempo, a cidade de Edo, atual Tóquio, torna-se naquilo que ainda hoje é: uma cidade efervescente, dinâmica e movimentada, com uma alta densidade populacional e onde todas as necessidades, das mais refinadas às mais primárias, podem ser satisfeitas; uma cidade cuja atmosfera é descrita pela expressão ‘mundo flutuante’, um mundo onde a ausência de conflitos, de guerras e de fomes permitiam que qualquer cidadão se entregasse ao lado ‘flutuante’ dos prazeres da vida, do sexo, da comida e do entretenimento, fosse este literatura, poesia, teatro, peças de marionetes ou lutas de *sumō*; mas também uma cidade, e um país, de um intenso desenvolvimento e criatividade intelectual e filosófica, de releitura e reinterpretação dos mitos, literatura e poesia ancestrais, e com uma administração central segundo linhas neo-confucionistas, onde a educação se vai disseminando através de pequenas escolas dedicadas a tradições de pensamento específicas.

A segunda metade do século dezanove traz consigo a pressão do Ocidente, nomeadamente de enviados dos Estados Unidos que insistiam que o Japão abrisse os seus portos para fins comerciais. Contudo, um país que tinha passado os últimos três séculos a desenvolver a sua própria vida económica, comercial e intelectual, estaria, naturalmente, pouco preparado para receber ameaças de países muito mais desenvolvidos militarmente. Após alguma resistência, os representantes japoneses não tiveram outra alternativa senão ceder às pressões e ameaças e abrir o seu país. O que se segue é, grosso modo, amplamente conhecido: várias décadas de uma absorção em massa daquilo que vinha do ocidente. Do vestuário à tecnologia, da arte e filosofia aos modelos burocráticos e de organização política, esta assimilação é aquilo que marca a passagem do arquipélago japonês de um país isolado a uma das maiores potências económicas do mundo moderno.

Em todo o caso, como fomos vendo, a absorção do que vem de fora nunca é uma integração *in toto*. Em toda a história japonesa, aquilo que vem de fora raramente substitui o que já existe; é, pelo contrário, articulado e reinterpretado de modo a se conciliar com ele. A primeira constituição de contornos budistas e confucionistas, a importação da escrita chinesa e a sua posterior articulação com um silabário próprio e único, o desenvolvimento criativo e emocional de formas singulares de expressão poética e literária a partir dos modelos chineses, a incorporação de um budismo chinês “democrático” (exotérico) num momento de crise social e existencial, ou a adoção de uma filosofia chinesa neo-confucionista de base pragmática, mas também metafísica e racional, para sustentar um novo país unificado, centralizado e burocrático – em todas estas transformações o que se aprendeu e trouxe do exterior só ganhou um lugar na sociedade japonesa por intermédio da sua articulação e conciliação com as instituições, costumes, modos de ser e de estar vigentes. Em grande medida, foi assim também com a ‘ocidentalização’ do Japão a partir de 1868. E não será necessária uma extensa argumentação para mostrar o modo como, num primeiro olhar, quem visita o Japão ou conheça minimamente a sua sociedade à distância se sente intrigado pela peculiar habilidade em se fazer coabitar o passado e o futuro sob a forma do presente.

À luz desta perspetiva, o Japão apresenta-se-nos como um claro exemplo de como uma cultura se transfigura ao longo dos tempos; não por ter deixado para trás o passado, mas porque o soube trazer, de uma forma ou de outra, para o presente e em direção ao futuro. Uma das coisas que a história do Japão nos mostra é o que acontece, em diferentes graus e com diferentes contornos, em todas as sociedades: aquilo que se entende ser ‘do passado’ só o é em certa medida, pois na verdade o que é do passado não é senão do presente. A perceção de

que aquilo que vem do passado persiste apenas como algo *preservado*, cujo propósito reside apenas em ser um testemunho de outros tempos históricos, é um equívoco da modernidade, no sentido em que o passado continua, seja de que forma for, a interpelar-nos, continua presente e existente, a chamar pela nossa atenção, a dizer-nos algo de significativo – continua a perfazer, ainda que de diferentes formas, parte constitutiva dos nossos mundos. Por que haveria uma pintura, uma estátua, um monumento, um estilo arquitetônico ou uma determinada tradição ser mais do passado do que do presente se qualquer um deles ainda ocupa o seu espaço nos nossos mundos, se ainda nos relacionamos com eles?

Esta breve incursão através da história japonesa traz-nos, assim, de volta a um tempo histórico que é também o nosso; um tempo histórico no qual, não obstante a possibilidade de crítica e ceticismo acadêmico, qualquer um encontra, na sociedade japonesa, traços simultaneamente subtis e nítidos da coexistência do passado e do presente; e um tempo histórico onde, apesar do envelhecimento da população e do êxodo rural que afetam a sociedade japonesa, vão subsistindo, ativos e em revitalização, lugares e comunidades que parecem efetivar em si essa coabitação entre a consideração pelo passado, a criatividade e inovação do presente e uma expectativa para o futuro. Alguns desses lugares, popularmente designados por *furusato* ふるさと / 故郷 (aldeia natal, *hometown* ou *native place*) e amplamente convocados no discurso e imaginário públicos, são o veículo da estima, afetividade e até da valia moral que o mundo rural, as suas práticas e costumes parecem ainda conter aos olhos dos japoneses. Com o convocar da *furusato*, os japoneses chamam à presença uma forte ligação emocional e existencial com os lugares: um lugar de infância, mas sobretudo o lugar para onde cada um irá regressar um dia, mesmo que tal nunca venha a acontecer. Nesta carga existencial que a *furusato* comporta em si, o passado é mais do que uma intrincada memória reavivada pela materialidade dos lugares, mas parece constituir-se como algo que nos interpela desde o futuro, e que, portanto, nos move na sua direção. O modo como estes lugares são convocados e se assomam na sociedade e cultura japonesas impede-nos, assim, de os tomar, apenas e só, como simples e peculiares relíquias do passado, obstinadamente conservadas com um qualquer propósito identitário, político, nacionalista ou essencialista. Pelo contrário, são algo que ainda aqui está, no presente, vivo, dinâmico, com a sua própria presença que nos interpela com uma rutilante promessa de vida, trazendo consigo um horizonte existencial onde o espírito se articula entre aquilo que veio do passado, as necessidades do presente e as expectativas para o futuro.

Não será esta, afinal, uma melhor definição de ‘intemporal’? – não aquilo que é perene, que se mantém imutável e imune à passagem do tempo, mas sim aquilo que articula em si e que se constitui como a *simultaneidade de todos os tempos*?

A nossa inquirição continua num desses lugares – Oginoshima, uma aldeia situada a pouco mais de trinta quilómetros da costa noroeste da ilha de Honshū, na prefeitura de Niigata.

## **§1.2. Contexto etnográfico: a comunidade de Oginoshima**

Situada no noroeste do arquipélago japonês junto à costa do Mar do Japão, e à semelhança de outras prefeituras da linha costeira do noroeste (Fukui, Ishikawa e Toyama), a prefeitura de Niigata é conhecida por fenómenos meteorológicos mais extremos: sobretudo no período das monções e no inverno, ventos, chuvas e nevões intensos não deixam de criar problemas e dificuldades aos seus habitantes. Fruto da sua localização, Niigata abrange em si e de forma igualmente vibrante três ‘mundos’ relativamente distintos: o urbano, o costeiro e o rural. A cidade de Niigata (com o mesmo nome da prefeitura), assim como outras das cidades mais desenvolvidas, apresentam-se como centros urbanos ativos, modernos, com uma oferta cultural variada e com uma grande qualidade de transportes e de comércio; viradas para o Mar do Japão, algumas das cidades e vilas costeiras dão continuidade à indústria da pesca – que juntamente com a agricultura de arroz perfazem uma parte significativa dos meios de subsistência dos japoneses – e são simultaneamente pontos estratégicos de comércio marítimo com a Coreia do Sul, China e Rússia; já no interior, nas suas vilas e aldeias por vezes circundadas por floresta e montanha, subsiste a agricultura de arroz. Uma viagem pelo interior da prefeitura de Niigata parece dar-nos uma confirmação visual e imediata de que, conforme dizem as estatísticas, esta é a prefeitura do Japão com maior área de arrozais<sup>5</sup>.

À medida que nos afastamos da costa e nos deslocamos para o interior, a paisagem altera-se. As longas planícies cobertas de arrozais e as estradas longas e retas vão, gradualmente, dando lugar a zonas de floresta ou de mato mais denso e a estradas tortuosas que se vêm obrigadas a contornar colinas, e a descer ou a subir pequenos vales. Chegamos a Takayanagi, a “freguesia” a que pertence Oginoshima. Embora a cerca de trinta quilómetros da costa, esta é uma região marcadamente de interior, uma zona montanhosa, de topografia irregular e de florestas vibrantes. Os arrozais extensos vão dando lugar a outros mais pequenos

---

<sup>5</sup> *Japan Statistical Yearbook 2021. Chapter 8 Agriculture, Forestry and Fisheries:* (<https://www.stat.go.jp/english/data/nenkan/70nenkan/1431-08.html>).

e modestos que, em vez de se estenderem livremente, adaptam-se às inclinações e desvios do terreno, acabando, não poucas vezes, por estarem situados mesmo ao lado das habitações familiares às quais pertencem. Nos últimos quarenta anos, as várias aldeias de Takayanagi, incluindo Oginoshima, foram alvo de uma revitalização intensa e coordenada. No seguimento de várias reuniões comunitárias levadas a cabo no final dos anos oitenta, envolvendo habitantes e representantes das várias aldeias de Takayanagi, foi delineado um plano para a reabilitação da zona cujo propósito consistia na promoção de uma maior aproximação das pessoas às zonas naturais, no planeamento de atividades de promoção da cultura local e num maior incentivo à proximidade e intercâmbio entre as cidades e as zonas rurais. Como consequência desse planeamento, Takayanagi tem atualmente um complexo de edifícios de lazer (com banho público de imersão, ou *onsen*, restauração, acomodação e venda de produtos locais), uma estância de ski, uma produção de *sake* local, uma pequena galeria de arte e os seus próprios festivais e eventos anuais.

Oginoshima pertence a esta conjuntura e também ela se viu revitalizada nos últimos quarenta anos. Entre os vários projetos já implementados, destaca-se a reabilitação de duas casas tradicionais que podem albergar hóspedes, o estabelecimento de parcerias com universidades e arquitetos para a reabilitação e reconstrução das casas tradicionais e dos seus telhados de colmo, e a oferta, mediante candidatura, de uma estadia, ou estágio, インターンシップ, de dois ou três anos a um/a jovem com o intuito de ajudar nas várias tarefas de gestão da comunidade e oferecer outras valências à aldeia. Estes e outros esforços contínuos de revitalização dão forma e consistência a um dos derradeiros propósitos da comunidade: “*o desejo de deixar para os mais novos um lugar e um futuro*”, *kodomotachi ni nokoshitai fūkei, mirai e no onegai*, 子供たちに残したい風景・未来へのお願い.

Um anseio compreensível. Segundo o *Japan Statistical Yearbook 2021*, quase um terço da população japonesa está acima dos sessenta e cinco anos e a tendência dos últimos quarenta anos tem vindo a ser de diminuição acentuada da natalidade.<sup>6</sup> Uma situação que se mantém na prefeitura de Niigata, mas que quase duplica em Oginoshima, onde das cinquenta e uma pessoas que vivem permanentemente na aldeia, vinte e seis já tem sessenta e cinco anos ou mais. Assim, à semelhança de todo o Japão, também a população de Oginoshima está a envelhecer e pressente-se que o futuro do lugar possa estar em risco. Se antes a gestão dos

---

<sup>6</sup> *Japan Statistical Yearbook 2021. Chapter 2 Population and Households:* (<https://www.stat.go.jp/english/data/nenkan/70nenkan/1431-02.html>).

campos de arroz e da comunidade ia sendo delegada nos mais novos e, assim, transmitida de geração em geração, hoje, essa possibilidade torna-se cada vez mais remota. Não só não estão a nascer crianças a quem se possa eventualmente vir a confiar a tarefa de dar continuidade ao lugar, como alguns dos habitantes mais jovens já saíram da aldeia para as cidades mais próximas em busca de outras condições de vida e de trabalho. Aquilo que ainda possibilita a continuação da gestão dos campos de arroz e da comunidade vai sendo não apenas o apoio e mão de obra exterior que chega ao abrigo das parcerias já referidas, mas também a ajuda preciosa de tratores ou máquinas próprias para o cultivo e colheita do arroz que, por permitirem um menor desgaste físico, possibilitam que alguns dos habitantes com mais idade continuem a dedicar-se a este trabalho desgastante e a conseguir boas colheitas anuais. É também como resposta a este contexto, que não é exclusivo de Oginoshima, que devemos compreender a importância da noção de *furusato* não apenas no discurso popular ou idealizado dos japoneses, mas sobretudo como uma ideia que serve de móbil aos esforços de revitalização das zonas rurais um pouco por todo o Japão.

Do ponto de vista topográfico, Oginoshima é um lugar relativamente isolado. Ao passar na estrada municipal que vem do centro de Takayanagi, não é possível ver a aldeia e é necessário subir cerca de trezentos metros de caminho íngreme para se chegar às primeiras habitações. A entrada é feita a sul ou a este; a norte e a oeste, a aldeia é ladeada por uma zona de montanha relativamente densa, sem habitações e por onde se estendem vários campos de arroz, alguns deles em socalco de modo a se adaptarem ao terreno que, dada a proximidade com a montanha, começa já a ganhar alguma inclinação. Embora este isolamento relativo permita que a aldeia seja permeada por uma atmosfera serena e familiar, ele é apenas uma característica física do lugar em si. Na verdade, a grande maioria dos habitantes tem transporte individual e usa-o com frequência para se deslocar às aldeias, vilas e cidades mais próximas. As pessoas mais idosas, impedidas de sair da aldeia com alguma autonomia e frequência devido a dificuldades de locomoção, podem ainda assim fazê-lo utilizando um pequeno autocarro que, fazendo um desvio da estrada principal, para em frente ao centro comunitário cerca de três ou quatro vezes por dia. E de facto, as deslocações para fora da aldeia não são apenas regulares, como essenciais: com a exceção de uma pequena banca de venda de legumes cultivados pelas senhoras mais idosas da aldeia, montada apenas aos sábados durante a primavera e verão, a aldeia não tem nenhum estabelecimento de venda de alimentos ou produtos de primeira necessidade. Para os obter, os habitantes da comunidade têm de os

cultivar nas suas hortas individuais ou deslocar-se cerca de três quilómetros até às lojas mais próximas.

Em virtude da sua forma particular, a aldeia é apelidada de *kanjō shuraku*, ‘vilarejo em anel’: com cerca de quinhentos metros de perímetro, uma estrada em forma de anel percorre toda a zona central da aldeia; no seu interior estão distribuídos alguns campos de arroz; e no seu exterior e viradas para o centro, alinham-se as casas. Cerca de oito casas preservam ainda o seu telhado de colmo, *kayabuki*, obrigando a um trabalho minucioso e regular de reparação; as outras viram o seu telhado substituído por materiais mais resistentes e com menos necessidade de manutenção. Com o tempo e com a necessidade, criou-se uma segunda linha de habitações por detrás da primeira, perfazendo, nos dias de hoje, um total de vinte cinco casas de habitação; o interior do anel, onde se encontram os arrozais centrais, foi atravessado por um novo caminho que, ao dividir aquele espaço ao meio, facilita o acesso aos arrozais e a deslocação dentro da aldeia. Na primeira linha de habitações, uma das casas junto à entrada da aldeia foi remodelada e transformada num centro comunitário onde são tratados assuntos burocráticos relacionados com o comércio de arroz e organizadas iniciativas de revitalização, ajuntamentos e festivais sazonais, reuniões dos habitantes mais velhos da comunidade, ou pequenos jantares referentes a uma celebração particular ou de boas vindas a um novo morador.

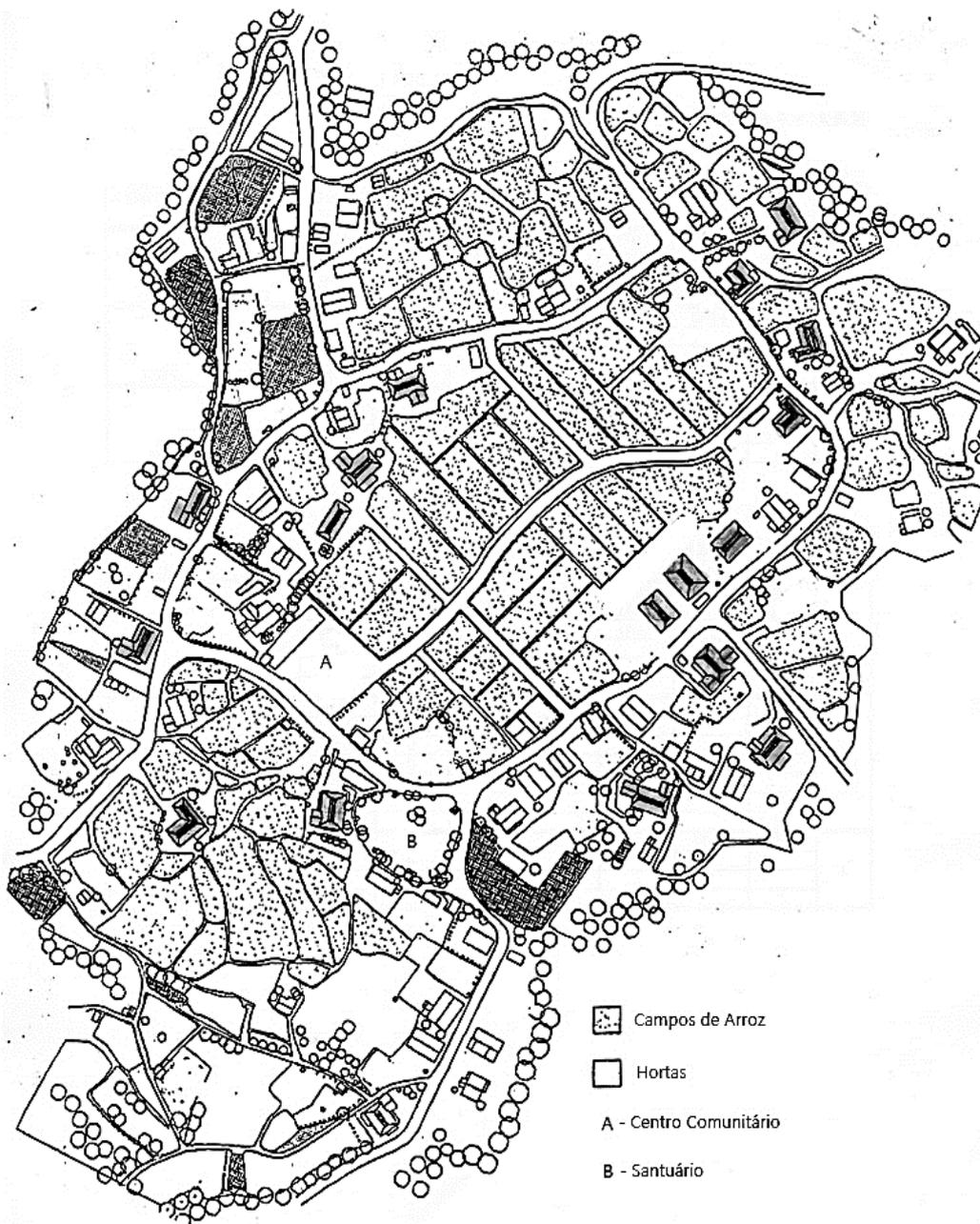


Figura 1 - Planta da aldeia de Oginoshima



Figura 2 - Centro da aldeia. Inverno.



Figura 3 - Centro da aldeia. Primavera.

Junto a uma das estradas que possibilita a entrada naquele lugar, eleva-se um átrio impecavelmente cuidado que pede pela nossa atenção. À entrada da pequena rampa que leva ao seu interior, encontramos uma estátua de pedra do bodhisattva Jizō, protetor das crianças e dos viajantes, serenamente sentado de frente para o interior da aldeia e em meditação permanente. Ao subir a rampa, crescem, nesse pequeno átrio, várias árvores altas e um vetusto cedro de dois troncos; alojado entre as árvores, ergue-se um santuário de madeira que saúda quem chega. O musgo que vai cobrindo os recantos do chão, das pedras que por ali se deixaram ficar e do telhado do santuário, alertam-nos para o tempo que já passou e levam-nos a questionar se ainda ali habitarão os deuses.

Durante largos meses, os campos de arroz, os telhados das casas, os caminhos e o próprio átrio do santuário permaneceram cobertos de branco. Um período que adormeceu e deixou em suspenso no tempo a vida do mundo natural e, com ela, a vida humana. Mas como todos os anos, e como todos os períodos, também esse período chegou ao fim. Aliás, a tranquilidade quase imoral do inverno, vê-se agora contrastada com o bulício que pauta a primavera. Durante o dia, as aves que por ali vagueiam parecem celebrar a luz ofertada pelo sol – e apesar de terem passado já três meses desde o degelar das últimas neves, o festim continua. É possível que não seja só o sol que celebram, mas também as cores vivas que adornam as vestes com que aquele lugar agora se mostra. Não haja dúvida que, no auge da primavera, as flores que pontuam o horizonte, que brotam em qualquer pedaço de terra e até nos morros que delimitam os campos de arroz, não só restituem cor, como vida ao próprio lugar. Já as cigarras, mesmo escondidas do olho humano, fazem por lembrar a sua presença num cantar padronizado e repetitivo; e embora a sua voz se acabe por diluir por detrás de toda a potência da vida que agora se manifesta, elas parecem tomar para si mesmas o papel de maestro ao dirigir toda esta sinfonia sazonal de som, luz e cor.

Ao entardecer, a orquestra vai perdendo o seu vigor; até que a noite traz, por fim, um momento de folga. Até a lua, possivelmente cansada da viagem que fez, parece ter decidido repousar nos campos de arroz alagados. Perdidos na escuridão, os pirilampos parecem sedentos por um qualquer resquício de luz que se manifeste para logo irem a correr atrás dela e fazerem brilhar também os seus corpos. E as pequenas rãs, que durante o dia se esconderam de toda a inquietação, vão saindo de suas casas. Enquanto umas se aventuram e vão saltando pelos caminhos escuros, outras deixam-se ficar pelas margens das águas e limitam-se a cantar as suas odes ao silêncio.

Afinal, o que seria do silêncio da noite sem o cantar das rãs? O que seria do repouso das pessoas da comunidade se não lhes chegasse pela escuridão da noite, como disse Ki no Tsurayuki, a voz da rã que habita a água? E o que seria dos seus afazeres, durante o dia, se as aves, as flores e as cigarras não lhes conferissem um ritmo de fundo, um estímulo e um incentivo para continuar? De facto, a vida humana neste lugar, na sua movimentação e gestão do mundo próximo, quase que parece desenrolar-se pelas cadências do mundo natural. As pautas que de dia leem as aves e as cigarras, ou que à noite leem as rãs, parecem ser as mesmas que leem os habitantes da aldeia – somente os instrumentos são diferentes. De manhã cedo, à hora combinada, um grupo de dez a doze pessoas reúne-se no átrio do centro comunitário e vai dispondo uma série de ferramentas e utensílios no chão. Depois de distribuído o material e delineado do plano para a manhã, separam-se em três grupos e dividem-se por diferentes zonas da aldeia. O objetivo é o mesmo de sempre: cortar a vegetação que ameaça crescer para cima dos campos de arroz, dos caminhos e das estradas. O facto da aldeia se encontrar rodeada de pequenas montanhas e colinas, torna os campos de arroz que estão mais afastados, assim como algumas casas, relativamente vulneráveis a ataques de animais; e à medida que se entra na área montanhosa mais distante do anel central, maior e mais densa se torna a vegetação e mais trabalho há a fazer. Há, portanto, que delimitar bem as áreas selvagens das áreas humanas, fazendo com que as últimas estejam relativamente limpas de vegetação alta e densa.

Os mais velhos, impossibilitados pela fraqueza dos ossos de se juntar aos outros, ficam-se pelas áreas centrais da aldeia e ocupam-se com tarefas menos árduas. Aqui, dentro do anel, o espaço é relativamente desafogado, e é possível testemunhar o modo como cada um se ocupa e a diligência que deposita no que faz. Algumas pessoas mais idosas, principalmente as mulheres, ocupam-se da manutenção das suas hortas. Num pequeno pátio com boa exposição solar, uma mulher sentada no chão assegura-se de que os vegetais e leguminosas estão a secar bem, separando o que não presta do que ainda está bom – dentro de semanas, tudo isto estará pronto para ser armazenado e consumido ao longo do outono e inverno. Num dos campos de arroz dentro do anel, pertença de uma das famílias mais antigas da comunidade, um homem e o seu filho plantam arroz à mão. Mais acima, um casal de agricultores prepara novas grades de mudas de arroz e empilha-as numa máquina e um outro grupo faz a limpeza dos canais que trazem a água das nascentes circundantes. Duas pessoas cruzam-se por acaso e param para trocar breves impressões sobre as tarefas do momento ou as que planeiam para um futuro próximo; ao separarem-se, cumprimentam-se com uma saudação alusiva ao esforço que estão a colocar nas suas tarefas.

Este é um lugar onde confluem passado, presente e futuro; um lugar que é, afinal, nada mais do que o derradeiro substrato de uma existência humana no mundo – “*Furusato* é a pequena nascente que irriga o âmago”, *Furusato wa kokoro wo uruhosu chiisana izumi*:



Figura 4 - "Furusato é a pequena nascente que irriga o âmago". Pequeno poema da autoria de uma das senhoras da aldeia, e respetiva ilustração, pintado no portão de um barracão junto aos arrozais centrais.

Embora a *furusato* esteja bastante presente no discurso popular como referência a um lugar de onde se está ausente, ela ganha contornos concretos e definidos em comunidades como esta, onde efetivamente existe uma ligação que não é apenas afetiva ou idealizada, mas também empírica, pragmática e de cuidado com o próprio lugar. Embora uma boa parte dos habitantes da aldeia tenha nas variadas tarefas que os ocupam o seu meio de subsistência, estas não se constituem somente como um laborioso fardo. Pelo contrário, ao ver um vizinho ocupado com a sua tarefa particular, cada um testemunha e vê efetivado o empenho do outro no cuidar da comunidade, como se o próprio tempo tivesse, gradual e tacitamente, entretecido entre os vários habitantes o compromisso partilhado de carregar aquele lugar do passado para o futuro. Aqui, a existência destas pessoas, aquilo que dá sentido e textura ao seu ser,

manifesta-se por via do ato de gerir, manter e cuidar da comunidade. Na e pela repetição desses gestos – sempre semelhantes, mas sempre diferentes – uma *furusato* é erigida.

### §1.3. Problemas, questões e estrutura da tese

Este é o nosso contexto de partida – ao qual regressaremos no capítulo §4. Deparado com o que acabou de ler, o leitor mais céptico e conhecedor da história da antropologia do Japão (mas não só) irá questionar se o autor desta tese conhece essa mesma história, assim como os equívocos e problemas que resultaram da exotização e romantização do Japão rural. Escusado será dizer que essa história não é, de todo, desconhecida do autor. De facto, a antropologia feita sobre o Japão, assim como tantas outras, sempre se foi constituindo por avanços e recuos, por períodos mais entusiastas e períodos mais (auto-)críticos; e nunca esteve isenta dos seus próprios problemas internos<sup>7</sup>. Talvez um dos casos mais célebres seja o da famosíssima obra de Ruth Benedict, *O Crisântemo e a Espada* (1946), um estudo na tradição da antropologia americana da escola cultura e personalidade sobre o “caracter nacional” dos japoneses e sobre o quão este parecia mergulhado, aos olhos dos ocidentais (sobretudo americanos), em surpreendentes contradições e paradoxos. Não obstante a sua imensa popularidade, a obra de Benedict foi sempre alvo de críticas recorrentes por parte de académicos japoneses e não-japoneses (e.g. Lummis 2007), que iam chamando à atenção sobretudo para problemas de metodologia. Oitenta anos depois, todos sabemos mais e melhor do que Benedict (ou apenas pensamos que sabemos?...) e a sua obra, talvez algo injustamente, tornou-se um exemplo paradigmático de alguns dos aspetos daquilo que a antropologia contemporânea recusa tomar

---

<sup>7</sup> Para um breve resumo da história da presença da sociedade japonesa no discurso das ciências sociais ver, por exemplo, Yoshio Sugimoto (2014, especialmente 16-24). Sugimoto divide essa história em sete fases: (1ª fase) após a segunda guerra mundial, onde o Japão era visto como “atrasado, hierárquico e exótico”; (2ª) os anos 60, por via das “teorias da modernização” e da conseqüente “transformação evolucionária”; (3ª) nos anos 70, onde se salientava a singularidade da psicologia, das relações interpessoais e da organização social japonesas; (4ª) os anos 70, 80 e 90, caracterizados por uma onda de interesse nos modelos de gestão, relações industriais e programas educacionais japoneses; (5ª) os anos 80 e 90, a fase dos “revisionistas” com uma forte propensão para ver a sociedade japonesa de forma mais crítica; (6ª) os anos 90 e 2000, perda de interesse nos, e crítica aos, debates sobre as singularidades do Japão; (7ª) os anos 2000 até à contemporaneidade, caracterizada pela ideia de ‘Cool Japan’: o Japão dos bens culturais e tradicionais, da cultura manga e anime e de uma postura mais “pós-moderna, divertida e lúdica”.

para si: a essencialização de outras culturas, misturada com um alto grau de generalização, e a chamada ‘antropologia de cadeirão’.

No entanto, a verdade é que a antropologia do Japão feita no ocidente não tem em Ruth Benedict, mas sim em John Embree o seu precursor. Sete anos antes de *O Crisântemo*, Embree, aluno de Radcliffe-Brown e, posteriormente, professor de antropologia na Universidade do Havai, publica aquela que viria a ser a primeira monografia de antropologia em contexto Japonês dedicada a uma aldeia rural no sul da ilha de Kyūshū, *Suye Mura: A Japanese village* (1939). Não só esta obra é considerada pioneira nos estudos japoneses no ocidente, seguindo a linha estrutural-funcionalista da escola britânica, como é a única monografia antropológica sobre o Japão publicada num espaço de mais de dez anos. Só já em meados dos anos cinquenta voltam a surgir monografias feitas sobre o Japão rural (e.g. Norbeck 1954; Beardsley, Hall, e Ward 1959). Na verdade, mais do que estudos estritamente antropológicos, o contexto de guerra emergente dos anos quarenta pedia sobretudo por uma procura por compreender o “caracter nacional” dos japoneses, as suas formas de pensar e de agir. Destacam-se, neste contexto, dois estudos que embora tenham o mesmo propósito da obra de Ruth Benedict antecedem-na: *Japanese Character Structure and Propaganda* (1942) de Geoffrey Gorer e *Some Observations on Character Structure in the Orient: The Japanese* (1945), de Weston La Barre. As obras de Gorer, La Barre e Benedict, mas também em alguma medida a monografia de Embree, vão estar na origem dos estudos sobre os japoneses e da tentativa de capturar aquilo que, à luz dos olhos ocidentais (mas não só, como veremos), parecia ser uma cultura complexa, contraditória, agressiva e gentil, moderna e tradicional.

É possível, sem dúvida alguma, apontar problemas de várias ordens a este exercício e empreendimento académico. Mas convém também perceber que esse exercício não foi apenas e só uma grosseira generalização, mas tinha na sua origem o contacto com uma cultura que, aos olhos dos ocidentais, estava permeada por uma absoluta estranheza e por um carácter paradoxal. Podemos, certamente, desconstruir todas as teorias explicativas que parecem reduzir a análise do “carater nacional” dos japoneses a uma série de generalizações e a uma estrutura binária de opostos. Contudo, talvez seja um pouco injusto não fazer um esforço para compreender a perplexidade sentida pelos antropólogos dos anos quarenta e cinquenta, assim como a sua necessidade em tentar explicar a coexistência de uma cultura altamente sensível e atenta às cores, cheiros e particularidades das flores e das estações com uma cultura de tradição guerreira e de agressividade e assertividade militar.

Em todo o caso, a verdade é que estas obras vieram de facto ajudar a estabelecer dentro da própria academia japonesa uma nova tendência de estudos sobre o Japão e a sua essência como povo e cultura: os estudos *nihonjinron* 日本人論<sup>8</sup> (para uma crítica aos estudos *nihonjinron*, ver Mouer e Sugimoto 1995; Befu 2001). Contudo, a semente já estava lá de alguma forma. A tradição dos estudos de folclore, *minzokugaku* 民俗学, protagonizada por nomes como Yanagita Kunio (1875-1962) e, mais tarde, Miyamoto Tsuneichi (1907-1981), estava já em grande desenvolvimento no Japão do início do século vinte. Desde 1868 que o Japão tinha vindo a sofrer rápidas e drásticas mudanças culturais; e as elites letradas, primeiramente com os estudos de folclore e mais tarde com os estudos *nihonjinron*, foram dando voz a uma sensação generalizada de perda de identidade e de essência cultural que se tinha vindo a estabelecer com a importação e adoção de várias configurações culturais do ocidente. Uma das “soluções” encontradas foi voltar às aldeias e aos seus modos de vida ainda pouco ou nada alterados pela ocidentalização. Empreendida numa primeira fase pelos folcloristas e mais tarde pela nova inquirição de natureza sociológica e antropológica, foi-se perpetuando uma certa romantização da vida nas aldeias (um tema tão caro aos antropólogos) sustentada na recuperação e interpretação sociológica de conceitos do sistema de parentesco tradicional como, por exemplo, *mura* 村 (aldeia, vila), *dōzoku* 同族 (mesma linhagem) ou *ie* 家 (família, casa), ou na carga mitológica e simbólica do arroz (ver Ohnuki-Tierney 1993). Em grande medida, a antropologia e os estudos dos meios rurais vieram promover a essencialização e caracterização do mundo rural como o ‘verdadeiro Japão’ antes da modernização e, como consequência, ajudaram a fomentar um género de “nacionalismo cultural” (Yoshino 1995, cap. 5).

Hoje em dia, a antropologia do Japão, na sua generalidade, está relativamente disseminada em etnografias feitas sobre as artes tradicionais, a indústria da música e do entretenimento pop, sobre empresas e corporações, sobre o mundo da moda, sobre o corpo, o género ou a sexualidade, sobre as tensões étnicas (com os Ainu) ou de classe (com os

---

<sup>8</sup> *Nihonjinron*, traduzível como ‘ensaio/teoria sobre os Japoneses’, refere-se a um género de textos de natureza académica, de vários quadrantes disciplinares, cuja orientação era sublinhar as particularidades da mentalidade, cultura e sociedade Japonesas por contraste às sociedades ocidentais. Por vezes, a caracterização essencialista da cultura japonesa é misturada com questões de homogeneidade étnica – uma questão já amplamente discutida e desconstruída (e.g. Lie 2001; M. Weiner 2009). Embora os estudos *nihonjinron* se tenham multiplicado após a Segunda Guerra Mundial, há exemplos de estudos e ensaios de natureza análoga pelo menos desde o século dezassete naquilo a que se veio a chamar ‘Estudos Nacionais’, *Kokugaku* (e.g. Burns 2003; Nosco 1990).

*burakumin*) ainda existentes no interior do Japão, ou sobre a complexidade do fenómeno religioso (para alguns compêndios de introdução às questões e orientações estruturais da antropologia e sociologia feita sobre o Japão, ver, por exemplo, Hendry 1998; 2003; Lebra 2004; Reader 1991; Robertson 2008; Ryang 2004; Sugimoto 2014).

Quanto à antropologia de meio rural, ela não desapareceu, como é óbvio, surgindo habitualmente enquadrada em estudos de natureza ecológica (Berglund et al. 2014; Knight 1994; Moen 1997; Takeuchi et al. 2003), económica, política e identitária (Manzenreiter, Lutzeler, e Polak-Rotman 2020), ou focando a ‘nova’ dimensão cosmopolita do rural (Traphagan 2020), mostrando-nos que, na verdade, a ruralidade japonesa ainda preserva as suas dinâmicas e vitalidade. Não obstante, possivelmente como consequência da história que atrás delineámos, é comum olhar com alguma desconfiança e apreensão para reflexões de cariz antropológico que procurem olhar o mundo rural japonês na sua potencialidade ética, moral, pragmática. Tais tentativas parecem ser, não poucas vezes, alvo de algum ceticismo, levando muitos académicos a questionar até que ponto esse mesmo olhar não estará condenado a perpetuar ou repetir uma mera exotização do outro – uma dúvida que, provavelmente, voltará a surgir em vários momentos durante a leitura desta tese. As questões que preocuparão os leitores mais cétricos passarão, eventualmente, não apenas pela aparente romantização do mundo rural e pela essencialização da cultura japonesa que, ao estilo dos estudos *nihonjinron*, daqui pode resultar, mas também pelo facto de que, na realidade, a vida em comunidade pode ter efeitos castradores sobre o indivíduo (Amit e Rapport 2002; Bauman 2001) e que o provérbio ‘*deru kui wa utareru*’ 出る杭は打たれる, ‘o prego que sobressai é martelado’, é ainda uma realidade no Japão contemporâneo, rural ou urbano.

Na verdade, todas essas dúvidas e observações são, sob certo ponto de vista, válidas e pertinentes; mas são também, de uma forma ou de outra, algo previsíveis e repetitivos. Embora haja casos em que serão bem direccionados, eles demonstram, acima de tudo, uma certa propensão para repetir fórmulas outrora bem-sucedidas em tom de crítica académica sem muitas vezes se tentar fazer uma leitura mais ponderada sobre o conteúdo e significado daquilo que está a ser dito. Em alguns aspetos, as ciências humanas e as humanidades parecem estar a desenvolver uma relativa incapacidade de olhar para o mundo e para aquilo que o constitui sem dele retirar outra coisa que não juízos e críticas morais, sociais ou políticas. O que aqui está em causa e que se pretende sublinhar não é, escusado será dizer, rejeitar ou negar a necessidade, pertinência ou relevância da crítica em si, mas sim alertar para o progressivo ceticismo e pouca abertura académica perante uma leitura oposta que se mova exclusivamente

por um interesse genuíno no que os outros nos têm (se tiverem) para dizer e ensinar de significativo e edificante – voltaremos a esta questão no capítulo seguinte.

No caso particular dos Estudos e Antropologia do Japão em línguas não-japonesas, esta é uma inquietação que parece estar muito presente<sup>9</sup>. Sob certo ponto de vista, isso é compreensível: aqueles que conhecem os inícios do desenvolvimento intelectual japonês pós-1868 sabem dos erros, equívocos e más interpretações que resultaram de discursos meramente identitários e essencialistas. Contudo, essa inquietação é altamente sensível e reativa e parece estar sempre pronta a emergir assim que alguém se propõe a retirar de algum aspeto da cultura japonesa uma reflexão de natureza positiva e construtiva. Uma das exceções é, por exemplo, a área da filosofia japonesa, especialmente a que é levada a cabo por autores não-japoneses, que ignorando ou defendendo-se de tais críticas<sup>10</sup> têm produzido há várias décadas inúmeras reflexões altamente construtivas, edificantes e significativas sobre o pensamento japonês nos seus vários planos (por exemplo, Carter 2001; Heisig 2001; Heisig, Kasulis, e Maraldo 2011; Kasulis 1981; 2018).

A presente tese tem precisamente esse propósito: isto é, o caminho que ela percorre é essencialmente um percurso de inquirição que, tendo como ponto de partida a comunidade acima descrita, procura refletir sobre o que esta tem de significativo para nos ensinar e fazer pensar. No que toca a possíveis críticas de exotização e romantização do outro, ou de essencialização da cultura japonesa à semelhança dos estudos *nihonjinron*, a defesa da honra pode ser feita em duas partes e de forma muito breve. Por um lado, como veremos no capítulo seguinte, a única orientação da tese é a de procurar levar a cabo uma reflexão de carácter dialógico *com* a comunidade em causa, sendo que a possível “romantização” que o leitor possa vir a atribuir a algumas reflexões não é mais do que a consequência de uma abertura e interesse genuíno pelo que ela nos tem para dizer e ensinar e de uma procura por produzir mais do que uma teoria, descrição ou crítica social sobre as particularidades e modos de vida dos outros. Por outro lado, uma eventual crítica de essencialização da cultura japonesa não terá sustentação na medida em que, como veremos de seguida, esta não é uma tese *sobre* a dita

---

<sup>9</sup> Para evitar um alto grau de generalização e injustiça, é importar salientar que, na verdade, a propensão crítica nos Estudos e Antropologia do Japão manifesta-se sobretudo em contexto de debate académico: audiências de congressos e conferências, livros e artigos de especialidade ou na revisão por pares de artigos académicos; parecendo estar relativamente ausente das disciplinas introdutórias à cultura e sociedade japonesas nas universidades.

<sup>10</sup> A este respeito, ver a breve refutação, feita por Thomas Kasulis (2009, 218–19), às habituais críticas de essencialização da cultura japonesa ou de perpetuação da tendência dos estudos *nihonjinron*.

comunidade, a cultura japonesa ou o Japão. Embora seja desse contexto que irradiam as várias reflexões aqui presentes, estas tenderão a desenvolver-se como questões em si mesmas cujo significado em muito transcende o enquadramento etnográfico ou cultural que as suscitou. Esta é, fundamentalmente, a grande diferença (uma diferença retórica, mas também de orientação e de intenção) que existe entre aquilo que se propõe nesta tese e as várias monografias, etnografias ou estudos, clássicos ou contemporâneos, sobre o Japão. Mais do que uma mera descrição ou testemunho *sobre* a comunidade, os seus habitantes e modos de vida locais, esta tese organiza-se antes como um conjunto de reflexões sobre diferentes temas ou tópicos. Cada capítulo terá, assim, uma dupla razão de ser: da mesma forma que cada um terá, dentro de certos limites, uma autonomia e problemática próprias, será, simultaneamente, uma “resposta” a uma questão levantada e possibilitada pelo capítulo anterior.

No próximo capítulo, §2, será apresentada a perspectiva, orientação e pressupostos gerais que nos vão guiar, assim como aquilo que se rejeita e o que se propõe no plano de uma inquirição antropológica. Formular-se-á uma crítica dirigida ao modo como habitualmente se concebe o trabalho do antropólogo na sua relação com o que é culturalmente diferente: a saber, a tendência para conceber a inquirição antropológica como um exercício teórico de descrição, explicação e sistematização *sobre* o que é culturalmente diferente, em vez de um exercício de interpretação, reflexão e aprendizagem *com* o que é culturalmente diferente. Mais do que uma mera proposta metodológica, este capítulo recorre à fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer para propor uma simples alteração de perspectiva e de propósito no modo como olhamos, refletimos e dialogamos *com* outras culturas.

O capítulo §3 é o primeiro passo para efetivar o proposto no capítulo §2 e marca, dessa forma, o início da inquirição sobre a *furusato*. Neste capítulo, mostra-se como a antropologia e os estudos japoneses têm vindo a ignorar a profunda densidade existencial, moral e ética articuladas pela ideia de *furusato* ao tomarem-na, na sua esmagadora maioria, sob a perspectiva da ‘invenção das tradições’. Será ainda apresentada uma leitura alternativa sobre a noção de tradição e reabilitada, a partir da história da própria cultura e sociedade japonesas, a noção de *furusato* como ideia que nos alerta para e convida a pensar a dimensão topológica do ser humano e a sua relação existencial com os lugares.

Possibilitado pela inquirição sobre a *furusato*, o capítulo §4 regressa ao contexto etnográfico e explora essa relação sob uma perspectiva ontológica, isto é, explora o lugar como aquilo que perfaz, constitui e devolve ao ser humano um entendimento de si mesmo. Ao longo deste capítulo será desenvolvida uma reflexão de cariz mais filosófico a partir da noção de

*furusato* e de um conceito local, *jon'nobi*, que nos levará primeiramente a olhar para a essência do lugar e, num segundo momento, a considerar um horizonte de existência onde o ser humano é convidado a atender ao que o precede enquanto indivíduo artilhado com a sua reflexividade, subjetividade e volição.

Se até aqui as questões tratadas apresentam como ponto comum a *furusato* (nomeadamente, a questão da tradição e do lugar), a partir do capítulo §5 deixamo-la para trás e seguimos no encalce de parte dos significados que ela desencobre. Nesse sentido, este capítulo constitui-se como uma crítica de natureza teórica ao modo como a subjetividade e reflexividade se foram gradualmente tornando o paradigma que informa o modo como a antropologia pensa e aborda as questões de que trata. Como consequência, vão ficando para trás e esquecidas, por um lado, as reflexões sobre aquilo que nos *precede* enquanto sujeitos reflexivos munidos com a nossa volição e, portanto, sobre o mundo e o modo como este nos interpela e nos convida a existir; e por outro, a consciência da finitude humana, das fragilidades e limitações analíticas, éticas e morais que nos assolam; em suma, o humilde reconhecimento de que ficaremos sempre aquém do que proclamam as nossas reflexões ancoradas e sustentadas pela teoria.

Possibilitado pelo capítulo anterior e como mera proposta de reflexão sobre aquilo que sustém a consciência da nossa finitude, o capítulo §6 introduz uma nova questão: o divino e o ritual. Neste capítulo voltamos pela última vez ao contexto etnográfico. No entanto, o que agora prende o nosso olhar já não é a mesma aldeia, mas o Festival Noturno da Raposa, um festival anual de outono relacionado com a colheita do arroz e que abrange também outras comunidades vizinhas de Oginoshima. Partiremos da descrição do festival e da lenda que o informa de modo a poder pensar a natureza do ritual e do fenómeno religioso, mas sobretudo a ideia de divino. Com um propósito de carácter mais exploratório e tentativo (o que faz com que algumas questões permaneçam em aberto), procurar-se-á pensar a ideia de divino não no quadro da crença, mas da prudência; isto é, não como formulação de uma ordem sobrenatural constituída por seres sobrenaturais, mas como impulso intrínseco à existência humana onde aquilo que, cultural e historicamente, recai para o domínio do incompreensível, inefável e inexpugnável é outorgado com uma forma, conteúdo e inteligibilidade. Do ponto de vista etnográfico, o objetivo inicial passava por voltar ao Japão e dar uma atenção especial ao festival. Contudo, tal não foi possível dada a situação de pandemia e o fecho das fronteiras japonesas. Em alternativa, optou-se por recolher informação sobre o mesmo junto de alguns contactos estabelecidos no primeiro trabalho de campo. Neste sentido, sublinha-se aqui a

necessidade de compreender os contornos e objetivos deste capítulo tendo em conta essa impossibilidade.

O capítulo §7, pode ser lido não como uma conclusão no sentido estrito, mas como o fecho de uma reflexão a partir da qual novos princípios se constituem. Uma vez situados num quadro de inquirição que, por um lado, aceita a inevitável pertença histórica e topológica do ser humano não como um obstáculo, mas como condição de ser, e que, por outro lado, considera e acolhe a finitude da consciência e ação humanas, este capítulo recorre a alguns aspetos pontuais da cultura e filosofia japonesas para pensar as possibilidades de se ser humano. Partindo da rejeição da linguagem e retórica relativamente técnica e esquemática que habitualmente acompanha as questões do *self* e da pessoa na antropologia, pretende-se aqui refletir sobre a existência humana não a partir de um paradigma da individualidade, subjetividade e volição, mas a partir da possibilidade de, suspendendo temporariamente a intromissão do 'Eu', atender ao mundo, ao que o constitui e aos convites que nos lançam a história, a arte, a literatura e outras culturas.

## §2. Para além do particular: antropologia e diálogo

What is all this proliferation of terminology in aid of? What, in heaven's name, are we trying to find out?

*Edmund Leach*<sup>11</sup>

Method [...] is primarily a response to *Fremdheit*, the condition of being no longer at home in the world. To be at home in the world means to belong, to live in surroundings that are familiar, self-evident and unobtrusive; its contrary, *Fremdheit*, consists in the schism between past and present, I and others, self and world. Method derives from this sense of living among objects to which one no longer belongs.

*Joel Weinsheimer*<sup>12</sup>

### §2.1. Na senda do particular

Na interseção dos vários caminhos que perfazem a história sempre plural da antropologia, reside, quase inevitavelmente, a noção de cultura. Mesmo aqueles que a desvalorizaram em detrimento da noção de sociedade, como foi o caso, por exemplo, de Alfred R. Radcliffe-Brown, acabaram por ter de o justificar, elaborando os seus edifícios teóricos em oposição à ideia de cultura<sup>13</sup>. O modo como a cultura foi e é pensada e definida (à luz de perspectivas humanistas, evolucionistas, funcionalistas, estruturalistas, cognitivas, simbólicas, individualistas, políticas ou identitárias) informa diretamente as linhas orientadoras do trabalho dos antropólogos e, por consequência, aquilo que estes escrevem e produzem. E

---

<sup>11</sup> Em «On certain unconsidered aspects of double descent». *Man*. 1962, Vol.62: pp. 130–34 (citação p.131).

<sup>12</sup> Em *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. 1986. New Haven: Yale University Press (citação p.4).

<sup>13</sup> Não obstante a crítica e rejeição da conceção antropológica de cultura herdada de E.B. Tylor e Franz Boas, Radcliffe-Brown, em *A Natural Science of Society*, acaba por aceitar uma conceção de cultura como “cultivação” – i.e., capacidade de aprender determinado conjunto de regras e hábitos de comportamento – ao mesmo tempo que a subsume à ideia de estrutura social (1957, 92–104).

embora haja cada vez mais antropólogos que não trabalham em contextos culturalmente diferentes, ou que não se ocupam com os problemas de definição que esta noção vai suscitando para poderem levar a cabo as suas investigações, a verdade é que, sob certa perspetiva, as ideias que citamos e as teorias com que acenamos uns aos outros são como notas de rodapé cumulativas às várias definições e compreensões da noção de cultura que a antropologia foi e vai tecendo. No final, a questão de fundo da teoria antropológica sempre se foi constituindo em torno de duas perguntas fundamentais: qual o derradeiro objetivo do antropólogo no contacto com outras culturas?, e qual a melhor forma de o cumprir?

Contudo, no desenrolar de uma história constituída por uma multiplicidade de perspetivas entretidas em torno da noção de cultura, parece ser relativamente consensual olhar para os anos sessenta e setenta do século vinte como um período de mudança de paradigma na antropologia; de uma rutura que se revelou ser bastante mais profunda do que aquela que tinha marcado a passagem do século dezanove para o século vinte com a rejeição (via Franz Boas) dos paradigmas evolucionistas que informavam o empreendimento antropológico até então. Pois se até à primeira metade do século vinte a antropologia debatia diferentes perspetivas teóricas e metodológicas tomando como implícita a possibilidade de uma ciência do humano, da cultura ou da sociedade, a viragem simbólica e interpretativa dos anos sessenta e setenta constitui-se já não como um incremento, mas como um afastamento do próprio projeto científico, ou seja, como uma rutura no modo como a antropologia se concebia a si mesma como disciplina. De uma definição científica, comparativista, assente na premissa de uma natureza humana comum, a disciplina passa a caracterizar-se como um empreendimento que recusa princípios objetivistas, primordialmente descritivo, informado por uma versão normativa ou epistemológica de relativismo cultural (ver Spiro 1986) e por uma pulsão para a crítica cultural e política.

As razões e equívocos que motivaram e sustentaram esta mudança de paradigma foram já identificados por alguns autores<sup>14</sup>. Aquilo que nos vai ocupar neste capítulo, no entanto, não se prende com as motivações dessa viragem, mas com alguns dos problemas que as suas opções (relativistas, descritivas, metodológicas) trouxeram para o empreendimento

---

<sup>14</sup> Herbert Lewis (1999; ver também 2014) mostra como a rutura pós-moderna assenta em conceções e representações erradas da própria história da disciplina; Melford Spiro (1996) argumenta que essa mesma rutura parte de um equívoco relativamente à ideia de ‘ciência’ ou do que ela implica no âmbito das *ciências humanas*. Seja como for, a crítica que sustenta essa rutura, como observa Kohl (2011, 3–4) “destabilizou as próprias fundações da disciplina”. [...] Com as suas críticas aos estilos autoritários dos seus antecessores, os antropólogos de hoje minaram a sua própria autoridade.”

antropológico e que ainda se repercutem na contemporaneidade. Ao rejeitar toda e qualquer possibilidade de comparativismo (leia-se, estabelecer conexões, articular e fazer dialogar ou harmonizar diferentes ideias de diferentes horizontes culturais), a antropologia veio a comprometer-se, ainda que nem sempre de forma explícita e, parece-nos, consciente, com uma ideia de incomensurabilidade entre culturas que a levou a conceber o seu empreendimento essencialmente como um exercício de descrição, contextualização ou representação das peculiaridades ou modos de ser particulares do que é culturalmente diferente. Deste entendimento emergem duas questões que aqui se tomam como as mais problemáticas: (i) o paradigma cada vez mais relativista e subjetivista que informa a compreensão da noção de cultura e, influenciado por este, (ii) o modo como é entendido o conhecimento antropológico (nomeadamente no que diz respeito ao diálogo intercultural).

É inegável que a compreensão relativista de cultura, ou pelo menos a forma como ela é introduzida na antropologia, tem as suas raízes em Franz Boas e na tradição etnológica alemã herdada de Johann Gottfried von Herder e surge como uma resposta sólida e sustentada contra o evolucionismo social veiculado por nomes como Edward Burnett Tylor, Herbert Spencer e Lewis Henry Morgan. Todavia, o relativismo proclamado por Boas, e que constitui uma das linhas da “genealogia invisível” (Darnell 2001) da tradição antropológica (americana e não só), alicerça-se na e toma para si a possibilidade de comparação, de tradução cultural, de diálogo – possibilidade essa que a própria perspectiva difusionista assume como inerente ao modo de ser das culturas. Já na segunda metade do século XX, pelo contrário, o relativismo que informa a noção de cultura que se vem a estabelecer, assim como as reflexões antropológicas que o acompanham, parecem deliberadamente negar e rejeitar essa possibilidade.

Ao olhar para trás, e embora já se observe em Edward E. Evans-Pritchard uma atenção ao domínio do simbólico e à sua *interpretação*<sup>15</sup>, parece ser relativamente consensual olhar para a proposta interpretativa de Clifford Geertz como o derradeiro motor de arranque desta viragem. Mantendo-se fiel a um entendimento da cultura como sistema contido em si mesmo, herdado da teoria da ação de Talcott Parsons, Geertz afasta-se do projeto sociológico deste e protagoniza uma rutura com as pretensões positivistas da antropologia (Kuper 1999, 81–83).

---

<sup>15</sup> Evans-Pritchard não apenas se veio a afastar do estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown e da ideia de uma antropologia moldada pelos parâmetros das ciências naturais, como defendia uma ideia de antropologia como ‘tradução da cultura’ – um empreendimento de pendor interpretativo que “estudasse as sociedades como sistemas simbólicos ou morais, e não como sistemas naturais” (Evans-Pritchard 1951, 62).

Para Geertz – mas sobretudo *depois de Geertz* – a antropologia deixa de ser uma “ciência experimental em busca de leis, mas um exercício interpretativo em busca de significados” (Geertz 1973b, 5). Por um lado, não há muito a dizer sobre a ideia de que as culturas humanas, na sua imensa variabilidade, constituem-se sobretudo no domínio do simbólico e que, como tal, compreendê-las verdadeiramente requer mais um esforço interpretativo do que explicativo. Não obstante, a alternativa de Geertz toma o resultado da interpretação, assim como o próprio empreendimento antropológico, como fundamentalmente e meramente *descritivo* (talvez consequência do facto de ter tornado aquilo que à partida seria uma analogia, “cultura como texto”, num princípio teórico-metodológico). As noções de “descrição densa” e “microscópica”, na sua expressão teórica, mas também na sua aplicabilidade prática, mostram como o seu entendimento relativista da cultura o leva a subordinar a dimensão comparativa, ou de diálogo intercultural, à dimensão da reconstrução contextual; restando-lhe, assim, entregar ao leitor uma descrição coerente e detalhada de fenómenos culturais particulares e das suas lógicas internas. Como observa Alan Barnard (2004, 162), a dimensão interpretativa da antropologia de Evans-Pritchard “era sobretudo uma reação contra o empreendimento estrutural-funcionalista, enquanto que a de Geertz representa um gesto afirmativo em direção a uma compreensão das minúcias da cultura como um fim em si mesmo”.

Depois da viragem simbólica e interpretativa de Geertz, intensifica-se a propensão descritiva, mas também relativista com que se olha para a cultura; ou melhor, o ímpeto relativista é exponenciado e torna-se num ímpeto subjetivista-individualista. Na esteira da crítica cultural e política e do interesse nos processos de globalização que se vêm a estabelecer nos anos setenta e oitenta, são várias as vozes que optam por salientar o lado polifónico, contestado ou fluído da cultura (Appadurai 1988; Gupta e Ferguson 1997; Marcus e Clifford 1986; Marcus e Fischer 1986); ou, num gesto mais drástico, acabando mesmo por rejeitar a própria noção de cultura em prol de etnografias dedicadas às “ações dos indivíduos a viver as suas vidas particulares” (Abu-Lughod 1991) ou como recurso para uma nova “antropologia pós-cultural” dedicada à psique humana, por outras palavras, ao indivíduo (Rapport 2002b; 2002a, 8–12) <sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Embora o propósito de Rapport, com a sua antropologia pós-cultural, seja semelhante ao de Abu-Lughod (a ênfase nas experiências e significados construídos por indivíduos particulares em momentos particulares), a sua proposta difere desta última no sentido em que Rapport pretende descartar por completo qualquer noção “reificadora” como cultura, sociedade, classe, discurso, *habitus* ou outras.

Resumindo, uma progressiva atomização. Num primeiro momento, com o advento da viragem simbólica e interpretativa, eram as culturas que, sob o cunho do relativismo, se transformavam em entidades incomensuráveis apenas passíveis de serem elucidadas e descritas nos seus próprios termos; num momento posterior, já é a própria ideia de cultura que urge ser desmembrada e – como um epílogo pós-moderno ao ‘individualismo metodológico’ de Malinowski<sup>17</sup> – substituída pelos processos, atores e perspectivas individuais que a compõem e que, na verdade, representam inúmeras tensões e pontos de vistas antagônicos e contraditórios entre si. Em suma, pulveriza-se a cultura numa profusão de vozes munidas com os seus interesses particulares e subjetividades.<sup>18</sup>

De facto como formulou Edward Sapir ([1932] 1949, 515), a cultura tem o seu *locus* no indivíduo (i.e., não existe como entidade ou ordem metafísica e, portanto, subsiste na medida em que cada indivíduo a porta em si mesmo) – mas isso não significa *ipso facto* que a diferença cultural deva ser reduzida à diferença individual e que, por isso, a noção de cultura se torna inadequada. Se há algo que a identificação do papel do indivíduo na ideia de cultura nos permite (e era esse o aspeto que Sapir queria salvaguardar) é reconhecer a cultura como algo que se transforma ao longo do tempo e do espaço (devido à espontaneidade, criatividade e interação entre indivíduos); mas não que a sua dimensão coletiva é mera invenção colonialista, romântica ou antropológica. Assim, embora seja inegável que as culturas não devem ser pensadas como entidades contidas em si mesmas (na verdade, desde as teorias difusionistas que não se crê nessa ideia) sobre as quais se pode criar uma lista de atributos ou características imutáveis, não segue que não há qualquer diferença cultural intransponível entre aquilo a que habitualmente chamamos cultura aborígine australiana, cultura japonesa ou cultura grega clássica – diferenças essas que são precisamente o ponto de partida para a reflexão antropológica. Por detrás das diferenças culturais, independentemente dos seus conteúdos ou

---

<sup>17</sup> Ver, por exemplo, Stocking (1986, 15–22). Também Edmund Leach, na sua análise aos fundamentos epistemológicos de Malinowski, observa que “era um dogma para Malinowski a ideia de que todos os seres humanos eram indivíduos razoáveis (sensatamente práticos)”, criticando, por isso, a ideia do indivíduo que se “conforma de forma mecânica e rígida aos costumes” (1957, 127). Como consequência, procurou “substituir a noção de costume como um produto acidental da história, por uma noção de costume como uma *ferramenta desenhada racionalmente*” (1957, 126 *ênfase adicionada*). Pelo menos no plano teórico e metodológico, Malinowski quase parece estar a inverter a direção do determinismo cultural: não é a cultura e as suas instituições que determinam o indivíduo passivo, mas o indivíduo racional que determina as instituições e as formas da cultura.

<sup>18</sup> No capítulo §5 é abordada a questão da emergência do indivíduo e da subjetividade como paradigmas do discurso antropológico.

da sua natureza mais ou menos obscura ou indefinida, habitam desenvolvimentos históricos e institucionais específicos (por vezes até um encontro entre duas culturas e a consequente transferência de um qualquer, utensílio, técnica, costume ou filosofia), um cânon de literatura e a sua exegese, um conjunto de obras de arte e a sua preservação, uma tradição filosófica, religiosa ou mitológica e a sua contínua transformação e, por vezes, até um ou vários lugares que congregam tudo isto. Resumindo, não há dúvida de que a cultura não é um sistema contido em si mesmo, uma entidade, ou um todo. Contudo, não haja também qualquer dúvida de que articuladas pelo pensamento, obras de arte e literatura oral ou escrita que perfazem uma dada tradição cultural, subsistem ainda diferentes compreensões do mundo e do humano que ao serem reduzidas a interpretações individualistas perdem imediatamente o horizonte das suas dimensões sociais e culturais e, portanto, perdem aquilo que as singulariza.

Muito tem vindo a mudar na forma como se pensa o ‘Outro’, é certo, mas a noção de cultura, independentemente das premissas epistemológicas e deontológicas que nos guiam, continua a ter o seu espaço no pensamento antropológico. Na verdade, as várias opções teóricas que visam eliminar e descartar a dimensão coletiva da cultura não obscurecem a existência de diferentes tradições culturais cuja profundidade histórica, ética e moral transcende os indivíduos que lhes dão expressão. Assim, se é verdade que a noção de cultura foi sempre sendo repensada e reformulada ao longo da história da antropologia, não é menos verdade que ela não deixou de permanecer mais ou menos implícita no modo como a antropologia se vai compreendendo como disciplina – o que não é, de todo, um problema. O problema está no modo como, influenciado por perspetivas e leituras relativistas e subjetivistas da cultura, se veio a pensar o trabalho do antropólogo na sua relação com o que é culturalmente diferente; isto é, o próprio conhecimento antropológico.

## **§2.2. Conhecimento *sobre* e a ansiedade metodológica**

Movendo-se dentro de um paradigma progressivamente relativista, descritivo e subjetivista, a antropologia tem vindo a entender o seu empreendimento como uma procura por aprender *sobre* as culturas (e, portanto, representá-las, descrevê-las, contextualizá-las e/ou explicá-las à luz dos seus próprios termos) e não *com* as culturas. Como vimos, a viragem simbólica e interpretativa, articulada por Geertz solidificou esta orientação ao trazer para primeiro plano a dimensão descritiva da antropologia (uma dimensão crucial e imprescindível, naturalmente) – até ao ponto em que o próprio ato de descrição e escrita se tornou o fulcro do

olhar antropológico (Marcus e Clifford 1986; Marcus e Fischer 1986; Rabinow 1985). Mas mesmo nesta viragem narrativista, a insistência na caracterização da ideia de cultura como fragmentada, fluída, polivocal e contestada efetiva-se na ideia de que *descrever e relatar* essas fragmentações e tensões no texto etnográfico é imprescindível para uma tentativa (ainda que incompleta, como os próprios admitem) de se obter uma visão fiel *sobre* as culturas. A mesma orientação mantém-se, a título de exemplo, com o advento da etnografia colaborativa (Lassiter 2005), onde apesar dos ‘informantes’ passarem a ‘colaboradores’ ou ‘coautores’ mantém-se a premissa de que aquilo que resulta da colaboração é uma descrição ou exposição e, portanto, conhecimento *sobre* os outros.

E basta recuarmos no tempo para vermos que esta é uma preocupação e crítica já antiga endereçada por alguns antropólogos à própria disciplina. Edmund Leach, em 1959, já expressava esta preocupação quando escreveu: “A maior parte dos meu colegas estão a abandonar as tentativas de fazer comparações generalizadas; em vez disso, começaram a escrever etnografias históricas impecavelmente detalhadas sobre povos particulares.” ([1959] 1961, 1). Nove anos mais tarde, Marvin Harris lamenta uma visão sobre a cultura “que exagera todos os ingredientes quixotescos, irracionais e impenetráveis da vida humana [...] A Antropologia tem vindo progressivamente a preocupar-se com fenómenos ideográficos, isto é, com o estudo dos aspetos únicos e não-repetíveis da história” (1968, 2). Embora com visões diferentes para a antropologia (que diferem também da presente tese), as observações de Leach e Harris são um interessante testemunho histórico de como o empreendimento antropológico se foi gradualmente afunilando em meras exibições dos aspetos peculiares e particulares das culturas.

Como tão bem observou Tim Ingold (2014; 2017), a antropologia, na sua grande maioria, mantém-se ainda hoje comprometida com a ideia de que a compreensão e relação com o que é culturalmente diferente materializa-se em proposições, relatos e explicações das suas particularidades, características ou modos de ser peculiares. Embora sob outro ângulo de ataque, Matti Bunzl (2008) formula um argumento paralelo. Para Bunzl, a antropologia contemporânea continua refém de uma propensão positivista, na medida em que, ao rejeitar as generalizações, essencializações e abstrações feitas pelos seus antecessores sobre um mundo inerentemente complexo e plural, comprometeu-se com a ideia de que deve entregar ao leitor um retrato empírico dessa pluralidade e complexidade. Na senda pelo detalhe e pela diferença inerente ao particular, individual e subjetivo, a antropologia perpetua e magnífica o pendor positivista da antropologia clássica. Raramente há um desvinculo da ideia de que o propósito

da antropologia é o de descrever, de modo correto, fiel e justo, uma qualquer questão *sobre* as comunidades (grupos ou indivíduos) que estuda. Aquilo que vai mudando são somente as linhas metodológicas – e deontológicas – com que se vão tecendo essas descrições.

Embora possamos dizer que antropologia se foi afastando de modelos objetivistas de conhecimento (com algumas exceções, naturalmente) e que, em parte, a sua história é a história desse afastamento em direção a perspectivas relativistas e subjetivistas, a verdade é que esteve sempre orientada para considerar que o tipo de conhecimento que deveria produzir era *conhecimento sobre*. Como consequência, e de modo a evitar manchar as descrições que produzem com pressuposições, crenças ou conceitos que trazem consigo, os antropólogos vêm-se impelidos a interpor entre si mesmos e aquilo que procuram compreender uma série de ferramentas teórico-conceituais: as teorias e os métodos. Apesar de vários avanços e disrupções teóricas e epistemológicas, a antropologia nunca se libertou de uma certa *ansiedade metodológica*<sup>19</sup>: uma necessidade em ter ao seu dispor uma série de estratégias e ferramentas teórico-metodológicas que não só forneçam uma fundação estável para a inquirição como, aplicando-as à compreensão do que é culturalmente diferente, permitam capturar, transcrever e criar uma explicação ou descrição fiel *sobre* o que é culturalmente diferente.

Para minorizar essa ansiedade, os antropólogos tem ao seu dispor, como nos mostra qualquer manual de metodologias em antropologia ou ciências sociais (e.g. Denzin e Lincoln 2011), não apenas as estratégias mais clássicas de movimentação no terreno, como ‘observação participante’, ‘seleção de amostra’, ‘questionário’, ‘entrevistas estruturadas ou semiestruturadas’, como também, num número cada vez maior, outras estratégias analíticas e modos de abordar o mundo (sociedades, grupos, comunidades, indivíduos) alicerçados em elaborações de natureza meramente teórica e metateórica às quais se dá, regra geral, a designação de ‘métodos qualitativos’: redes sociais, análise textual, arqueologias, genealogias, etnografia crítica e outras. Em suma, ferramentas de auxílio ao projeto antropológico de desvendar e explicar – e, por vezes, retificar – as dinâmicas e os modos de funcionamento do mundo. Já não é certamente uma ideia de método positivista, em que se estabelece o modo correto de fazer antropologia e de produzir conhecimento antropológico; mas sim uma nova pluralidade metodológica que, com diferentes formas e variedades, se adapta ao gosto do

---

<sup>19</sup> Richard Bernstein (1983, 16–20) utiliza a expressão “ansiedade cartesiana”, para se referir à ideia formulada por Descartes de que apenas a partir de fundações estáveis pode o inquiridor produzir conhecimento sólido que não seja somente fruto das suas próprias crenças, aliviando, desse modo, o receio de que não vive na fantasia ou na falsidade.

antropólogo, amenizando assim a ansiedade de que padece ao mesmo tempo que certifica a validade das suas descrições, análises e conclusões. É como que um *pack* de métodos e teorias que, por precaução, o antropólogo leva de reserva na sua mala e que vai justapondo e aplicando sobre o mundo no seu empreendimento de desocultação de verdades muito específicas *sobre* as realidades e os fenómenos que estuda.

What binds discussions now instead of the once-shared questions, are theories (governmentality, immanence, neoliberalism) applied recursively to ethnographic material, as if they were axioms, not answers to questions raised in other discussions (within history, philosophy, economics). The effect of such recursive application of Theory is akin to that of a visit to the Tate Modern: the shock of novelty quickly gives way to an experience of uniformity, as one installation blurs into the next, and a rising sense of an acute deficit of new ideas. It reminds one of those poetry readings filled with repetitive babbling meant to shed the fetters of grammar and vocabulary. (Piliavsky 2017, 15)

Como resultado da aplicação do método, vai-se gradualmente produzindo uma espécie de variabilidade uniforme de ideias cuja criatividade e inovação parecem restringir-se a uma contínua repetição das mesmas formulações. Embora os contextos e fenómenos analisados sejam diferentes nos seus modos de ser e nas suas singularidades culturais, históricas ou outras, são tornados indistintos como consequência da aplicação do método e da teoria. Por outras palavras, o que sobressai não é tanto aquilo que um dado fenómeno nos convida a pensar ou nos pode ensinar de significativo dada a sua eventual singularidade, mas como vários fenómenos não relacionados entre si se tornam, após a aplicação do método e da teoria, meras exteriorizações secundárias de um mesmo princípio ou causa subjacente que, não surpreendentemente, o método e teoria aplicados já carregavam em si.

No final, refém do método e da teoria, a antropologia poucas vezes se ocupa a falar *para* o mundo sobre aspetos fundamentais da natureza humana, sobre a profundidade dos dilemas éticos, sobre a nossa condição finita, sobre aquilo que transcende a capacidade de entendimento e volição humanas, sobre responsabilidades e deveres, sobre o bom e o belo, sobre a arte e a sua verdade; mas sim sobre mecanismos, processos, fluxos e redes, sobre hiperobjetos ou hiposujeitos, sobre atores, agentes e divíduos, sobre a multiplicidade de ontologias e identidades, ou sobre invenções, construções sociais e desconstruções filosóficas.

Episódios efémeros e descrições de particularismos e *fait divers* culturais acabam muitas vezes por ser usados como laboratórios para a experimentação de axiomas metodológicos ou para justificar a última novidade teórica: aplica-se *ad nauseam* a ideia de que a cultura é uma invenção do antropólogo (Wagner 1975) e de que as tradições não passam de invenções políticas e nacionalistas (Hobsbawm e Ranger 1983); explora-se a condição do ser-humano enquanto *cyborg* (Haraway 1991) ou como “pós-humano” num mundo “transhumanista” (More e Vita-More 2013); e repetem-se as voltas e *turns* teóricas que legitimam, epistemológica ou moralmente, afirmações como “pó é poder” (Holbraad 2007), que uma antropologia ontológica deve “questionar a validade universal de *tudo*” (Holbraad e Pedersen 2017, 12–13), ou, num gesto bizarramente anti-humanista, propondo uma reflexão sobre o modo “como os fungos destabilizam os nossos pressupostos sobre o indivíduo” e como nos podem ensinar sobre crescimento, individualidade, comunidade, liberdade (Tsing 2014) ou sobre “o que significa ser uma planta” (Myers 2017). Nestas ocasiões, vem-nos inevitavelmente à memória a frase proferida por Etéocles em *Sete Contra Tebas*: “Quando os homens se entregam a vãs presunções, a sua linguagem torna-se o seu mais verídico acusador.”

Em suma, o problema que parece assolar a antropologia contemporaneamente e que nos trouxe até um discurso sobrecarregado de jargão, reformulações conceptuais e ruturas teorias e metateóricas avulsas tem na sua génese, parece-nos, uma leitura de cariz relativista da cultura que convida o antropólogo a entender o seu empreendimento como um exercício maioritariamente teórico-metodológico (i.e., que recorre a um conjunto pré-estabelecido de teorias e/ou esquemas conceptuais explicativos) de elucidação e descrição *sobre* os modos de ser particulares de outras culturas (grupos, indivíduos). Se determinado fenómeno não deve ser apreendido de outra forma que não como *relativo* ao seu próprio contexto, então o antropólogo deve ter à sua disposição uma série de ‘ferramentas’ que lhe possibilitem dizer algo sobre esse fenómeno que não seja um reflexo das suas próprias pressuposições culturais ou morais: as teorias e os métodos antropológicos.

Fruto de uma compreensão problemática das duas questões abordadas (o modo como se compreende a noção de cultura e o modo como se concebe o conhecimento antropológico), encontramos-nos, estranhamente, num género de paradoxo metateórico que nos torna de tal modo ofuscados por teorias e métodos que não conseguimos ver que estes não fazem mais do que cobrir, apenas e só momentaneamente, equívocos e erros anteriores que permanecem, na verdade, por resolver. Se, por um lado, a tradição antropológica tem vindo a reconhecer uma compreensão de cultura como algo que se transforma por via de contactos e empréstimos

interculturais e a manifestar-se contra noções reificadas da cultura (cometendo excessos como, por exemplo, a substituição da noção de cultura por paradigmas subjetivista-individualistas), a verdade é que, por outro lado, o trabalho do antropólogo e o conhecimento que este produz parecem por vezes ser contraditórios com essa mesma premissa. Isto é, ao tomar o contacto cultural não como um verdadeiro diálogo, mas como um exercício de descrição teórico-conceptual, perpetuam-se dois equívocos complementares: assume-me uma incomensurabilidade fundamental entre culturas, na medida em que estas só podem ser olhadas à luz dos seus próprios termos, e, como consequência, alimenta-se um entendimento atomista da cultura que a própria antropologia, a história, a arqueologia e até a filologia não subscrevem. Mas o paradoxo desenrola-se ainda numa outra camada; pois ao mesmo tempo que se defende o direito à diferença cultural e se alerta para as sabedorias articuladas em culturas não-ocidentais, quando frente a um discurso académico que faça uso da noção de cultura, os antropólogos são dos primeiros a alertar para o facto de essa ser uma noção que silencia as vozes e subjetividades dos indivíduos. Por um lado, defende-se o multiculturalismo e a autodeterminação das culturas, por outro, é-se cético e crítico perante o perigo de reificação que se diz advir da utilização da noção de cultura.

Identificados aqueles que parecem ser os problemas centrais inerentes a algumas formas contemporâneas da antropologia, recorre-se de seguida a alguns aspetos da fenomenologia hermenêutica, na esteira de Martin Heidegger (1889-1976) e Hans-Georg Gadamer (1900-2002), de modo a apresentar a perspetiva que informa a presente tese: a saber, a ideia de que o conhecimento que emerge do diálogo antropológico não consiste em proposições sobre o ‘Outro’ e o seu mundo, mas, sim, numa promessa de conhecimento sobre um qualquer assunto que, ainda que com diferentes contornos, emerge como uma interrogação comum. Pensar a antropologia sob esta perspetiva permite-nos refrear a propensão teórico-metodológica da disciplina, sem desaguar, como foi o caso da antropologia pós-moderna, em conceções subjetivistas e epistemologicamente relativistas do conhecimento e, por consequência, em paradoxos e posições intelectualmente insustentáveis.

### **§2.3. Compreensão e diálogo**

As questões abordadas até aqui podem ser resumidas na seguinte ideia: implícita nos modos contemporâneos de fazer antropologia reside ainda a premissa de que o caminho para a

compreensão do que é culturalmente diferente, por pressupor um determinado grau de incomensurabilidade, deve passar pela teoria e pelo método, nas suas variadas formas, contornos e propósitos. Este é, parece-nos, um equívoco fundamental sobre o que efetivamente significa *compreender* aquilo que, numa primeira instância, se nos assoma, em menor ou maior grau, como estranho, diferente, Outro. É precisamente neste ponto – o que significa, afinal, compreender? – que a tradição hermenêutica que liga Heidegger a Gadamer se manifesta como profundamente sugestiva para pensar o empreendimento antropológico.

Com raízes etimológicas em *Hermes*, o mensageiro divino dos deuses gregos, a hermenêutica começou por ser na sua aceção inicial um ato prático de tradução e interpretação do significado, muitas vezes ambíguo e críptico, das mensagens dos deuses.<sup>20</sup> Em *Ion* (533, c9-536, d3), de Platão, são os poetas que são retratados como intérpretes dos deuses, no sentido em que era apenas pela sua expressão verbal, poética e performativa que se podiam apreender e ouvir as palavras dos deuses. A partir de *Da interpretação*, de Aristóteles, o ato interpretativo começa a ganhar os primeiros traços de uma técnica de compreensão destinada a recuperar o sentido original do discurso. Para o filósofo grego, as expressões linguísticas humanas eram a exteriorização (verbal ou escrita) dos pensamentos e experiências imateriais e interiores de quem as profere. Para as *compreender* verdadeiramente, devia-se procurar recapturar o seu sentido original, assim como as intenções do seu autor, e traduzi-las em conformidade. Com a apropriação da filosofia Aristotélica para a teologia cristã medieval, através dos escritos de Santo Agostinho, mas sobretudo dado o peso do ‘livro’ na tradição judaica e cristã, a hermenêutica passou a estar, desde então, associada à exegese das escrituras sagradas na qualidade de técnica de interpretação, i.e., como conjunto de princípios e regras a seguir de modo a se recuperar o *sentido primário e original* dos textos sagrados. (Backman 2016)

É só nos séculos XVIII e XIX, pelas mãos de Friedrich Schleiermacher, que a hermenêutica começa a ser pensada não apenas como um conjunto de regras destinadas à interpretação de textos, mas como uma ciência que se dedica a estudar e a clarificar o ato de compreensão que se dá através da própria linguagem. Mais do que uma pluralidade de hermenêuticas especializadas que se dedicavam a diferentes tipos de discurso, como o teológico ou o legal, Schleiermacher procurou enunciar as leis que operam no ato de compreensão e a partir delas delinear uma hermenêutica global, sistematizada e coerente, cujo

---

<sup>20</sup> Para uma história mais compreensiva da filosofia hermenêutica desde Fílon de Alexandria até Jürgen Habermas, ver Grondin (1997); para um maior detalhe sobre as ramificações e variações da hermenêutica do século XX, ver Bleicher (1980).

capital teórico e metodológico fosse capaz de guiar o intérprete no próprio ato de compreender um texto. Essa *arte da compreensão*, no entanto, era fundamentalmente um processo teórico-metodológico que, embora baseado no princípio do círculo hermenêutico (a compreensão do todo à luz do significado das partes e a compreensão das partes à luz do significado do todo), servia o propósito da reconstrução dos processos mentais e intenções subjetivas do autor do texto. A compreensão de um texto estava, assim, para Schleiermacher, dependente da compreensão, i.e., *reconstrução*, “objetiva e subjetiva de um dado enunciado” (R. E. Palmer 1969, 89). Como nota Gadamer (Gadamer 1975b, 197), “[o] problema para Schleiermacher não era a obscuridade histórica, mas a obscuridade do Outro.”

Com Wilhelm Dilthey a hermenêutica mantém-se como teoria da compreensão e da interpretação, mas passa a ser aplicada às *Geisteswissenschaften*, as ciências do espírito. Na linha historicista romântica que se vinha a desenvolver desde o século XVIII (ver §3.2, nota 33), Dilthey ergue-se contra a utilização dos modelos retóricos, teóricos e metodológicos das ciências naturais no âmbito das disciplinas das ciências humanas. Como alternativa, procura desenvolver uma crítica da razão histórica que complementasse as críticas de Kant e que servisse de alicerce para a independência epistemológica das ciências do espírito. É na hermenêutica – a teoria, ou arte, do ato de compreensão – que Dilthey vai encontrar a chave metodológica para resolver o problema do estudo e compreensão do humano. O ato de interpretação mantém como princípio basilar o círculo hermenêutico, mas passa a figurar já não apenas no domínio da exegese textual, como em Schleiermacher, mas, inspirado dos modelos da biografia e autobiografia, torna-se o método por excelência das ciências do espírito e, portanto, da compreensão das variadas experiências e expressões que perfazem as vidas e as histórias humanas. (ver R. E. Palmer 1969, cap. 8)

É com Heidegger e, posteriormente, com Gadamer que se dá uma rutura na premissa de que a fiabilidade e o sucesso do ato de compreensão dependem de princípios técnicos e metodológicos. Em vez da questão “como é que conhecemos?”, nota Ricoeur, aquilo que guia e une estes dois filósofos é a pergunta sobre “qual é o modo de ser do ser que apenas existe na e pela compreensão?” (Ricoeur 1981, 14).

Em Heidegger a questão da compreensão – logo, da interpretação – é formulada em termos radicalmente diferentes do que vinha a ser feito até então. Em vez de colocar o ato de compreensão no plano da epistemologia e, portanto, acompanhado pelo método, coloca-o no plano da ontologia, i.e., no plano primordial da existência. A compreensão não é mais do que algo que se dá, inevitavelmente, no próprio modo de existência do humano no mundo – ou

melhor, *existir, para o humano, é compreender*. Aquilo que fundamentalmente distingue o ser humano e que o determina como aquilo que *é*, para Heidegger, é o facto de este ser o único ser que “no seu modo de existir, a sua existência é uma questão para si mesmo” (BT, 12). Todas as outras dimensões que podemos atribuir ao humano só se tornam possíveis e inteligíveis na medida em que este tem como referente implícito a sua própria existência. Contudo, e esta é a grande tese de *Ser e Tempo*, o modo como somos humanos está irremediavelmente alicerçado em e é derivado de uma relação interpretativa, imersiva e não-reflexiva com o que nos rodeia: o *Dasein*, ou o ‘ser-aí’, lançado no mundo e ocupado com o envolvimento prático nesse mesmo mundo. O que uma boa parte do *Ser e Tempo* vem mostrar é que o modo mais primordial de encontro com o mundo e com aquilo que o constitui é sempre dado em contextos práticos de utilização, onde cada entidade se encontra *já-à-mão* (alem., *Zuhandenheit*; ing., *ready-to-hand*), i.e., mostra-se sempre ao humano dotada de um significado ele próprio derivado da totalidade de relações onde está inserida. Este é o modo como, habitualmente e no imediato, encontramos o mundo e aquilo que o constitui. Ao sair de casa, por exemplo, não formulamos a necessidade de esticar a mão até à maçaneta e, de seguida, rodá-la para que o mecanismo de molas interior se ative, permitindo-nos, assim, destrancar a porta, abri-la e sair – simplesmente movemo-nos de forma inconsciente para sair. O que permite que assim seja é o facto de termos já adquirido uma competência prática na relação com este contexto para que não precisemos de formular conscientemente todos os meios necessários para sair de casa.

Do ponto de vista da nossa interação primordial e quotidiana com o mundo (que é precisamente o que Heidegger procura elucidar como sendo aquilo que caracteriza o humano), qualquer ação decorre a partir desta orientação, à qual o filósofo alemão chama *ser-no-mundo*. Em *On the Essence of Ground* ([1929] 1998, 110), esta questão é formulada de forma sucinta e clara:

To attribute being-in-the-world to Dasein as its essential constitution means to state something about its essence (its ownmost, intrinsic possibility as Dasein). In so doing, we may precisely not regard as our decisive criterion whether Dasein factually exists or not in a particular case, or which Dasein does so. The talk of being-in-the-world is not an observation concerning the factual appearing of Dasein; it is not an ontic statement at all. It concerns an essential state of affairs that determines Dasein in general and thus has the character of an ontological thesis. It is therefore the case that Dasein is a

being-in-the-world not because, or only because, it factually exists, but the converse: it can be as existing, i.e., as Dasein, only because its essential constitution lies in being-in-the-world.

A caracterização do humano como ser-no-mundo é, assim, mais do que uma mera observação de carácter empírico. O ser humano tem no seu modo mais primordial de existir a caracterização de ser-no-mundo não porque existe, de facto, num ‘lugar’ a que chamamos mundo, mas o contrário: só lhe é dada a possibilidade de existir porque se encontra, *já e sempre*, num mundo, i.e., num dado horizonte de sentidos e significados. Tomando esta leitura como modo primordial de existir do humano, qualquer outra descrição de interação com o mundo é sempre um “modo fundado” no ser-no-mundo (BT, 60-62). i.e., é somente quando o nosso envolvimento prático e imersivo com o mundo se vê interrompido (por ex., quando ao rodar a maçaneta, ela se parte, tenho de a tomar como um objeto específico, com um determinado mecanismo e constituído por várias peças independentes, de modo a perceber o problema e arranjá-la) que uma postura analítica e desengajada do mundo começa a tomar lugar (e mesmo aqui, embora esta atitude se constitua na relação com a maçaneta, não se constitui no uso das ferramentas empregues para a consertar, permanecendo agora estas no horizonte implícito do meu envolvimento prático com o mundo). De facto, antes de tomarmos o mundo à luz de um olhar proposicional e teórico, encontramos-lo já e sempre num dado horizonte de compreensão pré-reflexiva que ilumina as nossas atividades, mas que ele próprio permanece implícito.

Mas quais são as implicações desta conceção do humano e da sua existência no modo como concebemos o ato de compreensão? O que Heidegger nos vai mostrar, por referência à ideia da “estrutura da antecipação da compreensão” (*fore-structure of understanding*), é que, afinal, o verdadeiro ato de compreensão não é um mero processo formal levado a cabo segundo parâmetros ou técnicas específicas, mas deve ser entendido na sua dimensão ontológica: i.e., como o próprio modo de ser do humano (ver BT, 148-153). De forma sumária, através da descrição da estrutura da antecipação da compreensão, Heidegger pretende mostrar que a existência humana e a compreensão que o ser humano tem do mundo, de si mesmo e dos outros constitui-se num determinado espaço de inteligibilidade cultural, linguística e historicamente constituído e, como tal, traz consigo *inevitavelmente* um conjunto de pressuposições e expectativas sobre o significado das entidades. Não existe outro modo de encontrar o mundo que não parta de pressuposições e de uma qualquer expectativa de significado sobre o que as coisas são e devem ser, independentemente de esta se vir a confirmar ou não – essa expectativa

(antecipação) de significado é condição prévia e indispensável do envolvimento do humano com as coisas. Qualquer ato de compreensão pressupõe, assim, uma determinada concepção geral do que se pretende compreender; move-se sempre *a partir*, e na *expectativa*, de um qualquer significado; e consoma-se, inevitavelmente, num juízo provisório sobre a sua validade. No entanto, à medida que vamos compreendendo melhor determinado fenómeno, essas pressuposições, expectativas ou juízos podem sair defraudados e, eventualmente, ser reformulados. Assim, intrínseco a este processo de antecipação da compreensão está não tanto o tal movimento circular que a hermenêutica clássica apregoava como técnica, mas um movimento em espiral. Ou seja, compreender é começar sempre de um conjunto de pressuposições sobre um fenómeno em direção a uma qualquer expectativa de significado sobre o seu todo; mas é também um contínuo voltar e reformular do que já se compreendeu. Neste movimento, vai-se *estendendo e alargando*, gradual e progressivamente, a compreensão do fenómeno que nos ocupa e desenvolvendo uma *nova* expectativa de significado que nos continua a guiar no ato de o compreender.

Partindo destes rudimentos delineados por Heidegger, a filosofia de Gadamer, tal como formulada em *Verdade e Método*, vai constituir-se como um exercício profundamente dialógico que rejeita para as humanidades e para o conhecimento humanístico qualquer suspensão forçada de pressuposições, assim como pressupostos metodológicos que guiem o ato de compreensão. Independentemente do assunto, da pessoa, do contexto histórico ou cultural, o ser humano não tem outra forma de compreender senão trazer já consigo uma perspetiva, mesmo que incompleta ou infundada, sobre aquilo com que se depara no mundo ou que lhe suscita curiosidade. Levar connosco para o diálogo com um Outro as nossas pressuposições e vê-las abaladas, alargadas, transformadas – ou não – é o que verdadeiramente significa *compreender*.

O que Gadamer nos ajuda a colocar de parte é sobretudo a ideia de que, informado por uma perspetiva relativista da cultura, o antropólogo deve suspender as pressuposições que traz consigo e interpor entre si e um Outro um qualquer esquema metodológico com o intuito de conseguir compreender fielmente a perspetiva alheia, i.e., de aprender *sobre* o outro. Vimos que o próprio ato de compreensão começa sempre de uma qualquer expectativa de significado; de uma perspetiva que ocupamos e temos sobre alguma coisa e a partir da qual damos um sentido inicial às entidades e ao mundo. Essa perspetiva é, em parte, fruto das nossas vivências particulares, mas é também constituída pela tradição e pela cultura, pelos valores e princípios partilhados, pela linguagem comum e pela própria historicidade humana – tudo elementos que

*não escolhemos* e que perfazem aquilo a que Gadamer apelidou de “horizonte”. A possibilidade de o antropólogo suspender o seu horizonte no diálogo intercultural e transpor-se para o horizonte do outro não é somente uma artificialidade como, em última análise, uma desumanização do contacto humano, não podendo sequer ser considerado um verdadeiro diálogo.

No entanto, este foi, de forma mais ou menos explícita, o convite que a antropologia nos tem vindo a fazer ao longo dos tempos. O primeiro passo do trabalho dos antropólogos consiste em suspender o horizonte cultural que levam consigo, transpondo-se momentaneamente para o horizonte cultural do Outro a fim de compreender não tanto a verdade do que diz, mas como o que diz se torna verdadeiro à luz do seu horizonte. Neste gesto, os antropólogos alegam ter compreendido o Outro quando conseguem, por fim, compreender o seu horizonte cultural. Mas este tipo de compreensão, ou de diálogo, alerta-nos Gadamer (1975b, 314),

[...] is not a true conversation – that is, we are not seeking agreement on some subject – because the specific contents of the conversation are only means to get to know the horizon of the other person. [...] when we have discovered the other person’s standpoint and horizon, his ideas become intelligible without our necessarily having to agree with him; [...].

Naturalmente que concordar com o outro em tudo nunca foi um requisito para ter um diálogo ou para fazer antropologia. Mas a verdade é que o antropólogo que coloca num mesmo plano de relevância teórica ou cognitiva uma questão partilhada e mutuamente relevante e uma questão onde a divergência é irreconciliável ou incomensurável, demonstra que aquilo que se propõe a fazer é, como foi dito, conhecer e aprender *sobre* os outros e não *com* os outros. Esta é, parece-nos, uma consequência do facto da antropologia ter tomado como um fim em si mesmo o ato de descrever e relatar as características e lógicas próprias dos outros: quando o empreendimento antropológico se rege, maioritariamente, por um princípio de representação, contextualização e descrição fiel daquilo que é culturalmente diferente, torna-se uma inevitabilidade dar igual importância ao que o antropólogo é capaz de reconhecer como verdadeiro, significativo ou inspirador (para si e para o horizonte cultural que o acompanha) e ao que não têm outra opção senão tomar como falso, prosaico ou simplesmente irrelevante. O derradeiro problema nesta postura é resumido novamente por Gadamer (1975b, 314) por

referência à compreensão do que é ‘historicamente outro’, mas que podemos aplicar *ipsis verbis* ao que é ‘culturalmente outro’:

We think we understand when we see the past [another culture] from a historical [cultural] standpoint—i.e., transpose ourselves into the historical [cultural] situation and try to reconstruct the historical [cultural] horizon. In fact, however, we have given up the claim to find in the past [another culture] any truth that is valid and intelligible for ourselves. Acknowledging the otherness of the other in this way, making him the object of objective knowledge, involves the fundamental suspension of his claim to truth.

Ao conceber isto como um problema, em que consiste a solução? Se a antropologia, ao procurar conhecer e aprender *sobre* o outro, está somente a levar a cabo uma reconstrução do seu horizonte cultural e, por consequência, a abandonar a possibilidade de reconhecer verdade no que é dito, o que lhe resta? Por intermédio da filosofia humanista e dialógica de Gadamer, percebemos que aceitar a impossibilidade de suspender deliberadamente as pressuposições que trazemos conosco não precisa de ser um bilhete para o ceticismo ou relativismo, nem para uma arqueologia do conhecimento (ao estilo de Foucault), pois elas são a própria possibilidade de conhecer e compreender o mundo que nos rodeia. A história, a linguagem ou a cultura são como janelas: não são, de todo, obstáculos à compreensão, mas a própria possibilidade de ver e compreender o que nos rodeia e, nesse sentido, são condição *sine qua non* para o estabelecer de um diálogo. Num verdadeiro diálogo, os interlocutores envolvidos não se ocupam com a compreensão do outro através da suspensão das suas próprias pressuposições, mas com o deixar que essas pressuposições se vejam equiparadas, abaladas ou alargadas – ou não – na e pela possibilidade de, no decorrer do diálogo, reconhecer o que é dito como significativo, relevante, verdadeiro, ou o seu contrário. O mesmo se pode aplicar a um diálogo ou contato intercultural. Aqui, o horizonte cultural que acompanha cada um dos interlocutores vê-se, de forma mais ou menos explícita, confrontado com um outro horizonte, constituído por outras pressuposições e pré-compreensões sobre o mundo e aquilo que o constitui. Porém, se qualquer um dos lados se entregar ao diálogo e se deixar levar pela ‘conversa’, terá a possibilidade de ver o seu horizonte alargado. Nesse movimento inerentemente dialógico, os dois horizontes passam a abranger um pouco mais do que antes, pois abarcam e integram parte do que o outro para ele trouxe. A possibilidade de alargar o

nosso horizonte, i.e., expandir as possibilidades daquilo que se conhece, dá-se, assim, como uma “fusão de horizontes” (Gadamer 1975b, 311–18).

Importa salientar, porém, que a fusão de horizontes vai muito além da experiência pessoal ou da figura dos interlocutores – não é uma fusão dos horizontes-*sujeito* dos indivíduos, mas dos seus horizontes-*mundo*. Aquilo que se vai constituir por via de uma possível fusão de horizontes não consiste, assim, num mero testemunho pessoal e reflexivo de uma *experiência* com o que é culturalmente diferente que, posteriormente, o antropólogo transcreve para o papel. Embora o diálogo com o que é culturalmente diferente possa, efetivamente, ser pensado como tendo os contornos de uma experiência – i.e., como algo que nos acontece e que pela forma como defrauda o expectável e o comum, interrompe o normal decorrer das coisas e força a arquitetura do senso comum –, o que lhe dá substância e, desse modo, aquilo que se constitui como conhecimento reside no assunto [alem., *die Sache*] sobre o qual o diálogo se formou. Por outras palavras, um diálogo não é uma experiência individual que se efetiva na subjetividade dos seus interlocutores, mas algo que toma forma como um determinado nexos de questões-resposta que se vão constituindo a si mesmas ao serem constantemente reformuladas. De modo análogo, o que emerge da fusão de horizontes não diz respeito a *quem* funde os horizontes, mas ao assunto que através de um consenso progressivo se foi tornando mais claro - isto é, diz respeito ao conhecimento que desse modo se adquiriu e produziu. No final, o conhecimento que emerge não é *sobre* quem inquire ou sobre a sua experiência, mas também não é *sobre* o outro e o seu mundo; é, sim, conhecimento relativo a um qualquer assunto ou inquietação que, embora com contornos diferentes, não deixa de se apresentar como uma questão partilhada. Contudo, em bom rigor, essa questão pode até nem estar presente ou não existir sequer como questão antes do encontro, mas sim despontar e resultar do próprio correr e decorrer do diálogo.

A viragem trazida pela filosofia de Gadamer liberta-nos, assim, da ansiedade em querer desenterrar todas as condições do conhecimento, afasta-nos da depressão do ceticismo, onde nada se pode saber ao certo, desvincula-nos da esterilidade do relativismo, onde se opta pela enumeração e explicação das particularidades dos outros, e, por fim, restaura uma conceção humanística de diálogo que toma as pressuposições e as diferenças históricas e culturais como condições não só inevitáveis como *necessárias* para compreender, dialogar e aprender *com* o outro. Dada a natureza da antropologia, como disciplina de diálogo com o que é culturalmente diferente, o conhecimento que esta produz pode ser pensado nestes moldes: na possibilidade de, através de um verdadeiro diálogo com o que é culturalmente diferente, alargar o horizonte

de compreensão sobre o humano, nunca perdendo de vista a relevância, pertinência e significado do conhecimento produzido no quadro da tradição humanística da qual é herdeiro o próprio empreendimento antropológico.

#### §2.4. O humano e o conhecimento de si mesmo

Visível no pórtico do tempo de Apolo, em Delfos, estava gravada a máxima *gnōthi seauton* (traduzida pela expressão já gasta e inane ‘conhece-te a ti mesmo’). Originalmente, *gnōthi seauton* destinava-se a aconselhar o indivíduo que se aproximava do templo a conhecer a sua própria natureza enquanto humano (e não sujeito), tomando consciência das suas possibilidades, limitações, fragilidades e do seu lugar na ordem das coisas. Vemos esta expressão a ser evocada com este sentido em *Prometeu Agrilhoado* quando Oceano aconselha Prometeu a conter-se nas ofensas que faz a Zeus e a reconhecer o seu lugar na ordem do cosmos (v.309). Para além de uma celebração da resistência contra a tirania (personificada pela oposição de Prometeu a Zeus e aos novos deuses) e do despontar da tecnologia no mundo humano (simbolizada pelo fogo que Prometeu oferece aos humanos), *Prometeu Agrilhoado* constitui-se também como uma descrição mítica da origem da humanidade, mostrando as potencialidades, mas também os limites, inerentes à condição humana. Na mesma medida em que Prometeu é celebrado por libertar os humanos oferecendo-lhes o fogo “do qual aprenderão muitas artes” (v.254), é o próprio a admitir que lhes “insuflou cegas esperanças” (v.250). Neste sentido, o surgimento da expressão *gnōthi seauton* na peça não é somente um conselho dirigido a Prometeu, mas também aos seres humanos; isto porque, nas palavras de A.W. Schlegel (1886, 93):

He [Prometheus] is thus an image of human nature itself; endowed with an unblest foresight and riveted to a narrow existence, without a friend or ally, and with nothing to oppose to the combined and inexorable powers of nature, but an unshaken will and the consciousness of her own lofty aspirations.

Embora a condição humana tenha sido elevada com o maior de todos os bens, o fogo, a verdade é que o ser humano sofre de uma “cega esperança” de que tudo lhe é possível, sendo pouco capaz de reconhecer as suas próprias fragilidades e limitações (à semelhança de Prometeu).

É este o pressuposto comum que atravessa as várias reflexões anteriores: a necessidade de concebermos as humanidades, em geral, e a antropologia, em particular, a partir do

reconhecimento e aceitação da natureza finita da condição humana<sup>21</sup>. Esta finitude não se refere ao facto óbvio de que as nossas vidas têm um tempo limitado; mas sim que durante esse tempo as possibilidades do que podemos ser, compreender e criar são terrivelmente limitadas; assim como é igualmente limitada a capacidade de compreender na totalidade e com clareza aquilo que as limita. A este respeito, a seguinte reflexão de Durkheim ([1912] 1995, 214) parece-nos acertada e muito bem formulada:

We speak a language we did not create; we use instruments we did not invent; we claim rights we did not establish; each generation inherits a treasury of knowledge that it did not itself amass; and so on. We owe these varied benefits of civilization to society, and although in general we do not see where they come from, we know at least that they are not of our own making. It is these things that give man his distinctiveness among all creatures, for man is man only because he is civilized.

Embora possamos torná-la polémica dada uma ou outra escolha de palavras, ou dados os pressupostos deterministas do empreendimento durkheimiano, a verdade é que esta formulação é absolutamente certa. O humano só o é enquanto tal na medida em que é “civilizado”, i.e., que se orienta e dá sentido ao mundo por via de um quadro geral e indeterminado de pressuposições, princípios, valores, crenças, instituições, etc. Contudo, a esmagadora maioria desses princípios, valores ou instituições não são da sua autoria, mas são lhe disponibilizados pela tradição, pela história, pela linguagem, pela cultura. Assim, aquilo que concede ao ser humano as suas capacidades únicas e os modos possíveis de ser histórica e culturalmente variável é, simultaneamente, aquilo que traça a sua finitude. Por mais que o humano tenha a possibilidade de criar novos valores, princípios ou instituições, estes serão somente uma parte do horizonte no qual se move e serão, em grande medida, informados pela história e pela linguagem. Por estarem sempre ‘atrás de nós’, a história, a tradição, a linguagem e a cultura tornam a existência e o conhecimento finito no sentido em que conferem os limites a partir dos quais a inteligibilidade do horizonte se esgota<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> No final do capítulo §5 e no capítulo §6, voltaremos a tocar na questão da finitude humana pensando-a por referência ao fenómeno religioso, mais concretamente, à ideia de divino.

<sup>22</sup> Gadamer alertou-nos para algumas das condições que constituem os limites do conhecimento em *Verdade e Método* (por exemplo, 1975b, 311–18, 455–65, 472–78).

Mas o discurso sobre a finitude humana não deve desaguar no ceticismo, relativismo ou determinismo. Pelo contrário, o ponto de partida para outorgar uma maior inteligibilidade e sentido ao mundo, tornando-o mais a casa do humano, é entender e refletir sobre o que é próprio dessa condição finita; é, num sentido existencial e histórico, compreender *onde* estamos, *de onde* viemos e *até onde* é sensato ir. Este é, afinal, o cerne do conselho que Oceano dá a Prometeu: embora o ser humano se encontre dotado de exímias capacidades de criação e inquirição, ele deve ter plena consciência da sua finitude e de que há limites no horizonte no qual se move – de que é, como diria Píndaro, *criatura de um só dia*.

Sob certa perspectiva, a finita e peculiar condição que caracteriza o ser humano é o pano de fundo das questões com que se ocupam as humanidades; e as respostas tentativas que se vão esboçando são, grosso modo, aquilo que entendemos por ‘conhecimento’. Como escreveu Gadamer (1975b, 325), as humanidades “[...] estão mais perto do conhecimento moral<sup>23</sup> (*phronesis*) do que do conhecimento teórico. Elas são ‘ciências morais’; o seu objeto é o Humano e o que este sabe de si mesmo.” Mas aquilo que o humano sabe de si mesmo nunca se poderá constituir como um corpo fixo em forma de proposições teórico-conceptuais; pelo contrário, é algo que se vai arquitetando, sempre tentativamente e sempre perante a possibilidade futura da sua transformação. Neste sentido, não podendo ser tomado como um conjunto de proposições *sobre* determinada entidade, o conhecimento prático não se constitui como algo que possa ser adquirido ou esquecido de forma deliberada, pois não existe como algo que conseguimos demarcar como conhecimento ‘sobre X’. Pelo contrário, o conhecimento que o humano vai arquitetando sobre si mesmo, emerge e constitui-se como um *evento*.

A obra *Dois velhos a debater*, de Rembrandt (Fig. 5), é especialmente sugestiva a esse respeito.

---

<sup>23</sup> Gadamer utiliza a expressão “conhecimento moral” para traduzir *phronesis*. Contudo, para efeitos de clarividência do argumento, opta-se aqui pela tradução ‘conhecimento prático’. Embora existam autores que traduzem *phronesis* como ‘prudência’, esta é uma escolha onde, parece-nos, se perde um pouco o sentido e propósito originais.



Figura 5 - Dois Velhos a Debater (1628), Rembrandt. National Gallery of Victoria, Melbourne

Na imagem encontramos dois homens a discutir um qualquer assunto a partir de um livro (não se sabe se serão os filósofos Hipócrates e Demócrito, os santos Pedro e Paulo, ou simplesmente duas figuras anónimas). Não sabemos sobre o que é que discutem, mas sabemos – porque não pode ser de outra forma – que o debate que os ocupa tem como propósito dar sentido a uma determinada dimensão do mundo. Ao olhar em redor, observamos vários livros e manuscritos que parecem ostentar a idade do próprio tempo – e é precisamente o tempo, convocado pela figura dos velhos e dos livros que estes têm ao seu dispor, que nos conduz às nossas próprias limitações e nos parece sugerir que compreender e dar inteligibilidade ao mundo não é uma questão de volição e de convicção, mas de *tempo*. O tempo atravessou e desgastou, sem dúvida, o corpo daqueles velhos e as páginas daqueles livros – ainda assim, o mundo, na figura do globo ao fundo do quarto, teima em não se desvelar por completo.

Mas a luz que jorra da janela e ilumina os dois interlocutores dá-nos uma leitura complementar, na medida em que contrasta e opõe-se à escuridão do globo e do próprio quarto. Aqui, é-nos sugerido algo sobre esse *evento* que é o acontecer do conhecimento humano: uma claridade que inesperadamente recai sobre um determinado aspeto do mundo; o acontecer iluminante de uma qualquer possibilidade que, agora, se parece abrir; um outorgar, ainda que de forma sempre difusa, de uma maior clareza para olhar e pensar sobre o mundo humano. É isso que a obra de Rembrandt nos entrega. Uma conceção do conhecimento como um evento; um acontecer inesperado que, mesmo sem nunca desvelar por completo a obscuridade em que nos movemos, ilumina os passos que damos e o que antes deles permanecia velado; e é o que nos permite, por fim, reconciliarmo-nos com o mundo e com a nossa própria condição. Podemos procurar esse conhecimento na história, na literatura, na arte, nas viagens, nos saberes de outras culturas e em tantas outras dimensões da existência humana, mas não sabemos ao certo o que é, quando vai aparecer, nem que formas ou conteúdos terá.

Precisamente por emergir como algo que *acontece*, seja no diálogo intercultural ou numa outra qualquer ocorrência da vida quotidiana, este tipo de conhecimento não deve ser pensado por referência ao seu fim. Isto não significa que ele não tem uma finalidade, mas que essa finalidade nunca poderá ser apreendida *a priori*, sendo sempre algo que só nos é dado pelo nosso envolvimento prático no mundo. Assim é, por exemplo, com a arte. A sua finalidade só nos é dada em cada obra ou poema no e pelo próprio ato de os compreender e, assim, de vir a conhecer a faceta do mundo por eles desencoberta. E só conhecemos e compreendemos algo quando esse algo se torna parte de nós e do modo como lidamos com mundo e com os outros.

O mesmo é-nos dito por Aristóteles, em *Ética a Nicómaco*, relativamente às virtudes morais. Na aceção aristotélica, as virtudes estão intrinsecamente ligadas às práticas. Elas não são uma propriedade intrínseca do indivíduo, que as possui previamente e as aplica nas suas ações, mas “surgem como resultado das atividades que as produzem” (1103b7-26). Só somos corajosos, moderados, gentis ou justos quando articulamos essas mesmas virtudes naquilo que fazemos e no modo como nos relacionamos com os outros. Neste sentido, as virtudes da moderação, da coragem ou da justiça nunca podem ser definidas abstratamente e *a priori*. Aquilo em que realmente consiste a moderação, a coragem ou a justiça só pode ser aferido nas situações particulares em que essas virtudes se mostrem necessárias e, por isso, sejam postas em prática.

Esta ligação não é aleatória nem accidental. De facto, o conhecimento prático de que temos vindo a falar, tal como pensado por Aristóteles pelo termo *phronesis*, é precisamente a “virtude intelectual” (1103a15, 1140b25) que nos permite efetivar todas as outras “virtudes morais” em função dos contextos e práticas onde elas se mostrem necessárias (1141b20, 1144b20) – não há “virtudes morais” sem *phronesis*. Se seguirmos a aceção aristotélica, vemos que o conhecimento prático (*phronesis*) é um tipo de conhecimento particular que só se manifesta na vida prática no mundo e na capacidade de avaliar e ajuizar corretamente situações concretas, não sendo algo que possa ser definido ou estabelecido *a priori*. Por este motivo, o conhecimento prático não pode, efectivamente, ser apreendido por referência a um fim particular, mas relaciona-se com o ‘viver corretamente’, em geral. Todavia, dado que não nos é possível antever qual o sentido que a vida vai tomar, este ‘viver corretamente’ não é mais do que a diluição do conhecimento prático enquanto modo de cooperar e lidar com a vida nas contingências, possibilidades, limitações e dilemas que esta continuamente nos apresenta.

É inegável que a antropologia pode ainda desempenhar um papel fulcral na elaboração de um conhecimento que se efetive na possibilidade de aplicar e diluir no nosso entendimento do mundo aquilo que se adquire e se traz de relevante de um diálogo com outras culturas, ou com a história. Não obstante, a maioria das interrogações e reflexões que vão guiando a antropologia, pelo menos no que diz respeito ao que é culturalmente diferente, arriscam a perder muita da sua relevância por se restringirem à produção de ‘conhecimento sobre’, i.e., ao entender o propósito do seu empreendimento como uma elaboração de descrições mais ou menos teóricas *sobre* uma cultura ou uma comunidade; como um exercício de contextualização, explicação e justificação de comportamentos e crenças com base em pressupostos teórico-metodológicos; ou como uma mera ostentação do diferente pela simples razão de ser diferente.

É precisamente em função deste entendimento que é pedido ao antropólogo no decorrer do seu trabalho, seja este de teor objetivista, relativista, reflexivo ou colaborativo, que suspenda as suas crenças de modo a não enviesar as suas descrições, análises ou conclusões. Contudo, basta pensar na história dos contactos culturais para rapidamente percebermos que no desenrolar desses encontros nenhuma das partes se propôs, tal como é pedido ao antropólogo, a suspender momentaneamente os pressupostos culturais que trazia consigo. Não obstante, mesmo sem essa preocupação, aqueles que se aventuravam no contacto intercultural aprendiam. Aprendiam *sobre* os outros, naturalmente; mas aquilo que fazia esse contacto ser fecundo era, no final de contas, aquilo que se tinha aprendido *com* os outros. É da natureza

das culturas transformarem-se, expandirem-se, misturarem-se; reter o que é significativo e descartar o que se tornou obsoleto; adaptar ideias e materiais alheios e aplicá-los à sua forma de ser e de compreender o mundo, transformando-se a si mesmas nesse processo.

Foi também assim que a história se fez: determinadas culturas, ao contactarem com outras, constataram que determinado aspeto do seu pensamento era mais bem concebido por outra civilização, cultura ou comunidade. Como notou Lévi-Strauss, no famoso documento da UNESCO destinado a desconstruir teses racistas através das várias ciências, “a diversidade das culturas humanas depende menos do isolamento dos vários grupos do que das relações entre eles”. Assim foi com a civilização romana e a *interpretatio romana*, a assimilação de deuses gregos para o panteão romano; com o Cristianismo medieval e as suas raízes filosóficas gregas; com a importação da astronomia islâmica para a Europa medieval; com as raízes védicas do Hinduísmo, e a influência artística e filosófica hinduísta no Budismo; ou com a adoção da caligrafia chinesa e do Confucionismo no Japão. O mesmo fenómeno já nos foi mostrado em tantos outros relatos etnográficos mais recentes que nos dão conta, a título de exemplo, do modo como os Esquimós se foram apropriando da tecnologia ‘ocidental’ para dar continuidade aos seus modos tradicionais de subsistência; ou como a apropriação dos conhecimentos do ‘Homem Vermelho’ (europeus) é celebrado numa canção dos Enga da Nova Guiné. Marshall Sahlins (1999b; 1999a) foi exímio a apontar estes e outros exemplos para desmistificar a ideia de que o contacto de outras culturas com o ocidente despoletou inevitavelmente um género de ruína e decadência cultural. Também a obra de LiPuma, sobre o encontro dos Maring da Melanésia com o Ocidente, é um interessante relato não apenas sobre o “modo como os Maring foram englobados [*encompassed*] e transformados, mas também como eles, assim como os agentes locais por toda a Melanésia, reformaram as instituições e os agentes de mediação” (2000, 7). Para LiPuma (2000, 88), a antropologia deve, mais do que qualquer outra disciplina, deixar de “confundir as políticas envolvidas na disciplina com o modo como a história é efetivamente construída”.

De facto, a história dos contatos culturais não se resume apenas a exercícios de poder e dominação de uma cultura sobre a outra, mas também a possibilidades de aprendizagem e reflexão sobre preocupações, inquietações e necessidades comuns (Delanty 2006; Goody 1996). E essas reinterpretações, apropriações ou transformações só se tornaram possíveis porque cada um dos lados manteve consigo as pressuposições com que se orientava no mundo – pressuposições essas que constituíram a possibilidade não só de compreender os outros, mas, sobretudo, de compreender as suas próprias limitações ao compreender as virtudes dos outros.

Enquanto disciplina com uma história própria, a antropologia é indissociável de uma postura dialogante entre modos distintos de estar no mundo e de um exercício de compreensão das suas várias dimensões. Mas essa compreensão não deve estar divorciada do plano de relevância que constitui e possibilita um verdadeiro diálogo: um diálogo movido, sobretudo, pelo interesse genuíno no que os outros nos têm para dizer, na expectativa de que, na e pela fusão de diferentes horizontes, se traga gradualmente à superfície uma compreensão mais alargada de um assunto comum, significativo, relevante. Um diálogo onde não temos de suspender as nossas pressuposições, mas onde podemos debater com os Trobriandeses ou com os japoneses enquanto olhamos para os gregos; que nos permita pensar sobre a conceção de ‘pessoa’ dos Melanésios, sem sermos obrigados a reformular radicalmente a linguagem e os fundamentos do pensamento ocidental sobre o indivíduo; e que nos permita articular a potencialidade instrutiva e a profundidade ontológica de um ritual ou mito com os pressupostos que a ciência nos dá e que aplicamos nas nossas próprias vidas.

Em suma, o facto de não se conseguir separar da ideia, de contornos relativistas, de que o seu propósito reside em relatar e explicar os modos característicos de ser dos outros, impede a antropologia de conceber o contacto intercultural como um autêntico diálogo. Assim, o que lhe resta vai sendo pouco mais do que um exercício particularista onde as lógicas por detrás do que é culturalmente diferente são apresentadas e descritas à luz de pressupostos teórico-metodológicos que, por sua vez, validam as próprias descrições. Ao manter-se deste racional retórico, a antropologia acaba por fechar, do ponto de vista daquilo que entrega aos seus leitores, os diferentes horizontes culturais, tornando-os relativamente herméticos. Como consequência, as possibilidades de uma fusão de horizontes tornam-se limitadas. Após as descrições, explicações e teorizações detalhadas sobre as particularidades dos outros, continua a faltar uma verdadeira reflexão dialógica e humanista que nos permita tomar para nós os ensinamentos que os seus horizontes possam desvelar – delimita-se o horizonte, tornando-o num ‘todo cultural’ apenas acessível por intermédio das suas lógicas próprias. Quando Geertz (1973b, 30) observou que a vocação da antropologia era apenas “aumentar o registo daquilo que o Homem já disse”, i.e., daquilo que diferentes culturas dizem e pensam sobre diferentes assuntos, estava a reproduzir numa só frase aquela que tem vindo a ser, não obstante as transformações teóricas e metodológicas, a orientação paradigmática da antropologia contemporânea. Assim, tomando a liberdade de reformular a (ainda assim) belíssima formulação de Geertz de acordo com o que se pretende nesta tese, diríamos:

A derradeira vocação da antropologia é responder às nossas mais profundas questões, tornando disponíveis as respostas que outros, guardadores de outras ovelhas noutros vales, deram, e assim incluí-las *nas nossas próprias possibilidades de se ser humano*.<sup>24</sup>

\*\*\*

A presente tese segue as orientações que aqui se procurou explicitar. Embora se tome como contexto e ponto de partida a aldeia e a cultura japonesa, as várias reflexões que aqui se apresentam não são, nem pretendem ser, *sobre* a comunidade em causa ou *sobre* a cultura e sociedade japonesas. Pelo contrário, os capítulos que se seguem apresentam-se como um percurso de reflexão e inquirição sobre alguns aspetos e dimensões da existência humana, tomando sempre como princípio orientador não apenas o que é o humano na sua particularidade histórica e cultural, mas aquilo que lhe possibilita ser do modo histórico e cultural particular que sempre é.

---

<sup>24</sup> Original: “*The essential vocation of interpretive anthropology is not to answer our deepest questions, but to make available to us answers that others, guarding other sheep in other valleys, have given, and thus to include them in the consultable record of what man has said*”.

### §3. Da natureza da tradição

Is the happening of history also the kind of happening into whose cause one must not stop researching? Are there laws here too, and does the knowledge of history mean the knowledge of the laws that govern history? Where the laws of nature are known, there we have a new freedom from these laws that consists in using them to fulfil our own purposes – what we call ‘technology’. Do we also have something similar in the knowledge of the laws of history, by means of which we can acquire a freedom from history, to steer history according to our own purposes?

*Hans-Georg Gadamer*<sup>25</sup>

#### §3.1. *Furusato* e a ‘invenção das tradições’

Num dos pontos tratados no capítulo anterior (§2.2), foi referido o modo como, fruto de um género de ‘ansiedade metodológica’, o contacto ou diálogo que nós, enquanto antropólogos, procuramos estabelecer com determinada comunidade, grupo ou fenómeno humano vê-se algo delimitado ao que os métodos e teorias escolhidos viabilizam como leitura válida – de facto, aquilo que retiramos da análise de um dado fenómeno acaba, não surpreendentemente, por estar já contido na teoria e no método escolhidos.

Não obstante a preocupação em suspender as pressuposições que levamos connosco no contacto com o que é culturalmente diferente, o ato de trazer das universidades e da academia uma série de ferramentas teóricas para descodificar as comunidades (grupos ou indivíduos) com que nos relacionamos parece, estranhamente, não ser problemático. Todavia, na escolha entre estes dois tipos de ‘pressuposições’, as prioridades parecem estar trocadas. Pois se, por um lado, a escolha de um determinado método e teoria traz já consigo uma série de assunções e perspetivas intrínsecas e ‘respostas-tipo’ pré-definidas que se aplicam sobre os fenómenos humanos, por outro lado, o ato de levar connosco as nossas crenças e

---

<sup>25</sup> Em «Is There a Causality in History? (1964)» em *Hermeneutics between History and Philosophy. The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer: Volume I*. 2016. London: Bloomsbury Academic (citação p. 7).

pressuposições é, como vimos, condição *sine qua non* de qualquer ato de compreensão. Torna-se, assim, algo incompreensível quando, em alguns casos – e em particular no caso em discussão neste capítulo –, a antropologia, conhecida como uma disciplina que cultiva uma maior proximidade com as pessoas com quem trabalha, deposita nas texturas de significado das comunidades que estuda uma visão e leitura teóricas que traz consigo da academia. O que é verbalizado, ou até tacitamente partilhado, pelas pessoas deixa de ser válido enquanto assunto de um diálogo frutífero e edificante, e passa a ser sobretudo um *meio* através do qual se efetiva o derradeiro propósito da inquirição antropológica: alcançar a verdade *sobre* os outros.

No presente capítulo dá-se corpo e forma a estas formulações, olhando para a ideia que informou a descrição da aldeia apresentada no capítulo §1: a ideia, ou conceito japonês, de *furusato* ふるさと (aldeia natal; ing., *native place*). A ideia de *furusato* marca, no âmbito geral da tese, o início de um percurso e de um conjunto de reflexões que, seguindo a leitura que aqui lhe é dada, ela própria possibilita. Por outras palavras, embora de forma indireta e autónoma, os vários temas e assuntos abordados ao longo da tese têm na sua génese um olhar atento e de natureza fundamentalmente interpretativa sobre o espaço de inteligibilidade e o nexo de questões abertos pela ideia *furusato*. Começamos então por explorar, num primeiro momento, a sua potencialidade de sentidos e o modo como ela figura na sociedade e cultura japonesas, ao longo do tempo e do espaço.

Não será de todo controverso afirmar que a *furusato* pode ser vista como uma das várias formas que adquire o elogio da natureza na sociedade japonesa a partir do século vinte; elogio esse que, independentemente da sua índole, é um tema já amplamente destacado e analisado em vários aspetos da sociedade, da cultura e da religião japonesas (Asquith e Kalland 1997; Berque 1997; Callicott e McRae 2017; Nomoto 2006). Porém, mais do que um mero elogio da proximidade com a natureza, a *furusato* talvez seja um dos conceitos da linguagem quotidiana e do imaginário cultural japonês que melhor veicula a carga afetiva, cultural e existencial que as paisagens e lugares não-urbanos têm no Japão contemporâneo. Composta por duas palavras, *furu(i)*, ‘antigo’ ou ‘velho’, e *sato*, ‘aldeia’ ou ‘vila’, *furusato* significa, na sua aceção literal, ‘aldeia antiga’. É sobretudo esta dimensão temporal que a própria palavra comporta que possibilita, quase inevitavelmente, uma ligação com o passado ou, mais precisamente, com o que vem do passado. Tomando-a numa perspetiva mais filosófica ou poética, no entanto, podemos facilmente pensá-la como ‘casa’ ou ‘origens’ (Morrison 2013). De facto, durante as férias de verão ou de final do ano, milhares de japoneses deslocam-se às

suas *furusato* numa viagem de maior escala do que se observa nos países europeus e popularmente apelidada de *satogaeri* 里帰り, ‘regresso à aldeia’ – em grande medida, a viagem para a *furusato* não é um *ir*, mas um *regressar* a casa ou às origens (Berque 1997, 178–79). Dependendo do significado mais concreto que cada pessoa lhe atribui, a *furusato* tanto pode referir o local onde se cresceu e se passou a infância (normalmente associado a uma zona rural e a uma vida mais próxima da natureza), como o local onde nos sentimos existencialmente em casa. Ao sondar a esfera popular, rapidamente encontramos diferentes manifestações desta afetividade pela *furusato*: na canção popular *Furusato*, de 1914, no filme de 1983 com o mesmo nome, realizado por Seijirō Koyama, nas baladas *enka* (Yano 2010, 168–78) ou nas iniciativas comunitárias de revitalização rural, apelidadas de *furusatozukuri* (*native place-making*) – em todas estas dimensões da cultura e sociedade japonesas, a *furusato* e a sua potencialidade existencial, afetiva e moral está indubitavelmente presente. Estamos, assim, perante uma ideia que evoca um lugar, o seu modo de vida, memórias, costumes, práticas e tradições; é o local onde o passado não só não foi esquecido, como pede para ser presente e futuro.

Todavia, apesar de nos parecer que os significados comportados pela *furusato* transcendem uma mera leitura crítica sobre a sua instrumentalização mediática e ideológica, esta parece não ser a opinião da maior parte dos académicos que sobre ela se debruçaram no âmbito das ciências sociais. É precisamente por estarmos perante um conceito que remete ao passado e à ideia de tradição e, portanto, que retém uma dimensão histórica, que vamos encontrar antropólogos e académicos de estudos japoneses a olharem para este fenómeno por intermédio da lente da ‘invenção das tradições’ (Hobsbawm e Ranger 1983). Sob esta perspetiva, a *furusato* emerge, não surpreendentemente, como o veículo por excelência de uma nostalgia artificial e de contornos nacionalistas despoletada pela perda do rural que se dá a partir da segunda metade do século dezanove (Ben-Ari 1992; Creighton 1997; Ivy 1995, cap. 4, 103–108).

A partir de 1868 o Japão é forçado a abrir os seus portos às frotas americanas e entra num processo de absorção do conhecimento ocidental em todas as suas vertentes: económica, política, intelectual e cultural.<sup>26</sup> Por via desta importação, o país vê-se transformado em poucas décadas e a industrialização acelerada das cidades e das suas periferias começa a desfigurar os

---

<sup>26</sup> Não esqueçamos, no entanto, tal como referido no Capítulo §1, que grande parte daquilo que é absorvido do ocidente acaba por ser objeto de uma reinterpretação, ou adaptação, às contingências, necessidades ou ideais japoneses.

meios rurais. A resposta contra a rápida industrialização do país não se tarda a ouvir e aparece sobretudo pela via do elogio do rural. As rápidas transformações que o Japão estava a sofrer, levaram os seus críticos a voltarem-se para o que ainda perdurava: as aldeias, os seus costumes e a sua vida em comunhão com a natureza. Algumas décadas depois, é tanto através do termo *kokyō* 故郷 como do próprio conceito de *furusato* que começa a ser articulada a perda do rural através de uma topografia mais específica, nomeadamente, a aldeia natal de cada um. O que estava em causa era a perda iminente daquilo que eram as suas ‘casas’ e o vazio existencial que acompanhava essa perda. Sustentados neste contexto, muitos dos estudos que se debruçam sobre esta questão vão acabar por sublinhar, nas várias abordagens à *furusato*, a dimensão instrumental política e identitária que a nostalgia pelo rural vai adquirindo principalmente a partir do início do século vinte. Face às transformações descritas, é-nos demonstrado o papel do estado japonês como agente de promoção da identidade japonesa por via do elogio do rural e da vida em comunidade que permeia as suas vilas<sup>27</sup>. A crítica desconstrucionista relativamente à *furusato* assenta essencialmente neste contexto histórico.

Irwin Scheiner (1998), por exemplo, alerta-nos para o que está em causa no discurso em torno da *furusato*. Para ele, aquilo que está a ser articulado com a utilização desta ideia é a criação de um passado idealizado que funciona como atributo aglomerador do povo japonês em torno de uma identidade; identidade essa que remete a um sentido de comunidade e de cooperação que existiria nas antigas comunidades e que se está a perder devido à rápida industrialização. Para o autor, este “mito da comunidade” (1998, 69) é apenas uma pequena parte de um discurso fragmentado que existia em torno do mundo rural no período anterior (o período Edo 1603-1868). Scheiner procede assim à desconstrução da idealização moderna do rural, procurando demonstrar que esse mesmo mundo rural, agora idealizado desde o século vinte, era um espaço de intensas revoltas agrárias inconciliáveis entre si e cujas lógicas ideológicas eram contraditórias ao elogio da vida comunitária que se pretendia recuperar. Os antagonismos por detrás da *furusato* começam a ser expostos.

Na mesma linha, Stephen Vlastos (1998) sublinha a ideologia confucionista e neo-confucionista que está implícita no elogio do rural, i.e., a importância central dos agricultores como classe que sustém a sociedade, tal como as aldeias, que devem ser estimados como

---

<sup>27</sup> Mark J. Hudson (2021), por exemplo, analisa aquilo que apelida de discursos “eco-nacionalistas” no Japão do século 20: um género de teorização sobre e elogio à relação singular dos japoneses com as suas paisagens. Com influências do Romantismo, Hudson alerta para as contradições existentes entre esse discurso e o modo como é, na prática, a gestão e relação do país com os seus ecossistemas.

“incubadores da força nacional” (1998, 94). A partir dos anos 80 e 90 do século XIX (até à derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial), começam a surgir vozes de várias áreas que colocam esta lógica em prática: a defesa dos agricultores como aqueles que, dada a sua lealdade, melhor personificam os interesses nacionais representando um importante recurso militar (1998, 84), a emergência de discursos que põem as aldeias como pontos de resistência anticapitalista (1998, 86), e um género de “populismo agrário”, por volta de 1930, que advogava a superioridade moral e espiritual que permearia o mundo rural.

Aquilo que vamos assistir na antropologia – fruto, naturalmente, da sua natureza disciplinar – é a transposição desta leitura da dimensão histórica da *furusato* para a sua dimensão sociológica e cultural. Neste caso, não é tanto a investigação e reconstrução histórica que surgem em primeiro plano (não estando completamente ausente), mas uma reconstrução sociológica: a sistematização e caracterização dos contextos sociais atuais em que a tradição por detrás da *furusato* se manifesta, a referência à sua instrumentalização por parte dos governos ou de várias áreas e instituições da sociedade civil, ou até expondo as contradições presentes nos discursos das populações.

Jennifer Robertson (1988; 1998) empreende uma análise à luz destes pressupostos, mostrando-nos o quão transversal é a instrumentalização da *furusato* por toda a sociedade japonesa. A autora alerta-nos para o modo como a *furusato* e a *furusato-zukuri*<sup>28</sup> (*native place-making*) é motivada por uma “nostalgia pela nostalgia, um estado de alma provocado pela dessatisfação com o presente à luz de um passado pleno lembrado ou imaginado” (1988, 495). Neste sentido, somos confrontados com o modo como a *furusato* é utilizada pelo estado (evocando metáforas relacionadas com a família), pelos ambientalistas (que se opõe ao uso de fertilizantes químicos e pesticidas e defendem projetos de desenvolvimento sustentáveis) e no âmbito da publicidade, onde se vão moldando padrões de consumo através de programas de televisão, serviços de correios ou ‘festivais *furusato*’ que continuamente promovem a idealização do rural (1998, 116–19). Além disso, a *furusato* desempenha ainda a função de ajudar a turistificar o rural, tornando tanto os residentes como os visitantes em “guardiões da paisagem da nostalgia” (1998, 119–21); enquanto que, num outro plano, é reprodutora dos papéis de género dada a sua associação com o maternal (1998, 124–27).

---

<sup>28</sup> *Zukuri* é a transformação do verbo *tsukuru* (fazer, construir) num substantivo e significa “o fazer de”. Neste caso, *furusato-zukuri* significa ‘o fazer de *furusato*’ e pode ser compreendido pela expressão em inglês ‘place-making’ ou, neste caso específico, ‘native place-making’.

No cômputo geral, estas leituras da *furusato* representam, ainda hoje, a postura e o ângulo de ataque relativamente a esta questão na antropologia e estudos japoneses<sup>29</sup>. E o facto de obras com mais de vinte anos serem os principais textos de referência no que diz respeito à *furusato*, demonstra o quanto esta é uma questão relativamente fechada e resolvida, havendo sobre ela pouco a acrescentar além do que já foi dito: uma ideia que, do ponto de vista antropológico e sociológico, tem a função de entregar aos japoneses algo que não só nunca existiu com os contornos com que agora é celebrado, como é veículo de ideias, valores ou hábitos perniciosos, pouco recomendados ou ultrapassados – por detrás da nostalgia e romantismo em torno da *furusato* habita, afinal, pouco mais do que uma tradição mitificada, idealizada, *inventada*. Mas enquanto no argumento de Hobsbawm e Ranger parece permanecer uma diferenciação entre o lado meramente formal e estético de uma tradição inventada e o conteúdo, verdade ou densidade existencial de outras tradições, aqueles que perpetuam esta leitura parecem ter deitado por terra essas pequenas nuances e na senda da autoridade que a ‘invenção das tradições’ lhes concede aplicam a Teoria de modo a desencobrir as contradições inerentes às vidas humanas dos outros – novamente, a verdade *sobre* os outros.

O problema que reside nestes trabalhos, no entanto, não é necessariamente de ordem histórica ou metodológica: as análises de Scheiner, Vlastos, Robertson e outros são informadas, sustentadas em eventos e/ou documentos históricos e, nesse sentido, plausíveis à luz dos seus próprios termos. A questão prende-se, sim, com o modo como é entendida a natureza das tradições, i.e., o modo de ser e comparecer no presente daquilo que nos chega do passado.

No que se segue, procuraremos, por um lado, repensar a natureza da tradição à luz das reflexões de Paul Ricoeur sobre a dimensão simbólica da linguagem e da cultura e da leitura fenomenológica e hermenêutica que Gadamer dá à ideia de tradição. De seguida, olhamos para alguns momentos da história cultural japonesa de modo a propor uma interpretação da *furusato* que enfatize o seu significado e conteúdo e que não seja uma mera projeção das teorias que o antropólogo traz consigo da academia. Em suma, ao tomar a *furusato* como exemplo, procura-se aqui compreender não a verdade *sobre* a tradição, mas a verdade *da* tradição.

---

<sup>29</sup> Recentemente surgiu uma compilação de textos em formato de livro que explora a ideia de *furusato* e a sua dimensão existencial enquanto ‘casa’ de um ponto de vista não-crítico e em vários planos: na história, na arte, na sociedade e no *self* (Craig, Fongaro, e Tollini 2020).

### §3.2. Para além da suspeição: o ‘assunto’ da tradição

Do ponto de vista histórico, a origem deste olhar crítico não é, obviamente, Hobsbawm e Ranger, mas Friedrich Nietzsche. Em *The Problem of Historical Consciousness*, Gadamer (1975a, 9–10) nota que com Nietzsche instaura-se a percepção de que os fenómenos ou instituições morais, sociais e culturais encobrem, inevitavelmente, uma dimensão ideológica que não nos é acessível num primeiro olhar. Como tal, de modo a se poder aceder a essa dimensão ‘escondida’ forma-se uma conceção de natureza metodológica nas ciências históricas e sociais que institui como objetivo a descoberta dos *verdadeiros* significados ocultos por detrás dos fenómenos e instituições humanas. Contudo, não é apenas em Nietzsche que encontramos esse olhar profundamente desmistificador e crítico, mas também em Karl Marx e Sigmund Freud, a quem Paul Ricoeur (1970, liv. I) apelidou de “mestres da suspeição”. Posteriormente, a ‘suspeição como método’ haveria de ter outras ramificações teóricas não apenas na ‘arqueologia’ de Michel Foucault e na ‘desconstrução’ de Jacques Derrida, mas também, num outro domínio de inquirição, na já referida ideia da ‘invenção das tradições’ de Hobsbawm e Ranger.

O que aqui nos interessa na reflexão sobre a “escola da suspeição” não é tanto fazer uma avaliação da análise de Ricoeur, mas somente o ângulo de ataque que o filósofo francês escolhe para nos mostrar aquilo que é transversal aos três “mestres”. Para Ricoeur, aquilo que caracteriza os três autores que associa à escola da suspeição é, acima de tudo, um gesto interpretativo de radicalização da dúvida Cartesiana. Enquanto Descartes duvidava do modo como as entidades eram apreendidas pelo olhar humano, a escola da suspeição duvida da própria consciência. O seu propósito passa por “reduzir as ilusões e falsidades da consciência”, tomando a dimensão simbólica da linguagem, da cultura ou da história como *um obstáculo à reflexão e à compreensão*. O facto do ‘simbólico’ trazer consigo uma certa historicidade, opacidade ou ambiguidade de significados, leva a que o inquiridor procure remover as camadas causadoras dessa opacidade em busca de uma leitura mais clara e inequívoca. Ao considerar a dimensão simbólica da cultura como obstáculo à transparência da ação, da reflexão e da compreensão, ela torna-se alvo de um processo de desmistificação e de redução das ilusões provocadas pela obscuridade dos seus significados. Em suma, a postura perante aquilo que pertence ao domínio do simbólico deve ser a de procurar sempre o que *habita por detrás do símbolo*.

Contudo, na visão de Ricoeur, dado que a linguagem e a cultura são inerentemente simbólicas, o gesto de tornar o simbólico como alvo e objeto de reflexão é uma traição e

distorção do seu próprio movimento fundamental. A ambiguidade e o resguardo de significados inerente à natureza simbólica da linguagem e da cultura não pode ser obstáculo, pois é precisamente ela que *engendra e possibilita* a reflexão e ação: “*symbols themselves are the dawn of reflection*” (Ricoeur 1970, 39). O movimento fundamental da compreensão, do pensamento ou da ação (i.e., a própria existência humana) só é posto em marcha na e pela existência daquilo que tem uma natureza simbólica. Isto é, a compreensão e a reflexão originam-se no movimento entre o plano formal ou tangível daquilo que é simbólico e o espaço de inteligibilidade por ele aberto; um movimento pelo qual o próprio ser humano se deixa transportar e que o faz habitar *já e sempre* entre os dois planos. Na verdade, não somos nós que intimamos, pela inquirição ou pela reflexão, aquilo que tem uma natureza simbólica, mas o contrário: é o símbolo que nos interpela, “que faz de nós o sujeito a quem algo é dito” (Ricoeur 1970, 31).

In contrast to philosophies concerned with starting points, a meditation on symbols starts from the fullness of language and of meaning already there; it begins from within language which has already taken place and in which everything in a certain sense has already been said; it wants to be thought, not presuppositionless, but in and with all its presuppositions. Its first problem is not how to get started but, from the midst of speech, to recollect itself. (Ricoeur 1974, 287–88)

Ao identificar o problema transversal aos autores da ‘escola da suspeição’ como uma interpretação equivocada da dimensão simbólica da linguagem e da cultura, Ricoeur traz ao de cima a premissa que lhes está subjacente: um ímpeto de natureza crítica sobre a cultura que entende a sua natureza simbólica como uma perniciosa máscara e um obstáculo a uma qualquer verdade que pede por ser desvendada. Todavia, se o pensamento, a reflexão, a linguagem e a cultura têm naquilo que é simbólico o despontar da sua existência, inverter esse movimento e proclamar que o simbólico é, afinal, um obstáculo à compressão é uma infeliz distorção e redução do movimento fundamental do pensamento e da cultura e, portanto, do que somos como humanos. No final, a leitura crítica da cultura baseada na suspeição e desmistificação, que informa os vários autores mencionados, comete um equívoco gritante dada a forma como reduz a existência humana a um processo meramente epistemológico: a verificação da correspondência entre o dito ou pensado e uma suposta realidade crua, *á fora*;

o descobrir dos alicerces “fundacionais” da cultura que nos permita, por fim, libertar da sua opacidade e dos seus grilhões.<sup>30</sup>

Em grande medida, esta é a orientação que move não apenas os três “mestres da suspeição”, mas também a ideia da ‘invenção das tradições’. A suspeição que anima a ‘invenção das tradições’ – e as suas formulações análogas – é dirigida sobretudo à opacidade, ambiguidade, distorção de significados e até artificialidade (daí a ‘invenção’) que vêm não apenas com a história, mas também com a relação do humano com aquilo que lhe chega do passado. Parece-nos altamente provável que qualquer antropólogo identifique esta postura na sua própria disciplina. Ao folhear atualmente as páginas de uma revista de antropologia, não será difícil encontrar artigos que mesmo sem evocarem a ideia da invenção das tradições, tomam as suas premissas já como implícitas de modo a procederem a um ato de desconstrução de uma qualquer dimensão histórica da cultura ou da identidade de uma dada comunidade humana<sup>31</sup>. De facto, a antropologia tornou-se especialmente permeável à perspectiva teórica trazida pela invenção das tradições, pois não só vivia, em plenos anos oitenta, uma vaga de novas tendências análogas (a ideia de cultura como polifónica, fluída e constituída por tensões, ou o interesse pela crítica cultural e política), como nela já se encontrava alguns exemplos de trabalhos semelhantes. Um ano antes da obra de Hobsbawm e Ranger, Roger Keesing e Robert Tonkison (1982) formulavam, no âmbito da antropologia da Melanésia, uma nova leitura da tradição de contornos em tudo semelhantes à da ‘invenção das tradições’<sup>32</sup> – leitura essa que serviu de enquadramento teórico-metodológico a aplicar noutros contextos (Rogister e Vergati

---

<sup>30</sup> Na história da filosofia ocidental, a apreciação da dimensão simbólica da linguagem e da cultura, mesmo não sendo formulada exatamente nestes termos, esteve geralmente associada a questões epistemológicas: i.e., a correspondência entre o ‘simbólico’ e a ‘realidade, ou entre a ‘representação’ e o ‘representado’. Pensadores como Platão, Aristóteles, Descartes, Leibniz ou Locke, não obstante as suas óbvias diferenças, contribuíram de uma forma ou de outra para a desvalorização do ‘simbólico’. Porque consideravam os conceitos do senso comum, da tradição, da linguagem ou da cultura como espelhos, meios ou intermediários que o humano interpõe entre si e a *realidade*, vêm-se tentados a examinar e questionar a sua capacidade de lhes entregar essa *realidade* de forma fiável (ver Hamburg 1956, cap. 1).

<sup>31</sup> Questões sobre a ‘invenção das tradições’ misturam-se com questões da ‘invenção da cultura’ (Wagner 1975), do advento dos nacionalismos e da ideia de nações (ver Babadzan 2000), da construção da identidade de sociedades não-ocidentais a partir da lógica antropológica sobre a cultura (Friedman 1992) ou até dos dilemas e paradoxos em que estas discussões acabam por entrar (Linnekin 1991).

<sup>32</sup> O artigo de Keesing despoletou um intenso debate sobre as “políticas da tradição” na região da Melanésia (ver T. Otto e Pedersen 2006, 16–19).

2004; J. F. Weiner e Glaskin 2006), dando reiteradamente primazia às dimensões políticas e ideológicas da tradição (T. Otto e Pedersen 2006).

Pela mão da ‘invenção das tradições’, ainda que nem sempre em seu nome, perpetua-se a ideia de que compreender a tradição começa e acaba com a desmistificação e higienização dos seus significados. Empreendendo um exercício de reconstrução dos contextos e contingências históricas e/ou sociológicas, procura-se primeiro que tudo apurar se aquilo que se proclama ser uma continuidade com o passado é realmente e autenticamente dele proveniente ou somente uma artificialidade, uma invenção. Com os seus próprios contornos metodológicos, esta leitura histórica vê na exposição e na elucidação dos antagonismos presentes nas tradições um progresso no que diz respeito à sua compreensão. Todavia, neste gesto está implícita uma relação com as tradições que as torna em pouco mais do que objetos e que congrega em si simultaneamente um objetivismo e um relativismo histórico: ao reconstruirmos o contexto de uma dada tradição de modo a obtermos um conhecimento mais claro (objetivo) sobre as suas formas anteriores, estamos simultaneamente a delimitá-la e a fechá-la nesse contexto, tomando-a como algo que não é: uma ideia ou evento isolados na história cuja relação com o presente cessou algures no tempo e que, por isso, compreender o seu verdadeiro significado é compreendê-la como algo relativo ao seu contexto e formas originais.

Esta herança de uma relação com as tradições e com a história sob o modelo da reconstrução nasce no século XVIII como resposta às filosofias Iluministas que, embora alegando uma rutura com a idade medieval, conservavam a ideia de um princípio transcendental da ação humana que substituísse Deus, fosse este o poder da razão, o contrato social, ou as leis naturais. Com raízes fundamentalmente românticas, o movimento historicista<sup>33</sup> rejeita por completo esta perspectiva ao sublinhar o carácter historicamente relativo dos mundos humanos. Aquele que olha a história por intermédio de concepções e juízos

---

<sup>33</sup> Não obstante as diferentes perspectivas teóricas e metodológicas em debate nas primeiras fases de desenvolvimento do historicismo, entende-se aqui o historicismo como um “programa” (Beiser 2007; ver também 2011) destinado a defender um estatuto científico para estudo da história, permitindo que esta, embora com os seus próprios objetivos e métodos, mantivesse o mesmo prestígio epistemológico que as ciências naturais. Comum aos vários autores que podemos associar ao historicismo está, assim, a preocupação em dar autonomia científica à historiografia, libertando-a da filosofia e de princípios explicativos de natureza metafísica ou naturalista. O debate inerente ao “programa” historicista esteve também na origem de um outro debate sobre os critérios e metodologias no âmbito mais alargado das ciências do humano, as *Geisteswissenschaften*.

do seu tempo, e que toma por universais, corre o risco de se equivocar relativamente às particularidades dessa mesma história e, ao fazê-lo, de julgar o passado à luz do presente. Nesse sentido, para o historicismo, o estudo da história deve ser feito através de métodos e modelos de conhecimento específicos, deve ter sempre em conta a especificidade histórica e cultural de toda e qualquer criação humana e, por isso, deve rejeitar princípios metafísicos, transcendentais ou trans-históricos. A preocupação em reconhecer a singularidade dos contextos históricos e a sua influência no pensamento dos indivíduos converte-se, pela mão do historicismo, na premissa de que devemos olhar para o passado nos seus próprios termos (Gadamer 1975c, 287–88). Mas julgar o passado nos seus próprios termos significa que não interpretamos aquilo que nele é dito como falso ou verdadeiro (ao fazê-lo estaríamos a colocar em ação os *nossos* termos), mas que olhamos para ele com uma atitude neutra. Deste modo, em vez de questionar ou dialogar com o que vem do passado – uma tradição, uma obra de arte, uma ideia, um texto – sobre onexo de questões por ele colocadas, sobre o *assunto* (alem., *die Sache*; ing., *subject matter*) que por ele é articulado, *inquirimo-lo geneticamente*, i.e., por referência ao seu contexto histórico e/ou cultural.<sup>34</sup> A verdade é que, nota Gadamer (1977, 46), a inquirição genética só se torna uma possibilidade “quando a nossa razão nos impede de compreender diretamente a verdade do que é dito”.

As premissas desenvolvidas pelo historicismo são de uma tremenda validade para o desenvolvimento da tradição humanística no pensamento ocidental. A ideia de que as instituições e os valores humanos são efémeros e histórica e culturalmente contingentes é um ensinamento que qualquer disciplina no âmbito das ciências humanas preserva até aos dias de hoje. Contudo, elas só são as *únicas* premissas e preocupações válidas se o objetivo for *apenas e só* uma reconstrução histórica de um dado episódio ou acontecimento (sobre o qual o inquiridor deve, em primeira instância, evitar construir juízos anacrónicos). Serão, no entanto, aplicáveis também à compreensão da tradição? Certamente que não – fazê-lo seria cair num equívoco no que diz respeito à natureza e ao modo de ser da tradição.

Na realidade, a tradição ocupa um lugar na historicidade humana profundamente diferente, pois ela não é um mero episódio histórico delimitado no tempo, mas precisamente o contrário: ela vive *na e pela* história, *na e pela* interpretação coletiva e individual. O que aqui se entende por tradição compreende mais do que a mera repetição mimética de uma ideia,

---

<sup>34</sup> Anders Odenstedt (especialmente em 2017, cap. 2.1 e 2.2.) faz uma análise detalhada sobre o modo como é articulada a relação entre o ‘historicismo’ e a ‘inquirição genética’ na filosofia de Gadamer e a sua relação com o “declínio da tradição”.

celebração ou técnica como algo contido em si mesmo, como parece estar implicado na sua raiz do latim, *traditio*, ‘entregar a’ ou ‘transmitir’; assim como está também longe de uma leitura que enfatiza a sua dimensão nacional e popular, como em Herder.<sup>35</sup> *Da tradição irradia não a ‘coisa’ transmitida, mas o espaço de inteligibilidade aberto por aquilo que é transmitido*, as inquietações e as questões que coloca em movimento e o modo como lhes procura dar continuidade. Esse espaço de inteligibilidade, esse horizonte, por sua vez, nunca está *atrás* da tradição, como uma estrada sinuosa e encoberta que nos leva às origens, mas *à sua frente*, como uma ampla clareira que a tradição abre, desvela e projeta. Aquilo que perfaz, por exemplo, a tradição inerente à tragédia grega ou às práticas budistas não é a recuperação e preservação dos sentidos originais dos textos e dos gestos como entidades a serem replicadas, mas o nexo de questões-resposta (o dilema indivíduo-comunidade, na tragédia grega; a natureza ilusória da própria ideia de indivíduo, no budismo) que esses textos e gestos articulam, tematizam e dão a ver.

Neste sentido, compreender a tradição é sobretudo compreender os seus assuntos (alem., *die Sache*), questões, conteúdos e aquilo que ela diz de significativo a quem a vai carregando e reinterpretando ao longo da história. Aquilo a que chamamos *tradição* assoma-se nos mundos humanos como algo já e sempre entretido na textura da vida prática e que nos interpela como significativo. Como nota Noyes (2009, 248), o que é transmitido na tradição é *responsabilidade*; a tradição não é um “símbolo de orgulho ou um legado a exibir, mas uma tarefa a realizar” – parafraseando Ricoeur, a tradição faz de nós os sujeitos a quem algo é dito *e solicitado*. Não obstante, isto não significa que a tradição nos determine. Ela não é simplesmente “uma precondição permanente; pelo contrário, produzimo-la nós próprios desde que compreendamos e participemos no seu avanço, continuando, assim, a determiná-la” (1975c, 305). E é precisamente por isto que uma tradição permanece ao longo do tempo: porque ao ser reinterpretada, transportada e articulada pelos indivíduos e pelas suas comunidades, ela vai abrindo e disponibilizando possibilidades destes se compreenderem e de se orientarem no mundo; por outras palavras, disponibiliza-lhes uma qualquer dimensão de *verdade* que apenas através das suas “formas” se torna tangível e inteligível.

No entanto, quando tomada como um *fim em si mesmo*, a primazia dada à reconstrução histórica acaba por estilhaçar a verdade que nos fala na e pela tradição e por converter aquilo que habita no que é transmitido num “significado morto” (Gadamer 1975c, 167). Ao fazer

---

<sup>35</sup> Para uma análise historiográfica e sociológica detalhada dos usos do conceito de ‘tradição’, ver o texto *Tradition: Three Traditions*, de Dorothy Noyes (2009).

com que a inquirição genética tenha prioridade sobre os assuntos articulados por uma dada tradição, destrói-se o significado do passado e das suas variadas manifestações: ao abordá-lo única e exclusivamente sob uma perspectiva histórica, enclausuramo-lo na sua época. Um “significado morto” é, assim, um significado ao qual foi negado um valor de verdade e que, ao não ser reinterpretado, incorporado e aplicado no presente é tornado estéril. Por outro lado, e por contraste, podemos dizer que um ‘significado vivo’ é um significado que, dado o seu valor de *verdade*, transcende e liberta-se do seu contexto original e torna-se a força motriz que possibilita que o passado venha a habitar o presente. O ‘significado vivo’ e a potencialidade regeneradora que nele habita são aquilo que guia a relação do passado com o presente, seja na própria história, ou na relação do indivíduo com a história ou com o seu próprio passado – sendo estas, sob certa perspectiva, indissociáveis. Assim, a tradição é trazida *interpretativamente* para a contemporaneidade quando e porque através dela nos fala uma qualquer efervescência de verdade que parece não ser apreensível de outra forma senão no próprio processo ou ato da sua reinterpretação e aplicação ao presente; na verdade, é ao ser aplicada ou apropriada pelo presente que a tradição é reinterpretada e, simultaneamente, o seu espaço de inteligibilidade se abre e a sua verdade se mostra.

Um exemplo que nos pode ajudar a compreender que a dimensão de verdade de uma dada tradição não é aferível apenas e só por relação à sua reconstrução histórica ou explicação genética – e que esta, se tomada como fim em si mesmo, pode até obscurecer essa mesma dimensão de verdade – é a nossa relação com os textos do passado. Estará a compreensão de *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, dependente de uma análise e elucidação do contexto histórico grego no quarto século a.C.? E será que a compreensão da *Oresteia* se esgota na reconstrução das particularidades histórico-culturais que a informam ou na literalidade do seu texto? A resposta é não. É precisamente porque não nos limitámos à reconstrução textual, social ou cultural, mas acabámos sempre por dialogar com os próprios textos e peças, reinterpretando continuamente a dimensão humana dos problemas sobre os quais falam e que nos dão a compreender, que eles se mantiveram significativos durante mais de dois milénios. Por outras palavras, a sua dimensão de verdade manifesta-se não apenas como algo contido nos próprios textos, mas como algo que se consuma, ainda que de forma sempre diferente, nas e pelas interpretações e aplicações a que foram sujeitos ao longo da história. O seu significado é um ‘significado vivo’ dada a dimensão de verdade que eles desencobrem e nos mostram; não a verdade *sobre* os textos, os seus autores ou os contexto histórico-sociais em que foram redigidos, mas a verdade que nos fala *a partir* dos textos. Esta é também a razão pela qual, à

semelhança do que acontece com estes e outros textos, indivíduos e comunidades portam consigo determinadas tradições: não necessariamente porque as decidiram preservar, mas porque o horizonte de sentidos por elas aberto é suficientemente significativo para que continuamente se volte a ele.

Se aquilo que tem vindo a ser dito for, de facto, uma descrição válida do modo como o ser humano na sua habitualidade se relaciona com a tradição – e parece-nos que é –, torna-se necessário colocar uma outra questão: não será algo antagónico que as ciências sociais e humanas procurem compreender o humano e a sua relação com o passado a partir de uma reconstrução e objetificação da tradição, quando esse não é, na realidade, o modo como enquanto indivíduos nos relacionamos com o que nos chega do passado? Não se estará a forçar uma alienação, uma cisão, em relação à tradição que não corresponde de todo à sua natureza *enquanto* tradição?

Research in the human sciences cannot regard itself as in an absolute antithesis to the way in which we, as historical beings, relate to the past. At any rate, our usual relationship with the past is not characterized by distancing and freeing ourselves from tradition. Rather, we are always situated within traditions [...] we do not conceive of what tradition says as something other, something alien. It is always a part of us, a model or exemplar [...]. (Gadamer 1975c, 293–94)

De facto, as ciências humanas e a academia em geral tendem a efetuar um gesto analítico que em tudo parece ser incompatível com o modo como todo e qualquer ser humano lida, entende e dá sentido à tradição. Nesse gesto, que nos habituámos a tomar como natural, transformam-se as tradições em objetos; e aquilo que se acaba por fazer, à semelhança do que as ciências naturais fazem com os objetos que estudam, é produzir *conhecimento sobre* as tradições: redefine-se o conceito de tradição, diferenciando-o, ou não, do conceito de cultura ou de património, sistematiza-se as suas características e propriedades, reconstroem-se os seus contextos originais e atribuem-se-lhes funções culturais, sociais, políticas e ideológicas. Implícita nesta atitude está, no entanto, a assunção de que há uma alienação considerável em relação ao passado: o passado é um *Outro* com o qual já não se possui qualquer relação significativa (caso contrário não se assumia a necessidade de investigar a tradição reconstruindo-a ou analisando a correspondência com as suas formas anteriores, pois ela seria,

em si mesma, suficientemente significativa). Por outras palavras, assume-se a existência de uma fratura entre presente e passado.

Ao discutir a conceção de ‘clássico’ com o objetivo de repensar o modo como concebemos a tradição e a nossa relação com a história, Gadamer (1975c, 301, itálico adicionado) alerta-nos para a natureza daquilo que nos chega do passado:

The classical, however, as Hegel says, is “that which is self-significant and hence also self-interpretative”. But that ultimately means that the classical preserves itself precisely because it is significant in itself and interprets itself; i.e., it speaks in such a way that it is *not a statement about the past* [...] rather, *it says something to the present* as if it were said specifically to it. [It] does not require the overcoming of historical distance, for in its own mediation it overcomes distance by itself.

Embora em certas situações pareça ser uma tentativa forçada de recuperar o passado, a tradição é, em si mesma, um modo de dar sentido ao presente. Aquilo que é articulado por uma dada tradição é significativo de tal forma que retém a capacidade de se auto-interpretar à luz da compreensão do mundo onde ganha forma; e as diversas formas sob as quais ela se manifesta são, em última análise, interpretações historicamente diferentes de uma inquietação, ou de umnexo de perguntas-resposta, relativamente partilhados. Por outras palavras, uma tradição permanece porque se revela continuamente significativa; e revela-se continuamente significativa porque articula uma dada forma de dar inteligibilidade ao mundo ou a uma parte dele. E é o próprio ato de articulação dessa compreensão e das questões que ela disponibiliza, tornando-as inteligíveis e tangíveis, que constitui a natureza e modo de ser da tradição – e não apenas as variadas formas e contornos particulares que lhe podemos associar ou os diferentes usos que lhe foram dados em determinados momentos históricos.

À luz deste entendimento da tradição, facilmente se compreende o nosso ceticismo relativamente ao modo como se aborda a ideia de *furusato* na antropologia e estudos japoneses. De facto, na sua inegável profundidade existencial, ela transcende e resiste às várias leituras críticas e desconstrucionistas da academia. Como certamente até os seus maiores críticos reconhecerão, a *furusato* persiste no mundo real e prático, indiferente e intocada pela teoria antropológica e sociológica; não como objeto *sobre* o qual se fala, mas que *fala para* aqueles que partilham do seu sentido e que, nesse falar, lhes diz algo sobre a sua condição de habitantes no mundo. O que diz em concreto? É para aí que olharemos de seguida.

### §3.3. A condição topológica e uma poética do lugar

Se há algo que os vários trabalhos feitos sobre a *furusato* nos dão a ver, ainda que de forma indireta, é que ela é de tal modo significativa e inquestionável que acaba por ser reinterpretada e aplicada em diversas áreas e domínios da sociedade e cultura japonesas ao longo do tempo e do espaço. Esta ubiquidade traduz-se fundamentalmente numa ideia: precisamente por via da sua evocação recorrente e plural, a *furusato* não é sequer questionada na sua existência e significados. Ela é significativa em si mesma ao ponto de, implicitamente, se pressupor a sua validade – é este o modo de ser das tradições. Qualquer proposição ou ação que façamos sobre o mundo está, inevitavelmente, radicada num qualquer conjunto de *pressuposições partilhadas* que não são trazidas à reflexão. Uma tradição que continuamente permanece, mesmo quando verbalizada como algo que vem do passado, traz sempre consigo uma série de pressuposições que não expressa. E a sua natureza enquanto tradição está, não no que ela deliberadamente ou verbalmente articula, mas naquilo que não é refletido: nas suas pressuposições. Quando olhamos a tradição informados por um espírito metódico e objetivista, o que vemos não é de todo a sua natureza, mas algo estranho a nós ou aos outros. Contudo, em grande parte dos casos a tradição não é sequer um problema, mas constitui uma das formas através das quais nos orientamos no mundo. Fazendo uma articulação entre Heidegger e Gadamer, Anders Odenstedt (2017, 133) resume esta questão da seguinte forma: “A reflexão [sobre as pressuposições] pode até distorcer estes fenómenos, na medida em que não capta o modo como eles ocorrem quando não são objeto de reflexão”. Este não é, naturalmente, um apelo contra a reflexão crítica sobre o que vem do passado ou sobre a tradição, mas apenas o reconhecimento do seu modo de ser enquanto *aquilo que permanece implícito*. Ainda neste âmbito e no contexto da discussão da fenomenologia de Heidegger, Gadamer (1977, 204) faz a mesma caracterização quando nos diz que o modo de ser do *ready-to-hand*<sup>36</sup>, “a sua ‘verdade’

---

<sup>36</sup> *Ready-to-hand* é essencialmente uma caracterização Heideggeriana do nosso modo de relação com o mundo de um ponto de vista prático: na nossa conduta pré-reflexiva, enquanto seres-no-mundo, relacionamo-nos com os objetos sem articular as suas funções ou propriedades - eles simplesmente emergem como algo que já *está-à-mão*. A tradição, de certa forma, não é mais do que um modo de compreender o mundo sem articular as suas funções e propriedades, ou seja, enquanto algo que já *está-à-mão* (ver §2.3.)

e o seu ser autêntico e desvelado está, precisamente, no seu carácter inconspícuo, não-intrusivo e flexível”.

O facto da ideia de *furusato* ser recorrentemente lembrada e evocada e de se assomar em vários domínios da sociedade e da cultura japonesas com diferentes contornos e fins, é demonstrativo da sua imensa densidade, pluralidade e complexidade de significados. E aqui dá-se um fenómeno curioso: todas essas formas e manifestações plurais, que vão desde o discurso informal e quotidiano, a discursos publicitários ou turísticos, denotam precisamente que aquilo que é articulado e veiculado pela ideia de *furusato* não é sequer questionado. Os seus usos e sentidos são de tal forma dados e tidos como significativos à partida que aquilo que acaba por sobressair ou ser enfatizado são apenas as diferentes formas sob as quais ela se manifesta; a *pressuposição* partilhada de que a ideia de *furusato* é válida e significativa, no entanto, permanece de forma não-tematizada – e com ela, o seu assunto.

No seu clássico texto *Two or Three Things that I Know About Culture*, Marshall Sahlins lança uma perspicaz e inteligente crítica à ‘invenção das tradições’ e às variadas formas como esta ideia se dilui na antropologia. Para Sahlins (1999, 403), o racional por detrás da ‘invenção das tradições’ perpetua uma visão funcionalista sobre a cultura, articulada e estimulada por uma recente preocupação de crítica cultural e política que tem vindo a dominar as ciências humanas; e nesse sentido, equipara a invenção das tradições ao funcionalismo de Malinowski:

Critique has been able to perform such magical intellectual feats as changing Malinowski’s *mythical charters* into Hobsbawm’s *invented traditions* without even noticing they are virtually the same thing.

A diferença entre o funcionalismo explícito de Malinowski e o funcionalismo tácito da ‘invenção das tradições’ é que o primeiro era compreendido como algo inerente a qualquer sociedade, enquanto que o último subsiste enquadrado num clima de suspeição e de juízos político-morais (1999, 404). Estes juízos, por sua vez, servem o propósito de desmascarar o suposto carácter hegemónico de determinadas formas culturais, assumindo que essa é uma interpretação suficiente. No final, a explicação teórica da função das tradições, remete os seus sentidos e significados específicos para um plano secundário. Todavia, quando lidamos com culturas, as explicações podem ser, em si mesmas, retoricamente suficientes, mas, “não causam, logicamente, a distinção das coisas que explicam” (1999, 406). Na raiz do problema

está aquilo a que Sahlins chama de “hibridismo ontológico” e que dá origem às complicações existentes no discurso da ‘invenção das tradições’. Neste hibridismo, combinam-se fenómenos de duas ordens distintas, universal e particular. Algo universal (i.e. da natureza humana), como a busca por poder, nas suas variadas formas, ou a formulação de discursos culturais, é suposto servir de explicação suficiente para os contornos particulares (culturalmente distintos) que as motivações universais adquirem (1999, 407). Por outras palavras, quando olhadas sob a lente da ‘invenção das tradições’, diferentes tradições em diferentes contextos históricos e culturais, assim como o espaço de inteligibilidade que abrem e as questões que colocam, são reduzidas a uma única função: a fabricação ideológica, nacionalista ou idealizada de comunidade. Podemos, efetivamente, dizer que o Japão, desde a sua abertura ao ocidente, passou a ter uma maior propensão para recorrer a evocações de lugares e paisagens não-urbanas por via do conceito de *furusato* e que essa evocação tinha por vezes uma índole nacionalista e ideológica – mas isso não nos diz nada sobre o porquê dessa escolha em detrimento de um outro tópico qualquer, nem tão pouco considera o que lhe está subjacente.

A *furusato* congrega em si uma variedade de discursos que evocam lugares rurais e não-urbanos e a nostalgia que está associada à sua perda; evocação essa que já aparece cerca de duas décadas após a abertura dos portos japoneses em 1868, ainda que sob outras formas (como *kokyō*) que não o termo *furusato*. Ou seja, em certo sentido, poderíamos dizer que a *furusato* da contemporaneidade é uma ideia que começa a emergir logo no início do século vinte, mas que retém a capacidade de articular em si mesma a dimensão poética e nostálgica dos lugares que já antes era evocada. A própria Robertson (1988, 498) parece descurar uma possível continuidade por detrás da ideia de *furusato* e acaba por fazer um breve e quase insignificante comentário a esse respeito:

There exists a literary genre of affective environmentalism, beginning in the eighth century with the *Kojiki* and *Nihon Shoki*, including poetry anthologies and Edo-period (1603-1868) farm manuals, and persisting today in the form of domestic policy platforms, city charters, and *sake* advertisements among others.

Não obstante o reconhecimento da permanência histórica desta questão, a autora acaba, previsivelmente, por destacar somente a sua função enquanto discurso ideologicamente carregado, ignorando que compreender a tradição subjacente à *furusato* é compreendê-la também como uma continuação, adaptação e reinterpretação de uma inquietação

historicamente tematizada na cultura japonesa e, portanto, muito anterior à modernização do Japão: a articulação de um distanciamento relativamente à natureza e ao rural, juntamente com um anseio de retorno a estes. Uma leitura um pouco mais atenta de alguns aspetos da história e cultura japonesas mostra-nos a recorrência dessa inquietação.

É na primeira antologia de poesia japonesa, o *Man'yōshū* (século oito), que surge o primeiro registo escrito conhecido da palavra *furusato* em pelo menos dois poemas: um, com um intuito depreciativo (Livro IV, n.723-24); o outro, fazendo alusão à aldeia natal do poeta e a sentimentos de saudade e nostalgia (Livro X, n.1937-38). Numa outra antologia de poesia, o *Kokinshū* (século dez), a palavra *furusato* surge com maior frequência (por exemplo, nos poemas n.42, n.111, n.321, n.325). Aqui, o seu uso é exclusivamente poético de modo a evocar anteriores capitais imperiais do Japão sem mencionar os seus nomes, mas sobretudo para convidar a um recordar nostálgico de um lugar particular. Todavia, a centralidade dos lugares e da sua dimensão poética e moral excede a própria utilização do termo *furusato*. O *Man'yōshū* não só abre com poemas que descrevem um género de ritual de observação da beleza e prosperidade das terras sob domínio imperial (jp., *kunimi*; eng., *land-viewing*), como é rico em versos-de-viagem, através dos quais se vai desenvolvendo um género de *mythos* poético do próprio ato de viajar até lugares específicos (Horton 2015, *passim*). A potencialidade poética dos lugares, aberta pelo *Man'yōshū*, vai ainda refletir-se numa ‘técnica de retórica’ poética: os *utamakura*. *Utamakura* refere-se à utilização estilística de um nome de um lugar famoso que, dadas as suas particularidades geográficas e sazonais, servia para convocar no poema uma determinada atmosfera emocional<sup>37</sup> (Kamens 1997; Shimizu 1981). Em grande medida, o que interessava ao poeta e a quem recebesse o poema não era a dimensão puramente tangível de um dado local, mas a sua essência poética e toda a atmosfera existencial que a referência a esse mesmo local permitia veicular. Talvez seja este o período em que se começa a formar uma atenção particular à potencialidade afetiva e poética dos lugares que viria a ter um papel importante no entendimento que os japoneses foram arquitetando sobre si mesmos ao longo da história.

O período Heian (794-1185) pode, assim, ser visto como período de formação e consolidação deste tema: a evocação de uma relação moral e afetiva com os lugares. Este é um período conhecido pela poesia e cultura poética altamente codificadas e sistematizadas

---

<sup>37</sup> Entre os exemplos famosos destacam-se: a referência à Baía de Naniwa para convocar a paisagem de juncos ou canaviais; a cidade de Akashi para convocar a lua de outono; Yoshino e Shiga para as cerejeiras em flor; ou o Monte Tatsuta para evocar a atmosfera das folhas coloridas de outono.

através das quais o mundo natural era apreendido por via de associações entre determinados fenómenos atmosféricos, flores, cantos de pássaros ou insetos e os humores e emoções humanas. É também nesta época, graças à implementação de modelos culturais e urbanos importados da China, que a capital (a atual Kyoto) se vai dissociando gradualmente do mundo rural e as elites passam a cingir-se aos seus palácios. Assim, apesar do desenvolvimento da poesia no período Heian ser também consequência da importação de modelos culturais chineses, o elogio à natureza que esta preconiza desenvolve-se exponencialmente como consequência de um sentimento de deslocamento e de perda de contato direto com o mundo rural e natural (Berque 1997, 82; Shirane 2012, 203). A necessidade em resgatar esse contato com a natureza está na origem daquilo a que Haruo Shirane apelidou de “natureza secundária”: a *reprodução* da natureza por via de jardins palacianos, vários tipos de pinturas, *scrolls* e *biombos*, mobiliário, vestuário, poesia, etc. – uma natureza bela e harmoniosa que se manifesta como um substituto da ‘natureza primária’ (Shirane 2012, cap. 1)<sup>38</sup>.

No final do período Heian, o discurso sobre o lugar da natureza (*sōmoku*; ‘vegetação e árvores’) no pensamento budista – que tinha lugar desde o século seis ou sete na China e que chega ao Japão pelas mãos dos monges Saichō (767-822) e Kūkai (774-835) – encontra a sua expressão máxima no século doze na forma da poesia do poeta e monge budista Saigyō (1118-1190). Num período amplamente marcado pela corrupção, guerra civil constante e fomes, Saigyō transforma substancialmente a visão da natureza e das aldeias de montanha, atribuindo-lhes um poder soteriológico<sup>39</sup>. A atmosfera da sua poesia congrega a urgência de um refúgio topológico moral e espiritual com o vaguear pelas montanhas e pequenas aldeias (山里 *yamazato*) que nelas se escondiam e que serviam de retiro (Allen 1995; LaFleur 1989).

À medida que as zonas urbanas se vão desenvolvendo e o contacto direto com a natureza vai diminuindo, o tema da montanha desenvolve-se e transforma-se na noção mais lata de paisagem. No período pré-moderno (século dezassete a dezanove) surge o termo *meisho* 名所, lugares famosos, que parece ser um correlato dos *utamakura* e do seu papel na poesia clássica. Os *meisho* eram sobretudo lugares populares que pela sua importância poética (locais que tinham sido consagrados em poemas clássicos), histórica (onde tinham ocorrido

---

<sup>38</sup> A ‘natureza secundária’ não é somente uma característica do período clássico como influencia o entendimento do tempo e do espaço ao longo da história japonesa até, pelo menos, ao período pré-moderno (1600-1868) (Shirane 2012, 4, 9).

<sup>39</sup> Aldo Tollini (2020), por exemplo, mostra-nos a aceção soteriológica e espiritual da *furusato* e das suas variadas extensões na poesia medieval budista.

batalhas antigas) ou religiosa (onde estavam templos ou santuários importantes) deveriam e mereciam ser visitados. Já nos finais do século dezanove e em oposição à abrupta e desmedida industrialização e transformação do Japão, a procura pela pureza e espiritualidade na natureza desenvolve contornos de teor nacionalista ao ser articulada com a ideia de ‘nação’ e de ‘características nacionais’. A obra clássica *Nihon Fūkeiron (Ensaio sobre Paisagens Japonesa, 1894)*, de Shiga Shigetaka, incorpora um discurso de contornos ideológicos onde as paisagens japonesas (sobretudo rurais), para além das suas características geológicas únicas, eram também enaltecidas pela sua aura de pureza e de elegância cristalina – sendo, desse modo, superiores às paisagens ocidentais (Berque 1997, 172–75; Gavin 2010).

Escusado será dizer que o uso da *furusato* nas primeiras antologias poéticas é, naturalmente, menos disseminado e frequente do que na sociedade contemporânea; assim como o modo como as flores e os pássaros que são convocados pela poesia clássica da aristocracia japonesa estão ainda um longe da leitura soteriológica que Saigyō confere à natureza, às montanhas e às suas aldeias; ou como a essência poética dos lugares, *utamakura* ou *meisho*, não se manifesta com os mesmos contornos que as paisagens geológicas e ideológicas de Shiga. Porém, entre as evocações históricas referidas, os lugares poéticos, a *furusato* da contemporaneidade e as suas ínfimas manifestações, permanece um fio comum: de diferentes formas, em diferentes contextos históricos e filosóficos e com recurso a diferentes linguagens, todas elas acabam por articular uma procura por algo que se sente estar a desvanecer, nomeadamente, a beleza e harmonia de um mundo em constante transformação (jp., *mujō* 無常). Transversal a estas várias manifestações, é notório como se vai desenhando, desde muito cedo, um papel particular e fundamental dos lugares nas várias formas como historicamente os japoneses foram procurando dar um sentido à sua existência. De facto, como Robertson bem descreve (1988, 497; 1998, 119), a importância dada contemporaneamente à *furusato* parece oferecer uma ‘casa’ aos japoneses que, em consequência da rápida urbanização no período pós-guerra, e desde essa altura, se sentem como “sem-abrigo existenciais”. Mas essa demanda por uma ‘casa existencial’ na natureza e nas aldeias não surge, parece-nos, *ex-nihilo* no mundo moderno sob a forma da *furusato* – a *furusato* é o eco contemporâneo (ou um deles) de uma inquietação recorrentemente tematizada ao longo da história da cultura e do pensamento japoneses. Com a sua habitual sensibilidade para compreender a natureza da tradição, Sahllins (1993, 19) resumiu em poucas palavras esta complementaridade entre ‘transformação’ e ‘continuidade’ no próprio modo de ser da cultura:

Cultural continuity thus appears in and as the mode of cultural change. The innovations follow logically – though not spontaneously, and in that sense not necessarily – from the people’s own principles of existence. Traditionalism without archaism.

Quando olhamos para a ideia de *furusato* para lá da forma como ela é retratada nas ciências sociais, o que vemos não é uma mera preservação reificada de algo que existiu no passado, mas um contínuo gesto de refazer questões e dialéticas passadas e incorporá-las nos desafios, preocupações e anseios próprios do presente; o movimento que dela brota é progressivo e não regressivo; não se fecha num reencontro idealizado consigo mesma no que já foi, mas abre-se para o que está para vir; ainda que não esteja totalmente desligada do passado, através dela articulam-se formas e possibilidades de dar inteligibilidade e de lidar com a existência prática do ser humano na terra. É por isso que não podemos desenraíza-la e divorciá-la do “empenho em existir e do desejo de ser” (Ricoeur 1970, 46) que permeiam a cultura e as linhas de pensamento que nela se movem. É também a *furusato*, ao habitar a linguagem e a cultura, que põe essa mesma linguagem e cultura em movimento – ela dá corpo, em parte, a esse empenho e desejo de existir.

Em suma, a tradição inerente à ideia de *furusato* não está contida – e por isso não se esgota – numa avaliação histórica e sociológica do conceito em si e do semblante visível das suas formas. Compreender a *furusato* (ou tradição, em geral,) é compreender e interpretar aquilo que se mostra no espaço de inteligibilidade por ela entreaberto. Nesse espaço, nessa clareira que a *furusato* abre, habitam uma série de questões e preocupações e uma forma, tom ou retórica próprias com que elas são tematizadas. Em certo sentido, não é necessariamente o conceito em si ou um lugar específico que são relevantes, mas as possibilidades de se ser humano que a ideia de *furusato* desobstrui e coloca em curso, como que numa projeção para o futuro. Ela vive na e pela linguagem e cultura, na e pela pluralidade dos seus significados: é um lugar específico, mas também um *tipo* de lugar; origina-se como uma memória afetiva subjetiva, mas persiste como sentimento partilhado; encaminha-nos para a especificidade dos lugares, mas eleva-nos à dimensão topológica do ser humano. Seja por via da evocação das capitais de outrora, das cores, sons e cadências do mundo natural na poesia, seja por via da montanha, da paisagem ou da *furusato* contemporânea – em todos estes esboços historicamente diferentes manifesta-se e tematiza-se uma demanda por uma casa existencial onde o ser se possa reencontrar com o mundo. Com o seu epítome contemporâneo na ideia de *furusato* e nas suas variadas manifestações, é possível observar uma orientação de natureza

ontológica para se alicerçar o entendimento do ser numa dimensão topológica: em certo sentido, o ser requer um 'lugar' para conferir a si próprio uma perspetiva acerca de quem é, de onde veio e para onde vai.



## §4. Ser e lugar<sup>40</sup>

Before any choice there is this 'place,' where the foundations of earthly existence and human condition establish themselves. We can change locations, move, but this is still to look for a place; we need a base to set down our Being and to realize our possibilities, a here from which to discover the world, a there to which we can return.

*Eric Dardel*<sup>41</sup>

I never failed to be moved by the way the women spoke of their love of the land on which they worked and lived in a reciprocal relationship – a relationship that had often given them hardship and pain, and shaped it into their bodies. They did not speak of their love per se, it was simply in the language they used when talking of the earth, the plants, or the seasons, or the manner in which a woman farmer would unconsciously touch the grass on the bank surrounding a rice field while she talked, in the way you might stroke the hair of a child [...].

*Malcolm Ritchie*<sup>42</sup>

### §4.1. O desabrigo e o ser

No primeiro canto da *Odisseia*, ficamos a saber que a condição que se abate sobre Odisseu e que o impede de regressar a casa, Ítaca, se deve sobretudo a um castigo. Quando abordado por Atenas sobre a possibilidade de salvar Odisseu, Zeus revela que Posídon está de tal modo irado com ele que não o mata, mas fá-lo vaguear longe de sua casa. Ainda no primeiro canto, o filho

---

<sup>40</sup> Algumas das ideias desenvolvidas neste capítulo foram exploradas na publicação com a seguinte referência: Santos Alexandre, Ricardo. "Being and Landscape: An Ontological Inquiry into a Japanese Rural Community". *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 20 3 (2019): 232-246.

<sup>41</sup> Em *L'Homme et la Terre: Nature de la Realite Geographique*. 1952. Paris: Presses Universitaires de France. (citação p. 56; tradução de Edward Relph)

<sup>42</sup> Em *Village Japan: Everyday Life in a Rural Japanese Community*. 1999. North Clarendon: Charles E. Tuttle Co. (citação p. 29).

de Odisseu, Telémaco, que aguarda o seu regresso a Ítaca, descreve o pai como “o mais infeliz dos homens na terra”. Mesmo sendo tratado como um deus por Calipso durante os sete anos em que esteve cativo na ilha de Ogígia, Odisseu passa os dias a chorar e a lamentar-se junto à costa com saudades de casa. A viagem de Odisseu constitui-se de momentos em que o herói é convocado a exhibir as suas virtudes e em que conhece mundos estranhos que diferem do dele. Mas essa viagem só ganha um sentido se, no final, houver ainda um sítio para onde regressar. Na figura de Odisseu consuma-se o pior dos castigos que pode recair sobre o humano: não a morte, mas o não conseguir regressar a casa e vaguear eternamente num estranho mundo.

Mitificado pela epopeia de Homero, o tema do distanciamento ou estranhamento perante o mundo e do regresso a casa parece ter tido repercussões e ecos vários ao longo da história do pensamento ocidental. Novalis escreveu que a história da filosofia ocidental se resume fundamentalmente a “saudades do lar” (*homesickness*), a um anseio por estar em casa em toda a parte. Mas se, por um lado, o sentimento de desabrigo no pensamento da antiguidade se desenvolve em torno da ideia de que o corpo prende o ser humano a uma dimensão terrena a que não pertence, fazendo-o ansiar por uma qualquer dimensão transcendental imaginada, por outro lado, a modernidade traz consigo uma cisão qualitativamente mais acentuada e generalizada. O sentimento moderno de desabrigo nasce de uma rutura que não só desarticula definitivamente o humano da terra (inaugurando um entendimento de ‘sujeito que se move no espaço’), como o mortal do divino, da qual decorre uma gradativa perda de valores, significados e propósitos (O’Donoghue 2011, cap. 1). Nietzsche parece ter identificado o catalisador deste desabrigo quando colocou à vista de todos e de modo tão trágico a morte de Deus; ideia cujo rasto Weber parece ter seguido por via de uma leitura sociológica da ideia de ‘desencantamento’ (alem., *Entzauberung*); e que Marx parece também ter identificado como a condição de ‘alienação’ (alem., *Entfremdung*) daqueles que se tornam parte de uma sociedade capitalista, mecanizada e estratificada. Neste clima marcado por um imperscrutável desconforto com a existência, tornou-se claro no mundo intelectual que a modernidade vinha arrastando consigo um certo vazio, como escreve Nietzsche em *The Gay Science*:

We children of the future, how could we be at home in this today? We feel disfavor for all ideals that might lead one to feel at home even in this fragile, broken time of transition; as for its ‘realities,’ we do not believe that they will last.

Heidegger dedicou uma boa parte do seu pensamento tardio à questão do desabrigo (ver Mugerauer 2008), olhando para as suas causas, como o niilismo, a tecnologia e a própria metafísica ocidental; e refletindo também sobre as possibilidades de ‘regresso a casa’, tais como a arte, a natureza da linguagem poética, o papel do poeta, mas sobretudo, como veremos, através da natureza dos lugares pensada a partir da essência do rio ou do ato de habitar. Aquilo que fica evidente é que as suas reflexões sobre a questão do niilismo e do desabrigo contemporâneos vão sofrendo uma transformação gradual ao longo do tempo. A identificação das causas transforma-se numa procura por soluções e respostas; e à medida que esta procura ganha traços mais concretos, aproxima-se da dimensão topológica do ser humano, procurando iluminar os contornos da existência humana por via do entendimento da essência dos lugares e do que significa habitar a terra.<sup>43</sup>

O que confere singularidade às reflexões de Heidegger sobre a questão do desabrigo no pensamento contemporâneo é o simples – mas profundamente transformador – facto de que a sua filosofia não pergunta pelo humano, mas por aquilo que, desde a filosofia grega, havia ficado esquecido: o *ser*<sup>44</sup>. O ser *do* humano, certamente; mas também o ser das coisas, das entidades que nos rodeiam e com que nos relacionamos, e até mesmo o ser do lugar – por outras palavras, não *o que* são, mas o seu *modo de ser* o que são. O ser é aquilo que determina as entidades como entidades; aquilo em termos do qual as entidades são compreendidas como o que são (BT, 6). Por outras palavras, é o modo mais primordial de ser das coisas antes de estas se tornarem objetos de análise e de inquirição e antes de perguntarmos ‘o que é?’. É o modo como as entidades do mundo são dadas já-e-sempre numa constelação de sentidos, significados e relações que as fazem ter preponderância e um lugar próprio nos horizontes de inteligibilidade do humano (§2.3.). Ou como escreve Heidegger mais tarde, “é aquilo que é mais próximo”; sendo que “o que é próximo permanece mais distante do ser humano” ([1946] 1998, 252); e por isso, esquecemos-mos repetidamente do ser – já em *Ser e Tempo* o ser é caracterizado como “o conceito mais obscuro de todos” (BT, 3).

Porque nos esquecemos do ser e de perguntar sobre o significado do ser, o mundo e aquilo que nele se mostra torna-se sempre passível de ser reduzido a causas, efeitos, funções

---

<sup>43</sup> O’Donoghue (2011, 326–35) faz uma excelente e bem articulada defesa de Heidegger relativamente às críticas feitas às suas reflexões sobre o desabrigo, o ‘regresso a casa’ ou o habitar, mostrando-nos as possibilidades de ler nelas mais do que um mero ‘nacionalismo’, ‘territorialismo’ ou ‘provincialismo’.

<sup>44</sup> É precisamente a partir da crítica ao ‘oblivio do ser’ (alem., *Seinsvergessenheit*) pela filosofia ocidental que parte toda a sua analítica do Dasein em *Ser e Tempo*, tal como o próprio expõe logo nos primeiros parágrafos da obra.

ou propriedades – torna-se algo semelhante a uma alteridade objetificável. E aqui reside o fulcro da “resposta” de Heidegger à questão do desabrigo: o desabrigo do humano contemporâneo “é um sintoma do oblívio do ser” ([1946] 1998, 258). O desabrigo, o desencantamento, a alienação, ou o niilismo – todos remetem ao mesmo e todos são sintomas do facto de que nos esquecemos de perguntar pelo ser. Perguntamos fatuamente pelo indivíduo e pelo sujeito, antes de termos compreendido *como* é o humano.

Mas essa não parece ser a pergunta que a *furusato* nos convida a fazer. Ela não nos impele a perguntar pelo indivíduo, nem mesmo pelo humano como entidade em si mesma, mas pelo seu ser, i.e., pelo seu modo de ser. Como se procurará explorar neste capítulo, a *furusato* entrega e disponibiliza, nos seus contornos culturalmente particulares, o *modo de ser* do humano na e pela relação com os lugares. O desabrigo da contemporaneidade vai-se estendendo, gradualmente, por todo o mundo; e o Japão parece não ser exceção, como Robertson deixou claro na sua caracterização dos japoneses contemporâneos como “sem-abrigo existenciais” (§3.3.). Contudo, em face desse desabrigo que se arrasta com a contemporaneidade, a ideia de *furusato* parece alicerçar, preservar e devolver um fio de sentido e significado à relação do humano com os lugares, com a tradição e com o passado, com o presente e com o futuro – o facto ontológico de que o humano vive sempre, ainda que sobre isso tenha a percepção inversa, na simultaneidade de todos os tempos.

Na leitura formulada no final do capítulo anterior, começou a ficar claro o modo como o horizonte inteligibilidade que a *furusato* abre nos convida a olhar para o ser humano na sua dimensão topológica. De modo a prosseguir essa reflexão, regressemos ao ponto de partida desta dissertação: a aldeia, tal como apresentadas e descrita no primeiro capítulo. Animada pela ideia de *furusato* – mas não só, como veremos –, a vida na aldeia dá-nos a ver a constelação de sentidos e o enredamento inerente a ser-se humano na terra.

#### **§4.2. *Furusato* e o esboçar de uma ética intergeracional**

A vida na comunidade adquire o seu valor ontológico no e pelo cuidar do lugar. O modo como se compreendem os seus habitantes está intimamente ligado com a existência naquele lugar. Ter um lugar de que cuidar e participar no ato de carregar esse lugar do passado para o futuro constitui parte daquela que é a dimensão topológica da existência humana – é como erguer e trazer à existência, pelas próprias mãos, a casa do ser. É na *furusato* que a diligência,

responsabilidade e comprometimento com o cuidar do lugar encontram a sua gênese. Familiarizados com as dimensões sociais, culturais e históricas que permeiam a ideia de *furusato*, pensemo-la agora no âmbito etnográfico e tomando como ponto de partida uma pequena conversa com o *kachō*, o representante da aldeia.

Os primeiros dias na comunidade possibilitaram desde cedo uma reflexão sobre a relação entre o ser humano e o lugar a partir de uma perspectiva relacional e ética. Essa possibilidade tornou-se mais evidente após uma pequena conversa com o *kachō* e no seguimento de o ter questionado sobre qual o entendimento que tinha da ideia de *furusato*. A sua resposta foi elucidativa o suficiente para que a reflexão em torno deste assunto tomasse a direção que aqui se propõe. Em resposta à minha pergunta, disse: “Quando penso em *furusato*, penso numa continuidade temporal, como uma linha. Nós estamos aqui – continuou ele, apontando para um ponto intermédio de uma escala que fazia com as mãos – e a *furusato* é o laço que existe entre as gerações passadas e as próximas gerações. A posição que ocupamos impute-nos a responsabilidade em manter a ligação entre os dois lados.”

A dimensão temporal dos lugares e da paisagem não é, de todo, uma nova questão (Bender 2002; Ingold 2002b). Contudo, ao contrário de uma temporalidade observável no plano ‘material’ dos lugares e da sua transformação morfológica pelas mãos do humano, a *furusato* parece trazer ao de cima a temporalidade *humana* do próprio lugar. Isto é, a ideia de que a essência do lugar é articulada, fundamentalmente, pela relação recíproca entre gerações. A aldeia, ou o lugar, é aquilo que articula essa relação e que confere o dever e a responsabilidade de uma geração para com a anterior e a seguinte. Habitar e cuidar da comunidade é incorporar um entendimento dessa ligação intergeracional e dar-lhe continuidade; e o lugar é, em si mesmo, o encaminhar do passado para o presente e em direção ao futuro.

A alusão a gerações passadas poderia, eventualmente, dar corpo a uma reflexão de natureza ritual ou religiosa. Contudo, essa não é a orientação por detrás da ideia de *furusato*. A relação que nela parece repousar constitui-se com uma simples postura de respeito e consideração pelos antepassados e de um profundo, embora tácito, entendimento existencial-histórico do que significa ser-se humano: o existir numa relação de cuidado e atenção para com o que nos foi deixado e o que existe no mundo. No caso da *furusato*, e pensando-a com base nas palavras do *kachō*, a responsabilidade intergeracional a que ela convida toma traços particulares quando é dirigida também às próximas gerações. Neste sentido, parece estar mais perto de uma orientação pragmática, ética e moral de como existir num mundo comum: não só incorpora a consideração e respeito pelo que foi erigido pelas gerações passadas e que

viabiliza a vida naquele lugar, como se constitui pelo dever de perseverá-lo, melhorá-lo e deixá-lo às gerações futuras. Geração após geração, dia após dia, alguém deu forma e substância àquele lugar, erigindo-o como tal e arquitetando as condições necessárias para a existência humana. A ideia de *furusato* faz despontar o respeito e dedicação por esses gestos, tornando o lugar num bem comum a transmitir aos outros.

Aqui parece residir algo que nos permite olhar com genuína curiosidade antropológica para a ideia de *furusato*: a presença tácita de uma ética relacional, do ‘ser-com’. À semelhança do modo como a invocação da antropologia para um antropólogo ou da física para um físico os situa numa tradição histórica específica de produção de conhecimento e em diálogo com outros que também se situam sob as implicações dessa disciplina, a *furusato*, pelas palavras do *kachō*, articula de forma mais compreensiva e abrangente a inevitável dimensão histórica e topológica de todo e qualquer ser humano.

A dimensão histórica manifesta-se, sobretudo, através de um sentido de dever perante o que nos deixaram as gerações passadas e responsabilidade para com as próximas gerações. Somos nós, indivíduos ou comunidades do presente, a quem compete que outros possam vir a conhecer e a viver aquilo que nos foi deixado. Há, efetivamente, a consciência e percepção de que o mundo está a mudar. Contudo, a possibilidade em ligar o passado ao futuro forma-se não por oposição, mas porque *aqui* continua a haver algo que faz sentido, que merece ser aprendido, preservado, reinterpretado e transmitido. Do mesmo modo que uma tradição sobrevive ao teste do tempo pela sua capacidade em articular uma compreensão de algo sempre de forma inteligível e relevante para sucessivas gerações, também pela ideia de *furusato* se veicula algo que se toma como relevante e se procura reinterpretar e preservar para as gerações futuras. A *furusato* parece, assim, apresentar-nos uma profunda consciência da pertença histórica que é condição de existência de qualquer ser humano.

A manifestação localizada, no presente e no quotidiano, da nossa existência histórica é a existência topológica. Não existimos somente num diálogo ou relação entre passado e futuro, mas existimos também na e pela relação com os outros e com o mundo tal como apresentados no imediato. Isto tem profundas implicações no que significa *ser-com*. Primeiro, somos-com o mundo. A vida na aldeia, como veremos mais à frente, induz-nos a refletir sobre a nossa relação com o mundo como uma relação de cuidado. Há uma diligência colocada nos afazeres com que se vai gerindo a comunidade; uma atenção no modo como se compreende o lugar e tempo indicados de cada gesto; e um alento renovado quando do encadeamento desses gestos se cumpre um qualquer desígnio esperado, se fecha um ciclo, se volta a erguer o lugar, ou

parte dele. *Ser-com* o mundo é, assim, acompanhar a cadência das estações; encontrar em cada inverno o adoescer de uma nova primavera; e tomar os tons das flores e o canto das aves e das cigarras como compasso das sinfonias humanas. Porém, *ser-com* implica também *ser-com* os outros. O dever, respeito e responsabilidade para com as gerações passadas e futuras corresponde, no presente, ao comprometimento perante as comunidades onde nos situamos e perante o mundo que com elas partilhamos. E a possibilidade de atender a esse mundo só se cumpre juntamente com os outros que também nele habitam, ao tecer em conjunto a textura do lugar e, desse modo, a textura do ser. A *furusato* relembra-nos de que *ser-se* humano é também cuidar do mundo comum.

A vida em Oginoshima incorporava, em grande medida, aquilo que a *furusato* parece meramente sugerir. De facto, em várias ocasiões, era notório um constante reforço das ligações entre as pessoas: quando se encontravam por acaso e trocavam impressões sobre o trabalho que naquele momento tinham entre mãos; quando se cumprimentavam, ou quando se cumprimentavam entre si, com palavras relativas ao esforço que o outro colocava nos seus afazeres; ou mesmo quando nas tarefas comunitárias organizadas por grupos, determinado grupo se prontificava a ajudar o outro quando as suas tarefas estavam terminadas. Esta dinâmica, coletiva e individual, convida-nos a pensar sobre os lugares e a sua essência não tendo por referente somente um espaço físico relativamente delimitado, mas também por via das relações nele alinhavadas e dos contínuos e atentos gestos de habitar – gestos através dos quais o lugar, a aldeia e o ser se erguem e se tornam naquilo que são.

#### **§4.3. O lugar como prelúdio do ser**

Quer seja pela procura histórica por uma ‘casa existencial’, i.e., de um lugar que sirva de consolo à constante transmutação do mundo (§3.3.), quer seja no plano pragmático e costumeiro da vida em comunidade, a *furusato* articula a dimensão topológica do ser. O convocar da *furusato* e a sua ubíqua presença na cultura e linguagem japonesas são, como nos alertou Ricoeur, o que incita e origina os atos de atenção, cuidado e comprometimento com o mundo que se habita com os outros. Ao discutir o ato de percepção, Merleau-Ponty diz-nos algo similar: “todas as teses do empirismo encontram-se invertidas, o estado de consciência torna-se a consciência de um estado, [...] o mundo torna-se o correlativo de um pensamento sobre o mundo.” Na verdade, antes do mundo se tornar objeto de reflexão para o ser humano, este

já o incorporou no seu entendimento. Assim, continua Merleau-Ponty ([1945] 1962, 290), “vejo o azul porque sou sensível às cores”, logo, “se eu quisesse traduzir exatamente a experiência perceptiva, deveria dizer que *se* percebe em mim e não que *eu* percebo”. Por outras palavras, o mundo e o que o constitui *percebe-se no* ser humano, antes de ele o perceber, e interpela-o, anima-o e convida-o a existir.

Watsuji Tetsurō, filósofo japonês do século vinte, parece ter dito algo de muito semelhante em *Fūdo: Uma investigação antropológica* 風土: 人間学的考察 quando cunhou o termo *fūdo* para lhe ser possível falar e refletir sobre a relação recíproca entre ser humano e lugar na sua ocorrência, sem tornar nenhum dos dois em entidades contidas em si mesmas que, posteriormente, entram numa relação. Para Watsuji, *fūdo* é o “momento estruturante da existência humana” (Watsuji 1979, 3); o momento em que o humano “sai para” (*sotoni deru* 外に出る) o mundo e se encontra e se compreende a si mesmo pela primeira vez. Aqui lo que Watsuji procura é sobretudo tomar a relação entre humano e lugar com um evento, como algo que já está a dar-se a si mesmo e cuja separação para fins analíticos é tão somente uma artificialidade. Não obstante as críticas de determinismo geográfico<sup>45</sup>, a verdade é que aquilo que Watsuji procura desenvolver e expor em *Fūdo* não é tanto o modo como os lugares e os seus climas *determinam* os humanos e os seus modos de ser, mas de que forma é que, já e sempre como relação, os humanos respondem e são interpelados pelos climas, pelas topografias e por aquilo que os lugares, na sua dimensão cultural e social, lhes possibilitam e disponibilizam. O que efetivamente interessava a Watsuji era o “momento estrutural” desse encontro, o momento em que, como evento fenomenológico, a cultura se encontra e se funde com a natureza.

Como contraponto à perspectiva que encontramos em Merleau Ponty e em Watsuji podemos nomear, a título de exemplo, algumas obras centrais da literatura sobre o lugar, ou

---

<sup>45</sup> As críticas de determinismo geográfico surgem do facto de que, em *Fūdo*, Watsuji dedica-se, numa primeira fase, a tecer algumas considerações filosóficas sobre a influência do ambiente no desenvolvimento das culturas humanas e, numa segunda fase, leva a cabo uma descrição de três tipos de clima (das zonas de monção, das zonas de deserto e das zonas de prado) e das diferentes características dos povos que habitam nesses climas. Contudo, tal como Augustine Berque nos tem vindo a demonstrar há quase quarenta anos, há muito mais do que um mero determinismo geográfico por detrás da obra e das reflexões de Watsuji. A leitura determinista surge sobretudo de uma má tradução de *fūdo* como ‘clima’. Berque, pelo contrário traduz *fūdo* pelo termo francês *milieu*: a relação entre os seres humanos e os seus ambientes particulares, uma relação simultaneamente subjetiva e objetiva, natural e cultural, coletiva e individual (Berque 1997; 2004)

paisagem<sup>46</sup> onde se mantém um certo gesto de objetificação não necessariamente do lugar, mas do próprio ato de *estar* ou *percecionar* os lugares. Assim, a partir de uma perspectiva de contornos marxistas, por exemplo, a paisagem e os lugares são olhados como construções culturais específicas do ocidente que refletem relações de poder (Cosgrove 1984), ou que são eles mesmos, se pensados como ‘verbos’, “agentes de poder” (Mitchell 1994). Num outro plano, a ideia da paisagem e de lugar é tomada como objeto de estudos simbólicos e iconográficos (Daniels e Cosgrove 1988), como texto (Barnes e Duncan 1992) ou linguagem (Spirn 1998). Já na antropologia, o lugar e a paisagem tornam-se o palco de uma relação e tensão entre concepções espaciais de “*foreground vs. background*” (Hirsch e O’Hanlon 1995), ou de “*inner and outer landscape*” (Stewart e Strathern 2003), de forma a se distinguir entre os diferentes modos de *percepção* do lugar; e mais recentemente, numa leitura hermenêutica de pendor geertziano, o espaço e o lugar são explorados como “meios simbólicos cujos significados podem ser lidos como um texto” (Aucoin 2017). O ato de percepção da paisagem surge num plano ainda mais proeminente, por exemplo, quando se faz do próprio ato reflexivo e performativo de uma caminhada o ponto de partida da análise e da descrição sobre o lugar (Wylie 2002; 2005).

Embora reconheçam e sublinhem o papel afetivo dos lugares como cruciais nos processos culturais e identitários, aquilo que têm em comum trabalhos teórica e metodológica tão diversos é que, de forma geral, eles tendem a fazer do próprio ato de percepção o paradigma ou móbil da inquirição. O lugar é tido como aquilo que é encontrado no fim da ação e/ou da percepção do humano e não como aquilo que origina, instiga ou faz despontar os seus gestos e atos enquanto ser-no-mundo. Como consequência, e não obstante o seu valor enquanto estudos iconográficos, semiológicos, simbólicos ou antropológicos, neles radica a ideia de que o lugar é igual a “espaço mais subjetividade” (Malpas 2018, 54, nota 45); ou por outras palavras, a ideia de que há um dado ambiente físico e que no encontro com ele a percepção, reflexão ou consciência humanas descrevem-no através linguagem – voltaremos a esta última observação um pouco mais em baixo. No entanto, como adverte Malpas (2018, 31), o ponto crucial da

---

<sup>46</sup> Uma perspectiva mais próxima do que aqui se pretende desenvolver pode ser encontrada em algumas obras que cruzam a fenomenologia Heideggeriana com a reflexão sobre o lugar, por exemplo Seamon e Mugerauer (1985) ou Malpas (2018). Para um olhar mais abrangente sobre o percurso e desenvolvimento do pensamento sobre o ‘lugar’, ver Casey (1997) ou Cresswell (2015).

nossa relação com os lugares, “não é que o lugar é algo que encontramos ‘na’ experiência, mas sim que o lugar *é integral à própria estrutura e possibilidade da experiência*”.<sup>47</sup>

É assim particularmente transformador o que acontece quando invertemos o movimento da reflexão ou o modo como concebemos o ato de percepção. Ao deixar de colocar o mundo e as suas constelações simbólicas como objeto ou conteúdo da reflexão e da inquirição e passando a olhá-lo como o que engendra e possibilita a existência humana no mundo, aquilo que move as nossas inquirições altera-se substancialmente. Parafraseando Merleau Ponty, antes de nos percebermos como habitantes dos lugares, os lugares *percebem-se em nós*. Podemos tomar a *furusato* – ou qualquer outra ideia ou dimensão da linguagem e da cultura – enquanto objeto de inquirição e dissecar as suas causas e propriedades. Contudo, ela perde a sua potencialidade ontológica e todo o seu nexos de significados quando tomada como objeto de uma análise dessa natureza. Aquilo que lhe dá a derradeira substância e valor ontológico são as possibilidades de existência que ela desobstrui, convoca, cria. À semelhança de qualquer outra manifestação simbólica da cultura, a *furusato* constitui-se como um alicerce do ser e não como um dos seus fins ou propósitos. Ela não é objeto da reflexão, da percepção ou um fim em si mesmo, mas percebe-se naqueles que partilham da sua constelação de sentidos e significados, na medida em que os interpela e lhes diz algo sobre as possibilidades de existir no mundo. Compreender a *furusato* é, assim, mais do que compreendê-la no que *é*; é, sobretudo, compreendê-la no que descobre e possibilita. É, como vimos no capítulo anterior, compreender o espaço de inteligibilidade que dela irradia.

A interpretação que Heidegger ([1984] 1996) desenvolve a partir do hino *O Ister* (Rio Danúbio), de Hölderlin, ajuda-nos a iluminar este ponto e parece conter (nomeadamente na primeira parte do texto) uma possível concretização das suas ideias sobre a dimensão topológica do ser-no-mundo. Esta obra é particularmente sugestiva para o argumento em causa pois torna claras as duas premissas que informam este capítulo e o anterior. Em primeiro lugar, vem ilustrar a leitura sobre a dimensão simbólica da linguagem e da cultura, mostrando-nos, a partir da poesia, como esta nos abre para a essência das coisas, tornando-se a génese e a possibilidade – e não a distorção ou obstrução – da reflexão e compreensão do mundo; em

---

<sup>47</sup> Um dos argumentos principais que atravessa toda a obra de Jeff Malpas, *Place and Experience*, é a ideia de que da mesma forma que o lugar não é um ambiente meramente físico objetivável pela inquirição, ele também não é (i) uma construção social, pois na verdade “o social não existe antes do lugar [...] e portanto não pode ser aquilo a partir do qual, ou na base do qual, o lugar é ‘construído’” (2018, 34); nem, pelas mesmas razões, (ii) algo fundado na e pela subjetividade, “mas sim aquilo *no qual* se funda a noção de subjetividade” (2018, 34).

segundo lugar, mostra-nos algo sobre a dimensão ontológica dos lugares pensada a partir da essência dos rios.

À semelhança do seu pensamento mais tardio, a reflexão de Heidegger em *O Ister* é uma exploração no verdadeiro sentido da palavra. Começa com uma leitura do hino de Hölderlin, mas estende-se a Sófocles, à segunda ode coral em *Antígona* e, a partir daí, a uma reflexão sobre o papel do poeta. Em certo sentido, é a essência do rio, trazida à linguagem e à existência pelo poema de Hölderlin, que se torna a gênese da reflexão de Heidegger e que, desse modo, dita os seus parâmetros e direção. Outras áreas do saber podem certamente dizer-nos muito sobre o rio: a geografia poderá analisar a sedimentação das arribas do rio ou o seu curso; a biologia pode dizer-nos muito sobre os ecossistemas que nele proliferam e habitam; e a química elucidar-nos-á sobre a composição e qualidade das suas águas. Contudo, um entendimento ontológico do rio, isto é, o desvelar do rio no modo como ele existe *para* o ser humano, só se torna possível ao falar sobre o rio por recurso à linguagem e à cultura que crescem e florescem à sua volta. Como tão bem escreveu Ingold (2002b, 208), “As histórias servem para desvelar o mundo, e não encobri-lo”. É pela poesia, pela arte, pelas histórias ou pelos mitos – i.e., pelo convocar do mundo e do que o constitui já e sempre imbuído de sentidos e significados – que o rio, os lugares e o mundo se constituem e se mostram naquilo que são.<sup>48</sup>

É assim por via do hino de Hölderlin que, para Heidegger, chegamos a compreender a essência do(s) rio(s), na medida em que o poema nos entrega uma leitura do rio no modo como este é *para* e se dá a ver *aos* seres humanos. Juntamente com uma breve articulação com outros hinos a rios escritos por Hölderlin (o Rio Meno e Rio Nekar), Heidegger vai guiar-nos na compreensão d’*O Ister* e no modo como este nos abre para essência dos rios. No hino, o rio não é apresentado como representação ou metáfora de uma outra coisa ou ideia que não ele mesmo, nem tão pouco é descrito na qualidade de curso de água, elemento do mundo natural ou parte da paisagem; mas é-nos entregue na sua dimensão ontológica. Por outras palavras, a sua essência está no modo como primeiramente se mostra e afigura ao ser humano: como aquilo a partir do qual se funda, erige e cria o *habitat* do humano. O rio existe *como* rio ao agregar a cidade; ele designa o ‘aqui’ e o ‘ali’ e é o lugar que primeiro determina e estabelece onde se pertence e onde se está em casa. A interpretação que Heidegger faz do hino de

---

<sup>48</sup> Um belo exemplo é a relação que os Apache ocidentais mantêm com os lugares. As narrativas/mitos contados sobre elementos específicos dos lugares, como uma árvore, lago ou caminho, estão tão entretecidas nestes que os próprios lugares se transformam no berço e origem primordial do conhecimento, sabedoria e bom-senso para os seus habitantes. Mais do que aprender com os sábios, os Apache ocidentais aprendem, primeiro que tudo, com os lugares e com as histórias que neles repousam: “*wisdom sits in places*” (ver Basso 1996).

Hölderlin tem o intuito de nos abrir para uma compreensão ontológica do ‘lugar’ e, desse modo, promover um reencontro com o mundo enquanto ‘casa’. O hino traz ao de cima aquilo que, habitualmente e no imediato, permanece latente: o facto de que o lugar é o alicerce topológico a partir do qual o ser se constitui linguística, cultural e historicamente.

Através da interpretação d’*O Ister* não só somos guiados numa leitura e inquirição que tem na sua génese um dos planos simbólicos da cultura, a linguagem poética, como adquirimos dessa leitura algo sobre a dimensão ontológica e a natureza dos lugares. Isto é, mais do que a essência do rio, é-nos dito algo sobre a essência dos lugares – ou mais concretamente, é-nos dito algo sobre aquilo através do qual um lugar se institui e vem à existência como o lugar que é. Tomando por referente aquilo que Heidegger nos parece dizer sobre o rio e os lugares, voltemos novamente à aldeia e a partir dela pensemos sobre a essência dos lugares.

Na disposição espacial da aldeia, os arrozais ocupam uma posição central – são, literalmente, o seu centro. Mas eles não são ‘o centro’ numa mera aceção espacial e posicional, mas sim de um modo muito mais fundamental. Na sua génese, a aldeia não veio à existência por via de uma escolha arbitrária de um qualquer espaço delimitado que se foi progressivamente ocupando com casas, caminhos, arrozais, canais de água ou santuários; o lugar que viabilizou esse vir-à-existência da aldeia não era um mero espaço, região ou área que foi sendo posteriormente preenchido com construções humanas. O lugar não estava lá, vazio e desocupado antes de nele se sulcarem os caminhos e de se erguer a aldeia; haveria certamente muitos outros locais que poderiam ter sido desbravados e aplanados de modo a se poder neles construir. Todavia, a aldeia veio à existência naquele local porque ele *mostrou-se como* um lugar indicado para os arrozais: junto ao sopé da montanha mais próxima e numa localização relativamente plana, de modo a que quando a neve derretesse e descesse pelas encostas da montanha, as suas águas viessem desaguar junto dos arrozais, podendo, dessa forma, irrigá-los. Os arrozais não foram criados depois de se ter decidido construir ali a aldeia – foi a aldeia que foi erguida a partir dos arrozais. A possibilidade de ali se instituir uma comunidade só se revelou *como* possibilidade para os seus primeiros habitantes em virtude dos arrozais; ou mais concretamente, em virtude do lugar revelado pelos arrozais. E isso torna-se mais evidente dada a localização central que eles ocupam na aldeia.

Os arrozais agregam à sua volta a comunidade e são o centro de onde irradia aquele lugar, as suas singularidades e possibilidades de vida. Por via da sua transformação ao longo das estações do ano (de campos cobertos de neve, a campos enlameados, a campos secos; de campos de rebentos verdes, a campos de plantas altas e secas) manifestam-se as cadências do

próprio mundo, da passagem do tempo e das estações: quando estão alagados, ostentam a força e a intensidade das chuvas que neles caem; pela noite, são o anfiteatro central de onde ecoa o cantar das rãs e dos insetos; no outono, quando estão plenos de arroz seco, dão um sinal ao humano do fim do ciclo que se aproxima; enquanto que no inverno, cobertos por uma densa extensão de neve, são a face do anestesiador do sustento, do espírito humano e da própria natureza. As casas, os caminhos, as pequenas hortas, o santuário e até as árvores e a imensidão do céu mostram-se e adquirem o seu lugar na ordem das coisas na e pela relação com os campos de arroz e com o espaço de sentidos e significados que estes abrem. Eles sintetizam e chamam a si a textura das relações que a vida naquele lugar comporta.

A essência dos lugares só nos fica disponível de algum modo se conseguirmos deixar de os pensar por referência à ideia de que um lugar é uma área delimitada que se estende no espaço e onde determinadas construções humanas vêm a ocupar uma posição. A essência dos lugares só nos fica disponível quando se desoculta aquilo que, no plano ontológico, os sustém e viabiliza; quando entendemos aquilo que nos mostram e articulam sobre a constelação de relações e significados dos mundos humanos: as relações entre o humano e o seu par, entre o humano e a natureza, entre o céu e a terra, entre os deuses e os mortais – e como em cada um se reflete sempre parte do outro. A essência dos lugares está sobretudo na essência do ato de os habitar: o assegurar e preservar desse nexo de relações, quer tenhamos consciência disso ou não. Habitar não é somente existir e efetuar atividades num ou em mais locais, mas o conjunto contínuo de gestos que criam, sustém e preservam a ordem das coisas e, dessa forma, viabilizam o lugar naquilo que ele é e possibilita.

Em Oginoshima, esses gestos vêm-se animados não apenas pela ideia de *furusato*, mas por um outro conceito peculiar: *jon'nobi* じよんのび. Pertencente ao dialeto local e usado somente em algumas zonas da prefeitura de Niigata, *jon'nobi* serve também de título a um pequeno livro escrito e compilado por vários habitantes desta e de outras aldeias adjacentes. Um livro que retrata, de forma inspiradora, o lado filosófico, poético e ético de trabalhar *com* os lugares e de gestão da comunidade. O sentido que a palavra *jon'nobi* carrega aparece descrito no livro como uma expressão usada para se exprimir a “sensação de entrar no *furo*<sup>49</sup> depois de terminadas, com toda a diligência, as tarefas necessárias desde o amanhecer até ao pôr-do-sol” 日の出から暗くなるまで精を出しての仕事を終やし、風呂に入って「アー、じよんのびだない！」. *Jon'nobi* remete-nos, assim, para uma sensação de bem-

---

<sup>49</sup> *Furo*, ou *ofuro*, é habitualmente usado para designar um banho de imersão tomado, normalmente, no final do dia, sendo, ainda hoje, a forma mais comum de tomar banho no Japão.

estar que se constitui tanto num plano físico (o poder descansar submerso em água quente), como num plano moral (o cumprimento de determinada tarefa com dedicação, no que talvez possamos chamar de ‘bom cansaço’). Ainda no livro, o seguinte pensamento mostra-nos isso mesmo e, desse modo, consolida a relevância moral atribuída ao gesto de cuidar e criar do lugar:

Quando o sol se esconde, damos por terminadas as nossas tarefas; e já em casa, temos o jantar. A nossa geração não tira nenhum prazer em estar sentada; sabe-nos bem mexer o corpo. O fim de semana não se torna um pretexto para descansar. Todos estes afazeres são a nossa satisfação; o nosso passatempo; o nosso *ikigai* [razão de existir].

日が暮れたら仕事は終わりですよ。飯は家で食べるものですよ。  
私たちの世代は、座っていれば楽というのではなくて、体を動かしていれば気持ちがいい。土日だからって、休むわけではない。働くことが喜び、趣味。生き甲斐。

Embora uma aproximação inicial à noção de *jon'nobi* surja no livro fazendo uso da analogia a que chamámos ‘bom cansaço’, uma segunda explicação, também ela no livro, oferece-nos uma compreensão mais matizada que descentra o alicerce da expressão de *jon'nobi* de uma sensação subjetiva que se apropria do individuo isolado para uma atenção à “densidade [profundidade, consistência] da relacionalidade”, *kankeisei no fukasa* 関係性の深さ, que, no e pelo cuidar do lugar, se vai tecendo e entretecendo entre o humano, o seu par e os lugares que partilham. Encerrado na ideia de *jon'nobi* habita, assim, uma atenção a vários aspetos que criam e engendram essa densidade ou consistência e que resultam da dedicação, cuidado e trabalho empregues na gestão dos lugares:

A densidade da relacionalidade que advém das ocupações [de gestão dos lugares]:

O ‘consolo’ que nos é oferecido pelo gérmen e matriz do habitar.

A ‘fidelidade’ que se observa nos arrozais, nas águas, nas pessoas, na aldeia.

A serenidade de estar diante da natureza.

A ‘humanidade’ e a ‘abundância de erudição’ que se engendram em condições árduas.

A densidade da paisagem urdida pelo trabalho nela empregue.

A delicadeza das pequenas coisas.

営みと供にある関係性の深さ:

暮らしの源、原形から受ける「居心地のよさ」

農の場「田、水、作人、村」が見える「確かさ」

自然に向き合っている「気持ちのよさ」

厳しい風土の中で育まれた「人間らしさ」、 「知恵の豊かさ」

営みが作り出す「情景の濃さ」

小さいことの「優しさ」

Não nos esqueçamos que, na habilidosa expressão de Ingold (2002a, 147), “um modo de falar é, em si mesmo, um modo de habitar a terra”; uma articulação na e pela linguagem do que desde Yi-Fu Tuan (1974) apelidamos de *topophilia*. Na ideia de *jon’nobi*, assim como na leitura destes e outros excertos no pequeno livro, está um ‘falar’ que, mais do que uma mera idealização ou romantização, *é já* um habitar. Os modos como falamos do mundo – em bom rigor, toda a linguagem – não se constituem apenas como gestos linguísticos que descrevem, designam e apontam para a existência das coisas, mas são em si mesmos um modo de convocar e tornar presente essa existência. A linguagem, tal como se dá na vida humana, não é uma característica ou ferramenta do humano; a linguagem não é apenas e só – ou não é primordialmente – um meio de representação dos pensamentos internos e das entidades externas. A linguagem é, como nos mostrou Heidegger ([1959a] 1971; [1959b] 1971), um evento que *cria e funda* um horizonte de inteligibilidade para o humano: através da linguagem os lugares são convocados e trazidos à existência; são revelados e criados como os lugares que são (e.g. Mugerauer 1985). E nesse falar que irradia da ideia de *jon’nobi*, traz-se continuamente à presença e resguarda-se o papel do lugar como aquilo que engendra e sustém a compreensão de quem se é. Nesse falar, de forma simultaneamente poética e pragmática, está um entendimento do ser que acolhe o lugar na sua dimensão ontológica: como aquilo que estrutura e guia o entendimento que o humano tem de si próprio; aquilo a partir do qual os seus gestos de existir e atentar ao mundo ganham sentido, substância, densidade. É o lugar,

nesta dimensão ontológica e na qualidade de mundo comum que se partilha com outros, que instiga os diversos gestos de responsabilidade, comprometimento e cuidado.

Neste plano, o ato de habitar os lugares readquire a sua natureza. Habitar, como nos diz Heidegger ([1954] 1971, 145), é o modo de existir do ser humano na terra; e de existir na terra na qualidade de mortal. Habitar é existir no meio das coisas deste mundo, ser interpelado por elas e responder aos convites que nos fazem. É um gesto de abertura ao mundo próximo e aos lugares, à natureza ou até aos deuses e, simultaneamente, um gesto de trazê-los continuamente à existência, cuidando-os, preservando-os e possibilitando que se mostrem naquilo que são – um ato de ‘*growing*’, nas palavras de Ingold (2002a, cap. 5). Ao mesmo tempo que o ser humano contemporâneo vai desaprendendo e se vai esquecendo da essência do habitar (não sem algumas exceções, como é óbvio), a vida na aldeia ainda nos mostra como o habitar informa os vários gestos individuais e coletivos. Nesses gestos, as tarefas e afazeres necessários assomam-se-nos como mais do que um mero ato mecânico de ‘construção’, no sentido de materializar algo idealizado, mas são já, em si mesmos, *habitar*; são o modo como, em face das possibilidades e limitações humanas, a existência é tecida na e pela relação com aquele lugar e com os outros que ali habitam. Manter os arrozais, limpar caminhos e estradas, tratar do santuário e do seu átrio, consertar os telhados de colmo ou manter os canais de água, é preservar e fazer o lugar emergir enquanto tal – e é, simultaneamente, habitar. No plano ontológico que aqui se destaca, o ato de habitar não é o fim e propósito dos gestos de criação, mas está já contido neles:

We do not dwell because we have built, but we build and have built because we dwell, that is, because we are *dwellers*. (Heidegger [1954] 1971, 146).

A partir do momento em que se compreende como aquilo que *é*, o ser humano habita; e ao habitar os lugares, toma-os na forma que já e sempre tiveram para si. Eles não são áreas ou espaços mensuráveis onde se aplicam conceitos ou ideias com o fim de contruir edifícios ou caminhos; mas emergem e interpelam-no naquilo que lhe dizem e naquilo que viabilizam *enquanto* lugares. O ato de cuidar dos lugares e, dessa forma, fazê-los emergir como o que são, o ato de lhes conferir uma ordem humana em concomitância com as cadências não-humanas e o ato de convocar esses mesmos gestos nas suas qualidades éticas, mas também poéticas – todos estes atos são o modo como, ao relacionar-se com os lugares, o ser humano habita o mundo. A expressão “humildade ambiental”, de Edward Relph (1981), parece capturar algo

similar: uma postura longe de um mero elogio ou submissão às virtudes e leis da natureza como algo contido em si mesmo, mas como uma forma de existir alicerçada num profundo respeito pelo que existe no mundo e dirigida a tudo aquilo que constitui e dá sentido aos mundos e comunidades humanas. Digamos que, mais do que uma ética de princípios ou imperativos, é uma ética de bens.

Talvez se tenham tornado agora um pouco mais nítidas as possibilidades que se abrem quando nos deixamos interpelar por aquilo que atribuímos ao domínio do ‘simbólico’ e, em vez de procurarmos aquilo que escondem, seguimos as suas linhas e os seus passos em direção ao que iluminam. Fazendo uma analogia com o hino de Hölderlin, quase que podemos dizer que a *furusato* é o “poema” que nos abre e nos mostra não apenas a essência dos lugares, mas o modo como o ser se constitui na e pela relação com estes. A *furusato* é o prelúdio, e não o desfecho, de uma relação com o que nos circunda; e está na gênese dos gestos de que temos vindo a falar: o habitar, atentar e cuidar de um mundo comum.

Num plano ontológico, a vida na aldeia – animada pelas ideias de *furusato* e *jon’nobi* – parece articular a dimensão topológica inerente a ser-se humano. Os contornos do ser-no-mundo, que Heidegger nos foi mostrando desde o *Ser e Tempo*, encontram aqui uma possível consumação – ser-no-mundo, existir já e sempre num dado contexto histórico-cultural, é existir na e pela relação com o lugar por via de um gesto pragmático, mas também poético, de edificação do humano.

É essencial continuar a seguir algumas destas questões. E para fazê-lo devemos tomar esta reflexão em torno da vida em Oginoshima como mais do que uma simples descrição cultural e localizada de determinada comunidade e dos seus modos de vida. A exploração que aqui se fez possibilita-nos perguntar também pelas consequências éticas e morais a tirar de uma atenção à dimensão topológica do ser. Ao cuidar do mundo próximo, ao manter a cadência e ordem humanas em coexistência com as ordens não-humanas e ao convocar e tornar presente tais gestos quotidianos, o ser humano vai tecendo a textura da sua existência no mundo, não apenas na sua dimensão pragmática e poética, mas também relacional. A compreensão do ser-no-mundo articulada pela *furusato* parece colocar em primeiro plano, ainda que de forma não-explicita<sup>50</sup>, a profundidade das relações humanas nos seus gestos individuais e coletivos, no tomar para si a responsabilidade de viver num mundo que partilha com os outros. Nessa existência histórica e topológica que a *furusato* investe em cada um, ser-se humano não se

---

<sup>50</sup> Como vimos em §3.4., esta é precisamente uma das particularidades da tradição.

concretiza somente no plano da subjetividade, ou por referência ao modo como se difere dos outros e como se intenta mostrar ao mundo essa diferença, mas porque nos é disponibilizado um horizonte mais abrangente do mundo a que se pertence. E nesse horizonte, existir exclusivamente em nome de si próprio, da sua individualidade, subjetividade e volição, traduz-se numa versão muito mais pobre do ser humano do que existir com os outros, com o mundo e com aquilo que o constitui.

Porém, como veremos de seguida, a Antropologia não só se foi esquecendo de perguntar pelo ser *do* humano, como foi perguntando cada vez mais pelo sujeito.

## §5. Sobre as ruínas do sujeito

Modern subjectivism sees the individual subject as essentially separate from all tradition and otherness; as a result, any act of freedom and originality by this subjectivity is necessarily understood as an act of arbitrariness or idiosyncrasy. The basic problem of modern subjectivism, then, is its inability to comprehend the essential unity of freedom and tradition, self-determination and otherness, spontaneity and receptivity, subjectivity and objectivity.

*Michael Baur*<sup>51</sup>

### §5.1. O indivíduo como paradigma

Ao reabilitar o olhar sobre a *furusato* sob uma perspectiva fenomenológica, abriu-se uma outra possibilidade e assunto de inquirição onde fomos convidados a explorar a dimensão topológica da existência humana. Isto é, o facto ontológico de que, antes de sermos sujeitos munidos com a nossa subjetividade ou volição, habitamos um mundo tangível e comum que nos interpela e impele a existir. Este é – no seu esboçar particular – o assunto da *furusato*: a assídua presença de um horizonte de entendimento para o ser humano onde este é convidado a ser na e pela relação com o mundo do qual faz parte e que, inevitavelmente, comporta em si. A *furusato*, na sua dimensão topológica, emerge como aquilo que alicerça e funda o Ser; como a articulação de um modo de existir que dispõe o humano no contexto local e histórico através do qual as vidas humanas têm (ou podem ter) sentido como as vidas que são. A *furusato* articula e manifesta aquilo que *já-está-aí* antes do sujeito.

Todavia, aquilo que já não compete à *furusato* articular, compete-nos a nós explorar. Ainda que a noção de *furusato* nos alerte para a nossa existência contextualizada e finita, não lhe cabe a ela dar-nos mais nenhuma ‘indicação’ sobre o que deriva daí. Em bom rigor, aquilo que ela faz, na qualidade de tradição, é disponibilizar ao ser humano um horizonte de

---

<sup>51</sup> Em «Winckelmann and Hegel on the Imitation of the Greeks» *Hegel and the Tradition: Essays in honour of H.S. Harris*. 1997. Toronto: University of Toronto Press (citação p. 101).

significado onde ele se possa mover e dar um sentido a si e ao mundo – ela não determina os gestos humanos, mas disponibiliza possibilidades de agir. Por esta razão, a reflexão neste capítulo (e daqui para a frente) opta por deixar a *furusato* para trás e dá início a uma exploração das implicações do assunto ou conteúdo que ela traz consigo. A dimensão topológica do ser a que ela dá corpo, na literatura, na história e na vida pragmática e cotidiana de uma comunidade, deixa-nos com um entendimento do ser humano que, em vez de ‘sujeito reflexivo’, interpela-nos a olhar para o que existe antes dele: os gestos de habitar um mundo comum. Como tem vindo a ser dito, antes de sujeitos dotados de subjetividade, reflexividade e volição, somos *seres-no-mundo*. Por outras palavras, antes de agirmos sobre o mundo, antes de o transformarmos pelas nossas suspeições e desconstruções teóricas, o mundo já agiu sobre nós, já fez de nós, parafraseando novamente Ricoeur, aqueles *a quem algo é dito*.

Contudo, há muito que nos esquecemos de inquirir sobre o que antecede o sujeito e a subjetividade, trazendo-os, ao invés, para primeiro plano nas nossas reflexões e discussões de forma reiterada. O caminho do oblívio daquilo que precede o sujeito é já longo e, muito provavelmente, concomitante com o caminho do “oblívio do Ser” (alem., *Seinsvergessenheit*) referido por Heidegger em *Ser e Tempo*. Esse caminho<sup>52</sup> começa potencialmente com Santo Agostinho. Ao instituir a dicotomia ‘interior/exterior’, o teólogo e filósofo cristão defende que o caminho para Deus e para a Verdade só é possível através de uma ‘viragem interna’: *interiore homine habitat veritas*. Este gesto de Santo Agostinho é um passo histórico e filosófico essencial para que posteriormente Descartes possa abandonar por completo a ideia de uma ‘ordem moral exterior’, que perdurava desde Platão, e alicerçar a sua filosofia no domínio interior do sujeito. Nasce o ‘sujeito desengajado’ capaz de se apartar do mundo que o rodeia e de o tornar objeto de dúvida permanente – aquilo que existe, existe somente através da demonstração racional do sujeito. Locke radicaliza Descartes e não só rejeita a doutrina das ‘ideias inatas’ – i.e., que o ser humano já nasce com um conjunto de ideias que o guiam –, como converte o sujeito de agente para *objeto* da análise. Se as ideias que temos não são inatas, mas fruto das nossas experiências e sensações, então não só temos a capacidade como o dever de colocar em causa o seu fundamento. Tanto Descartes como Locke almejam a redução do erro, mas neste último é a própria mente do sujeito que se torna alvo de escrutínio, dado que a ‘sensação’ e a ‘experiência’ não são fundações suficientes do

---

<sup>52</sup> Apesar de Heidegger ter feito referência ao ‘oblívio do Ser’ pela filosofia ocidental, seguem-se aqui as linhas gerais da leitura de Charles Taylor em *Sources of the Self*, dado ser uma obra mais recente, completa e com grande solidez e detalhe histórico.

conhecimento. Ao longo do século XVIII, estas alterações na concepção do papel do sujeito vão sendo ampliadas e transmutadas de várias formas no que hoje apelidamos de Iluminismo: a libertação do sujeito das amarras da superstição, da religião e da metafísica em direção à eliminação total do erro e, desse modo, à Verdade. Posteriormente, como reação a este sujeito empedernido dos iluministas e argumentando com base no naturalismo de Rousseau e no subjetivismo de Kant, os românticos procuram reverter a posição e entendimento do sujeito. Este mantém a sua autonomia, mas que aquilo que o move já não é a razão instrumental, mas a capacidade de expressão dos seus sentimentos na e pela união com a natureza. O que está agora em causa para os Românticos é uma outra liberdade: a liberdade do sujeito em se expressar na sua derradeira originalidade. Por sua vez, é precisamente esta ênfase na noção de ‘originalidade’ que está por detrás não só do surgimento da ideia de ‘génio’ na arte, mas também, numa adaptação de Herder à dimensão coletiva, por detrás da ideia de ‘cultura nacional’, *völker* ou *kultur*. Aquilo que, em parte, caracteriza a modernidade são as variadas tentativas de deslindar as consequências e possibilidades abertas por este desenrolar histórico: isto é, de resolver a tensão entre o sujeito iluminista e o sujeito romântico.<sup>53</sup> Continua em marcha, no mundo contemporâneo, uma procura pelo lugar e fundamento último do sujeito – vemo-lo de forma gritante e paradigmática em Nietzsche, Marx e Freud, em Sartre e Lacan. Foucault resumiu bem esta condição quando interrogou, adotando a expressão ‘feridas narcisistas’ de Freud,

se não se poderia afirmar que Freud, Nietzsche e Marx, ao envolverem-nos numa interpretação que se vira sempre para si própria, não tenham constituído para nós e para os que nos rodeiam espelhos que nos refletem imagens cujas feridas inextinguíveis formam o nosso narcisismo de hoje.  
(Foucault [1975] 1997, 17)

Descendente desta genealogia, a antropologia foi-se constituindo também como umas das tentativas de resolver essa tensão e, nesse sentido, como parte integrante do caminho do oblívio do que antecede o sujeito. Caminho esse que se constituiu, tal como notou Web Keane (2003), por uma progressiva ênfase dada às “epistemologias da intimidade”, isto é, o radicar da dimensão epistemológica e moral da antropologia em torno dos indivíduos e das suas

---

<sup>53</sup> Em *After Virtue* (1981, cap. 3), Alasdair MacIntyre identifica esta mesma tensão do *self* contemporâneo entre ‘racional’ e ‘emotivista’.

autointerpretações. Se até aos anos 60 e 70 do século XX a preocupação da antropologia, na leitura de Keane, se regia maioritariamente por um paradigma centrado no particularismo dos contextos culturais, a partir do advento da antropologia simbólica e interpretativa o paradigma passa a ser o do particularismo dos indivíduos. Contudo, as origens ou causas dessa mudança de paradigma parecem estar não nos anos sessenta ou setenta, como refere Keane, mas algumas décadas antes. Embora com alguns ecos anteriores, tais como a ideia de Sapir ([1924] 1949; [1932] 1949) do ‘indivíduo como *locus* da cultura’ (que nos parece bastante acertada, aliás) ou a escola Cultura e Personalidade, é efetivamente por volta dos anos 50 que vemos o sujeito a ganhar um posição clara enquanto objeto da antropologia. Alfred I. Hallowell (1955a; 1955b) dá um passo substantivo nesse sentido ao colocar a noção de *self* no centro do discurso antropológico na qualidade de categoria, rejeitando, simultaneamente, os conceitos de *ego*, *superego* e *id* devido à bagagem freudiana que traziam consigo e que parecia não ter aplicação noutras culturas. A partir daqui e até ao final do século XX, a análise e explicitação das diferenças culturais centrada em torno da noção de ‘*self*’ e da noção de ‘pessoa’ constitui-se como um grande tópico da antropologia (Carrithers et al. 1985; Marsella, De Vos, e Hsu 1985; Rosenberger 1992a; Wagner 1991; White e Kirkpatrick 1985)<sup>54</sup>. Todavia, o destaque dado ao *self* correria o risco de o tornar em pouco mais do que uma entidade reificada e impessoal se a sua dimensão subjetiva fosse ignorada. Nesse sentido, foi-se dando algum protagonismo aos domínios da subjetividade e da variação cultural na expressão dos sentimentos (Briggs 1987; Lutz 1988; Rosaldo 1984).

Ainda durante os anos 80, Victor Turner (1985; 1986) transporta as tensões entre indivíduo e grupo para os antagonismos entre os próprios indivíduos. Através da analogia de que a realidade social é como um palco onde os indivíduos usam máscaras e representam papéis, somos gradativamente conduzidos à conclusão de que o “drama” do qual fazemos parte é pouco mais do que uma permanente tensão entre diversos “papéis”, i.e., os indivíduos e as suas incomensuráveis subjetividades. Também nas obras paradigmáticas da antropologia pós-moderna, *Writing Culture* (Marcus e Clifford 1986) e *Anthropology as Cultural Critique* (Marcus e Fischer 1986), esta mesma questão é conceptualizada através da ideia de “polifonia”: deixa-se para trás a voz anónima e autoritária do antropólogo narrador e procura-se dar voz às inúmeras subjetividades – incluindo as do próprio antropólogo (Okely e Callaway

---

<sup>54</sup> Voltaremos a esta questão no capítulo §7, onde se questionará a utilização das noções de *self* e pessoa como categorias no âmbito da reflexão antropológica sobre as diferenças culturais na relacionalidade humana.

1992) – contingências e tensões que constituem as sociedades, devendo estas, por sua vez, ser representadas no texto da forma mais fiel possível. Já as propostas de Abu-Lughod (1991) ou de Rapport (2002b; 2002a), constituem-se como manifestações da emergência do indivíduo e da subjetividade através da rejeição e abandono da própria noção de cultura e, por consequência, da sua dimensão coletiva (ver §2.1.). Como tão bem notou Sangren (1988), na antropologia apelidada de pós-moderna, com o seu ímpeto reflexivo e subjetivista, habita uma forma particular de “ideologia burguesa e individualista” de natureza ocidental que, em grande medida, parece ser contraditória com os seus próprios pressupostos.

À medida que os olhares se vão circunscrevendo à escala do sujeito, da sua autonomia reflexiva e das tensões que daí advêm, a questão do sofrimento vai adquirindo um papel central. A partir do final dos anos oitenta, a noção de ‘trauma’ e o sofrimento individual associado tornam-se a marca de água do discurso das ciências sociais (ver Fassin e Rechtman 2009, 15–23). Sob uma perspetiva histórica, é notório o modo como as preocupações veiculadas por uma boa parte dos antropólogos que se erguiam criticamente contra a objetificação do Outro perpetuada pelos seus antecessores encontram uma solução teórica e ética na subjetificação do sofrimento do Outro (Das et al. 2000; Kleinman, Das, e Lock 1997).

Nas últimas décadas, as sementes da reflexividade e “polivocalidade” lançadas pela antropologia pós-moderna começaram a gerar novos frutos. A proposta de tomar o corpo enquanto possível paradigma da antropologia (Csordas 1990; J. Taylor 2005), as reflexões sobre o papel dos sentidos como ferramenta etnográfica e de produção de conhecimento (Howes 2003; Pink 2009), ou a teorização sobre a noção de ‘afeto’ (*affect*) e a sua distinção da noção de ‘emoção’ com a “affective turn” (Clough e Halley 2007; Massumi 2002; 2015) são, à semelhança dos seus antecessores, construídas também sobre o paradigma da reflexividade e subjetividade. Estes desenvolvimentos constituem, naturalmente, importantes avanços teóricos e epistemológicos e resultam de diálogos frutíferos com a filosofia (especialmente com o seu ramo fenomenológico). Contudo, pecam por se tornarem tópicos em si mesmos (i.e. objetos da antropologia), como é o caso, a título de exemplo, das formulações sobre o corpo: apesar de resultarem de um diálogo frutífero com a filosofia de Husserl, de Merleau Ponty ou até de Bourdieu, acabam por se virar para dentro de si mesmas e explorar de variadas formas e em variados contextos o modo como o corpo se socializa, se constrói ou se molda, como influencia a identidade, a subjetividade ou a intersubjetividade (para uma revisão detalhada ver Wolputte 2004).

Este breve olhar para a emergência e consolidação de um paradigma de subjetividade e reflexividade na teoria antropológica não serve, de forma alguma, para construir uma crítica generalizada a toda e qualquer formulação feita no âmbito das áreas ou trabalhos referidos. Para além disso, é importante salientar que esta não é uma leitura homogênea nem unilinear: para quaisquer conceptualizações e teorias em voga num determinado período podemos sempre nomear vozes contraditórias e exemplos que se constituem como exceção. Contudo, isso não nos impede de identificar uma intensificação histórica da ênfase das dimensões subjetiva e reflexiva dos indivíduos na teoria antropológica. Fica a ideia de que, numa tentativa de deixar para trás a reificação e o (suposto) objetivismo das teorias clássicas, a antropologia foi reajustando o cerne das suas preocupações para a fluidez e inconstância do sujeito e da sua interioridade.<sup>55</sup> Como resultado, o sujeito emancipado, filho da alienação e desencantamento pelo mundo moderno, emerge no centro da antropologia contemporânea que declara a ‘invenção’ das tradições e da cultura e institui o compromisso moral de dar voz máxima à dimensão subjetiva, emocional, corporal ou sensorial dos indivíduos.

A rejeição e distanciamento críticos (não só compreensíveis, como acertados) da ideia de que o ser humano replica acriticamente uma ordem cultural que lhe é extrínseca e que pode ser explicitada em termos estruturais e funcionais resulta na adoção do ‘sujeito’ como o *locus* epistemológico e moral da produção de conhecimento. Neste sentido, a dúvida aqui levantada relativamente ao ancorar do conhecimento antropológico em reflexões sobre a construção da subjetividade, da sensorialidade ou do corpo não serve o propósito de construir a defesa de um conhecimento objetivista, mas sim de alertar para o paradigma subjetivista que atravessa e informa todas essas reflexões. Um subjetivismo que já não é somente o do autor ou o de um colaborador específico (o que, parece-nos, já levanta algumas questões), mas o subjetivismo enquanto ferramenta, método, objeto, tema.

Ao tomar para si este paradigma, diversas formulações da antropologia contemporânea, como referido, têm vindo a instituir como germen e parâmetro máximo as recorrentes teorizações sobre a construção do *self*, as suas emoções, sensações ou corpo, a sua agencialidade expressiva e liberdade para construir narrativas ancoradas em si mesmo ou na sua experiência. Ao estabelecer no sujeito e na sua experiência o ponto de partida e de chegada,

---

<sup>55</sup> Bruce Kapferer (2004) faz um bom resumo sobre esta questão, do ponto de vista da história da antropologia e da sociologia, e sobre o “reducionismo” inerente à emergência do indivíduo como paradigma. O texto de Kapferer serve de introdução a uma série de outros ensaios que abordam a ênfase no individual e no subjetivo de um ponto de vista igualmente crítico.

assim como o *locus* do discurso antropológico, uma boa parte as reflexões produzidas ficam rubricadas por um género de reflexividade radical: transforma-se em objeto de reflexão o ato de reflexão, analisa-se a tomada de consciência da consciência, procura-se experimentar a experiência. As reflexões sobre a ‘sensorialidade’ ou a ‘incorporação’, marginalizadas por Descarte e Locke e recuperadas pela filosofia fenomenológica, subvertem as suas próprias intenções fenomenológicas ao transformarem-se em objetos de recorrente teorização e sistematização. O que começa por ser uma fértil e inovadora enunciação teórica com o intuito de redefinir alguns parâmetros objetivistas da produção de conhecimento, transforma-se numa outra, paradoxal forma de objetivismo: o do próprio indivíduo.<sup>56</sup>

Por ‘reflexividade radical’ – e seguindo Taylor (1989) – entende-se não o ato de ter uma maior consciência de si mesmo ou de refletir mais profundamente sobre a sua própria condição do que antes; mas, sim, tomar *a* consciência de si mesmo, da sua sensorialidade, do seu corpo, etc., como campo e objeto de análise<sup>57</sup> numa tentativa de aí cravar o alicerce fundacional da existência e do conhecimento. Por via deste gesto, a reflexividade radical alimenta uma conceção paradigmática de ‘existência’ definida por um suposto momento originário em que o sujeito só *é* verdadeiramente quando se entende e se escrutina a si mesmo na e pela oposição ao que o envolve: o mundo surge como algo secundário que aparece *depois* de nós – somos *de dentro para fora*.

Contudo, e colocando a questão na perspetiva desta tese, existe neste paradigma uma questão mais concreta. Mesmo que o foco na sensorialidade ou na incorporação assuma o engajamento do ser humano com o mundo, a premissa de tomar o sujeito como o fulcro originário da inquirição leva-nos tendencialmente a sublinhar os aspetos de diferenciação, oposição e tensão e, por consequência, a ignorar aquilo que os precede, que é comum ou partilhado. Nesta perspetiva, o conhecimento produzido está mais perto de se constituir como um retalho de histórias dissemelhantes, incomensuráveis e que se auto-legitimam, deitando

---

<sup>56</sup> Tal como Charles Taylor argumenta no âmbito da história do desenvolvimento da noção de *self* no pensamento ocidental, o subjetivismo radical e o objetivismo radical são, ainda que aparentemente de forma paradoxal, duas faces da mesma moeda (C. Taylor 1989, 173–76).

<sup>57</sup> Heidegger condensa a mesma observação – sobre um subjetivismo pós-moderno (ou pós-cartesiano) que se objetiva a si mesmo – na noção de *Enframing* (alem., *Gestell*): a technologização do ser ou de tudo o que *é*; por outras palavras, a capacidade em colocar tudo o que *é* à disposição de uma ‘representação’, abrindo espaço, por sua vez, a um “poder ilimitado para o calcular, o planear e o moldar de todas as coisas” (Heidegger 1977, 135), ao ponto desse poder ilimitado ser direcionado ao próprio sujeito.

por terra a possibilidade de desvelar, trazer à superfície e refletir sobre a nossa natureza comum e o mundo partilhado que precede as nossas experiências individuais.

Com isto não se pretende afirmar que uma possível alternativa estaria de alguma forma no ignorar displicente do indivíduo e da sua experiência. Ainda assim, qualquer que seja ou venha a ser a alternativa, talvez ela deva partir da compreensão de que fazer do indivíduo e da sua subjetividade o objeto da antropologia e do conhecimento sobre o mundo humano é diluir e fragmentar a possibilidade e potencialidade desse conhecimento. A partir do momento em que a produção de conhecimento sobre o humano se vê ancorada na singularidade da experiência individual, abrem-se possibilidades ilimitadas de fazer sobressair essa dimensão, legitimando, por sua vez, concepções de nós próprios como seres desencontrados ou alienados do mundo e detentores das nossas próprias verdades. Salientamos expansivamente o que diferencia a nossa experiência ou identidade da dos outros e não o que partilhamos.

Esta é, no final de contas, a origem do existencialismo extremado que toma conta de Antoine Roquentin e que o faz ficar nauseado quando o mundo à sua volta aparenta ser algo que lhe é exterior, estranho, feio, sem coerência ou sentido. Neste célebre historiador, imortalizado por Jean-Paul Sartre em *A Náusea* (1938), encontramos um possível efeito de uma ‘reflexividade radical’ levada à sua consequência lógica. Por via da crescente tomada de consciência do seu corpo e sentidos no contacto e contraste com os objetos – como a retangularidade abstracta de um maço de cigarros, a maçaneta de ferro duro e frio ou a carne quente e húmida de um simples aperto de mão –, Roquentin passa a concebê-los na sua derradeira alteridade e deixa de reconhecer sentido ou beleza nas coisas do mundo. Consequentemente, é forçado a recentrar a percepção da sua existência em si mesmo e no seu corpo. Não é um círculo, mas uma espiral viciosa: quanto mais Roquentin se presta a descrever a experiência e as sensações que lhe causam os objetos, as pessoas que vê no café, na rua ou com quem se relaciona, mais a sua estranheza e distância perante essas entidades aumenta; e quanto maior a alteridade do mundo, menor é a probabilidade de identificação e maior é a urgência em se voltar para dentro e se diferenciar dele.

O que começa por ser uma indisposição causada pela estranheza do mundo relativamente à sua própria experiência reflexiva (que Roquentin apelida de ‘náusea’), transforma-se, a certa altura, numa revelação libertadora: todas as coisas existem de forma isolada, independente, as coisas *são* sozinhas. Existir – compreende finalmente Roquentin depois de ter desistido de escrever o seu livro sobre o Marquês de Rollebon – é estar liberto de todas as coisas e libertar todas as coisas das relações onde ignorantemente as inserimos.

Impelido pela reflexividade radical que o consome, e numa epifania fortemente anti-aristotélica, Roquentin vê a liberdade do ser humano na compreensão e aceitação do facto de que a existência não serve qualquer fim e de que o que marca a nossa relação com mundo é a pura contingência, a ausência de coerência, ordem ou propósito: a gratuitidade da existência. Depois de nos familiarizarmos com a sua crença de que o passado não existe, talvez possamos dizer que, na visão de Roquentin, o peso da existência do mundo todo, do passado e do presente, e o peso de não o conseguir compreender na totalidade desaparece, finalmente, quando se abraça uma conceção de existência desprovida de laços com o resto. Se nada existe para além do que há agora, na presença do momento, sem causa ou propósito, então não há nada para compreender e existir é um mero *estar aqui*, a observar o que vai sucedendo e, desse modo, estimulando os sentidos.

Através de Roquentin, testemunhamos o modo como a reflexividade radical se pode metamorfosear num móbil não apenas para o distanciamento do mundo, mas também para a intransigência moral e para o individualismo. A sua constante incapacidade, mas sobretudo ceticismo, relativamente à possibilidade de ver ordem, sentido ou beleza nos outros e no mundo é já um sintoma desse individualismo. No almoço que tem com o Autodidata, Roquentin expressa o seu desprezo tanto pelos humanistas, porque assumem a unidade humana através da ideia de ‘natureza humana’, como pelas pessoas que almoçam no mesmo restaurante, pois não percebem que a existência é contingente e gratuita – ele sabe-o, eles não. O ancorar da sua própria existência nele mesmo e na sua experiência sensorial e corporal de diferenciação perante os outros confere-lhe a visão correta do que é a existência, uma visão que, Roquentin admite, as outras pessoas não têm. No final, o ceticismo que o consome faz pouco mais do que alimentar-lhe o ego, certificando-o de que possui a capacidade de discernir no mundo e nos outros aquilo que mais ninguém vê: a sua essência crua e gratuita.

A condição niilista que Roquentin representa tem o seu lado negro e surrealista no modo como é elaborada.<sup>58</sup> Mas como qualquer romance, ficção, obra de arte ou até argumento filosófico, permite-nos ter uma manifestação concreta de uma ideia e algo tangível sobre o qual refletir. Apesar da hiperbolização da condição de Roquentin, há um desconforto real que permanece e que nos possibilita compreender que, de facto, há uma potencialidade na reflexividade radical (e no subjetivismo que a informa) que nos leva, implícita ou explicitamente, a direcionar a nossa atenção para o modo como diferimos dos outros.

---

<sup>58</sup> Importa salientar, ainda assim, que em Antoine Roquentin está a semente para a filosofia existencialista que Jean-Paul Sartre irá articular mais tarde em *O Ser e o Nada* (1943).

O exemplo de Roquentin não serve para inferir que uma antropologia que tome a subjetividade, a sensorialidade ou a incorporação como objetos de reflexão irá necessariamente desaguar num existencialismo Sartriano. Todavia, a premissa que os informa – i.e., o sujeito como *locus* metafísico da produção de conhecimento –, se levada à sua consequência lógica, acabará por ajudar a reforçar uma percepção de deslocamento do mundo e/ou de diferenciação perante os outros. A bom rigor, não podemos estranhar um sentimento crescente da alteridade radical do mundo e dos outros se continuarmos a conceber o conhecimento sobre o ser humano como uma coleção das múltiplas e infindáveis formas como, enquanto indivíduos, diferimos uns dos outros na construção da nossa subjetividade, experiência ou corpo. O quadro que daqui parece derivar foi astutamente esboçado por Zygmunt Bauman (2001, 124–25) a propósito do elogio barato e leviano da dimensão “estética” da diferença individual e cultural:

Yes, there is a cacophony of voices and no tune is likely to be sung in unison, but do not worry: no tune is necessarily better than the next, and if it were, there wouldn't at any rate be a way of knowing it - so feel free to sing (compose, if you can) your own tune (you won't add to the cacophony anyway; it is already deafening and one more tune won't change anything).

## §5.2. Antes da ética e da moral

E assim percorremos ainda o caminho do oblívio do que antecede o sujeito. No caso da Antropologia, como vimos, o sujeito e a subjetividade surgem recorrentemente em várias reflexões, ocupando um lugar nem sempre explícito, mas que não deixa por isso de ser o paradigma a partir do qual se pensam, articulam e constroem uma boa parte das nossas considerações teóricas e etnográficas. Enquanto paradigma, parece dar-nos uma sensação de radical oposição e rutura com o passado (os seus ‘factos sociais’, ‘estruturas’, ‘funções’, ‘padrões’, etc..) e, nesse mesmo gesto, permite-nos incorporar e diluir, finalmente, a liberdade e autonomia do sujeito na própria teoria antropológica. Em suma, derruba-se e supera-se a “*science of unfreedom*”: em traços largos, e seguindo James Laidlaw (2014, 16–23; ver também 2002), uma ciência que, desde Durkheim, “correlaciona a moral com o social”. É para ultrapassar e corrigir este equívoco que Laidlaw pretende abrir espaço para a noção de ‘liberdade’ tomando-a como noção nuclear do pensamento ético na antropologia – o racional

por detrás do livro *The Subject of Virtue*. O que vemos no argumento de Laidlaw está na origem de uma das mais recentes formulações, de pendor aristotélico e natureza foucaultiana, no âmbito da chamada ‘viragem ética’ (ver Faubion 2011; Mattingly 2012) onde o sujeito volta a surgir no centro do discurso. A tarefa não é a de analisar as regras, princípios e leis morais exteriores ao indivíduo, mas como, a partir do núcleo dessa relação, ele age em total autonomia e liberdade no lidar e resolver dos dilemas com que se confronta. Referindo-se a outros trabalhos que dão expressão à ‘viragem ética’, Didier Fassin (2012, 8) menciona o modo como conceitos como “*moral seflhood*”, “*moral reasoning*” e “*moral sentiments*” revelam desde logo uma procura por recolocar o sujeito no centro das questões, adotando, assim, o paradigma do “sujeito ético”.

Há dois aspetos na perspetiva de Laidlaw, em particular, e na ‘viragem ética’, em geral, que são motivo de algum ceticismo. Em primeiro lugar, há uma dualidade que permanece: a coerção da sociedade como problema e a liberdade do indivíduo como solução; em segundo, a ideia de que há um qualquer fundamento último da esfera ética e moral que falta explorar e elucidar, ainda que em termos meramente descritivos (i.e., não-normativos).

Não há dúvida que as noções de ‘indivíduo’ e ‘sociedade’ são importantes para o pensamento sociológico desde a sua conceção. Mas uma aproximação ao pensamento ético e moral que coloque o sujeito, a sua subjetividade, autonomia e liberdade como paradigma ou princípio metodológico não parece ser mais do que uma imagem-espelho daquilo de que se procura libertar. Por detrás da ‘viragem ética’ parece, assim, estar um problema já aludido em cima: a ideia de que a solução para o problema de nuances deterministas da ‘moral como social’ reside em substituir os discursos éticos centrados nas leis e regras da sociedade por discursos radicados na liberdade, subjetividade e sentimentos dos indivíduos: o paradigma dos “códigos morais” vai dando lugar a um paradigma dos “sujeitos éticos”. Embora com diferentes motivações e contornos, esta questão foi já destacada e criticada por outros (Dyring 2018; Fassin 2014; W. Keane 2014). Assim, a primeira razão de ceticismo prende-se com a simples constatação de que, na prática, aquilo que chamamos de ética ou moral é, já e sempre, constituído por um dédalo de escolhas e decisões livres e autónomas, mas *também* de ações involuntárias, de dever, resignação ou subordinação (e.g. Robbins 2007). No fundo, não há, como por vezes transparece na ‘viragem ética’, uma opção passível de ser feita entre ‘a moral como social’ ou ‘a liberdade individual’; ou, a haver, ela não sai do papel e do plano da teoria. O que existe, efetivamente, e o que constitui a esfera ética e moral da existência humana são

gestos, hábitos, hesitações, escolhas, contradições, deveres, obrigações ou constrangimentos; e o êxito, bem-estar, arrependimento ou sofrimento que daí resultam.

Esta simples constatação leva-nos ao segundo aspeto causador de algum ceticismo face à ‘viragem ética’. No *Tractatus* (1921), Wittgenstein apresenta-nos, sob a forma de uma série de silogismos lógico-dedutivos, um denso argumento sobre os limites da linguagem e a correlação entre esta, o pensamento e o mundo; fora desses limites estão, para Wittgenstein, a ética, a estética e a metafísica. No final do livro, depois de estabelecer os limites do pensável e dizível através de várias proposições e sub-proposições, Wittgenstein termina abruptamente a reflexão com as seguintes palavras:

6.54: My propositions serve as elucidations in the following way: anyone who understands me eventually recognizes them as nonsensical, when he has used them—as steps—to climb up beyond them. (He must, so to speak, throw away the ladder after he has climbed up it.)  
He must transcend these propositions, and then he will see the world aright.

7: What we cannot speak about we must pass over in silence.

Depois de percebermos quais os limites da linguagem, diz-nos Wittgenstein, podemos deitar fora o livro e todas as suas proposições. Afinal, o pensamento lógico-dedutivo alicerçado em proposições – a estrutura do próprio livro – serve para demonstrar, por um lado, os seus próprios limites e, por outro lado, que aquilo que verdadeiramente importa para a existência humana está para lá do alcance dessas mesmas proposições.

Não colocamos, como o faz Wittgenstein (6.41, 6.421), a ética como algo no domínio do transcendental (no caso de ‘transcendental’ se referir a um domínio *exterior e independente* dos mundos humanos). Pensar a ética e a moral nestes moldes, levaria a que se ignorassem as contingências e particularidades histórico-culturais que lhes dão expressão e, como consequência, que se procurassem os fundamentos e princípios universais do certo e do errado, do bem e do mal. Não obstante esta divergência, não deixa de ser verdade, tal como Wittgenstein nos parece querer dizer, que aquilo a que normalmente nos referimos por ética e moral (independentemente de as pensarmos como duas noções diferentes ou não) constitui-se como algo que ultrapassa a esfera e o entendimento do sujeito, sendo, em certo sentido, inefável. Não é certamente um domínio que existe de forma exterior e independente dos

mundos humanos, mas também não é algo que o ser humano possa alguma vez explicitar com a clareza de um argumento filosófico. Mais tarde, Wittgenstein (1967, §314) sublinha esta questão:

Here we come up against a remarkable and characteristic phenomenon in philosophical investigation: the difficulty - I might say - is not that of finding the solution but rather that of recognizing as the solution something that looks as if it were only a preliminary to it. ' We have already said everything. - Not anything that follows from this, no, *this* itself is the solution!'

This is connected, I believe, with our wrongly expecting an explanation, whereas the solution of the difficulty is a description, if we give it the right place in our considerations. If we dwell upon it, and do not try to get beyond it.

The difficulty here is: to stop.

Por detrás do recente interesse antropológico na dimensão ética do ser humano habita a ideia de que uma elucidação de casos particulares de dilemas éticos, fundamentados e alicerçados nos sujeitos e nas suas subjetividades, constitui um progresso e uma compreensão cada vez mais explícita e nítida do horizonte moral ou ético que circunda a existência humana. Vemo-lo de variadas formas na antropologia em trabalhos que procuram tecer um argumento que permita elucidar ou explicitar uma qualquer conceptualização extra sobre *o que é* o ético ou o moral. É bastante comum ver a discussão começar com observações de carácter metaético<sup>59</sup> que, posteriormente, são corroboradas ou contestadas por via da apresentação de casos etnográficos específicos (por exemplo, Lambek 2010; 2015b). Dentro destes moldes, o uso da etnografia recai insistentemente mais para o lado teórico do que educativo. Isto é, em vez de se extrair de casos particulares uma leitura, reflexão ou interpretação significativa, transformadora e edificante que nos permita verdadeiramente *aprender com* (§2.2., §2.3.) diferentes formas de estar no mundo, as descrições etnográficas e os discursos das pessoas com quem se trabalha são analisados unicamente como meio de elucidar os fundamentos teóricos da metaética que os acompanha; e, portanto, com o propósito de criar uma nova camada teórica sobre a esfera moral e ética. Neste sentido, é relevante notar como a rejeição

---

<sup>59</sup> Definições do que é o 'ético', assim como dos vários conceitos que podem constituir esse domínio, e/ou uma repetição dos problemas filosóficos da definição do 'bem', 'justo', do que constitui uma 'vida boa', etc.

de postulados kantianos direcionados a descobrir e estabelecer leis e princípios normativos morais tenha visto como a única alternativa, na senda de Durkheim e Weber, tornar a moral e a ética em ‘objeto’ de análise (Fassin 2012, 2), tornando-se, assim, meramente teórica. Neste quadro, parece haver somente duas alternativas: ou a antropologia que pensa a ética e moral procura as leis e princípios do bem e do mal, do certo e do errado – e nesse sentido torna-se universalista e prescritiva – ou então deve remeter-se unicamente a um olhar analítico e imparcial sobre a esfera moral e ética das comunidades que estuda<sup>60</sup> – tornando-se, desse modo, relativista e descritiva e acabando, sob o cunho da “*ordinary ethics*” (Lambek 2010; Das 2015), por apresentar pouco mais do que uma coleção de ínfimos casos particulares de juízos ou dilemas éticos diluídos nos igualmente ínfimos incidentes do quotidiano. Seja como for, ambas mantêm o seu forte pendor e orientação teórico-conceitual: uma teoriza prescritivamente sobre o que deve figurar como ‘bom’ e ‘mau’, a outra teoriza descritivamente sobre os processos e critérios por detrás de juízos particulares sobre o ‘bem’ e o ‘mal’.

É possível que, sob certa perspectiva, esta crítica seja mais dura do que os trabalhos dos referidos autores merecem. Não queremos, nem podemos, naturalmente, afirmar perentoriamente que a teorização da esfera ética seja indiscutivelmente uma tarefa vã; assim como seria muito pouco razoável apelar aqui, como se de um manifesto se tratasse, a que se coloque de parte *ad aeternum* a teoria ética e metaética dada a sua reduzida potencialidade edificante. De facto, o próprio empreendimento antropológico rege-se em grande medida por estas linhas: o corroborar, suplementar ou contestar de uma qualquer leitura ou interpretação sobre o mundo através da etnografia. E, a bom rigor, a delineação de uma teoria metaética é parte crucial da filosofia da ética e da moral que agora vai sendo tomada também pela antropologia. Ainda assim, e não obstante o reconhecimento da validade desse empreendimento, o ceticismo mantém-se. Isto porque, em certa medida, passamos o tempo a elaborar elucidções teórico-conceituais sobre a natureza do ‘ético’ e a articular essas conceções com novas noções de ‘prática’ ‘agencialidade’, ‘liberdade’, ‘pessoa’, ‘reflexividade’, ‘virtude’, ‘juízo’, ‘emoção’, etc., na esperança de que elas nos aproximem de algum modo de uma qualquer elucidção final; só para as vermos criticadas, reformuladas ou abandonadas cinco ou dez anos depois. Na verdade, as nossas formulações teóricas, pelo menos no domínio da ética e da moral, por mais bem argumentadas e informadas que sejam,

---

<sup>60</sup> Poderíamos, eventualmente, referir uma terceira opção: a antropologia politicamente engajada e de natureza ativista. Contudo, esta não se distingue tanto pela procura em compreender o domínio ético e moral, mas por uma tentativa de o reformular ou corrigir.

terão sempre uma limitação: a lógica e a razão que as informam tenderão inevitavelmente a procurar resolver os paradoxos anteriores e a superar as limitações da vida e da compreensão humana. E mesmo quando se consideram essas limitações e se propõe uma leitura mais matizada da tensão entre indivíduo e sociedade, ou entre liberdade e convenção, a alternativa parece ser, sem grande surpresa, uma nova roupagem conceptual que sustente um novo enquadramento teórico-metodológico e que, por sua vez, corrija as lacunas dos modelos anteriores (e.g., Lambek 2015a; Robbins 2016; Zigon 2014).

É óbvio e inegável que o contínuo debate e reformulação teórica é parte constitutiva de qualquer disciplina; e nos casos aqui mencionados, os diferentes lados que se debatem entre si apresentam críticas e argumentos válidos no que diz respeito à reflexão sobre a esfera ética e moral. Contudo, não deixa de ser igualmente óbvio e inegável a natureza profundamente evanescente e efémera destas discussões, assim como o modo como a postura descritiva e relativista da disciplina a vai impedindo de colocar verdadeiramente de lado as querelas conceptuais e apresentar uma reflexão instrutiva e transformadora; que, sem se tornar normativa e moralista, nos convida a algo que seja *em si mesmo* ética e moralmente edificante. De facto, acaba por ser tão volátil um empreendimento positivista que se compromete a estabelecer ou descobrir princípios éticos normativos, como uma proposta meramente analítica que, por um lado, se restringe a meras descrições particulares do “sujeito ou ator ético” e, por outro, estabelece como propósito a formulação de um enquadramento teórico e metodológico por onde se possa voltar a analisar e descrever casos particulares de natureza ética e moral.

A derradeira dificuldade, relembro Wittgenstein, é *parar*; perceber que o abismo que nos separa de construir uma ferramenta analítica ou uma teoria do comportamento ético é de tal forma vasto que a melhor coisa que temos a fazer é aceitar a sua profundidade; compreender que mesmo que consigamos transpor esse abismo, um novo surgirá. Significa isto que nos devemos calar sobre o assunto e remeter ao silêncio? Certamente que não. Talvez possamos, no entanto, atentar a uma outra forma de discurso, uma outra linguagem. Nesse aspeto, a linguagem da arte tem certamente algo para nos ensinar: o modo como se mostra sempre capaz de dar acesso ao que, embora constitutivo da condição humana, nos transcende. Uma das lições da arte é que por via da sua linguagem torna-se-nos disponível um vislumbre do inefável; e que procurar sustentá-lo numa elaborada moldura teórica ou nos juízos subjetivos dos indivíduos é já e sempre ficar aquém do proposto. A arte tem a capacidade de dar voz ao inefável; de dar forma ao que até então permanecia apenas implícito. Esta é, aliás, uma das

razões pela qual em muitas sociedades, histórica ou contemporaneamente, a arte coexiste – e mistura-se – com a religião num só plano (e não é curioso como nesse mesmo plano habita a ética e a moral?). Mais do que a construção teórica, é a arte e os caminhos que ela nos disponibiliza quem melhor captura a esfera moral e ética da vida humana, pois, à semelhança do que Martha Nussbaum nos mostrou em *The Fragility of Goodness*, é justamente na aceitação da fragilidade e das limitações da ação humana que reside o caminho para o belo.

Assim, tomemos aqui uma das grandes formas de arte do ocidente, a tragédia grega, como um exímio exemplo do que se tem vindo a falar e de como não só é possível como parece ter efeitos muito mais edificantes um olhar sobre a condição humana que não recorra a formulações teórico-conceptuais alicerçadas nos indivíduos, na sua subjetividade e/ou autonomia. Num género de mito metamorfoseado em ficção, a tragédia disponibiliza ao humano um olhar acutilante sobre a profundidade dos dilemas e fragilidades que o assomam, instruindo-o, desse modo, sobre a complexidade da sua própria condição. Cada uma com o seu enredo e com os seus personagens, as peças trágicas gregas são, acima de tudo, narrativas. A sua essência e propósito residem na ação em si, no desenrolar dos acontecimentos, na sua imprevisibilidade e inevitabilidade e não na unidade psicológica, subjetividade ou liberdade dos seus personagens (Vernant e Vidal-Naquet 1988, 34–35). A densidade da ação e do enredo concretiza-se, efetivamente, sob a forma de uma história particular com personagens e circunstâncias particulares. Mas o fulcro da tragédia e aquilo sobre o qual ela nos fala é o dilema ético em si, em toda a sua agrura existencial, e não a autonomia reflexiva dos personagens. É a textura do desenrolar dos acontecimentos, é a gritante irresolubilidade dos dilemas construídos que, mais de dois mil anos depois, continua a dar vida e substância a *Antígona* ou *Oresteia*. Como referiu Werner Jaeger a respeito de Ésquilo, “*In his tragedies man is not the chief problem: man is merely the vehicle of destiny, and that destiny is the real problem.*” – i.e., “*the effect of the destiny upon the soul*” (Jaeger 1946, 254, 257).

Confrontada com a história e com a textura dos seus dilemas, está uma audiência a ser recorrentemente convidada a formular um juízo, apenas para mais tarde, pela figura do ‘coro’, ser exposta à verdadeira complexidade da situação e, desse modo, ver a estabilidade do seu parecer abalada. Deveria ter Antígona simplesmente acatado a ordem de Creonte e ver o seu irmão entrar em putrefação e ser devorado por pássaros e animais selvagens? E assim, colocado a *polis* e a lei acima dos laços familiares? Deveria Creonte ter perdoado Antígona por enterrar o seu irmão à revelia da lei? E deveria a *polis* e o seu Rei desvalorizar violações à lei quando estas são justificadas por razões pessoais? Ou, na abertura da *Oresteia*, deveria

Agamémnon ter sacrificado a sua própria filha, como acabou por fazer, para garantir a vitória na Guerra de Troia? Ou deveria, em alternativa, rejeitar o sacrifício, desafiado os deuses e ver o seu povo exterminado pelos troianos? Se refletirmos seriamente na questão, não há uma resposta óbvia e sem um ‘mas’. Podemos, efetivamente, tender para uma das escolhas (hoje, todos defenderíamos com certeza a coragem de Antígona e não sacrificaríamos uma pessoa em nome de um ideal), mas qualquer uma delas acarreta consigo a promessa de inevitáveis e angustiantes consequências.

A *Oresteia* é talvez um dos melhores exemplos da tomada de decisões perante um dilema ético e do repercutir das suas consequências ao longo do tempo. Toda a trilogia visa colocar em frente à sua audiência, da forma mais nítida e crua, a obscura profundidade dos dilemas éticos, das escolhas que fraturam e dividem um só homem ou mulher; e toda a narrativa se constrói nesse jogo entre a inevitabilidade das decisões a tomar – o sacrifício de Ifigénia por parte de Agamémnon, o homicídio deste por Clitemnestra e o matricídio de Orestes – e as consequências de o fazer. No final, aquilo que se vai constituindo como o fulcro da *Oresteia* não é Agamémnon, Clitemnestra ou Orestes, mas a narrativa que atravessa todos estes personagens: o enredamento das vidas e escolhas humanas e as suas respetivas consequências desenhadas em contornos trágicos e insanáveis. Através dessa natureza narrativista, a tragédia deixa na sua audiência uma incerteza própria de quem, por fim, contempla os dois lados do dilema e, desse modo, hesita em dar um parecer taxativo – “As questões são colocadas, mas porque a consciência trágica não é capaz de lhes arranjar respostas totalmente satisfatórias, elas permanecem em aberto.” (Vernant e Vidal-Naquet 1988, 33).

A sua natureza irresolúvel, a sua ambiguidade e a ausência de uma solução categórica são, no fundo, o que dá a densidade existencial e a fecundidade ética e moral características da tragédia; são o que possibilita que esta fale ao ser humano sobre si mesmo, que o ensine sobre a sua condição. Platão, conhecido por banir os poetas da sua cidade ideal, reconhecia a dimensão educativa da tragédia, mas criticava-a porque ensinava más coisas de uma má forma. Por outro lado, uma interpretação atenta de Aristóteles indicia o quanto este via nas artes uma potencialidade educativa tremenda. Em *Poética* isso fica claro quando Aristóteles contrasta a história à poesia: enquanto a primeira diz-nos o que aconteceu, a segunda diz-nos o que pode acontecer. Por essa razão, “a poesia é mais ‘científica’ e séria do que a história, pois a poesia dá-nos verdades gerais, enquanto a história dá-nos factos particulares” (1451b3–7). Também Aristófanes, em *Rãs*, coloca Ésquilo e Eurípedes a disputar entre si qual o melhor

tragediógrafo tendo como base e critério o papel educativo do poeta e da tragédia.<sup>61</sup> Todavia, esse papel didático não consiste em oferecer à audiência elucidações finais, respostas claras e definitivas ou um rumo certo a tomar. A mensagem da tragédia é o próprio dilema, personalizado num caso particular, é certo, mas, ainda assim, sem uma resposta ou resolução clara. *Aqui vos entrego este dilema – pensaria eventualmente o tragediógrafo – cabe-vos agora a vós refletir e debater sobre ele, pesar prós e contras, tecer argumentos para um lado e para o outro, chegando, no final e apesar do esforço, a uma conclusão pouco esclarecedora.* É a função do tragediógrafo e, conseqüentemente, a virtude e o ensinamento último da tragédia o dar a compreender o problema *enquanto* problema, mas não solucioná-lo. Como escreveu George Steiner em *The Death of Tragedy*,

Tragic drama tells us that the spheres of reason, order, and justice are terribly limited and that no progress in our science or technical resources will enlarge their relevance. Outside and within man is *l'autre*, the “otherness” of the world.

### §5.3. Um prenúncio de finitude

O desvio da nossa questão inicial já vai longo, mas não por isso menos necessário. Escusado será dizer que a tese que se vem a construir neste capítulo não pretende negar a subjetividade, a liberdade e a autonomia do ser humano nas suas escolhas ou na resolução de dilemas éticos. O propósito foi elencar, de forma breve, algumas inquietações suscitadas pela emergência de um paradigma do sujeito e da subjetividade na reflexão antropológica. Ao tornar o sujeito como o parâmetro das nossas reflexões estamos, parece, a fazer pouco mais do que perpetuar, ainda que de forma radicalmente inversa, o mesmo equívoco que hoje atribuímos aos ‘superorgânicos’, ‘funcionalismos’ e ‘estruturalismos’ de que nos tentamos libertar. Por um lado, não é claro de que forma uma antropologia que toma como *locus* metafísico o sujeito consegue mais do que ostentar um acervo de eventos e casos particulares, de individualidades e subjetividades. Por outro lado, e como efeito secundário, a emergência do sujeito enquanto motor para reflexões éticas oferece-nos pouco mais do que uma sensação ilusória de que a autonomia do indivíduo impera, por fim, no reino da teoria social – a autonomia daquele que

---

<sup>61</sup> Para um olhar mais abrangente e detalhado sobre a função educativa da tragédia ver (Croally 2005).

corre livremente atrás da sua própria sombra. Perante a ausência de deuses que nos orientem e em face da inadequação dos pressupostos científicos às humanidades, erige-se um novo monumento à certeza sobre as ruínas dos sujeitos modernos.

Foi somente durante a primeira metade do século XX, com uma revisão dos pressupostos de toda a filosofia, assim como com uma profunda transformação da sua linguagem, que Heidegger conseguiu trazer ao de cima os equívocos causados pela filosofia de Descartes. Até mesmo na fenomenologia de Husserl, com o ‘regresso às coisas elas mesmas’ e a rejeição do rumo kantiano e neo-kantiano da filosofia, o ‘Eu’ preservava o papel de fundamento último e pré-social da consciência. Com Heidegger dá-se uma rotura com este paradigma. O que informa a sua filosofia já não é a linguagem do *cogito*, do Eu reflexivo ou a da sua consciência, mas o idioma do ser. Por outras palavras, não é uma linguagem que transpira subjetividade, mas um dizer que convoca e torna manifesto o nosso enredamento no mundo e aquilo que primordialmente somos: humanos. A filosofia ou teoria que se propõe falar sobre a humanidade do humano, mas toma o Eu como alicerce e, desse modo, como o substrato daquilo que se propõe a dizer, desconsidera o facto de que a figura do sujeito que se toma a si e ao mundo como objeto de reflexão teórica não só é uma figura recente, forçada pela transmigração do pensamento científico para o âmbito das ciências humanas, como não corresponde ao modo como, habitualmente e no imediato, somos o que somos. A vitalidade e densidade que constituem o âmago de toda e qualquer vida humana e dos seus significados manifestam-se não porque – e quando – somos sujeitos ou inquiridores teóricos, mas quando o sujeito em nós ainda está por vir e nos encontramos *aí-no-mundo* absorvidos no e a cooperar com o desdobrar da vida. Este é, para Heidegger, o modo como fundamentalmente somos: já-e-sempre imbuídos por uma qualquer dimensão do mundo que habitamos, ao ponto de podermos dizer que o que realmente nos caracteriza não é o facto de habitar mundos, mas dos mundos habitarem em nós. O *Dasein* (Ser-aí) é, afinal, esta entidade finita, histórica, cultural e linguisticamente situada que não só existe primordialmente nesse *aí* da vida humana e do seu mundo, como porta partes desse mesmo mundo em si.

Mas com Heidegger, a nossa humanidade (na qualidade de *Dasein*) depressa se torna mais do que o que nos define ou caracteriza, para se afigurar como um apontamento sobre aquilo que constitui as *fronteiras e o destino do que somos*. A condição do ser humano enquanto ser-aí pressupõe a existência de um *aí* para onde o humano é *lançado* (alem., *Geworfenheit*; ing., *thrownness*). Um *aí* que, na sua derradeira complexidade e obscuridade, partilhamos com os outros; onde muito pouco é seleccionado por nós e as possibilidades *do que*

ser e *como* ser não são da nossa autoria. Nesse sentido, o facto ontológico de sermos *seres lançados* denota também que nos encontramos já-e-sempre com projeções e atenções que são, fundamentalmente, também as projeções e atenções dos outros – é nossa condição ontológica primordial sermos-aí-num-mundo-partilhado-com-outros. O mundo com que eu me deparo, enquanto ser-aí, é o mundo com que outros seres-aí se deparam: “um determinado mundo constituído por um determinado espectro de determinadas entidades intramundanas” (BT, 221). Assim, compreender as fronteiras e o destino do que somos reside também no reconhecimento de que explicitar, delinear e reformular totalmente aquilo que nos permite ser os seres históricos e culturais que somos não está ao alcance da figura do sujeito (seja ele o indivíduo dono e senhor das suas escolhas éticas ou o Eu transcendental da filosofia). Colocar reiteradamente no centro das nossas inquirições sobre o mundo e o humano o indivíduo autónomo que radica na sua subjetividade o novo alicerce da certeza é, em si mesmo, ignorar a efetiva finitude em que nos movemos.

De novo a *finitude humana* – algo que já se abordou (§2.4) e ao qual se regressa. E regressamos a esta questão porque, parece-nos, é precisamente dela que a antropologia se esquece reiteradamente. Numa constante busca por registar o particular, o individual e cada instante e gesto de agencialidade e reflexividade, vão ficando perigosamente esquecidas as fragilidades e limitações morais, analíticas, existenciais inerentes a ser-se humano. ‘Perigosamente’ porque sem uma reflexão sobre o humano firmada na finitude, afastamo-nos de uma leitura adequada do que somos em direção à arrogância da ideia de que na nossa individualidade reside o alicerce suficiente para a certeza sobre *o que foram, o que são e o que podem ser* as coisas e o mundo. Quanto mais se toma o indivíduo como causa e substância não só do ato de existência, mas da inquirição sobre o existir, mais nos alienamos de um qualquer indício de finitude e mais nos defraudamos com a ilusão de que cada um de nós é o *chão* e alicerce de si mesmo. Mas ser o próprio chão é a mesma coisa que não ter chão; ou melhor, pensar que se é e pode ser o próprio chão é viver num perpétuo abismo.

Parecemos, assim, ter perdido a consciência da nossa finitude; perdemos a capacidade de a ter presente, de a articular, de fazer com que ela permeie de alguma forma as nossas vidas quotidianas e as nossas inquirições científicas e teóricas – de a ter como algo que, de facto, constitua parte da textura dos nossos mundos e, portanto, de nós. Parte da razão da perda da nossa consciência de finitude já é conhecida e nem devíamos sequer tomá-la com perplexidade e surpresa: não fomos nós mesmos, afinal, que *sorvemos o mar*, que *apagamos o horizonte inteiro*, que *desprendemos a terra do sol* e agora *erramos incessantemente, em todas as*

*direções, por entre um nada infinito?* Não fomos nós que matámos Deus? A perda da consciência da nossa finitude é o fardo que temos de carregar por, aparentemente, termos cometido o maior assassínio da história do pensamento. Só que a morte de Deus não nos trouxe a *infinitude*, ou emancipação, que hipoteticamente viria com a ausência de mar, de horizonte ou com a separação da terra do sol; mas apenas a sua falsa sensação. É por isso que é um fardo: o fardo é carregar a sensação de potencialidade infinita sem a ter de facto. Na verdade, nunca deixámos de ser seres finitos, apenas fomos perdendo a capacidade, o discernimento, o tato para o articular, para o trazer para o meio de nós, independentemente das suas formas – talvez não tenhamos matado Deus, mas apenas aquilo que pensávamos que ‘Deus’ era.

Será então possível articular de algum modo a consciência da finitude humana? E o que poderá sustentar tal consciência? Estas são perguntas às quais não é possível dar uma resposta definitiva. Ainda assim, nos capítulos seguintes tentaremos delinear os traços preliminares de um possível caminho a seguir.



## §6. Finitude humana e as formas do inefável

There is no doubt that the foundation that always supports human thinking about the divine represents the consciousness of our finitude, the consciousness of the fact that we have to resign ourselves.

*Hans-Georg Gadamer*<sup>62</sup>

It is most significant that in the Lagoon fishing, where [the Trobriand] man can rely completely upon his knowledge and skill, magic does not exist; while in the open-sea fishing, full of danger and uncertainty, there is extensive magical ritual to secure safety and good results.

*Bronislaw Malinowski*<sup>63</sup>

### §6.1. O caminhar das raposas

O sol põe-se nas costas da montanha de Kurohime e a claridade que até então alumia os afazeres do humano começa a perder a sua intensidade. Dão-se os primeiros passos de uma procissão de cerca de cem raposas que todos os anos, no segundo domingo de outubro, parte de Tochigahara e percorre quase três quilómetros até Urushijima, duas aldeias vizinhas de Oginoshima. Não é um percurso difícil, mas é feito em grande parte já depois do sol se pôr e por entre campos de arroz e zonas não habitadas e com pouca iluminação. O escuro da noite torna-se, assim, o pano de fundo do Festival Noturno da Raposa, *Kitsune no Yoru Matsuri* – pois é à medida que o dia acaba que, gradualmente, tudo se começa a mostrar com uma maior clareza.

Nos limites determinados pelo negrume do anoitecer, mulheres e homens verão os seus próprios limites manifestados, esta noite, com feições definidas: ao caminhar, o humano torna-

---

<sup>62</sup> Em «Historicity and Truth (1991)» *Hermeneutics between History and Philosophy. The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer: Volume I*. 2016. London: Bloomsbury Academic (citação p. 19).

<sup>63</sup> Em *Magic, Science and Religion and Other Essays*. 1948. Boston, MA: Beacon Press (citação p. 14).

se na raposa para que esta se possa mostrar ao humano. Na frente da procissão, uma das raposas toca *shinobue* 篠笛, uma flauta transversal tradicional; os sons que dela emanam têm nítidos traços de uma melodia atemporal, semidivina, cujas notas singulares parecem atrair-se e repelir-se mutuamente, ora unindo-se no seu próprio encantamento, ora sucedendo-se abruptamente, terminando numa fugaz subida de tom. Ao seu lado segue uma outra raposa que marca o compasso com um instrumento de percussão em madeira, *hyōshigi* 拍子木. Em passos lentos, as restantes raposas caminham atrás no encalce da melodia; todas vestem de branco e cada uma leva consigo uma lanterna de papel, *chōchin* 提灯, no interior da qual brilha um pequena chama; no meio da procissão um grupo de dez raposas transporta, num género de palanquim, quinze quilos de *aburaage* 油揚げ (tofu frito) preparado antes da partida.

À chegada a Urushijima a escuridão prevalece e a entrada da procissão no átrio central é feita através de um caminho ladeado de várias lanternas. São feitos alguns agradecimentos a Inari (deidade da prosperidade, sorte e do cultivo do arroz) pela colheita de arroz do ano corrente e o *aburaage*, trazido pelas raposas, é agora distribuído em pequenos pedaços por todos os presentes. No pequeno átrio em frente a uma velha casa de madeira e telhado de colmo, dá-se início a uma curta dança de cerca de oito raposas em torno de uma fogueira. A música que agora se faz ouvir é diferente da anterior e assemelha-se mais a uma confluência entre o ancestral, o fantástico e o contemporâneo. Dá-se, assim, algo que quase parece ser a encenação de um qualquer conto mítico, onde, hipoteticamente e num tempo remoto, os humanos se reuniam para assistir à dança das raposas. Às primeiras notas, as raposas começam a mover-se coordenadamente em círculo, aproximando-se e afastando-se do fogo, pegando a lanterna ou voltando a pousá-lo no chão. Ao terminar a dança, e ainda ao som da música, voltam a pegar nas suas lanternas e abandonam lentamente aquele lugar. Nesse momento, a partir do átrio, assiste-se a um cenário absolutamente singular: numa pequena estrada ao longe, no escuro cerrado de uma noite de outono, avista-se o pequeno grupo de raposas de vestes brancas a afastarem-se gradualmente, deixando o festival e os seus humanos até nada mais restar do que uma fileira de pequenos pontos de luz que, por fim, se extingue na escuridão.



Figura 6 - Festival Noturno da Raposa. Procissão inicial.



Figura 7 - Festival Noturno da Raposa. Dança final.

Desde os primeiros passos do caminhar das raposas até à sua desapareição por entre o cerrado da noite, o festival parece criar e instituir um qualquer plano de existência inteiramente distinto da habitualidade que atravessa os humanos e os seus dias. Contra as sombras da noite, desenhando um vincado contraste, intensificam-se e ganham uma presença distinta a face das raposas, o branco das suas vestes e o arder das pequenas chamas que as acompanham – e esbate-se o humano. A atmosfera é mais divina do que humana, pois não se vislumbram traços de humanidade por detrás das máscaras e das vestes. Quem caminha são as raposas, como mensageiras do *kami* (deidade) Inari, e não homens e mulheres particulares: *aruïta hito kara, kitsune no kibun* 歩いた人から狐の気分, “de humanos caminhantes aos humores de raposa” – diz o lema do festival.

O que a noite traz consigo não são os humanos disfarçados de raposa, mas as raposas, como uma manifestação do divino, em pleno mundo dos humanos.

## §6.2. O divino e os limites do humano

A acompanhar o festival está a história *A Raposa de Fujigoro* 藤五郎狐; uma lenda popular que, dado o seu desfecho, parece falar-nos da relação incerta ou ambígua entre o humano e aquilo que é da esfera do divino. A lenda fala de uma pequena aldeia da zona de Takayanagi onde uma velha raposa vivia de atormentar e ludibriar os habitantes locais. A desconfiança e o medo de serem vítimas dos seus logros era constante e ninguém parecia conseguir colocar um fim à situação. Um dia, Fujigoro, um jovem da aldeia, ao aperceber-se de que estava a ser abordado pela raposa disfarçada da sua própria mãe, acaba por conseguir prendê-la e levá-la de volta para a aldeia para se vingar. Disposto a colocar um fim a anos de vigarices, decide prender a raposa com umas cordas ao topo de uma escada e acender uma fogueira por baixo. Ao fim de algum tempo e devido ao intenso calor das chamas, as cordas começam a desfazer-se e a raposa consegue soltar-se e fugir. Enquanto corre para longe, grita por vingança e declara que a família de Fujigoro ficará em ruínas num espaço de três anos. Efetivamente, passado três anos, a família em questão foi gradualmente perdendo tudo o que tinha até ser substituída por uma outra família que se mantém até aos dias hoje.

O que reside no desfecho desta lenda poderá, eventualmente, dar-se a mais do que uma interpretação. Contudo, não deixa de ser curioso que aquele que, por fim, consegue livrar toda

uma comunidade dos malefícios de um animal conhecido por constantemente ludibriar os humanos, não veja a sua condição enaltecida, mas precisamente o contrário. As ameaças da raposa, não se dirigem somente a ele, como a toda a família que gradualmente vê as suas posses e relações deterioradas até ficarem na miséria e serem erradicadas da comunidade. O que está em causa no final desta lenda? O que é que ela procura mostrar sem, contudo, o verbalizar?

É na figura da raposa que se encerra uma possível resposta para estas perguntas. Ocupando um lugar de relevo na religião popular japonesa, a raposa é uma figura tradicionalmente associada ao *kami* Inari 稲荷 e ao cultivo do arroz. Aquele que faz da raposa, ou de Inari, o objeto das suas preces, fá-lo na esperança de obter, tanto na atividade profissional como na vida pessoal, maior prosperidade e sorte. Contudo, apesar da sua aparente centralidade e estabilidade de significados, a raposa é, acima de tudo, uma figura altamente ambígua, sintetizando em si mesma uma variedade de vozes, crenças e significados que se tornam, por vezes, contraditórios entre si (Smyers 1999, 11). Embora as origens históricas sejam difíceis de traçar com clareza, é possível que a prática do cultivo de arroz seja o elo entre Inari e a figura da raposa. Etimologicamente, a palavra ‘Inari’ revela-nos algo sobre a sua proveniência histórica: embora esteja hoje disseminada como a deidade da prosperidade e sorte, a verdade é que fonética (*ine* = arroz) e graficamente (稲荷, ‘carregar arroz’), Inari demonstra ter ligações ao cultivo do arroz (Smyers 1999, 16). Já no caso da raposa, não obstante a consensualidade da sua associação com o cultivo do arroz, as razões para tal são algo diferentes entre si: é comum as raposas começarem a ser vistas na altura em que, segundo a cultura popular, a deidade dos arrozais desce das montanhas (no período inicial da plantação do arroz); o facto da raposa se alimentar dos roedores e pequenos animais que ameaçam os arrozais permite tomá-la como protetora destes, o que, por sua vez, solidifica a sua ligação com Inari; outras associações, vão desde a cor do pelo à forma da cauda, ambos fazendo lembrar um espiga de arroz madura (Smyers 1999, 75–77).

De facto, a figura da raposa tornou-se de tal modo associada a Inari<sup>64</sup> que no seio popular há quem cometa o erro de a confundir com a própria deidade, rezando e fazendo pedidos à estátua da raposa pensando que esta é Inari. Contudo, a raposa não é o *kami*, mas o seu mensageiro; e como intermediário entre o divino e o humano, ela habita a fronteira entre

---

<sup>64</sup> Nos vários templos dedicados a Inari é possível ver de cada lado da entrada no recinto a estátua de uma raposa.

os dois domínios. E é neste aspeto particular que entramos na sua dimensão indeterminada ou ambígua, pois é precisamente da natureza daquilo que habita a fronteira entre o humano e o divino manifestar-se desse modo – o que significa que o seu lado benéfico e protetor é somente uma parte daquilo que a sua figura veicula. Como contraste ao já referido vínculo com a deidade Inari e com o cultivo de arroz, as crenças em torno da raposa, inspiradas pelas características do próprio animal, gravitam também em torno do seu lado selvagem e independente, assim como da astúcia e malícia com que vagueia por territórios habitados a fim de obter o que pretende. Ao habitar a fronteira entre o humano e o divino (ou, se quisermos, ao habitar os dois domínios simultaneamente), a raposa é também tida como espírito ludibriador, *mononoke* 物の怪, dada a sua capacidade de se transformar no que quiser – sendo este precisamente o móbil da lenda. Ela tanto pode transformar-se numa pessoa ou objeto, de forma a ludibriar os humanos, como pode fazer uso dessa mesma capacidade para, adotando uma postura mais benevolente, auxiliar alguém por si escolhido ou retribuir um favor.

São várias as lendas, mitos ou narrativas japonesas que recontam o encontro de um ser humano com uma raposa e as consequências, por vezes benéficas, outras vezes nem tanto, desse mesmo encontro. Porém, dada a natureza da lenda e do festival que nela se principia, aquilo que nos parece crucial focar não são as particularidades das suas várias manifestações, mas a profunda indeterminação a que a figura da raposa dá corpo. Ela articula a essência daquilo que é ambíguo e evasivo, do que é contraditório, do que transcende as fronteiras da inteligibilidade e, portanto, daquilo que sempre se furta à compreensão humana. A sua particular condição de ser que habita e se constitui na interseção entre a esfera do humano e a esfera do divino, torna-a a figura ideal para dar corpo e sintetizar os próprios limites da ação e inteligibilidade humanas. Esses limites, esse limiar para lá do qual nada pode ser dito e, como tal, devemos permanecer em silêncio, como dizia Wittgenstein, é precisamente aquilo que assinala o desfecho da lenda *A Raposa de Fujigoro*. Pela lenda, é sugerida, ainda que implicitamente, uma determinada relação entre aquilo que é do humano e aquilo que o transcende, ou que habita para lá dos seus limites, sejam estes da ordem do divino ou do mundo natural. Muitos são aqueles que, de variadas formas, vão tentando trespassar essa fronteira. Contudo, aquele que na sua soberberia e arrogância ousa fazê-lo, dificilmente poderá ser reconhecido como herói, pois a sua própria conduta revela ignorância sobre o mundo em que se move. É notório que as coordenadas que nos são dadas nesta lenda e que estão implícitas no acontecer do festival se referem à relação entre o humano e o divino. De facto, o festival é sempre celebrado após as colheitas de arroz terminarem; e ao ser inspirado nesta lenda, dá voz

e forma ao reconhecimento de que em grande medida a possibilidade das várias famílias prosperarem nos seus cultivos e colheitas se deve a algo que não depende somente delas. A figura da raposa, manifestando-se entre espírito ludibriador (*mononoke*) e mensageiro do *kami* Inari, relembra os habitantes de que há e sempre haverá uma certa inconstância nos eventos e cadências do mundo; e que o controle sobre essa inconstância não é do domínio do humano.

É esta dimensão particular do ‘divino’ que se pretende recuperar. O que aqui se atribui à esfera do divino abrange algo que, de uma perspectiva ontológica, parece anteceder a crença numa ordem sobrenatural constituída por seres, deuses, deidades ou espíritos, logo, por entidades não-humanas que (habitualmente) detêm algum poder sobre os humanos. Embora a crença em seres sobrenaturais possa, naturalmente, ser parte integrante do fenómeno religioso, seguimos Geertz (1973a) e Robert Bellah (2011) na formulação de que tal aspeto não é o que o define.<sup>65</sup> Nesse sentido, e seguindo a leitura e sugestão que parece residir na lenda, interessamos tomar a noção de divino de forma suficientemente ampla, mas atendendo a uma dimensão muito mais fundamental: sob certa perspectiva, aquilo que é atribuível à esfera do divino parece estar recorrentemente relacionado com um conjunto indeterminado de fenómenos e eventos que, cultural e historicamente, caem para o domínio do inefável, do inexplicável, do contingente ou do inexpugnável.<sup>66</sup>

Este aspeto parece surgir, de forma mais ou menos explícita, no cerne de algumas formulações clássicas sobre a essência do impulso religioso; particularmente naquelas que, percorrendo os costumes e práticas religiosas de sociedades não-ocidentais, evitaram tomar a versão cristã de Deus como parâmetro das suas teorias e definições do fenómeno religioso.

---

<sup>65</sup> Na mais exaustiva e utilizada definição de religião na antropologia, a de Clifford Geertz em *Religion as a Cultural System* (1973a), a referência à crença em seres sobrenaturais está ausente, possivelmente porque Geertz não a considerou como definidora da religião. Robert Bellah, em *Religion in Human Evolution*, sublinha este aspeto em Geertz e segue a mesma linha.

<sup>66</sup> É importante notar que nas últimas décadas o olhar sobre o fenómeno religioso japonês tem vindo a dar primazia à ação, ou prática (ritual), em detrimento da crença. Isto acontece não apenas por razões de ‘tendência’ académica (seguindo a ‘teoria da prática’, por exemplo), mas devido às particularidades do fenómeno religioso no Japão. Embora a maioria dos japoneses visitem com frequência santuários shintoístas e templos budistas e mantenham uma relação próxima com cerimónias, rituais e objetos simbólicos, a grande maioria diz não ter ou não acreditar em nenhuma religião (*mushūkyō*) (Kawano 2005; Reader 1991, 15–20; Reader e Tanabe 1998). Não obstante esta importante nuance, a questão deste capítulo não se prende com a substituição da lente da ‘crença’ pela lente da ‘prática’, mas com o impulso ontológico que informa ambas.

Nas suas explorações sobre a origem dos mitos e da religião, o filólogo Max Müller concebe o ímpeto por detrás do impulso religioso como uma “tentativa de conceber o inconcebível, de expressar o inexpressável” e, nesse sentido, de capturar “o infinito sob diferentes nomes e formas” (1878, 23); infinito esse que, sendo mais vasto e abrangente que a noção de ‘divino’, nada mais é do que “aquilo que transcende os nossos sentidos e razão” (1878, 27). Assim, para Müller, na raiz das crenças humanas habita o ser humano “à procura do infinito nas montanhas, árvores e rios, na tempestade e no trovão, na lua e no sol, no céu e no que está para além do céu, tentando, nome atrás de nome, compreende-los” (1878, 48).

Edward B. Tylor, sustentado na sua conceção do animismo como a configuração primitiva do fenómeno religioso, define a essência da religião como a “crença em Seres Espirituais” (lat., *anima*) que “influenciam ou controlam os eventos do mundo material e a vida do homem aqui e no além” ([1871] 1903, vol. 1: 424, 426). Tendo como princípio mobilizador a crença na animação da natureza, os mitos não só resultam da “transfiguração dos factos da experiência quotidiana” ([1871] 1903, vol. 1: 285), como são narrativas impulsionadas “por aquele anseio, que sempre atormenta a humanidade, em saber causas e razões” e que a leva, perante “qualquer fenómeno ou costume que não tenha uma justificação óbvia, a arquitetar e contar uma história que os explique” ([1871] 1903, vol. 1: 392).

Já em *The Golden Bough*, Frazer parece enunciar o processo evolutivo ‘magia – religião – ciência’ como um empreendimento humano em busca por domínio e propriedade sobre aquilo que não se controla. À semelhança da ciência, ainda que com resultados completamente diferentes, a magia teria como propósito manipular, do ponto de vista causal, aquilo que não se domina, seja os inimigos, as doenças ou a agricultura. Ambas disponibilizam “um vasto leque de possibilidades para aquele que conhece as causas das coisas e consegue tocar nas origens secretas que despoletam o vasto e intrincado mecanismo do mundo” (1994, 45). No entanto, quando descobre a ineficácia da magia, o ser humano reconhece que afinal não tem qualquer poder sobre as causas das coisas e dá por si perante “uma força mais poderosa do que qualquer outra que ele possa exercer, e em obediência a um destino que se vê incapaz de controlar” (1994, 56) – assim nasce, para Frazer, a religião.

Durkheim, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, formula a célebre ideia de que o totemismo, e como tal, a religião, tem na sua raiz a procura por articular causas e razões para algo específico: as forças anónimas da vida social. Ao explicar a origem do princípio totémico, Durkheim nota que o clã exerce um tal poder moral sobre o “homem primitivo” (que o domina, mas também sustenta) que este, ignorante da sua origem, é levado a projetar a

existência exterior de “um ou vários poderes, morais, mas soberanos, aos quais está sujeito” ([1912] 1995, 211). Se tivesse percebido que esses poderes derivavam da vida social, algo de que seria incapaz dada a ausência de capacidade de análise distanciada, nunca teria formulado interpretações míticas do mundo e da natureza ([1912] 1995, 211). Os símbolos totêmicos são, assim, a “expressão tangível” ([1912] 1995, 208) da autoridade e influência que a sociedade mantém sobre o indivíduo. Em suma, e não obstante o gesto reducionista em equacionar o sagrado e o religioso com o social, na raiz da crença totêmica e, portanto, na raiz do fenômeno religioso, está, para Durkheim, a necessidade em explicar e dar um sentido a algo que de outra forma se manteria indefinido e anônimo.

Ainda que não tendo como propósito último a análise do fenômeno religioso (estando este, ainda assim, em segundo plano), Lévy-Bruhl formula algo muito semelhante a esta ideia em *Primitive Mentality*. Para Lévy-Bruhl, a “mentalidade primitiva” é caracterizada por uma propensão em descurar as causas secundárias, ou naturais, dos fenômenos, explicando-os, ao invés, como resultado de forças ou poderes invisíveis. Sem uma concepção de ‘leis naturais’, ‘acaso’ ou ‘sorte’, a mentalidade do “homem primitivo” não se limita a reagir passivamente a um fenômeno que lhe interessa, mas conjectura “imediatamente, como que por reflexo mental, um poder oculto e invisível do qual esse fenômeno é uma manifestação” (1923, 36). A “mente primitiva”, remata Lévy-Bruhl, vive “ansiosa por encontrar as razões para aquilo que acontece”, mas procura-as sempre “no mundo dos poderes ocultos, acima e além do que chamamos Natureza, no domínio do ‘metafísico’, na aceção literal da palavra” (1923, 437–38).

Também em Malinowski vamos encontrar a magia e a religião como domínios que se manifestam com uma presença singular precisamente nos momentos em que o humano se depara com as suas próprias limitações. Embora tenha depositado, em certas ocasiões, uma confiança algo exagerada no “domínio racional pelo homem do seu meio envolvente”, a verdade é que há também por parte de Malinowski um reconhecimento de que a magia e a religião operam num plano da existência humana onde o humano reconhece a ineficácia e os limites do seu conhecimento. Não obstante a sua clara distinção entre a magia como um meio para um dado fim e a religião como um fim em si mesmo, não deixa de ser curioso notar como, para Malinowski (1948, 67), ambos

emergem e operam em situações de stresse emocional: crises de vida, falhas em atividades importantes, morte ou iniciação aos mistérios tribais, amor não

correspondido e ódio não saciado. Ambos abrem e possibilitam escapatórias de tais situações e de tais impasses, pois não oferecem nenhuma saída empírica excepto pelo ritual e pela crença no domínio do sobrenatural.

Sob certa perspectiva, é também como articulação do domínio daquilo que está para lá do empírico que ganham forma e vêm à existência os mitos. À semelhança da formulação de Tylor, os mitos articulam e dão uma textura de inteligibilidade ao que, histórica e culturalmente, transgride as fronteiras da compreensão e percepção humanas; constituem-se como narrativas sobre as origens do mundo e das coisas que o compõem. Como observa Mircea Eliade (1959, 97), “Todo o mito mostra o modo como a realidade veio à existência, seja a realidade total, o cosmos, ou apenas um fragmento – uma ilha, uma espécie de planta ou uma instituição humana”. Através dessas diegeses sobre tempos primordiais fora da história, o ser humano chama ao seu horizonte de inteligibilidade, i.e., torna *kósmos*, aquilo que está para lá da sua capacidade de apreensão imediata: como vieram – e continuam a vir – à existência os fenómenos do mundo natural, os lugares e o mundo tal como são e se apresentam, mas também o próprio humano, os seus costumes, leis e moral.

Não é necessário subscrever na totalidade as teses por detrás dos autores e ideias citados – sejam elas marcadas por reducionismos intelectualistas ou deterministas do fenómeno religioso – para notar que, não obstante as suas diferenças, todas parecem tocar de uma forma ou de outra no aspeto que aqui queremos trazer para primeiro plano. Seja como uma tentativa de manipulação, como um ato de subjugação ou como modo de dar sentido, tornar inteligível ou lidar com determinados fenómenos ou eventos, aquilo que perfaz a esfera do divino constitui-se e ganha forma *como* a relação particular entre o humano e aquilo que evade a sua compreensão e entendimento. O convocar e evocar daquilo que é divino é, assim, um trazer à presença do humano a sua condição finita, confrontando-o com os seus próprios limites; é, numa perspectiva ontológica, o criar do humano *como* humano. Nesse sentido, os deuses, deidades, ou outras figuras que constituem a esfera do divino não são algo que funda, origina e possibilita a crença, mas aquilo através do qual se configura e torna acessível o que, cultural e historicamente, não tem outra forma de se manifestar – pois de que outra forma, que não como ‘divino’, pode o humano articular aquilo que excede as fronteiras do seu pensar e agir?

Neste ponto, recuperamos algumas das observações feitas no final do capítulo anterior. Tomando como mote o festival e a lenda que aqui nos ocupa, procurar-se-á refletir sobre a

relação entre o humano e o divino como uma das formas através da qual, ao abrir-se e atentar ao que o precede enquanto sujeito reflexivo, o ser humano obtém um vislumbre dos limites da sua existência. Assim, tal como foi aludido em cima, em vez de uma conceção estritamente teológica de uma ordem sobrenatural constituída por entidades igualmente sobrenaturais, tomamos aqui a relação com o divino numa perspetiva ontológica, isto é, na e pela relação com o divino dá-se uma das formas através das quais o ser humano engendra um entendimento de si mesmo, encara e adquire consciência da sua própria finitude.

### §6.3. A obra do festival e do ritual

O festival (jp., *matsuri* 祭り) é um tópico clássico na antropologia do Japão. Em japonês, a palavra *matsuri* deriva do verbo *matsuru* ou *matsurau*, que pode significar algo como consagrar, deificar (*enshrine*), adorar ou venerar (*worship*). Na sua raiz etimológica, está o verbo *matsu*, ‘esperar’, que parece aludir ao estado de espírito daqueles que, no festival, aguardam pela manifestação do divino. Embora tradicionalmente o termo *matsuri* esteja associado a ajuntamentos e celebrações de caráter religioso, principalmente rituais sazonais relacionados com o cultivo (primavera) ou colheita (outono) do arroz, a verdade é que, contemporaneamente, o termo *matsuri* é também usado para eventos públicos seculares, como feiras ou exposições, ou mesmo na esfera política, com a expressão (já usada nos escritos antigos) *matsurigoto*, ‘governança’ ou ‘assuntos de governança’ (ver Havens 1988; Schnell 1999, 13–15). Independentemente da perspetiva etimológica que se adote, as abordagens ao festival japonês podem ser divididas, de forma muito geral, em duas linhas: uma, de pendor durkheimiano (Bestor 1989; Kalland 1995; Reader 1991), onde se estabelece de algum modo um correlato entre o ritual, a formalidade e a coesão e harmonia sociais; e outra, de orientação turneriana, que sublinha o ritual como evento onde se resolvem tensões e conflitos sociais e que prima pela exaltação e informalidade (Schnell 1999; Sonoda 1988). Embora as duas perspetivas não sejam de todo contraditórias, coexistindo, de facto, num mesmo festival, é importante sublinhar que a informalidade e exaltação parecem ser características transversais a vários festivais por todo o Japão. Ao recuperar um poema do século oito que nos alerta para a presença deste fenómeno nas festividades da altura, Sonoda (1988, 36) nota que o festival é

como que uma “licença pública” concedida pelos deuses para descartar temporariamente a moderação e as restrições quotidianas e abraçar a transgressão e os excessos.<sup>67</sup>

A linha orientadora que nos guia, porém, não é essa. Uma das razões é óbvia: como vimos, o festival (procissão e dança) que aqui nos serve de mote não é pautado, de todo, por um ambiente de exaltação e transgressão, muito pelo contrário. Por outro lado, também no nosso olhar sobre o festival optamos por nos manter fiéis à perspectiva que nos tem guiado: antes de nos entendermos como sujeitos reflexivos, cujo paradigma de auto-compreensão é o da agencialidade e da reflexividade que existe em tensão com a cultura, com a tradição e com o mundo, a verdade é que a cultura, a tradição e o mundo *acontecem-nos*. Eles são, certamente, produtos ou criações humanas; e podem até tornar-se em si mesmos objetos de análise. Contudo, antes de se constituírem como tal, no seu próprio modo de ser e de vir à existência, eles acontecem ao humano; convocam-no a existir e a ser de modos sempre histórica e culturalmente particulares.

Tomemos o festival como uma dessas manifestações da tradição e da cultura. Pensemo-lo como um evento cujo modo de ser não se traduz como mera ação executada ou performatizada por indivíduos, mas como algo que lhes acontece. É este o movimento fundamental do festival que aqui se pretende explorar: o facto de que o seu acontecer descobre e disponibiliza de algum modo uma possibilidade de existir e de conceber a existência que não depende de postulados subjetivistas ou objetivistas, mas que, pelo contrário, é como que um convite ao ser humano para se compreender na e pela relação com o seu mundo, no e pelo lugar que ocupa na ordem e cadências das coisas.

Ao dizer que o festival não é mero produto da ação humana, não se pretende negar o óbvio. O festival é, seguramente, um acontecimento empreendido e planeado pelas mulheres e homens da comunidade; um evento cíclico cujo espaço e duração são definidos e controlados pelo humano. Contudo, no seu decorrer, na procissão e na dança que se segue, o festival não é mera criação humana, mas algo que está efetivamente a vir à existência, ali, naquele lugar, com uma presença distinta. Na sua natureza ritual, o festival não é mera prática performativa levada a cabo por agentes reflexivos, mas uma ocorrência com o seu princípio, meio e fim, um acontecer integral que se constitui a si mesmo sempre como o mesmo festival, mas sempre diferentemente; não é mero produto, mas, seguindo Ricoeur (ver §3.2), *gerador* da reflexão e

---

<sup>67</sup> A palavra *matsuri*, ou a expressão *matsuri sawagi* (‘distúrbio de festival’), podem até ser usadas de forma pejorativa para qualificar algo que, à semelhança de um festival, se tornou caótico, desordenado ou desgovernado (Sonoda 1988, 34–36).

ação humanas. Assim, ao dizer que a essência do festival é-nos dada não como algo executado pelo humano, mas como algo que, no seu advento, lhe acontece, não se pretende fazer apenas um jogo de palavras onde se substitui o significado de uma ideia pelo seu contrário. O que aqui está em causa é um olhar que privilegia não o que um determinado fenómeno é em si mesmo, mas aquilo que este *faz*, o que articula e institui; aquilo para o qual apela e chama o ser humano. Para esse efeito, devemos olhar para o seu acontecer, para o seu modo de vir à existência como o tipo de fenómeno particular que é.

Na sua essência, o festival é como um jogo (*play*) – isto é, embora dependente da ação de indivíduos particulares, ou de “jogadores”, no seu vir à existência parece residir um movimento relacional originário que está na base da condição humana e, portanto, de quase todas as manifestações da cultura e da sociedade. Foi esta linha de pensamento que levou o historiador Johan Huizinga, na sua obra *Homo Ludens*, a definir o humano como ‘homem lúdico’. Para Huizinga, o jogo pode ser visto como o movimento fenomenológico primordial de onde emerge toda a criação conjunta <sup>68</sup>, toda a cultura, seja como arte ou filosofia, como leis ou guerra. Gadamer, por sua vez, ao refletir sobre a natureza peculiar desse movimento, mostra-nos que, afinal, na essência do jogo não está em causa quem joga, mas aquilo que é jogado, retirando-lhe, dessa forma, a carga subjetiva que habitualmente lhe atribuímos. A utilização da palavra ‘jogo’ na linguagem dá-nos algumas pistas: jogo de luz, jogo de sombras, jogo de cores, jogo de forças, etc. O que estas expressões nos mostram não é a tensão, contraste, ou oposição entre uma cor, luz, ou sombra concreta e outra cor, luz ou sombra; mas sim, um *ir-e-vir* entre luzes, sombras ou cores. Este movimento de avanço e recuo, por sua vez, sugere que aquilo que é verdadeiramente significativo no jogo não são as partes que compõem o seu movimento, isto é, os jogadores, mas sim o vir à existência e o despontar do próprio jogo, os significados e sentidos que nele estão condensados e que irrompem na sua execução. De facto, é irrelevante, ou secundário, quem joga, pois na verdade, acrescenta Gadamer, “todo o jogar é um ser-se jogado” (1975c, 111). Assim, quando dizemos que o jogo ‘joga-nos’, ou que o festival ‘acontece-nos’, aquilo que nos joga e nos acontece é a constelação de sentidos, a verdade que se dá e constitui na e pela coisa em que estamos envolvidos.

O modo de ser do festival é essencialmente como o modo de ser do jogo. Na sua qualidade ritual, enquanto um nexos de determinadas ações e gestos que institui ciclicamente uma dada atmosfera, o festival não é simplesmente algo operado pelo ser humano, mas sim

---

<sup>68</sup> Robert Bellah, inspirado na obra de Johan Huizinga, recorre à ideia de ‘jogo’ como elemento fundacional no desenvolvimento do impulso religioso humano (ver especialmente 2011, cap. 2).

aquilo que se opera através dele. A distinção entre indivíduo e festival, ou ritual, implícita na ideia de que um conjunto de indivíduos encenam ou dramatizam um conjunto de gestos, embora inegável, não nos mostra a derradeira natureza deste tipo de fenómenos. A questão não se prende com a negação da volição, criatividade ou agencialidade dos indivíduos; em bom rigor, tais capacidades são precisamente aquilo que lhes permite preparar, participar ou acompanhar o festival. O ponto é que no festival ou no ritual religioso estas capacidades humanas não são relevantes. Mesmo que o festival ou ritual sofra transformações ao longo do tempo, ou que desencadeie diferentes interpretações e estas sejam explicáveis por via da criatividade ou experiência individual, elas continuam a ser secundárias para compreender o fenómeno e o que faz dele aquilo que ele é. O que um dado festival ou ritual é corresponde, na verdade, ao que articula, manifesta ou comunica; logo, não é redutível à figura do indivíduo precisamente porque o que está em causa no festival é a ordem de significados e sentidos por ele erigida. Geertz (1973a, 119) tocou ao de leve neste aspeto quando, em oposição a análises positivistas e funcionalistas da religião, notou que esta não “descreve a ordem social”, mas “dá-lhe forma”. Isto é, o festival, ou o ritual, é o instituir, i.e., o *tornar presente e manifesto*, de um dado nexos de significados – ou, nas palavras de Gadamer (1975c, 116), de uma “verdade suprema que nos fala a partir dele”.

Contudo, o olhar da antropologia sobre o ritual (e sobre o próprio fenómeno religioso), parece ter caminhado, ao longo da sua história, na direção contrária<sup>69</sup>. Possivelmente como reação à visão reducionista e determinista da religião em Durkheim e aos vários ecos antropológicos que viam nos ritos e rituais das comunidades primitivas a sua estrutura de relações sociais, foi surgindo uma leitura do fenómeno religioso inclinada para a dimensão prática e performativa, sublinhando sobretudo a sua manifestação ritual. O trabalho de Victor Turner (1969) sobre o processo ritual marca definitivamente esta passagem. Por via da noção de ‘liminaridade’, inspirada na obra de Arnold Van Gennep, Turner formula uma fase intermédia entre o antes e o depois do ato ritual, que lhe permite dar conta da liberdade e criatividade individuais, rompendo, assim, com as estruturas pré-definidas – a fase liminal torna-se, em Turner, “anti-estrutura”. Com a incorporação da ‘teoria da prática’ nas reflexões sobre o ritual (ver Bell 1992, 74–88), este vai adquirindo diferentes contornos, multiplicando-se em propostas e análises de natureza semiótica, linguística e/ou performativa (Bell 1992; Rappaport 1999; Tambiah 1985; V. Turner 1986). Como consequência, o ritual (e o

---

<sup>69</sup> As revisões exaustivas e detalhadas de Catherine Bell (1992; 1997) sobre a história da teoria do ritual, se lidas no enquadramento do próprio desenvolvimento da história da antropologia, mostram-nos isso mesmo.

fenómenos religioso, em geral) passa a ser olhado sob os paradigmas da agencialidade e do corpo (Bell 1992, cap. 5; A. Strathern e Stewart 1998) e, nesse sentido, ou é tomado como produto da ação e agencialidade dos indivíduos, ou é reduzido à crença privada, sublinhando-se a heterogeneidade de significados e das experiências individuais num mesmo ato ritual ou religião (Coleman 2013; Gerholm 1988). Olhando para trás, talvez seja possível dizer que a semente desta perspectiva estava já contida em Turner por via do conceito de “liminaridade”, mas principalmente de “drama social” (V. Turner 1974) para sublinhar a ação ritual como meio para resolver ou amenizar tensões individuais.

Contrariamente ao que aqui se propõe, estas formulações parecem, no entanto, reforçar uma conceção de ritual que se esgota na elucidação teórica e conceptual (*i*) da própria prática e das suas estruturas, fases e processos; e/ou (*ii*) do lugar do indivíduo e da sua interioridade nesses processos.

O que aqui nos interessa notar é que ao tomar a análise do ritual (ou mesmo do fenómeno religioso) a partir da teoria da prática e da corporalidade, este tende a tomar formas que, na realidade, parecem afastar-se da sua dimensão religiosa. A formulação do problema no célebre texto de Maurice Bloch ([1989] 2004, 21) sobre o ritual e a dança é um exemplo disso mesmo quando este diz que o seu ponto de partida são os processos através dos quais “o ritual faz com que as suas afirmações pareçam poderosas e sagradas”. Ou seja, não é relevante o lugar da ação na existência humana e significado e relevância do nela é dito, mas sim os processos e mecanismos simbólicos e/ou ideológicos por detrás daquilo que é dito<sup>70</sup>. Por outras palavras, subtrai-se o divino do ritual e do fenómeno religioso e abstrai-se destes uma série de categorias e conceitos, assim como uma teoria (da prática) que os sustente. Mas a pergunta que se impõe é: podemos, efetivamente, ser perentórios e afirmar que progredimos na compreensão das ações e fenómenos humanos quando fazemos pouco mais do que elaborar e reproduzir *ad nauseam* teorias e esquemas conceptuais sobre as mesmas? Quando nos anos setenta Jack Goody escreveu “contra o ritual” esta era uma das suas críticas (que permanece pertinente e atual). O excesso de categorias e termos na antropologia da religião, nota Goody, “são praticamente inúteis”, criando pouco mais do que confusão na compreensão do comportamento humano. Termos como mito e ritual tornaram-se “a ambiguidade em si mesmos”, bastando ver “o tempo e esforço despendidos no problema da definição, dando origem a livros inteiros cuja problemática central se resume a critérios nominalistas” (1977,

---

<sup>70</sup> Se o leitor se recordar, esta parece, aliás, ser uma orientação particularmente semelhante ao analisado anteriormente sobre a tradição (§3).

35). Em grande medida, a célebre formulação de Geertz de que a antropologia é uma ciência interpretativa que não procura leis, mas significados, transforma-se aqui numa procura por uma teoria da *construção* de significados – o que, sejamos sinceros, não é a mesma coisa. Em suma, torna-se o ritual em *teoria da prática* do ritual.

No que toca à redução do ritual à esfera da experiência e interpretação privadas, esta parece também não representar um avanço significativo na sua compreensão. De facto, desde a obra *The Idea of Holy*, de Rudolf Otto, que o olhar sobre o fenómeno ou impulso religioso tendeu a ter como propósito da sua análise isolar a categoria da *experiência subjetiva* do sagrado do resto dos aspetos que perfazem este domínio. Essa experiência, apelidada por R. Otto como “numinoso” equivaleria ao “sagrado (*holy*) menos o seu fator ou dimensão moral” (1923, 6), por outras palavras, ao *mysterium tremendum et fascinans* que todo o fenómeno religioso causa nos seus praticantes. Com isto, R. Otto abre a possibilidade de restringir a compreensão do fenómeno religioso ao domínio da interioridade do humano, das sensações, da emoção, êxtase ou temor sentidas pelo indivíduo. Neste plano, a compreensão do fenómeno religioso toma por objeto não o que *ali* adquire uma forma e, desse modo, reúne à sua volta os humanos, mas os seus ‘agentes’, a sua interioridade e experiências subjetivas – o fenómeno religioso é reduzido a uma sensação ou experiência individual. É inegável – e inerente ao modo de ser da cultura – que diferentes indivíduos praticam e vivenciam uma mesma religião, rito ou ritual de diferentes formas. Contudo, tal perspetiva, não obstante a sua incontestável validade, parece gerar e efetivar o contrário da prática religiosa, do festival, do ritual, do mito: centra e debruça o seu olhar sobre a esfera individual e subjetiva, amputa e subtrai o divino, ou seja, aquilo que excede os limites do humano. O classicista alemão Walter Otto ([1956] 2007, 26) percebeu isto claramente quando, na sua crítica à psicologização dos mitos e rituais, notou: “Esta é a mais perigosa das derivações, pois essa psicologia oferece-se, da mais aliciante maneira, à autocontemplação do homem moderno”. A questão não se prende com a validade epistemológica ou empírica dessas mesmas reflexões ou formulações; mas sim com o facto de que, à semelhança do enunciado em traços gerais no capítulo anterior, elas tomam o indivíduo como *locus* e paradigma da inquirição e, nesse sentido, traem a índole da prática de natureza religiosa que aqui se pretende evidenciar: o abrir e confrontar do humano com a sua finitude, com aquilo que evade a sua razão e sentidos. E de facto, nas duas perspetivas em cima mencionadas (teoria do ritual e interpretações privadas), ainda que de formas bastante

dísparos, o olhar sobre o ritual parece abstrair-se do próprio impulso religioso do ritual, ou mantém-no somente num segundo plano<sup>71</sup>.

Podemos agora voltar à formulação que aqui nos orienta: a relação com o ‘divino’ como um modo através do qual o ser humano, ao adquirir consciência da sua finitude, vai gerando a sua própria condição. Em grande medida, é isto que se dá no e pelo desenrolar do festival que aqui nos ocupa: uma relação particular com o divino. E neste ponto consuma-se de forma mais nítida a inadequação, no âmbito do impulso religioso, de uma leitura da ritualidade do festival que estabelece como primado a prática ou crença individuais. Por um lado, tal leitura não nos dá acesso ao modo de ser do festival como aquilo que, no seu vir à existência, acontece aos seres humanos; por outro lado, é precisamente aos limites da compreensão e agencialidade do indivíduo e, portanto, do humano, que o festival, como fenómeno religioso, dá forma e que articula. Deste modo, como ocorrência não-subjetiva e como presença que se institui e adquire preponderância sobre o humano, o festival não é mera criação dos homens e mulheres, nem algo que se perpetua cognitiva e mentalmente, mas *cria-os* como seres finitos; articula e institui a sua humanidade por oposição ao divino.

#### **§6.4. A presença tangível do divino**

Nas primeiras páginas de *Dionysus: Myth and Cult* ([1933] 1965), o classicista Walter F. Otto lança uma crítica às leituras evolucionistas sobre a religião, o mito e o ritual. Para W. Otto, estas poderiam ser divididas em duas linhas: a antropológica e a filológica. A leitura antropológica via nas “sociedades primitivas” da contemporaneidade a origem da religião grega e, por isso, procurava nas primeiras as formas primárias das divindades gregas. Já a

---

<sup>71</sup> Este gesto segue a ideia – formulada inicialmente por Edmund Leach (1964, 13) – de que o ritual não é um *tipo* de ação, mas um aspeto de quase todo o tipo de ação. Uma questão que se relaciona, por sua vez, com a rejeição da distinção entre sagrado e profano, ou com a emergência de rituais seculares (Bloch 1992, 28; ver Moore e Myerhoff 1977), visto que no mundo real há sempre rituais e ações que desafiam essas duas dicotomias (cf. Gluckman e Gluckman 1977). Esta não é uma questão que possamos aqui explorar. Contudo, embora válida, a rejeição tende a nivelar toda e qualquer ação a um mesmo plano simbólico e ontológico – o que nos parece um equívoco que levaria, em última instância, a estranhas conclusões: por exemplo, colocar os pregões dos vendedores ambulantes e os mantras budistas num mesmo plano da ação ou da linguagem com base na observação de que ambos são, fundamentalmente, um conjunto de frases fixas repetidas de formas recorrente e ritmada, ignorando por completo as orientações fundamentais que os guiam.

leitura filológica, embora ficando restringida à esfera linguística, mantinha-se dentro de um paradigma evolucionista semelhante, fazendo um movimento de reconstrução histórica e linguística de modo a chegar à origem dos conceitos religiosos.<sup>72</sup>

Na leitura de W. Otto, tais teorias concentravam-se de tal modo na busca evolucionista pela mais primordial das noções religiosas, que ignoravam a derradeira essência do impulso religioso: a própria presença do deus, do divino. Ao colocarem no advento do fenômeno religioso uma concepção primordial idealizada (como ‘divindade da Vegetação’, ‘Deus da Morte’) a partir da qual se desenvolveram formas mais complexas, reduziam-no a um “Nada”, a um mero “sistema conceptual no qual a vida está inteiramente ausente”, pois “aquilo que deveria ser venerado como o mais sagrado objeto da crença acaba por não ‘estar lá’ a primeira vez que é testado” ([1933] 1965, 9–10). A grande observação de W. Otto na elaboração da sua crítica é a de que a relação com o divino nunca poderá vir à existência a partir de um conceito abstrato, mas sim como resposta a uma manifestação tangível: uma *presença*. Para o classicista alemão, toda a relação com o divino constitui-se, assim, como uma reação de temor, assombro ou admiração do ser humano perante algo que se lhe mostra. Com esta formulação, é-nos dada uma visão sobre a questão do divino que não está orientada para as categorias ou conceitos que estruturam a prática religiosa, nem para a interioridade e subjetividade dos indivíduos. O que interessa a W. Otto é a manifestação tangível de uma presença que interpela e solicita o humano a olhar para fora de si mesmo. É importante salientar, contudo, que esta não é uma formulação de caráter evolucionista. Isto é, a questão não é a de substituir um princípio evolucionista por outro. Ele não está preocupado com relações causais, sendo estas meras extrapolações teóricas; mas sim com o próprio acontecer do ritual e do mito. A sua tese é a de que no “centro de toda a religião” está a presença do deus, da divindade – dessa presença irradia toda a narrativa, prática ou crença religiosa. A este respeito, W. Otto ([1933] 1965, 27–28 ênfase adicionada) faz uma observação análoga à que foi feita relativamente ao festival:

With this we have arrived at a primary occurrence which can no longer be understood as a product of man’s thought, his constructs of knowledge, his everyday life, but rather as a *prerequisite* for them. Hence, it also becomes pointless to ask whether something has taken place in external reality or whether man has been seized by an “idea”. [...] we must insist that we are

---

<sup>72</sup> Em *Teofania* ([1956] 2007), W. Otto vai também criticar a Escola Mito e Ritual pelo debate incessante, embora espúrio, em torno da questão da precedência do mito sobre o ritual, ou o contrário.

dealing with an irreducible something, with an *instigator and director of thought processes*, not with one of their results.

Mas que presença é esta? O que é, afinal, esse “irreduzível algo” que, ao exhibir e ostentar a sua presença, se torna o próprio advento do divino? A resposta parece residir no que já foi dito. O mito (ou lenda), o ritual, o festival – neles conflui o lugar intemporal onde o divino se mostra ao humano; neles o divino obtém e consoma a sua presença. O Festival Noturno da Raposa constitui-se, assim, como o evento onde é reavivada e trazida à existência, de forma nítida e tangível, a ubíqua presença do divino entre os humanos. O festival, enquanto fazer humano, com a sua harmonização de movimentos, gestos e dança, é “o próprio mito, ou seja, a manifestação sensível do verdadeiro, cuja divindade quer tomar forma no visível para nele viver” (W. Otto [1956] 2007, 33). Na raiz da palavra *matsuri* (festival) está, como vimos, contida uma espera e expectativa por essa presença: *matsu*, o aguardar “que algo que não é ainda visível venha a um lugar onde possa ser visto” para que o humano possa saudá-lo com a devida cordialidade (Kamata Jun’ichi citado em Havens 1988, 148). No seu advento, o festival quebra essa espera; e nos vários fenómenos da natureza, nos próprios homens e mulheres, ou nos objetos simbólicos presentes (*shinza* 神座, o lugar do *kami*; ou *shintai* 神体, o corpo do *kami*), consoma-se, por fim, a presença do deus (Moriarty 1972, *passim*).

Mas no exemplo que aqui nos ocupa, essa presença dá-se de um modo particular: a máscara da raposa. É sobretudo através da máscara que a forma do *kami* se efetiva de modo mais claro; através dela, o divino adquire a sua mais incisiva e abrupta presença. É somente no momento em que as raposas se movem e caminham entre as mulheres e homens presentes, com as faces isentas de expressão e com uma vácuca profundidade cavada nos olhos, que a derradeira ambiguidade da sua figura se materializa perante o humano. Quando Wilamowitz notou que *ninguém ora a um conceito*, estava essencialmente a alertar para o facto de que somente na presença de uma qualquer manifestação tangível do deus, pode o humano outorgar inteligibilidade e apreender aquilo que perfaz a esfera do divino. A máscara é a forma através da qual o deus (neste caso particular, o mensageiro do *kami*) se mostra ao humano na sua mais portentosa imediatez. Como W. Otto ([1933] 1965, 90) observa, a efetividade da máscara está no facto de que ela “não é mais do que superfície” – uma frente sem verso. A máscara articula uma ocorrência sem causa; sustém-se no abismo que habita do outro lado da sua superfície; apresenta-se na imediatez de uma face estática e mesmo assim imponente, numa presença tal que não pode ser ignorada. O único elemento móvel na máscara, os olhos, chamam quem se

aproxima; e ao olhá-la de volta, o humano contempla unicamente a face imóvel e intransponível da raposa e nada mais do que a ambiguidade e o rosto do abismo. Apenas por via da presença e manifestação tangível do deus, pode o humano atentar ao que perfaz a esfera do divino. Somente quando se vê na presença do deus convocado e configurado na feição da raposa, podem mulheres e homens articular de algum modo o que excede a sua compreensão, o que os limita. Os paradoxos, contingências e indeterminações das vidas humanas permanecem, naturalmente, no abismo que reside por detrás da máscara; mas agora têm um rosto – o inefável adquire, por fim, uma forma.

No final da sua célebre descrição do templo grego em *The Origin of the Work of Art*, Heidegger faz uma observação sobre as várias manifestações sensíveis do divino através da arte que é particularmente sugestiva para o olhar que aqui procuramos deitar sobre o festival, o ritual e a máscara. Para Heidegger ([1936] 1971, 42), a escultura do deus que se encontra no interior do templo grego “não é um retrato cujo objetivo é facilitar a compreensão da aparência do deus; é antes uma obra que possibilita que o próprio deus esteja presente e, portanto, é o próprio deus”. Somente na e pela presença da estátua pode o divino tomar forma perante o humano. Assim, a estátua não representa nem simboliza o deus, mas é o próprio deus a tomar forma na pedra.

O mesmo pode ser dito sobre a máscara. A máscara não serve o propósito de *representar* o deus, ou o seu mensageiro. É a própria raposa, assim como toda ambiguidade e indeterminação da sua figura, que se manifesta na máscara, e não apenas ‘alguém mascarado’. A máscara (assim como todo o festival e dança) é o instituir e o tomar forma do divino perante o humano: o *kami*, na figura do seu mensageiro, *está ali*. Isto não significa, por um lado, que quem observa não é capaz de discernir que o portador da máscara é, na verdade, um humano, provavelmente um conhecido, e não um deus; nem, por outro lado, que aquele que usa a máscara foi, por um qualquer ato sobrenatural, possuído pelo espírito da raposa ou do deus. A que se deve essa presença, o que a causa ou antecede, se é real ou encenada são questões desajustadas, pois o deus nada mais é do que a própria imediatez daquela presença.

The gods which men serve are not images of what has been, but forces which lead into what will be. Their function is always to go before men's faces, to lead them into or to reveal that by which they come to see what they previously have not seen. (Martland 1981, 17)

Tal como acontece na arte, a pergunta metafísica sobre a correspondência entre o apresentado na obra e a verdade da realidade é irrelevante, desadequada e nem sequer é um problema. Em causa não está a precisão da representação, mas a *verdade* que habita no que é apresentado. Aquilo que é apresentado *está ali*; é essa presença que interpela o humano e lhe diz algo sobre si e sobre o mundo; é nessa presença que ele se detém e que, como disse Schopenhauer sobre o belo, é por momentos libertado da miserável pressão da volição.

### §6.5. Crença, prudência e o impulso religioso

No capítulo §4, aludimos brevemente ao castigo que Posídon deitou sobre Odisseu. Por causa desse castigo divino, Odisseu vagueia sem destino e sem conseguir regressar a casa. Porém, ao olharmos para o todo que é a *Odisseia*, percebemos que esse aspeto não é somente aquilo que despoleta os acontecimentos, não é somente a sua causa, mas está presente em toda a narrativa: esta não é apenas uma história sobre o regresso de um homem a sua casa, mas sobre o quão frágil se torna um dos principais heróis da Guerra de Troia perante os ventos das circunstâncias. E Odisseu é, sem sombra de dúvida, sujeito a tais ventos. A sua jornada assemelha-se a um vaguear aleatório que, apesar de ter um destino definido, parece progredir sem rumo. O seu destino, em grande medida, pertence aos deuses: a Posídon, naturalmente, mas também a Atenas, que o auxilia, e até a Zeus. Embora consigamos perceber esta dimensão da *Odisseia* ao longo do próprio desenrolar dos acontecimentos, é na figura de uma das mais belas expressões utilizadas por Homero que melhor se concretizam as fragilidades e limitações da compreensão e ação humanas: aquilo que foge ao controlo e domínio do humano encontra-se, para os gregos de Homero, *sobre os joelhos dos deuses*.

Encontramos esta expressão duas vezes na *Odisseia* e duas vezes na *Ilíada*. Ela diz-nos muito sobre a relação entre os antigos gregos e os seus deuses. Porém, o que nos prende nesta frase não é apenas o que ela poderia conter para os gregos de Homero, mas sobretudo aquilo que ela nos pode dizer (se puder dizer alguma coisa), a nós, indivíduos ‘pós-modernos’. O passo mais fácil seria interpretá-la e explicá-la à luz de uma conceção de crença, ou seja, dizer que algo repousa sobre os joelhos dos deuses adquire o seu sentido no quadro de um sistema de crenças em entidades sobrenaturais que interferem e detêm um poder efetivo sobre os assuntos humanos. Contudo, como ficou claro no início deste capítulo, pretende-se aqui propor uma outra leitura sobre esfera do divino que não comece a partir da crença. O que aqui

nos ocupa é sobretudo a ideia de que na esfera do divino dá-se forma e articulam-se os limites da natureza e ação humanas – e é esta também a dimensão mais fundamental que habita e dá força à frase de Homero. O reconhecimento de que determinada ocorrência ou possibilidade se encontra repousada sobre os joelhos dos deuses não é uma mera verbalização da crença, mas o articular e o dar voz a uma fragilidade, impotência ou limitação. Aquilo que está para acontecer está *ali*, nesse lugar onde repousam, numa expectativa demorada, as coisas que o ser humano não tem capacidade ou competência para compreender ou controlar.

À semelhança do que foi dito sobre a presença que o deus adquire no festival, também aqui a pergunta pela correspondência entre a crença e a realidade advinha-se como algo desadequada. No domínio do divino não estão em causa questões epistemológicas, mas os limites humanos no fazer e no responder a essas mesmas questões. A ciência pode ter expandido de algum modo os limites da capacidade e ação humanas – embora em alguns casos de modo ilusório e com contrapartidas, como astutamente defendeu David Ehrenfeld em *The Arrogance of Humanism* (1981). Contudo, há domínios em que esses limites pouco ou nada se alteraram. Aludimos brevemente a dois deles anteriormente: o quadro de Rembrandt, que nos dá a ver a derradeira obscuridade que o mundo (não o planeta, mas os ‘mundos humanos’) constitui para o ser humano, mesmo para aqueles que passam uma vida a tentar compreendê-lo; e a tragédia grega, que ainda hoje coloca diante dos nossos olhos a irresolubilidade e as angústias dos dilemas da esfera ética e moral. Mas enquanto estes exemplos nos confrontam com as limitações das capacidades de ação e percepção humanas, é na esfera do divino que o ser humano parece procurar lidar com o abismo que o sustém, com o ininteligível e o inefável, dando forma, ordem, sentido, coerência às porções dos seus mundos que, por permanecerem para lá das suas competências e capacidades, parecem repousar sobre os joelhos dos deuses. O impulso religioso vem à existência como *o modo e a forma* através da qual o ser humano articula e dá sentido ao abismo do ininteligível:

There are at least three points where chaos – a tumult of events which lack not just interpretations but *interpretability* – threatens to break in upon man: at the limits of his analytic capacities, at the limits of his powers of endurance, and at the limits of his moral insight. Bafflement, suffering, and a sense of intractable ethical paradox are all, if they become intense enough or are sustained long enough, radical challenges to the proposition that life is comprehensible and that we can, by taking thought, orient ourselves effectively within it – challenges with which any religion, however

"primitive," which hopes to persist must attempt somehow to cope. (Geertz 1973a, 100)

O que aqui se procura colocar como essência do fenómeno ou do impulso religioso não é a crença (o que convida, naturalmente, à formulação contrária: a articulação da ‘descrença’), mas a prudência; isto é, não a postulação de uma ordem sobrenatural habitada por seres, entidades ou espíritos que estabelecem princípios orientadores para as vidas humanas, mas a humildade em reconhecer que os seres humanos não têm controlo sobre vários aspetos das suas vidas e tempos históricos. Por outras palavras: não determinismo, mas indeterminação. Contudo, se, por um lado, hoje nos tornámos cétricos (e bem) relativamente a postulados deterministas, seja qual for a sua índole, por outro lado, parecemos aceitar apenas um tipo de indeterminação, a ‘volitiva’. Enquanto que a – chamemos-lhe – ‘indeterminação existencial’ concerne a impermanência, a volatilidade e as limitações da existência humana, a ‘indeterminação volitiva’ é o paradigma do indivíduo moderno na sua derradeira liberdade para ser aquilo que quer e escolhe para si. Na primeira, o carácter indeterminado do humano é acolhido como uma inevitável consequência do facto de que as suas capacidades de conceptualizar e apreender a existência e o mundo são limitadas; na segunda, faz-se da indeterminação humana uma folha em branco na qual o indivíduo pode livremente e sem restrições compor a sua própria história. Ao conceber a indeterminação somente na sua dimensão volitiva, o indivíduo pós-moderno limita-se a repetir a formulação de Giovanni Pico della Mirandola, que funde o otimismo efervescente do humanismo renascentista com a ideia cristã de que o homem foi criado à imagem de Deus:

God [...] made man as a creature of undetermined nature, and placing him in the middle of the universe, said this to him: 'Neither an established place, nor a form belonging to you alone, nor any special function have We given to you, O Adam, and that for this reason that you may have and possess, according to your desire and judgment, whatever place, whatever form, and whatever function you shall desire. You, who are confined by no limits, shall determine for yourself your own nature.'

Em suma, em virtude do facto de que a reflexão teórica observa a crença sempre com um olho na sua justificação, ela tende a mover-se no plano da razão; e esta, por sua vez, é o domínio por excelência do intelecto humano que se causa e justifica a si próprio: é porque

possui razão que o humano pode ser a causa de si mesmo e, portanto, autodeterminar-se. A questão da crença religiosa é, no entanto, um tema infinitamente mais complexo e controverso. Tornou-se notoriamente tortuoso e paradoxal articular e apurar a possibilidade da crença religiosa num mundo que é, na sua essência, tecnológico, secular, “desdivinizado”. Isto não significa, naturalmente, que já não há crentes e rituais, ou templos e catedrais onde mulheres e homens se encontram com os seus deuses – mas que tais elementos estão a perder gradualmente o âmago da sua força em muito do mundo contemporâneo. Quando Nietzsche, na senda de Hegel, anunciou a morte de Deus, o seu aviso prendia-se não tanto com o efetivo desaparecimento de crentes e igrejas (a sua formulação abrangia sobretudo o mundo ocidental e a respetiva conceção metafísica do Deus cristão), mas com a progressiva fragilidade e volatilidade da própria ideia de uma crença numa ordem de existência suprassensível (que resultou, na visão de Nietzsche, numa ausência de propósito e orientação generalizada).

No entanto, talvez o nó do problema resida precisamente aí: na crença. O pensamento teológico e a filosofia da religião parecem ter concebido o fenómeno religioso quase exclusivamente com base na ideia de crença, tratando-o juntamente com reflexões filosóficas de pendor epistemológico, explicativo e causal: *fide quaerens intellectum*<sup>73</sup>. Assim, se nada existe sem uma razão (*principium rationis*, ‘princípio da razão suficiente’, de Leibniz), tudo o que é tem necessariamente uma causa, logo, é passível de ser caracterizado como verdadeiro ou falso, de ser provado ou refutado. De facto, na conceção metafísica cristã, a partir de Santo Anselmo, mas principalmente da filosofia aristotélica de Tomás de Aquino, Deus é pensado como *causa sui*, isto é, como a causa primária de tudo, logo, a única entidade que se causa a si mesma<sup>74</sup>. Tal formulação indicia, desde logo, uma propensão inerente para fundir questões explicativas e epistemológicas com questões teológicas ou religiosas (por ex., as provas da existência de Deus). O início da modernidade, talvez de forma mais gritante na figura e escritos de Pico della Mirandola, traz consigo a aplicação da ideia de *causa sui* ao humano: o humano

---

<sup>73</sup> “Fé em busca do intelecto/inteligência” ou “*faith seeking understanding*”. Como notou Walter Jaeschke (2004, 2): “The most profound reason for the crisis of philosophical theology lies in its internal constitution, to express the thought of God (*Gottesgedanke*) by means of reason.”; ou William Desmond (2004, 148): “Again If I am not mistaken, almost all philosophical discussion takes the directionality which follows faith seeking understanding, whether this leads to a new fraternity between philosophy and religion, or to a war of enlightenment debunking.”

<sup>74</sup> Para uma crítica à metafísica inerente à teologia cristã, ver a obra de Ben Vedder (2007, cap. 5) que organiza e sintetiza as várias formulações de Heidegger sobre o tema, desde os seus escritos anteriores a *Ser e Tempo* aos textos tardios, sob o título ‘Filosofia da religião em Heidegger’.

como entidade que se causa e determina a si mesma. Porém, assim que o ser humano se concebe a si mesmo como a entidade que *cria* a sua própria existência (a essência da ideia de liberdade), a possibilidade da crença religiosa tende a desagregar-se e a tornar-se no seu contrário: a declaração da não-crença, ou da impossibilidade da crença. Talvez a inabalável confiança dos nossos antecessores Renascentistas, Iluministas e Idealistas no poder ilimitado da razão e do intelecto humano (a *Vernunftglaube*, ‘fé na razão’, de Kant) os tenha impedido de olhar as religiões humanas não no plano da crença e da explicação causal, mas da humildade e prudência em face do inefável, do ininteligível ou do que ainda está por vir<sup>75</sup>; como algo que se constitui e vem à existência não no domínio da elucidação racional e intelectual, mas na clareira que se abre quando a ação e a reflexão se esgotam num último gesto e a indeterminação começa.

Avaliar se este é um diagnóstico acertado, ou não, requeria toda uma outra reflexão que sai fora do âmbito e propósito último deste capítulo. Não obstante, e mesmo sem essa reflexão e diagnóstico, há uma última sugestão que pode ainda ser formulada: não acreditemos em deuses, mas detenhamo-nos nas formas das suas palavras e no que elas nos dizem sobre os limites das nossas.

---

<sup>75</sup> Não sem algumas exceções, como é o caso de Lutero que, contra o *Do Livre Arbítrio* de Erasmo, escreveu *Do Servo Arbítrio*.



## §7. O que nos chega de outro lado<sup>76</sup>

Truth in the human sciences is the realization that to understand how to live in the world comes to us from somewhere else.

*Michael Marra*<sup>77</sup>

In contrast to the tradition of the *cogito* and to the pretension of the subject to know itself by immediate intuition, it must be said that we understand ourselves only by the long detour of the signs of humanity deposited in cultural works.

*Paul Ricoeur*<sup>78</sup>,

### §7.1. A tarefa de ser humano

Em 1922, Bronislaw Malinowski publicou aquela que viria a ser considerada uma das monografias fundadoras da antropologia moderna, *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Uma obra detalhada sobre o sistema de trocas dos Trobriandeses (o *kula*) que, por variadíssimas razões, mas sobretudo por fazer do trabalho de campo o método por excelência do empreendimento antropológico, se tornou um incontornável clássico da antropologia. Do ponto de vista da teoria antropológica, Malinowski apresenta-nos o *kula* enquadrado numa discussão sobre a “economia primitiva” e a relevância das noções de utilidade, posse, valor, riqueza e racionalidade para o âmbito da teoria económica. Todavia, o que aqui nos guia neste olhar introdutório sobre o *kula* é outra coisa que não os seus princípios económicos, as suas regras e leis solenes, ou os seus intrincados contornos formais e tangíveis. Sigamos as descrições de Malinowski.

---

<sup>76</sup> Parte deste capítulo foi publicada com a seguinte referência: Santos Alexandre, Ricardo. "The interval between humans: A probe into the possibilities of being". *Culture & Psychology* (2021) (*online first*)

<sup>77</sup> Em *Essays on Japan: Between Aesthetics and Literature*. 2010. Leiden: Brill. (citação p. 280).

<sup>78</sup> Em *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on language, action and interpretation*. 1981. Cambridge: Cambridge University Press (citação p. 280).

O *kula* é-nos apresentado como um empreendimento central e estrutural na vida dos Trobriandeses. Todo o processo – a construção das canoas, a viagem de partida, o próprio ato de troca e o regresso – está envolto em diversos atos cerimoniais, sendo a orientação e fim último em torno do qual uma grande parte da atividade diária, prática e discursiva se vai arquitetando. Periodicamente, em datas pré-estabelecidas e seguindo rotas fixas, os Trobriandeses lançam-se ao mar nas suas canoas numa viagem que os leva a visitar várias ilhas e populações vizinhas com o propósito de trocar determinados objetos, os *vaygu'a*, com alguns dos seus habitantes. Em outros momentos do ciclo de trocas, são eles próprios a receber as expedições dessas outras populações vizinhas que, por sua vez, os vêm também presentear com objetos semelhantes. Todos aqueles que num dado momento são recetores dos *vaygu'a*, empreenderão, num outro período já definido, uma viagem onde eles próprios se tornarão visitantes e doadores. O dever de retribuir os *vaygu'a* recebidos e a expectativa de ser retribuído pelos *vaygu'a* doados constituem a força motriz do *kula*.

Como instituição, o *kula* constitui-se como um sistema ordenado e complexo, composto por incontáveis regras que ditam, por exemplo, o número de parceiros de troca que cada pessoa pode ter, a direção das rotas e da circulação dos *vaygu'a* e, sobretudo, as formalidades e o decoro que acompanham o transporte, o manuseamento e o próprio momento da troca. Embora em grande número na sua totalidade, são apenas dois os tipos de objetos que ali circulam: colares em tons avermelhados (*soulava*) e pulseiras em tons brancos (*mwali*). Nenhum destes *vaygu'a* tem valor monetário ou utilitário e alguns, por serem demasiado pequenos ou demasiado grandes, nem sequer são práticos para ornamentar o corpo. Os que têm um tamanho aceitável para tal, acabam por ser usados para ornamentação numa ou outra celebração mais importante, embora na realidade passem a maior parte do tempo armazenados até ao próximo *kula*, onde possivelmente voltarão a ser trocados pelo objeto contrário.

Numa fase inicial da explicação do *kula*, Malinowski faz uma interessante analogia entre as joias da coroa no museu e os objetos trocados no *kula*, com o intuito de nos mostrar que a atribuição de valor a objetos aparentemente sem qualquer utilidade é um aspeto observado também nas sociedades com uma economia desenvolvida. A analogia em si toca num aspeto crucial: a classe de objetos que são guardados em locais específicos e cuja posse e contemplação parecem ser o único propósito da sua existência – não são possuídos *para* serem usados (embora, pontualmente, possam sê-lo), mas pelo valor do objeto em si mesmo.

Mas Malinowski não aproveita a analogia em toda a sua dimensão e, como tal, não a segue até ao fim. Na verdade, as joias da coroa, assim como, por exemplo, um vaso grego, ou

a estátua de Shiva, não são meros objetos que se esgotam na posse, na contemplação ou na ostentação, mas abrem-nos para um determinado contexto histórico e os seus princípios políticos de organização da sociedade, para um episódio mitológico e as suas orientações morais, ou para um dada compreensão sobre o humano e a sua condição transitória; isto é, comportam em si mesmos as linhas orientadores que, parcial ou totalmente, constituem os mundos a que pertencem ou pertenceram. Na mesma medida, o que os *vaygu'a* articulam para os Trobriandeses não é a mera posse pela posse, mas dão formas e contornos tangíveis a um entendimento moral e social que, institucionalizado como *kula*, está “enraizado no mito, suportado pela lei tradicional e circundado por ritos mágicos” ([1922] 1999, 65):

With reverence [the Trobriand man] also would name [the objects], and tell their history, and by whom and when they were worn, and how they changed hands, and how their temporary possession was a great sign of the importance and glory of the village. ([1922] 1999, 68)

Os *vaygu'a* não são apenas objetos que se resumem à posse e à ostentação, assim como as joias da coroa, o vaso grego e a estátua de Shiva não são *apenas e só* umas joias, um vaso e uma estátua cujo valor se esgota na sua contemplação e posse (cf. Leach 1957, 133). Através dos *vaygu'a*, armazenados pelos chefes até ao próximo *kula*, são continuamente lembrados e tornados presentes o próprio *kula*, as pessoas e tribos que o constituem e que doaram este ou aquele *vaygu'a*, mas sobretudo as relações de dever, respeito e reciprocidade que, dessa forma, se estabeleceram e que permanecerão, possivelmente, de forma vitalícia. Se o *kula* dá forma e articula as várias relações de reciprocidade e interdependência que se vão construindo entre as tribos, os *vaygu'a* dão forma e articulam o próprio *kula*, pois não existem nem obtêm qualquer sentido senão como parte integrante daquilo que o *kula* é e significa.

Há assim algo nos objetos trocados e doados que remete para as pessoas e para as relações entre elas. Esta foi a sugestão de Marcel Mauss quando perguntou em *O Ensaio sobre a Dádiva*, “Que poder reside no objeto dado que leva o seu destinatário a retribuí-lo?” ([1950] 2002, 4).<sup>79</sup> A resposta curta, inspirada nos sistemas de troca dos Maori, é que em cada objeto

---

<sup>79</sup> A obra de Mauss parte da análise de um conjunto de práticas inseridas nos sistemas de trocas de várias sociedades (baseando-se em várias descrições etnográficas, incluindo as de Malinowski em *Argonautas*) e demonstra como o seu valor não é meramente económico, ou utilitário, mas sobretudo social e moral, servindo de veículo para fomentar laços sociais, direitos ou leis. Quanto à evocação da obra de Mauss neste capítulo, convém sublinhar que o objetivo não é o de analisar a obra em si ou os seus argumentos. Como

dado habita o seu dador. Aquilo que é dado permanece de tal forma ligado ao seu dador que o que *eu* sou habita no objeto que faço e que ofereço a um outro. Como nota Mauss, “O espírito mistura-se com as coisas; as coisas com o espírito. As vidas estão enredadas umas nas outras, e é essa a forma como, entre as pessoas e as coisas assim entretecidas, cada uma emerge da sua própria esfera e se mistura com as outras” ([1950] 2002, 25–26). Do *kula* emerge, assim, não apenas um determinado sistema de trocas, a partir do qual se pode reavaliar a dimensão económica das comunidades humanas, mas também, e antes disso, uma dada compreensão da *existência humana na e pela relação com os outros e com o mundo e, portanto, da pessoa* – teremos algo a dizer sobre isto mais à frente.

Se transportarmos o *enredamento das vidas*, que refere Mauss, de volta à descrição de Malinowski, constatamos que esse enredamento não é apenas e só entre objetos e pessoas, mas entre objetos (os *vaygu'a*), pessoas (os seus dadores, recetores e as suas histórias), lugares (as várias ilhas que perfazem o circuito do *kula*) e a história (os tempos longínquos narrados nos mitos que sustentam e animam o *kula*). Nesse sentido, o *kula* é também a manifestação, culturalmente específica, da pertença e interdependência da existência humana, assim como da nossa condição primordial de sermos, inevitavelmente, seres abertos ao mundo e interpelados por este. A autoproclamada autonomia e independência do indivíduo vê-se assim refreada pela compreensão de que grande parte daquilo que nos constitui como humanos, como indivíduos, como pessoas, chega-nos sempre de outro lado, de outras “ilhas”, de outros humanos e de outros tempos históricos.

Esta tem sido a “conclusão”, ou melhor, constatação transversal aos capítulos anteriores. Por vezes de forma explícita, outras vezes de forma implícita, as diferentes reflexões feitas até ao momento visaram trazer ao de cima alguns planos da nossa existência onde nos constituímos não por uma força criadora e singular que habita na nossa interioridade, mas pela nossa condição de seres abertos, expostos e responsivos ao que nos chega de outros lados. Todavia, precisamente por ser algo que, como diz Ricoeur na epígrafe deste capítulo, nos chega do *longo desvio dos traços da humanidade*, aquilo que nos constitui é também aquilo que nos sustém e, portanto, aquilo que, ao sermos humanos, nos antecede enquanto indivíduos e sujeitos.

---

ficará claro abaixo, o propósito prende-se apenas com traçar, de forma meramente sugestiva e sumária, a linha teórica e retórica que vai dos Trobriandeses de Malinowski às questões do *self* e da pessoa na antropologia.

O presente capítulo procura dar um passo em frente no que diz respeito a esta questão. Mais do que salientar um outro plano onde a nossa finitude se mostra e se faz sentir, pretende-se aqui traçar algumas das possibilidades de uma existência humana que reconhece e serenamente aceita os limites e fragilidades que a sua própria condição lhe impõe, sejam estes de natureza histórica, topológica, ética ou moral. Partindo da discussão mais geral sobre as questões em torno do *self* e da pessoa e passando por alguns aspetos da filosofia, literatura e cultura japonesas, o argumento deste capítulo assenta na ideia de que a aceitação da finitude humana se traduz no reconhecimento de que o modo particular de ser do humano, antes de ser pautado pela volição, ação e domínio sobre o que *é*, constitui-se primordialmente como um atentar ao mundo, um estar aberto e responder às suas interpelações e solicitações. Afinal, esta é também uma das várias dimensões que tão bem nos mostra os *Argonautas*. O lugar central do *kula* na vida dos Trobriandeses, tal como descrito por Malinowski, afigura-se como um dos exemplos da literatura e imaginação antropológicas que melhor parece sugerir que existir, para o humano, se dá como algo que o interpela, que o impele a dar outro passo, a mover-se, mas que lhe chega sempre de outro lado que não dele mesmo; que lhe chega de um mundo que, na verdade, *lhe acontece*.

Esta é a perspetiva que aqui nos vai guiar e que Heidegger, na sua visão particular sobre o modo como somos humanos, condensou em frases como: “a existência não é algo que o ser humano conquista, mas que lhe é ofertado” ([1936] 2000, 60); “o humano é aquele que é contemplado por aquilo que *é*; aquele que é convocado, pelo abrir e desvelar das coisas, a reunir-se em torno da sua presença” (1977, 131); ou quando caracteriza o *Dasein* (o humano) como “aquele em quem é delegada a  *tarefa de ser*” ([1929] 1998, 121).

Tomemos estas formulações como epígrafes ao que se segue.

## **§7.2. A pessoa e o *self* como objetos antropológicos**

Perante os costumes, hábitos ou crenças dos vários povos da Melanésia e de tantos outros locais que os antropólogos procuraram conhecer, rapidamente se reconheceu a particularidade cultural da conceção individualista e autónoma de pessoa paradigmática no pensamento ocidental. Tal reconhecimento foi-se traduzindo, pelo menos desde as obras de Alfred I. Hallowell (ver §5.1), numa maior atenção ao que a antropologia habitualmente designa com as noções de *self* ou a pessoa. A questão passou, assim, a estar centrada na tentativa de

compreender e analisar as concepções de *self* e de pessoa de outras culturas e povos não-ocidentais, tentando fazer essa mesma análise a partir de conceitos ou categorias que não estivessem manchadas pelas concepções ocidentais. Contudo, as várias reflexões que a antropologia foi construindo e desenvolvendo sobre estas noções tornaram-se, não poucas vezes, discussões teóricas relativamente herméticas, técnicas e objetificadoras<sup>80</sup>. Em certa medida, pode dizer-se que a antropologia parece ter demonstrado alguma dificuldade em manter-se fiel à experiência inicial que se dá no e pelo contacto com o que é culturalmente diferente, optando, quase invariavelmente, por ir construindo um aparato conceptual e teórico para discursar sobre o que, parece-nos, poderia vir a constituir-se como assunto de um diálogo mais edificante.

Um exemplo paradigmático na antropologia de como as questões sobre a diferença cultural na compreensão das relações humanas e da pessoa acabaram por ser tomadas de forma sobreteorizada e algo técnica é visível seguindo a linha que liga o *kula* e a união entre dador e dádiva às formulações de Marilyn Strathern, em *The Gender of the Gift*, sobre a pessoa na Melanésia a partir do conceito de “divíduo”. Nesta obra, Strathern define o seu objetivo não como uma análise do pensamento melanésio por recurso aos seus próprios conceitos, mas como um exercício de contextualização da utilização desses conceitos, contextualizando, simultaneamente, os conceitos analíticos utilizados (1988, 8). Claramente uma opção metodológica complexa e ousada; mas, parece-nos, não faz mais do que andar em círculos sobre si mesma. Uma provável consequência dessa orientação pode ser vista em dois dos vários parágrafos, na introdução, onde Strathern (1988, 14) se debruça sobre a questão da pessoa na Melanésia:

The suppression of internal differentiation occurs, however, in a pluralized context of sorts. This is the plurality that takes the specific form of a differentiated pair or duo. 'Many' and 'one' may be homologous, but neither is to be equated with a pair. When either a singular person or a collective group comes into relation with another, that relation is sustained to the extent that each party is irreducibly differentiated from the other. Each is a unity

---

<sup>80</sup> O facto de se afirmar que os discursos sobre a pessoa e o *self* se tornaram objetificadores não é contraditório com o argumento formulado no capítulo §5 sobre o paradigma da subjetividade com génese nos discursos sobre o *self*. Pelo contrário, basta relembrar que a reflexividade ou subjetividade radical (o tomar do sujeito e da sua subjetividade como objeto de análise) é apenas uma outra face do objetivismo: o objetivismo aplicado ao próprio sujeito.

with respect to or by analogy with the other. The tie or alliance between them cannot be subsumed under a further collectivity, for the dyad is a unity only by virtue of its internal division.

Single, composite persons do not reproduce. Although it is only in a unitary state that one can, in fact, join with another to form a pair, it is dyadically conceived relationships that are the source and outcome of action. The products of relations including the persons they create inevitably have dual origins and are thus internally differentiated. This internal, dualistic differentiation must in turn be eliminated to produce the unitary individual.

Escolhas metodológicas bizarramente desnecessárias redundam em reflexões desnecessariamente bizarras. A questão em causa não é uma de falta de lógica, de sentido ou de coerência interna do argumento na base das premissas que a autora estabelece. Trata-se sobretudo do tortuoso caminho que ela tem de percorrer para cumprir essas premissas e dar-nos a conhecer a pessoa na Melanésia. Um caminho constituído por uma série de ideias opacas, de difícil compreensão, que se anunciam como contraditórias, mas que se revelam, no final, como concordantes. Um novo vocabulário com o intuito de “contextualizar as perspectivas melanésias” (1988, 13) e que requer uma predefinição de conceitos para que consigamos, por fim, *compreender bem* os melanésios.<sup>81</sup>

Embora envoltos numa linguagem ligeiramente menos técnica e abstracta, encontramos propensões semelhantes em outros trabalhos antropológicos. Inspirados por uma qualquer manifestação tangível, pragmática da relacionalidade humana (o modo como diferentes culturas pensam e articulam as relações humanas), os antropólogos foram optando por tornar o *self* e a pessoa num conceito formal, numa categoria tal como o espaço e o tempo, de forma a poder registar as suas essências e os seus processos estruturais, formativos, cognitivos, psicológicos, subjetivos e outros. Fez-se do *self* e da pessoa objetos de um empreendimento em descobrir princípios universais do comportamento humano, as etnopsicologias (White e Kirkpatrick 1985; Lutz 1988); debateu-se a existência, ou não, de diferenças entre a conceção ocidental de *self* ou pessoa e outras conceções não-ocidentais (Ewing 1990; E. LiPuma 1998; Lutz 1985; Murray 1993; Spiro 1993); e foi-se elaborando novos esquemas teórico-

---

<sup>81</sup> Em *Property Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*, as elucidações teóricas sobre a relacionalidade ou a ‘pessoa’ retêm a mesma natureza (ver Strathern 1999, 13-25; 233-261).

conceptuais sustentados em noções como “fractal person” (Wagner 1991). “permeable and partible person” (Busby 1997), “fragmented, fluid or saturated self” (ver a análise de Sökefeld 1999), ou “forensic and mimetic person” (Lambek 2013).

Na antropologia e nos estudos japoneses, a propensão para falar do *self* e da pessoa é feita em termos semelhantes. Aqui, a tensão fundamental em torno da qual se vão formular as questões do *self* japonês é entre as concepções de *soto* (exterior) e *uchi* (interior), ou analogamente, entre *omote* (frente) e *ura* (verso). É sobretudo um esquema binário que de várias formas e com várias nuances vamos encontrar desde *The Chrysanthemum and the Sword* (1946), de Ruth Benedict, passando pelo antropólogo japonês Nakane Chie (1970) e o psicanalista japonês Doi Takeo (1986), até a formulações posteriores no âmbito da antropologia de propensão psicológica (Bachnik e Quinn, Jr. 1994; Rosenberger 1989; 1992b). Outros trabalhos, ainda que de forma mais fluída, ainda se prendem ao mesmo esquema binário. Dorine Kondo (1990) foca-se na dimensão interior, subjetiva (*uchi* ou *hone*) e no modo com esta é “produzida” por fatores externos como relações de poder, trabalho e género; e Takie S. Lebra (2004) baseia-se no mesmo modelo binário e explora o modo como este se manifesta em vários domínios e atividades como a linguagem, o contexto do trabalho, ou na cerimónia do chá.

Estes paradigmas, assim como a linguagem conceptual que os acompanha, parecem tratar da relacionalidade humana de forma algo objetivista ao tomar o *self* e a pessoa como entidades passíveis de serem isoladas como objeto de um estudo analítico por relação ao qual se detalham uma série de traços, princípios ou leis subjacentes que o caracterizem. Ao manterem-se dentro deste enquadramento retórico e conceptual, os debates em torno do *self* da pessoa tendem a criar um discurso autorreferencial (i.e., constituído *apenas e só* em torno de um *self* culturalmente específico e da explicitação ou elucidação das suas singularidades) e, por consequência, a fechar sobre si mesmos os horizontes culturais onde se movem, reduzindo, assim, as possibilidades de uma *fusão de horizontes* (§2.3.).

É importante sublinhar, no entanto, que o motivo que alimenta a presente crítica não é de ordem epistemológica, mas, diríamos, filosófica, retórica, pragmática. Por outras palavras, a questão não se prende com a existência, ou não, desta ou daquela característica do *self* japonês, melanésio ou outro, mas com um ceticismo relativamente às consequências efetivas desse olhar e ao tipo de conhecimento que se pode alcançar e produzir a partir de tais perspetivas, paradigmas e da sua linguagem. Precisamente por essa razão, no que se segue procuraremos afastar-nos desses discursos de modo a refletir sobre o que significa ser-se

humano, ou pessoa, em termos semelhantes ao que tem vindo a ser feito em toda a tese. O objetivo não passa por propor novos os conceitos teóricos ou linhas metodológicas para tratar das questões do *self* ou da pessoa, mas por estabelecer um diálogo a partir de alguns aspetos da sociedade e cultura japonesas que nos permitam ‘aprender *com*’ e trazer algo de significativo e transformador do modo como a relacionalidade humana é neles articulada, pensada e formulada, implícita ou explicitamente.

### §7.3. O intervalo entre os humanos

O sentido e significado que sempre perfaz e estrutura as nossas vidas, que as torna mais densas e inteligíveis como as vidas que são, não brota *ex nihilo* do âmago da nossa individualidade. Não damos significado às coisas, mas o contrário: na maior parte do tempo, no nosso envolvimento pré-reflexivo com as coisas, não impomos significados e sentidos ao mundo, mas recebemo-los deste e das inúmeras formas como nele estamos implicados. Ainda assim, somos indivíduos. Na relação com o mundo ou com um outro não deixamos de ser um Eu; não deixamos de ter autonomia de movimentos e de desejos, nem de compreender o que nos cerca a partir de um ponto de vista que é, inevitavelmente, nosso. Aquilo que se vai alterando é o modo como tacitamente jogamos o jogo de ‘vai e vem’ entre a mera submissão ao que nos cerca e a imposição assertiva da nossa perspetiva individual sobre o mundo – esta última recorrentemente presente no mundo contemporâneo. Como podemos, então, começar por compreender as possibilidades de se ser humano em detrimento destas duas atitudes?

O terreno que iremos começar por pisar não é novo, pelo contrário. No quadro da tradição filosófica japonesa contemporânea é bastante usual a evocação da palavra japonesa *ningen* 人間 (ser humano) como referente para reflexões de cariz ético e moral. Porém, as questões em torno desta noção não estão isentas de alguma polémica académica. O pensamento de Watsuji Tetsurō, recorrentemente associada aos estudos *nihonjinron*, é um dos exemplos dessa polémica, tendo a sua filosofia ética, construída em torno da noção de *ningen*, sido alvo de largas críticas pelas suas conotações nacionalistas (Bellah 1965; Dale 1986; Harootunian 2000; Sakai 1997). Embora este olhar e preocupação sejam, em parte justificados, há também, maioritariamente na área da filosofia, uma abordagem mais construtiva e menos crítica ao pensamento de Watsuji, tomando as suas ideias como assunto de um diálogo filosófico e não apenas expondo os contextos históricos e políticos onde elas se desenvolveram

(por exemplo, Johnson 2016; Krueger 2013; Maraldo 2002). Em todo o caso, o que aqui nos interessa não é a crítica, a reinterpretação ou a análise do pensamento de Watsuji em torno da noção de *ningen*, mas somente a possibilidade de tomá-la como sugestão e ponto de partida para as reflexões que se seguem.

A palavra *ningen* é constituída por dois caracteres: o primeiro significa ‘pessoa’, *hito* 人; o segundo significa ‘intervalo’, *aida* ou *ma* 間. Assim, embora a tradução corrente seja ‘humano’, ‘ser humano’, ‘humanidade’, etc., numa leitura literal e tendo em conta os seus caracteres, *ningen* significa ‘entre pessoas’, ou, como iremos tomá-la neste capítulo, ‘intervalo entre os humanos’. Em *Rinrigaku* (1996), Watsuji deriva, a partir da palavra *ningen*, a expressão ‘*hito to hito no aidagara*’ 人と人の間柄, ‘a intermediação entre pessoas’, tornando a noção de *aidagara* como um dos pilares centrais da sua filosofia ética. Com esta noção, Watsuji reforça a sua ênfase no que é partilhado, dando continuidade à crítica desenvolvida em *Fūdo* (1979) sobre o foco excessivo na individualidade em *Ser e Tempo* de Heidegger.

Com a palavra *ningen*, o seu horizonte de articulações e a interpretação que Watsuji faz sobre a mesma, somos convidados a pensar sobre a condição humana não tanto como uma propriedade dos indivíduos, mas das relações. ‘Humanidade’ não é tanto uma característica do indivíduo, mas o intervalo que se configura, que se estende e distende entre os indivíduos. Isto é, somos humanos não porque *possuímos* determinadas características que nos filiam à categoria ‘humano’, mas porque no nosso modo de ser, somos de uma determinada forma: abrimo-nos e estendemo-nos aos outros, ao mundo e ao que o constitui. A nossa humanidade reside não apenas na observação empírica de que existimos, inevitavelmente, junto a outros seres humanos (somos seres sociais), mas porque somos *no e pelo* atender ao que emerge das nossas relações com os outros e com o mundo. Em certo sentido, a palavra *ningen* articula a ideia de que ser-se humano é ser-se *essa* atenção, abertura e responsividade. Assim, o modo como os seres humanos se relacionam entre si não está alicerçado nos indivíduos envolvidos na relação. A relação entre a Paula e o David, por exemplo, é em parte o que lhes permite e possibilita serem o que são, ao ponto da sua relação não ser *sobre* um ou o outro, mas sobre aquilo que os une ou coloca em relação num determinado momento. Thomas Kasulis (2018, 26–29; 2002) formulou algo semelhante ao identificar como um dos padrões recorrentes ao longo da história do pensamento japonês uma ênfase nas “relações internas”. Ao contrário de um paradigma de “relações externas”, onde o conhecimento, a lei, a estética ou a ética existem como princípios universais e, portanto, de forma independente dos indivíduos, num pensamento constituído por referência a um paradigma de “relações internas”, a ética, o

conhecimento, a lei ou a estética não existem na forma de axiomas, mas constitui-se *nas e pelas* relações humanas.

A operar nesse espaço, ou intervalo, de intermediação que torna os significados dependentes das relações reside um movimento que é em tudo semelhante ao que vimos no capítulo anterior com a leitura de Gadamer em torno da ideia de ‘jogo’. Como foi referido, ao jogar suspendemos a nossa subjetividade. Só nos tornamos efetivamente jogadores quando nos deixamos levar por aquilo que está a ser jogado, quando nos abrimos ao jogo e ao seu modo de ser. Em certo sentido, somos dominados pelo jogo; não porque já não possuímos agencialidade, mas porque compreendemos o jogo por via dos sentidos e significados que se manifestam em nós enquanto jogadores. Nesse momento, o jogo existe não por via da subjetividade ou consciência do jogador, mas o contrário, o jogo chama o jogador para o seu domínio e “enche-o com o seu espírito” (Gadamer 1975c, 113). A dimensão fenomenológica inerente à relacionalidade humana que está implícita na palavra *ningen* é em tudo semelhante à do jogo. Somos seres humanos na e pela possibilidade de suspendermos a nossa subjetividade e, neste ‘jogo’ que é a existência e as relações humanas, edificarmos algo em conjunto – e não porque lançamos a nossa volição individual no mundo e colhemos os frutos.

Fora do plano especulativo da reflexão, mas mantendo-nos dentro do contexto japonês, é possível ilustrar uma manifestação particular desta disposição perante o mundo numa dimensão que, embora histórica e culturalmente mais distante da maior parte dos leitores, é mais concreta e mundana que a reflexão teórica: *O Livro de Almofada (Makura no Sōshi)*, de Sei Shōnagon, uma das obras mais famosas da literatura clássica japonesa. Este livro, que na realidade é o diário de uma dama de corte japonesa do século X, é considerado um importante marco na história da literatura japonesa e um documento histórico valioso sobre o período Heian (794-1185). Contudo, para lá da sua particularidade histórica e cultural, o livro parece dar-nos acesso a essa postura de abertura e responsividade perante o mundo. À medida que lemos as entradas do diário, apercebemo-nos da profunda e perspicaz sensibilidade e compreensão de Sei Shōnagon no detalhar de vários aspetos do mundo a que pertence; apercebemo-nos de como, naquele mundo e tempo históricos, as relações humanas pareciam estar centradas numa procura por significado e sentido não tanto no interior de cada indivíduo, mas no mundo natural ou no mundo dos eventos da corte.

Um dos aspetos característicos do diário é as dezenas de listas que vão surgindo entre todos os outros relatos e notas quotidianas. Nelas, Sei Shōnagon lista nomes de flores, pássaros, montanhas, lagos, árvores de flor ou árvores sem flor, tipos de madeira ou os diferentes sons

dos instrumentos de sopro, coisas exasperantes, embaraçosas ou inspiradoras. Um belíssimo exemplo é uma lista dedicada às árvores de flor, onde encontramos uma passagem que quase parece uma intrincada obra de filigrana em palavras:

Around the time of the new moon at the end of the fourth month or early in the fifth, the sight of the orange tree's very white blossoms set amongst the deep green of the leaves, seen in early morning rain, is extraordinarily moving. With its brilliant glowing fruit, like balls of gold nestled among the flowers, it is quite impressive as a flowering cherry drenched with the dews of dawn. You need only to recall its close associations with the *hototogisu*<sup>82</sup> and there is really no need to sing its praises further.

四月のつごもり、五月のついたちのころほひ、橘の葉の濃く青きに、花のいと白う咲きたるが、雨うち降りたるつとめてなどは、世になう心あるさまにをかし。花の中より黄金の玉かと見えて、いみじうあざやかに見えたるなど、朝露にぬれたるあさぼらけの桜に劣らず。ほととぎすのよすがとさへ思へばにや、なほさらに言ふべうもあらず。

Tal como este excerto, a maioria das listas (que por vezes não passam de uma enumeração de fenómenos ou objetos que partilham uma qualquer característica em comum) parece dar forma, e assim mostrar-nos, um modo particular de atender ao mundo circundante, procurando discernir padrões, ritmos ou combinações de formas e cores no mundo natural, ou, como no exemplo acima, tentando descrever poeticamente o cenário ideal para um dia específico de um mês específico. Através do diário e das descrições nele contidas, vemos a responsividade e abertura de Sei Shōnagon face ao mundo, assim como a recetividade perante o que a circunda – ela olha em redor e apreende a essência das coisas quando acontecem e no seu acontecer.

À exceção das listas, o diário relata também os serões de poesia (improvisada) nos salões da corte, como uma das principais formas de socialização; e pelas descrições de Sei Shōnagon, conseguimos perceber que essa socialização não se baseava em diálogos entre indivíduos artilhados com as suas personalidades, mas na habilidade em criar versos sobre os

---

<sup>82</sup> *Hototogisu* 時鳥: conhecido como cuco japonês (*Cuculus poliocephalus*).

mais minuciosos detalhes da chuva, dos pássaros e das flores, sobre eventos ou momentos caricatos vividos em conjunto.

Em *Makura no Sōshi* vemos um exemplo daquilo em que pode consistir a responsividade, o estender e distender que caracteriza a abertura do humano ao mundo e o movimento fenomenológico que subjaz à noção de *ningen*. Ser-se humano é um gesto de abertura ao que habita no intervalo entre os humanos; um intervalo que não é mais do que o mundo e aquilo que o constitui. De facto, é um intervalo porque, a bom rigor, não corresponde a nenhum indivíduo, mas sim ao que o antecede: o horizonte geográfico, cultural, social, histórico e linguístico que sempre lhe foi concedendo o essencial para dar inteligibilidade ao mundo e orientação ao seu ser. Sob certa perspetiva, dar prioridade à máxima expressão individual, sobrepondo-a recorrentemente ao mundo e ao outro, é um sinal da ignorância da impossibilidade de saltar para fora do mundo – fora do horizonte que já nos constituiu – e construí-lo a nosso bel-prazer.

#### **§7.4. O mundo desvelado**

O nosso caminho continua fora da teoria social e da filosofia e leva-nos agora ao mundo da arte, mais precisamente, ao mundo da poesia japonesa. Aqui interessa-nos sobretudo o modo como o *haiku*, ou *hokku*, desobstrui algo em tudo semelhante ao horizonte moral e relacional que temos vindo a explorar. Certamente o mais célebre modelo da poesia japonesa, o *haiku* é um pequeno poema altamente refinado e constituído por um conjunto de 5, 7, 5 sílabas. A sua essência e propósito consiste na capacidade em evocar uma complexidade de humores e emoções, combinando uma expressão quase telegráfica, assim como uma subjetividade extremamente reduzida, ou mesmo nula. Vejamos dois dos *haikus* mais conhecidos e citados da autoria do poeta Matsuo Bashō (1644-94):

Old pond.  
A frog jumps in.  
Oh! the sound of water.

古池や  
蛙飛び込む  
水の音

Oh! the silence.  
Soaking into the stones,  
The cicada's voice.

閑さや  
岩にしみ入る  
蟬の声

Aquilo que distingue um *haiku* é sobretudo o seu carácter não descritivo e altamente sugestivo. Pensemos na cena descrita por Sei Shōnagon e condensemo-la em dezassete sílabas sem perder a sua intensa profusão, emoção e densidade existencial. Com isto não se pretende dizer que um *haiku* e as descrições de Sei Shōnagon são fundamentalmente a mesma coisa – não o são. Na verdade, são diferentes de formas muitas significativas: em termos de forma e conteúdo, em termos do seu contexto histórico, moral e religioso, e até no que diz respeito ao seu propósito enquanto obras literárias. Não obstante, são também semelhantes no que nos mostram e revelam, nomeadamente, em como veiculam uma abertura e atenção não-subjetiva ao que se manifesta e desvela no mundo.

Convocados pelo *haiku*, eventos como os descritos nos dois poemas vêm à existência não apenas como a imagem verbalizada, mas também como os espaços em ‘branco’, os intervalos, que a pautam e permeiam. São estes espaços em ‘branco’ que, por um lado, removem a subjetividade do poeta da composição e da leitura do poema, e, por outro lado, convidam o leitor a tomar o poema não no que é descrito nas suas palavras, mas no que elas desvelam e possibilitam. Através da sua dimensão sugestiva, são-nos entregues somente algumas coordenadas de modo a que uma dada atmosfera e os seus significados possam manifestar-se e vir à existência. Como Addiss (2012, 3) observa, “O propósito do *haiku* é usar o mundano para transcender o mundano [...] usar as palavras para ir para lá das palavras”. O modo de ser que subjaz ao *haiku* convida-nos assim a encontrar um mundo antes do nosso ímpeto de separar sujeito e objeto<sup>83</sup>.

Através do *haiku* um mundo é convocado; um mundo que não é uma criação nossa; um mundo que não é dependente nem derivado de qualquer subjetividade, mas que nos convida e interpela, mesmo que apenas por breves momentos, a olhar para lá das constantes

---

<sup>83</sup> Michael Marra desenvolve um argumento semelhante ao aqui apresentado por via da relação entre ‘coisas’ (jap.: *mono*) e ‘palavras’ (jap.: *koto*) na linguagem, poética e filosofia japonesas (Marra 2010, cap. 8).

intromissões, juízos e proposições do ‘Eu’. De facto, no próprio ato de criação de um *haiku*, o poeta dispensa o envolvimento da sua própria subjetividade, não devendo “fazer intervir nenhuma das suas necessidades pessoais ou egoístas entre ele mesmo e a experiência” (Yasuda 1995, 132). Na tradição ocidental encontramos algumas (poucas) observações semelhantes. Por exemplo, na *Poética*, Aristóteles afirma que o poeta deve eliminar qualquer vestígio de si mesmo no poema (1469 a 7) – pois esse é o sinal de um grande poeta; mais recentemente, Heidegger, no ensaio *Linguagem*, diz-nos que a grandiosidade de um poema consiste na sua capacidade em “poder negar a pessoa e o nome do poeta” ([1959a] 1971, 193). Um *haiku* incorpora este aspeto quase como princípio estrutural. Um poema que procure convocar solidão, não faz nenhuma alusão explícita à solidão do poeta nem de ninguém em particular, mas à solidão em si mesma – não é uma expressão da solidão por quem a vivencia, mas um convocar e trazer à presença da própria solidão. Aquilo que é convocado no poema, seja uma emoção, um acontecimento, ou um lugar, vem à existência e torna-se presente no próprio convocar, i.e., no horizonte de inteligibilidade do ser humano – uma “presença resguardada na ausência”, como diria Heidegger ([1959a] 1971, 197).

A omissão do sujeito e da subjetividade é, por sua vez, ampliada pela natureza não-narrativa do *haiku* (e da maior parte da poesia clássica japonesa). Isto é, ele não nos conta uma história ou episódio, mas institui uma atmosfera. Devido à sua impessoalidade e tamanho reduzido, tende não a criar uma área linguística fechada onde de uma forma ou de outra a mensagem se consuma no final, mas abre um espaço, uma clareira, onde aquilo que resta de cada um de nós é temporariamente suspenso e o que é partilhado se desvela e manifesta. Como contraste, vejamos os seguintes versos:

The waves beside them danced; but they  
Out-did the sparkling waves in glee:  
A poet could not but be gay,  
In such a jocund company:  
I gazed—and gazed—but little thought  
What wealth the show to me had brought:

For oft, when on my couch I lie  
In vacant or in pensive mood,  
They flash upon that inward eye  
Which is the bliss of solitude;

And then my heart with pleasure fills,  
And dances with the daffodils.

Estes são as últimas duas estrofes do poema *I Wandered Lonely as a Cloud*, de William Wordsworth, onde é descrito o modo como os narcisos afetam o seu humor. Tal como é apanágio do Romantismo e da sua arte, o poema traz à superfície o poeta e a sua subjetividade (será apenas coincidência a escolha da flor?); nele, é dada ênfase, de forma deliberada, à alegria do poeta, ao “olho interior” e ao sujeito que vivencia o mundo; mas nunca o mundo (i.e., os narcisos) na sua imediata presença. Na verdade, tanto os narcisos como as flores de cerejeira, a voz da cigarra, o som da rã que salta para o lago, ou qualquer outra entidade no mundo, pode levar o poeta ao ato de escrever um poema. Contudo, no caso do *haiku*, o poema dá-nos um aspeto particular do mundo na sua presença, no modo como primeiramente se mostra e interpela o humano. No poema de Wordsworth, pelo contrário, o movimento criado pelos seus versos não nos convida para a abertura que constitui o nosso ser-no-mundo, mas parece guiar-nos de volta para dentro de nós mesmos, dos nossos pensamentos. Ambos convocam um aspeto emocional, moral ou existencial do ser; mas no *haiku*, é primeiramente a imediatez do mundo, na sua textura e beleza, que é convocada.

Um *haiku*, tanto do lado do seu criador como do seu leitor, carrega a promessa de uma abertura e atenção ao que é partilhado, i.e., aquilo que habita no intervalo entre os homens – nesse momento as subjetividades são adiadas. Em *The Man Without Content*, Giorgio Agamben (1999, 24) sublinha este aspeto como essencial em toda a arte:

So long as the artist lives in intimate unity with his material, the spectator sees in the work of art only his own faith and the highest truth of his being brought to art in the most necessary manner, and a problem of art as such cannot arise since art is precisely the shared space in which all men, artists and non-artists, come together in living unity. But once the creative subjectivity of the artist begins to place itself above his material and his production [...] this shared concrete space of the work of art dissolves, and what the spectator sees in it is no longer something that he can immediately find again in his consciousness as his highest truth.

A “unidade íntima” a que Agamben se refere não está relacionada com subjetividade. À semelhança do *haiku*, o artista atende ao mundo comum e desse movimento emerge uma relação e compreensão anterior à separação sujeito-objeto. No entanto, quando, por outro lado, a subjetividade do artista se mostra como princípio orientador do movimento da própria obra ou poema, aquilo que emerge já não é o mundo comum, mas interpretações individuais. Aqui, o poema (ou a obra de arte) deixa de ter o seu valor naquilo que convoca e passa a ser um produto da liberdade criativa do poeta. E como num género de reflexo, o leitor, limitado pela presença da subjetividade do poeta no próprio poema, é também impelido a colocar a sua própria subjetividade no poema.

Esta preocupação e orientação estava também presente na compreensão da origem da criação poética de Ki no Tsurayuki (872-945) quando este, no prefácio da antologia de poesia clássica *Kokinshū* (c. 905), escreveu o seguinte:

As the affairs that human beings concern themselves with in this world are so manifold, they entrust the articulation of the thoughts in their hearts to what they see and hear.

よの中にあるひとことわざしげきものなれば、心におもふ事を、みるものきくものにつけていひいだせるなり。

Para Ki no Tsurayuki, a criação do poema dá-se no delegar da expressão dos pensamentos individuais nas coisas do mundo. Através da arte da criação do verso, as entidades do mundo natural e empírico, i.e., “o que se vê e o que se ouve”, são convocados de forma a dar inteligibilidade aos pensamentos mais profundos que habitam os humanos. Assim, seguindo Ki no Tsurayuki, no gérmen da poesia está uma preocupação em alicerçar a dimensão individual e, portanto, subjetiva, do poema nas entidades do mundo, naquilo que é partilhado por uma comunidade de seres.

Um *haiku*, como articulação do ser-no-mundo, possibilita ao ser humano encontrar e envolver-se com um mundo comum, ao mesmo tempos que lhe entrega e revela algo sobre esse mesmo mundo. Mas fá-lo oferecendo somente fragmentos de fenómenos por onde o mundo se manifesta e revela antes de haver um sujeito e um objeto – em momentos onde a subjetividade é temporariamente suspensa e nos deixamos levar pelo que o mundo nos oferece. Encontramos esta ideia de responsividade ao mundo numa pequena, mas inspiradora, história no Budismo Zen:

Coming to a ford in a river, two Zen monks met a beautiful maiden who asked assistance in getting across because of the depth and strength of the current. The first monk hesitated, starting to make apologies – the rules of the religious order forbade physical contact with women. The second monk, on the other hand, without a moment’s hesitation picked her up and carried her across. With a parting gesture of thanks, the young woman continued on her way, the two monks going off in the other direction. After some time, the first monk said to the second, “You shouldn’t have picked her up like that – the rules forbid it.” The second monk replied in surprise, “You must be very tired indeed! As soon as we had crossed the river, I put her down. But you! You have been carrying her all this time!” (Traduzido em Kasulis 1981, 46)

A ideia subjacente é a de que o primeiro monge, incapaz de agir responsivamente, colocou-se numa situação de ponderação e raciocínio, reconceptualizando os seus valores e princípios de modo a decidir como aplicá-los no mundo. E como as regras o proibiam de ter contacto físico com mulheres, recusou-se a ajudá-la. Após o encontro, e ainda num processo de intensa reflexão, continuou a debater-se com a quebra das regras do segundo monge. Este último, pelo contrário, lidou com a situação numa atitude de abertura ao mundo: foi responsivo ao que se lhe apresentava no momento, sem fazer qualquer tipo de juízo e sem ponderar escolhas – não levou nada para o encontro com a mulher e saiu dele sem nada.

No âmago desta atitude reside uma das principais doutrinas da tradição budista: o ‘*no-self*’ ou ‘*no-I*’ (sânsrt.: *anātman*, jap.: *muga* 無我). Com raízes na sua origem Indiana, a noção budista de *anātman* é usada para negar a existência de algo como uma substância fixa e una que constitua a essência de cada ser humano. Aquilo que existe é um conjunto de cinco elementos, os cinco *skandhas*, compostos por percepção, volição, sensação, consciência e elementos materiais. Devido à sua natureza, os *skandhas* são sempre contingentes e dependentes dos contextos e relações através dos quais se formam e manifestam – são inerentemente impermanentes (sânsrt. *anitya*, jap.: *mujō* 無常). Mas se são impermanentes e se são aquilo que constitui a experiência humana, então os seres humanos são igualmente impermanentes e continuamente provisórios. Assim, sob a perspectiva da doutrina budista, não existe nenhuma substância ou entidade que se assemelhe a um *selfe* que constitua o núcleo de cada pessoa, na medida em que o que somos é sempre uma consequência de uma articulação

momentânea dos cinco *skandhas*<sup>84</sup>. Em suma, ser-se humano consiste em mais do que uma mera conceção de existência que se causa e alicerça em substâncias fixas e definitivas, seja o *self*, a pessoa, ou a contante intromissão de juízos subjetivos que dele emergem.

A doutrina de *anātman* pode ser tomada como um dos princípios fundamentais que residem na ideia de responsividade e abertura ao mundo que temos vindo a enfatizar. Contudo, na pequena história dos dois monges, não vemos nada que se assemelhe a uma consideração teórica sobre a constituição do *self*, ou da pessoa; pelo contrário, aquilo que dela desponta está mais perto de uma postura prática e moral perante o mundo e os seus eventos. Nesse sentido, aquilo que nos interessa não é tanto focar a constituição da pessoa como *no-self*, *anātman*, mas – como temos vindo a fazer – procurar retirar daí alguns ensinamentos morais e pragmáticos sobre relacionalidade.

Dōgen (1200-53), o fundador da escola budista japonesa *Sōtō Zen*, tinha preocupações semelhantes. O seu pensamento é uma (por vezes radical) reinterpretação das noções centrais do budismo, como um movimento de afastamento de dogmas abstratos e teóricos em direção às suas consequências práticas e quotidianas. As suas intenções são, como constata Kopf (2001, 56), “predominantemente soteriológicas em vez de conceptuais”. Mais do que considerações teóricas e epistemológicas sobre o ‘*self* como *no-self*’, o seu interesse reside em perceber quais as suas implicações éticas e pragmáticas: à luz da noção de *anātman* e da sua doutrina, o que significa, em termos práticos, existir no mundo? Num dos seus textos mais famosos, o *Genjōkōan*, Dōgen parece dar uma resposta a essa pergunta ao dizer que existir no mundo significa “descartar a mente-corpo” (*shinjin datsuraku* 身心脱落); o que, por sua vez, equivale a uma abertura à presença das coisas tal como se manifestam: nas suas palavras, *genjōkōan*<sup>85</sup>. Neste conceito (que é muito mais evocativo e denso do que a explicação semântica que dele fazemos) reside a ideia de atender à presença das coisas e ocorrências que já existem no mundo, antes de sobre elas lançar juízos ou proposições. A noção *genjōkōan* convida-nos a estar cientes do inevitável enraizamento do ser humano no mundo e da hierarquia temporal que separa a experiência do mundo da reflexão que sobre ela é feita *a posteriori*. Encontramos uma belíssima analogia a esta noção numa passagem algo obscura de outro texto de Dōgen, o *Sansuikyō* (Sutra da Montanha e da Água):

---

<sup>84</sup> Para uma análise filosófica exaustiva e detalhada desta doutrina budista suportada em fontes originais ver *Buddhism as Philosophy: An introduction* (Siderits 2007, cap. 3, 4 e 6).

<sup>85</sup> Traduzido em inglês como “*the presencing of things as they are*” (Kasulis 2018, 222); ou “*the immediate presence of things as they are in their suchness*” (Waddell e Abe 2002, 39).

Although the walking of the blue mountains is faster than “swift as the wind”, those inside the mountains do not sense this, do not know it. To “be in the mountains” is a “flower opening within the world”. Those outside the mountains do not sense this, do not know it. Those without the eyes to see the mountains do not sense this, do not know, do not see, do not hear the reason for this. (traduzido por Heisig, Kasulis, e Maraldo 2011, 152)

青山の運歩は其疾如風よりもすみやかなれども、山中人は不覺不知なり、山中とは世界裏の花開なり。山外人は不覺不知なり、山をみる眼目あらざる人は、不覺不知、不見不聞、這箇道理なり。

Aqueles que estão fora das montanhas não têm o olhar para as sentir e conhecer, para apreender o “caminhar das montanhas”, i.e., para compreender a essência das montanhas. Ao existir fora das montanhas, tomam-nas como objetos e relacionam-se com elas desse modo. Já aqueles que habitam as montanhas, porque estão no seu interior, também não as sentem nem conhecem – em vez disso, as flores brotam e florescem; isto é, as coisas dão-se, manifestam-se, ocorrem, vêm à existência. A ideia de Dōgen parece estar relacionada com o facto de que conhecer o “caminhar das montanhas” não é tomar as montanhas *como* montanhas (ou seja, como uma entidade particular com características particulares), mas estar aberto e atender ao acontecer e desvelar das coisas que a própria montanha é. Mais à frente, Dōgen acrescenta,

To doubt the walking of the mountains means that one does not yet know one’s walking. It is not that one does not walk but that one does not yet know, has not made clear, this walking. Those who would know their own walking must also know the walking of the blue mountains. (traduzido por Heisig, Kasulis, e Maraldo 2011, 152)

もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をいまだしらざるなり、自己の運歩なきにはあらず、自己の運歩いまだしられざるなり、あきらめざるなり。自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしるべきなり。

Para “conhecerem o seu próprio caminhar” – i.e., para apreenderem a sua própria natureza – os seres humanos “devem também conhecer o caminhar das montanhas”. Quando reconhecermos que compreender a montanha é estar aberto aos eventos que a constituem, conseguiremos compreendermo-nos a nós mesmos *através* dessa abertura, atenção e responsividade. “Sentir e conhecer”, como observa Dōgen, não é, afinal, nem *sentir* nem *conhecer* como ações de um sujeito perante um objeto, mas um abrir, estender e distender de nós mesmos ao acontecer das coisas e aos convites que o mundo nos lança à medida que se nos desvela.

### §7.5. O movimento de transcendência do humano

Nas várias reflexões feitas até aqui, procurou-se abordar duas questões relativamente diferentes, mas que se tendem a cruzar na antropologia. Por um lado, a questão da *existência relacional do humano*, isto, é, a ideia de que o humano é aquele que existe no *aí* (o *Da*, em Dasein) da vida prática, que se move na e pela interpelação do que lhe chega dos mundos que habita e assim se constitui a si mesmo; por outro lado, a questão de como a antropologia por vezes centra a questão da relacionalidade humana (nomeadamente, o modo como diferentes culturas articulam as relações humanas) num discurso em torno dos conceitos de *self* e pessoa. O principal objetivo ao fundir estas duas questões foi o de estabelecer um diálogo com algumas configurações da relacionalidade humana em contexto japonês e, dessa forma, *aprender com* aquilo que elas nos mostram – nas suas formas particulares – sobre o movimento de transcendência de si mesmo que sempre funda o humano, assim como as configurações de valor e significado que dão forma e substância a esse movimento. Porém, procurou-se sempre fazê-lo por recurso a outra linguagem e retórica, a outro nexos de perguntas e respostas, que não circunscrevessem a questão das relações humanas a uma elucidação meramente teórico-explicativa das categorias de *self* ou de pessoa.

Embora a antropologia tenha reconhecido a dimensão inerentemente relacional do *self* e da pessoa (o *self* e a pessoa como *socialmente constituídos*), mantém, na sua generalidade, a tendência de os enquadrar numa estrutura teórico-esquemática e de os tornar num género de substância ou categoria que, mesmo quando conceptualizada como “dividual”, “fragmentada”, “fractal”, “permeável” ou outras, é-nos entregue como possuindo ou apresentando uma série de propriedades e características. De facto, podemos estabelecer ínfimas combinações

conceptuais, corrigir e retificar erros e equívocos de natureza moral, lógica, teórica ou metafísica sobre a essência e a estrutura dos *selves* e das pessoas; mas esse será sempre um mero gesto reducionista que, em boa verdade, raramente se mostra útil no modo como o humano empreende a sua vida prática. No final, o que acaba por ser dito sobre as diferenças culturais na relacionalidade humana abastece-nos de uma linguagem conceptual para extrapolar abstratamente sobre o que é o humano, mas raramente nos dá o tipo de conhecimento prático de que necessitamos para lidar e encarar o mundo.

Compreender ‘um *self*’ (o que quer que seja que isso queira dizer) não é tanto posicioná-lo num enquadramento descritivo, como objeto analítico, mas compreender aquilo que o impele a fazer o movimento de transcendência que lhe é próprio: não é tomá-lo como um nexos causal da ação, mas compreender as variadas formas e configurações (culturais e/ou históricas) através das quais ele se manifesta e articula no mundo pragmático, prático e responsivo das relações humanas. Este ‘movimento de transcendência’ denota aqui não o salto para um domínio fora do humano, mas precisamente o contrário. O humano existe no e pelo gesto de transcendência de si mesmo na medida em que por se encontrar já e sempre ocupado com as entidades e afazeres do mundo, pertence-lhes, antes de pertencer a si mesmo. Transcendência significa, portanto, o próprio modo de ser do humano no movimento de atender, cooperar, responder e abrir-se ao mundo.<sup>86</sup> Existir é, para o humano, transcender-se, e no mesmo gesto em que se predispõe em direção ao mundo, o mundo dá-se a si mesmo ao humano como aquilo por relação ao qual este se constitui

Neste sentido, compreender o *self* japonês não se resume a delinear a essência estrutural binária de uma ‘entidade’, mas ler e acompanhar o movimento de abertura e responsividade do humano na presença de um mundo que se lhe desvela ininterruptamente nas suas formas, cores ou eventos e que o interpela a mover-se. E o mesmo para os Trobriandeses. Compreender a sua noção de pessoa é seguir e acompanhar as linhas através das quais a sua existência individual e coletiva se vai tecendo – e determo-nos lá; é compreender e interpretar o nexos de motivações e ações, a hierarquia de valores e objetos e o encadeamento de responsabilidades e deveres que toma forma no e pelo *kula* (e não só); e não apenas abstrair do movimento da própria vida uma categoria causal que explique a direção e particularidade das ações.

---

<sup>86</sup> A este respeito ver *The Essence of Ground* (Heidegger [1929] 1998).

A reflexão consciente sobre as razões, condições e possibilidades da sua própria existência constitui, para o humano, simultaneamente a sua singularidade e o enigma onde se vê envolto; é a maior das suas capacidades, mas também a mais inefável das suas limitações – as “cegas esperanças” que Prometeu insuflou no humano. Há infinitas formas através das quais ele pode construir e desenhar as suas reflexões; mas há também limites para o quanto pode dizer e vir a compreender. O humano é aquele que, embora detentor de excepcionais capacidades de reflexão, está limitado pelo seu próprio modo de ser a nunca alcançar o *chão* que o sustenta, i.e., as condições ontológicas que lhe permitem ser do modo que é. Contudo, sob certa perspectiva, aquilo que parece animar os vários discursos sobre o *self* é a ideia de que é possível alcançar, fixar e assignar-lhe um *chão*, i.e., um edifício final, explicativo e sistematizado, assente em pilares conceptuais bem definidos e circunscritos – tornar o *self* num género de princípio causal e explicativo da ação humana. Mas podemos dizer que passámos a *compreender* a relacionalidade humana na sua especificidade cultural e/ou histórica depois de a explicarmos por referência a uma dada noção de *self* ou pessoa? E esgota-se a compreensão de um *self* no assignar-lhe de um *chão*, de uma explicação e elucidação final sobre aquilo que o caracteriza e define?

Aqui voltamos fugazmente a alguns pontos levantados no capítulo §5 e §6. Na verdade, nem a elucidação teórica que fazemos dos *selves* e pessoas, nem o próprio *self*, ou pessoa, é ou pode ser o chão que nos sustenta – o indivíduo nunca é o seu próprio chão. Aquilo que o sustenta é o próprio movimento de transcendência que o caracteriza: o abrir-se, estender-se e distender-se em direção ao mundo, dele interpretando e adquirindo o significado e a ordem das coisas, assim como o horizonte de inteligibilidade onde elas se mostram como as coisas que são. Assim, quando dizemos que o indivíduo nunca é o seu próprio *chão* é porque aquilo que o sustenta, que o funda ontologicamente, é esse mesmo gesto ou movimento de transcendência: é o *acontecer* que o próprio ser humano é. Mas porque aquilo que o sustenta não é, afinal, uma entidade, substância ou causa, mas o acontecer prático, pragmático, imersivo da sua própria existência, aquilo que constitui o seu *chão* parece sempre furtar-se à reflexão e teima em permanecer oculto – e assim persiste o enigma.



## §8. Epílogo, notas finais e prospetivas

Culture hides much more than it reveals, and strangely enough what it hides, it hides most effectively from its own participants. Years of study have convinced me that the real job is not to understand foreign culture but to understand our own.

*Edward T. Hall*<sup>87</sup>

Anthropology invites us therefore to temper our misplaced vanity [...].

*Claude Lévi-Strauss*<sup>88</sup>

As reflexões presentes nesta tese debruçaram-se sobre o enigma do humano; isto é, sobre o enigma que é para o humano a sua própria condição. O que as moveu, no entanto, não foi a procura por resolver o enigma. A tarefa foi, apenas e só, *ver* o enigma.

Não parece ser o caso, contudo, que esse enigma seja em si mesmo desconhecido e que esta tese tenha tratado de o dar a conhecer; parece, sim, que ele é continuamente desconsiderado, negligenciado, esquecido. O humano, afinal, tem a teoria e o pensamento racional, lógico e abstrato do seu lado. É seu apanágio usá-los orgulhosamente como insígnias da sua capacidade de compreender não apenas o mundo, mas a sua própria condição, mostrando como, na verdade, o indivíduo só precisa de construir ele mesmo uma luz mais intensa e uma lente mais precisa para ver as obscuridades e imprecisões da sua própria existência e do mundo que habita.

Esta tese partiu de um enorme ceticismo relativamente a esta formulação, ou a formulações análogas. Contudo, em vez de nos limitarmos a produzir observações existencialistas de contornos niilistas ou relativistas, procurou-se olhar para a questão dando ênfase à *possibilidade* de encontrar algum sentido e consolo no reconhecimento da finitude humana. Em bom rigor, não há nada de extraordinário nessa possibilidade ou nesse

---

<sup>87</sup> Em *The Silent Language*. 1956. New York: Anchor Books. (citação p. 29).

<sup>88</sup> Em *Anthropology Confronts the Problems of the Modern World*. 2013. Cambridge; London: Belknap Press. (citação p. 37).

reconhecimento – afinal é nesse plano que, habitualmente e no imediato, vivemos as nossas vidas. Aquilo que é extraordinário é o facto de que a condição finita do humano, as suas fragilidades ou limitações analíticas e racionais e o abismo ético e moral que o sustém raramente são considerados e trazidos com o devido peso para o discurso antropológico. Enquanto antropólogos, parecemos estar sempre mais preocupados com o que queremos que o indivíduo seja ou se torne, do que com aquilo que o humano é. Quando vemos a história e a tradição como grilhões e decidimos desmembrá-las e autopsiá-las como se viéssemos a descobrir um qualquer núcleo de forças e motivos perniciosos que nelas operam por defeito, quando permeamos as nossas teorias e métodos com novos paradigmas de subjetividade e reflexividade com o intuito de sentar o indivíduo no banco da frente da teoria antropológica, quando nos dedicamos incansavelmente a deslaçar os intrincados fios conceptuais que entretecem as nossas vidas éticas e morais até alcançarmos um qualquer estágio de clareza final, ou quando pensamos estar a chegar a alguma compreensão acertada da relacionalidade humana quando procuramos elucidar esquemática e/ou conceptualmente as noções de *self* ou pessoa – ao fazer tudo isto, estamos imersos fundamentalmente numa procura desesperada, mas vã, pelo chão e alicerces que sustentam a nossa existência. Não obstante, o que nos sustém nunca vai estar *ali*, nesse sítio onde finda a inquirição e a reflexão, mas é já e sempre aquilo que torna possível, mas que também condiciona, o próprio gesto de inquirir e refletir. Afinal, um dos aspetos que caracteriza o humano, como observado no final do capítulo anterior, é precisamente o facto de que, por mais intensa que seja a luz que venha a fabricar, nunca conseguirá iluminar com clareza o chão que o sustenta.

Esta tem sido a orientação transversal a esta tese. No geral, a preocupação com o que antecede o indivíduo, a sua subjetividade e reflexividade e, portanto, com aquilo que *funda ontologicamente* aquilo que somos e podemos ser esteve sempre de forma mais ou menos explícita no cerne das várias reflexões feitas até ao momento – esse acabou por ser o *assunto* transversal às diferentes questões que perfizeram o *diálogo com* a cultura japonesa que esta tese procurou estabelecer. Começámos por olhar para a tradição não como mero repositório de coisas passadas que o humano obstinadamente preserva, mas como algo que *o preserva*, isto é, como nexos de perguntas-resposta que se vão arquitetando na e pela história e que lhe permitem ser e orientam a sua existência; não como algo que determina a ação humana, mas como aquilo que propicia e assegura possibilidades de agir. Num segundo momento, olhámos para noção de *furusato* em dois planos distintos (histórico-cultural e etnográfico) e para as possibilidades de ser e agir que ela, enquanto tradição, descobre. Também aqui, não nos

interessou olhar para o lugar como mero local onde habitamos, nem como algo que se constrói pela percepção subjetiva. Tal como a tradição, o lugar antecede-nos; não apenas de uma perspectiva cronológica, mas como algo *através do qual* existimos e que, nesse sentido, sustém o modo de habitar do humano. Aquilo que as reflexões sobre a tradição, a *furusato* e o lugar foram trazendo à superfície foi o facto de que há algo no que somos que antecede os indivíduos e sujeitos que gostamos de ser; ou seja, há algo que antecede a subjetividade, o juízo, a análise, a crítica, a volição. A ausência de uma atenção a essas dimensões do humano nas configurações da antropologia contemporânea foi o que nos ocupou de seguida. Vimos o modo como, filha de diferentes tempos históricos que a impelem a tal, a antropologia foi gradualmente trazendo o sujeito e a sua reflexividade para o centro das suas preocupações. Como consequência, foi-se esquecendo do ser; ou como foi dito, foi-se esquecendo daquilo que antecede o sujeito volitivo e reflexivo. Mas o oblívio do ser, ou daquilo que antecede o sujeito, é simultaneamente causa e consequência do esquecimento dos limites do humano e, portanto, de um distanciamento e alienação fundamental relativamente ao modo como somos o que somos. Quando o ser humano alicerça em si mesmo, enquanto sujeito, o seu modo de existir, esquece-se da sua condição finita. Seguindo esta preocupação, e partindo do Festival Noturno da Raposa e da respetiva lenda, o passo seguinte levou-nos, de forma tentativa e exploratória, a pensar a ideia de divino não no plano da crença, mas como dimensão e domínio próprios da existência do humano onde a finitude humana adquire uma forma, uma face, um qualquer contorno tangível e, desse modo, mostra-se ao humano e lembra-o da sua condição. Por fim, o último capítulo seguiu sensivelmente a mesma orientação, dando-lhe contornos um pouco mais definidos e conclusivos. Aqui, procurou mostrar-se como as discussões teóricas sobre o *self* e a pessoa não nos dão necessariamente um entendimento privilegiado sobre a relacionalidade, mas apenas uma falsa e esquiva sensação de domínio sobre os princípios causais da ação humana. Paralelamente e como complemento a essa crítica, partiu-se de alguns aspetos pontuais da cultura, filosofia e literatura japonesas para tentar delinear o esboço de uma existência que, acolhendo serenamente os limites da finitude humana, se vê rubricada por uma abertura e responsividade ao mundo e ao que o constitui.

\*\*\*

Num outro plano da tese – se mais primário ou secundário, deixamos o leitor decidir –, estiveram ainda questões que podemos incluir sob o domínio da ética ou da moral. Contudo,

como o leitor pôde constatar, em nenhum momento se procurou fazer corresponder questões éticas e morais a uma teoria, ou elucidação conceptual, da ética ou da moral. A verdade é que não seria razoável, nem faria muito sentido, construir o argumento em torno de uma atenção e preocupação com o que nos precede enquanto indivíduos e sujeitos reflexivos para, a meio do mesmo, começar a construir *mais um* aparato teórico-conceptual sobre ética e moral. Tal como mencionado anteriormente (§5.2), esse pode até ser um exercício necessário ou estimulante (embora sempre muitíssimo efêmero), mas não foi esse o propósito e perspectiva que nos guiaram. Com contornos mais claros no capítulo §4, e talvez de forma algo implícita no capítulo §3, §6 e §7, as várias questões aí desenvolvidas foram também reflexões de contornos éticos; apenas não foram formuladas enquanto tal e, por isso, não se assemelham às reflexões teóricas e conceptuais que o leitor provavelmente estará habituado a encontrar. O gesto de abertura e de responsividade, ou de atentar ao mundo e às coisas tal como elas se nos revelam (*genjōkōan*; §7), parece-nos ser umas das poucas coisas sensatas que se pode dizer quando se parte das premissas de que partiu esta tese. Mas em bom rigor, esse ‘gesto’, assim como a sua possível dimensão ética, não surgiu apenas no último capítulo, mas esteve sempre presente em vários momentos da tese: a lembrar, quando foi mencionada a operatividade das tradições nos mundos humanos e a abertura do humano ao que lhe chega do passado e da história (§3), quando se explorou os contornos da *furusato* (e, portanto, do lugar) no seu traçar não-tematizado de uma ética relacional e intergeracional (§4), ou quando se argumentou que o impulso religioso e a presença do divino parecem ancorar a falta de inteligibilidade e interpretabilidade daquilo que reside para lá dos limites do humano (§6). Ao contrário daquilo que seria possível através de um exercício de ordem teórica ou de clarificação de conceitos, as questões abordadas nesses capítulos (e o modo como foram abordadas) acabaram por tocar no fundo do abismo que constitui a esfera ética e moral do humano; não com o objetivo de sobre ele deitar uma luz mais forte e assim trazê-lo à total inteligibilidade, mas sim para percebê-lo *enquanto* abismo – e portanto, para expor parte do caráter irresolúvel do enigma que é o humano.

Na verdade, a ética e a moral não estão apenas relacionadas com o lidar do sofrimento e dos males do mundo, nem com a existência de dilemas éticos extremos e irresolúveis (ou quotidianos, comuns e solúveis) sobre os quais o indivíduo, sozinho ou em conjunto, pondera com o intuito de chegar a um veredito aceitável (§5.2). O domínio da ética e da moral constitui um abismo não apenas porque se dá como *um problema* para o “sujeito ético”, mas porque opera na maior parte do tempo como algo que exerce algum tipo de preponderância sobre o

indivíduo, que o impele a agir, que lhe imputa responsabilidades, deveres ou obrigações perante si mesmo, perante os outros, ou perante os contextos onde se encontra. Não se trata de uma observação determinista, nem de uma concepção de ética como o seguir de leis, regras ou princípios, mas uma simples e óbvia constatação sobre o modo como se dão as nossas vidas no mundo, antes da teoria antropológica, sociológica ou filosófica. A ética e a moral, antes de serem esse campo de deliberação, ponderação e ação do indivíduo, são a trama na qual o humano se vê já e sempre entretido e que o estende e distende, puxa e empurra em direção aos outros e ao mundo. Se o considerarmos desse modo, torna-se um projeto algo vão e desajustado sentarmo-nos de caneta na mão a tentar urdir pela via racional e lógica um qualquer esquema conceptual, teoria ou metateoria ética, pois poucos irão usá-los como referente ou guia existencial para empreender as suas próprias vidas. Na verdade, seria muito mais realista e talvez vivêssemos mais conciliados com a nossa própria existência, se não apreendêssemos as nossas vidas apenas como algo que se projeta como produto da deliberação e da volição. Mais do que um projeto, *existir* é, na maior parte do tempo, a tarefa que nos foi delegada. E essa tarefa, sempre histórica e culturalmente distinta, é e continua a ser para o humano um enigma, um mistério.

\*\*\*

Num mundo pulverizado e dissolvido em múltiplos egos e vozes dissonantes debruçadas sobre si mesmas, a derradeira pergunta antropológica ‘*o que é o humano?*’ parece estar a ser substituída pelo desejo existencialista ‘*o que quer ser o indivíduo?*’ – projetamos indiscriminadamente aquilo que queremos ser, antes de compreendermos (sem nunca, na verdade, chegar a compreender totalmente) aquilo que somos. Para alguns, a segunda pergunta é a única que faz sentido fazer num mundo pós-moderno; para outros, há provavelmente um sentimento de urgência em voltar à posição de sobriedade e de absoluto impasse em que a primeira pergunta nos coloca – aqui sublinha-se, naturalmente, a premência da primeira pergunta. A este respeito, a antropologia da contemporaneidade tem, parece-nos, alguma coisa a aprender com o seu passado. Não obstante os inevitáveis desacordos e disputas teóricas, havia uma orientação mais ou menos transversal no sentido de procurar compreender a condição e a natureza humana na sua unidade e na sua variabilidade (§2.1). Afinal, a pergunta que movia os antepassados da antropologia era, em toda a sua extensão e possibilidades de resposta, ‘*o que é o humano?*’. Nos seus textos, reflexões e teorias residem certamente alguns

equivocos, juízos inadequados, conclusões precipitadas ou perspectivas teóricas que hoje vemos como datadas; mas residem também argumentos, reflexões e descrições sobre outros horizontes culturais e sobre a própria antropologia tremendamente estimulantes e que têm o condão de nos dar a ver, ainda hoje e de forma muito sugestiva, o enigma irresolúvel que é o humano.

Esta tese termina, assim, prospectivamente; antevendo como projeto ou inquirição futura a possibilidade de continuar a pensar sobre esse enigma e sobre a finitude humana através de uma atenção renovada ao legado escrito do passado da antropologia sobre outras comunidades e culturas. Haverá certamente ainda muito para aprender *com* esses escritos, basta procurarmos não aquilo que erraram e que nos mostram sobre as intenções dos seus autores, mas o que alcançaram e o que nos dão a ver sobre os mundos de que falam.

It is easier to perceive the shortcomings of individuals, states, and the course of world affairs than to understand their true import. For in passing negative judgements, one looks down on the matter in hand with a superior and supercilious air, without having gone into it thoroughly enough to understand its true nature, i.e., its positive significance. The criticism may well be justified, except that it is far easier to detect shortcomings than the true substance (as in works of art, for example). People often think they have done their job when they have found something which can be justly criticised; they are right, of course, in one respect; but they are also wrong in so far as they fail to recognise the positive factor. To see only the bad side in everything and to overlook all the positive and valuable qualities is a sign of extreme superficiality. [...] age brings with it maturity of judgement, which does not simply tolerate the bad along with the rest out of sheer lack of interest, but has learnt from the seriousness of life to look for the substance and enduring value of things.

*G. W. Friedrich Hegel*<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Em *Lectures on the Philosophy of World History*. [1837] 1975. Trad. Hugh B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press. (citação p. 66).





## Referências Bibliográficas

- Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing Against Culture". Em *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, editado por Richard G. Fox, 137–62. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press.
- Addiss, Stephen. 2012. *The Art of Haiku: Its History Through Poems and Paintings by Japanese Masters*. Boston: Shambala Publications.
- Agamben, Giorgio. 1999. *The Man Without Content*. Stanford: Stanford University Press.
- Allen, Laura W. 1995. "Images of the Poet Saigyō as Recluse". *The Journal of Japanese Studies* 21 (1): 65–102.
- Amit, Vered, e Nigel Rapport. 2002. *The Trouble with Community Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. London: Pluto Press.
- Appadurai, Arjun. 1988. "Putting Hierarchy in Its Place". *Cultural Anthropology* 3 (1): 36–49.
- Asquith, Pamela J., e Arne Kalland. 1997. *Japanese images of nature: Cultural Perspectives*. London: Curzon Press.
- Aucoin, Pauline M. 2017. "Toward an Anthropological Understanding of Space and Place". Em *Place, Space and Hermeneutics. Contributions to Hermeneutics, Vol. 5*, editado por Bruce B. Janz. Springer.
- Babadzan, Alain. 2000. "Anthropology, Nationalism and "The Invention of Tradition"". *Anthropological Forum* 10 (2): 131–55.
- Bachnik, Jane M., e Charles J. Quinn, Jr., eds. 1994. *Situated Meaning: Inside and Outside in Japanese Self, Society, and Language*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Backman, Jussi. 2016. "Hermeneutics and the Ancient Philosophical Legacy". Em *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, editado por Niall Keane e Chris Lawn, 22–33. Chichester: John Wiley & Sons.
- Barnard, Alan. 2004. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, Trevor J, e James Duncan. 1992. *Writing worlds : discourse, text, and metaphor in the representation of landscape*. London: Routledge.
- Bary, Wm. Theodore de, ed. 1958a. *Sources of Japanese Tradition Vol.1*. New York: Columbia University Press.
- , ed. 1958b. *Sources of Japanese Tradition Vol.2*. New York: Columbia University Press.

- Basso, Keith H. 1996. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity Press.
- Beardsley, Richard K., John W. Hall, e Robert E. Ward. 1959. *Village Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Befu, Harumi. 2001. *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of "Nihonjinron"*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- Beiser, Frederick. 2007. "Historicism". Em *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*, editado por Michael Rosen e Brian Leiter, 155–79. Oxford: Oxford University Press.
- . 2011. *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- . 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bellah, Robert. 1965. "Japan's cultural Identity: Some reflections on the Work of Watsuji Tetsuro". *The Journal of Asian Studies* 24 (4): 573–94.
- . 2011. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge MA; London: Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Ben-Ari, Eyal. 1992. "Uniqueness, typicality, and appraisal: A 'village of the past' in contemporary Japan". *Ethnos* 57 (3–4): 201–18.
- Bender, Barbara. 2002. "Time and Landscape". *Current Anthropology*, 43 (4): 103–12.
- Benedict, Ruth. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Berglund, Björn E, Junko Kitagawa, Per Lagerås, Koji Nakamura, Naoko Sasaki, e Yoshinori Yasuda. 2014. "Traditional farming landscapes for sustainable living in Scandinavia and Japan: global revival through the Satoyama initiative." *Ambio* 43 (5): 559–78.
- Bernstein, Richard J. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia: University of Pensilvania Press.
- Berque, Augustin. 1997. *Japan : nature, artifice and Japanese culture*. Yelvertoft Manor: Pilkington Press.
- . 2004. "Offspring of Watsuji's theory of milieu (Fūdo)". *Geojournal* 60: 389–96.
- Bestor, Theodore C. 1989. *Neighborhood Tokyo*. Stanford: Stanford University Press.
- Bleicher, Josef. 1980. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge.

- Bloch, Maurice. 1992. *Prey into hunter: The politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1989) 2004. "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme form of Traditional Authority?" Em *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, 19–45. Oxford; New York: Berg.
- Briggs, Jean. 1987. "In Search of Emotional Meaning". *Ethos* 15: 8–15.
- Bunzl, Matti. 2008. "The Quest for Anthropological Relevance: Borgesian Maps and Epistemological Pitfalls". *American Anthropologist*, New Series, 110 (1): 53–60.
- Burns, Susan L. 2003. *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*. Durham, NC: Duke University Press.
- Busby, Cecilia. 1997. "Permeable and Partible Persons: A Comparative Analysis of Gender and Body in South India and Melanesia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 3 (2): 261. <https://doi.org/10.2307/3035019>.
- Callicott, J. Baird, e James McRae, eds. 2017. *Japanese Environmental Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Carrithers et al., Michael., ed. 1985. *The Category of the person: anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carter, Robert. 2001. *Encounter with Enlightenment: A Study of Japanese Ethics*. Albany: State University of New York Press.
- Casey, Edward. 1997. *The fate of place a philosophical history*. Berkeley : University of California Press.
- Clough, Patricia Ticinot, e Jean Halley, eds. 2007. *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham; London: Duke University Press.
- Coleman, Simon. 2013. "Ritual Remains: Studying Contemporary Pilgrimage". Em *A Companion to the Anthropology of Religion*, editado por Janice Boddy e Michael Lambek. Chichester: John Wiley & Sons.
- Cosgrove, Denis. 1984. *Social formation and symbolic landscape*. London: Croom Helm.
- Craig, Cristopher, Enrico Fongaro, e Aldo Tollini, eds. 2020. *Furusato: "Home" at the nexus of history, art, society and self*. Hasekura League Intercultural Studies Editions 4. Milan: Mimesis.
- Creighton, Millie. 1997. "Consuming rural Japan: The marketing of tradition and nostalgia in the Japanese travel industry". *Ethnology* 36 (3): 239–54.
- Cresswell, Tim. 2015. *Place: An Introduction*. 2ª. Chichester: John Wiley & Sons.

- Croally, Neil. 2005. "Tragedy's Teaching". Em *A Companion to Greek Tragedy*, editado por Justina Gregory, 55–70. Malden: Blackwell Publishing.
- Csordas, Thomas J. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos* 18 (1).
- Dale, Peter N. 1986. *The Myth of Japanese Uniqueness*. London and Sydney: Croom Helm and Nissan Institute for Japanese Studies.
- Daniels, Stephen, e Denis Cosgrove. 1988. *The Iconography of landscape : essays on the symbolic representation, design, and use of past environments*. Cambridge [England];New York: Cambridge University Press.
- Darnell, Regna. 2001. *Invisible Genealogies: An history of Americanist Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Das, Veena. 2015. "What does ordinary ethics look like?" Em *Four Lecture on Ethics: Anthropological Perspectives*, 53–125. Chicago: Hau Books.
- Das, Veena, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele, e Pamela Reynolds, eds. 2000. *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press.
- Delanty, Gerard, ed. 2006. *Europe and Asia Beyond East and West*. London: Routledge.
- Denzin, Norman K., e Yvonna S. Lincoln, eds. 2011. *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Sage.
- Desmond, William. 2004. "Religion and the Poverty of Philosophy". Em *Philosophy and Religion in German Idealism*, editado por William Desmond, Ernst-Otto Onnasch, e Paul Cruysberghs, 139–70. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Doi, Takeo. 1986. *The Anatomy of Self: The Individual Versus Society*. Tokyo; New York: Kodansha International.
- Durkheim, Émile. (1912) 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. Traduzido por Karen E. Fields. New York: The Free Press.
- Dyring, Rasmus. 2018. "From moral facts to human finitude: On the problem of freedom in the anthropology of ethics". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8 (1/2): 223–35.
- Ehrenfeld, David. 1981. *The Arrogance of Humanism*. New York: Oxford University Press.
- Eliade, Mircea. 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Embree, John. F. 1939. *Suye Mura: A Japanese Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Evans-Pritchard, E.E. 1951. *Social Anthropology*. London: Cohen & West.
- Ewing, Katherine P. 1990. "The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency". *Ethos* 18 (3): 251–78.

- Fassin, Didier. 2012. "Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology". Em *A Companion to Moral Anthropology*, editado por Didier Fassin. Malden: Wiley-Blackwell.
- . 2014. "The ethical turn in Anthropology: Promises and uncertainties". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 429–35.
- Fassin, Didier, e Richard Rechtman. 2009. *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton: Princeton University Press.
- Faubion, James D. 2011. *An Anthropology of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. (1975) 1997. *Nietzsche, Freud e Marx. Theatrum Philosophicum*. Traduzido por Jorge Lima Barreto. São Paulo, SP: Princípio Editora.
- Frazer, James G. 1994. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. A new abridgment*. New York: Oxford University Press.
- Friedman, Jonathan. 1992. "The Past in the Future: History and the Politics of Identity". *American Anthropologist* 94 (4): 837–59.
- Gadamer, Hans-Georg. 1975a. "The Problem of Historical Consciousness". *Graduate Faculty Philosophy Journal* 5.
- . 1975b. *Truth and Method*. London; New York: Bloomsbury Academic.
- . 1975c. *Truth and Method*. London; New York: Bloomsbury Academic.
- . 1977. *Philosophical Hermeneutics*. California: University of California Press.
- Gavin, Masako. 2010. "Nihon Fukeiron (Japanese Landscape): Nationalistic or Imperialistic?" *Japan Forum* 12 (2): 219–31.
- Geertz, Clifford. 1973a. "Religion as a Cultural System". Em *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 87–125. New York: Basic Books, Inc.
- . 1973b. "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture". Em *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 3–30. New York: Basic Books, Inc.
- Gerholm, Tomas. 1988. "On ritual: A Postmodernist View". *Ethos: Journal of Anthropology* 53 (3–4): 190–203.
- Gluckman, Mary, e Max Gluckman. 1977. "On Drama, and Games and Athletic Contests". Em *Secular Ritual*, editado por Sally F Moore e Barbara G. Myerhoff, 227–43. Amesterdam: Van Gorcum.
- Goody, Jack. 1977. "Against "Ritual": Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic". Em *Secular Ritual*, editado por Sally F Moore e Barbara G. Myerhoff, 25–35. Amesterdam: Van Gorcum.

- . 1996. *O Oriente no Ocidente*. Lisboa: Difel.
- Gorer, Geoffrey. 1942. *Japanese Character Structure and Propaganda*. New Haven: Institute of Human Relations, Yale University.
- Grondin, Jean. 1997. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
- Gupta, Akhil, e James Ferguson, eds. 1997. *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham; London: Duke University Press.
- Hall, John W., Marius B. Jansen, Madoka Kanai, e Denis Twitchett, eds. 1999. *The Cambridge History of Japan, Vol. 1-6*. London: Cambridge University Press.
- Hallowell, A. Irving. 1955a. "The Ojibwa Self and Its Behavioral Environment". Em *Culture and Experience*, 75–110. 172-182. Philadelphia: University of Pensilvania Press.
- . 1955b. "The Self and Its Behavioral Environment". Em *Culture and Experience*, 75–110. Philadelphia: University of Pensilvania Press.
- Hamburg, Carl H. 1956. *Symbol and Reality: Studies in the philosophy of Ernst Cassirer*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs and Women : The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Harootunian, Harry D. 2000. *Overcome by Modernity: History, Culture and Community in Interwar Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Cul- tur*. New York: Thomas Y. Crowell Company.
- Havens, Norman. 1988. "Translator's Postscript: Matsuri in Japanese Religious Life". Em *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, editado por Ueda Kenji, Inoue Nobutaka, e Norman Havens, 147–55. Kokugakuin University, Insitute for Japanese Culture and Classics: Contemporary Papers on Japanese Religion No. 1. Tokyo: Kokugakuin University.
- Heidegger, Martin. (1954) 1971. "Building, Dwelling, Thinking". Em *Poetry, Language, Thought*, traduzido por Albert Hofstadter, 141–59. New York: Harper & Row Publishers.
- . (1959a) 1971. "Language". Em *Poetry, Language, Thought*, traduzido por Albert Hofstadter, 185–208. New York: Harper & Row Publishers.
- . (1959b) 1971. "The Nature of Language". Em *On the Way to Language*, 57–108. New York: Harper One.

- . (1936) 1971. "The Origin of the Work of Art". Em *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row Publishers.
- . 1977. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Traduzido por William Lovitt. New York; London: Garland Publishing.
- . (1984) 1996. *Hölderlin's Hymn "The Ister"*. Traduzido por William McNeill e Julia Davis. Bloomington: Indiana University Press.
- . (1946) 1998. "Letter on "Humanism"". Em *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1929) 1998. "On the Essence of Ground". Em *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1936) 2000. "Hölderlin and the Essence of Poetry". Em *Elucidations of Holderlin's Poetry*, traduzido por Keith Hoeller, 51–66. New York: Humanity Books.
- Heisig, James W. 2001. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Heisig, James W., Thomas P. Kasulis, e John C Maraldo, eds. 2011. *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hendry, Joy, ed. 1998. *Interpreting Japanese Society*. 2nd ed. London: Routledge.
- . 2003. *Understanding Japanese Society*. 3rd ed. London; New York: Routledge.
- Hirsch, Eric, e Michael O'Hanlon. 1995. *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. 1st Editio. Oxford: Oxford University Press.
- Hobsbawm, Eric, e Terrence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Traditions*. London: Cambridge University Press.
- Holbraad, Martin. 2007. "The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or mana, again)". Em *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, editado por Amiria Henare, Martin Holbraad, e Sally Wastell, 189–225. London: Routledge.
- Holbraad, Martin, e Morten Axel Pedersen. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horton, H. Mack. 2015. "Man'yōshū". Em *The Cambridge History of Japanese Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howes, David. 2003. *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- Hudson, Mark. 2021. *Conjuring Up Prehistory: Landscape and the Archaic in Japanese Nationalism*. Summertown: Archaeopress Publishing.
- Ingold, Tim. 2002a. *The Perception of the Environment*. London: Routledge.
- . 2002b. "The Temporality of the Landscape". Em *The perception of the environment*, 189–208. London: Routledge.
- . 2014. "That's Enough About Ethnography!" *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 383–95.
- . 2017. "Anthropology contra Ethnography". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): 21–26.
- Ivy, Marilyn. 1995. *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jaeger, Werner. 1946. *Paideia: The ideals of Greek Culture Vol. 1: Archaic Greece, The Mind of Athens*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jaeschke, Walter. 2004. "Philosophy of Religion after the Death of God". Em *Philosophy and Religion in German Idealism*, editado por William Desmond, Ernst-Otto Onnasch, e Paul Cruysberghs, 1–20. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Johnson, David W. 2016. "Watsuji's Topology of the Self". *Asian Philosophy* 26 (3): 216–40.
- Kalland, Arne. 1995. "A Japanese Shinto Parade: Does It "Say" Anything, and if so, What?" Em *Ceremony and Ritual in Japan: Religious Practices in an Industrial Society*, editado por Jan Van Bremen e D.P. Martinez, 161–82. New York: Routledge.
- Kamens, Edward. 1997. *Utamakura: Allusion, and Intertextuality in Traditional Japanese Poetry*. New Haven: Yale University Press.
- Kapferer, Bruce. 2004. "Introduction: The Social Construction of Reductionist Thought and Practice". *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 48 (3): 151–61.
- Kasulis, Thomas P. 1981. *Zen Action/Zen Person*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 2002. *Intimimacy or Integrity: Philosophy and cultural Difference*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 2009. "Helping Western Readers Understand Japanese Philosophy". Em *Confluences and Cross-Currents*, editado por Raquel B. García e James W. Heisig. *Frontiers of Japanese Philosophy* 6. Nanzan Institute for Religion & Culture.
- . 2018. *Engaging Japanese Philosophy*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Kawano, Satsuki. 2005. *Ritual Action in Modern Japan: Ordering Place, People and Action*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Keane, Webb. 2003. "Self-Interpretation, Agency, and the Objects of Anthropology: Reflections on a Genealogy". *Comparative Studies in Society and History* 45 (2): 222–48.
- . 2014. "Freedom, reflexivity, and the sheer everydayness of ethics". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 443–57.
- Keesing, Roger, e Robert Tonkinson, eds. 1982. "Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia". *Mankind Special Issue* 13 (4).
- Kleinman, Arthur, Veena Das, e Margaret Lock, eds. 1997. *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Knight, John. 1994. "Rural Revitalization in Japan: Spirit of the Village and Taste of the Country". *Asian Survey, Vol. 34, No. 7 (Jul., 1994), pp. 634-646* 34 (7): 634–46.
- Kohl, Karl-Heinz. 2011. "Introduction". Em *The End of Anthropology?*, editado por Holger Jebens e Karl-Heinz Kohl, 1–12. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.
- Kondo, Dorinne K. 1990. *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kopf, Gereon. 2001. *Beyond Personal Identity: Dōgen, Nishida, and a Phenomenology of No-Self*. Richmond: Curzon Press.
- Krueger, Joel. 2013. "Watsuji's Phenomenology of Embodiment and Social Space". Em *Philosophy East & West*, 127–52. 63 2. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kuper, Adam. 1999. *Culture: The Anthropologist's Account*. Cambridge: Harvard University Press.
- La Barre, Weston. 1945. "Some Observations on Character Structure in the Orient: The Japanese". *Psychiatry* 8: 319–42.
- LaFleur, William R. 1989. "Saigyō and the Buddhist Value of Nature". Em *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in environmental philosophy*, editado por J. Baird Callicott e Roger T. Ames, 183–208. Albany: State University of New York Press.
- Laidlaw, James. 2002. "For an Anthropology of Ethics and Freedom". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (2): 311–32.
- . 2014. *The Subject of Virtue: an anthropology of ethics and freedom*.
- Lambek, Michael, ed. 2010. *Ordinary Ethics: Anthropology, Language and Action*. New York: Fordham University Press.

- . 2013. "The Continuous and Discontinuous Person: two dimensions of ethical life". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (4): 837–58.
- . 2015a. "The Ethical Condition". Em *The Ethical Condition: Essays on Action, Person & Value*, 1–39. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2015b. *The Ethical Condition: Essays on Action, Person & Value*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lassiter, Luke Eric. 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leach, Edmund R. 1957. "The Epistemological Background to Malinowsk's Empiricism". Em *Man and Culture: An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, editado por Raymond Firth. London: Routledge & Kegan Paul.
- . (1959) 1961. *Rethinking Anthropology*. L.S.E. Monographs on Social Anthropology 22. New York: The Athlone Press.
- . 1964. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone Press.
- Lebra, Takie Sugiyama. 2004. *The Japanese Self in Cultural Logic*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1923. *Primitive Mentality*. Routledge Revivals. Oxford; New York: Routledge.
- Lewis, Herbert S. 1999. "The Misrepresentation of Anthropology and Its Consequences". *American Anthropologist* 100 (3): 716–31.
- . 2014. *In Defense of Anthropology: an Investigation of the Critique of Anthropology*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Lie, John. 2001. *Multiethnic Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
- Linnekin, Jocelyn. 1991. "Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity". *American Anthropologist* 93 (2): 446–49.
- LiPuma, E. 1998. "Modernity and forms of personhood in Melanesia". Em *Bodies and persons : comparative perspectives from Africa and Melanesia*, editado por M.Lambek e A.Strathern, 53–79. Cambridge: Cambridge University Press.
- LiPuma, Edward. 2000. *Encompassing Others: The magic of modernity in Melanesia*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Lummis, C. Douglas. 2007. "Ruth Benedict's Obituary for Japanese Culture". *The Asian Pacific Journal. Japan Focus* 5 (7).

- Lutz, Catherine. 1985. "Ethnopsychology Compared to What? Explaining Behavior and Consciousness among the Ifaluk". Em *Person, Self, and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies*, editado por Geoffrey M. White e John Kirkpatrick. Berkeley: University of California Press.
- . 1988. "The Ethnopsychological Contexts of Emotion: Ifaluk Beliefs about the Person". Em *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, 81–116. Chicago: University of Chicago Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue*. London: Bloomsbury Academic.
- Malinowski, Bronislaw. 1948. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Boston; MA: Beacon Press.
- . (1922) 1999. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge.
- Malpas, Jeff. 2018. *Place and Experience: A philosophical topography*. London; New York: Routledge.
- Manzenreiter, Wolfram, Ralph Lutzeler, e Sebastian Polak-Rotman, eds. 2020. *Japan's New Ruralities: Coping with Decline in the Periphery*. London; New York: Routledge.
- Maraldo, John C. 2002. "Between individual and Communal, Subject and Object, Self and Other: Mediating Watsuji Tetsuro's Hermeneutics". Em *Current Debates on Aesthetics and Interpretation*, editado por Michael F Marra. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Marcus, George E., e James Clifford, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. California: University of California Press.
- Marcus, George E., e Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marra, Michael F. 2010. *Essays on Japan: Between Aesthetics and Literature*. Leiden: Brill.
- Marsella, Anthony J., George A. De Vos, e Francis L. K. Hsu, eds. 1985. *Culture and self: Asian and Western perspectives*. New York: Routledge.
- Martland, Thomas R. 1981. *Religion as Art: An interpretation*. New York: State University of New York Press.
- Mason, R.H.P., e J.G. Caiger. 1997. *A History of Japan*. Revised Edition. Tokyo: Tuttle Publishing.
- Massumi, Brian. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press.

- . 2015. *Politics of Affect*. Malden: Polity.
- Mattingly, Cheryl. 2012. "Two virtue ethics and the anthropology of morality". *Anthropological Theory* 12 (2): 161–84.
- Mauss, Marcel. (1950) 2002. *The Gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. London; New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1945) 1962. *Phenomenology of perception*. Traduzido por Colin Smith. 2005.<sup>a</sup> ed. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Mitchell, W.J.T. 1994. *Landscape and power*. Chicago: University of Chicago Press.
- Moen, Darrel G. 1997. "The Japanese Organic Farming Movement: Consumers and Farmers United". *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 29 (3): 14–22.
- Moore, Sally F, e Barbara G. Myerhoff. 1977. "Introduction: Secular Ritual: Forms and Meanings". Em *Secular Ritual*, editado por Sally F Moore e Barbara G. Myerhoff, 3–24. Amesterdam: Van Gorcum.
- More, Max, e Natasha Vita-More, eds. 2013. *The Transhumanist Reader : Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Moriarty, Elizabeth. 1972. "The Communitarian Aspect of Shinto Matsuri". *Asian Folklore Studies* 31 (2): 91–140.
- Morrison, Lindsay R. 2013. "Home of the Heart: The Modern Origins of Furusato". *ICU Comparative Culture*, n. 45: 1–27.
- Mouer, Ross, e Yoshio Sugimoto. 1995. "Nihonjinron at the end of the twentieth century: A multicultural perspective". Em *Japanese Encounters with Postmodernity*, 237–69. London: Kegan Paul International.
- Mugerauer, Robert. 1985. "Language and the emergence of environment". Em *Dwelling, Place and Evironment: Towards a phenomenology of person and world*, editado por David Seamon e Robert Mugerauer, 51–70. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- . 2008. *Heidegger and Homecoming: The Leitmotif in the Later Writings*. Toronto: University of Toronto Press.
- Müller, F. Max. 1878. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India*. London: Longmans, Green and Co.
- Murray, D. W. 1993. "What is the Western Concept of the Self? on Forgetting David Hume". *Ethos* 21 (1): 3–23.

- Myers, Natasha. 2017. "'Plant turn': From the Anthropocene to the Planthropocene: Designing gardens for Plant/people Involution". *History and Anthropology* 28 (3): 297–301.
- Nakane, Chie. 1970. *Japanese Society*. London: Weidenfeld & Nicolson. [https://www.worldcat.org/title/japanese-society/oclc/254770951&referer=brief\\_results](https://www.worldcat.org/title/japanese-society/oclc/254770951&referer=brief_results).
- Nomoto, Kanichi 野本寛一. 2006. *神と自然の景観論: 信仰環境を読む* [Kami to shizen no keikanron:shinkôkankyô wo yomu] *Deuses e natureza no paisagismo: lendo o ambiente de crenças*. Tóquio: Kodansha.
- Norbeck, E. 1954. *Takashima: A Japanese Fishing Community*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Nosco, Peter. 1990. *Remembering Paradise: Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan*. Cambridge, MA: Council of East Asian Studies, Harvard University.
- Noyes, Dorothy. 2009. "Tradition: Three Traditions". *Journal of Folklore Research* 46 (3): 233–68.
- Odenstedt, Anders. 2017. *Gadamer on Tradition - Historical Context and the Limits of Reflection*. Cham: Springer.
- O'Donoghue, Brendan. 2011. *A Poetics of Homecoming: Heidegger, Homelessness and the Homecoming Venture*. Newcastle: Cambridge Scholars.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. 1993. *Rice as Self: Japanese Identities through Time*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Okely, Judith, e Helen Callaway, eds. 1992. *Anthropology and Autobiography*. New York: Routledge.
- Otto, Rudolf. 1923. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. London; New York: Oxford University Press.
- Otto, Ton, e Poul Pedersen, eds. 2006. *Tradition and Agency: Tracing Cultural Continuity and Invention*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Otto, Walter. (1933) 1965. *Dionysus: Myth and Cult*. Traduzido por Robert Palmer. Bloomington; London: Indiana University Press.
- . (1956) 2007. *Teofanía: El Espíritu de la Antigua Religión Griega*. Traduzido por Juan Jorge Thomas. Madrid: Sexto Piso.

- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Piliavsky, Anastasia. 2017. "Disciplinary memory against ambient pietism". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Why do we read the classics, 7 (3): 13–17.
- Pink, Sarah. 2009. *Doing Sensory Ethnography*. London: Sage Publications.
- Rabinow, Paul. 1985. "Discourse and power: On the limits of ethnographic texts". *Dialectical Anthropology* 10: 1–13.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. 1957. *A Natural Science of Society*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Rappaport, Roy. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappport, Nigel, ed. 2002a. *British Subjects: An anthropology of Britain*. Oxford: Berg Publishers.
- . 2002b. "Pos-cultural anthropology: The ironization of values in a world of movement". Em *Realizing Community: Concepts, social relationships and sentiments*, editado por Vered Amit. London; New York: Routledge.
- Reader, Ian. 1991. *Religion in Contemporary Japan*. New Haven: University of Hawaii Press.
- Reader, Ian, e J. Jr. Tanabe. 1998. *Practically Religious: Wordly benefits and the common religion of Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Relph, Edward. 1981. *Rational landscapes and humanistic geography*. London: Croom Helm.
- Ricoeur, Paul. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- . 1974. *The Conflict of Interpretations: Essays on Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.
- . 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on language, action and interpretation*. Editado por John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robbins, Joel. 2007. "Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Cultural Change". *Ethnos: Journal of Anthropology* 72 (3): 293–314.
- . 2016. "What is the matter with transcendence? On the place of religion in the new anthropology of ethics". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22: 767–808.
- Robertson, Jennifer. 1988. "Furusato Japan: The Culture and Politics of Nostalgia". *International Journal of Politics, Culture, and Society* 1 (4): 494–518.

- . 1998. "It Takes a Village: Internationalization and Nostalgia in Postwar Japan". Em *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*, editado por Stephen Vlastos. California: University of California Press.
- , ed. 2008. *A Companion to the Anthropology of Japan*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Rogister, John, e Anne Vergati. 2004. "Introduction: Tradition Revisited". *Special issue of History and Anthropology* 15 (3): 201–5.
- Rosaldo, Michelle. 1984. "Torward an anthropology of self and feeling". Em *Culture theory: essays on mind, self, and emotion*, editado por Richard Shweder e Robert Le Vine, 137–57. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenberger, Nancy R. 1989. "Dialectic Balance in the Polar Model of Self: The Japan Case". *Ethos* 17 (1): 88–113.
- , ed. 1992a. *Japanese Sense of Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , ed. 1992b. *Japanese Sense of Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryang, Sonia. 2004. *Japan and National Anthropology: A Critique*. New York: Routledge.
- Sahlins, Marshall. 1993. "Goodby to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History". *The Journal of Modern History* 65 (1): 1–25.
- . 1999. "Two or Three Things that I Know about Culture". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (3): 399–421.
- Sakai, Naoki. 1997. *Translation and Subjectivity: On "Japan" and Cultural Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sangren, Steven P. 1988. "Rhetoric and the Authority of Ethnography: 'Postmodernism' and the Social Reproduction of Texts". *Current Anthropology* 29 (3): 405–35.
- Sansom, George B. 1978. *Japan: A Short Cultural History*. Stanford: Stanford University Press.
- Sapir, Edward. (1932) 1949. "Cultural Anthropology and Psychiatry". Em *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, David Mandelbaum, 509–21. Berkeley: University of California Press.
- . (1924) 1949. "Culture, Genuine and Spurious". Em *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, editado por David G. Mandelbaum, 308–31. Berkeley: University of California Press.

- Scheiner, Irwin. 1998. "The Japanese Village: Imagined, Real, Contested". Em *Mirror of Modernity: The Invented Traditions of Modern Japan*. California: University of California Press.
- Schlegel, August Wilhelm. 1886. *Lectures on Dramatic Art and Literature*. Traduzido por J. Black. London: George Bell & Sons.
- Schnell, Scott. 1999. *The Rousing Drum: Ritual Practice in a Japanese Community*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Seamon, David, e Robert Mugerauer, eds. 1985. *Dwelling, Place and Environment: Towards a phenomenology of person and world*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Shimizu, Yoshiaki. 1981. "Seasons and Places in Yamato Landscape and Poetry". *Ars Orientalis* 12: 1–14.
- Shirane, Haruo. 2012. *Japan and the culture of the four seasons: nature, literature, and the arts*. New York: Columbia University Press.
- Siderits, Mark. 2007. *Buddhism as Philosophy: An Introduction*. Aldershot: Ashgate.
- Smyers, Karen A. 1999. *The Fox and the Jewel: Shared and private meanings in contemporary Japanese Inari worship*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Sökefeld, Martin. 1999. "Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology". *Current Anthropology* 40 (4): 417–47.
- Sonoda, Minoru. 1988. "Festival and Sacred Transgression". Em *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, editado por Ueda Kenji, Inoue Nobutaka, e Norman Havens, 33–77. Kokugakuin University, Institute for Japanese Culture and Classics: Contemporary Papers on Japanese Religion No. 1. Tokyo: Kokugakuin University.
- Spirn, Anne. 1998. *The language of landscape*. New Haven: Yale University Press.
- Spiro, Melford E. 1986. "Cultural relativism and the future of Anthropology". *Cultural Anthropology* 1 (3): 259–86.
- . 1993. "Is the Western Conception of the Self Peculiar within the Context of the World Cultures?" *Ethos* 21 (2): 107–53.
- . 1996. "Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique". *Comparative Studies in Society and History* 38 (4): 759–80.
- Stewart, Pamela, e Andrew Strathern, eds. 2003. *Landscape, memory and history: Anthropological perspectives*. London; Sterling, Va.: Pluto.
- Stocking, George W. 1986. "Anthropology and the Science of the Irrational: Malinowski's Encounter with Freudian Psychoanalysis". Em *Malinowski, Rivers, Benedict and Oth*

- ers: Essays on Culture and Personality, The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthro*, editado por George W. Stocking, 13–49. History of Anthropology, Vol. 4. Madison: University of Wisconsin Press.
- Strathern, Andrew, e Pamela Stewart. 1998. "Embodiment and Communication: Two Frames for the Analysis of Ritual". *Social Anthropology* 6: 237–51.
- Strathern, Marilyn. 1988. *Gender of the Gift: Problems With Women and Problems With Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Sugimoto, Yoshio. 2014. *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Takeuchi et al., K., ed. 2003. *Satoyama: The Traditional Rural Landscape of Japan*. Toquio, New York: Springer.
- Tambiah, Stanley J. 1985. "A Performative Approach to Ritual". Em *Culture, Thought, and Social Action*, 123–66. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, JS. 2005. "Surfacing the Body Interior". *Annual Review of Anthropology* 34: 741–56.
- Tollini, Aldo. 2020. "Furusato in Japanese Buddhism as a spiritual place". Em *Furusato: "Home" at the nexus of history, art, society and self*, editado por Cristopher Craig, Enrico Fongaro, e Aldo Tollini, 11–24. Hasekura League Intercultural Studies Editions 4. Milan: Mimesis.
- Totman, Conrad D. 2010. *A History of Japan*. Malden: Blackwell Publishing.
- Traphagan, John W. 2020. *Cosmopolitan Rurality, Depopulation, and Entrepreneurial Ecosystems in 21st-Century Japan*. Amherst; New York: Cambria Press.
- Tsing, Anna L. 2014. "Strathern beyond the Human: Testimony of a Spore". *Theory, Culture & Society* 31 (2/3): 221–41.
- Tsuda, Notitake. 2009. *A History of Japanese Art: From Prehistory to the Taisho Period*. Tokyo: Tuttle Publishing.
- Tuan, Yi-Fu. 1974. *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes, and values*. New York: Columbia University Press.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing.
- . 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.

- . 1985. "Anthropology of Performance". Em *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, editado por Edith L.B. Turner, 177–204. Arizona: University of Arizona Press.
- . 1986. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Tylor, Edward B. (1871) 1903. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom, 2 Vols.* 4th ed. London: John Murray.
- Vedder, Ben. 2007. *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the Gods*. Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Vernant, Jean-Pierre, e Pierre Vidal-Naquet. 1988. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York: Zone Books.
- Vlastos, Stephen. 1998. "Agrarianism Without Tradition: The Radical Critique of Prewar Japan Modernity". Em *Mirror of Modernity: The Invented Traditions of Modern Japan*. California: University of California Press.
- Waddell, Normal, e Masao Abe, eds. 2002. *The Heart of Dōgen's Shōbōgenzō*. New York: State University of New York Press.
- Wagner, Roy. 1975. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1991. "The Fractal Person". Em *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, editado por Maurice Godelier e Marilyn Strathern, 159–73. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watsuji, Tetsurō. 1979. 風土 人間学の考察 [*Fūdo : ningengakuteki kōsatsu*] *Fūdo: uma investigação antropológica*. Tokyo: Iwanami Shoten.
- . 1996. *Rinrigaku: Ethics in Japan*. New York: State University of New York Press.
- Weiner, James F., e Katie Glaskin. 2006. "The (Re-)Invention of Indigenous Laws and Customs". *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 7 (1): 1–13.
- Weiner, Michael. 2009. *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*. London: Routledge.
- White, Geoffrey M., e John Kirkpatrick. 1985. *Person, Self and Experience - Exploring Pacific Ethnopsychologies*. Berkley: University of California Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1967. *Zettel*. Editado por G.E.M. Anscombe. Berkley & Los Angeles: University of California Press.
- Wolputte, Steven V. 2004. "Hang on to Your Self: Of Bodies, Embodiment, and Selves". *Annual Review of Anthropology* 33: 251–69.
- Wylie, John. 2002. "An essay on ascending Glastonbury Tor". *Geoforum* 33 (4): 441–54.

- . 2005. "A single day's walking: narrating self and landscape on the South West Coast Path". *Transactions of the Institute of British Geographers* 30 (2): 234–47.
- Yano, Christine R. 2010. *Tears of longing: Nostalgia and the nation in Japanese popular song*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Yasuda, Kenneth. 1995. "'Approach to Haiku' and 'Basic Principles'". Em *Japanese Aesthetics and Culture: A Reader*, editado por Nancy G. Hume, 125–50. New York: State University of New York Press.
- Yoshino, Kosaku. 1995. *Cultural nationalism in contemporary Japan: A sociological enquiry*. London: Routledge.
- Zigon, Jarret. 2014. "Attunement and fidelity: two ontological conditions for morally being-in-the-world". *Ethos* 42 (1): 16–30.



