

ALTERIDADE CULTURAL: REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE SUAS TRANSFORMAÇÕES DECORRENTES DO PROCESSO DE GLOBALIZAÇÃO.

Maria da Guia de Oliveira

Mestranda em Sociologia pelo PPGS/UFPB/UFCG. Bolsista Capes.
Rua João Suassuna, 1628, 1º Andar, Bairro Monte Santo. Campina Grande, Paraíba.
CEP: 58101-551. E-mail: guiaoliva@bol.com.br

Benedita Edina da S. L. Cabral

Orientadora. DSA/UFCG.
Rua: Artur Monteiro Viana, 26, B. Conjunto dos Professores, Campina Grande, Paraíba. CEP:
58109-140. Tel.: (83) 333-2740. E-mail: jbscabral@uol.com.br

Palavras-chave: Alteridade cultural – representações - idoso.

Área do Conhecimento: VII – Ciências Humanas

Resumo: Este trabalho tem a finalidade de refletir sobre a importância do estudo antropológico na sociedade pós-moderna e globalizada, lugar onde os limites e as fronteiras entre culturas gradualmente perdem a nitidez. O “outro”, o diferente, a alteridade agora está entre nós, ou talvez seja nós. Partir para o território do “outro”, dar espaço para o que não é familiar: esse é o primeiro passo para uma transformação do olhar, uma relativização de ponto de vista. A curiosidade do homem sobre si próprio sempre existiu, mas é a passagem do curioso, do exótico e do bizarro, para uma consciência da alteridade que marca realmente o pensamento do homem sobre o homem, e a reflexão a respeito da diferença.

Introdução

É a partir do século XV que o pensamento antropológico começou a busca dos modelos explicativos da diferença cultural entre os homens. A primeira escola de pensamento que tentou explicar tal diferença foi o evolucionismo.

O princípio básico do evolucionismo é a idéia de evolução social, que se dá, de acordo com essa visão, de forma unilinear, de modo que todas as sociedades passavam pelas mesmas etapas ou estágios de desenvolvimento e de evolução. O critério utilizado para definir a evolução de um tipo de sociedade para outro seria o progresso tecnológico.

A construção da alteridade, foi influenciada pelo evolucionismo no sentido de que, o “outro” seria diferente porque possuiria um distinto grau de evolução. Nesse momento, o mundo do “eu”, do Ocidente, faz da sua visão a melhor, a natural, a superior, a certa. O grupo do “outro”, exótico, fica, nessa lógica, como sendo atrasado, primitivo, desorganizado. O mundo do “eu” é tomado como o centro de tudo, e todos os “outros” são

pensados e sentidos através dos seus valores¹.

Convém lembrar que os primeiros estudos que tentavam explicar a alteridade se davam a partir dos enfoques raciais e fisiológicos. Em o “Mito ariano”, Poliakov (1974), apresenta um conjunto de idéias utilizadas para estudar o “outro”. Segundo o autor, o estudo do “outro” tinha uma postura racial, religiosa e político-ideológica. Ainda segundo esse autor, a maioria dos estudiosos tenta explicar a origem do homem em termos raciais, culturais e lingüísticos. Exemplos clássicos de estudo sobre a alteridade com características evolucionistas no Brasil, são os estudos de Gobineau e de Nina Rodrigues. Estes propuseram a ideologia do branqueamento, afirmando que o índio e o negro pertenciam a escalas evolutivas diferentes e principalmente inferiores à do branco, sendo por isso preciso eliminá-los para se ter êxito social e econômico².

¹ Sobre esse assunto ver o livro *Relativizando: uma introdução à antropologia social* de DaMatta (1981).

² A crítica a essa posição vai caracterizar os estudos estruturalistas. Em o “Olhar distanciado”, Lévi-Strauss (1983),

No contexto pós-moderno e com o processo de globalização, a alteridade foi tomando novas formas de representação. Isso aconteceu principalmente porque as sociedades exóticas estão desaparecendo. Neste momento, de acordo com Geertz (2000), a Antropologia se depara com um novo problema, a diminuição das diferenças culturais.

Em “Nova luz sobre a Antropologia”, Geertz (2000) diz que devemos pensar sobre a diversidade de modo diferente do que estávamos acostumados a fazer antes, “a diversidade cultural é colocada sob uma nova luz”. O mundo se encontra como uma espécie de colagem e para viver numa colagem é preciso que a pessoa se torne capaz de discernir seus elementos, determinando quais são e como se relacionam uns com os outros na prática, ao mesmo tempo sem embotar a idéia que ela tem de sua própria localização e de sua identidade dentro desta (Geertz, 2000: 84).

O processo de globalização torna menores as fronteiras entre as sociedades. As diversidades culturais que surgiam entre as sociedades, atualmente se encontram dentro de cada uma delas. Diante disso, é preciso que a alteridade seja pensada diferentemente do que vinha sendo feito antes, pois o que vamos observar e estudar está na nossa sociedade e não mais na sociedade do “outro”.

No mundo globalizado, surgem novas preocupações sobre os valores do próprio pesquisador. Nesse momento, a cultura se torna o elemento central da Antropologia. O desafio, neste sentido, está em reexaminar a resistência como forma de se auto-avaliar, uma vez que isto denunciaria com clareza questões que estão camufladas, mas que dizem respeito a nós mesmos. Desse modo, aquilo que parece ser estranho, não o é totalmente.

A postura de auto-avaliação é denominada por Velho (1995), de relativização moderna. Ela significaria o encontro, a fusão entre o “eu” e os “outros”. Esta reflexão é importante porque revela o sentido de aprender a ouvir e a respeitar os outros. O importante não são as credences, e

sim os valores fundamentais, que não estão imediatamente dados, mas subjazem na cultura do “outro” que ao ser interpretada faz emergir um diálogo, e elimina qualquer forma de arrogância intelectual.

Obviamente que essas posturas tidas como arrogantes, até mesmo etnocêntricas se inserem numa concepção ontológica de ciência, perpassando o campo das Ciências Sociais, criando barreiras e lacunas entre o discurso da ciência e o dado real. São exatamente estas dificuldades epistemológicas que impedem as potencialidades analíticas abertas com a nova situação de globalização, obstaculizando um olhar capaz de ver na própria dinâmica cultural a inovação das tradições culturais, a partir de um movimento reflexivo.

Contudo, a resistência, de acordo com Velho (idem), pode ser traduzida numa estratégia social de um projeto de modernidade autêntico, mais representativo, acompanhado metaforicamente do fenômeno conceituado como sublimação, que não significa ruptura, embora seja a partir dela que ocorrem as transformações dos elementos ligados à condição humana, vale destacar da cultura. É necessário, reconhecer as resistências individuais para compreender o “outro” e entender que na modernidade o pensamento e a ação estão refratados entre si, a rotinização da vida não coincide necessariamente com a tradição, mas é renovada pelo auto-conhecimento dos homens.

Desse modo, com o processo de globalização, as sociedades foram se tornando cada vez mais complexa, assim como o próprio objeto da Antropologia. Antes, a suposta sociedade primitiva era intocada, isolada, homogênea e, por isso, mais fácil de apreender o “outro”. Atualmente, segundo os vários estudiosos da Antropologia moderna, essa diferença está diminuindo e o objeto da Antropologia não é mais a sociedade do “outro”, e sim a do próprio pesquisador.

Dessa maneira, a alteridade também passou por um processo de mudança. Ela agora é caracterizada e construída pelos agentes sociais em suas ações dentro da própria sociedade e não conceituada através das estranhezas do “outro”. As sociedades pós-modernas são, portanto, multiculturalistas e heterogêneas.

afirma que a etnologia em sua base inicial designava o “outro” como selvagem, primitivo, bárbaro, ou seja, como qualquer coisa, menos humanos.

A alteridade passou, portanto, a ser redefinida pelos antropólogos e etnógrafos na reatualização da Antropologia. Augé (1994: 9-10), em “O sentido dos outros”, questionou o conceito de alteridade. Segundo ele, os outros também definem o “outro” e com isso nós também somos questionados. Confrontando-se com diferentes tipos de alteridade, o autor procura “compreender de modo progressivo o que eles poderiam ter em comum”. Para Augé, “o nacionalismo, os regionalismos, o fundamentalismo, as medidas de purificação étnica dependem menos de uma crise de identidade do que da excitação dos processos geradores da alteridade”. Além da redefinição da alteridade em seu processo de construção dentro dos lugares e nos “não-lugares”, houve também a redefinição das representações sociais na etnografia.

Dessa maneira, ao questionar o próprio conceito de alteridade na sua dupla relatividade, Augé (1999: 10) afirma que a Antropologia é, em primeiro lugar, uma Antropologia dos “outros”, “porque não existem sociedades que não tenham de maneira mais ou menos estrita, definido uma série de relações normais (instituídas ou simbolizadas) entre gerações, entre idosos e jovens, entre homens e mulheres”. Assim, a primeira tarefa do antropólogo é a de estabelecer essa carta de identidade e de alteridade relativa. A crítica cultural é, portanto, o processo de diálogo, onde o antropólogo pode se abrir com o “outro”.

De acordo com Marcus e Fischer (1986), o impacto global formou um novo objeto antropológico e ao mesmo tempo criou uma crise da representação. Para esses autores, o exótico não está desaparecendo, ele está próximo – dentro - da própria sociedade. Isso contribuiu para o contraponto crítico na modernização e globalização, por haver contrastes dentro da própria sociedade.

A alteridade no campo da etnologia também mudou e foi de alguma forma interiorizada. A conceitualização do observador é questionada pela a do observado, porque os “outros” também pensam as suas relações, pensam a identidade e alteridade, mas acontece que esse pensamento não é concebido nos mesmos termos que as perguntas do etnólogo (Augé, 1999). Augé ressalta que, afirmando

isso, ele não quer dizer que o pensamento dos “outros” é inacessível a quem lhe faz perguntas, mas sim que, freqüentemente, as indagações impõem sua linguagem e suas respostas. Com isso, o segredo dos “outros”, se é que existem, residiriam, de preferência, na idéia que eles mesmos fazem – ou não fazendo “outro”, porque é ainda o meio mais simples de pensar o mesmo e o idêntico.

Desse modo, a Antropologia trata do sentido que os “outros” coletivamente dão à sua existência. O sentido aqui citado diz respeito ao sentido social. Este segundo Augé (idem), se ordena em torno de dois eixos: o primeiro eixo é o dos pertencimentos e da identidade - são medidas as pertenças sucessivas que definem as diversas identidades de classe de um indivíduo; o segundo eixo -o da relação ou da alteridade-, coloca em ação as categorias mais abstratas e mais relativas do si mesmo e do “outro”, que devem/podem ser individuais ou coletivas.

Com isso, a alteridade, com o processo de reavaliação, além de mudar sua forma, também foi ligada ao espaço. Augé (1999: 139-140) diz que isso aconteceu “porque o processo de simbolização levado a efeito pelos grupos sociais devia compreender e dominar o espaço afim de que eles mesmos se compreenderem e se organizarem”. Nesse sentido, o próprio corpo individual é entendido como espaço. O referido autor discute essa questão em termos de **lugar antropológico**, definido como lugar da identidade partilhada e o “não-lugar”, ou seja, “os espaços da circulação, da distribuição e da comunicação, onde nem a identidade, nem a relação, nem a história se deixam apreender e que me parecem específicos da época contemporânea” (idem). Mas essas noções de lugar e “não-lugar” são apenas noções limites.

De acordo com Augé (1999: 152), a pesquisa etnográfica é o estudo dos “procedimentos de construção do sentido em ação nas diversas sociedades e que dependem, ao mesmo tempo, de iniciativas individuais e simbólicas coletivos”. Portanto, diante da supermodernidade³ a Antropologia deve também mudar o seu próprio objeto. Ela “surge quando a história se torna atualidade, o espaço torna-se imagem e o indivíduo,

³ Segundo Augé (1999: 141), a supermodernidade surge quando a história se torna atualidade, o espaço torna-se imagem e o indivíduo olhar.

olhar”.(idem: 141). Augé diz que o corpo humano é um espaço habitado onde relações de identidade e de alteridade não cessam de atuar”(Idem). Analogicamente, a alteridade e a identidade não existem uma sem a outra dentro dos sistemas sociais e muito menos na definição instituída dos indivíduos referente a elas.

Ainda sobre esse aspecto, pode-se recorrer a Bourdieu (1989), que a define a alteridade em termos das estruturas de poder simbólico. Para ele, o regionalismo é um caso particular das lutas propriamente simbólicas em que os agentes sociais estão envolvidos, quer individualmente ou em estado de dispersão, quer coletivamente e em estado de organização. O poder simbólico é definido pelo autor mencionado como a forma de impor representações⁴. Segundo Bourdieu (1989), a luta simbólica, contribuiu para que o grupo dominado abdique dos princípios de construção e de avaliação da sua própria identidade em proveito do grupo dominante, enquanto aceita ser negado ou negar-se para se fazer conhecer. Com isso, temos em Bourdieu (1989), uma constante preocupação em manter seu projeto sociológico distante do paradigma estruturalista levi-straussiano. Isto porque tal paradigma sustenta que a ação do indivíduo na sociedade está constantemente baseada num dispositivo inconsciente, considerando o sistema de representações somente como estrutura estruturada e não como estrutura estruturante.

Desse modo, a representação da alteridade é dada, segundo Bourdieu (1989), pelas representações dos atores sociais, sendo estas diferentes das representações do pesquisador. Contudo, a construção dos grupos sociais se dá através de lutas políticas. Essas últimas não acontecem naturalmente, pois são lutas de poder simbólico. Sendo assim, durante a pesquisa antropológica é importante considerar o objeto pesquisado (ações) como algo construído historicamente

por lutas políticas e não como algo natural, pois a construção da representação é resultado de lutas e a alteridade está por trás dessas lutas.

Em relação ao debate a respeito de como as transformações na definição de cultura do “eu” e de cultura do “outro”, ou seja, em relação às mudanças no conceito de alteridade, colocariam em risco o objeto de estudo central da antropologia, cabe aqui destacar a contribuição de Sahlins (1997). Esse autor afirma que a cultura não tem a menor possibilidade de desaparecer enquanto objeto principal da Antropologia ou enquanto preocupação fundamental de todas as ciências humanas. O que estaria acontecendo, segundo o mesmo, é que a cultura perdeu parte das qualidades de substância natural adquiridas ao longo do período em que a Antropologia estava fascinada pelo positivismo. Desse modo, ela, a cultura, não pode ser abandonada sob pena de deixarmos de compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e das ações humanas por meios simbólicos.

A contribuição da Antropologia pós-moderna sobre a questão da alteridade

Durante anos a Antropologia foi marcada essencialmente pela busca do “outro”. Este “outro”, o exótico, se tornou fundamental para a existência de qualquer Antropologia, esta por sua vez, só se fazia prática no exercício do estranhamento. De acordo com DaMatta (1978), o exótico dependia até então da distância social sempre marcada por forte marginalidade; toda marginalidade requer segregação e esta última implica em solidão. Esta cadeia termina por colocar o etnólogo em lugares-limites, estando o mesmo sempre de “passagem”, e na região do estranhamento.

Todavia, ser etnólogo consta de muito mais do que estranhar o distante - social e cultural - o desconhecido e fazê-lo familiar. Esta talvez seja a parte mais fácil do fazer antropológico que DaMatta sabiamente propôs como sendo o processo de “transformar o exótico em familiar”. A distância física e histórica que nos separa destes objetos, do exótico é uma barreira que deve ser vencida a fim de que possamos entender uma cultura por si própria, vencendo o estranhamento.

⁴ Um exemplo claro de luta de imposição de visões e representações do mundo é a caracterização dos estigmas construídos no processo de envelhecimento, tais como o de velho, definidos como as pessoas que não podiam assegurar o seu futuro financeiramente; o de idoso, definidos como as pessoas que possuem um certo respeito perante a sociedade (um estigma mais respeitoso); e o de “terceira idade”, definidos como os que são os aposentados ativos e independentes. (Debert, 1999).

Mas decerto, não é este o movimento menos freqüente na Antropologia. Na verdade, parece-me que de tanto se familiarizar com o exótico ao longo de sua história “transformar o exótico em familiar” raramente aconteceu. Essa transformação proposta por DaMatta, supõe exatamente uma crítica cultural, que resulta na descoberta do exótico próximo a nós, no que nos é familiar. Nesse momento, há um encontro com o “outro” e o estranhamento. Mas, um “outro” que não está espacialmente distante do pesquisador.

No que diz respeito à Antropologia pós-moderna, esta foi caracterizada por Nader (1969)⁵ como tendo um “efeito energizador”, por tentar relativizar a disciplina, ou seja, deu espaço para que a geração posterior de antropólogos colocasse suas idéias, criasse novos conteúdos para as polêmicas no interior da disciplina, elaborasse uma crítica à forma tradicional de fazer antropologia. Mostrou-se, assim, como a autoridade do antropólogo é construída, houve uma revisão sobre a idéia das culturas como totalidades autônomas e integradas e, sobretudo, recolocou como tema central da Antropologia a importância da crítica cultural e da alteridade (Marcus e Fischer, 1986).

A alternativa colocada pelas tendências pós-modernas na Antropologia foi basicamente a emergência do textual. A questão a ser enfrentada passou a ser a de: como criar uma nova maneira de escrever sobre culturas que incorpore no texto a consciência de seus próprios procedimentos, como por exemplo, a polifonia⁶ e a relação dialógica entre observador e observado.

⁵ Em um artigo publicado em 1969, numa coletânea organizada por Dele Hymes, intitulada *Reinventing Anthropology*, Laura Nader fez um apelo para que os antropólogos norte-americanos se voltassem ao estudo de sua própria sociedade, especialmente para a compreensão de como o poder e a responsabilidade são nelas exercidos. A razão para esse novo programa de pesquisa é o “efeito energizador”.

⁶ Esse conceito de polifonia resulta de uma homologia com o campo da música, no qual o mesmo representa um estilo de composição no qual várias vozes soam em conjunto, contrastando com o estilo homofônico, no qual uma voz principal é acompanhada harmonicamente pela progressão harmônica das outras partes. Em termos de etnografia, a proposta de polifonia se traduziria na integração de outras vozes na descrição densa feita pelo etnógrafo. Essas outras vozes podem ser as dos próprios informantes, que reagiriam às descrições feitas pelo antropólogo e depois lhes apresentadas, como também as de outros etnógrafos que tiveram como objeto de descrição densa o mesmo grupo ou fenômeno. Para maiores

A especificidade da Antropologia está, segundo Debert (1999: 247), na “recusa em aceitar fronteiras geográficas, metodológicas e temáticas”. A abordagem antropológica amplia os horizontes do pesquisador quando este considera que é preciso refocalizar os objetos que tradicionalmente tem estudado; que é preciso repensar na centralidade que a observação participante tem na delimitação das pesquisas; que é preciso abandonar a idéia de que é necessário uma identificação empática com os informantes para apreender as categorias através das quais eles operam.

Desse modo, o trabalho antropológico não pode se limitar ao estudo de grupos que se definem como estando mais ou menos isolados em um mundo em que a globalização e a fragmentação se combinam de maneira inusitada, em que as fronteiras entre os grupos não são nítidas, mas, ao mesmo tempo, as particularidades e o conhecimento local são exaltados. Desse modo, o estudo de cada parte revela pouco sobre processos mais gerais que combinam integração e fragmentação.

Considerações finais

Duas seriam as lições principais da reflexão a respeito das transformações do fazer antropológico trazidas pela nova situação de globalização. A primeira delas, o reforço da idéia de que a diversidade cultural só pode ser compreendida se a postura frente ao **estranho** se tornar mais flexível e permitir a existência da diferença não enquanto hierarquia; a segunda, a idéia do olhar intracultural sobre a diferença. A nova cartografia inaugurada pela constituição de uma rede global de informações e de convivências impõe uma redefinição da relação entre culturas e, portanto, dos conceitos ligados à reflexão sobre alteridade.

Deve-se então, em primeiro lugar, aceitar que o “outro” existe, conhecê-lo e reconhecê-lo. É preciso perceber que somos apenas uma das culturas possíveis, e não a única. Conhecendo as diferentes formas de lidar com o mundo, as diferentes repostas dadas pelas mais diversas culturas é que se pode apreender e compreender o “outro”. A Antropologia, portanto, nos ensina a olhar e aponta os caminhos desse olhar, fazendo

esclarecimentos sobre essa idéia de polifonia na etnografia, ver Marcus e Fischer (1986).

nascer a consciência da diversidade cultural e da pluralidade das culturas.

Desse modo, é a partir do reconhecimento do “outro” que eu posso, finalmente, entender quem sou. O conhecimento da nossa própria cultura só é possível, através do conhecimento da do “outro”. A partir da experiência da alteridade tem lugar, então, um **descentramento do olhar**.

As narrativas antropológicas nos tornam visíveis a nós mesmos, e nos representam e a todos os outros como jogados no meio de um mundo repleto de estranhezas.

De acordo com Geertz (1999), o fazer etnográfico possui limites, é um empreendimento que exige o esforço intelectual e interpretativo do antropólogo, é ter consciência de que os dados colhidos são sempre construções sociais elaboradas pelo “outro”, e que o antropólogo está trabalhando construções de outras construções, fazendo explicações a partir de outras explicações, interpretando o que os outros – pesquisadores - já interpretaram. É possível entender a Antropologia como uma forma de conhecimento sobre a diversidade cultural, isto é, a busca de respostas para entendermos o que somos a partir do espelho fornecido pelo “outro”; uma maneira de nos situarmos na fronteira de vários mundos sociais e culturais, abrindo janelas entre eles, através das quais podemos alargar nossas possibilidades de sentir, agir e refletir sobre o que, afinal de contas, nos torna seres singulares e humanos.

Bibliografia

- AUGÉ, M. **O sentido dos outros**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- BOURDIEU, P. “A identidade e a representação. elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região”. In: **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.
- _____. “Espaço Social e Gênese das classes”. In: **O poder simbólico**. Lisboa, DIFEL. 1989.
- CLIFFORD, J. “A autoridade etnográfica”. In: **A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

CLIFFORD, J. & MARCUS, G. **Write culture. The poetics and politics of ethnography**. Berkeley, University of California Press. 1986.

DA MATTA, R. “O ofício do etnólogo, ou como ter “Antropological Blues”. In: **A aventura sociológica. Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Petrópolis: Vozes, 1981.

DEBERT, G. G. **A reinvenção da velhice: socialização e processo de reprivatização do envelhecimento**. São Paulo: Fapesp, 1999.

GEERTZ, C. “Os usos da diversidade”. In: **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. “O etnólogo perante a condição humana”. In: **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986.

MARCUS, G & FISHER, M. **Antropology as cultural critique. An experimental moment in the Human Sciences**. Chicago, The University of Chicago Press. 1986.

POLIAKOV, L. **O mito ariano**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

SAID, E. **Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

VELHO, O. “Impedindo ou criticando a modernização?”. In: **Da besta-fera à recriação do mundo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. “Novas perspectivas: Globalização”. In: **Da besta-fera à recriação do mundo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.