

A volta do parentesco: Joan Bestard Camps em conversa com João de Pina-Cabral

Apresentação a Joan Bestard Camps

Enric Porqueres i Giné¹
L'École des Hautes Études en Sciences Sociales

É um privilégio para mim poder apresentar brevemente a figura do distinto antropólogo Joan Lluís Bestard Camps². Nascido em Maiorca e radicado em Barcelona, ele é, sem dúvida, um dos principais protagonistas das dinâmicas intelectuais do parentesco nas últimas décadas³. A sua reflexão sempre cuidadosamente informada, constitui uma das vias mais fiáveis para nos orientarmos no mundo complexo e rico dos debates epistemológicos da nossa disciplina (Camps, 1998), como se torna bem claro na entrevista que ora publicamos realizada por João de Pina-Cabral⁴ em Barcelona em fevereiro de 2012. O valor do seu pensamento radica-se não só na sua constante atenção à antropologia do parentesco como também à Antropologia *tout court* compreendida como uma ciência social, pelo que o seu interesse pela Sociologia, a História e os argumentos filosóficos em que esta se fundamenta. Tendo sido seu aluno em Barcelona por volta de 1984, Joan Bestard foi sempre uma importante referência para mim. A sua generosidade intelectual, assim como o rigor dos seus argumentos, caracterizam-no como um professor que marcou gerações de antropólogos, sem dúvida em Barcelona, mas também em Lisboa, Londres ou Paris (Camps & Contreras, 1987). Os

meus próprios alunos, na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (Paris), trabalhando maioritariamente sobre temas ligados aos novos contextos do parentesco ocidental, nutrem-se das suas obras e frequentemente do seu ensino, tanto em Paris como em Barcelona (Porqueres & Gené, 2009). Todos convergimos no sentido de sublinhar a qualidade intelectual e humana de um verdadeiro professor que não pode deixar de o ser.

Por outro lado, o entusiasmo que tem causado as suas investigações sobre o parentesco entre as camadas mais jovens de estudantes é acompanhado pelo reconhecimento dos seus pares, quem sabe o mais merecido. A qualidade e a fineza das suas análises dos valores morais e económicos que envolvem as novas tecnologias de reprodução (Camps, 2004); a sua capacidade para aprofundar e articular campos em princípio estanques como a religião, a economia e o parentesco; o seu rico conhecimento etnológico, tornam a sua obra incontornável (Camps & Contreras, 1997).

Gostaria de terminar estas notas de apresentação insistindo sobre o elevado grau de responsabilidade institucional que sempre marcou a carreira de Joan Bestard como docente e investigador. O seu compromisso com a universidade constitui um exemplo desde os tempos do franquismo em que foi perseguido politicamente até ao seu período como Diretor do Departamento de Antropologia e História da América da Universidade de Barcelona, passando pela etapa como Secretário Geral da Associação Europeia de Antropólogos Sociais (EASA) e Presidente do Instituto Catalão de Antropologia.

Para além de assumir de pleno empenho esses cargos institucionais, Joan Bestard encarna, sem qualquer petulância ou exagero, o melhor que há na tradição universitária: essa paixão candente pelo intercâmbio de ideias. Sempre disposto a ler e reler os escritos dos amigos e colegas, a sua forma característica de debater centra-se sobre a mais pura honestidade intelectual. Se, por vezes, a vastidão do seu conhecimento nos

surpreende, nunca o vimos abusar dessa força e, pelo contrário sempre o vimos procurar pôr a sua erudição de lado por forma a engajar um diálogo franco, procurando argumentar nos termos propostos pelos seus interlocutores. O seu amor ao debate é proverbial nos meios antropológicos europeus. Os que, como João de Pina-Cabral ou Carles Salazar ou eu próprio pudemos organizar eventos científicos em colaboração com Joan Bestard sabem bem quais os benefícios resultantes da experiência. E até a geração anterior à sua – Mary Douglas, Marilyn Strathern ou Françoise Héritier – sempre o trataram com a consideração que merece este pensador só aparentemente tranquilo.

João de Pina-Cabral (PC): Durante os anos 1990, havia uma espécie de acordo geral na antropologia de que a temática dos estudos comparativos do parentesco estava esgotada. Hoje, estamos a assistir a um renascer dessa temática em novos moldes. Quais os fatores principais que, na tua opinião, causaram esse retorno?

Joan Bestard Camps (B): Temos que começar a responder a essa pergunta pela recusa do comparativismo que se viveu na viragem dos anos 1980 para os 1990. Para pôr a coisa de uma forma crua: tal prendia-se com a ideia de que, ao pormos o enfoque sobre o parentesco, estávamos a fazer algo de etnocêntrico. Curiosamente, eu acho até que essa preocupação acabou por revelar-se bastante profícua. Quero dizer, de certa forma, essa postura serviu para entendermos melhor que é que, afinal, era isso a que chamávamos o parentesco ocidental, o tal sistema de parentesco “euro-americano” de que fala Marilyn Strathern. Eu diria que, em determinado momento, houve uma postura que assumia que o que nós chamamos parentesco era definido noutras culturas em termos distintos. Por isso, restava-nos estudar o parentesco na nossa própria

cultura, porque aí, sim, podíamos saber do que é que estávamos a falar. Ora, isso nos levou a aprofundar mais ainda a questão central de perceber o que é uma relação de parentesco.

Trata-se, em primeiro lugar, de algo que emerge no interior da antropologia mais clássica, tipificada pela obra de David Schneider e, em particular, na obra dele sobre os símbolos básicos que estruturam o que ele chamava parentesco norte-americano (1968) – isto é, mais uma vez, o sistema que sempre foi tomado como o protótipo do parentesco moderno, o dito sistema ocidental (Schneider, 1980 [1968] e 1984).

Mas houve ainda nos anos 1970 e 1980 uma segunda influência importante e, essa sim, com preocupações comparativistas muito próprias. Tratava-se de uma forma nova de estudar as estruturas familiares em que se punha o enfoque sobre a história (e, em especial, a história demográfica). Essa corrente centrava-se muito no estudo das diferenças internas às estruturas familiares europeias e tinha como preocupação central fazer a história das origens do individualismo ocidental que, na altura, era visto como a característica diferenciadora da condição moderna. Quero dizer, postulava-se que, num certo momento da história, se tinha verificado uma relação entre estruturas de parentesco de um certo tipo e formas específicas e identificáveis de conceber a pessoa – neste caso, a pessoa-indivíduo da modernidade.

O livro por excelência onde assistimos a um conjugar das preocupações da primeira corrente, oriunda da antropologia, com as da segunda, oriunda da história social da Europa, é provavelmente *After Nature* de Marilyn Strathern (1992). Aí, a antropologia do exótico dialoga com a problemática dos historiadores sociais de Cambridge influenciada por correntes marxistas. O diálogo toma a forma de uma comparação entre o que se presumia ser o parentesco inglês por eles estudado e o parentesco melanésio, sobre o qual Marilyn Strathern tinha escrito uma das obras centrais do feminismo antropológico, *The Gender of the Gift* (1988).

Estava em causa comparar dois tipos de pessoa... ou melhor, no sentido genérico maussiano, duas pessoas (Mauss, 2003). Por um lado, a pessoa *dividual* que Strathern situa na Melanésia (especificamente nas Terras Altas da Papua Nova Guiné, onde ela tinha feito trabalho de campo) e, por outro lado, a pessoa *individual*, que se situaria na Inglaterra – onde Strathern também tinha feito um estudo (Strathern, 1981). O interessante nesta conjugação de tradições é que emergia assim no interior do estudo do parentesco e da família uma questão nova e muito importante, a saber: a forma como diferentes sistemas de parentesco (ou melhor, diferentes maneiras de entender as relações que tínhamos vindo a denominar como parentesco) estavam associados a diferentes formas de conceber a pessoa. Voltávamos à velha problemática lançada por Marcel Mauss (no ensaio sobre pessoa, escrito originalmente em 1938), mas em outros termos, totalmente novos.

Foi a partir dos anos 1990, portanto, que sempre que se fala de parentesco se passou a falar também de pessoa; quando se fala de relações de parentesco, se fala também da entidade que sustenta essas relações. Que gênero de pessoa é esta? Passou a ser necessário perguntarmo-nos. Relação e pessoa passaram a andar par e passo. Mas também, está claro, punha-se em causa que o individualismo fosse um exclusivo inglês (euro-americano) ou ocidental. Neste novo tipo de comparação, não estava em causa comparar simplesmente os ocidentais com os outros mas, pelo contrário, comparar diferentes tipos de expressões do que é parentesco, do que é família, do que são as pessoas que estão em causa nesses relacionamentos. Este aspecto foi central para a viragem que ocorreu mais tarde no comparativismo antropológico, já nos anos 2000.

Porém há ainda mais dois aspectos que estão relacionados com ele: um é a alteração da concepção do que é natureza. Todos os estudos do parentesco – dentro e fora da antropologia – sempre tinham assumido a famosa dicotomia natureza/cultura. Na antropologia, em especial, era

precisamente por meio da teoria do parentesco que se respondia à necessidade de criar uma ponte de determinação entre ambos os lados da dicotomia. E assim se explica provavelmente porque é que as técnicas de reprodução assistida tiveram tanto interesse para os antropólogos dos anos 1990. Elas eram vistas como uma forma de assistir o aparelho reprodutivo humano, isto é, a natureza. Fomos levados a estudar como se construíam agora relações de parentesco que não se baseavam numa simples determinação natural mas que partiam de uma intervenção humana sobre a natureza (cf. Bestard, 2004).

Para brincar um pouco com as palavras, tentávamos repensar as relações de parentesco numa direção oposta à que antes tínhamos sempre presumido: agora era a cultura que intervinha na natureza. Se, antes, natureza era uma coisa fixa e cultura uma coisa variável, agora invertiam-se os termos. Ora, isso nos obrigava também a repensar quais seriam as bases da comparação entre culturas, já que elas não poderiam situar-se na natureza, tal como o antigo comparativismo sempre tinha assumido. Havia que procurar novos instrumentos conceituais e creio que um dos principais foi, sem dúvida, esse conceito de pessoa. Para além de tudo o mais era muito claro que as relações não eram independentes das pessoas, estavam imbricadas nelas (já que, de fato, era consensual que diferentes culturas construíam pessoas diferentemente).

O segundo elemento a que me referia acima foi a ideia de gênero, que nos abria toda uma nova série de perspectivas sobre o que são pessoas, na medida em que as relações são sempre relações entre pessoas que possuem gênero. Fomos, assim, obrigados a prestar mais atenção às relações domésticas... todo um tipo de problemáticas sobre as relações familiares que, de alguma forma, tinham sido sempre mantidas como separadas do estudo do parentesco. Até aí parecia ter sido consensual que, por um lado, havia as estruturas básicas do parentesco (a filiação, as linhagens, as terminologias) e, por outro lado, as estruturas domésticas (a casa,

o ciclo de desenvolvimento doméstico, as estruturas residenciais etc.). Na medida em que passávamos a poder pensar essa aproximação entre a identidade de gênero e a forma como as pessoas são constituídas em sociedade, o espaço das relações de coabitação (das relações domésticas) foi adquirindo maior relevância.

PC: Então, fale de dois momentos que se conjugam: primeiro, o pensamento feminista e o seu impacto na concepção do gênero nos anos 1980; segundo, o interesse pelo estudo das novas técnicas de reprodução assistida nos anos 1990.

BC: Sim, mas é importante entender que a preocupação inicial sobre o impacto das novas técnicas de reprodução assistida era uma preocupação feminista. Ou, melhor dito, o feminismo teve muita importância em tudo isto. É que, no movimento feminista dos anos 1990, elas estavam preocupadas em superar uma visão dicotomizada que ia em paralelo com a de natureza/cultura: a saber, essa velha noção de que a mulher está para a natureza como o homem está para a cultura. Isto tinha sido uma ideia central nos anos 1970/1980 (cf. Ortner, 1974), mas o feminismo dos anos 1990 queria agora superar esse jogo identificativo dicotomizante.

Por isso, como a reprodução assistida permitia uma nova visão sobre a temática, abriram-se novas perspectivas sobre o objeto que está em causa quando se recorre à reprodução assistida. Isto é, que tipo de pessoa é essa que constitui o objeto central da reprodução assistida? No universo da reprodução assistida existem alguns elementos de escolha que são novos. Nós sempre tínhamos pensado que havia uma determinação total nas relações com a natureza, que elas eram o resultado inalterável da evolução; mas agora a Natureza tinha deixado de ser uma “natureza.” Por isso o livro de Marilyn Strathern se chamava *After Nature*.

PC: Queria que nos desse uma ideia de quais são os momentos centrais que pontuam esta discussão – quais as principais obras e nomes.

BC: Nesta discussão há momentos, mas há sobretudo décadas. A primeira seria a dos anos 1970/1980, marcada retrospectivamente pelo livro de David Schneider *American Kinship* (1968). Mas, de fato, na Europa, esse livro não teve qualquer impacto até o autor publicar em 1984 *A critique of the study of kinship*. Este último livro acabou por funcionar como uma espécie de ponto final de um processo de desconstrução da teoria do parentesco que tinha mais de uma década e que foi iniciado em 1961 pelo livro de Edmund Leach *Rethinking Anthropology* (*Apud* Leach, 1961). O momento charneira, como sabemos, foi a longa introdução que Rodney Needham escreveu para a coletânea *Rethinking Kinship and Marriage* (1971). Nos meados dos anos 1980, então, parecia que tínhamos chegado a um ponto de convergência de todo esse processo de desconstrução analítica: em suma, parecia que deveríamos pura e simplesmente abandonar a própria ideia de parentesco como instrumento comparativo.

Como já disse, pessoalmente, eu acho que houve algo de muito positivo nessa opção. Ao recusarmos continuar a batalhar dentro da mesma tradição conceitual, conseguimos abrir caminho a toda uma outra série de debates novos. O perigo, está claro, era de deitar fora o bebê com a água do banho, como se costuma dizer. Mas isso só compreendemos mais tarde.

O culturalismo cético do Schneider dos anos 1970/1980 teve um enorme impacto muito para além da disciplina da antropologia. Tratava-se, de fato, de um “segundo Schneider”. Lembremo-nos que ele tinha mudado de postura, já que tinha sido um interventor central no momento crítico anterior (anos 1960/1970), mas na direção oposta. Ele tinha resistido com a mesma virulência à desconstrução analítica dos conceitos de matrimônio, família e parentesco levada a cabo por pessoas como Leach e Needham (e.g., Schneider & Gough, 1961).

O momento seguinte é, então, a passagem dos anos 1980 para os 1990, em especial em torno a 1992, ano em que saiu *After Nature*. O livro assenta sobre um contraste entre *individualismo* e *dividualismo* recorrendo, para o fazer, a um diálogo com a chamada Escola de Cambridge, em particular com a forma como estes historiadores demográficos europeístas tinham estudado o conceito de *household* (casa), de origem marxista. A obra de Peter Laslett tinha sido muito importante (e.g., 1966) mas é sobretudo o estudo de Alan McFarlane sobre as origens do individualismo inglês que é mais impactante (cf. 1978). Dessa obra emerge uma noção mais precisa do que implica ser individualista; quer dizer, quais eram as implicações para o sistema de parentesco do fato da pessoa moderna ser concebida como um indivíduo.

Já no fim dos anos 1980, em *The Gender of the Gift* (1988), Marilyn Strathern tinha proposto uma noção da pessoa melanésia como dividual e partível. Isso nos obrigava – pelo menos eu senti que me obrigou – a repensar o que é pessoa. Esse eixo de debate foi importante, mas nesse livro emerge ainda um outro eixo: sobre o que é que é “natureza”. Claro que tudo isto se constrói sobre as críticas que Rodney Needham tinha feito à impossibilidade de universalizar o conceito ocidental de parentesco na sua relação com o que é natureza em cada caso particular (1971).

PC: Muito bem. A mim parece-me que todas essas novas aproximações à relação entre pessoa e natureza, que emergiram nos fins de 1980 e inícios de 1990, nos levaram a ter que repensar que é que é criar uma criança. Como é que pensas que esses debates em torno das noções de gênero e natureza vieram afetar a forma como vemos a relação entre coabitação (domesticidade) e a criação de pessoas?

BC: Quando falávamos de pessoa é óbvio que tínhamos que falar sobre como é que a pessoa se constrói (cf. Pina-Cabral, 2002). Ora, quando

olhamos para isso a partir das relações de parentesco, esse elemento da criação das pessoas aparece imediatamente como etnograficamente incontornável. Tornava-se necessário pensar quais são as bases relacionais do criar (ver Matos Viegas, 2008). Mais ainda, quais os símbolos que constituíam essa produção das pessoas feita numa relação entre mais velhos e mais jovens. Nos anos 1990, esta temática dos símbolos estava na ordem do dia, não nos esqueçamos.

A ideia de mais velho/mais jovem sempre estivera muito arraigada na tradição antropológica de estudos do parentesco. Mas estava em causa agora fugir a uma noção abstrata do *ego*, tal como ela era tradicionalmente formulada (não só na antropologia mas em todas as ciências sociais que emergiram do modernismo). Pelo contrário, urgia enfatizar a forma como a pessoa é construída singularmente. Tenho em mente o que se veio a designar mais tarde pelo conceito stratherniano de *relatedness* (vide Carsten, 2004).

Há duas formas de tratar esta questão: uma, que é mais ligada à procura de entender como se concebe a concepção; isto é, a partir de que substâncias é que um ser humano é constituído antes de nascer. Isso é o que, na sequência da obra de Françoise Héritier (e.g., 1996), se vai designando etno-embriologia. Penso mais na escola francesa, claro, na medida em que, por meio destas perguntas, estes autores abordavam também o debate sobre como é que masculino e feminino se inter-relacionam no âmbito da concepção humana.

A outra corrente, então, envolveria perguntar-se como é que se constrói um ser humano uma vez nascido: a questão da ontogenia (cf. Toren, 1990 e 1999). Como se vai um ser humano tornando pessoa? Sempre uma pessoa não acabada – algo que emerge claramente do legado etnográfico dos africanistas clássicos. Trata-se dessa velha ideia que o Meyer Fortes atribuía aos Tallensi (1973) de que um ser humano só chega a ser plenamente uma pessoa depois de morto, quando se torna um antepas-

sado. O mero estar vivo no sentido físico da palavra não era qualquer garantia de pessoalidade. Ora, isso nos obrigava a pensar a filiação noutros termos. Deixa de ser simplesmente uma questão de linha genealógica.

PC: Você quer dizer que há um distanciamento em relação à noção de consanguinidade, que era tão central a todo o pensamento antropológico anterior?

BC: Sim, já não era possível pensar literalmente em consanguinidade. Veja bem: se não podíamos já pensar universalmente em consanguinidade, então tínhamos que criar uma nova forma de abordar as narrativas que cada cultura particular produz para descrever essas substâncias materiais que formam um determinado ser humano.

Por um lado, havia essa tradição mais estruturalista derivada da obra de Hérítier; por outro lado, havia a noção stratherniana de *relatedness*, de como é que, por meio de relações, se vai construindo uma nova pessoa. Acontece que, nesta ideia de constituição, está implícita a noção de filiação: de como é que uns seres criam outros seres.

PC: Mas acontece que, precisamente, o conceito de filiação é uma das grandes áreas de disputa intelectual no interior do campo dos estudos do parentesco (cf. Pina-Cabral 1991, pp. 143-153). Tal como quase todos os espanhóis, você tende a usar o conceito à francesa, integrando a relação entre pais e filhos com a relação entre membros de um mesmo grupo de parentes; nós, em português, pelo contrário, estamos mais habituados a usar os conceitos na forma que eles tinham originalmente no pensamento jurídico, distinguindo entre filiação e princípio linhageiro (descent, descendência), tal como fazem os ingleses. Tudo isto pode ter deixado de fazer sentido hoje, na medida em que remetia para a velha polêmica dos anos 1960 entre uma noção de grupos de parentesco formados relacionalmente por meio da aliança e uma noção de grupos de parentesco formados por meio da ação conjunta (descent).

BC: Eu acho que, de fato, é perfeitamente impossível continuar a pensar nesses termos atualmente. Essa polêmica era baseada numa visão que concedia primacidade ao grupo sobre a pessoa. A sociedade era vista como sendo constituída por grupos que, ou eram vistos como tendo continuidade por meio de um elemento de consanguinidade (*filiation*), ou eram vistos como relacionando-se através do gênero, quer dizer por meio da troca de mulheres na aliança. A nossa perspectiva de hoje, que estuda seres humanos que se constituem no decorrer das relações, é absolutamente incompatível com essa velha perspectiva. A questão já não é polêmica hoje. Já não faz sentido nos nossos dias, até porque a ênfase sobre a descendência unilinear perdeu a sua relevância e somos crescentemente levados a conceber a bilateralidade (nas suas distintas formas) como uma condição quase universal do parentesco (cf. Pina-Cabral, 2010).

PC: Então, que lhe parece que se passou na década de 2000 que veio a alterar tão profundamente a nossa visão do que é parentesco?

BC: Vendo a coisa assim em termos muito gerais, nas décadas de 1970/80 e de 1980/90 tinha ocorrido uma desconstrução muito radical das noções de parentesco que se tinham consolidado muito antes, no que podemos chamar o Período Clássico da Antropologia – as décadas de 1920 a 1950. Ora, por implicação, isso levou-nos a repensar como são constituídas as sociedades humanas na sua evolução temporal. Essa desconstrução ocorreu em paralelo com a afirmação crescente de uma visão muito culturalista de inspiração norte-americana. Na senda da obra de Evans-Pritchard, a crítica às ideias clássicas do parentesco foi sendo feita por pessoas que iam pondo o enfoque crescentemente sobre a especificidade única dos símbolos de cada cultura. O exemplo maior dessa visão não é, de fato, Schneider mas o seu colega Clifford Geertz.

Essa visão tinha implícito um posicionamento epistemológico de cariz relativista. Era um relativismo bastante radical, na medida em que propunha que a única coisa que o etnógrafo tinha a fazer era interpretar e veicular os símbolos particulares que, em cada contexto cultural particular, as pessoas usavam para se relacionarem entre si. Por isso, crescentemente, foi emergindo a noção de que não era legítimo comparar, porque cada cultura era vista como um universo estanque.

PC: Era uma espécie de espécie de monadismo cultural?

B: Sim. De fato, durante a primeira metade dos anos 2000, este tipo de relativismo começou a revelar-se pouco satisfatório (cf. Pina-Cabral, 2009). Os antropólogos começaram a procurar formas de comparar visões culturais distintas, integrando-as dentro de uma visão mais abrangente da condição humana. É nesse momento que aparece uma nova perspectiva comparativa que, curiosamente, remete para o que no Período Clássico eles chamavam “natureza”. Estou a falar de um recrudescimento do evolucionismo darwinista.

Não estou a pensar no tipo de evolucionismo determinístico que, na antropologia, passava pelo nome de sociobiologia. Nada disso. Nos anos 2000, o que está em causa é uma forma de evolucionismo que se inspira nas novas descobertas que têm vindo a ser feitas no estudo do funcionamento do cérebro e da mente humana, da evolução da cognição e da evolução dos sistemas de comunicação. Estamos muito longe das velhas teses formalistas sobre o parentesco dos anos 1950, apesar dessas também se terem inspirado numa preocupação com os sistemas cognitivos (estou a pensar no estruturalismo de Floyd Lounsbury (1964), que tentava compreender a forma como se encadeavam as unidades mínimas do parentesco). Não são os aspectos formais dos processos cognitivos que hoje nos interessam, mas sim a análise intensiva de como é que se

vai desenvolvendo a possibilidade da comunicação humana – tanto ao nível da espécie (filogenia) como ao nível da pessoa singular (ontogenia).

Hoje, observamos uma aproximação crescente da antropologia com as abordagens dos primatólogos (cf. Tomasello, 2008) e dos filósofos cognitivistas (cf. Chemero, 2009). Por isso, esta ideia de ontogenia adquire uma grande relevância. Isto é, estamos cada vez mais ocupados com os processos por meio dos quais um ser humano se torna numa pessoa no âmbito da comunicação entre pessoas. É um novo tipo de conceptualização que é marcadamente continuista. Quero dizer que nos recusamos a ver uma ruptura forte entre natureza e cultura, como sempre tinham feito os antropólogos.

A noção de pessoa, portanto, toma o lugar que antes tinha a preocupação com os grupos (sociais ou culturais). Ela vem, assim, mediar a oposição natureza/cultura da mesma forma que o faz com a oposição indivíduo/sociedade. Nos dias que passam, estamos muito inclinados a ver isso tudo em termos de continuidade, tanto no referente à cognição como à proibição do incesto. Assim, o evolucionismo darwinista entrou também na antropologia, já não nos velhos termos do darwinismo social, que foi pura e simplesmente abandonado, mas de uma visão oriunda da psicologia e da filosofia de inspiração naturalista.

PC: Que achas, então, dos textos recentes de Sahlins (2011a e 2011b), onde ele tenta integrar estes diferentes aportes?

BC: Precisamente, isso é o que ele tenta fazer, se bem que ainda talvez um pouco prematuramente. Ele pega nas ideias de Michael Tomasello (um primatólogo) e as integra com as ideias de Strathern sobre a pessoa dividida. Pega na ideia de como é que na Nova Guiné as pessoas consideram que uma criança toma consciência da sua mente – essa ideia de recursividade – e compara-a com as ideias de Tomasello sobre como se vai constituindo a possibilidade de comunicação humana. Afinal,

trata-se de voltar ao debate sobre a origem do humano (tanto na pessoa como na espécie – a perspectiva da sociabilidade está presente, mas o que tende a desaparecer é o enfoque sobre a noção de grupo que era tão tradicional das ciências sociais modernistas). Assim, há uma compreensão de que a linguagem humana também não aparece imediatamente e é, afinal, o resultado de um processo que podemos encontrar já incipiente entre os primatas superiores e que se radica no sistema animal.

PC: Bom, mas que é que é, então, uma relação de parentesco?

BC: Noutras épocas, como resultado da desconstrução da teoria de parentesco clássica, estávamos habituados a considerar que um sistema particular de parentesco – por exemplo, o melanésio – é sempre completamente diferente de todos os outros sistemas. Acontece que foram emergindo uma série de conceitos – como os de *dividual* ou de *partível* – que, tendo sido concebidos para descrever casos particulares, se foram universalizando enquanto conceitos abstratos. Eles acabaram por se revelar úteis para descrever casos etnograficamente muito distintos dos originais para os quais tinham sido inventados. Chegam mesmo até a ter relevância no sistema ocidental, que nós sempre situávamos como polarmente oposto aos outros todos.

O que isto significa é que vamos sendo levados a pensar cada vez mais em termos universalistas – ou, se calhar, é melhor dizer simplesmente em termos comparativos. E felizmente, porque não é esse, afinal, um dos objetivos centrais da antropologia?

PC: Tu ainda não falaste de um dos elementos fundamentais no meio de todo este processo de evolução conceitual: a herança fenomenológica. Afinal, a mim parece que Sablins ou Christina Toren estão tanto ou mais influenciados pela fenomenologia do que pelo cognitivismo.

BC: Tens toda a razão, claro. Os antropólogos de hoje recusam-se a recorrer a uma ideia fechada do que é natureza humana nos diferentes aspectos que servem para comparar etnograficamente. Ora, isso é algo que nós fomos buscar na fenomenologia, que é uma das tradições de pensamento que mais tem influenciado a antropologia desde o início dos anos 1990. Foi o que nos permitiu pensar em termos de interação, em termos de envolvimento no mundo e, sobretudo, em termos de tudo o que tem a ver com pensar e agir. A fenomenologia nos levou a ver que pensar não é representar, que o pensamento não é uma série de representações. Ora, isso é um dos aspectos de inovação mais radicais na teoria antropológica dos últimos tempos. Fomos sendo inspirados pela fenomenologia nisto e ainda, crescentemente, por uma cada vez melhor compreensão do segundo Wittgenstein (Wilson, 2004). Na sua forma mais crua, trata-se da ideia de que pensar é interagir.

Estas ideias foram muito frutíferas quando foram postas em relação com os problemas do parentesco. Os antropólogos sempre tinham visto o parentesco em termos das interações entre pessoas, que eram enquadradas por símbolos que existiam nas culturas enquanto tal. Agora, somos levados a ver que os símbolos formam parte integrante da interação, e vice-versa. A própria noção de relação está a ser repensada (cf. Konrad, 2005).

PC: Fala-me disso e eu penso na forma como Sablins usa o conceito de mutualidade, que parece ter tudo a ver com a tradição fenomenológica. Só que não consigo deixar de me lembrar como, nos anos 1940, Meyer Fortes usava o conceito de amity (cf. Pitt-Rivers, 1975) – essa espécie de laço de amor que seria a base de todos os sistemas de parentesco – ou de como, uns anos antes, o segundo Lévy-Bruhl pensava a participation no pensamento mágico como copresença (1949).

BC: Creio que sim, todos esses ecos fazem sentido, são parte da nossa herança. A *amity* de Fortes pode bem ser repensada em termos de mutualidade, claro. Os sujeitos não se inter-relacionam só, eles também se refazem no âmbito desse inter-relacionamento, formam elementos entre si. Como sabes, acho que é urgente reler essa ideia do Fortes para podermos abordar o cognitivismo da perspectiva do que são as bases da socialidade. Que é, afinal, uma interação quando falamos de relações de parentesco? Acontece que Fortes é incontornável nestas matérias. Por muito que tenhamos criticado a teoria do parentesco do Período Clássico, da qual ele foi um dos teorizadores mais lúcidos, não podemos nunca deixar de ir lá beber noções que nos permitem abrir novos caminhos. E, no caso dele, não é só essa chamada à copresença em termos de *amity* no cerne dos fenômenos de parentesco, mas também a sua teorização sobre a noção de pessoa africana, que abriu portas à compreensão antropológica que estamos longe de ter esgotado.

Nota final de João de Pina-Cabral: A conversa não terminou aqui. O que aqui terminou foi mesmo o gravador que entrou em colapso. Esperamos um dia voltar a explorar algumas das questões que emergem deste debate. Em especial as que têm a ver com a procura de novas compreensões relativas aos fenômenos da aliança. A bibliografia, está claro, foi adicionada posteriormente. Espera-se que funcione como indicação das obras referidas.

Barcelona, 31 de janeiro de 2012

Notas

- ¹ L'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Instituto Interdisciplinar de Antropologia Contemporânea, Laboratório de Antropologia das Instituições e Organizações Sociais, França.
- ² Professor Titular, Departamento de Antropologia e História da América Latina, Universidade de Barcelona, Espanha.
- ³ Desde a sua primeira obra: (1986) *Casa y Familia: parentesco y reproducción doméstica en Formentera*. Palma: Institut d'Estudis Baleàrics. Ed. inglesa: (1991) *What's in a Relative: household and Family in Formentera*. London: Berg.
- ⁴ Professor e Diretor da Escola de Antropologia e Conservação, Universidade de Kent, Reino Unido.

Referências bibliográficas

- CAMPS, Joan Bestard & CONTRERAS, Jesus
1987 *Bárbaros, Paganos, Sevajes, y Primitivos: una introducción à la antropologia*. Barcelona, Barca Nova.
- 1997 "Family, Kinship and Residence in Urban Catalonia: the modernity of *pairalism*". In GULLESTAD, Marianne & SEGALLEN, Martine (orgs.), *Family and Kinship in Europe*. London: Continuum; ou CAMPS, Joan Bestard. 2001 "Marriage". In *International Encyclopaedia of the Social and Behavioural Sciences*. NY, Elsevier, pp. 9258-9261.
- CAMPS, Joan Bestard
1998 *Parentesco y Modernidad*. Barcelona, Paidós.
2004 *Tras la Biología : La moralidad del parentesco y las nuevas técnicas de reproducción*. Barcelona, Pub.s de la Universidade de Barcelona.
- CARSTEN, Janet
2004 *After kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CHEMERO, Anthony
2009 *Radical embodied cognitive science*. Cambridge, Mass., MIT Press.

FORTES, Meyer

1987 [1973] "The concept of the person". In *Religion, Morality and the Person: Essays on Tallensi Religion*. Cambridge University Press, pp. 247-286.

HÉRITIER, Françoise

1996 *Masculin/feminine*. Paris, O.Jacob.

LOUNSBURY, Floyd

1964. "A Formal Account of the Crow- and Omaha- type Kinship Terminologies". In: GOODENOUGH, W (ed.). *Explorations in Cultural Anthropology*. Nova York, McGraw-Hill.

KONRAD, Monica

2005 *Nameless Relations*. Nova York, Berghahn.

LASLETT, Peter

1965 *The World We Have Lost: England Before the Industrial Age*. London, Methuen.

LEACH, Edmund

1961 *Rethinking Anthropology*. London, The Athlone Press.

LÉVY-BRUHL, Lucien

1998 [1949] *Carnets*. Paris, PUF.

MACFARLANE, Alan

1978 *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*. Oxford, Basil Blackwell.

MATOS VIEGAS, Susana

2008 *Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro, 7 Letras.

MAUSS, Marcel

2003 "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de eu". In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.

NEEDHAM, Rodney (org.)

1971 *Rethinking Kinship and Marriage*. ASA Monographs, Londres, Tavistock.

- ORTNER, Sherry Beth
1974 "Is female to male as nature is to culture?". In ROSALDO, Michele Z. & LAM-
PHERE, Louise (eds.). *Woman, Culture and Society*. Stanford, CA, Stanford
University Press.
- PINA-CABRAL, João
2009 "The all-or-nothing syndrome and the human condition". In *Social Analysis* 53
(2), pp. 163-176.
1991 *Os contextos da antropologia*. Lisboa, Difel.
2002 *Between China and Europe: Person, Culture and Emotion in Macao*. Londres e
Nova Iorque, Continuum Books, London School of Economics Monographs
in Social Anthropology.
2010 "Xará: Namesakes in Southern Mozambique and Bahia (Brazil)". In *Ethnos* 73
(3), pp. 323-345.
- PITT-RIVERS, Julian
1975 "The kith and the kin". In GOODY, Jack (ed.). *The character of kinship*. Cam-
bridge, Cambridge University Press, pp. 89-105.
- PORQUERES, Enric & GENÉ
2009 *Défis contemporains de la parenté*. Paris, Ed.s EHESS.
- SAHLINS, Marshall
2011a "What Kinship Is (part one)". In *JRAI*, 17-1.
2011b "What Kinship is (part two)". In *JRAI*, 17-2.
- SCHNEIDER, David & GOUGH, Kathleen
1961 *Matrilineal Kinship*. Berkeley, University of California Press.
- SCHNEIDER, David
1980 [1968] *American kinship: a cultural account*. Chicago, University of Chicago Press.
1984 *A Critique of the study of kinship*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

STRATHERN, Marilyn

1988 *The Gender of the Gift*. The Regents of the University of California.

1992 *After Nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge, Cambridge University Press.

1981 *Kinship at the Core: an Anthropology of Elmdon, Essex*. Cambridge, Cambridge University Press.

TOMASELLO, M.

2008 *Origins of Human Communication*. Cambridge, Mass., MIT Press.

TOREN, Christina

1990 *Making Sense of Hierarchy*. Londres, Athlone Press; ou 1999 *Mind, Materiality and History. Explorations in Fijian Ethnography*. Londres, Routledge.

WILSON, Richard A.

2004 "The trouble with truth: Anthropology's epistemological hypochondria". In *Anthropology Today*, 20 (5), pp. 14-17.