

Transferência e contra-transferência

As novas cadéias operatórias da antropologia na França¹

Jacques Galinier

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

CNRS/Université Paris X-Nanterre

Resumo :

Iremos mostrar como — sob o efeito da transnationalização das culturas e das escolas de pensamento (acadêmicas e indígenas) — os objetos clássicos da Antropologia na França foram revisitadas ao longo dos últimos anos. Isso também por que a própria noção de «campo» vem inscrever-se numa reflexão de epistemologia prática, em torno da questão sensível do arquivamento etnográfico das sociedades exóticas. Esses campos de pesquisa, que começam apenas a serem trabalhados, atestam ao mesmo tempo o decentramento dos quadros do pensamento antropológico na França, da sua complexificação e das dificuldades que estão ligadas às negociações com as disciplinas que reivindicam uma nova perspectiva dos processos sensoriais e cognitivos.

Palavras-chave:

Cognitivismo, etnografia, França.

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil. Agradeço Mônica Franch e Julie Cavnac para a tradução e a revisão do texto português.

Explorar a dimensão nacional das antropologias pode parecer uma preocupação anacrônica, na época da globalização e da transnacionalização das correntes intelectuais, acadêmicas ou nativas. Um debate cuja novidade Ulf Hannerz havia relativizado Um debate cuja novidade Ulf Hannerz havia relativizado neste lugar uma década atrás (1997: 7-39). Como Mariza Peirano enfatiza, “é imprescindível reconhecer que, mesmo socialmente produzido, o saber acadêmico é relativamente autônomo em relação aos contextos imediatos de produção e pode, por tanto, alcançar níveis desejáveis de comunicação” (Peirano, 1997: 89). O interesse deste simpósio é que nos obriga a navegar a contracorrente, para interrogar a permanência de "estilos cognitivos" nacionais. O que explora em particular um livro titulado *Four anthropologies, four ways*, cujos autores examinam a idiossincrasia de quatro tradições, a britânica, a alemã, a francesa e a americana (Barth et alli, 2005). Um dos colaboradores, Parkin, considera que existe na França uma verdadeira "escola antropológica nacional" (Parkin, 2005:252), apesar de que combina as correntes da fenomenologia e da hermenêutica alemã, do empirismo britânico, e de sua própria tradição universalista e racionalista (ibid.).

De fato, as "consideráveis continuidades teóricas" que Parkin observa na antropologia francesa não entram realmente no cânone do que poderia ser definido como uma escola de pensamento. Em primeiro lugar, porque a coletividade dos antropólogos residentes não país tem uma forte dimensão cosmopolita que sempre fertilizou nossa disciplina. Em segundo lugar, a multiplicidade dos eixos de investigação torna irrisória a abordagem de *uma* antropologia francesa, hoje mais do que nunca. Daí a necessidade de interrogar-se sobre as interseções destas "histórias teóricas" de um país a outro (Peirano, ibid.). Apesar de tudo, e concordo com Parkin, permanece viva uma dimensão cultural nativa, um núcleo da tradição francesa que poderíamos chamar de "tentação mentalista". Essa tem sido uma constante na história das idéias desde a Segunda Guerra Mundial, teorizada há quatro décadas enquanto morte do homem, assimilada ao fim do humanismo e do sujeito. Sua máxima expressão em antropologia seria a obra de Lévi-Strauss através de sua fascinação pela cibernética, confessada já desde *As estruturas elementares do parentesco*, dentro de um projeto de construção de uma verdadeira ciência da comunicação. Esta temática tem sido objeto de uma abundante literatura, que não é necessário revisar aqui. Examinaremos com mais detalhe um ponto preciso: como o mentalismo "à francesa" teve um impacto determinante sobre os

processos de transferência e contratransferência entre as disciplinas que disputam hoje o campo da cultura e da cognição, e como estas disputas afetam a reorganização das novas cadeias operatórias em antropologia. Eventualmente, trataremos de entender de que maneira se relaciona com o caso da influência intelectual francesa no Brasil, um fenômeno relacionado com o evidente mal estar na disciplina, quer dizer com a crise profunda da etnografia na França.

É um truismo afirmar que nesta virada de século, o trabalho de campo evoluiu consideravelmente. O inventário das sociedades exóticas - a razão de existir de nossa velha ciência na Europa - já está alcançando seu término. Sabemos que a exploração do planeta está quase terminando, exceto em algumas partes remotas de Irian Jaya ou Kalimantan. Na verdade, uma impressão errônea porque não contamos com etnografias homogêneas, como demonstra a obsolescência de um aparato documental tão sofisticado como o *Human Relations Area Files*. A imersão de larga duração já não é um requisito absoluto, nem o aprendizado de línguas indígenas, nem tampouco a necessidade de estudar tudo, seguindo o evangelho das *Notes and Queries in Anthropology*, o qual, na minha juventude, fazia sempre as vezes de vademécum indispensável. Esta questão do inventário foi o horizonte ideológico a partir do qual a disciplina se construiu e pôde se manter até hoje. Para muitos de nós, era uma cartilha e talvez a justificação absoluta da especificidade da disciplina. O que fazia a etnografia, sabíamos que nenhuma outra disciplina era capaz de fazer-lo. Até o fim do século passado, esta prática permitia abarcar uma multiplicidade de campos de investigação (parentesco, religião, organização política, etc.) integrados sob o conceito de cultura, o qual funcionava como o *shiboleth* da disciplina... antes de ser ressemantizado pelos mesmos nativos, ou "neo nativos", nossos próprios informantes em campo. Discutir sobre "simbolismo", "significado", "identidade" ou "chamanismo" com interlocutores indígenas tornou um *lieu commun* do inquérito de campo. Afortunadamente, esta se desenvolvendo atualmente um trabalho de investigação muito promissor sobre os documentos pessoais e a memória dos antropólogos, como alternativa ao "trabalho de campo" (Mouton, 2001/2002: 67-72). A longa imersão em países ultramarinos tinha um impacto direto sobre o modo de entender, de se relacionar com a sociedade estudada. Esta ascese está prestes a desaparecer, ou se mantém somente como rito de passagem para iniciar uma carreira acadêmica. Por outro lado, a consideração de objetos multipolares obriga a se deslocar de um país ou de um

continente a outro, engendrando uma forma de cosmopolitismo metodológico desenfreado, que implica a necessidade de inventar outras práticas de investigação. Finalmente, se está produzindo uma "volta epistemológica" à etnografia, sob os auspícios da nova geração de profissionais, o que nos obriga a inventar uma nova abordagem do campo.

Lamentemos ou não, o pensamento antropológico francês, enquanto sociologia dos mundos exóticos tem perdido sua capacidade de surpreender, de renovar a velha tradição eurocentrada da filosofia, em parte porque as sociedades ex primitivas estão em sua quase totalidade envolvidas nos processo "glocais" de reconstrução identitária. Esta situação afeta todas as antropologias nacionais. Na França, se manifesta de maneira muito estranha pelo espetacular retorno do primitivismo (e de seu primo-irmão, o essencialismo) através da nova vitrina do Museu do Quai Branly em Paris, cujo êxito popular merece destaque. De fato, gera um efeito de quiasma com os pressupostos da antropologia mundializada do terceiro milênio. Neste museu, se entrecruzam e se separam radicalmente duas lógicas: a sociológica, acadêmica, apegada à dimensão contextual dos artefatos, e a estética, elitista, mercantil, totalmente desencarnada, assumida como tal por alguns de seus patrocinadores, como Viatte (2006). Que impacto esta discussão terá no Brasil? Aqui, o trabalho de campo se desenvolve em sua maior parte dentro do marco do estado nacional. Até as mudanças de paradigmas podem se relacionar com a promoção teórica de grupos étnicos diferentes. Como assinala Mariza Corrêa, se referindo de maneira acertada a um comentário de Viveiros de Castro: "O declínio da influência das escolas alemã e americana (difusionismo e culturalismo), e a ascensão dos estilos estrutural-funcionalista (inglês) e estruturalista (francês), estão claramente ligados à passagem de uma 'etnologia Tupi' para uma 'etnologia Jê'" (1984/1985: 14). Duas décadas depois retifica esta posição, assinalando que "os tupi retornam ao centro da cena etnológica brasileira" (Corrêa, 2003: 379). A antropologia francesa conserva esta dimensão multipolar no que tange à sua base etnográfica, incluindo agora as sociedades camponesas e os mundos urbanos: a Papuasia, a Índia, o Himalaia, continuam sendo terrenos de investigação de primeira importância, enquanto a África está desaparecendo tragicamente da cena acadêmica. Para nós, o Brasil (e a bacia amazônica em geral) conserva seu papel motor para a investigação desde vários pontos de vista. Representa até hoje, uma fonte inesgotável não somente de dados de campo, senão também de invenções conceituais, de paradigmas, de

teorias ... sem que seja possível decidir de que maneira se fecunda o trabalho de investigação entre os dois países.

Les Assises da Antropologia, que acabam de acontecer em Paris em novembro de 2007, são as primeiras em três décadas (<http://assisesethno.org>). Tentaram propor um balanço e abrir novas perspectivas. O mesmo aconteceu no colóquio de 1977, no qual se contemplava a possibilidade de estender a antropologia à humanidade inteira sem se concentrar no estudo de uma sociedade determinada (*L'anthropologie en France*, 1979). Ao longo deste período de 30 anos, o vocabulário mudou, mas também muitos parâmetros. Entre os grandes campos de reflexão, destacam atualmente duas grandes direções: inventário e comparação como enfatiza Charles Macdonald em uma síntese preparatória (<http://assisesethno.org>). O problema é saber se "podemos comparar muitas coisas em poucos lugares ou poucas coisas em muitos lugares". As janelas (mas ao mesmo tempo a grande debilidade da antropologia francesa) é a extraordinária abertura geográfica de seus terrenos, dos critérios e a relativização dos pontos de vista sobre conceitos que nossa rotina de especialista de uma região particular tende a utilizar de maneira preguiçosa: comunidade, sacrifício, pessoa, corpo, linhagem, etc. São interrogações que aparecem de maneira recorrente nos seminários, e que temos constantemente que justificar. Mas as desvantagens são também evidentes: a impossibilidade de aprofundar, e a pouca atenção aos detalhes do contexto. Apesar de tudo, o comparatismo permanece uma disciplina da mente, que deve ultrapassar a simples agregação de referências escolhidas de maneira mais ou menos arbitrária. Esta tendência, Macdonald explica pela razão seguinte: "a antropologia nasceu no século XIX a partir de duas matrizes epistémicas, uma de tipo sociológico, a outra de tipo naturalista, as duas concedendo prioridade à investigação empírica e à relação objetiva dos fatos" (*ibid.*). No seu relato, adverte que a tendência atual não é observar o desconhecido, senão aprofundar o conhecimento de sociedades bem estudadas, incluindo considerar "neo objetos", levando em consideração a dimensão transnacional dos movimentos de tipo New Age ou no Black Atlantic, por exemplo. Também, entre os objetos que chamam atenção, se destacam as epistemologias das sociedades não-ocidentais, sua difícil conceitualização por antropólogos acadêmicos, e mais ainda todos esses processos inéditos, de "copiar" e "colar" nossos próprios textos, uma prática muito comum entre os New Agers. Infelizmente, esta religião da observação não tem gerado bons resultados, cada um fazendo alguma comparação e só. Na França, o "desencantamento" dos

etnógrafos frente ao desaparecimento do mundo primitivo é patente. Este "desespero epistemológico" tem levado alguns antropólogos a flagelar-se e a "jogar o projeto comparatista no lixo das más intenções essencialistas e pós-coloniais" (*ibid*).

O que quero explorar brevemente é o paradoxo seguinte: como, apesar da transnacionalização das culturas e das escolas de pensamento, que provocam uma desterritorialização dos objetos de estudo, a busca dos "invariantes" continua sendo um marco da investigação científica e está se impondo na nova paisagem da antropologia francesa, através da aventura epistemológica do "homem cognitivo". Não tenho espaço para apresentar uma visão global das temáticas atuais ao respeito, que são bem conhecidas neste país. Gostaria apenas de enfatizar o jogo de tensões ao qual a antropologia francesa está submetida através deste *double bind*, de um lado com a velha etnografia e a cartilha do relativismo cultural, e do outro com os novos pressupostos da psicologia cognitiva. O que está em jogo é seu estatuto como ciência natural ou como disciplina das humanidades. Esta situação está apagando as antigas fronteiras teóricas e metodológicas, porque o cognitivismo se apresenta ao mesmo tempo como um monismo neurológico, e como uma disciplina empírica, que precisa de resultados quantificáveis, a partir de repetidas experiências de campo. Nesta discussão, gostaria de ressaltar como o cognitivismo antropológico « à francesa » é, de fato, o reflexo de uma dimensão própria dos debates intelectuais neste país, e em particular, a importância das idéias filosóficas, inclusive na cultura de massa, o jornalismo, como foi o caso com o existencialismo, ou o estruturalismo. Para entender o papel do cognitivismo na antropologia de hoje, devemos levar em consideração este papel no contexto filosófico, sem o qual essas disputas seriam pouco legíveis. Sobretudo porque estamos diante de uma ideologia muito mais ambiciosa do que o estruturalismo, porque se supõe que o cognitivismo tenta apagar definitivamente as premissas das correntes anteriores, como o assinala Risjord (2004: 281-297). Critica o fato de que "o cognitivismo seria o único programa teórico, explicativo, e científico das ciências humanas, isso em termos gerais" (*ibid.*). Implícita e explicitamente, se refere ao contexto francês, e a seu mais destacado representante, Dan Sperber, por apresentar uma classe de programa "meta antropológico", o qual exige, assinala Risjord, que "macrofenômenos culturais estejam explicados em termos de microfenômenos psicológicos" (*ibid*).

Agora, por que permanece este impulso antihumanista na antropologia francesa e como se manifesta atualmente? Vamos ver como se combinam duas correntes, oriundas da psicologia e da neurofisiologia, revisitada pela filosofia da mente. O golpe mais recente contra a antropologia clássica tem despertado uma disputa severa. Provém de «O fim da exceção humana», cujo autor, Jean Marie Schaeffer, é um especialista de estética, «visitado» pelas ciências cognitivas. Refiro-me aqui a seu artigo *La thèse de l'exception humaine et le prométhéisme da connaissance* (Schaeffer, 2005, 189-209), o primeiro passo em direção a sua obra mais recente *La fin de l'exception humaine* (Schaeffer, 2007). Como se declina sua posição? Schaeffer quer derrubar definitivamente o que ele chama a Tese, esta "farsa", isto é, a ideologia do homem que muitos de nós aqui compartilhamos, e que é a base da antropologia clássica. Para ele, o grande culpado é Husserl, com sua idéia de que em sua essência propriamente humana, o homem escapa à ordem natural e possui um estatuto radicalmente irreduzível ao das outras entidades que compõem o universo (Schaeffer, 2005:190). Estas premissas, compartilhadas com Descartes, remetem a uma cosmovisão não unicamente filosófica, senão cultural, da elite e até popular, que as ciências sociais consideram como um a priori metodológico, o qual permitiria garantir sua autonomia para com as ciências da vida. Em realidade, "a tese da exceção humana é antes de tudo uma potente imagem do homem sobre si" (*ibid*: 191). Não é tanto, agrega Schaeffer, a versão cristã a forma radical da tese, senão a das ciências sociais, que pressupõe uma ruptura *óptica* (relacional) dentro do mundo dos seres vivos. Além disso, esta ruptura se reproduz no interior do homem através de múltiplos binômios: corpo/alma, racionalidade/afetividade, necessidade/liberdade, natureza/cultura, instinto/moral, etc., incluindo um dualismo ontológico entre o material e o imaterial. Lembra o autor que, do ponto de vista intercultural, na maioria das sociedades do planeta, o pluralismo ontológico, do qual o dualismo é uma das variantes, acompanha uma visão continuista dos seres: muito raras vezes o ser humano se considera como dono de uma modalidade de ser que não existiria em nenhum outro ser humano (*ibid*: 193).

A tese da exceção humana implica, seguindo Schaeffer, uma concepção gnoscocêntrica do ser humano, isto é, que afirma que aquilo que é propriamente e exclusivamente humano no ser humano é o conhecimento, o que aparece como uma herança do cartesianismo. Finalmente a tese afirma que o conhecimento propriamente humano exige uma via de acesso que se diferencia radicalmente daquela que nos dá um acesso cognitivo aos demais seres vivos e à

natureza inanimada (*ibid*:193). O dualismo ontológico supõe que existem dois modos de ser, a realidade material de um lado, a espiritual do outro. Porém, reconhece Schaeffer, nas culturas exóticas, existem ontologias dualistas ou pluralistas, mas atribuem essas propriedades a outros seres da natureza. O dualismo ontológico é muito difundido no mundo, mas a ruptura ótica constitui uma exceção, o que coincide com a posição de Descola em *Par delà nature et culture* (Descola, 2005). Pode-se ser dualista sem aceitar o discontinuismo ótico. Por outro lado, não se pode aderir ao postulado da ruptura ótica sem ser dualista. A relação não é simétrica. A revolução cartesiana tem chegado a esta idéia de que o sujeito humano é ao mesmo tempo exterior e soberano diante dele. A figura moderna da tese da exceção humana define o que Schaeffer chama um "prometeísmo gnoseológico", isto é, que relaciona a onipotência do homem com o exercício do conhecimento. Ao assumir o ser humano como objeto de estudo, este programa deve ser fundado sobre uma filosofia da mente. A radicalização do antinaturalismo ou do antipositivismo aparece como um efeito quase inevitável do encontro entre estas duas correntes históricas, a da tese da exceção humana de um lado, a dos saberes « externalistas » do outro, relativos à vida mental humana. Em síntese: a identidade propriamente humana do ser humano não seria a de um organismo biológico, mas a de um ser pensador, exterior à lei comum dos seres vivos. O prometeísmo gnoseológico se torna então uma « negação patética » (*ibid.*).

Agora, como reagimos, os antropólogos da velha escola, diante deste míssil balístico? Para aqueles que se assustam diante dessa posição extrema, assinalamos que existem aliados entre o mesmo grêmio dos filósofos. Por exemplo, a reação de Elizabeth de Fontenae em um artigo de *Le Monde*: « O homem, esta exceção insuportável » (*Le Monde*, 28 de setembro de 2007). Como diz de Fontenae lendo Schaeffer, a Tese seria dualista, opondo matéria e espírito, discontinuista, separando natureza e cultura, idealista, com sua concepção de uma transcendência do sujeito, do ser, do social, ou do simbólico. O que busca Schaeffer é um programa de « naturalização da mente », livre da ilusão da exceção humana. O grande ausente, como assinala de Fontenae, é a história. Godard por sua vez considera que "o problema ao qual assistimos desde faz vários anos é a emergência de uma nova teoria da mente, essencialmente entre os filósofos, que aparece como um sincretismo de distintas correntes convergentes do evolucionismo, darwiniano e posdarwiniano, do cognitivismo, das neurociências, da etologia e a primatologia, da genética, da paleontologia, que conduz a uma

« naturalização do psiquismo » (Godard, 2007). Campos tão variados como a antropologia, a estética ou a ética deveriam levar em consideração esta tendência para uma definição etológica do comportamento humano. Nesta ótica, a cultura em o sentido mais amplo não é mais uma interpretação puramente simbólica do meio ambiente, estruturada segundo suas leis internas próprias, porque encontra sua determinação em sua ancoragem biológica. Como diz Schaeffer: « o fato de elaborar o que chamamos culturas é um traço da natureza biológica do homem ». E não duvida o autor em propor uma « antropologia da relação estética», com seus invariantes neurobiológicos. Esta naturalização se confunde com a expulsão de uma inibição ou de um tabu que atribui ao homem um estatuto de exceção na natureza. Esta nova perspectiva implica uma redefinição do sujeito epistêmico em diversos campos.

Seguimos com o ponto de vista de um anticognitivista moderado, Affergan. Merece aqui particularmente atenção, porque reitera a questão do marco nacional sem mencioná-lo explicitamente, em seu recente artigo intitulado *Existe a antropologia cognitiva?* (Affergan, 2007: 85-102). Nos ajudará a entender como uma mesma tradição intelectual segue modelando as correntes teóricas em voga na França. Affergan trata de entender a reação contra a pouca cientificidade de nossa disciplina, como surgiu nos EEUU, e depois na Europa. Enfatiza que os antropólogos utilizam conceitos vagos demais, daí sua ausência de legitimidade. São prenoções e prejuízos. Justifica a crítica de Berkeley do modelo analógico, explicitada por Wittgenstein, Needham e Leach, e a pretensão da antropologia como ciência, mais próxima da literatura que da física ou da biologia. Se Wittgenstein tentou tirar nossa ilusão de que podemos dizer tudo de um objeto, numa linguagem perfeitamente clara, esta constatação severa estaria na origem do cognitivismo em antropologia, de sua « deficiência ontológica » (ibid. 91). Como diz Sperber, as noções que utilizamos não descrevem nada que permita afirmar a existência do objeto, como sacrifício, linhagem, etc. O postulado de base é que devemos recolocar os fenômenos semio-lingüísticos, vagos demais, em algo material, no sentido biológico ou neurofisiológico.

O problema, enfatizado por Affergan, é o da diversidade cultural, que nos preocupa desde o princípio da discussão. Lembremos que, para Sperber, esta é a prova da « modularidade da mente humana ». Segundo Boyer, os enunciados recolhidos pelos etnógrafos não podem ser explicados sem passar por mecanismos psicológicos de produção e de interpretação de todos os enunciados imagináveis e a recorrência de esquemas que informam o saber comum ».

Existiria uma vida da mente, própria e autônoma, independente do estado do mundo? Quando o etnólogo descreve o estado das coisas do mundo, não existe nenhuma relação lógica entre este estado do mundo e sua descrição. Não obstante, ressalta Affergan, assimilar a antropologia social e cultural com uma antropologia da memória, como afirmam certos cognitivistas, é muito arriscado. São as representações que decidem de que são feitas as relações sociais e culturais. As representações são materiais, e seu processo etiológico é fácil de situar, através o que Sperber chama "epidemiologia das representações", isto é um estudo materialista e monocausal. Não existiria mais do que uma cultura material. Para Affergan, este princípio explica porque as pesquisas de campo são tão maltratadas pelos cognitivistas, que praticamente se interessam apenas pelas representações.

A crítica de Affergan enfatiza a confusão entre causas e normas, e a crença de que uma base natural precede os sujeitos individuais e sociais: suas práticas e relações sociais serão (?) a causa da realidade das coisas. A antropologia, segundo os cognitivistas, deveria se limitar a explicar o que os indivíduos pensam ou o que se representam, a partir de uma tabula rasa. De fato, como explica Scubla, em campo, as representações se entrecruzam com as interpretações, e não se pode alcançar uma origem absoluta do pensamento (Scubla, 2004:530). A linguagem não pode se considerar como um apêndice do cérebro. Toda a teoria da antropologia cognitiva se fundamenta numa concepção mecânica do pensamento. Se esta tese é falsa, todo o edifício é derrubado. A mente seria desprovida de plasticidade para adaptar-se às ecologias do mundo; estaria trancada em compartimentos separados, em módulos com uma função específica. Não existiria nada privado num pensamento, porque se expressa unicamente através da linguagem. No entanto, lembremos que até a neurofisiologia contemporânea defende hoje a tese de mediações indiretas. Limitar a antropologia cultural a uma psicologia aventureira é um risco que denuncia Affergan (*ibid*: 102).

Para entender melhor como o cognitivismo continua sendo um desafio complicado para a antropologia clássica, examinamos este segundo golpe, desde "fora", de um jovem especialista da neurofisiologia do cérebro, Lionel Naccache, graças a sua última obra, *O novo inconsciente – Freud, Cristóvão Colombo das neurociências*. Seguramente, este livro não vai agradar nem os etnólogos padrão, nem tampouco os cognitivistas antifreudianos. De fato, sua tese consegue apresentar uma síntese inesperada entre duas posturas aparentemente irreconciliáveis, a dos neurologistas clínicos e dos cognitivistas. Em um primeiro momento,

coloca a questão do estatuto epistemológico do inconsciente, considerando o inconsciente cognitivo e o inconsciente freudiano. A tese de Naccache é que Freud seria o dono da consciência, explorador de nossa capacidade de imaginar, e de colocar a ficção no centro da economia psíquica. Portanto, sua obra seria indispensável. De fato as neurociências irão revolucionar nossa concepção das relações entre cérebro e pensamento, e entre o cérebro e o meio ambiente. A novidade deste livro é que demistifica as reticências dos especialistas de neurociências para com a psicanálise, e porque critica de maneira acerba o angelismo ecumênico que milita em favor de uma aproximação entre psicanálise e neurociências. Além disso, vai provocar um mal estar nas ciências sociais, começando pela antropologia. Este trabalho sobre as ficções, no meu entender, poderia ser uma das vias possíveis para que os etnógrafos estejam atentos à mensagem de Naccache, e superassem sua angústia constante do que deveria ser o trabalho de campo: como estar à escuta desta atividade do imaginário entre nossos interlocutores. De fato, acredito que o livro de Naccache tem um efeito colateral curioso: reforçar a hipótese do inconsciente, tão criticada pelos antropólogos, sem que falemos do mesmo conteúdo. O problema é que não temos à disposição uma hipótese suficientemente sólida, e a de Lévi Strauss ilustra esta aporia, na qual poderíamos nos apoiar. O livro de Naccache permite amenizar o ardor dos partidários do « tudo neurológico » que tratariam de despossuir os psicanalistas daquilo que são os especialistas, isto é, tratar dos afetos e do papel do corpo na construção do sujeito. Por isso, este livro, o *Novo Inconsciente*, nos convida implicitamente a retomar a discussão entre neurociências, antropologia e psicanálise, se considerarmos que uma das tarefas maiores de nossa disciplina é também entender « o de dentro », e não contentarmos com « o de fora », para decifrar decodificar melhor o que são as « epistemologias alternativas », indígenas em uma palavra.

Além disso, esse livro faz ressaltar o papel da cultura na “modelagem” (*shaping*) das imagens mentais, e sua transmissão através das gerações, mas também de que modo as ficções servem de esquemas diretores de todas nossas ações, atitudes, eleições individuais e coletivas. Aqui, somos obrigados a definir nossa posição, em particular quando nos sugere que a psicanálise e a antropologia não devem perder tempo tratando de manter a exigência de cientificidade das neurociências. Por outro lado, se a antropologia é uma ciência da cultura, deve permanecer assim. Concordo com Scubla, quando afirma que sua capacidade de entender a dimensão simbólica das relações sociais permanece intacta, mas também seu aspecto concreto,

institucional, e não simplesmente considerá-la (a cultura) como representações distribuídas no espaço e no tempo segundo um processo de tipo epidemiológico, como afirma Sperber (Scubla, 2004: 530). Ao deslocar simplesmente as velhas disputas no novo campo da neurologia clínica, afirmando que «a mesma postura do discurso freudiano detém uma chave essencial de nossa faculdade de construir nosso pensamento consciente », Naccache concede seu verdadeiro papel à formação das ficções, que são parte da construção das instituições e das normas sociais.

Esta breve exposição remete a um debate recorrente na antropologia francesa: como construir uma teoria da mente que se apóie sobre as experiências específicas das culturas que estudamos? Em que condições está se realizando atualmente este processo de transferência e contratransferência entre estas disciplinas em disputa respeito ao controle do espaço teórico da mente humana? O xis desta tentação mentalista tipicamente francesa, e de seu verdadeiro peso nas hipóteses dos profissionais? As discussões entre especialistas da vida psíquica e os antropólogos continuam sendo muito críticas e polêmicas. Além disso, a antropologia já não tem o monopólio da análise dos fatos culturais. Nossa disciplina tornou-se um território a conquistar, até o ponto de que qualquer um pode se definir como antropólogo visto a proliferação de textos que se chamam "antropologia de alguma coisa"... Definitivamente, a labilidade das fronteiras, não apenas nacionais, senão também interdisciplinares, é hoje uma característica inconfundível de uma disciplina que se sente totalmente insegura quanto a seu estatus e a sua legitimidade. Por outro lado, um fato evidente é que já não existem grandes figuras totêmicas, nem escolas, nem tampouco '-ismos' que tentem dominar a totalidade do campo teórico. A nova antropologia francesa produz teorias regionais, de médio alcance, que certamente podem se desprender da entomologia social da velha etnografia, sem cair nas ambições descomedidas do "pensamento único". As novas cadeias operatórias proporcionam uma contribuição renovada a partir da qual a antropologia continental pode continuar um diálogo trans-oceânico. Fica este problema nacional, a questão dos invariantes, e de sua refração nestas teorias regionais. Por isso, como dar relevância à diversidade dos contextos locais e alcançar dispositivos cognitivos compartilhados por todos os grupos humanos, isto é como eleger entre os dois grandes paradigmas que abordam de um lado as instituições, do outro o sistema nervoso central? A grande dificuldade é encontrar as passarelas, os lugares de

confluência entre problemáticas aparentemente irreconciliáveis. Curiosamente, entre os partidários do "todo cognitivo" e do "todo cultural", no mínimo se impõe buscar uma via intermediária. No mínimo, existe um consenso sobre o indispensável papel do trabalho de campo.

Finalmente, refletir sobre o papel da antropologia francesa no Brasil, como nos convida a Mesa redonda, implica contemplar uma grande quantidade de temáticas que não figuram na minha exposição. Concentrei minha atenção no ressurgimento desta velha "tentação mentalista", que põe em relevo uma verdadeira obsessão francesa da busca dos invariantes. Curiosamente, quando o novo Museu do Quai Branly revela um processo de regressão ideológica na direção de um Alter exótico aparece ao mesmo tempo todas essas novas correntes que tratam de "naturalizar" a disciplina, como propõe Schaeffer. Presenciamos uma surpreendente aliança entre a reinvenção do arcaico do homem museográfico e a exploração do homem neuronal através da percepção de uma concepção estática da cultura. Diante das duas variantes deste novo fixismo ontológico, existe outra antropologia francesa, talvez desorientada por esta inflexão naturalista ambiciosa. Sem sombra de dúvida, deve conservar seu espaço de reflexão dentro de uma agenda renovada da exploração da universalidade do homem através da variabilidade cultural.

Bibliografia

Affergan, Francis, L'anthropologie cognitive existe-t-elle ?, *L'Homme*, 184 : 87-102, 2007.

Barth Fredrik, André Gingrich, Robert Parkin y Sydel Silverman, *One discipline, Four ways : British, German, French and American Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.

Corrêa, Mariza, 1953-2003 Uma revista para muitas histórias, *Revista de Antropologia*, 46 (2): 369-381, 2003.

Descola, Philippe, *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Godard Dominique, *La naturalisation du psychisme*, <http://www.medspe.fr/>, 2007

Hannerz, Ulf, Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, 3(1):7-39, 1997.

L'anthropologie en France. Situation actuelle et avenir, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1979.

Mouton, Marie-Dominique, Archiver la mémoire des ethnologues? *Gradhiva*, 30-31: 67-72, 2002.

Naccache, Lionel, *Le nouvel inconscient. Freud, Christophe Colomb des neurosciences*, Paris, Odile Jacob, 2006.

Parkin, Robert, The french-speaking countries, in: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin y A Silverman eds., *One discipline, Four ways : British, German, French, and American Anthropology*, 155-253, 2005.

Peirano, Mariza, Onde esta a antropología?, *Mana*, 3(2):67-101, 1997

Risjord, Mark The Limits of Cognitive Theory in Anthropology, *Philosophical Explorations*, 7 (3):281-297, 2004.

Schaeffer, Jean- Marie, La thèse de l'exception humaine et le prométhéisme de la connaissance, 209, *Communications*, 78-189, 2005.

---La fin de l'exception humaine, Paris, Gallimard, 2007.

Scubla, Lucien, Sciences cognitives, matérialisme et anthropologie, in : *Introduction aux sciences cognitives*, sous la direction de 2004 Daniel Andler, Paris, Gallimard, 530-538, 2004

Sperber, Dan, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.

Viatte, Germain, *Tu fais peur tu émerveilles.. Musée du Quai Branly, acquisitions 1998/2005*, Paris, Musée du Quai branly et Réunion des Musées nationaux, Paris, 2005.

Viveiros de Castro, Eduardo, Bibliografia etnológica tupi-guarani, *Revista de antropologia* , 27-28: 7-24, 1984.