

A XÍCARA DE CHÁ E OS BEBÊS: REFLEXÕES SOBRE OS LIMITES DO QUE SOMOS CAPAZES DE DIZER A PARTIR DA EXPERIÊNCIA COM A PATERNIDADE

THE CUP OF TEA AND BABIES: REFLECTIONS ON THE LIMITS OF WHAT WE ARE CAPABLE OF SAYING FROM THE EXPERIENCE OF PARENTHOOD

Luiz Eduardo Abreu*

Introdução

Esse texto é a confluência de três planos distintos. O primeiro deles é um comentário ao artigo de Franz Boas publicado neste dossiê: “A instabilidade dos tipos humanos”. De que maneira as preocupações de Boas poderiam ser recuperadas em abordagens mais contemporâneas? Como a partir dele é possível dialogar com uma antropologia dos bebês? Como vou argumentar adiante, se Boas é um bom ponto de partida, ele não nos serve como ponto de chegada. O segundo plano do argumento resulta das minhas idiossincrasias teóricas. Boas acreditava em uma antropologia próxima do rigor das ciências exatas (como se as imaginava no começo do século XX). Todavia, a antropologia há muito se afastou dessa suposição.

No que afeta diretamente o assunto desse texto, o meu argumento é que a atitude otimista que ela propõe (a de que a ciência será em algum momento capaz de ultrapassar as fronteiras de hoje) não se aplicaria a uma antropologia voltada para os bebês. Melhor seria perguntarmos pelos limites do conhecimento antropológico e como lidar com esses limites. Eu sugiro que seria preciso retomar a relação entre a conformação do cérebro e a mente (ou num plano mais abrangente: a biologia e a cultura) a partir da ideia do miraculoso e da possibilidade de maravilhar-se (a metáfora da xícara de chá, como veremos abaixo). Mais ainda, o reconhecimento dos limites daquilo que podemos dizer se aplica à metáfora de que a etnografia é fruto de um encontro com a alteridade. A sugestão é imaginar o cuidado

* Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF, Brasil. E-mail: luizeabreu@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4779-1172>.

com os bebês como uma forma de encontro.

Nesses termos, o encontro é um plano primeiro que conforma as possibilidades daquilo que o antropólogo é capaz de enunciar sobre o outro. A antropologia, em meu entendimento, não é apenas uma disciplina rigorosa de pensamento (embora ela também o seja), mas é sobretudo uma maneira de me relacionar com o mundo, no qual a consciência de que somos todos, em alguma medida, alteridades uns dos outros ganha um aspecto central. O terceiro plano é, para mim, o mais fundamental e aquele que me levou ao presente exercício. Esse artigo aborda basicamente a minha perplexidade com a paternidade e as maneiras que encontrei ao lidar com isso. Embora uma antropologia dos bebês não estivesse dentro do horizonte das minhas preocupações de pesquisa, a paternidade tem sido uma parte fundamental da minha existência nos últimos 14 anos (desde o nascimento do meu primeiro filho, em 2009). O seu aspecto central foi, para mim, o reconhecimento do seu caráter miraculoso e que o mais central da experiência se encontra no plano do indizível. Na conclusão do texto, farei algumas considerações sobre (a) a relação entre a etnografia voltada para os bebês e a antropologia da infância e, (b) as possibilidades de imaginar os bebês como alteridades

As partes do texto desenvolvem o argumento na ordem esboçada acima.

1. O argumento de Boas sobre os tipos humanos

Não é à toa que Franz Boas é um dos clássicos da antropologia. O que caracteriza a grandeza do seu pensamento não é a proposição de uma forma até então inédita de ver o fenômeno (acusação que podemos dirigir a Malinowski, Mauss, Radcliffe-Brown, Lévi-

-Strauss entre outros), mas um pensamento brilhante no seu rigor. Boas (1911) levava a sério as proposições dos evolucionistas que, como todos sabemos, associavam a evolução da sociedade à biologia dos grupos humanos para concluir pela inevitável correlação entre hereditariedade e desenvolvimento. Durante sua carreira, Boas foi paulatinamente destruindo as suposições nas quais o pensamento evolucionista se baseava. Mas ele não o fez a partir da crítica aos seus pressupostos ou aos valores que se escondiam por detrás da cientificidade do argumento.

Em “Instabilidade dos tipos humanos”, Boas (1911) traz para o primeiro plano três suposições de boa parte da ciência da época: (i) os grupos humanos seriam profundamente influenciados pela hereditariedade; (ii) o meio social teria pouca ou nenhuma importância no desenvolvimento das sociedades; e, finalmente, (iii) os grupos sofreriam pouca ou nenhuma mudança quando se deslocassem para novas condições geográficas e sociais. O que estava em jogo por detrás de tudo isso era a correlação entre a invariabilidade das capacidades mentais e o progresso da civilização. Boas argumenta que essas suposições não seriam válidas para as variações no interior de um mesmo grupo. Pesquisas realizadas pelo próprio Boas entre imigrantes europeus nos Estados Unidos mostravam uma variação muito grande na forma craniana e na altura dos corpos entre os filhos nascidos na Europa e os nascidos nas Américas. Ademais, as variações não seriam uniformes. Embora houvesse alguma semelhança nas mudanças em diferentes tipos, os mesmos valores (largura, comprimento do rosto, índice cefálico, altura do corpo) variavam de maneira distinta entre eles (algumas vezes em sentidos opostos). Boas (1911) conclui que a afirmação de que os tipos humanos não sofreriam alterações

com a mudança do ambiente é falsa. Os dados apontavam justamente para o contrário: a enorme plasticidade desses tipos. Ora, argumentou Boas, seria preciso admitir que, se a plasticidade se aplica à forma dos corpos, também se aplicaria às partes que precisariam de um longo período de desenvolvimento, como o cérebro. Embora o argumento seja propositivo, ele tem uma natureza negativa: se o corpo muda conforme muda o ambiente físico e social, não é possível defender que o cérebro é o único que permanece imutável. Aliás, toda a neurociência moderna caminha na direção proposta por Boas: admitir a enorme plasticidade da mente humana. Daí tudo se inverte. Se o que foi dito é razoável (e o fato de o argumento ser o resultado da observação cientificamente controlada o faz razoável), então o que se tem de demonstrar não é a plasticidade da mente, mas sua imutabilidade. Em outras palavras, são aqueles que defendem a “estabilidade absoluta das características mentais” (BOAS, 1911) é que devem provar que assim o é.

Hoje nós não temos dúvida. O argumento da invariabilidade da mente foi o reflexo no plano do corpo do projeto colonial, o narcisismo etnocêntrico de quem justificava a dominação das armas pelo argumento de que o outro é menos do que ele. Mas a crítica ao colonialismo não era acessível a Boas em 1911 (TRAJANO FILHO, 2024). É preciso julgá-lo a partir de sua época. As suas conclusões (todas elas negativas) contêm o embrião daquilo que viria depois: a ciência no tempo de Boas não lhe permitia dizer o que causaria as mudanças nos tipos humanos e, portanto, também não seria possível inferir como melhorar uma raça; a ideia da estabilidade absoluta dos tipos deveria ser abandonada; e, por fim, a superioridade de certos tipos sobre outros não passaria de uma crença e deveria, ela

também, ser rejeitada. Não é possível esquecer que Boas, cujos avós eram judeus, era alemão de nascimento e estadunidense por escolha. Nós podemos imaginar que ele dialogava com o fundo cultural alemão que, mais adiante, seria capaz de justificar as atrocidades do holocausto. O que ele estava dizendo com isso é que o argumento da superioridade racial, no fundo, também se baseava na ideia da predominância da hereditariedade e da invariabilidade e, portanto, seria cientificamente inconsistente. Pequeno texto notável que caminhava na direção oposta do seu tempo, cuja importância está nas fronteiras que ele descortina para aqueles que vêm depois.

2. Uma antropologia voltada para os bebês a partir de Boas

A questão é saber quais as relações que podemos fazer entre “Instabilidade dos tipos humanos” e o assunto central do presente dossiê. Como as ideias de Boas podem contribuir para uma antropologia dos bebês? É evidente que a relação entre hereditariedade e cultura, que no texto se subsume na oposição entre variabilidade e invariabilidade dos tipos humanos, passa necessariamente pela criança. A passagem está implícita em Boas. Permitam-me explicitá-la.

Para os evolucionistas, sociedades menos evoluídas tinham, nos termos de Boas, tipos humanos biologicamente inferiores. Para quem ouve o argumento com os olhos de hoje, a inferioridade do não-europeu expressava não a realidade desse outro nos seus próprios termos – algo para o que a antropologia se esforça desde Malinowski para alcançar com graus diferentes de sucesso e frustração –, mas o fundo civilizacional inconsciente das sociedades europeias. Como Fanon (1952) iria descrever

na década de 1950 na França, os brancos associavam a negritude com a selvageria e a branquitude com a civilização. Como resultado, o indivíduo negro seria inferior e incapaz de ascender ao “homem universal”, quer dizer, o francês. Como “selvagem”, ou melhor, como representante de uma dimensão das possibilidades humanas que a branquitude simultaneamente temia, desdenhava e invejava, faria parte das condições “ontológicas” da negritude a sexualidade avassaladora que se consubstanciava na ideia de que o tamanho dos órgãos sexuais dos homens negros era muito maior do que o dos homens brancos. Claro, essas relações se desenvolviam no imaginário com todas suas consequências psicanalíticas (FANON, 1952). O outro é aqui um lugar de expressão, um objeto cuja representação consciente diz mais sobre aquele que representa do que quem é representado. O outro é o espaço de projeção de um eu inconsciente, da sua síndrome que articula desejo, medo, sexualidade, preconceito, vontade de poder, domínio, incompletude, frustração, culpa etc. Em resumo, a representação do outro espelha, neste caso, a perversão do eu.

Boas está muito distante da discussão de Fanon, mas há alguma similitude nas atitudes que os dois guardam com a maneira como, a partir da Europa, se percebia a alteridade. Como vimos, Boas dizia que o que precisaria ser provado não é a variabilidade ou a adaptabilidade dos tipos humanos à mudança do ambiente social e físico, e sim a sua invariabilidade. Isso equivale a dizer que a invariabilidade é um pressuposto, um pré-conceito negativo (porque os impediria ver o outro em si mesmo), e não o resultado

da observação. Embora Boas utilize dados sobre a forma dos corpos de imigrantes europeus nos Estados Unidos, o alvo são os aspectos simbólicos e imaginários (adotando a distinção que faz GODELIER, 1996) que estão associados à mente e, portanto, ao cérebro enquanto órgão do corpo. A passagem de um para o outro é, repito, o resultado de uma dedução: se aceito que as formas variam conforme o ambiente, tenho de aceitar que o cérebro é ainda mais susceptível a mudanças por ter um tempo muito mais longo de desenvolvimento e maturação.

Obviamente, os bebês estão englobados nessa passagem. Se indivíduos nascem no novo ambiente ou se migram muito cedo, mais visíveis são as mudanças, afirmava Boas. Mas os bebês não são o objeto do argumento. Aliás, a dedução prescinde da referência específica ao desenvolvimento da criança. A razão é que dedução se coloca no plano mais abstrato da relação entre os indivíduos enquanto realidades biológicas e diversidade das culturas. A conclusão de Boas é taxativa: “parece um esforço inútil tentar fornecer uma explicação satisfatória do fenômeno neste momento”, referindo-se aos fatores responsáveis pelas mudanças das formas e das estruturas: “as funções fisiológicas afetadas pelo novo ambiente sequer podem ser deduzidas”, conclui ele (BOAS, 1911, p. 103).

Portanto, recuperando a inspiração de Boas, seguindo a direção para a qual ele aponta, mas não caminha, eu gostaria de defender duas proposições que expressam minha capacidade de oferecer contribuições para uma antropologia voltada para o que, na nossa sociedade, é chamado de primeira infância¹. A primeira é sugerir uma mudan-

1 “Os psicólogos do desenvolvimento frequentemente definem a “primeira infância” estritamente como o período que engloba desde o nascimento até o começo da fase de independência locomotora que, de acordo com suas definições, normativamente começa a partir dos dois anos de idade” (GOTTLIEB, 2009, p. 317).

ça de perspectiva: creio que fariamos bem ao examinar os limites daquilo que somos capazes de dizer e admitirmos a possibilidade de nos maravilharmos. A segunda está na relação do antropólogo/a com a criança e na antropologia como encontro. Quero sugerir que os limites daquilo que somos capazes de dizer decorrem do encontro do antropólogo/a com os bebês e das nossas possibilidades de pensá-los como alteridade. Na medida do possível, vou dialogar com o trabalho de Gottlieb (2009) que advoga em favor de uma antropologia voltada para os bebês e, conseqüentemente, expõe muito claramente algumas das questões pelas quais temos de passar.

3. A xícara de chá e o miraculoso

A inspiração da primeira proposição retiro de Drury, um aluno de Wittgenstein que, por influência desse último, abandonou a filosofia para dedicar-se à medicina e, posteriormente, especializar-se em psiquiatria. *The Danger of Words* reúne vários trabalhos nos quais Drury aplica as inspirações *wittgensteinianas* para lidar com questões próprias da sua prática profissional (DRURY, 1973). De todos eles, vou me utilizar do seguinte texto: “A propósito do corpo e da mente” (“Concerning body and mind”). A oposição entre os limites e o miraculoso (como veremos a seguir) equaciona de outra forma a relação entre o biológico e o cultural que está no centro do texto de Boas.

O texto de Drury (1973) dialoga com a ideia de que o pensamento é o resultado da

atividade neurológica e que, partindo do cérebro, a ciência seria capaz de desvendar a mente. Ele não conversava com os antropólogos evolucionistas, mas com psicólogos e neurologistas seus contemporâneos, como Ivan Pavlov e John Carew Eccles. Estes últimos advogavam que a partir do estudo dos mecanismos elétrico-químicos dos neurônios seria possível “compreender não apenas o funcionamento do nosso cérebro, mas também como a ligação entre cérebro e mente pode acontecer” (ECCLES, 1953 *apud* DRURY, 1973, p. 60)². Drury propõe o seguinte princípio: o de que em qualquer investigação existiria sempre aquilo que não poderia ser investigado. O que ele queria dizer com isso é que toda investigação pressupõe o uso das capacidades que constituem o ser humano enquanto tal. Ora, “os dados fundamentais que nós usamos para dar explicações: percepção, memória, linguagem, esses permanecem para sempre no domínio do inexplicável” dizia ele (DRURY, 1973, p. 74)³.

Duas implicações desta conclusão são centrais para o assunto deste texto. A primeira delas é justamente a questão dos limites daquilo que podemos dizer, e que mencionei acima. Assim, argumentava Drury, “a passagem do físico para o mental vai permanecer sempre no reino do inexplicável” (DRURY, 1973, p. 91)⁴. A conclusão é compatível com aquela à qual Boas chegou por outros caminhos, mas com uma diferença central. Enquanto Boas aventou, no final do texto, a possibilidade de que a ciência fosse capaz de futuramente ultrapassar a dis-

2 Os originais dos trechos citados em outras línguas estão todos nas notas de rodapé: “Broadly speaking it is an attempt to see how far scientific investigation of the nervous system has helped us to understand not only the working of our own brains, but also how liaison between brain and mind could occur”.

3 “Those fundamental data which we use in giving explanations: perception, memory, language, these remain for ever in the realm of the inexplicable”.

4 “[T]his leap from the physical to the mental will remain always in the realm of the inexplicable”.

tinção entre cérebro e mente, o argumento de Drury é que, por maiores que sejam os seus avanços (e eles são imensos para quem presta atenção), sempre ficará algo a explicar. “[C]om o desenvolvimento cada vez mais intenso das ciências naturais e suas poderosas aplicações, há o perigo (...) de nós esquecermos o reino do inexplicável”, argumentou Drury (1973, p. 77)⁵. A solução estaria em deixarmos de nos preocupar com aquilo que somos incapazes de conhecer e admitir o seu caráter miraculoso (e não se trata aqui do uso religioso da palavra). “Eu quero fazer o maravilhoso seguro”, disse ele (DRURY, 1973, p. 77)⁶. A segunda implicação das ideias de Drury dialoga diretamente com o nosso assunto: “A existência da linguagem e o desenvolvimento da habilidade de falar na criança é um milagre, algo para o qual a noção de explicação de como ela veio e vem a ser não faz sentido” (DRURY, 1973, p. 76)⁷. Ora, uma das questões com as quais uma antropologia da primeira infância tem de lidar é se os bebês possuem ou não linguagem (GOTTLIEB, 2009). Eu estou inclinado a pensar como Drury de que a questão não faz sentido dentro da nossa cosmologia. Vou voltar ao assunto.

Eu gostaria de explorar um pouco mais as bases filosóficas das quais parte Drury. Imaginemos uma xícara de chá. Não importa a quantidade de água que coloquemos nela, ela só é capaz de conter a quantidade de água que cabe na xícara. A observação é óbvia, mas não é banal. Aliás, Wittgenstein (1965) a utiliza para fazer a distinção entre valores relativos e valores absolutos.

Convém seguir mais de perto o que ele quer dizer com isso. O valor relativo equivaleria ao uso da palavra “bom” nos contextos nos quais ela pode ser reduzida e, portanto, justificada por outros fenômenos, como por exemplo a afirmação de que “Pelé foi um bom jogador de futebol”. É possível dizer que a afirmação decorre de outros fatos: Pelé marcou mais de 1.000 gols, jogava igualmente com as duas pernas, driblava os adversários com muita facilidade etc. O valor absoluto, por sua vez, seria aquele que não pode ser justificado por fatos, por exemplo, “dizer a verdade é bom”. É possível imaginar situações diferentes nas quais mentir traz consequências que o sujeito considera boas para si (não perder o emprego ou a namorada, por exemplo), mas mesmo assim “mentir não é bom”. A linguagem, para Wittgenstein, seria como aquela xícara, e nela caberiam apenas valores relativos (WITTGENSTEIN, 1965). Dito de outro jeito, o valor absoluto vai de si mesmo, como se ele estivesse para além da linguagem e, portanto, tudo se passa como se os valores absolutos arremetessem contra os limites daquela. O ponto de Wittgenstein é que o primeiro (valores relativos) são o registro no qual opera a ciência, enquanto o segundo (os valores absolutos) são o registro da religião e da ética. Esses últimos escapariam de toda explicação e, consequentemente, são passíveis de descrição, mas não de justificação. “O que é bom é também divino. Por mais estranho que isso possa parecer, isso resume minha ética. Somente o sobrenatural pode expressar o So-

5 “There is a danger, with the ever increasing development of natural science, its powerful applications, and its inevitable specialisation, that we come to forget the realm of the inexplicable”.

6 “I want do make wonder secure”.

7 “[T]he existence of language, and the development of the ability to speak in a child is a miracle, something that the notion of explanation as to how it came, and comes to be, does not make sense.”

brenatural” (WITTGENSTEIN, 1980, p. 3)⁸. Nesse sentido, os valores absolutos nos exigiriam outras formas de nos relacionarmos com eles. Drury se apropria da metáfora de uma maneira um pouco diferente. Nos meus termos: se a metáfora do saber como uma xícara de chá é válida, então a própria xícara estaria para além das capacidades desse saber de conhecer, porque ela é a sua condição de possibilidade. Indo um pouco mais adiante, é possível sugerir, a partir de Drury, que a condição de possibilidade dos valores relativos são os valores absolutos. Para mim, é muito sedutora a ideia de que o inexplicável é parte integrante do empreendimento antropológico.

Eu gostaria de fazer duas afirmações adicionais, de forma a distinguir um pouco melhor o argumento filosófico da perspectiva antropológica. A primeira é que tudo que foi dito acima faz parte de uma metafísica (para utilizar a linguagem filosófica) ou uma cosmologia (para utilizar o jargão antropológico) que não é universal, ou seja, não é possível adotar o princípio de que as considerações progressas sejam aplicáveis a todas as sociedades ou, parafraseando Boas (1911), o ônus da prova recairia sobre aqueles que advogassem pela sua universalidade. A consequência é que o argumento acima, para mim, aplica-se apenas à relação entre mente e cérebro tal como a concebemos em nossa sociedade e aos limites daquilo que somos capazes de dizer. O reparo é relevante, porque ele me permite propor que muitas das formas pelas quais examinamos ou colocamos a questão dos bebês podem nos levar a confusões, becos sem saída ou a sem sentidos que poderíamos evitar, justamente

porque tentamos ultrapassar os limites daquilo que podemos dizer a partir da nossa metafísica.

A minha segunda afirmação é a seguinte: eu admito que outras formas de pensar os bebês possam nos levar a imaginar tudo isso de maneiras novas e inusitadas. Elas podem inclusive sugerir limites diferentes dos nossos. Por exemplo, entre os Beng na Costa do Marfim, os bebês seriam reencarnações de ancestrais; assim “nos primeiros anos de suas vidas, lembram com saudade de suas existências prévias”. Portanto, a obrigação dos pais “é o de discernir (por meio de adivinhos) quais os desejos que os bebês supostamente trouxeram de suas encarnações anteriores, para então atendê-los” (GOTTLIEB, 2009, p. 321). Baseados na nossa metafísica, nós facilmente aceitaríamos que essa é uma maneira de imaginar as crianças recém-nascidas, mas teríamos dificuldades em aceitar a sua verdade. Talvez disséssemos “isso é verdade para eles” ou “eles acreditam nisso”. Parece-me apropriado, neste momento, retomar uma passagem de Benjamin Whorf sobre a linguagem e a realidade. A hipótese Sapir Whorf (1956) é bem conhecida: a linguagem como construindo a realidade: vive-se na e pela linguagem. O desdobramento dessa ideia é que a observação “não é comandada pelas mesmas evidências físicas da mesma representação do universo, a menos que seus contextos linguísticos sejam similares ou possam ser calibrados” (WHORF, 1956, p. 214). Whorf chega a especular brevemente como seria uma física baseada em uma noção de tempo totalmente diferente da nossa, como aquela presente na linguagem Hopi.

8 “Wenn etwas gut ist, so ist es auch göttlich. Damit ist seltsamerweise Meine Ethik zusammengefaßt. Nur das übernatürlich kann das Übernatürliche ausdrücken”

Ele conclui, “as várias grandes generalizações do mundo ocidental, tais como tempo, velocidade, matéria não são essenciais para a construção de uma representação consistente do universo” (WHORF, 1956, p. 216). Quero sugerir que o mesmo argumento se aplicaria à maneira como outras culturas percebem a primeira infância.

Há, todavia, dois reparos importantes. A tarefa esboçada acima exigiria que nós suspendêssemos o caráter de crença que imputamos as outras maneiras de pensar e assumir sua metafísica (nos nossos termos) como verdadeira. A discussão é tão importante quanto antiga. Dizer que o outro “acredita em algo” significa, num determinado plano, dizer que as suas afirmações se baseiam em proposições falsas (POUILLON, 1979). Além disso, essas outras tradições não necessariamente se configuram como projetos de investigação nos nossos termos (MACINTYRE, 1988). Ora, se simplesmente nos apropriarmos das ideias dessas sociedades a partir da nossa tradição de investigação, estaremos tirando-as do contexto no qual elas fazem sentido. Com isso, corremos o risco de submeter outra cosmologia à nossa própria e, portanto, continuaríamos dentro dos nossos próprios limites, falando de nós mesmos. Como transformá-las em projetos de investigação sem ao mesmo tempo impor-lhes os nossos limites é um problema para o qual, como a antropologia tem mostrado, nós não vamos encontrar respostas fáceis.

4. A antropologia como encontro

Acima eu havia dito que a segunda proposição que eu gostaria de desenvolver estaria relacionada às implicações de conceber a relação entre o bebê e o antropólogo como um encontro. A frase é um tanto obs-

cura, reconheço, mas com ela eu quero dizer algo aparentemente simples, cujas consequências vão longe. A ideia central é que o dado etnográfico é o resultado do encontro com um outro entendido como alteridade. Com isso, pretendo enfatizar que o encontro com a alteridade não é um instrumento a serviço do conhecimento, mas uma experiência fundante e primeira (logicamente anterior). O encontro etnográfico (vou chamá-lo assim apenas para tornar o meu texto mais fluente) não está, portanto, sujeito a um método, mas é uma realidade anterior a partir da qual o método é possível.

O meu argumento é semelhante ao de Gadamer (1977). O problema deste autor é como um ser que está imerso na história é capaz de compreender a própria história. Para ele, o ponto de partida é reconhecer a historicidade do investigador, quer dizer, sua imersão em uma tradição. Pertencer a uma tradição é a condição de possibilidade de qualquer compreensão: toda compreensão parte do sujeito que quer compreender em direção a coisa em si, quer dizer, parte dos pré-conceitos do sujeito imerso na sua historicidade na direção de um outro sujeito que compartilha das mesmas condições ontológicas (igualmente imerso em sua tradição). Estar disposto a ouvir o que o outro tem a dizer (atitude sem a qual não é possível qualquer compreensão) significa colocar-se na situação difícil – e para alguns paradoxal – de reconhecer que os nossos pré-conceitos são necessários para compreensão e, ao mesmo tempo, podem estar errados ou serem insuficientes. Como consequência, o encontro com a alteridade que envolva o projeto de compreensão implica na modificação dos pré-conceitos do próprio sujeito que quer compreender.

É possível articular Drury e Gadamer da seguinte forma: tudo se passa como se as

características ontológicas da compreensão fizessem parte daquilo que não somos capazes de explicar utilizando os instrumentos que dela decorrem, embora possamos limitadamente descrevê-las. As características ontológicas da compreensão constituiriam nossa xícara de chá e, portanto, nos termos de Drury, fariam parte do miraculoso. Em outras palavras, entre o encontro etnográfico e o texto, há um descompasso: o método que nos leva a construir o texto nunca é suficiente para abarcar a experiência do encontro. Sempre sobra algo para o qual as nossas palavras são insuficientes.

Essas considerações nos afastam de Boas. O seu texto continuava, em parte, no registro metodológico de uma antropologia baseada no modelo das ciências exatas e na crença de que a acumulação de conhecimentos seria capaz de resolver as dificuldades que ele colocava para as relações entre tipos humanos, biologia e ambiente. Ora, o meu argumento é que isso é impossível para uma ciência baseada na cosmologia que tomamos como verdadeira (a oposição corpo e mente, hereditariedade, cultura etc.). Ao contrário, acredito que faríamos melhor em reconhecer as condições ontológicas do nosso conhecimento (a compreensão como parte de um encontro) e, a partir daí, os seus limites.

Mas como tudo isso se aplicaria a uma antropologia dos bebês?

5. Uma breve etnografia da paternidade

No texto que mencionei acima, Alma Gottlieb pergunta se “[a] parentalidade seria um pré-requisito para se desenvolver um estudo sobre os bebês?” Ela argumenta que os bebês seriam obviamente outros em relação ao antropólogo. Portanto, “em teoria, a parentalidade não deveria ser um pré-requisito para o estudo das crianças”. Ela inclusi-

ve menciona que não ter tido filhos poderia garantir ao pesquisador a vantagem analítica de uma percepção externa (GOTTLIEB, 2009, p. 320). Antes de prosseguir é preciso explicitar uma diferença central. Da perspectiva que adoto aqui, o problema não é saber se é possível antropólogos/as que não tenham sido pais/mães fazerem uma etnografia dos bebês. Se a etnografia é resultado de um encontro, então eu vou afirmar que sim, é possível que pessoas que não tenham tido a experiência da paternidade ou da maternidade fizerem-na, com o adendo de que diferentes tipos de encontro possibilitam dizer coisas diferentes. A questão, para mim, é que tipo de encontro é possível com os bebês, se é possível constituí-los com alteridade ao eu e, se sim, quais seriam suas características e seus limites.

Para desenvolver a questão, eu vou utilizar minha experiência com a paternidade. Dito de outro jeito, vou refletir sobre a relação com meus filhos (os dois são do sexo masculino) tomando como suposto de que essa é um encontro nos termos acima. Antes de prosseguirmos, contudo, é preciso colocar a minha experiência dentro do contexto da minha própria historicidade. Dois aspectos são aqui relevantes. O primeiro deles é o momento em que me deparei com a paternidade. Fui pai pela primeira vez aos 44 anos. Em outras palavras, num momento da minha vida no qual muitas das questões que afligem os mais jovens (ou pelo menos me afligiam quando mais novo) estavam, se não resolvidas, pelo menos encaminhadas: doutorado feito, um bom emprego, perspectivas profissionais sólidas, casa própria, dívidas administráveis e um orçamento saudavelmente superavitário. Justamente por conta do meu momento de vida, eu me percebia com muito mais disposição de me entregar a essa experiência do que eu teria

tido aos meus 30 anos. Esse foi um discurso que repeti várias vezes quando surgia o assunto da paternidade.

O segundo aspecto é o sentido do que seja uma família. Comigo e com pessoas que, como eu, casaram-se nesse novo milênio, tenho observado um rompimento importante com as expectativas que cercam a ideia família. Eu venho de uma época na qual o casamento seguia o modelo da heterossexualidade e trazia consigo uma série de expectativas, das quais a mais “natural” eram os filhos (além claro dos papéis tradicionais da divisão do trabalho doméstico entre marido e mulher). A minha observação de casais mais próximos e as conversas sobre pessoas das quais “se têm notícias” parecem indicar que, para parte da classe média, mesmo para casais heterossexuais, houve uma inversão naquilo que é considerado o caminho “natural” da vida. Tudo se passa como se as crianças não fossem mais o que de tão evidente não precisa ser mencionado. Se antes os casais precisavam exercer um ato de vontade para ir contra o “caminho natural das coisas”, quer dizer, precisariam explicitamente decidir que não queriam ter filhos, hoje a decisão parece adquirir o caráter contrário: é preciso decidir que, sim, quer-se ser pai e/ou mãe. O caminho “natural” seria não tê-los e muito tempo se gasta (eu pelo menos me debrucei longamente sobre a questão) em saber com quais argumentos seria possível justificá-los. Um dos mais recorrentes, enunciado como uma crítica à sociedade na qual vivemos, é o dever de os filhos cuidarem dos pais na velhice, algo comum em famílias de classe média no século passado, nas quais a filha mais nova acabava por assumir o cuidado dos pais idosos, às vezes permanecendo solteira (pessoalmente, testemunhei esse destino imposto a uma de minhas tias

avós). A maioria dos argumentos, contudo, levava sempre na direção contrária: as dificuldades sociais e econômicas na criação das crianças e a limitação da liberdade estavam entre as justificativas mais comuns para não tê-los.

A minha decisão, no entanto, passou por outros caminhos. Ela envolveu duas convicções: a primeira era que eu preferia ter a experiência da paternidade, do que não tê-la; a segunda era que eu gostaria de ser testemunho da vida de outrem e, inversamente, ter o testemunho da minha. É possível argumentar que as justificativas não corresponderiam às minhas “verdadeiras” razões, porque estas se encontrariam no plano do inconsciente. Nele, o valor da família no sentido mais tradicional ainda estava presente e que todo esse caminho tortuoso foi apenas, no meu caso, uma maneira de justificar um valor cuja elaboração discursiva me era problemática, mas cujo império eu ainda sofria. Eu não tenho nenhum problema em admitir a verdade da crítica. O meu ponto é que, independentemente das minhas “reais motivações”, houve uma mudança observável no comportamento de casais de certa origem socioeconômica. Mais ainda, imaginar os filhos como o resultado “natural” do casamento ou como uma decisão conscientemente justificada tem como resultado diferentes maneira de perceber o encontro com eles.

Permitam-me explicitar esse ponto a partir do que eu considero o meu primeiro encontro com a paternidade. Decidir ter filhos e imaginá-los na minha experiência caminharam juntos. Eu estava convencido de que nós teríamos uma filha. A ideia não era minha, todavia. Eu vivi em uma família extensa. A minha bisavó – a mãe de minha avó materna – teve 6 filhos, os quais possuíam uma convivência intensa e comezi-

na. As primas de mamãe não cansavam de repetir que os filhos homens nascidos de descendentes mulheres de Jovelina (minha bisavó) produziam todas filhas mulheres. Nós seríamos muito incompetentes em fazer filhos homens. Portanto, convencido pela sabedoria familiar, eu tinha por certo que o meu destino seria o mesmo. Eis que o ultrassom, esse construtor de verdades e subjetividades (CHAZAN, 2008), refutou-me categoricamente. Sem saber o porquê, eu entrei em choque. Algo muito fundamental havia mudado para mim. Não vou aborrecer o leitor com todas as idas e vindas desta longa história. Basta dizer que eu demorei algum tempo para ter convicção do que havia acontecido. Eu descobri que dizer que o bebê seria uma menina significava englobá-lo em um projeto criado por mim; em outras palavras, para minha imaginação, isso equivaleria a não reconhecer a sua diferença: por mais paradoxal que possa parecer, a convicção sobre o sexo do bebê equivalia, naquele contexto, a submeter o outro ao eu, vê-lo como uma extensão de si mesmo embrulhado em uma narrativa de veracidade duvidosa.

O segundo contato com a paternidade foi quando o coloquei no colo pela primeira vez, logo depois da cesariana ainda no centro médico. Se com o ultrassom eu fui capaz de reconhecer o bebê como um outro diferente de mim, o nascimento foi o encontro com alguém que possuía – como eu o via – uma totalidade, um ser em si mesmo. Para minha mentalidade, que nesse caso apenas reproduzia a nossa metafísica, ele não possuía ainda a dimensão do simbólico, a capacidade de representar o mundo, algo que apenas a socialização em uma cultura seria capaz de fornecer, mas ele em alguma medida já possuía um jeito seu. Não creio que faça sentido dizer que ele tinha uma iden-

tidade, mas ele não me parecia ser uma tábua rasa. Parecia-me que já houvesse nele uma conformação própria, algo que talvez chamássemos de índole, gênio ou temperamento que estava ali presente desde que o toquei pela primeira vez. Eu não quero reduzir a minha impressão ao genético. Seria contraditório com o que venho defendendo. Vou então afirmar que a impressão expressava ao meu encontro com um outro e com o caráter miraculoso da experiência. Com o segundo filho foi um pouco diferente. O meu choque no nascimento do segundo foi amortecido não apenas pela experiência anterior, como por eu já me sentir adaptado ao papel de pai – o que envolveu de minha parte saber o que isso poderia significar no contexto que o sentido de ser pai também parecia-me não mais conformar com as expectativas mais tradicionais (eu por exemplo não queria ser para os meus filhos o que meu pai foi para mim). Já no primeiro instante que o carreguei, percebendo-o diferente não apenas de mim, mas também do primogênito, e ao vê-los crescer fui percebendo como que as diferenças entre eles, que pareciam presentes já no primeiro choro, foram se consolidando e se aprofundando. Essa experiência não consigo muito bem colocar em palavras. Ela foge da minha capacidade de dizer. Sua principal característica é justamente a impressão de que as palavras não são suficientes. Era simplesmente o momento de maravilhar-me com os meninos.

As observações acima me permitem abordar a questão, presente na literatura sobre o tema, de se os bebês podem ou não ser considerados como pessoas. Do meu ponto de vista, a resposta depende, obviamente, do critério que usamos para distinguir a pessoa da não pessoa; e, daquilo que somos capazes de dizer a partir daí. Lilian

Chazan, por exemplo, vai entender que o feto se constitui como pessoa já no ultrassom. O que a autora parece querer dizer é que a pessoa se constituiria a partir do momento em que os pais associam o feto ao potencial para subjetividade (CHAZAN, 2008). Eu prefiro entender que a discussão não faz sentido, pelo menos em minha experiência. Em nenhum momento, eu imaginei que eles já possuíssem subjetividade como nós entendemos, quer dizer, a capacidade de elaborar a experiência a partir de palavras e do pronome eu. Ademais, dizer que eles possuíam subjetividade nos meus termos significaria interpretá-los a partir do meu ponto de vista. Essa seria uma atitude análoga a determinar-lhes o sexo a priori, pois ela também os englobaria nas expectativas que dão segurança ao meu mundo.

Eu gostaria de, mais uma vez, chamar a atenção para a especificidade dos comentários acima. A ideia de que eles apresentavam uma totalidade decorre da nossa metafísica. Para os Kipsigis, que habitavam o Kenya, às margens do Nilo, da perspectiva das mães as crianças só começam a apresentar um caráter próprio aos 7 ou 8 anos, quando elas já são capazes de assumir responsabilidades por certas tarefas, como levar recados e fazer pequenas compras. Somente aí é que as mães são capazes de dizer “que tipo de criança ela é” (HARKNESS; SUPER, 1983, p. 226). Evidentemente, caráter e totalidade não são conceitos equivalentes, mas o importante para o meu argumento é que eles expressam maneiras diferentes de os adultos se relacionarem com a infância e as crianças. É possível, igualmente, que as minhas afirmações sejam distintas daquelas que outros pais de mesma origem socioeconômica fariam. Mas nem por isso elas deixariam de estar englobadas em uma mesma cosmologia. Uma cosmologia permite múltiplas vozes.

A experiência da paternidade me levou a um certo tipo silêncio. Não me refiro ao silêncio com os meninos, pois eu falava com eles dos mais variados assuntos. Eu imaginava que o mais importante não era o que eu dizia (por vezes, eu lhes explicava as coisas que estava lendo ou, quando muito cansado, as teses do estruturalismo), mas o tom e o ritmo da voz, o toque (em boa parte das vezes eles estavam no meu colo), as pausas e as respostas às suas “indagações”, a respiração, o balanço que o corpo faz quando anda à noite pela casa para embalar a criança com o movimento. Muitas vezes essa era a minha maneira de ficar acordado enquanto eles choravam madrugada a dentro. E o choro dos meninos depois da meia-noite era a expressão, para mim, de um sem sentido, de uma incógnita que nunca consegui resolver. “Bebês choram à noite” foi a única conclusão possível. Nunca estive no nosso horizonte tratá-los como mamãe nos sugeriu, a partir de sua experiência com 4 filhos: “deixe-os chorar; eles choram uma noite, depois eles não choram mais” (à exceção do meu irmão que precisou de duas noites). Por silêncio eu me refiro à impossibilidade, naquele momento, de construir um argumento sistematizado sobre a paternidade e a minha relação com os meus filhos. Em alguns momentos eu pensei em descrever as minhas experiências, ao estilo de um diário de campo, imaginando que mais adiante eu poderia elaborar algo sobre isso ou, pelo menos, teria histórias para contar. Eu temia que, se eles olhassem os meus escritos e não se encontrassem, poderiam ver na ausência uma forma de abandono, como se eles não fossem importantes o suficiente. Eu simplesmente fui incapaz de fazê-lo e me senti culpado por isso.

A minha incapacidade foi, vejo-o hoje, o resultado da maneira como eu experienciei

esse duplo encontro: com os meninos de um lado e comigo mesmo de outro. Embora eu “conversasse” com eles sobre os mais variados assuntos (e se isso pode ou não ser considerado uma conversa é uma questão em aberto), não era – conforme eu os entendia na ocasião – uma relação na qual o signo tivesse o papel central. Baseado novamente na nossa cosmologia, eu os percebia, principalmente nos primeiros meses de vida, não como seres de linguagem, mas como seres para a linguagem. Naquele momento, o que os caracterizava era a incapacidade de colocar em palavras a dor, o sofrimento, a alegria, o desejo. Eles, por certo, as expressavam de alguma forma, mas não havia ali a relação entre o significante e o significado. O que havia era um outro tipo de relação, uma na qual eu simbolizava, interpretava e contava histórias sobre eles, e eles por sua vez faziam o que fazem os bebês. O ponto central da relação era, de minha parte, a disposição de entregar-me, dar-me àquele outro e eu entendia que do lado deles havia também uma entrega, mas não o resultado de uma decisão consciente, nem de uma obrigação social, mas das suas condições objetivas, a necessidade imperiosa do outro para minorar o desconforto imediato, prolongar o prazer e se conformar como um eu.

Eu sou capaz de fazer duas afirmações muito diferentes sobre a experiência. Por um lado, a melhor maneira que encontro para caracterizar a relação a partir da antropologia é dizer que ela equivalia à circulação dos toques, dos sons (não das palavras), dos afetos construídos a partir da prática ritualizada dos cuidados mais cotidianos. Por outro, se eu precisasse usar uma palavra para dar à maneira como, à época, eu “estava-lá”, entendendo que qualquer expressão na linguagem é insuficiente, essa palavra seria “contentamento”. Claro, a ex-

pressão não é capaz de descrever a experiência em si, mas a minha atitude em relação a ela. Para mim, a paternidade está no plano do indizível: um fazer, uma experiência tão central que escrever sobre ela naquele momento implicava em me distanciar do contentamento que ela me causava. E se hoje sou capaz de estranhá-la para elaborar um discurso, a razão é simples: os meninos cresceram.

6. Antropologia da infância

Podem parecer ao leitor, paradoxal que as minhas considerações não tenham dialogado diretamente com a antropologia da infância, campo que já conta com grande desenvolvimento e excelentes trabalhos (COHN, 2013). O meu silêncio resulta da maneira como, a partir de nossa cosmologia, poderíamos chamar de “condições objetivas” dos bebês em oposição às das crianças mais crescidas. É preciso considerar que a antropologia da infância pretende romper com os pressupostos que a sociologia e a antropologia tradicionalmente aplicavam a elas. Assim, nas palavras de Christina Torren (1993), seria insuficiente para o projeto etnográfico colocar a infância na categoria analítica de pessoas ainda não adultas ou adultos em constituição, uma espécie de espelho degradado (porque ainda em construção) do mundo adulto. Segundo ela, seria necessário ver as crianças em relação não apenas com o mundo adulto, mas com os outros aspectos sua sociedade e, particularmente, com as histórias pessoais que contam da transição de um mundo para o outro. Isso, por sua vez, as supõe “seres sociais plenos e produtores de cultura”, como muito bem explicita Cohn (2021, p. 34). É fácil perceber que a nossa cosmologia não nos permite aplicar o mesmo suposto aos

bebês. Mais ainda, para que seja possível compreender as crianças como seres plenos, a linguagem tem de ter um papel central na sua relação com a/o antropóloga/o.

A minha experiência com os meninos mais velhos concordaria integralmente com as pontuações de Toren e Cohen. Permitam-me recorrer novamente ao relato etnográfico. Eu não sei muito bem o momento em que fui capaz de dizer “eles não são mais bebês”. Essa é uma daquelas coisas que foram acontecendo sem que eu me apercebesse. Ao ser capaz de enunciá-lo, dei-me conta de que a mudança já tinha acontecido: não eram mais o toque, o colo, o cuidado com os resultados esperados mas não regulados das atividades biológicas, e as narrativas de coisas que interessavam apenas a mim e que estavam no centro da minha relação com os meninos (embora algo delas persistisse quando, por exemplo, o xixi escapa durante a noite e suja os lençóis e o colchão). A palavra, o signo, foi paulatinamente ganhando um lugar central. Eu os ouvia falar de si mesmos e das coisas que eles queriam; a repetição infinita dos desejos (“Papai, você pode comprar isso para mim?” “Posso ficar acordado até mais tarde?” “Por favor, por favor, por favor...”); as afirmações cujo objetivo era constituir-se enquanto um eu diferente de mim (“Não vou convidar você para o meu aniversário”, “Eu não quero ser professor, ganha pouco”, “Eu gosto mais da mamãe” ou “Eu não vou torcer para o Fluminense que é o pior time do mundo”); as brigas entre eles que eu precisava intermediar e nas quais a minha primeira ação era fazer com que cada um dissesse sua versão dos acontecimentos sem ser interrompido pelo outro; a expressão de um universo cujos habitantes, apesar de eu ser capaz de reconhecer, me eram estrangeiros (os videogames, a propriedade das coisas face ao irmão e às crianças do parquinho, a

mordida na bochecha pela colega de sala, os jacarés nos rios de lava que se colocavam à espreita de transeuntes desavisados no caminho da escola etc.). Eu os percebia se apropriando dos comportamentos das pessoas à sua volta para transformá-los em ações mais apropriadas à relação entre eles. Assim, as minhas estratégias verbais para iniciar uma relação lúdica se transformavam em maneiras de implicar com o irmão mais novo, e as maneiras dos adultos de criticar o mundo em reclamações direcionadas sobretudo ao irmão mais velho para garantir direitos e negociar vantagens. Eu não sou capaz de afirmá-los menos do que pessoas integrais; mas eu acredito que eles o são a seu modo. Em resumo, a transição da minha relação com eles como bebês para eles como crianças mais velhas correspondeu à passagem do miraculoso e do silêncio (nos termos acima) para o uso da linguagem baseada em um código compartilhado, do indizível para o dizível. Este último, o lugar de justificações, argumentos, expressão de diferenças a partir daquilo que os meninos e eu fomos capazes de colocar em palavras. Em resumo, parece-me difícil defender que os desafios metodológicos sejam os mesmos num e noutro caso.

Considerações finais

O leitor bem se lembra que, em meu entendimento, o problema não é se antropólogos/as que não tenham tido filhos sejam capazes de fazer uma antropologia dos bebês, mas os limites daquilo que é possível dizer a depender do tipo de encontro que somos capazes de ter com eles. As breves notas etnográficas acima me permitem fazer considerações adicionais.

Novamente, eu gostaria de chamar a atenção para a especificidade histórica da

experiência. Eu não creio que meu pai ou meus avôs se expressassem da mesma maneira ou concordassem com meu discurso. O que eu acredito que possa ganhar alguma generalidade é a oposição entre, por um lado, a percepção (mais tradicional, talvez) que engloba o bebê em um conjunto de valores e papéis preestabelecidos e, portanto, o submeta a um projeto, e o estranhamento, a percepção do bebê como uma alteridade. Tudo isso, por outro lado, incorpora a seguinte contradição presente na minha experiência com a paternidade: como do eu pode sair o outro? Baseado na nossa tradição, eu percebia os meninos como a continuação de mim mesmo. Todavia, pegá-los no colo me fez senti-los como se eu estivesse defronte à força de uma verdade que a razão não alcança: eles eram outros, alteridades de mim, cujo encontro implicava em uma experiência *sui generis* (a fórmula é diferente daquela que propõe Hérítier, 1998). Vou sugerir que os dois aspectos – englobamento e estranhamento – estão presentes em toda relação autêntica de paternidade em nossa cosmologia (para distinguir dos casos nos quais os progenitores simplesmente abandonam os/as filhos/as). Entretanto, parece-me claro que em cada situação particular pode haver uma ênfase maior em um ou outro aspecto.

Há um silêncio gritante nas notas acima: e a mãe? A minha observação é que as relações do pai e da mãe com os filhos, em determinadas situações, são complementares (quando há uma clara divisão de tarefas). Noutras, elas competem (quando as maneiras de pensar o que deve ser feito e como fazê-lo são diferentes). Eu não estou me referindo ao plano teórico no qual se distinguem as funções paterna e materna (como a imposição da lei e o aconchego) que, no nosso mundo contemporâneo,

podem ser exercidas por qualquer um dos dois. Com isso eu não quero afirmar que a diferença entre as funções estivesse ausente. Muito mais modestamente, eu sugiro que elas se combinavam de maneiras diferentes nas ações mais cotidianas sem que um dos dois se adonasse completamente de uma delas. Em outras palavras, eu me refiro a coisas muito mais mundanas: a troca da fralda, o banho dos meninos, levá-los para passear no carrinho (às vezes para fazê-los dormir), dar comida ou leite (os dois maram até quase os dois anos), ver Galinha Pintadinha no DVD, brincar com bola, prestar atenção enquanto eles engatinham, ficar balançando na rede, colocá-los para dormir, tirar a temperatura (nos inevitáveis casos de febre), fazê-los tomar os remédios que eles não querem, dar o colo quando eles choram, ler histórias, vê-los crescer. É preciso considerar adicionalmente que todas essas maneiras de estar-lá com os filhos dependem da relação entre o pai e a mãe, da maneira como os dois percebem os papéis de cada um e das formas nem sempre pacíficas de a mãe exigir do pai (e vice-versa) o cumprimento do que o eu acredita apropriado; elas também dependem dos afetos momentâneos, dos humores ou mal humores que pontuam qualquer relação amorosa. Há nesta consideração uma proposição importante: não basta examinar apenas a relação entre pai – bebê, mãe – bebê, pai – mãe como elementos separados, mas como relações contidas em outras relações. O meu ponto nisso tudo é que, segundo minha observação, a relação dos meninos com a mãe era muito diferente da relação deles comigo. E a avassaladora preferência pela mãe que ultrapassa a primeira infância seja talvez o seu maior índice. Consequentemente, vou supor que o que disse antes para o meu encontro com os meninos e com a pater-

nidade, na melhor das hipóteses, pode se aplicar com muita parcimônia à relação do bebê com a mãe.

A conclusão, por sua vez, tem diretas implicações para uma antropologia dos bebês que se realiza a partir da nossa cosmologia. Pensar o bebê como alteridade parece-me possível apenas na relação direta entre o/a antropólogo/a e o bebê, mais explicitamente quando o/a primeiro/a tem a obrigação e/ou o desejo de cuidar do segundo. O tipo de encontro depende da relação entre eles: paternidade, maternidade ou outra (não me refiro à relação biológica, mas ao papel que ele/a assume que só se realiza integralmente no plano do miraculoso). No caso de um bebê cuidado por outros, a relação de alteridade não se estabelece diretamente com aquele, mas com a relação entre bebê e o/a cuidador/a. Dito de outro jeito, a alteridade não está encarnada no bebê como representante, no limite, de uma cultura radicalmente diferente daquela do/a pesquisador/a, mas com um ser ainda em formação na sua relação com um outro que não é o/a pesquisador/a. Permitam-me explicá-lo de uma outra maneira. O que o/a antropólogo/a observa é o bebê sendo cuidado por um outro (ou talvez vários outros). Ele/a conversa com as pessoas que cuidam do bebê que, supondo que elas sejam de uma outra sociedade, vão expressar uma cosmologia e uma maneira de se relacionar com o bebê que, talvez, estejam muito distantes da cultura da qual vem o/a antropólogo/a (o texto de Gottlieb, 2009, nos dá vários exemplos). Como antropólogos, supomos que essa cosmologia se exprima na maneira de lidar com o que nós chamaríamos de “condições objetivas” dos bebês (leite, lágrimas, xixi, cocô, babas, suor, sono, febre etc.). A nossa não é a única maneira de imaginá-las e, certamente, não é a mais apropriada para

qualquer contexto. Tudo isso é passível de observação e registro etnográfico e também resulta de um encontro. O meu ponto é que encontrar-se como um bebê sendo cuidado por um outro é, de todo jeito, um encontro diferente daquele entre pai/mãe e bebê; aquele, portanto, incorpora outros limites.

Referências

- BOAS, F. Instability of Human Types. *In: SPILLER, G. (ed.). Papers on Inter-Racial Problems.* Communicated to the First Universal Races Congress. London; Boston: P. S. King & Son / The World's Peace Foundation, 1911, p. 99-103.
- CHAZAN, L. K. 'É... tá grávida mesmo! E ele é lindo!' A construção de 'verdades' na ultra-sonografia obstétrica. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 99-116, 2008.
- COHN, C. Concepções de infância e infâncias: um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. *Civitas*, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 221-224, 2013.
- COHN, C. O que as crianças indígenas têm a nos ensinar? O encontro da etnologia indígena e da antropologia da criança. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 27, n. 60, p. 31-59, 2021.
- DRURY, M. O. C. *The danger of words.* New York: Humanities Press, 1973.
- FANON, F. *Peau noire, masques blancs (Annoté).* French Edition. Paris: Seuil, 1952.
- GADAMER, H.-G. *Verdad y método.* Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Tradução: Ana A. Aparicio; Rafael de Agapito. 5. ed. Salamanca: Sígueme, 1977.
- GODELIER, M. *L'énigme du don.* Paris: Fayard, 1996.
- GOTTLIEB, A. Para onde foram os bebês? Em busca de uma Antropologia de bebês (e de seus cuidadores). *Psicologia USP*, São Paulo, v. 20, n. 3, p. 313-336, 2009.
- HARKNESS, S.; SUPER, C. M. The Cultural Construction of Child Development: A Framework for the Socialization of Affect. *Ethos*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 4, p. 221-231, 1983.
- HÉRITIER, F. *Masculino feminino: o pensamento da diferença.* Tradução: Cristina F. Coelho, Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- MACINTYRE, A. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- POUILLON, J. Remarques sur le verbe «croire». *In: IZARD, M.; SMITH, P. (eds.). La fonction symbolique: essais d'anthropologie.* Paris: Gallimard, 1979.
- TOREN, C. Making History: The Significance of Childhood Cognition for a Comparative Anthropology of Mind. *Man*, London, v. 28, n. 3, p. 461-478, 1993.
- TRAJANO FILHO, W. Sobre a descolonização e seus correlatos. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 49, n. 1, p. 14-65, 2024.
- WHORF, B. L. *Language, thought, and reality.* Selected writings of Benjamin Lee Whorf. New York; London: The Technology Press of M.I.T. / C John Wiley & Sons, 1956.
- WITTGENSTEIN, L. I. A lecture on ethics. *The Philosophical Review*, New York, v. 74, n. 1, p. 3-12, 1965.
- WITTGENSTEIN, L. *Culture and value.* Tradução: Peter Winch. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

RESUMO

Partindo do texto de Boas “Instabilidade dos tipos humanos”, publicado neste dossiê, pergunta-se quais as contribuições que esse autor pode sugerir para uma antropologia voltada para os bebês. O artigo então sugere somar-se à crítica de Boas, para a relação entre hereditariedade e capacidades mentais, duas outras proposições. A primeira é mudar o foco da discussão e examinarmos os limites daquilo que somos capazes de dizer. Isso implicaria admitir a possibilidade do miraculoso. A segunda é examinar o trabalho etnográfico a partir da ideia do encontro. Por fim, o texto examina as duas questões a partir da experiência deste autor com a paternidade.

PALAVRAS-CHAVE

Epistemologia. Ontologia. Etnografia. Bebê. Paternidade. Encontro.

ABSTRACT

Starting from Boas’ text “Instability of Human Types,” published in this dossier, the text asks what contributions that author can suggest for anthropology focused on babies. The article then suggests adding two other propositions to Boas’ criticism of the relationship between heredity and mental capabilities. The first is to change the focus of the discussion and examine the limits of what we can say. This would imply admitting the possibility of the miraculous. The second is to investigate ethnographic work from the idea of the encounter. Finally, the text examines the two questions based on the Author’s experience with fatherhood.

KEYWORDS

Epistemology. Ontology. Ethnography. Baby. Fatherhood. Encounter.

Recebido em: 18/03/2024
Aprovado em: 12/07/2024