

O ANTROPÓLOGO COMO CIDADÃO *

Mariza G.S. Peirano

*Nós só seremos civilizados em relação às civilizações o dia em que criarmos o ideal, a orientação brasileira. Então passaremos do mimetismo para a fase da criação. E então seremos universais, porque nacionais. ***

Dentre as muitas considerações recentes sobre a “forma de conhecer” própria à Antropologia ressalta a questão da reversibilidade do conhecimento antropológico. Esta questão torna-se cada dia mais significativa na medida em que se repensam as relações entre antropólogo e grupo estudado. Trabalhos recentes questionam o fato de se os papéis de “pesquisador” e “nativo” podem ou não ser invertidos, e trazem à tona problemas que vão desde a pesquisa de campo a abordagens teóricas, chegando mesmo à construção dos textos etnográficos. Implicitamente, chama-se a atenção para as implicações políticas da elaboração

teórica, levantando-se questões sobre a des-historização da disciplina e o sincronismo de seus paradigmas dominantes.¹

Neste contexto, permanece o reconhecimento da pesquisa de campo como o modo privilegiado do conhecimento antropológico, a situação por excelência do encontro com o “outro”. No entanto, a própria pesquisa de campo passou a ser vista — e aceita — como um fenômeno histórico, e o “nativo” perdeu o seu caráter passivo. Reconhece-se hoje que, longe de uma fórmula, a pesquisa de campo está inserida em um contexto biográfico (do próprio pesquisador), político e teórico, o que implica di-

* Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho Pensamento Social no Brasil, VIII Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Águas de São Pedro, São Paulo, outubro de 1984.

** Mário de Andrade, *A Lição do Amigo. Cartas a Carlos Drummond de Andrade*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1983.

¹ Ver Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nova York, Columbia University Press, 1983; Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1883-1974*, Stanford, Stanford University Press, 1980; Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1980.

ferências de abordagem dependendo do momento histórico.²

Apesar destas novas preocupações, nota-se a ausência de uma reflexão sociológica no sentido mais amplo do termo, que veja no pesquisador e no nativo atores sociais em determinada situação concreta. Aqui, o exame de um artigo de Louis Dumont torna-se pertinente exatamente por este autor negar a possibilidade de se desenvolverem múltiplas antropologias, apontando para as restrições que impedem que o conhecimento antropológico se transforme em um tipo de saber socialmente partilhado. Para Dumont, apenas uma antropologia é possível, esta sendo o produto da ideologia ocidental moderna, com sua característica tendência para o pensamento comparativo em termos universais. Ao estabelecer as premissas ideológicas sobre as quais repousa o conhecimento antropológico, Dumont nega a possibilidade da reversibilidade deste tipo de conhecimento.³

Esta posição é tão mais polêmica — embora o autor esclareça que sua intenção é somente construtiva — quanto ela se opõe fundamentalmente ao pensamento levi-straussiano. Este, reelaborado em várias de suas dimensões nas últimas décadas, foi inegavelmente a fonte para que se igualasse, através dos postulados estruturalistas, o pensamento do pesquisador ao do “nativo”. Para Lévi-Strauss, a Antropologia se define como bidirecional, na medida em que abre um canal de comunicação entre os “primitivos” e “nós”: porque partilhamos uma mesma estrutura mental e uma humanidade em comum, os dois pólos não podem se

opor. Sua famosa afirmação de que “tanto faz que o pensamento dos índios sul-americanos tome forma sob a ação do meu, ou o meu sob a ação do deles” exemplifica esta posição.

Comparada à posição democrática e igualitária levi-straussiana, a de Dumont corre o perigo da impopularidade, por elitismo e possível etnocentrismo. Este trabalho procurará examinar a perspectiva dumontiana, não pelas implicações políticas aparentemente negativas mas, ao contrário, por sua ousadia teórica. A forma com que Dumont coloca a Antropologia no contexto da ideologia em geral nos estimula a refletir sociologicamente sobre a disciplina. O que acontece em contextos onde a Antropologia estuda os grupos “próximos” do antropólogo? Onde, como é o caso do Brasil, o “outro” pode ser o índio visto como minoria étnica, um asilo de velhos, os habitantes de um prédio de Copacabana, uma escola de samba, um terreiro de macumba, o carnaval? Como repensar este encontro usando o instrumental da própria disciplina?

Este trabalho se inicia sumarizando a proposta de Louis Dumont e prossegue desenvolvendo uma crítica sociológica desta em termos de sua afinidade com a ideologia nacional francesa. Introduce, a seguir, o caso brasileiro, chamando a atenção para o papel social do cientista social no Brasil. Especificamente, trata da posição do antropólogo brasileiro frente a uma dupla alteridade — a de seu objeto concreto de estudo e a da comunidade internacional de especialistas. Chamando a atenção para o papel

² George Stocking, “Empathy and Antipathy in the Heart of Darkness”, in R. Darnell, ed., *Readings in the History of Anthropology*, Nova York, Harper & Row, 1974.

³ Louis Dumont, “La Communauté Anthropologique et l’Idéologie”, *L’Homme*, vol. XVIII (3-4), 1978, pp. 83-110.

cívico-político do cientista social, procura mostrar as condições sob as quais as premissas básicas da proposta dumontiana podem ser positiva e frutiferamente incorporadas pelo "antropólogo-cidadão".

La nature vraie de l'anthropologie

Louis Dumont está preocupado com os problemas que impedem a formação de uma comunidade de antropólogos. Entre eles, chama a atenção primeiro para a fraqueza da comunidade científica das ciências sociais em geral. Esta fraqueza o autor atribui ao fato de elas serem particularmente vulneráveis à ideologia ambiente:⁴ valorizando o indivíduo, esta ideologia é fundamentalmente oposta aos princípios da Antropologia, de "re-unir, compreender, re-construir".⁵ Uma das conseqüências deste fato está em que a Antropologia se encontra hoje dividida em um número infinito de antropologias (no plural), cada uma trazendo qualificações distintas e, frequentemente, sendo utilizadas em relação a preocupações não-anropológicas, sob inúmeras rubricas "ativistas".

Dumont considera esta diversidade nociva frente à ambição da Antropologia de transcender as especialidades e de oferecer um acesso à totalidade, promessa esta capaz de exercer um legítimo atrativo à juventude. Ressaltando que o *métier* do antropólogo não se reduz a um caso de misticismo, nem tampouco a uma arte de con-

cordância ou conversação,⁶ Dumont, mencionando o ensino nos ciclos básicos, preocupa-se com a possibilidade de a Antropologia tornar-se um mero instrumento destinado a contribuir para um materialismo pobre ou, pior, na ausência de uma teoria geral, fazer com que o relativismo seja a principal conclusão do ensino. Neste contexto, alerta Dumont como exemplo, quando certamente se deseja combater o racismo, será surpreendente descobrir que se o favoreceu.⁷

A relação entre ciência, política e ideologia tem sido assunto de debate constante para os cientistas sociais.⁸ Para Dumont, não se trata propriamente de uma relação, mas de distinção: ele postula que "a promessa antropológica exige que se consinta em distinguir entre as próprias convicções absolutas e as atividades especializadas de antropólogo".⁹ É nesse contexto que propõe como urgente e necessária uma reflexão sobre a ideologia própria do antropólogo, no sentido duplo da sua especialidade e daquela da sociedade ambiente, esta entendida como a "sociedade moderna" da qual os antropólogos fazem parte, sujeitos a regras determinadas e ligados a uma comunidade internacional de especialistas.

O caminho escolhido por Dumont para detectar "a verdadeira natureza da Antropologia" parte da constatação de uma relação mal-resolvida entre a Antropologia e o universalismo moderno, pretendendo

⁴ Ver Perry Anderson, "The Components of a National Culture", *New Left Review*, n. 50, 1968, pp. 3-57.

⁵ Louis Dumont, "La Communauté . . .", *op. cit.*, p. 100.

⁶ Nota-se aqui uma possível crítica às propostas de Clifford Geertz.

⁷ Louis Dumont, "La Communauté . . .", *op. cit.*, p. 97.

⁸ Vejam-se os estudos clássicos de Max Weber sobre o assunto.

⁹ Louis Dumont, "La Communauté . . .", *op. cit.*, p. 86.

chegar a um alargamento deste último. Dumont desenvolve o seu pensamento a partir da definição de Antropologia proposta por Marcel Mauss, para depois incorporar valores do pensamento alemão (Herder e Leibniz) e, finalmente, estabelecer sua própria contribuição.

De Mauss, Louis Dumont recupera as duas dimensões fundamentais do pensamento antropológico: em primeiro lugar, a “unidade do gênero humano”. Através deste postulado, a posição do antropólogo se estabelece no interior do sistema moderno de idéias e valores, cidadão do mundo com os seus contemporâneos e, em particular, com os demais colegas de outras ciências humanas e ciências exatas. Essencialmente, neste nível, coloca-se de um lado os homens individuais e, de outro, a espécie, geralmente chamada de “sociedade do gênero humano”. Em segundo lugar, incorpora a idéia de Mauss que afirma que “para estabelecer um método científico é preciso considerar as diferenças, e para tal é necessário um método sociológico”.¹⁰ Neste segundo nível — o da consideração das “diferenças” —, Mauss nos conduz a um outro universo mental: aqui se estabelece que os homens são humanos porque pertencem a uma sociedade global determinada, concreta. É este o universo de pesquisa do antropólogo: a sociedade ou cultura fechada em si mesma, identificando a humanidade como sua forma concreta particular (e subordinado o homem à totalidade social, daí o termo “holismo”).¹¹ Deste segundo ponto de vista, a “sociedade do gênero humano” mencionada acima surge como uma abstração ideal.

A Antropologia, segundo Dumont,

começa aqui, no encontro, de um lado, do individualismo-universalismo moderno que fundamenta a ambição antropológica e, de outro, da sociedade ou cultura “holista”. A combinação dos dois termos, da forma como realizada pela Antropologia, está baseada em valores diferentes para ambos. O universalismo permanece como valor último, mas não como modo ingênuo de descrição do social; do ponto de vista antropológico a nossa própria cultura e sociedade moderna é reencontrada como forma particular de humanidade. Desta forma, é a relação universalismo-holismo que permite uma rejeição do exclusivismo absoluto que acompanha as formas de ideologia “holista”.

Este universalismo modificado não é privilégio da Antropologia, afirma Dumont, mas a caracteriza no sentido de que ele nasce do coração da própria prática antropológica. Dumont igualmente enfatiza que não pode haver, nem há, simetria entre o pólo moderno onde se situa a Antropologia e o pólo não-moderno. Desta forma, é impraticável pensar-se em uma multiplicidade de antropologias, resultado da existência de culturas distintas, porque neste caso simplesmente se eliminaria a referência universalista.

Afirmado o contexto universalista que gera a Antropologia, Dumont dedica-se em seguida a uma recuperação do peso relativo do componente “holista”, fundamentando-se no pensamento alemão. Em Herder, Dumont busca a reivindicação do valor original e específico de qualquer comunidade cultural. O protesto de Herder tomou forma contra o universalismo que predominou no Iluminismo (especialmente

¹⁰ Cit. Louis Dumont, *idem, ibidem*.

¹¹ Louis Dumont, *idem*, p. 87.

o francês), acusado de superficialidade e reducionismo face à riqueza da diversidade das culturas. Como tal, o universalismo se caracterizava como opressor — implicitamente, ao menos — face à unidade viva de uma cultura concreta.¹² Complementando o pensamento de Herder, é em Leibniz que Dumont vai buscar sua última *idée régulatrice*: partindo do pressuposto de que cada cultura ou sociedade exprime à sua maneira o universal, a mônada de Leibniz é, assim, ao mesmo tempo um todo em si mesmo e um indivíduo em um sistema unido nas suas próprias diferenças.¹³

Individualismo e holismo têm aqui, segundo Dumont, suas tentativas mais sérias de conciliação. No entanto, as duas visões do homem em sociedade — individualista e holista —, mesmo que em determinado caso estejam empiricamente presentes a níveis diferentes, são diretamente incompatíveis. Daí naturalmente a pergunta: “Se assim é, como proceder para pôr em relação, de maneira construtiva, o individualismo do qual somos gerados e o holismo que predomina em nosso objeto de estudo?”¹⁴ Dumont quer ir além dos alemães; sua resposta pretende ser mais que uma simples conciliação. A proposta é de uma *combinação hierárquica complexa* dos dois princípios nos seguintes termos:

“Em um primeiro nível, o nível global, nós somos necessariamente universalistas. Devemos ver a espécie humana não como uma entidade vazia de toda particularidade

social, mas construí-la como real e coerente, de todas as especificidades sociais. Retomamos aqui a ambição dos alemães. Nossa humanidade é como o jardim de Herder onde cada planta, cada sociedade, traz a sua própria beleza, porque cada uma exprime o universal à sua maneira.

Em um segundo nível, onde se considera um tipo de sociedade ou de cultura dada, a primazia se volta necessariamente, e o “holismo” se impõe. Aqui o modelo moderno, ele mesmo, torna-se um caso particular do modelo não-moderno. É neste sentido que afirmei anteriormente que uma sociologia comparativa, isto é, uma visão comparativa de qualquer sociedade, é necessariamente holista. Para caracterizar este procedimento, digamos que a palavra de ordem é ‘a sociedade como universal concreto’.”¹⁵

Desta forma, a incompatibilidade reconhecida e respeitada¹⁶ entre os dois princípios fica postulada como uma *oposição hierárquica* dos dois níveis. Por oposição hierárquica Dumont entende “a oposição entre um conjunto (e mais particularmente um todo) e um elemento deste conjunto (ou todo)”¹⁷. No caso em questão, o todo é representado pelo universalismo, e o elemento do todo, pelo holismo. Desta perspectiva surgem duas conseqüências: 1) de que é impossível atribuir um outro valor relativo aos dois princípios, “impossível subordinar o universalismo sem destruir a antropologia”; e 2) que devem ser relegados a seu lugar próprio “os sonhos sobre múltiplas antropologias correspondentes a uma multiplicidade de culturas”¹⁸.

¹² *Idem*, p. 89.

¹³ *Idem*, p. 90.

¹⁴ *Idem*, p. 92.

¹⁵ *Idem*, *ibidem*.

¹⁶ *Idem*, *ibidem*.

¹⁷ *Idem*, p. 103.

¹⁸ *Idem*, p. 92.

Uma proposta francesa

A questão é complexa. Louis Dumont questiona não só a bidirecionalidade da Antropologia — uma fórmula que sempre serviu, quando não mais, para amenizar a má consciência dos antropólogos — quanto, mais ousadamente, estabelece os parâmetros ideológicos indispensáveis para que o conhecimento de tipo antropológico floresça.

Mas é justamente aqui que um primeiro problema aparece. Se Dumont está preocupado em observar os condicionamentos ideológicos da Antropologia, o pressuposto de que diferentes configurações ideológicas produziram diferentes tradições de pensamento deve estar presente no seu quadro de referência analítico. Como então propor ou convencer que somente *uma* concepção deve ser partilhada pela comunidade de antropólogos? Aqui, o papel de analista da disciplina entra em choque com o projeto do antropólogo que quer a comunidade unida em torno de uma determinada concepção.

Dumont deixa de levar em consideração, neste contexto, que a Antropologia é um fenômeno histórico-social, contemporâneo e vivo. Sua proposta traz implícita a idéia de que a comunidade de antropólogos depende, para sua unidade, da aceitação de uma mesma idéia. Esquece Dumont aqui a força institucional de uma comunidade científica e as representações geradas pela própria prática. Sua insistência em deter-

minada configuração de valores resulta numa proposta que tende a congelar o pensamento maussiano, e o alemão do século XVII, como estabelecendo a Antropologia de maneira definitiva. Se a proposição levi-straussiana pode levar a uma excessiva generalização — afinal, pode nunca chegar o dia em que as populações tradicionalmente estudadas pela Antropologia optarão por examinar as sociedades dos antropólogos, simplesmente por não fazer parte e sentido dentro do conjunto de suas prioridades intelectuais —, a proposta de Dumont elimina considerações contextuais. Seguindo-se esta sugestão literalmente, como entender o desenvolvimento da Antropologia na Índia, a sociedade hierárquica e holista por excelência? No entanto, a comunidade de antropólogos indianos é viva e atuante: parte incorpora a concepção ocidental da Antropologia como mútua interpretação de culturas, parte a rejeita na base de suas implicações universalistas, sustentando que a pesquisa antropológica deve ser relevante para o próprio país.¹⁹

Um argumento poderia ser levantado aqui, de que somente a visão universalista é realmente antropológica. Mas, então, não foi Dumont mesmo quem postulou que qualquer objeto que os homens constroem tem uma existência própria? Citando Dumont em relação à economia: “Deve ser óbvio que não há nada como economia a menos e até que os homens construam tal objeto”.²⁰ Chegamos então à conclusão que, tanto como analista quanto como reformador, Du-

¹⁹ Ver T. N. Madan, ‘Anthropology as the Mutual Interpretation of Cultures: Indian Perspectives’, ms.; s. d., e R. S. Khare, ‘From Turbans to Inverted Triangles’, *American Anthropologist*, vol. 79, 1977, pp. 883-6.

²⁰ Louis Dumont, *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, Chicago, Chicago University Press, 1977, p. 24.

mont não leva em consideração diferenças contextuais dentro da ideologia moderna. A comunidade de antropólogos para ele é uma comunidade supranacional, que partilha o universalismo-individualismo do tipo de ideologia moderna. Esta observação se confirma quando, mencionando a "sociedade ambiente" do antropólogo, esta é definida como a sociedade moderna, "qualquer que possa ser a nossa nacionalidade, nosso lugar ou cultura de origem".²¹

Desta forma, guiados pelo próprio Dumont, chegamos a um dos componentes ideológicos centrais da sua proposta, no que ela abafa diferenças nacionais entre os povos e enfatiza o que é comum a todo o "mundo ocidental". Para Dumont, cada padrão nacional pode ser tomado como "uma variante da ideologia moderna".²² No entanto, orientando o seu pensamento neste sentido, não estará Dumont sendo vítima de sua própria ideologia "nacional"?

Lembre-mos da advertência de Norbert Elias, de que no século vinte é necessário se levar em conta o desenvolvimento de ideais nacionais que transcendem as classes sociais "para que se compreenda os aspectos ideológicos das teorias sociológicas".²³ Os ideais nacionais são aqui importantes porque, no mundo moderno e que

nos fala Dumont, é a nação (ou o Estado-nação) o elemento ideológico que mais representa a idéia do "todo social": o Estado-nação moderno "termina por ser, na realidade, a unidade 'natural' do desenvolvimento da sociedade burguesa, moderna, liberal e progressista".²⁴ O que é, então, peculiar ao caso francês?

Resumidamente, na França o universalismo é um valor dominante, resultado da própria ideologia "nacional" francesa. Nas ciências sociais, a questão universalismo-holismo data historicamente do período pós-Revolução: foi nesta época, é Dumont mesmo que ressalta, que a Sociologia iniciou o seu desenvolvimento "como uma reação ao desencanto trazido pela experiência dos dogmas revolucionários e como uma implicação do programa socialista de substituir a arbitrariedade das leis econômicas por organizações planejadas".²⁵ Dumont mesmo sugeriu que, para os franceses, o conceito de nação se refere a uma sociedade cujos membros não se concebem como essencialmente seres sociais, mas apenas como imagens do homem no abstrato.²⁶ Tal ocorre porque os franceses concebem o indivíduo como *cidadão do mundo* e, assim, a nação torna-se para eles a manifestação empírica da humanidade.²⁷

²¹ Louis Dumont, "La Communauté . . .", *op. cit.*, p. 84.

²² Louis Dumont, *From Mandeville . . .*, *op. cit.*, p. 8.

²³ Norbert Elias, *The Civilizing Process*, Nova York, Urizen Books, 1978, p. 241.

²⁴ Eric Hobsbawm, *A Era do Capital*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974, p. 105. Cit. em Nicolau Sevckenko, *Literatura como Missão. Tensões Sociais e Criação Cultural na 1ª República*, São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 73. Ver também Charles Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

²⁵ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*, Chicago, Chicago University Press, 1974, p. 10.

²⁶ Ver Louis Dumont, "Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe", *Proceedings of the R. A. I. for 1970, 1971*, pp. 31-41, para o conceito de nação na França e na Alemanha.

²⁷ Veja-se o paralelismo com as idéias de H. Taine a respeito do lugar do pensamento francês *vis-à-vis* as orientações intelectuais inglesas e alemãs: "Nossa tarefa é temperar, corrigir, completar os

É talvez irônico que a análise de uma cientista social reverta inesperadamente sobre seu próprio trabalho.²⁸ Mas é significativo ver Dumont eliminando diferenças sócio-culturais, especialmente no que se refere a ideologias nacionais, e privilegiando a formação homogênea de uma comunidade internacional de antropólogos. Ao mesmo tempo, é interessante notar que, ao analisar as idéias dos fundadores do pensamento sociológico, o pólo "holista" não está totalmente ausente: por exemplo, ao mencionar Durkheim, que colocou as representações coletivas no centro de sua teoria, e Weber, que a fundou no ator individual, Dumont contrasta ambos por se manterem em relação inversa ao que denomina "suas tradições nacionais predominantes".²⁹ A "inversão" que Dumont detecta parece apenas atestar a validade da relação entre tradições nacionais e as ciências sociais. Desta forma, quando Dumont procura inspiração em Herder e Leibniz, ele mais uma vez reprisa o mestre Durkheim, consolidando a idéia de que as raízes intelectuais "francesas" estão, parcialmente, na Alemanha.

Em suma, de um lado Dumont surge como que expressando a convicção de po-

vos cujos limites e identidade nacional estão ideologicamente tão estabelecidos que deixaram de ser objeto de qualquer discussão. Neste caso, poderíamos supor que é somente quando a ideologia *nacional* é universalista que a Antropologia pode seguir o modelo dumontiano.³⁰ De outro lado, no entanto, este modelo "francês", cuja linha teórica remonta a Durkheim e Mauss, em muito se inspira no pensamento alemão. Observar este fato nos leva a recuperar o aspecto universalista, ou cosmopolita, do mundo moderno; ao mesmo tempo mostra a influência de uma destas vertentes (alemã) sobre outra (francesa).³¹ A influência ou empréstimo de idéias se desenvolve sistematicamente no mundo moderno; ela ocorre, no entanto, dentro dos parâmetros históricos e ideológicos de cada contexto específico.³²

Se estas observações apontam seguidamente para questões de a-historicidade, não é de se admirar que a reação de Dumont a possíveis críticas levou-o a se confessar indeciso sobre a questão da história; "se o futuro e suas leis são os mesmos para todas as sociedades (. . .) ou se cada tipo social tem seu próprio desenvolvimento".³³ Ele

dois espíritos, fundi-los em um só, exprimi-los num estilo que todo mundo entenda, e *fazer assim o espírito universal*". H. Taine, *Le Positivisme Anglais*, Paris, Gerner Baillière, 1864, cit. em Roberto Cardoso de Oliveira, "A 'Categoria da Causalidade' na Formação da Antropologia", *Trabalhos de Ciências Sociais, Série Antropologia*, n. 42, UnB, Brasília, 1984, p. 17.

²⁸ Ver Schorske, para este tipo de análise em relação a Freud. Carl Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture*, Nova York, A. Knopf, 1980, cap. 5.

²⁹ Louis Dumont, "La Communauté . . .", *op. cit.*, p. 90.

³⁰ O modelo de Dumont diz respeito à França do século XX. No século XVIII, por exemplo, a Sociologia francesa tinha como um de seus objetivos procurar contribuir para a construção da nação francesa. Ernest Becker, *The Lost Science of Man*, Nova York, Braziller, 1971.

³¹ Para a influência francesa no pensamento alemão, ver Norbert Elias, *The Civilizing Process*, *op. cit.*

³² Ver Theda Skocpol, *States and Social Revolutions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

³³ Louis Dumont, "La Communauté . . .", *op. cit.*, p. 94.

prefere deixar a questão aberta³⁴ mas, dado que seu modelo se inspira em Leibniz e procura substituir a proposta vitoriana da evolução unilinear pela ênfase nas diferenças, podemos concluir que seu coração está na segunda posição. Se assim é, no entanto, estamos novamente frente ao paradoxo apontado anteriormente, que combina a defesa de *uma* proposta para a Antropologia e o reconhecimento que diferentes tipos de sociedade têm desenvolvimentos histórico-sociais diversos. Ainda neste aspecto, ressalta a ênfase com que Dumont propõe a distinção entre o sociólogo e o reformador.³⁵

Este ponto nos leva a um último questionamento. Quando Dumont propõe que é melhor aceitar que "no sociólogo e no reformador tem-se que separar vocações opostas e necessárias, cada uma delas melhor realizada se distinta da outra",³⁶ ou quando um cientista social como Norbert Elias nos diz que a Sociologia e a ideologia têm funções diferentes, de modo que a tarefa da pesquisa sociológica é transformar "os processos incontroláveis mais acessíveis à compreensão humana através de sua explicação, e assim permitir que as pessoas se orientem dentro da complicada teia social",³⁷ é evidente que estas percepções estão ligadas a tradições intelectuais específicas. No Brasil, por exemplo, a definição do "intelectual" já inclui um compromisso com problemas políticos: tópicos de pes-

quisa e abordagens são freqüentemente avaliados por mais que apenas sua excelência acadêmica, e sujeitas a um julgamento que envolve aspectos claramente políticos. Voltarei a este ponto.

"Para nós, a Europa já é o Universal"³⁸

Trazer o exemplo brasileiro aqui serve a dois propósitos: contrastar as idéias de Louis Dumont com um caso não-europeu, embora "ocidental"; e fazer com que a proposta dumontiana ilumine aspectos da ciência social que se faz no Brasil.

A tarefa de compreender a ideologia dos cientistas sociais brasileiros, especialmente dos antropólogos, leva-nos imediatamente para o domínio da literatura, se aceitamos que "diferentemente do que sucede em outros países, [esta] tem sido aqui, mais do que a filosofia e as ciências humanas, o fenômeno central da vida do espírito".³⁹ A soberania da literatura como forma de expressão no Brasil deriva não só da influência européia, com o prestígio que sempre outorgou às humanidades, quanto, histórica e localmente, do atraso da instrução e da fraca divisão do trabalho intelectual.⁴⁰

Esta debilidade na divisão do trabalho intelectual propiciou à literatura assimilar e incluir como "ponto de vista" as possíveis conquistas e descobertas sociológicas: o resultado foi a literatura tradicionalmen-

³⁴ *Idem, ibidem.*

³⁵ *Idem, p. 35.*

³⁶ Louis Dumont, *Religion, Politics and History in India*, Paris, Mouton, 1970, p. 18.

³⁷ Norbert Elias, *What is Sociology?*, New York, Columbia University Press, 1978, p. 153.

³⁸ Antonio Candido, entrevista (1978).

³⁹ Antonio Candido, *Literatura e Sociedade*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1976, p. 130.

⁴⁰ *Idem.*

te interferir com a tendência sociológica, dando origem àquele gênero misto de ensaio, construído na confluência da História com a Economia, a Filosofia ou a Arte — esta forma “bem brasileira de investigação” de que nos fala Antonio Candido.

Tal situação permite pensar em uma linhagem ligando os cientistas sociais de hoje à literatura de ontem: se até a década de 30 a literatura tinha acumulado o ponto de vista sociológico, a partir da década de 40 os papéis sociais do romancista e do sociólogo passaram a se diferenciar. Um voltou-se para a formação de padrões literários mais puros, mais exigentes e voltados para a consideração de problemas estéticos, não mais necessariamente sociais e históricos; o outro para o desenvolvimento de um conhecimento especializado, baseado em novos critérios e padrões de validade.⁴¹

Este processo de sociogênese das ciências sociais, como “desmembradas” da literatura, deixou as marcas inevitáveis. Se no virar do século a literatura tinha sido o termômetro que media o grau de desenvolvimento da cultura nacional,⁴² a ideologia da criação das escolas de Sociologia durante os anos 30 estava igualmente imbuída do propósito de forjar uma elite intelectual que contribuísse para a construção da nação de uma perspectiva científica.⁴³ Ciência e política estavam assim imbricadas no projeto dos sociólogos, da mesma forma como anteriormente tinham estado Literatura e So-

ciologia. Numa afinidade eletiva com esta última tendência, a Sociologia que inicialmente se instalou no Brasil seguia os cânones da escola durkheimiana francesa, uma sociologia em que as especialidades de hoje — Sociologia, Antropologia, História, Economia, etc. — pouco se distinguiam.

Esta sociologia logo se viu confrontada com o desafio de assimilar a influência européia, ao mesmo tempo que discutia o problema da extensão com que era apropriado ou possível pensar-se numa ciência “nacional”.⁴⁴ Este dilema encontra eco na relação dialética que Antonio Candido sugere como que estabelecendo os princípios do desenvolvimento da literatura no Brasil: a relação entre “cosmopolitismo” e “localismo” — ora “a afirmação premeditada e por vezes violenta do nacionalismo literário, ora o declarado conformismo, a imitação consciente dos padrões europeus”. Neste contexto, a obra literária aparece como o resultado de um compromisso mais ou menos feliz “da expressão com o padrão universal”.⁴⁵

No pólo cosmopolita da tradição literária é possível distinguir, por sua vez, duas vertentes, assim caracterizadas no início do século: uma, representada pelos escritores ligados aos grupos arrivistas da sociedade e da política na era republicana.⁴⁶ O “desejo de ser estrangeiro”, ao dominar este grupo da elite intelectual, levava à necessidade de se estar em dia com os menores detalhes do

⁴¹ *Idem.*

⁴² T. E. Skidmore, *Black into White. Race and Nationality in Brazilian Thought*, Nova York, Oxford University Press, 1974, pp. 87-8.

⁴³ Simon Schwartzman, *Formação da Comunidade Científica no Brasil*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1979.

⁴⁴ Ver Florestan Fernandes, *A Sociologia no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1977, p. 165.

⁴⁵ Antonio Candido, *Literatura e Sociedade*, *op. cit.*, p. 109.

⁴⁶ Nicolau Sevcenko, *Literatura como Missão* . . . , *op. cit.*

cotidiano do Velho Mundo; dos figurinos, mobiliário e roupas aos livros em voga, escolas filosóficas e padrões de comportamento. Parafraseando Antonio Candido, o cosmopolitismo neste sentido passa pela mediação da Europa: "A Europa, para nós, já é o universal".

A outra tendência, mais humanista, era composta de escritores inconformados com a ordem social. Representavam eles uma versão distante do iluminismo, reavivado pelo positivismo e pelo evolucionismo progressista liberal. Ao buscar a inserção da sociedade brasileira numa ordem humanitária sem fronteiras, estes "escritores-cidadãos" de que fala Sevcenko paradoxalmente traziam à tona a questão nacional. Acreditavam eles que somente a descoberta e o desenvolvimento de uma originalidade nacional daria condições ao país de compartilhar, em igualdade de condições, de um regime de equiparação universal das sociedades, envolvendo influências e assimilações recíprocas. Vem à mente, como exemplo posterior, a concepção modernista do "concerto das nações" e a tentativa de se criar o ideal, a orientação brasileira: "E então seremos universais, porque nacionais".

Encontrar duas concepções diferentes para o conceito de "universalismo" pode parecer paradoxal em termos do significado referencial do termo. Observamos que no primeiro caso o universal é sinônimo de "europeu", especialmente francês; no segundo, o universal se estabelece pela eliminação da polaridade localismo-cosmopolitismo em prol de um compromisso entre os dois termos. Constitui-se esta, portanto, uma proposta mais afim à dumontiana: aqui o universalismo de colorido liberal, democrático e multiétnico abrangeria o localismo — denso e afirmativo.

A ligação reconhecida entre literatura e ciências sociais indica que as observações acima podem abrir caminho para a compreensão dos dilemas dos cientistas sociais de hoje. Voltarei a este ponto adiante, em relação à Antropologia. Por enquanto, ficam três conclusões do exposto: a primeira, que qualquer das duas versões de universalismo provém de uma mesma inspiração, o modelo cultural europeu: "Os próprios conceitos de universo e humanidade representam essa emanção histórica materializada pela expansão a nível mundial do padrão cultural europeu".⁴⁷ Segundo, que este modelo cultural, quando adotado em diferentes condições históricas e sociais, passa, ele mesmo, por necessárias modificações. Ironicamente, porque cópia fiel transplantada, o caso do cosmopolitismo-arrivista é menos universalista que o tipo humanista, que integra a dimensão de uma totalidade "holista". Terceiro, na medida em que ambos os casos estão presentes na tradição intelectual brasileira, constata-se que a proposta dumontiana, afim ao segundo tipo, não é estranha a esta tradição. É, mesmo, parte e faceta desta.

A dupla alteridade do antropólogo

Volto aos antropólogos, agora para pensar estrutural e comparativamente o papel social destes cientistas sociais, no caso da França e do Brasil.

Segundo a perspectiva de Louis Dumont, para os franceses o conhecimento antropológico envolve um "nós" (universalista), que entra em contato com o "outro", através de seu caráter holista. Esta relação se dá por um mecanismo de *dépayement* que ao final leva o antropólogo de volta à sua própria cultura e sociedade (mo-

⁴⁷ *Idem*, p. 228.

derna), a qual ele passa a conceber como uma forma particular de humanidade.⁴⁸ Dentro deste quadro, em que a perspectiva holista caracteriza o objeto de estudo, a simples descrição, a monografia etnográfica tradicional, "tão exageradamente desacreditada em nossos dias",⁴⁹ retoma o seu pleno direito.

Os hábitos mentais do antropólogo naturalmente resistem à transmutação que a cultura estudada exige. Segundo Dumont, haveria duas maneiras lógicas e opostas de resolver esta dificuldade. Uma, do antropólogo se converter à vida exótica estudada, rompendo todas as ligações com sua própria disciplina (uma vez que nenhuma "tradução" estaria envolvida aí). A outra maneira consistiria em diminuir a distância através do estudo de populações próximas ao antropólogo. Esta seria uma tarefa difícil, "mais conveniente a pesquisadores maduros".⁵⁰ Neste caso, se evitaria o traumatismo do *dépaysement*, correndo-se, no entanto, o risco da superficialidade. Em suma, o "outro-diferente" propiciaria melhores condições para a realização da proposta maussiana: o antropólogo se confronta com a unidade do gênero humano através das diferenças que observa, procedimento intelectual que visa superar as limitações impostas pela própria ideologia individualista do pesquisador.

No Brasil, onde o "outro" pode ser um asilo de velhos, o índio como minoria étnica, grupos camponeses, negros, prosti-

tutas, homossexuais, etc., o quadro é diferente: o antropólogo estuda um "outro" que é não só próximo, mas *parte* do "nós". Este "nós" é, claramente, o país como Estado-nação, e o "outro", parcelas não integradas social e/ou ideologicamente.⁵¹ No entanto, a esta alteridade acrescenta-se mais uma, quando se pensa o seu papel social: geralmente oriundo das classes médias urbanas, o antropólogo brasileiro enfrenta ideologicamente a comunidade de cientistas formada pelos centros intelectuais dos países mais desenvolvidos. Neste momento, embora vendo-se como parte do mundo ocidental, sobressaem as condições de desigualdade, tendo como resultado o sentimento de estranhamento, anomalia,⁵² ou aquele de serem "desterrados em sua própria terra", na expressão clássica de Sérgio Buarque de Holanda. Nesta alteridade dupla, o antropólogo ora constitui-se elite *vis-à-vis* os grupos minoritários ou oprimidos de sua própria sociedade, ora categoria social inferior frente à comunidade acadêmica internacional, desta situação resultando a combinação de dois papéis sociais que, em outros contextos, aparentemente podem ser distintos: o do cidadão e do cientista.

Esta combinação faz com que, na categoria nativa, o antropólogo se defina como um "intelectual", concepção que, nos termos de Louis Dumont, implica uma aproximação do "sociólogo" e do "reformador" em uma configuração específica.

⁴⁸ Louis Dumont, "La Communauté . . .", *op. cit.*, p. 87.

⁴⁹ *Idem*, p. 88.

⁵⁰ *Idem*, p. 97.

⁵¹ Elisa Reis me sugeriu a possibilidade de as distâncias sociais serem tão rígidas no Brasil que estes grupos estudados de fato constituam o "outro".

⁵² Bolívar Lamounier, *Ideology and Authoritarian Regimes: Theoretical Perspective and a Study of the Brazilian Case*, Dissertação de Ph. D., Universidade da Califórnia, Los Angeles, 1974.

Pertencendo às duas totalidades ideológicas acima mencionadas, em uma o antropólogo brasileiro é o cidadão do mundo, membro da comunidade internacional de especialistas, partilhando da ideologia universalista e cosmopolita da própria ciência; em outra, distintamente, é o cidadão brasileiro, responsável, como parte da elite do país, pelo preenchimento dos vazios de representação política, especialmente em relação aos grupos que estuda. Aqui ressoam os reiterados projetos de se criarem universidades para formar cidadãos "que dirijam os destinos da nação".⁵³ E, mais, é neste nível que se detecta a avaliação intelectual e acadêmica que tende a valorizar o trabalho que potencialmente se preste como contribuição para a mudança social.

Frente a este quadro, o intelectual brasileiro, entre o universalismo da ciência e o holismo da cidadania, contrasta com o modelo francês que discrimina o sociólogo do reformador. Note-se, no entanto, que o "reformador" dumontiano não equivale propriamente ao pólo da cidadania do antropólogo brasileiro. A equivalência é apenas aparente pois, como notei anteriormente, a idéia universalista da ciência encontra correlação na própria concepção de cidadania francesa. Resulta disto que o cientista francês, diferentemente do brasileiro, não se vê dividido entre duas lealdades mas que, como é o caso do próprio Dumont, a ideologia universalista que partilha como cientista já é "nacionalmente" francesa.

Uma outra observação diz respeito ao caráter holista da associação de papéis que se observa no caso brasileiro, mas que não se distingue na tradição européia. Vale à pena ressaltar aqui que esta associação de papéis e, por vezes, de categorias ideológicas, encontra ressonância em outros domínios, tornando-se talvez uma das marcas da nossa ideologia holista: ressalte-se aqui especialmente a distinção entre o público e o privado,⁵⁴ a relação entre economia e política como domínios interligados,⁵⁵ a combinação entre literatura e sociologia,⁵⁶ para não mencionar a tradição das ciências sociais que tende a não distinguir Sociologia de Antropologia, Ciência Política etc.

O antropólogo-cidadão

Quer então apontando para o processo de sociogênese dos cientistas sociais contemporâneos na divisão de papéis sociais que eram anteriormente concentrados nas mãos dos literatos do início do século, quer pensando nas alteridades estruturais do antropólogo, derivadas parcialmente desta herança, ressalta em ambos os casos a configuração do cientista social como cientista e ator político ao mesmo tempo, enfim, como "cidadão" que, ao fazer ciência, não pode deixar de lado sua responsabilidade cívica. No Brasil, onde a idéia de que a representação de interesses particulares chega a ser considerada imprópria pela elite,⁵⁷ esta ausência de representação política, ou sua precariedade, levou os intelectuais a pre-

⁵³ Ver Mariza G. S. Peirano, *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*, Dissertação de Ph. D., Harvard University, 1981, cap. 2.

⁵⁴ Roberto Da Matta, *Carnavais, Malandros e Heróis*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

⁵⁵ Elisa P. Reis, "The National-State as Ideology: The Brazilian Case", *Série Estudos*, IUPERJ, n. 18, setembro, 1983.

⁵⁶ Antonio Candido, *Literatura e Sociedade*, op. cit.

⁵⁷ Simon Schwartzman, *São Paulo e o Estado Nacional*, São Paulo, Difel, 1975, p. 15.

encher um papel que, em outros lugares e outros momentos, deveria ser assumido por uma classe eminentemente política.⁵⁸ Porque parte de uma minoria pensante, os intelectuais — quer escritores, jornalistas, profissionais liberais — sentiram-se no direito e no dever de opinar politicamente, “acima dos interesses” e tendo em mira os objetivos da nação como um todo.⁵⁹ Quando os cientistas sociais surgiram como atores institucionalizados, tal fenômeno consolidou-se na medida em que as escolas de Sociologia estabeleciam como objetivo central a criação de uma elite intelectual e política apta para “dirigir os destinos da nação”.

Ao procurar apontar características específicas ao contexto social brasileiro, uma nota de cautela é necessária para evitar a falácia do pensamento holista que discrimina sumariamente mútuas influências. Na própria afirmação da racionalidade, a ideologia da ciência é uma ideologia universalista, e sua prática confirma este postulado através de rituais como congressos internacionais, no intercâmbio de pesquisadores, publicações de periódicos, etc. Apesar de o “fazer” antropologia assumir várias formas e cores, um substrato comum do pensar antropológico permite a assimilação recíproca de diferentes tradições de pensamento. Basta que se lembre, por exemplo, a origem germânica do pai da Antropologia norte-americana, a influência durkheimiana no pensamento de Radcliffe-Brown, a conversão de Leach e posterior-

mente Sahlins ao estruturalismo francês e, para fechar o círculo, o reconhecimento de Lévi-Strauss da influência dos estudos de Boas em seu trabalho. Desta forma foi que, ao constatar as duas vertentes ideológicas “universalistas” no Brasil, reconhece-se o papel e o lugar do pensamento francês nesta tradição, como histórica e socialmente construídos.

Se assim é, então, resta responder a uma última questão: em que sentido a proposta dumontiana pode ser incorporada pelos antropólogos brasileiros, sem que se deixe de levar em consideração o contexto social, cultural e ideológico no qual a Antropologia se desenvolve? Como estabelecer aquela “causalidade interna” de que nos fala Antonio Candido, que permitiria tornar fecundo o empréstimo tomado de outras tradições?⁶⁰

A resposta parece estar na recuperação, em versão atual, das preocupações dos antecessores humanistas da literatura. Como antropólogos enfrentamos o problema semelhante aos escritores de retratar e explicar a diversidade cultural de uma perspectiva universal. Se aqueles adotavam uma perspectiva universalista imbuídos do sentimento de construção da nação, hoje precisamos, como cientistas sociais e antropólogos, repensar esta preocupação como o elemento ideológico holista por excelência do mundo moderno.

Dois níveis de preocupação surgem daí: no primeiro, é necessário distinguir na nação o elemento ideológico já dado, o mo-

⁵⁸ Nicolau Sevcenko, *Literatura como Missão* . . . , *op. cit.*

⁵⁹ Simon Schwartzman, *São Paulo* . . . , *op. cit.*, p. 15. O autor exemplifica esta tendência da elite brasileira com uma pesquisa realizada em 1970 com os participantes da 4ª Convenção Nacional da Ordem dos Advogados do Brasil.

⁶⁰ Ver Antonio Candido, “Literatura y Subdesarrollo”, in C. Fernandes Moreno, ed., *América Latina en su Literatura*, México, UNESCO e Siglo XXI, 1972, pp. 335-354.

delo de sociedade por excelência do mundo moderno.⁶¹ Neste sentido, como *realidade ideológica empírica*, o conceito de nação se distingue da construção da nação como *problema* do cidadão. A construção da nação aqui assume o sentido de sucessivos processos de integração territorial e social.⁶² Reconhecer esta distinção, por outro lado, não implica elevar a nação a *conceito teórico*, procedimento que já provocou compreensíveis reações no passado.⁶³ Junto a estas dimensões, incorpora-se ainda o *processo ideológico* da construção da nação, a que os intelectuais contribuem através do seu ofício e do produto do seu trabalho. Distinguir, desta forma, a nação como (i) realidade empírica observável, (ii) problema cívico, (iii) teoria e (iv) ideologia do antropólogo talvez seja a condição de maturidade de que fala Dumont, necessária para que o antropólogo estude populações ou problemas próximos sem que se veja encapsulado no holismo nacional de que faz parte. Estas observações levam a pensar que, se inicialmente a experiência brasileira serviu de parâmetro para questionar alguns pressupostos da proposta de Louis Dumont, chegamos agora a uma situação inversa. De novo confrontamo-nos com o fato de que a comparação traz como resultado uma reavaliação das categorias que utilizamos correntemente como se seu sentido fosse universal. "Nação", "antropologia", "cientista social", "intelectual" são categorias que, comparadas em suas dimensões sociais e his-

tóricas, mostram significados diferentes e, às vezes, contraditórios. Segundo Dumont, à Antropologia cabe a tarefa de, ao contrário da ideologia moderna, "re-unir, compreender, re-construir". No contexto brasileiro, a atitude antropológica talvez nos leve à tarefa, muitas vezes ingrata, de separar, distinguir, decompor o que a ideologia holista uniu.

Finalmente, no segundo nível a proposta é que se amplie a questão da ideologia do antropólogo, abrindo espaço para uma autoconscientização de que, ao tratar de partes de um todo maior, escolhemos o objeto de estudo por referência à construção de uma nação multiétnica e pluralista. Se a imagem de uma totalidade parece ser o modelo paradigmático para as ciências sociais deste século, como sugere Perry Anderson, sua construção teórica obedece a diferentes critérios. Os antropólogos britânicos da década de 30 e 40, por exemplo, "exportaram" a imagem da totalidade social para suas ex-colônias africanas.⁶⁴ Nesta mesma linha, Norbert Elias argumentou que a imagem da sociedade representada teoricamente pelo conceito de "sistema social" aponta para uma imagem ideal da nação: ali todos obedecem às mesmas normas, aderem aos mesmos valores e vivem normalmente em bem integrada harmonia.⁶⁵

Parece que não fugimos à regra. Contudo, no caso brasileiro, este todo maior representado pelo modelo do Estado-nação não está integrado, mas *em processo* de in-

⁶¹ Ver Charles Tilly, "Foreword", in A. Blok, *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960*, Nova York, Harper & Row, 1974.

⁶² Norbert Elias, "Processes of State Formation and Nation-Building", in *Transactions of the 7th World Congress of Sociology*, Genebra, International Sociological Association, 1972, vol. III.

⁶³ Ver Florestan Fernandes, *A Condição de Sociólogo*, São Paulo, Hucitec, 1978.

⁶⁴ Perry Anderson, "The Components of a National Culture", *op. cit.*

⁶⁵ Norbert Elias, *The Civilizing Process*, *op. cit.*, p. 243.

tegração. Deste traço característico da nossa ideologia nacional decorre que a idéia de nação se configura para o cientista social como projeto e não propriamente como imagem acabada.

Ter o Estado-nação como projeto traz algumas conseqüências. Uma delas é a necessidade de se observar qual o tipo de construção ideológica que o grupo estudado partilha em relação à nação — como “projeto”, imagem acabada, se é conceito ausente, etc. —, confrontando-o com o do antropólogo. Fica aqui o alerta de que a ausência de tal procedimento pode levar a que o antropólogo veja seu objeto de estudo, embora escolhido por referência ao todo maior do Estado-nação, como individualizado e atomizado, num reflexo direto da própria ideologia moderna a que a Antropologia se contrapõe. Se desta forma se evita considerar o país como o “sistema social” mais abrangente, de outro lado deixa-se de questionar o holismo pertinente ao pensamento universalista moderno.

É interessante notar que, inversamente ao tema inicial que abordava o universalismo na Antropologia, estejamos agora concluindo pela dificuldade de se pensar o pólo holista. Determiná-lo de forma pertinente, construí-lo levando em consideração os aspectos ideológicos, sociais e históricos, parece a condição necessária e final para que a aceitação do modelo dumontiano, ele mesmo produto do pensamento ocidental que partilhamos, não se limite a um simples mimetismo. Não nos faria mal, neste contexto, recuperar um dos postulados

básicos da Antropologia, aquele que reconhece a sabedoria dos nativos. Embora ele mesmo um nativo, o antropólogo como investigador precisa ter a humildade de dar a palavra também aos nativos que estuda, lembrando o procedimento que, no passado, fez com que Malinowski analisasse o “kula”, e não o “sistema econômico” trobriandês.

Uma última observação faz retornar ao problema inicial. Lá chamava-se a atenção para as críticas que hoje se levantam a respeito da relação pesquisador-nativo. Questionar a passividade do nativo, a questão da reversibilidade do conhecimento antropológico, sua bidirecionalidade, parecem agora problemas significativos, mas construídos a partir de uma ótica que elimina realidades sócio-culturais, e portanto históricas, distintas. Quando se afirma que, onde quer que seja praticada, a Antropologia contemporânea não passa de um reflexo das tradições maiores, um caso a mais de dominação no mundo moderno, na verdade quer-se chamar a atenção para a situação na qual “um antropólogo indiano ou africano (. . .) não age como um indiano ou um africano quando age como antropólogo”.⁶⁶ Postular tal atitude, no entanto, implica esquecer que a ciência é feita por atores sociais para os quais estão abertas possibilidades mais criativas e mais ricas que o puro mimetismo.⁶⁷ É, ainda, esquecer que, antes de ser “praticada”, a Antropologia precisa ser aceita e desenvolvida a partir de problemas intelectuais concretos, diversos em diferentes contextos. Ela nasce, portan-

⁶⁶ Stanley Diamond, “Anthropological Traditions”, in S. Diamond, ed., *Anthropology: Ancestors and Heirs*, Paris, Mouton, 1980, p. 11.

⁶⁷ Otávio Velho chama a atenção para os “privilégios do subdesenvolvimento” na área acadêmica: o antropólogo brasileiro potencialmente se beneficia da experiência difícil mas estimulante de ser forçado a combinar diferentes influências externas, ao mesmo tempo que precisa atender às demandas intelectuais locais. Otávio G. Velho, “Through Althusserian Spectacles: Recent Social Anthropology in Brazil”, *Ethnos*, vol. 47, 1982, pp. 133-149.

to, com a potencialidade de, dentro dos mesmos princípios que norteiam a atitude antropológica, desenvolver diferentes questionamentos, incluindo mesmo o projeto ambicioso de rever as tradições mais estabelecidas. Esta parece uma proposta que não contradiz, mas amplia, as observações de Louis Dumont. Por mais que tenham sido formuladas dentro de uma perspectiva

crítica, tanto a posição que ressalta ser a Antropologia simplesmente uma "técnica ocidental" mais ou menos difundida,⁶⁸ quanto aquela que espera o dia em que as sociedades dos antropólogos venham a ser estudadas pelos primeiros "nativos",⁶⁹ talvez não passem de bem-intencionada ingenuidade.

(Recebido para publicação em julho de 1984)

ABSTRACT

The Anthropologist as Citizen

In this paper, the author discusses the role of the Brazilian social scientist, between the universalism of science and the holism of citizenship, with Louis Dumont's ideas on the ideology of an international community of anthropologists serving as the reference for contrast. Calling attention to the civic and political part which the social scientist plays in Brazil, the author offers a sociological criticism of Dumont's proposition in terms of its affinity with French national ideology, on the one hand; while, on the other, seeking to provide a context for the different universalist currents bequeathed to Brazilian social scien-

tists by their predecessors in the literature. In a discussion of the ideological circumstances that make the development of anthropological thought possible, the paper concludes by proposing that the dimensions of the (i) empirical ideological reality; (ii) civic question; (iii) theoretical conception; and (iv) ideology of the social scientist be distinguished in Brazil as a condition allowing the anthropologist — as in the case of Brazil — to study populations and problems in his own society without finding himself enclosed within the totality of which he is a part.

RÉSUMÉ

L'Anthropologue en tant que Citoyen

Cet article met en discussion le rôle du spécialiste en sciences sociales au Brésil entre l'universalisme des sciences et l'"holisme" de la citoyenneté. Pour faire contraste, l'auteur utilise comme référence la pensée de Louis Dumont sur l'idéologie de la communauté internationale des anthropologues. Elle attire notre attention sur le rôle civique et politique que sont appelés à jouer les spécialistes brésiliens en sciences sociales. Elle développe en même temps une analyse sociologique des propositions de Dumont qu'elle rapproche de l'idéologie nationale française, d'une part, cherchant d'autre part à contextualiser les différents courants universalistes dont les spécialistes

brésiliens en sciences sociales ont hérité de leurs prédécesseurs. L'auteur débat aussi des conditions idéologiques dans lesquelles le développement de la pensée anthropologique est possible et conclut en proposant que l'on distingue, dans la nation, les dimensions suivantes: 1) réalité empirique logique; 2) problème civique; 3) concept théorique; 4) idéologie du spécialiste en sciences sociales. Elle y voit une condition nécessaire pour que l'anthropologue — comme c'est le cas au Brésil — puisse étudier les populations et les problèmes de sa propre société sans se voir enfermé dans la totalité dont il fait partie.

⁶⁸ Stanley Diamond, "Anthropological Traditions", *op. cit.*, p. 11.

⁶⁹ Malcolm Crick, *Explorations in Language and Meaning*, Londres, Malaby, 1976.

REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA

Director: Dr. Carlos Martínez Assad
Coordinador de la Revista: Mtra. Margarita Camarena Luhrs

Organo oficial del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad
Nacional Autónoma de México, Torre de Humanidades II, séptimo piso,
Ciudad Universitaria 04510, México D.F.

2ª Época

AÑO XLVI / VOL. XLVI / Núm. 2 ABRIL-JUNIO 1984

INDICE

I. FUERZAS POLITICAS

Los empresarios y el gobierno, *Matilde Luna, Ricardo Tirado*/Auge y decadencia del grupo Monterrey, *Carlos Martínez Assad*/Los trabajadores públicos: el misterio y la eficacia de las políticas estatales, *Bertha Lerner*/Los sindicatos nacionales en México, *Javier Aguilar García*/El PRI a la defensiva, *Jaqueline Peschard*/El PDM y su presencia en México, *Silvia Gomez Table*/El estudio de la Iglesia en México Contemporáneo, *Soledad Loeza*/La izquierda radical en México, *Fabio Barbosa*

II. PROBLEMAS NACIONALES

Políticos

Reforma política y perseverancia del proteccionismo electoral, *David Torres*/El problema de la hegemonía, *Carlos Pereyra*

Culturales

El aumento de la escolaridad superior en México como expresión de los proyectos socioeducativos del Estado y la Burguesía, *Maria de Ibarrola*,

Económicos

El endeudamiento público reciente, *Maria Elena Cardero*/Algunas reflexiones sobre la situación actual y perspectivas del sector energético en México, *Manuel Boldvinck*/La planificación familiar en México: proceso de formación de una política pública, *Viviane B. de Marquez*.

III. LA CRISIS ACTUAL

Crisis del sector agropecuario, *Gonzalo Rodríguez*/Crisis económica y efectos socio-políticos, *Francisco Davila Aldas*/El estado Mexicano y sus perspectivas, *Carlos Sirvent*/Límites del desarrollo capitalista, *David Barkin*/Crisis y transición, *Miguel Basñez*.

IV. SECCION BIBLIOGRAFICA

La sociedad cortesana, (Norbert Elias), *Homero Rodolfo Saltalamacchia*.