

REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

número 16 ano 6
julho de 1991
publicação quadrimestral

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO
E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS
ISSN 0102-6909

SUMÁRIO

MESA-REDONDA

-
- 5 Negociação Política e Renovação Arquitetônica:
Le Corbusier no Brasil
José Carlos Durand
-
- 27 O Tabelão e a Lupa: Teoria, Método Generalizante e
Idiografia no Contexto Brasileiro
Fábio Wanderley Reis
-
- 43 Os Antropólogos e suas Linhagens
Mariza G. S. Peirano
-
- 51 As Ciências Sociais nos Anos 90
Simon Schwartzman
-
- 61 "Não Sabem Dizer Coisa Certa"
Luiz Felipe de Alencastro
-
- 66 Pesquisa Rica em Países Pobres?
Gláucio Ary Dillon Soares
-
- 80 Singularidade, Igualdade e Transcendência: um
Ensaio sobre o Significado Social do Crime
Sérgio Carrara
-
- 89 Resenha
L'Expérience Concentrationnaire. Essai sur le
Maintien de l'Identité Sociale, de Michael Pollak
Mario Grynszpan
-
- 92 Resumos/Abstracts/Résumés
-
- 96 Contents
-
- 97 Sommaire

**REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA
ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E
PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Diretoria (90/92)

Presidente: Juarez Rubens Brandão Lopes (Unicamp)
Secretária Executiva: Alice Rangel de Paiva Abreu (UFRJ)
Secretário Adjunto: José Sérgio Leite Lopes (UFRJ)
Diretores: Cláudia Lee Williams Fonseca (UFRGS),
Lourdes Bandeira (UFPB) e Sérgio de Azevedo
(UFMG)

Conselho Fiscal:

Ana Maria Fernandes (UnB), Raymundo Heraldo Maués (UFPa) e
Paula Monteiro (USP)

Publicação quadrimestral da Anpocs
Nº 16, ano 6

Apoios:

Programa de Apoio a Publicações Científicas CNPq-Finep

Conselho Editorial:

Alicia Rita Ramos (UnB), Antônio Flávio Pierucci (USP),
Antônio Lavareda (UFPe), Antônio Sérgio Guimarães
(CRH/UFBA), Benício Viero Schmidt (UnB), Carlos Brandão
(Unicamp), Gabriel Cohn (USP), Lúcia Lippi de Oliveira
(CPDOC), Maria Hermínia Tavares de Almeida (USP/Idesp),
Mercês Somarriba (UFMG), Miriam Grossi (UFSC), Roberto
Cardoso de Oliveira (Unicamp), Ruth Corrêa Leite Cardoso
(USP/Cebrap), Wanderley Guilherme dos Santos (UFRJ)

Editores:

Afrânio Raul Garcia Jr. (Museu Nacional/UFRJ), Eli Diniz
(IUPERJ) e Vera Maria Cândido Pereira (UFRJ).

Coordenador editorial: César de Queiroz Benjamin

Projeto gráfico e diagramação: Diana Mindlin

Editoração eletrônica: Arte & Texto Ltda.

A apresentação de colaborações e os pedidos de assinaturas devem
ser encaminhados a Anpocs,

Largo de São Francisco 01, 4º andar, sala 408,
Centro, Rio de Janeiro/RJ, CEP 20051.

Direitos reservados para esta edição: Vértice / Anpocs.

Publicação e comercialização:

Editora Revista dos Tribunais Ltda. (Edições Vértice)

Rua Conde do Pinhal nº 78, CEP 01501, São Paulo/SP

Tel. (011) 37-2433

Impresso no Brasil

Julho de 1991

mariza g. s. peirano

OS ANTROPÓLOGOS E SUAS LINHAGENS

Há algo curioso na antropologia: ao mesmo tempo em que se vangloria de ter uma das tradições mais sólidas entre as ciências sociais — na qual se reconhecem cronologicamente os mesmos autores 'clássicos' quer se esteja no Brasil, nos Estados Unidos, na Índia ou na Inglaterra —, a disciplina abriga estilos bastante diferenciados, na medida em que fatores como contexto de pesquisa, orientação teórica, momento sócio-histórico e até personalidade do pesquisador e *ethos* dos pesquisados influenciam o resultado obtido. Essa característica, ao mesmo tempo que pode ser apropriada positivamente como um dos aspectos mais ricos e complexos da disciplina, por outro lado oferece o perigo de, não respeitado o equilíbrio sutil entre teoria e pesquisa, resvalar para uma situação na qual existam tantas antropologias quanto antropólogos.

Esta talvez seja a fonte da situação problemática que a antropologia potencialmente oferece às demais ciências sociais e que Fábio Wanderley Reis apontou,

Pelos comentários e sugestões ao texto, sou grata a Klaas Woorntman, Luiz Antônio de Castro Santos e Wilson Trajano Filho. Fico devendo a Vilmar Faria, que presidiu a mesa, mais respostas para suas pertinentes colocações. A dedicatória é para Roberto Cardoso de Oliveira, nosso fundador de linhagem.

em 1988, quando detectou uma certa inspiração 'antropológica' nos trabalhos pouco sofisticados das ciências sociais brasileiras na atualidade. Privilegiando o 'popular', o leitor tinha que suportar "longos depoimentos em estado bruto de mulheres da periferia urbana", uma descrição que serve como metáfora para muitos dos problemas que ocorrem também dentro da disciplina. Mais recentemente, o autor denunciou também um certo 'conjunturalismo' e um 'historicismo' como responsáveis pela ausência de uma maior e desejável sofisticação teórico-metodológica, resultando num estado de indigência analítica que teria se alastrado nas ciências sociais no Brasil.

As preocupações de Fábio Wanderley são sérias e pertinentes e, para o antropólogo, preocupantes. Na medida em que, nos últimos tempos, tem crescido o prestígio e/ou visibilidade da antropologia no âmbito das ciências sociais no Brasil — prestígio e/ou visibilidade que ela estava longe de ter há vinte anos atrás — estabeleceu-se, no contexto da Anpocs, uma visão de que, enquanto a sociologia e a ciência política se sentem em crise, tudo vai bem com a antropologia ou com os antropólogos: o ensino é adequado, os alunos são bem formados teoricamente, a pesquisa de campo continua sendo característica da disciplina, cursos de graduação

aprimoram a formação unindo pesquisa e ensino; em suma, a disciplina avança.

Parece, então, que tanto os perigos da vulgarização quanto o otimismo dos antropólogos precisam ser explicados e a minha tentativa será de dar uma resposta conjunta para os dois problemas, privilegiando mais questões de fundo que estratégias. Antecipo, contudo, que ao contrastar as disciplinas estarei conscientemente exagerando algumas diferenças por uma questão de ênfase, não sem esquecer que a antropologia se concebe como um desdobramento da sociologia europeia do século XIX e que, no Brasil, as ciências sociais foram institucionalizadas nos anos 30 sob o manto da filosofia, que abrigava na época os estudos hoje diferenciados como sociologia, antropologia e ciência política.

Generalização/universalização

Diferentemente da ciência política, a antropologia não se vê como especificamente caracterizada pela disposição nomológica, sistemática e generalizante do estudo das leis sociais — disposição esta anunciada por Fábio Wanderley — nem tampouco como um tipo de sociologia que, pelas suas características gerais, se aplica a diferentes contextos, isto é, cujos métodos e interesses são comuns à ciência social como um todo. Notoriamente preocupada com a especificidade do objeto de pesquisa, a antropologia talvez seja, entre as ciências sociais, paradoxalmente a mais artesanal e a mais ambiciosa: ao submeter conceitos preestabelecidos à experiência de contextos diferentes e particulares, ela procura dissecar e examinar, para então analisar, a adequação de tais conceitos. Para alguns, a antropologia tem sido, por isso, teoricamente parasita, apenas testando as generalizações freqüentemente etnocêntricas de outras disciplinas na base de casos investigados através do método etnográfico. Para outros, ela já foi a ciência social do 'primitivo' que, tendo visto seu objeto em extinção, avançou nas áreas de interesse das outras ciências. O objetivo mais geral, contudo, foi sempre a procura de uma visão alternativa, mais genuína talvez, da universalidade dos conceitos sociológicos. Portanto, não são grandes teorias nem abrangentes arcabouços teóricos que a informam (embora o estruturalismo tenha sido a grande teoria social deste século) mas, ao contrastar os nossos conceitos com outros conceitos nativos, ela se propõe a formular uma idéia de humanidade construída pelas diferenças.

Tudo começou com o desafio que Malinowski introduziu ao confrontar, de um lado, trobriandeses de carne-e-osso e, de outro, as grandes teorias evolucionistas do início do século. Mitificado por haver introduzido a

pesquisa de campo intensiva, conhecido pela obsessão pelo *native's point of view*, criticado pelo funcionalismo que um dia julgou ter inaugurado, Malinowski talvez tenha desempenhado um papel ainda mais fundamental que todas essas proezas. É que coube a ele confrontar as teorias sociológicas, antropológicas, econômicas e linguísticas da época com as idéias que os trobriandeses tinham a respeito do que faziam. Mais: ao confrontar tais idéias com suas próprias observações *in loco*, pôde perceber que havia 'resíduos' não explicados: o *kula* — a troca cerimonial de conchas de *spondylus* vermelho por braceletes de conchas brancas entre determinados parceiros no extenso círculo de ilhas no extremo oriental da Nova Guiné — não era apenas um fenômeno meramente econômico de troca de bens preciosos, mas envolvia as esferas do religioso, da política, da mitologia, dos ritos, repercutia nas formas linguísticas e incluía também o comércio puro e simples, criando um circuito fechado de relações entre as ilhas do arquipélago. Essa verdadeira descoberta, resultado do confronto entre a teoria (e, por que não, do senso comum europeu da época) e a observação dos nativos melanésios, talvez explique por que voltamos constantemente a essa experiência para desvendar a peculiaridade do fazer antropológico. A leitura obrigatória de Malinowski (e de outros 'heróis fundadores') se explica, assim, especialmente por seu caráter exemplar de descoberta antropológica. Neste sentido, importa menos a validade de suas propostas (muitas consideradas ultrapassadas) e mais a permanência das teorias sobre magia, mitologia, linguagem etc., que não são totalmente de Malinowski, mas resultado do encontro de Malinowski com os trobriandeses.

Pode-se argumentar, contudo, que o *feedback* entre pesquisa e teoria constitui o procedimento básico do conhecimento científico em geral e que, para todas as ciências humanas, não existe fato social que independa da referência à totalidade da qual ele faz parte. No entanto, a pesquisa de campo antropológica, concebida como a procura incessante do diálogo com o 'outro', amplia e deixa mais explícitos esses pressupostos. Assim, o estranhamento passa a ser não só a via pela qual se dá o confronto entre diferentes 'teorias', mas também o meio de auto-reflexão. A consideração pela idéias nativas mostra, por exemplo, como o conceito de estratificação social é inadequado no contexto de castas na Índia — e, se é pobre para explicar o mundo indiano, conseqüentemente é limitado também para o mundo ocidental —, ou como a idéia de tempo, vivida numa linguagem espacial entre os Illongot das Filipinas, pode nos fazer repensar nossos próprios conceitos nativos. Por outro lado, como o observador é parte integrante do processo de conhecimento e descoberta, pode-se dizer, como já se fez anteriormente, que na antropologia não

existe fato social, mas 'fatos etnográficos', salientando que houve seleção no que foi observado e interpretação no relato. Florestan Fernandes pensava como um antropólogo quando, nos idos de 1950, foi demitido de uma pesquisa dirigida por Donald Pierson por haver contestado a orientação de explicitar antecipadamente as hipóteses teóricas que orientariam a análise de cada documento etnográfico. Isolar um fato antes de chegar ao significado da totalidade do contexto empírico era uma violência para Florestan, visão pela qual ele pagou, ao ser alvo de outra violência.

Num abuso analógico, poderíamos pensar então que, embora a temática da disciplina seja basicamente durkheimiana, a inspiração metodológica vem de Weber. Ou ainda, ao focalizar o jogo de espelhos que a observação da diferença produz no quadro conceitual estabelecido, reconhecer aí a tensão entre o iluminismo no qual a disciplina foi fundada e o romantismo alemão, onde foi se inspirar. Metáforas à parte, mesmo que a pesquisa etnográfica se realize com o objetivo de desafiar os conceitos estabelecidos e embora a pesquisa de campo caracterize a disciplina, ela não é o objetivo final do antropólogo. Já se disse que a antropologia estuda problemas e não povos (Evans-Pritchard, 1950) e, mais recentemente, que os antropólogos não estudam aldeias, mas *em* aldeias (Geertz, 1973). Mas o fato é que, embora o conjunturalismo etnográfico vise a uma reflexão teórica, as monografias são o que a disciplina guarda de mais precioso. A razão é óbvia: foi o *kula* de Malinowski que permitiu a Marcel Mauss conceber o 'fato social total' e ajudou Karl Polanyi a discernir a 'grande transformação' no Ocidente. As observações de Evans-Pritchard (1940) sobre os Nuer descentralizados, as de Geertz (1980) sobre o *theater-state* em Bali, as de Stanley Tambiah (1976) sobre a *galactic polity* asiática, ou as de Edmund Leach (1954) sobre a atermância *gumsa-gumlaio* na Alta Birmânia, naturalmente trazem conseqüências para o conceito sociológico de sistema político. Da mesma maneira, Louis Dumont (1980) foi à Índia descobrir a ideologia individualista no renunciador e, na volta, detectou a perversão da noção de hierarquia no racismo ocidental. Aqui, nós nos embrenhamos junto a grupos tribais para descobrir cosmologias tão ou mais sofisticadas quanto as produzidas pelos pensadores ocidentais; ou junto a populações camponesas para perceber relações sociais que são baseadas mais na ética da honra, hierarquia e reciprocidade do que nos princípios do lucro ou ganho (estes, sim, engendrados pela 'grande transformação' pela qual o campesinato não passa necessariamente).⁽¹⁾ A observação de uma pequena

frete de expansão em Marabá levou Otávio Velho (1976) a teorizar sobre o capitalismo autoritário no Brasil e, anos depois, baseado nos mesmos dados empíricos, a relacionar as categorias locais do bem e do mal com a teologia cristã (1987). Em suma, o progresso da antropologia consiste em substituir pouco a pouco os conceitos (sociológicos ou não) por outros, mais adequados porque mais abrangentes, mais universais ou, no dizer de Louis Dumont, "mais libertos de suas origens modernas". O Ocidente torna-se, então, *uma* entre várias possibilidades de realização de humanidade.

Assim fica claro que a etnografia não é algo que se faz espontaneamente, nem que a inclinação ou o talento podem ser dispensados. Mas meras descrições de um fenômeno de uma cultura em termos de outra são um arremedo necessariamente pobre da prática antropológica e, por definição, estão condenadas a não passar de afirmações de um tipo popularesco — aquilo que Fábio Wanderley chama de estilo 'jornalístico' que invade as ciências sociais. Se, então, as observações são realizadas não só para descrever o curioso, o exótico ou o diferente por si mesmos (pelo natural interesse que despertam), mas também e principalmente para universalizá-los, estas duas direções — a especificidade do caso concreto e o caráter universalista da sua manifestação — levam a um processo de refinamento de problemas e conceitos e não, como propalam os estereótipos a respeito do empirismo da antropologia, a um acúmulo de informações sobre situações bizarras ou, quando falta talento, a "longos depoimentos em estado bruto de mulheres da periferia urbana". Penosos para todos os cientistas sociais, eles talvez sejam equivalentes às necessárias, mas não menos enfadonhas, descrições de tabelas estatísticas, por exemplo. A compilação das possibilidades humanas levaria naturalmente apenas a leis e a regras sociais — objetivo que os antropólogos descartaram, depois de muita polêmica, a partir dos anos 60 — ou a uma contemplação estética das diferenças, em oposição ao objetivo de longo alcance de atingir um universal modificado.

Teoria-e-história da antropologia

Este, então, é o cerne do problema: se, na antropologia, a criatividade nasce na relação entre pesquisa empírica e fundamentos da disciplina, então a pesquisa de campo surge como algo mais que um mero ritual de iniciação no qual o antropólogo prova que 'sofreu, mas resistiu'. A solidão, embora boa companheira das descobertas da alteridade, não é o caminho virtuoso e mágico que, por si só, produz boa antropologia. À parte o fato de que a

1 - Ver, por exemplo, os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro, na área indígena, e de Klaas Woortmann, sobre o campesinato.

distância necessária para produzir o estranhamento pode ser geográfica, de classe, de etnia ou outra, mas será sempre psíquica, os conceitos nativos requerem, necessariamente, a outra ponta da corrente, aquela que liga o antropólogo aos próprios conceitos da disciplina, isto é, à tradição teórico-etnográfica acumulada.

É por isso, talvez, que tendo chegado aos cursos de teoria antropológica pensando que iam encontrar autores capazes de ofertar a fórmula do bom trabalho, os alunos descobrem, para surpresa e desalento, embora freqüentemente como desafio, que teoria antropológica é teoria-e-história da antropologia, da mesma forma que é teoria-e-etnografia. É sobre a tensão entre o presente teórico e a história da disciplina que a tradição da antropologia se transmite, resultando que, no processo de formação, cada iniciante estabelece sua própria linhagem como inspiração, de acordo com preferências que são teóricas mas também existenciais, políticas, às vezes estéticas e mesmo de personalidade. Assim, além dos clássicos Durkheim, Marx e Weber, que ensinarão a postura sociológica, o antropólogo em formação entra em contato com uma verdadeira árvore genealógica de autores consagrados (e outros malditos), na qual construirá uma linhagem específica sem desconhecer a existência de outras. Na antropologia, as linhagens disciplinares são tão importantes que se pode imaginar que, sem elas, o antropólogo não tem lugar na comunidade de especialistas. Mas, como ocorre até nas mais rígidas linhagens africanas, as mudanças são aceitas e, neste caso, vistas como 'conversão'. Este foi o caso de Marshall Sahlins que, partindo de uma vertente economista-ecológica, se converteu ao estruturalismo, como o atestam as mudanças de *Stone age economics* (1972) para *Cultura e razão prática* (1979) ou *Ilhas da história* (1990).

Nesse processo de transição disciplinar, o conhecimento etnográfico a respeito de várias sociedades e culturas se enriquece. Isso significa que um antropólogo bem formado teoricamente é um antropólogo bem informado etnograficamente. Para alguns, este treinamento através da literatura permite que, hoje, o antropólogo prescindia da pesquisa de campo em sociedade desconhecida antes de confrontar a sua própria; para outros, trata-se da surpresa de descobrir-se subitamente com capacidades inesperadas, como a de reconhecer as diferenças estéticas entre uma máscara latmul da Nova Guiné, de outra dos Kwakiutl do Noroeste da América do Norte, ou dos Bororo do Brasil Central, através da leitura de Bateson, Boas e Lévi-Strauss. Mas o fato mais marcante talvez seja o seguinte: a transmissão de conhecimento e a formação de novos especialistas — através dos processos pelos quais se deu o refinamento de conceitos, mas mantiveram-se os problemas — favorece uma prática na qual os autores nunca são propriamente

ultrapassados. Nomes conhecidos, que um dia foram criticados e combatidos, freqüentemente são incorporados nas gerações seguintes porque, relidos, revelam riquezas antes desconhecidas. Este mecanismo de incorporação de autores, que marca a disciplina, talvez se explique como um culto a ancestrais: embora raramente se encontre hoje um especialista que se autodefinia como um estruturalista *stricto sensu*, também dificilmente um antropólogo deixa de incluir vários dos princípios do estruturalismo na sua prática disciplinar. O mesmo talvez possa ser dito a respeito de todos os fundadores de linhagens, num mecanismo que não respeita fronteiras: aqui no Brasil, Darcy Ribeiro incorporou Herbert Baldus, que foi incorporado, junto com Florestan Fernandes, por Roberto Cardoso de Oliveira, e assim sucessivamente. (O reconhecimento das filiações é, contudo, muito menos explicitado do que no caso das vinculações estrangeiras).

Visto sob esta ótica, o 'conjunturalismo' que Fábio Wanderley Reis aponta na inspiração antropológica é próprio daqueles que se limitam apenas ao imediatismo da experiência, aquém até do estranhamento e da relativização, e que se esquecem da tradição da disciplina: se as diversas conjunturas com que o antropólogo se defronta o fazem repensar a teoria sociológica clássica ocidental, isto — que é a força da antropologia — pode tornar-se a sua fraqueza, se apenas o exótico é privilegiado. No Brasil, o efeito pernicioso aumenta quando, num pretense engajamento político, tentamos estranhar e resgatar camadas oprimidas da população e acabamos muitas vezes fazendo-lhes o desfavor de revelá-las, por exemplo, nos tais relatos entediantes sobre as mulheres da periferia urbana. Voltarei ao assunto.

Consequências

As observações acima trazem pelo menos três consequências imediatas. *Primeira*: não há como propriamente ensinar a fazer pesquisa de campo. Esta é uma conclusão antiga; não só de professores bem intencionados como de estudantes interessados, mas atônitos. A experiência de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas dentro da disciplina, do contexto sócio-histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia, no próprio local de pesquisa entre pesquisador e pesquisados. Eis aí, talvez, a razão pela qual os projetos de pesquisa de estudantes de antropologia sempre esbarram no quesito 'metodologia', quando estes competem com colegas de outras ciências sociais. Mas, se é impossível antecipar os acasos que farão ressoar, na

experiência vivida ali-e-agora, as teorias aprendidas de outros povos e outros tempos, não é inviável alertar o estudante para problemas corriqueiros que provavelmente enfrentará, porque outros já os enfrentaram. Em suma, na antropologia, o treinamento metodológico se faz melhor quando acoplado às monografias clássicas ou, o que dá no mesmo, quando derivado dos cursos teóricos.

Segunda: a despeito da confiança na excelência de sua aparelhagem conceitual, no seu método de pesquisa de campo e na sua tradição disciplinar, a antropologia não se reproduz como uma ciência normal de paradigmas estabelecidos, mas por uma determinada maneira de ligar teoria-e-pesquisa, de modo a favorecer novas descobertas. Estas ficam sujeitas à possibilidade de que a pesquisa de campo possa revelar, não ao pesquisador, mas *no* pesquisador, aquele resíduo incompreensível, mas potencialmente revelador, que existe entre as categorias nativas apresentadas pelos informantes e a observação do etnógrafo, inexperiente na cultura estudada e apenas familiarizado com a literatura teórico-etnográfica da disciplina. As impressões de campo não são apenas recebidas pelo intelecto, mas têm impacto na personalidade total do etnógrafo, fazendo com que diferentes culturas se comuniquem na experiência singular de uma única pessoa.⁽²⁾ Estas considerações talvez expliquem duas coisas: por que antropólogos sempre consideram uma instância empírica específica e por que, na pesquisa de campo, é comum constatar que a vida imita a teoria. No primeiro caso, a procura do específico, do diferente — onde talvez se revele aquele 'resíduo' que permitirá o avanço na observação etnográfica e, conseqüentemente, a possibilidade de refinamento teórico — passa a ser prática regular dos antropólogos, que já batizaram estes casos de 'incidentes reveladores' (Fernandez, 1990); no segundo caso, é o pesquisador, treinado nos aspectos dos mais bizarros aos mais corriqueiros da conduta humana, que encontra um exemplo vivo da literatura que o informa.

Terceira: se a pesquisa-cum-teoria define o empenhimento antropológico, então não há lugar para crise enquanto houver pesquisa nova e reflexão teórica correspondente (e vice-versa). A última crise vivida pela antropologia dataria dos anos 60, quando os antropólogos ainda não haviam percebido que, mais que a um determinado objeto concreto de estudo, a disciplina se dedicava à análise das diferenças culturais. Só quando a iminência da extinção dos grupos indígenas e a rejeição da antropologia pelas ex-colônias africanas se tornaram reais — ameaçando a própria continuidade da disciplina

— os antropólogos se conscientizaram de que estavam equivocados ao supor que os chamados povos primitivos definiam a disciplina. Na verdade, eles nunca haviam estudado apenas os povos primitivos, mas, ao fazê-lo, haviam aprendido a reconhecer as diferenças entre o mundo dos antropólogos e o mundo nativo ou, como descobriu Lévi-Strauss em 1960, haviam percebido os 'desvios diferenciais' entre culturas diferentes — estes, sim, impossíveis de desaparecer mesmo com todos os ideais de globalização. Daí em diante, por etapas, os nativos deixaram de ser apenas os 'primitivos' e se transformaram nos 'outros', sucessivamente remotos no espaço, remotos no tempo, menos remotos na mesma sociedade, até a conclusão recente de que "agora somos todos nativos", de Geertz (1983), que replica Durkheim um século depois. É uma possibilidade, então, que os prognósticos sempre otimistas dos antropólogos que freqüentam as reuniões da Anpocs tenham origem, pelo menos em parte, na consciência de que o processo complementar entre pesquisa de campo e teoria resguarda a antropologia de crises periódicas, além do fato de que as diferenças que interessam à disciplina nunca desaparecerão.

Mas é também possível que o exemplo clássico dos Nuer do Sudão, estudados por Evans-Pritchard (1940), seja aplicável à comunidade de antropólogos: sem um sistema político centralizado, os 'anárquicos' Nuer se organizam pela identificação das comunidades locais com linhagens de um único clã, num sistema fluido, no qual a separação ou a união dos segmentos adjacentes de uma mesma ordem são expressas num quadro de valores ligados à descendência: sou membro do grupo A numa situação que opõe o grupo A ao B; em outra situação, na qual dois segmentos de A estão opostos — digamos, A₁ e A₂ — eu não me defino como membro de A, mas de A₁, e assim sucessivamente. O exemplo dos Nuer talvez possa explicar por que os antropólogos, que vivem oposições no seu dia-a-dia, unindo-se ou separando-se segundo as comunidades locais, as linhagens ou a 'descendência', adotam a postura de um sólido 'grupo unilinear' no contexto tribal mais inclusivo da Anpocs.

O modismo atual

Todo esse quadro se complica um pouco quando se constata que um grupo de antropólogos norte-americanos, autodenominados reflexivos ou pós-interpretativos, reconhece a existência de uma das tais crises na disciplina. Na medida em que a ênfase principal desse grupo reside no questionamento da pesquisa de campo como

2 - Evans-Pritchard (1972) e Louis Dumont (1970, p. 157) discutiram o impacto da pesquisa de campo na personalidade do etnógrafo.

prática, perde-se a tensão essencial entre teoria e pesquisa — e a crise se instala, confirmando a proposta anterior. Infelizmente, para nós, este é o modismo atual. Como outras influências externas que, no primeiro momento, não nos damos ao trabalho de questionar para depois incorporarmos às tradições locais, esta termina por se transformar numa aceitação preguiçosa.

Nos Estados Unidos, esse grupo, pequeno mas atuante, questiona a tradição da pesquisa de campo nos seus aspectos morais e epistemológicos: eles, que sempre procuraram o exótico além-mar, se confrontam hoje com os problemas das relações de poder e de dominação que tradicionalmente caracterizaram o trabalho de campo entre pesquisador e pesquisados. Empenhados na autocrítica dessas relações e na legitimidade da pesquisa tradicional num mundo que se acredita pós-colonial, eles propõem que o resultado da pesquisa não seja fruto de observação pura e simples, mas de um diálogo e de uma *negociação* de pontos de vista (Marcus e Fischer, 1986). Daí para a crítica dos estilos etnográficos, para o questionamento da autoridade do texto, para a descrença em macroteorias, para a ênfase na fragmentação da experiência, para a impossibilidade de se alcançar generalizações ou universalismos, a distância é curta. Suspensa a questão teórica, as preocupações se focalizam na auto-reflexão (de inspiração democrática) sobre o antropólogo no campo e sobre o estilo retórico no qual seus resultados serão comunicados. Esta postura, que freqüentemente resvala para a auto-absorção, já produziu a anedota na qual o pesquisador chega a um grupo indígena e, depois de muito conversar, ouve do nativo a pergunta: "Agora que já falamos duas horas sobre você, podemos falar um pouco sobre mim?"

Nos Estados Unidos, esses questionamentos, há alguns anos considerados experimentais, como tudo que fascina, se rotinizaram. Hoje, Clifford Geertz, inspirador maior dessa vertente, já veio a público, procurando eliminar os exageros de um lado e de outro: em 1984, defendeu o anti-anti-relativismo e, em 1988, com a mesma mão admoestou o novo estilo como uma doença endêmica que, ao invés de produzir etnografias, produz diários, reflexões metacientíficas, as chamadas 'etnografias experienciais', jornalismo cultural, ativismo sociológico — todos informados por uma sinceridade redentora que não passa de uma esperança fútil e estéril.

Como ocorre com tudo que é transplantado de forma acrílica no Brasil, esta tendência também tem efeitos perniciosos (Trajano, 1987; Sena, 1987). Mas aqui o problema maior não está na qualidade estética (que, indiretamente, é teórica) do que se produz, mas principalmente na transmissão da disciplina. Primeiro, porque estimula a procura de novos estilos naqueles que ainda nem se iniciaram propriamente na disciplina,

fortalecendo a crença de que a retórica substitui a densidade teórica; segundo, e mais grave, porque promove um descrédito prematuro e inconseqüente da tradição da disciplina, fazendo com que estudantes mal informados passem a ver, nos textos clássicos, exemplos ultrapassados do realismo etnográfico, de autores positivistas que nunca deram a devida atenção à dimensão existencial do encontro etnográfico. Alguns chegam a defender uma triste 'postura eclética', na qual exista maior tolerância em relação à incompletude dos sistemas teóricos. Frente a esta situação, detectada especialmente entre estudantes em fase de tese, não causa espanto que muitos de nós passemos a defender uma atitude tradicional, no afã de impedir que o bebê seja atirado junto com a água do banho. Depois de uma longa história em que se procurou definir a antropologia como um tipo de conhecimento específico — e não faltaram aqueles que procuraram defini-la como 'ciência' (através de abordagens como 'funcionalismo', 'estrutural-funcionalismo', 'estruturalismo'), 'arte', 'tradução cultural' etc. — hoje a 'interpretação' parece abrir mão daqueles propósitos para se transformar em instrumento de ralos ideais humanistas.

Por outro lado, parece haver um esquecimento de que, no caso brasileiro, as questões morais têm uma conotação eminentemente política, além de uma origem diversa da que ocorre no caso norte-americano: até agora, nossos 'outros' foram basicamente procurados dentro dos limites das fronteiras nacionais e, certamente, quando estas forem ultrapassadas, as questões de dominação que estiveram presentes nas relações entre ingleses e africanos, norte-americanos e asiáticos, franceses e árabes norte-africanos, não serão equivalentes às que iremos manter com a Índia, Guiné Bissau, Argentina ou Estados Unidos. Resta, então, a esperança de que, assimilada no que tem de positiva, e desbastados os excessos, a antropologia interpretativa possa nos ajudar a voltar à tradição, para avançar.

Diagnóstico

Se: (a) a pesquisa de campo e a tradição teórica da antropologia se relacionam no dia-a-dia dos especialistas, (b) a pesquisa de campo, concebida como o encontro com o 'outro' é constitutiva do conhecimento disciplinar, (c) a teoria antropológica se desenvolve colada no conhecimento etnográfico, (d) teoria e história da antropologia são inseparáveis, talvez se possa detectar alguns pontos de estrangulamento, nos quais má feitura e má leitura ocorram e afetem negativamente a própria antropologia e as disciplinas afins. Vejamos.

Primeiro, em relação à formação teórica. É preciso salientar que os modismos seduzem tanto alunos quanto professores e que a indolência didática encontra respaldo na letargia dos alunos quando se trata de formar novas gerações. Embora se leia muita teoria (isto é, filosofia, epistemologia), lê-se pouca *teoria antropológica*. Cursos de teoria antropológica são, por definição, árduos e longos e incluem, necessariamente, a leitura de monografias clássicas na sua totalidade. Se é verdade que o estilo etnográfico contém em si mesmo elementos teórico-metodológicos, são as monografias, construídas dentre inúmeras possibilidades, que deixam transparecer o percurso intelectual do pesquisador, que permitem situá-lo em determinado contexto disciplinar e, mais importante, fazem justiça ao autor porque, dando a ele a palavra, permitem eventualmente 'redescobrir' nele uma riqueza inesperada. Em outras palavras, meros trechos de monografias não bastam.

Segundo, em relação à pesquisa. Aqui, o problema maior talvez esteja no fato de que, salvo raras e felizes exceções, as novas gerações nem sempre transpõem barreiras significativas. Embora a distância geográfica tenha sido tradicionalmente a garantia da alteridade, e embora a opinião dos especialistas seja de que o estudo da própria sociedade é tarefa para pesquisadores mais experimentados, a questão é mais complexa. Aqui, trata-se da opção de procurar o 'outro' perto de casa, não só como resultado de uma limitação de recursos (que não convence totalmente) mas como decorrência, no Brasil, de uma tradição política oriunda da matriz da sociologia (da qual nascemos de uma costela), que privilegia o estudo de grupos oprimidos da sociedade ou de minorias étnicas, sociais, regionais etc. Desnecessário alertar para o fato de que relevância teórica não se confunde com relevância política, assim como problemas epistemológicos não equivalem a problemas de classe. Desta inadequação entre teoria e objeto de estudo, os resultados negativos surgem às vezes nos excessos teóricos ou, mais freqüentemente, na pesquisa frágil e sem densidade.

Exemplos de má feitura não devem obscurecer, contudo, os projetos mais consolidados, que se ramificam em vários programas de pós-graduação no país e que são freqüentemente enriquecidos por perspectivas teóricas diversas, sobre temas relacionados a grupos indígenas (de cosmologia a contato interétnico), ao campesinato (de lutas sociais a ética e moralidade), a investigações sobre o campo intelectual, a mapeamentos sócio-antropológicos de grandes metrópoles, sem falar nos aparentados estudos sobre operariado, periferia urbana, classes médias e elites, ou questões de identidade religiosa, cívica, regional ou outras (definidos tematicamente, os recortes teóricos produziram outros agrupamentos).

Terceiro, em relação aos limites do nosso mundo acadêmico. Aqui, cabe notar que, no que diz respeito ao *locus* da pesquisa, algumas investigações já transpõem as fronteiras nacionais, com estudantes indo para Guiné Bissau, Costa Rica, Goa, Argentina, Estados Unidos. Eles seguramente trarão uma dimensão contrastiva enriquecedora. Em relação aos interlocutores intelectuais, talvez tenhamos que conviver com o problema de consumirmos a última moda internacional em francês e inglês, para debatê-la no português local. Este fato cria uma situação *sui generis*: ilhados num universo acadêmico que se define como internacional, podemos nos dar ao luxo de incorporar idéias novas sem o fardo de prestar conta dos resultados obtidos. Por outro lado, perdemos a visibilidade que poderíamos alcançar, assim como, mais importante, a avaliação e o diálogo externos que poderiam nos dar uma dimensão melhor do nosso fazer. Além disso, fascinados pelos modismos, deixamos de lado trabalhos competentes, mas 'tradicionais', tanto aqui quanto alhures.

Finalmente, cabe voltar à especificidade do caso brasileiro em relação à vocação 'pluralista' das ciências sociais que, como aponta Antônio Cândido, dominava as primeiras gerações que se formaram nos anos 50 em São Paulo, e que depois deu lugar à divisão do trabalho intelectual com que hoje convivemos. Esse pluralismo saudável, que fazia com que se questionasse se um determinado trabalho era sociologia ou antropologia, cinema ou teatro, sociologia ou crítica (e que permitia que um antropólogo se tornasse sociólogo; um sociólogo, crítico literário; e um filósofo, antropólogo), ressoa hoje na Anpocs, herdeira dessa tradição e talvez o fórum mais legítimo para uma interdisciplinaridade intelectual que não se apresenta como modismo, não é imposta, mas, sendo congênial e histórica, deve ser conscientemente preservada com suas difíceis implicações, apesar das diferenças institucionais inevitáveis. Esta foi a motivação deste trabalho.

Recebido para publicação em março de 1991.

Bibliografia

- DUMONT, L. (1970), *Religion, politics and history in India*. Paris, Mouton.
- . (1980), *Homo hierarchicus*. Chicago University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1940), *The Nuer*. Oxford University Press.
- . (1972), *Social anthropology*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- FERNANDEZ, J. (1990), "Tolerance in a repugnant world", *Ethos*, vol. 18, nº 2.
- GEERTZ, C. (1973), *The interpretation of cultures*. Nova Iorque, Basic Books.
- . (1980), *Negara. The theater-state in Bali*. Princeton University Press.
- . (1983), "The way we think now", in *Local knowledge*. Nova Iorque, Basic Books.
- . (1984), "Anti-anti-relativism", *American Anthropologist*, vol. 86, nº 2, junho. Traduzido para o português por André Villalobos e publicado na RBCS vol. 3, nº 8, pp. 5-19.
- . (1988), *Works and lives. The anthropologist as author*. Stanford University Press.
- LEACH, E. (1954), *Political systems of highland Burma*. Nova Jersey, The Athlone Press.
- . (1961), *Rethinking anthropology*. Nova Jersey, The Athlone Press.
- MARCUS, G. e FISCHER, M. (1986), *Anthropology as cultural critique*. Chicago University Press.
- PEIRANO, M. (1990), "O pluralismo de Antônio Cândido", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 5, nº 12.
- SAHLINS, M. (1972), *Stone age economics*. Chicago, Aldine Publishing Company.
- . (1979), *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Zahar. Primeira edição norte-americana, 1976, Chicago University Press.
- . (1990), *Ilhas da história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- SENA, S. (1987), "Em favor da tradição, ou falar é fácil, fazer é que são elas", *Série Antropologia* nº 53. Universidade de Brasília.
- TAMBLIAH, S. (1976), *World conquerer and world renouncer*. Cambridge University Press.
- TRAJANO, W. (1987), "Que barulho é esse, o dos pós-modernos?", *Anuário Antropológico* 86, p. 133-151. Tempo Brasileiro/Universidade de Brasília.
- VELHO, O. (1976), *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo, Difel.
- . (1987), "O cativo da besta fera", *Religião e Sociedade*, vol. 1, nº 14, pp. 4-27.