

## CAPÍTULO 1

### 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, uma vez que fatores como contexto de pesquisa, orientação teórica, momento sociohistórico e até personalidade do pesquisador e *ethos* dos pesquisados influenciam o resultado obtido. Essa característica, se por um lado pode ser apropriada positivamente como um dos aspectos mais ricos e complexos da disciplina, por outro oferece o perigo de, não respeitado o equilíbrio sutil entre teoria e pesquisa, resvalar para uma situação na qual existam tantas antropologias quanto antropólogos.

Aqui talvez esteja a fonte da situação problemática que a antropologia potencialmente oferece às demais ciências sociais no Brasil. Esta situação tem sido especial objeto de reflexão do cientista político Fábio Wanderley Reis, que apontou, em 1988, uma certa inspiração 'antropológica' nos trabalhos pouco sofisticados das ciências sociais brasileiras na atualidade. Privilegiando o 'popular' e o 'cotidiano' tal como estes se apresentam à observação desarmada e acrítica do participante, o leitor teria, segundo Fábio Wanderley Reis, de 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 mesmo autor denunciou um certo 'conjunturalismo' e um 'historicismo' como responsáveis pela ausência de uma maior e desejável sofisticação teórico-metodológica, resultando em um estado de indigência analítica que teria se alastrado nas ciências sociais no Brasil.

As preocupações de Fábio Wanderley Reis são sérias e pertinentes e, para o antropólogo, preocupantes. À medida que, nos últimos tempos, têm 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 20 anos atrás — estabeleceu-se, no contexto da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Anpocs), uma visão de que, enquanto a sociologia e a ciência política se sentem em crise, tudo vai bem com a antropologia e com os antropólogos — o ensino é adequado; os alunos são bem formados teoricamente; a pesquisa de campo continua sendo uma característica da disciplina; cursos de pós-graduação aprimoram a formação, unindo pesquisa e ensino; em suma, a disciplina avança.<sup>1</sup>

Parece, então, que tanto os perigos da vulgarização quanto o otimismo dos antropólogos precisam ser explicados, e a minha tentativa será 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 européia 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.

---

\* Anteriormente publicado em *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 6, vol. 16: 43-50 (1991).

<sup>1</sup>A Anpocs congrega programas de mestrado e doutorado em sociologia, antropologia e ciência política e realiza reuniões anuais nas quais se debatem trabalhos em mesas-redondas e grupos de trabalho. Este capítulo teve sua origem em trabalho apresentado na reunião da Anpocs de 1990, a partir do gentil convite de Fábio Wanderley Reis para integrar a mesa-redonda 'Teoria e método e as ciências sociais brasileiras'. Ver, também, Reis 1988, 1991.

## I

### 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, nem 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 peculiaridade 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 mediante a utilização 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. Seu 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 teoria social deste século), mas, ao contrastar os nossos conceitos com outros conceitos nativos, ela se propõe formular uma idéia de humanidade construída pelas diferenças.

Tudo começou com o desafio que Malinowski lançou ao confrontar trobriandeses de carne e osso e 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 lingüísticas da época com as idéias que os trobriandeses tinham a respeito do que faziam. Mais: ao comparar tais idéias com suas próprias observações *in loco* pôde perceber que havia 'resíduos' não explicados: o *kula* — a troca cerimonial de conchas de *spondylus* vermelhas por braceletes de conchas brancas entre determinados parceiros no extenso círculo de ilhas no extremo oriental da Nova Guiné —, por exemplo, 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 lingüísticas e incluía também o comércio puro e simples, criando um circuito fechado de relações entre as ilhas do arquipélago. Esta 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') explica-se, assim, especialmente por seu caráter exemplar de descoberta antropológica. Nesse 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 para com as 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, não tem implicações universais e, conseqüentemente, é limitado também para o mundo ocidental —, ou como a idéia de tempo, vivida em uma linguagem espacial entre os Ilongot 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 caro, ao ser alvo de outra violência.)

Em um abuso analógico, poderíamos pensar então que, embora a temática da disciplina seja basicamente durkheimiana, a inspiração metodológica tem origem em 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 contexto iluminista no qual a disciplina foi fundada e o romantismo alemão em que 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 a meta final do antropólogo. Já se disse que a antropologia estuda problemas e não povos (Evans-Pritchard) e, mais recentemente, que os antropólogos não estudam aldeias, mas *em* aldeias (Geertz). Mas o fato é que, embora o conjunturalismo etnográfico vise 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 a Karl Polanyi a discernir a 'grande transformação' no ocidente. As observações de Evans-Pritchard sobre a descentralização política dos Nuer, as de Geertz sobre o *theater-state* em Bali, as de Stanley Tambiah sobre a *galactic polity* asiática, ou as de Edmund Leach sobre a alternância *gumsa-gunlao* na Alta Birmânia, naturalmente trazem conseqüências para o conceito sociológico de sistema político. Da mesma maneira, Louis Dumont 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 em grupos tribais para descobrir cosmologias tão ou mais sofisticadas que as produzidas pelos pensadores ocidentais, ou em 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 necessariamente passa). Às vezes, é a observação de uma pequena frente de expansão que nos leva a teorizar sobre o capitalismo autoritário no Brasil e, anos depois, a relacionar os mesmos dados empíricos com as categorias locais do bem e do mal com a teologia cristã, como o fez Otávio Velho. Em suma, o progresso da antropologia consiste em substituir pouco a pouco determinados 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 da humanidade.

Assim, fica claro que a etnografia não é algo que se faz espontaneamente, nem que a inclinação ou o talento podem ser dispensados. Contudo, 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 Reis chama de o estilo jornalístico que invade as ciências sociais. É importante, então, reter a idéia de que 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. São essas duas direções — a especificidade do caso concreto e o caráter universalista da sua manifestação — que levam a antropologia a um processo de refinamento de problemas e conceitos e não, como propalam os estereótipos a respeito do seu empirismo, a um acúmulo de informações sobre situações bizarras ou, quando falta talento, a 'longos depoimentos em estado bruto das mulheres da periferia'. 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.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>Para as fontes bibliográficas desta seção, ver: Evans-Pritchard 1940, 1972, para referências aos Nuer e ao *métier* do antropólogo, respectivamente; Geertz 1973, 1980, para o aspecto microscópico da antropologia e para a análise das

## II

### Teoria-e-história da antropologia

Esse, então, parece ser o cerne do problema: se, na antropologia, a criatividade nasce da 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 nas descobertas da alteridade, não é o caminho virtuoso e mágico que, por si só, produz boa antropologia. À parte o fato de que a 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 e à tradição teórico-etnográfica acumulada.

É por isso, talvez, que tendo chegado aos cursos de teoria antropológica pensando que iam encontrar autores capazes de oferecer a fórmula do bom trabalho, os alunos descobrem, para sua 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 baseada na tensão entre o presente teórico e a história da disciplina que a tradição da antropologia é transmitida, 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), sobre a 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. Porém, 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 economicista-ecológica, se converteu ao estruturalismo, como atestam as mudanças de *Stone age economics* para *Cultura e razão prática* ou *Ilhas da história*.

No processo de transmissão da disciplina, o conhecimento etnográfico a respeito de várias sociedades e culturas se enriquece. Isto significa que um antropólogo bem formado teoricamente é um antropólogo bem informado etnograficamente. Para alguns, esse treinamento por intermédio 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 se descobrir subitamente com capacidades inesperadas, como a de reconhecer as diferenças estéticas entre uma máscara Iatmul da Nova Guiné, de outra dos Kwakiutl do noroeste da América do Norte, ou dos Bororo do Brasil Central, via um aprendizado que passou pela leitura de Bateson, Boas e Lévi-Strauss.

Mas o fato mais marcante talvez seja o seguinte: a transmissão de conhecimentos e a formação de novos especialistas — mediante processos pelos quais se deu o refinamento de conceitos, mantendo-se todavia os problemas — favorecem uma prática em que 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. Esse 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 autodefine como um estruturalista *stricto sensu*, também dificilmente um antropólogo deixa de incluir vários dos princípios

---

instituições políticas em Bali; Tambiah 1976, para a *galactic polity* tailandesa; Leach 1954, 1961, para a análise dos sistemas políticos da Alta Birmânia e para a crítica à generalização de origem comparativa; Dumont 1980, sobre a ambição universalista da antropologia. Para menção à produção brasileira, consultar, respectivamente, Viveiros de Castro 1988; Woortmann 1990; Velho, O. 1976, 1987. Entre os clássicos mencionados, ver Malinowski 1984 [1922]; Mauss 1974 [1923-3]; Polanyi 1978 [1944].

do estruturalismo na sua prática disciplinar. O mesmo talvez possa ser dito a respeito de todos os fundadores de linhagens, em um 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 essa ótica, o 'conjunturalismo' que Fábio Wanderley Reis reconhece na inspiração antropológica é próprio daqueles que se limitam apenas ao imediatismo da experiência, aquém 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, aquilo que é a força da antropologia pode se tornar a sua fraqueza, se apenas o exótico é privilegiado. No Brasil, o efeito pernicioso aumenta quando, a partir de um pretense engajamento político, tentamos resgatar camadas oprimidas da população e acabamos muitas vezes fazendo-lhes o desfavor de revelá-las, por exemplo, nos tais relatos entendiantes. Voltarei ao assunto.<sup>3</sup>

### III

#### Conseqüências

Das observações acima decorrem pelo menos três conseqüências 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 sociohistórico 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 por recursos com colegas de outras áreas de 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 com os quais ele provavelmente se defrontará, 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 vincular 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 sobre a personalidade do etnógrafo. Essas considerações talvez expliquem duas coisas: a necessidade que os antropólogos sentem de se basear em uma instância empírica específica; e o fato de que, na pesquisa de campo, é comum constatar que a vida imita a teoria. No primeiro caso, a procura do específico e 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 essas experiências de 'incidentes reveladores'. No segundo caso, trata-se da situação em que o pesquisador, treinado nos aspectos dos mais bizarros aos mais corriqueiros da conduta humana, encontra um exemplo vivo da literatura teórica a partir da qual se formou.

*Terceira*: se a pesquisa-cum-teoria define o empreendimento antropológico, então não há lugar para crise enquanto houver pesquisa nova e reflexão teórica correspondente (e vice-versa). A última crise vivida pela antropologia data dos anos 60, quando os antropólogos ainda não haviam percebido

---

<sup>3</sup>Para fontes bibliográficas desta seção, ver Sahlins 1972, 1976, 1987; Bateson 1958; Boas 1966.

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 nos anos 60, haviam percebido os `desvios diferenciais' entre as culturas — 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 Geertz, de que `agora somos todos nativos', 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, 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, em um sistema fluido, no qual a separação ou a união dos segmentos adjacentes de uma mesma ordem são expressas em um quadro de valores vinculados 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 cotidiano, 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.<sup>4</sup>

#### IV

#### O modismo atual

Todo esse quadro se complexifica um pouco quando se constata que um grupo de antropólogos norte-americanos, autodenominados reflexivos ou pós-interpretativos, reconhece, hoje, a existência de uma séria crise na disciplina. Pode-se dizer, contudo, que, na medida em que a ênfase principal desse grupo reside no questionamento da pesquisa de campo como prática, perde-se a tensão essencial entre teoria e pesquisa — e a crise realmente se instala nesse grupo pós-moderno. Infelizmente, para nós, este é o modismo atual. Como outras influências externas que, em um primeiro momento, não nos damos ao trabalho de questionar, para depois incorporar às tradições locais, esta termina por se transformar em uma aceitação preguiçosa.

Nos Estados Unidos, esse grupo, pequeno mas atuante, questiona a tradição da pesquisa de campo nos seus aspectos morais e epistemológicos. Os norte-americanos, 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 em um mundo que se acredita

---

<sup>4</sup>Ver Evans-Pritchard 1972; e Dumont 1970 (especialmente p. 157), para reflexões sobre o impacto da pesquisa de campo. Os `incidentes reveladores' são tratados por Fernandez 1990, e a reflexão de Lévi-Strauss está em Lévi-Strauss 1962. Ver em Geertz 1983 as idéias sobre *the way we think now* e o depoimento intelectual de Viveiros de Castro 1993a.

pós-colonial, 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. 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, a distância é curta. Suspensa a questão teórica, as preocupações se voltam para a auto-reflexão (de inspiração democrática) a respeito do antropólogo no campo e acerca do estilo retórico por meio do qual seus resultados serão comunicados. Essa postura, que frequentemente 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 e procurou 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, em lugar de produzir etnografias, produz diários, reflexões metacientíficas, as chamadas etnografias experimentais, 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 acrítica no Brasil, essa tendência também tem efeitos perniciosos aqui. Mas, no nosso caso, o problema maior não está na qualidade estética do que se produz, mas reside, 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 (e, portanto, obscurecendo ou negando que a questão estética é, no fundo, 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 'postura eclética', na qual exista maior tolerância em relação à incompletude dos sistemas teóricos. Em face de tal 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 (mediante abordagens como o funcionalismo, estrutural-funcionalismo, estruturalismo), arte, tradução cultural etc. –, hoje a vertente da 'interpretação' parece abrir mão daqueles propósitos para se transformar em instrumento de escassos ideais humanistas.

Por outro lado, minimiza-se o fato 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, não serão equivalentes às que iremos manter com a Índia, Guiné Bissau, Argentina, Moçambique ou Estados Unidos. Resta, então, a esperança de que, assimilada no que tem de positivo, e desbastados os excessos, a antropologia interpretativa possa nos ajudar a voltar à tradição, para avançar.<sup>5</sup>

## V

### Diagnóstico

---

<sup>5</sup>Para referências bibliográficas desta seção, ver Marcus & Fischer 1986; Geertz 1984 para a proposta anti-anti-relativista; e Geertz 1988 para algumas críticas ao novo estilo etnográfico. Vista do Brasil, a nova antropologia interpretativa foi analisada em Sena 1987 e Trajano Filho 1987, entre outros.

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 desenvolve-se vinculada ao conhecimento etnográfico; e (d) teoria e história da antropologia são inseparáveis, talvez se possa detectar alguns pontos de estrangulamento nos quais a má-feitura e a má-leitura 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, árdios 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 e que permitem situá-lo em determinado contexto disciplinar e, mais importante, fazem justiça ao autor porque, dando a ele a palavra, admitem eventualmente nele 'redescobrir' uma riqueza inesperada. Em outros termos, 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. Não obstante 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 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 (o 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. Dessa inadequação entre teoria e objeto de estudo, os resultados negativos surgem nos dois extremos: às vezes nos excessos teóricos, 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 socioantropológicos de grandes metrópoles, ideologias políticas, 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. Vale notar que, no que diz respeito ao *locus* da pesquisa, algumas investigações já transpõem as fronteiras nacionais, com estudantes indo para a Guiné Bissau, Costa Rica, Goa, Argentina, Estados Unidos, Moçambique, África do Sul. Eles seguramente trarão uma dimensão contrastante enriquecedora. Em relação aos interlocutores intelectuais, talvez tenhamos de 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 em um universo acadêmico que se define como internacional, podemos nos dar ao luxo de incorporar idéias novas sem o fardo de prestar contas dos resultados obtidos. Por outro lado, perdemos a visibilidade que poderíamos alcançar, assim como, mais importante, a avaliação e o diálogo externos que nos dariam uma dimensão melhor do nosso fazer. Além disso, fascinados pelos modismos, deixamos de lado trabalhos competentes, mas 'tradicionalistas', tanto aqui quanto alhures.

Finalmente, cabe voltar à especificidade do caso brasileiro em relação à vocação pluralista das ciências sociais que, como aponta Antonio Candido, dominava as primeiras gerações que se formaram nos anos 50 em São Paulo, e que depois deu lugar à divisão de trabalho intelectual com que hoje



convivemos.<sup>6</sup> 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. Este talvez seja o fórum mais legítimo para uma interdisciplinaridade intelectual que não é necessariamente institucional, que não se apresenta como modismo, que não é imposta mas, sendo congenial e histórica, deve ser conscientemente preservada com suas difíceis implicações. As diferenças institucionais são inevitáveis mas, no contexto atual, saudáveis, e não ameaçam nossa histórica vocação pluralista. Ao contrário, só servem para enriquecê-la.

Esta foi a motivação deste ensaio.

---

<sup>6</sup>Essa divisão de trabalho não impede, contudo, que o pluralismo continue atuante. Ver, por exemplo, a presença da inspiração dos trabalhos de Oracy Nogueira nas análises antropológicas atuais sobre o preconceito racial (Nogueira 1985; DaMatta 1981; Fry 1991). Outro exemplo ocorre na afinidade entre trabalhos sobre um mesmo tema desenvolvidos por sociólogos e antropólogos (Gnaccarini 1989; Woortmann & Woortmann 1993). Ver Peirano 1990 para discussão de alguns aspectos do desenvolvimento das ciências sociais no Brasil a partir da trajetória intelectual e institucional de Antonio Candido.