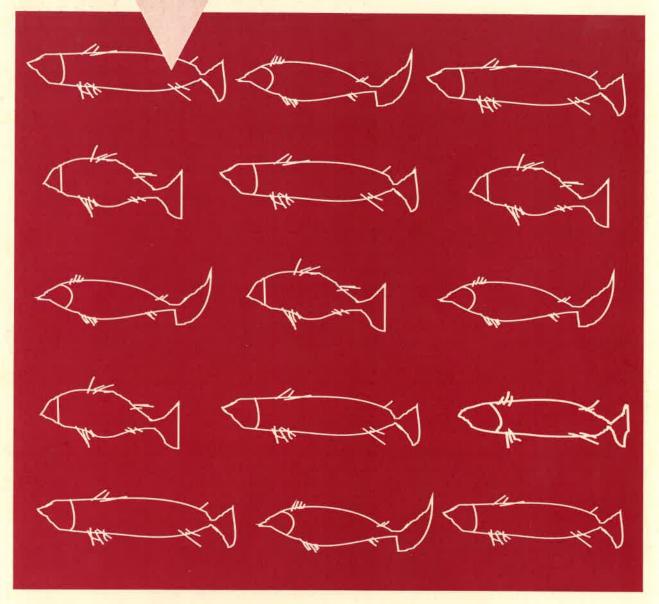


ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

**MARÇO 1995** 



# O ENSINO DA **ANTROPOLOGIA NO BRASIL**

TEMAS PARA UMA DISCUSSÃO



#### **APRESENTAÇÃO**

Comparada com a disciplina que existia na década de 60, antes da criação dos primeiros cursos de pós-graduação no país, a Antropologia realizada no Brasil evidencia um desenvolvimento notável. O número dos seus praticantes cresceu enormemente, as instituições de ensino e pesquisa se multiplicaram em vários estados e regiões, o mercado editorial registrou um movimento significativo de traduções de textos de antropólogos estrangeiros bem como de publicações de pesquisadores nacionais, grande parte dessa produção sendo composta por teses e dissertações que resultavam diretamente da consolidação dos programas de pós-graduação em Antropologia. Nesse interim foram realizadas pesquisas importantes para o conhecimento de aspectos estratégicos da sociedade brasileira e para o desenvolvimento da própria teoria antropológica, constituindo-se alguns diálogos frutíferos com instituições e grupos de pesquisa situados fora do Brasil ou no exterior da disciplina.

A ABA - a entidade mais antiga na área das ciências sociais no Brasil - vem promovendo nos últimos anos (pares) reuniões nacionais com uma presença de 500 e 700 participantes (respectivamente em 1992 em Belo Horizonte e em 1994 em Niterói), além de manter nos anos ímpares encontros regionais, também bastante concorridos, que propiciam o florescimento de temáticas novas e articulações interinstitucionais, favorecendo inclusive um diálogo mais intenso com as necessidades da graduação e as possibilidades do mercado local.

Em que pese tais mostras de vitalidade, estamos muito longe de qualquer ufanismo, evidenciando uma grande insatisfação com o estado atual do ensino e explicitando uma bateria de questões que devem ser objeto de nossas preocupações cotidianas. Como foi mostrado pelos autores desta coletânea, o sistema universitário brasileiro está em crise, comprometendo seriamente as atividades de pós-graduação. Os salários e as bolsas retrocederam nos últimos anos para patamares muito baixos, sendo isso apenas a ponta de um conjunto de condições de trabalho muito desfavoráveis para professores e alunos nas universidades brasileiras. As bibliotecas universitárias são deficientes e não há uma adequada atualização quanto à publicação de novos títulos de livros e revistas em Antropologia e domínios conexos. Ainda são muito incipientes os esforços de inserção dos pesquisadores brasileiros nas redes informatizadas de intercâmbio científico e de atualização bibliográfica. A pequena destinação de verbas para a pesquisa compromete a produtividade do sistema, cria dificuldades adicionais para trabalhos em temáticas onde se exige uma longa permanência em campos distantes (como é freqüentemente o caso na etnologia), circunscreve os objetos de investigação aos limites nacionais e não estimula os exercícios comparativos com outras culturas.

Verifica-se também na última década um redirecionamento das vocações, ao nível da graduação verificando-se uma menor procura dos cursos de ciências sociais (especialmente quando comparada com outros cursos na área de ciências humanas, como é o caso de Direito ou Comunicação). O que sem dúvida têm conseqüências inquietantes para o ensino da Antropologia, pontos sobre os quais os textos desta coletânea procuram refletir. Mas os sinais não são somente negativos, pois a pós-graduação em Antropologia Social continua a ter uma alta procura por graduados com formação profissional bastante diversificada, propiciando o estabelecimento de temáticas e espaços interdisciplinares, bem como contribuindo para o fortalecimento interno das especializações.

Como cientistas que estudam processos sociais, o que mais nos aflige é a grave lacuna de conhecimentos sistematizados sobre este complexo sistema. Sabemos pouco sobre o que ocorre fora das instituições específicas em que atuamos, as pesquisas existentes são pouco divulgadas e os debates se circunscrevem a foruns bem limitados. A ausência de dados consolidados, interpretados e partilhados alimenta a inexistência de um projeto mais consolidado para a área da Antropologia, o que nos coloca na infrutífera e fatalista posicão genérica de mera sujeição (ou de oposição) às políticas governamentais, sem

sermos propriamente capazes de definir para onde efetivamente queremos caminhar.

À intenção da atual Diretoria da ABA é de tentar intervir neste contexto, promovendo debates, divulgando pesquisas e opiniões, permitindo a consolidação de pontos-de-vista e a articulação de idéias e interesses em torno de projetos coletivos que possam ser vistos como representativos da consciência e das aspirações dos praticantes da Antropologia em nosso país. Para isso foi criado o GT-Ensino da Antropologia, coordenado pela profa. Mariza Peirano (UNB), que teve como primeira atividade a organização de uma mesa-redonda intitulada *O Ensino das Ciências Sociais em questão* : o caso da Antropologia no contexto da 18ª Reunião da ANPOCS. Posteriormente estes papers foram revisados e modificados por seus autores tendo em vista sua publicação conjunta, sendo solicitados comentários escritos aos profs. Mariza Correa (UNICAMP) e Pierre Sanchis (UFMG). A ordem de apresentação dos trabalhos correspondeu aquela da mesa-redonda acima citada, com exceção do paper de Eduardo Viveiros de Castro (MN/UFRJ), que esteve ausente do encontro da ANPOCS, mas cujo trabalho foi previamente enviado aos demais participantes.

Colocando esse rico material para reflexão em mãos dos associados da ABA, o nosso objetivo é que o debate se amplie e internalize em cada unidade de ensino e/ou pesquisa em Antropologia, aprofundando as formulações aqui elaboradas e criando meios para uma intervenção mais eficiente sobre as condições de nossa prática.

Rio de Janeiro, 06 de março de 1995.

#### ÍNDICE

#### **ARTIGOS** Sobre a Antropologia hoje: Te(i)ma para discussão Eduardo Viveiros de Castro .....Pag. 5 Formação e ensino na Antropologia Social: os dilemas da universalização romântica Luiz Fernando D. Duarte .....Pag. 10 Tendências da pesquisa Antropológica no Brasil Paula Montero .....Pag.18 Formação ou educação: os dilemas dos antropólogos perante a grade curricular Peter Fry .....Pag.26 Um ponto de vista sobre o ensino da Antropologia Mariza G. S. Periano .....Pag.32 **COMENTÁRIOS** Damas & cavalheiros de fina estampa, dragões & dinossauros, heróis & vilões Mariza Corrêa .....Pag. 42 Uma leitura dos textos da Mesa Redonda sobre "O ensino das Ciências Sociais em questão: a Antropologia" Pierre Sanchis

.....Pag. 44

## SOBRE A ANTROPOLOGIA HOJE: TE(I)MAS PARA DISCUSSÃO

#### **Eduardo Viveiros de Castro**

Museu Nacional - UFRJ

As generalizações (certamente abusivas) e palpites (talvez infelizes) abaixo garatujados são o fruto exclusivo de uma imaginação delirante e um tanto persecutória; a correspondência improvável com qualquer elemento da realidade deve ser atribuída à proverbial "mera coincidência". Como se apressa aliás a admitir, o autor pode bem estar entre os originais das caricaturas que desenhou, e várias das carapuças aqui distribuídas quiçá lhe caibam à maravilha: de te fabula narratur...

Uma das características distintivas de nossa disciplina sempre foi a capacidade de problematizar as certezas teológico-filosóficas. Foucault, hoje ícone dos Cultural Studies (os americanos conseguiram transformá-lo em um culturalista...), registrava aliás essa dimensão de "contra-ciência humana" da antropologia n' As Palavras & as Coisas. Com efeito, evoquemse ao acaso: Maine e sua cruzada anti-contratualista. contra Rousseau e Bentham; a antropologia da religião vitoriana e o "descentramento" da teologia cristã; Durkheim e a dupla crítica do empirismo humeano e do idealismo kantiano; Lévy-Bruhl buscando mapear o que as categorias da razão pura haviam deixado escapar; Malinowski investindo contra a pretensa racionalidade econômica universal, ou a suposta universalidade do Édipo; Evans-Pritchard e Radcliffe-Brown demonstrando que existia sociedade política fora do Estado; Lévi-Strauss desmontando as razões dialéticas do existencialismo e as certezas cartesianas da fenomenologia... Esse poder corrosivo da antropologia, ou, se preferirmos, dos materiais que ela trouxe à luz, não passou despercebido aos filósofos: Wittgenstein demoliu Frazer, mas em nome dos selvagens de Frazer; Husserl trocou cartas com Lévy-Bruhl; a filosofia analítica anglo-saxã até hoje tenta acertar suas contas com os Azande; a filosofia francesa usou e abusou dos Bororo e outros personagens exóticos trazidos a Paris por Lévi-Strauss, sem esquecermos (mas alguém lembra?) que a denúncia das grandes narrativas oferecida pelo padroeiro do pós-modernismo (Lyotard) inspirouse em uma coletânea de mitos dos Caxinauá.

Mas, se antes víamos os filósofos e antropólogos usarem a antropologia ou seus materiais como controle do etnocentrismo filosófico ocidental, hoje vemos a filosofia e os filósofos sendo usados pelos antropólogos contra a antropologia. Se antes Merleau-Ponty estudava e celebrava Lévi-Strauss, hoje é-se fenomenólogo contra Lévi-Strauss... Se antes as ontologias selvagens trazidas à luz pela antropologia permitiam-nos concluir, aliviados, que os gregos (e portanto os alemães) não tinham o monopólio do Ser, hoje os antropólogos batem humildemente à porta da morada heideggeriana, em busca de profundidades oraculares. A lição atual parece ser a seguinte: se gueres ser antropólogo, estuda filosofia, esquece a antropologia e a etnografia, toda ela fundada em ilusões veristas, positivistas e "é claro" colonialistas.

O que aconteceu no caminho? A inversão da pecking-order crítica está associada à invasão das hermenêuticas - vingança da filosofia contra a antropologia, facilitada pelo sentimento de autodetestação que persegue desde algum tempo as antropologias metropolitanas, em especial a anglo-saxã, e nesta sobretudo a americana.

Um dos efeitos perversos do fenômeno: como os estudantes de antropologia (e a maioria dos antropólogos já estabelecidos) não têm ou tiveram formação filosófica sólida, a quantidade de sandices per capita tende a aumentar perigosamente, e o filosofismo ornamental (este neobacharelismo) pode se tornar uma praga - admissível talvez nas escolas de comunicação, em algumas seitas psicanalíticas ou nos suplementos "cabeça" da imprensa, mas pouco apropriada a uma profissão tão cool como a antropologia... Isto não é só brasileiro: os colegas anglo-americanos também eructam filosofemas a cada paper ou seminário: e tome Nelson Goodman, e Derrida, e Wittgenstein, e Nieztsche, e Gadamer, e Rorty... (N.B.: Acho que a Genealogia da Moral, por exemplo, deveria ser lida junto com o Ensaio sobre o Dom; mas aquela não substitui este, nem temos nós, para analisá-la, a obrigação de competência que nos cabe no caso do texto de Mauss. É obviamente muito louvável que os antropólogos procurem se ilustrar na freqüentação dos grandes mestres; é-o menos que eles se dediquem a ilustrar com exemplos exóticos as doutrinas disponíveis no mercado, quando seus materiais são na verdade uma excelente alternativa crítica a elas: a nós cabe ler os filósofos com os olhos dos selvagens, não o contrário.) De resto, foi assim à nossa maneira (em nossos melhores momentos) que sempre fizemos filosofia, talvez um pouco menos paroquial e auto-referida que a propriamente dita: anthropology is philosophy with the people in (T. Ingold).

Veja-se por outro lado a história... Enquanto os historiadores aproveitaram-se sagaz e fartamente de toda a riqueza metodológica e generosidade temática da antropologia - sem deixar de serem historiadores -, os antropólogos procuramos desesperadamente virar historiadores (mas nós também sempre o fomos, por que a ansiedade)? - deixando de ser antropólogos..... Primeiro, como se tivéssemos acreditado no veredito hegeliano que negava a bênção do Espírito aos "povos sem história", apressamo-nos a demonstrar que estes povos "têm história" sim senhor (logo, são humanos...) grande coisa, é o caso de se dizer. Segundo, enquanto a velha antropologia recusava o fetiche da história (já por desconfiar da tal história conjetural dos evolucionistas, já por reconhecer que a razão histórica é tão "simbólica" como a razão mitológica), os novos antropólogos não só voltam a abraçar este ocidentalíssimo mito com renovado entusiasmo, como - segunda volta do parafuso - andam muito perto de reduzir a antropologia a uma história da antropologia.

Seja falta de pesquisa de campo - é mais cômodo, mais seguro, e sobretudo politicamente muito mais correto castigar os pecados colonialistas de nossos maiores que ir parar em um lugar onde corremos o risco de ser classificados e tratados como eles o são por nós -, seja aceitação de um absurdo apartheid cognitivo que termina por admitir como único objeto legítimo dos antropólogos a própria antropologia (variante do esquema: mulher só pode ser estudada por mulher, preto por preto, índio por índio, gay por gay, etc.), o problema parece ser esse: o relativismo (ou o historicismo, o que vem a ser a mesma coisa), interpretado como limite para o conhecimento em lugar de como estímulo a este, redunda em acreditar que podemos obter um no fundo almejado conhecimento objetivo quando nos voltamos sobre nós mesmos. O relativismo só não duvida de si mesmo... ninguém mais cartesiano que os textualistas... ninguém mais autoral que os que aborrecem a "autoridade etnográfica"..... e quão pouco senso de humor demonstram nossos pontificantes críticos culturais, sempre prontos a assumirem uma antipática atitude holier than thou... (Em troca, como apreciam a ironia "palavra recorrente em seus escritos"; justamente a ironia, tropo narcisista por excelência...).

O relativismo, atitude originalmente de *inquieta-ção*, vem sendo administrado nos cursos de antropologia como *tranqüilizante epistemológico*, uma espécie de lexotan argumentativo que dispensa os pacientes de fazer qualquer indagação séria sobre as condições da sociabilidade, do simbolismo, da magia, do ritual, do

parentesco... A etnografia, que só tem sentido pleno enquanto propiciadora da matéria-prima para uma reflexão que vise o humano em sua generalidade, é hoje concebida como mero exercício virtuoso de paráfrase do que os "outros" disseram ao antropólogo - virou um ramo da ventriloquia. A etnografia como autismo cosmológico... Isto quando não é uma daquelas piruetas "reflexivas" cujo objetivo é mostrar como é esperto o etnógrafo, que não se deixa iludir por fantasias objetivistas. E isto quando se faz etnografia e não crítica literária das etnografias alheias.

Variante e corolário: se antes os "nativos" eram considerados representar falsamente a verdadeira natureza de sua sociedade (afinal, eram animistas), enquanto o "observador", armado da Teoria e do Método, era capaz de enxergar através dos véus espessos da ideologia, hoje o pêndulo bateu no extremo oposto: só o discurso antropológico é dotado dos pontos cegos e das lentes deformantes do interesse e da má consciência; aos "nativos" se atribui uma ciência infusa capaz de lhes tornar as condições sociais de existência prodigiosamente transparentes. É preciso equilibrar um pouco esta paisagem; se a posição anterior era intolerável por sua burrice cientificista, a atual transborda de ingenuidade beata, quando não se trata de simples leseira mental.

П

Para quem se formou na época e no contexto galo-estruturalista, a descoberta recente dos antropólogos americanos de que toda etnografia é texto, toda ciência construção social, toda referência ao "real" parte de um dispositivo retórico, toda verdade função e produto de um determinado regime sociopolítico de enunciação - tudo isso soa um tanto óbvio. As "desconstruções" de Malinowski, Evans-Pritchard e outros ancestrais pelos (já não tão jovens) enfants terribles da disciplina recordam a descoberta, por uma criança, que Papai Noel não existe, e que seus pais estavam mentindo - e que portanto não vale mais a pena comemorar o Natal, "é tudo mentira" etc. Mas a verdadeira maturidade chega quando se conclui que é preciso comemorar o Natal precisamente porque Papai Noel não existe...

Sobre o abandono da análise de propriedades objetivas - isto é, de propriedades do objeto que estudamos , em nome de uma focalização nas características "textuais" dos discursos que constróem estes objetos: nada a objetar sobre a necessidade evidente de submetermos o discurso antropológico à crítica: antropológica, estilística, política, histórica, culinária etc. Mas, como sempre acontece na "cultura americana", o pessoal lá exagera, transformando cautelas em obsessões, e estas em lucrativas especialidades. (Notar: o hipercriticismo desconstrucionista vindo a calhar para uma epistemologia puritana, a reflexividade transformada em exame de consciência, a desconfiança pósmoderna perante todo "sistema" virada em álibi para

uma relação imediata e individualizada entre o autor e as divindades do discurso.) Isso no Brasil fica ainda mais ridículo. O mesmo se diga em relação ao *self-hatred* dos metropolitanos; como faremos para importálo sem perder a classe? Afinal, seremos sádicos (dando aos donos da bola o que eles desejam ouvir, isto é, acusações) ou masoquistas (impondo-nos as autoflagelações do "primeiro mundo")? A escolher...

#### Ш

O desfavor presente da noção de sociedade no campo antropológico é um mau sinal dos rumos da disciplina. A sinonimização de "antropologia" e "cultura" tem levado a um tipo de discurso "fofo" que nos torna presas fáceis de invasões por parte de disciplinas ou escolas que desmontam facilmente os frágeis andaimes de nosso edifício conceitual: sejam, por exemplo, as tendências cognitivistas, a inscrever isso que chamamos cultura em dispositivos mentais inatos; sejam, outro exemplo, as tendências biologistas, a oferecer alternativas cada vez mais sistemáticas aos nossos devaneios sobre a infinita variedade das culturas humanas; isso para não falar das filípicas rigoristas à la F. Wanderley. A falência de um discurso antropológico articulado sobre a sociedade (ou "socialidade" como é agora mais chique dizer) é uma perda grave; a redução do social ao cultural, isto é, a redução das propriedades objetivas da vida em sociedade a manifestações de um élan espiritual chamado cultura pode desembocar no puro e simples misticismo, ou então, terminar deixando aberta a porta para aquelas leituras que reduzem os fenômenos sociais à psicologia (e dali à neurologia) ou à etologia (e dali à genética). Em poucas palavras: os universais foram arrebatados por outras disciplinas. ficamos só com a metade relativista da síntese antropológica mas ela sozinha não funciona. Não custa lembrar que sem natureza (humana inclusive e sobretudo) não há cultura. (Por que Lévi-Strauss foi o último "grande" antropólogo: porque seu sistema teórico misturava precária mas sugestivamente uma preocupação nomotética com os universais, uma retórica "construtivista" e uma atenção "idiográfica" ao concreto. Desde então, a mistura explodiu: de um lado, as ciências cognitivas ou as novas antropologias biológicas ficaram com os universais; de outro, os antropólogos ficaram com etnografias falando sozinhas, e logo em seguida não falando mais nada, eles e elas, senão sobre a própria antropologia).

A reinstauração da Grande Partilha entre Ciências da Natureza e Ciências do Espírito, com a inscrição da antropologia no exército do Espírito, é um evento constrangedor. Enquanto tal partilha vem sendo sistematicamente minada do lado dos discursos naturalistas (física, biologia) - a grande quantidade de novas questões e métodos destas disciplinas que falam diretamente a preocupações clássicas das ciências sociais continua largamente ignorada pelos antropólogos locais (isto quando eles não aventuram bobagens sobre a

teoria da relatividade ou, horresco referens, a mecânica quântica) - , nós parecemos muito satisfeitos em celebrar a aura inefável do humano-cultural e sua transcendência do mundo frio e mudo da matéria. Tenha-se ao menos a coragem de assumir que esta é uma atitude profundamente religiosa, onde ressurge o antropocentrismo espiritualista mais clássico da filosofia ocidental. Talvez tudo tenha (re)começado com aquela conversa do Simbólico como singularizador absoluto do Humano....

Um problema, ou sintoma, que marca o destino atual do conceito de sociedade é o da carência de imagens-guia, ou de um modelo-mestre analógico para pensar este conceito. Se a idade clássica teve a metáfora tecnológica do maquinismo como grande analogon, o lluminismo a metáfora jurídica do contrato e aquela econômica do mercado, o século XIX romântico a imagem biológica do organismo, e o século XX estruturalista a metáfora da linguagem (primeiro como "código", em seguida como "texto", depois como "ação comunicativa" etc.), o que nos serve hoje de analogon? Talvez nada. Há uma dispersão ou estiolamento das metáforas, assim como (é o mesmo fenômeno) enfraquecem-se as conexões privilegiadas que as ciências sociais tiveram com outros saberes: mecânica no século xvii, direito e economia nos séculos XVIII e XIX, biologia e termodinâmica no século XIX, linguística no século XX. Hoje a antropologia perdeu seus ideais de Ego científicos - talvez por isso busque a história e a filosofia, mas sem ali achar um modelo ou imagem-guia para o conceito de sociedade.

#### IV

Um certo afunilamento teórico na antropologia brasileira, nos últimos anos. Há uma tendência a se substituir a ampla pauta de opções que antes se estudava - marxismo, estruturalismo, estrutural-funcionalismo, culturalismo, etnociência - por uma dieta hermenêutica e/ou hipercriticista que vem sendo vendida como se hegemônica no planeta. Mas não é bem assim: há muitas outras antropologias acontecendo... Por aqui só se vê um tanto de celebrações deslumbradas da historicidade, outro tanto de história da antropologia, uma pitada de "sistema mundial", quantidades industriais de interpretativismo, e não se vai muito mais longe.

A aceitação prática da dicotomia Naturwissenschaften/Geistwissenschaften tem levado o ensino da antropologia nacional a desprezar setores inteiros das ciências humanas contemporâneas, e praticamente tudo das ciências exatas e naturais. A crise da sociologia, afundada em sua própria falta de interesse, só fez a antropologia tornar-se mais e mais introspectiva, barrando todas as pontes com a ciência irmã. As pontes com a linguística (depois de Chomsky e dos defensores da "modularidade da mente", que

recusam a transposição de descobertas no plano da linguagem para outros domínios da cultura, a vanguarda linguística diminuiu drasticamente seu diálogo com a antropologia) foram igualmente cortadas. As pontes com a biologia, a matemática, a "cibernética", a teoria dos sistemas, com os avanços contemporâneos na área das ciências da complexidade, a teoria da inteligência artificial, a nova psicologia cognitiva - todas elas também se mostram infranqueáveis, ou estreitíssimas, pelo menos "aqui no Brasil".

Esqueceram-se algumas questões centrais da disciplina. O relativismo tornou-se desculpa para se evitar, por política e epistemologicamente incorreta, qualquer indagação tendo por horizonte os "universais" humanos. Despacha-se a sociobiologia pela leitura reconfortante do livreto de Sahlins - esquece-se que ela continua proliferando, aliás apresentada nas revistas estilo Scientific American como se fosse a "antropologia científica", e havendo quem acredite nisso (não é o meu caso). Os paradigmas neo-evolucionistas, que se desenvolvem com vigor renovado, são desprezados por aqui: "evolução" é palavrão em nosso dialeto do antropologuês. As ciências cognitivas são ignoradas em nossos currículos acadêmicos, o que pode contribuir, entre outras coisas, para que acabe se difundindo entre os mais inquietos a idéia muito ingênua de que elas resolvem tudo. Sahlins, Geertz, Dumont foram reduzidos entre nós ao papel de fornecedores de álibis para a preguiça intelectual, enquanto Marcus, Fischer, Clifford, Rabinow & cia. (autores - alguns deles - com seus méritos) funcionam como porteiros de uma espécie de Country Club pós-modernista frequentado por esnobes auto-satisfeitos.

V

Ensinar os clássicos não basta. Ensiná-los, construídos ou descontruídos, já é muito; mas não basta. É preciso atualizar o paradigma dos "clássicos". O que se lê hoje de contemporâneo, sobre outras regiões do mundo? O brilhante Sahlins sobre a Polinésia parece ser quase tudo, mais algo sobre os balineses geertzianos, talvez um tanto do Marrocos de Rabinow e Crapazano (ou melhor: Rabinow e Crapanzano no Marrocos), os llongot dos Rosaldo... Não se lêem etnografias recentes. Quem já topou com autores como M. Strathern, R. Wagner (suas etnografias sobre os Daribi, não suas lucubrações sobre a Cultura), R. Kelly, S. Harrison, G. Schrempp? A Nova Guiné e adjacências têm mais coisas interessantes além do Naven... (aliás, quantos alunos da pós leram o Naven?) Por que se considera que a etnografia africana parou em Evans-Pritchard, Fortes (autor injustamente desvalorizado) e Turner? De fato, ela não brilhou demais desde então;

Em geral: quantas monografias etnográficas publicadas depois de, digamos, 1975, foram incorporadas

ao currículo básico da pós-graduação (nem se fale na graduação, pois precisariam estar traduzidas)? Não se pode ficar eternamente só com os *Argonautas*, *Nuer*, *Naven*, *Political Systems of Highland Burma...* Mas é só isso que os alunos lêem, porque é só isso que *os professores* leram, quando leram. Julga-se a antropologia de povos não-ocidentais, hoje, como se ela se resumisse a tal repertório textual, e tivesse mais ou menos acabado por ali.

Em um ou outro departamento, encontra-se mesmo quem fuja das etnografias sobre "índios" e assemelhados como se de um passado disciplinar humilhante e irrelevante, capaz de atravancar a marcha da antropologia em direção ao paraíso teórico. Variante desta vergonha das origens: achar que índios e congêneres só se mostram "interessantes" quando atolados até o pescoço no pantanal da "globalização"; melhor ainda quando sua diferença se resolve em uma pura etnicidade diacrítica e "dialógica" ou seja: um índio nu e pintado de urucum, se não for metáfora, não presta. Outra variante: achar que índio só é bom quando serve para iluminar "nossas" (i.e. daqueles com quem nos identificamos, os metropolitanos) "representações do Outro"; isto procede da convicção de que a antropologia, inevitável e pecaminosamente "orientalista" e "primitivista", não passa de um teatro perverso onde o "Outro" é sempre "(mal) representado" segundo os interesses sórdidos do Ocidente. De tanto ver no Outro sempre o Mesmo de dizer que sob a máscara do Outro somos "nós" quem está olhando para nós mesmos , o passo é curto para ir direto ao assunto que "nos" interessa, a saber: nós mesmos. (E aí, graças a Deus, poderemos finalmente fazer campo sem culpa em nossas bibliotecas, ou no máximo dar um pulinho na "periferia" de São Paulo ou do Rio). Pessoalmente, estou mais interessado em saber como os Outros "representam" os seus Outros que em saber como nós o fazemos; afinal, os Outros são outros porque têm outros Outros que nós (nós, por exemplo).

Não sei se isto se deve ao fato de que a geração mais nova de professores de antropologia não mais fez seu doutorado no exterior, estando assim pouco familiarizada com a produção etnográfica recente. Os antropólogos que iam estudar em Harvard ou Oxford esbarravam em etnógrafos da Melanésia, da India e da Africa, e liam o que se estava publicando sobre estas regiões. Com a vitória do processo de substituição de importações acadêmicas (que tem aliás muito em seu favor para ser dito), parece que nosso curriculum "exótico" parou naquilo que os professores da geração imediatamente anterior trouxeram, na década de 70. E assim ficamos, em termos de atualização científica, apenas com aquela pacotilha pós-modernosa encontrável nos free-shops da academia.

Nos cursos de parentesco, por exemplo, já se conseguiu ir adiante de Needham e Leach, que eram a vanguarda teórica à época em que nossos professores formavam a atual geração de professores - ir adiante, acrescento, sem ser até o beco sem saída de Schneider, cujo A Critique of the Study of Kinship é um excelente

livro para convencer os estudantes de que eles não precisam estudar parentesco, pois este objeto "não existe"? Recordo-me de uma frase de Maybury-Lewis, brandida com entusiasmo juvenil em um de seus artigos sobre "sistemas prescritivos de casamento": "se um antropólogo estiver cansado destes temas [aliança patrilateral etc.], então ele está cansado da antropologia social"... Se isto é verdade, então tem um bocado de gente cansada da antropologia social, a começar pelo autor da frase. Em que cursos de Organização Social & Parentesco se lêem livros como o de F. Héritier ou o de T. Trautmann, por exemplo (que remontam já a treze anos)? Que departamentos de antropologia, aliás, dão cursos de Organização Social & Parentesco? Mito & História, Etnicidade & Cultura, Etnoestética, Gênero isso é mais fácil de encontrar...

Antropólogos estimulantes como M. Strathern, T. Ingold, C. Gregory, A. Gell, A. Giddens (bem, este é sociólogo, e antropólogos não lêem mais sociólogos) são apresentados aos alunos? Estes nomes são todos de ingleses; mas nossa antropologia (e até certo ponto a inglesa ela própria) se americanizou demais... Quanto aos franceses, se excetuarmos uma influência estável de Bourdieu, e a remanência do estruturalismo no caso de alguns dinossauros como o presente autor (que preferiria entretanto se ver como pós-pós-estruturalista), há a recente voga de Bruno Latour - que periga de ser transformado em uma espécie de Althusser pósmoderno -, e pouco mais. Sperber, talvez - lido para ser malhado, pois é "anti-relativista". Mas Sperber já é quase história; há muitos outros novos e desconhecidos (simplesmente porque o que fazem não encaixa em nossa pauta de importados).

#### VI

Trocando em miúdos: os currículos de antropologia (e falo da pós-graduação) estão defasados, afunilados, e desinformados.

A crise de mercado das ciências sociais tem se traduzido em uma procura cada vez menor e cada vez pior de alunos. Os cursos de pós-graduação têm sido obrigados a realizar reciclagens e suprir deficiências da graduação que estão emperrando o sistema. A formação trazida da graduação é cada vez mais fraça. Uma saída, talvez: estabelecer uma graduação específica em antropologia, mais amarrada a seu desdobramento em uma pós-graduação, e desvinculada de suas conexões institucionais com a sociologia e a ciência política. Não porque ache que antropólogo não tem que saber sociologia etc. Ao contrário: é precisamente porque eles não estão aprendendo sociologia (e o resto) nestes cursos - porque são fracos, e porque os cursos são fracos - que é preciso ensinar sociologia (e antropologia) para eles. (Em breve precisaremos voltar a prestar atenção na sociologia, que começa a sair do marasmo e - tendo aliás incorporado vários maneirismos da

antropologia cultural - a explorar novas possibilidades).

Uma graduação específica de antropologia é sobretudo uma decisão "mercadológica" - melhorar a qualidade do alunato de ciências sociais, abrir as portas para gente que está indo para outros cursos, estabelecer uma relação mais profissional com disciplinas que, para mal ou para bem, tornaram-se interlocutoras privilegiadas da antropologia história e filosofia, por exemplo.

Uma graduação própria permitiria ainda que se lesse, desde os primeiros anos de universidade, uma bela porção dos "clássicos", liberando a pós- para o avanço sobre as fatias mais contemporâneas da antropologia (e para releituras um pouco mais aprofundadas dos ancestrais).

É preciso também maior atenção dos cursos de antropologia para com ciências universalistas como a psicologia cognitiva, a biologia e a ecologia humanas, a lingüística, os saberes da complexidade etc. O contato com o que se está fazendo nessas áreas é fundamental; sem ele, a antropologia pode virar uma espécie de psicanálise: um saber cada vez mais egocêntrico, dogmático e esotérico, e cada vez mais sem audiência fora de um círculo de sectários lobotomizados. Ou o que é igualmente ruim, podemos acabar acreditando, por têlos assimilado de orelhada, que nestes novos desenvolvimentos extra-antropológicos esconde-se a solução de todos os problemas: e então se verá (talvez vejamos) uma geração de aplicadores deslumbrados de modelos biológicos ou psicológicos, colhidos atabalhoadamente das ciências vizinhas. E assim a bobeira relativista e culturalista pode se ver sucedida por uma nova estupidez naturalista e reducionista, que será certamente muito mais perigosa.

A antropologia está saindo de moda - felizmente. Ela não é mais a ciência social alternativa para esquerdistas esclarecidos. Agora todo mundo, inclusive a direita, já descobriu que "o marxismo acabou" (boa hora de revisitá-lo...); ninguém precisa mais se refugiar na antropologia como disciplina capaz de dar acesso a um discurso menos careta sobre a vida social. Mas sabemos o que fazer com essa mudança?

Rio de Janeiro, 16 de dezembro de 1994

## FORMAÇÃO E ENSINO NA ANTROPOLOGIA SOCIAL: OS DILEMAS DA UNIVERSALIZAÇÃO ROMÂNTICA.

#### Luiz Fernando D. Duarte

(PPGAS/Museu Nacional/UFRJ)

"{É preciso} reconhecer aí {na Antropologia} a tensão entre o iluminismo no qual a disciplina foi fundada e o romantismo alemão, onde foi se inspirar"

(Peirano: 1991: 45)

1. A formidável empresa do "conhecimento científico" no Ocidente moderno é um de seus mais intrínsecos componentes. A organização de uma máquina altamente racionalizada (em seus meios e métodos) de produção de "verdade" sobre o universo, de extensão aos mais recônditos desvãos da realidade do pressuposto de ordem e razão que subjaz a sua ideologia central é uma das garantias institucionais permanentes da sustentação de sua cosmologia.

Como se sabe, porém, desde o início, ela conviveu com graves resistências e contraposições, associadas regularmente, apenas, ao efeito de permanência das antigas ideologias totalizantes. Quer se tratasse de anátemas pontuais em nome da sacralidade ou da ética, quer se tratasse de refutações sistemáticas e filosoficamente argumentadas, bastava associá-las à nostalgia religiosa e supersticiosa para desqualificar seu potencial desafiador.

A primeira organização sistemática de oposição não-religiosa levantada contra o que então se resumia sob a pecha de materialismo (acrescentado ou não de qualificativos como "linear", "mecânico", etc.) foi a *Naturphilosophie* alemã da passagem dos séculos XVIII e XIX¹. O exemplo das teorias das cores e da morfogênese botânica propostas por Goethe em oposição à física newtoniana e à fisiologia iluminista vinham questionar fundamentalmente a perda das propriedades sensíveis dos objetos submetidos à redução "materialista" e a incapacidade de apreendê-los em sua totalidade significativa, ou seja, em sua "estrutura" (Urform, Gestalt, etc.).

O que se chamou de "vitalismo" nesse período não era senão a dimensão mais abrangente desse protesto: a afirmação da irredutibilidade dos fenômenos da *vida* à explicação "mecânica" pela matéria. As unidades vitais dotadas de um impulso imanente para a autorealização (*Trieb*) eram a base ontológica desse sistema. A oposição entre Forma e Vida reduplicava assim

essa outra, quase tão explícita, entre Parte e Todoformando, ambas, a espinha dorsal da longa e influente carreira do Romantismo (em sua mais lata e filosófica acepção).

A "ciência romântica" não aspirava porém a um mero retorno ao Todo tradicional, religioso; aspirava, isto sim, a contribuir para o melhor avanço da "ciência", temperando o universalismo com a ênfase metódica e sistemática na singularidade/totalidade ontológica e na inseparabilidade entre determinação do objeto e consideração do sujeito (enquanto "relação" fundante). O movimento assim inicialmente configurado foi sobretudo um fenômeno alemão, embora sua influência para cá do Reno viesse a ser permanente e fundamental. Foi ainda na Alemanha, nos meios que desenvolviam a mais avançada ciência biológica experimental, cada vez mais "materialista" em seus métodos e sempre algo "vitalista" em seus horizontes de inquietação, que se propos - bem a meados do século XIX - a distinção entre as Naturwissenschaften (ciências da natureza) e as Geisteswissenschaften (ciências "do espírito", morais ou mentais), que tão importante viria a ser para o destino das ciências humanas 2. Essa distinção representava até um certo ponto a renúncia das expectativas românticas em relação às ciências naturais e o seu refúgio nas ciências morais, a que se passava a atribuir descontinuidade gnoseológica face às primeiras, apesar de sua postulada continuidade ontológica3.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> V. sobretudo Gusdorf: 1974 e Gusdorf: 1982

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> V. Gadamer: 1975: 15, sobre o papel de Helmholtz, precedendo Dilthey nessa definição

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Essa divisão não foi sempre perfeitamente estanque no campo alemão. A psicologia de W. Wundt, por exemplo, procurava se construir a cavaleiro dos dois domínios, antes problematizando-os do que obedecendo-lhes. Ver Duarte & Venancio: 1994

Concomitantemente com a afirmação dessa representação holista ou entranhada (embedded) dos saberes modernos, desenvolvia-se também uma teoria da construção dos sujeitos, que, embora inseparável dos horizontes maiores do individualismo, infletia ou "qualificava" fortemente a representação dos sujeitos livres e iguais. A ideologia do Bildung (formação) enfatizava a capacidade de auto-desenvolvimento dos sujeitos, com a ampliação de seus horizontes interiores e o cumprimento de uma espécie de finalismo endógeno, ou auto-teleologia 4, inseparável das fórmulas vitalistas. A representação do "artista" produtor de obras de arte singulares que revelam progressivamente a singularidade do próprio produtor... como "obra de arte" acrescenta à velha teoria do gênio criador uma autonomia radical, que se estenderá completamente à identidade dos filósofos e pensadores e em parte à representação dos "cientistas", naturais ou sociais 5.

O mesmo processo de afirmação da singularidade expresso no ideal da ciência romântica (e sucessivamente nas *Geisteswissenschaften*) e no modelo do sujeito *gebildete*, ensejou a transposição para o universo dos entes morais ou sociais da qualificação de singularidade auto-significativa que se referia originalmente à Natureza ou ao Cosmos. A determinação de entes coletivos dotados de autonomia ontológica, como as Nações, Sociedades e Culturas, é o elemento final de um projeto de conhecimento abrangente que se opôs termo a termo à linha central do universalismo racionalista que associamos hoje sobretudo ao lluminismo, mas que recua na verdade longamente às sucessivas reapropriações ocidentais da cosmovisão aristotélica.

Ao privilégio da lógica analítica (e da compreensão do todo pela justaposição das partes) e da dissociação entre o processo de conhecimento e as características do sujeito da operação, que foram as bases da empresa "científica" central do Ocidente, antepuseram-se assim ao longo do séc. XIX os contrapontos sintéticos (ou holistas) do que se pode resumir como a tradição romântica. O que chamamos hoje de "ciências sociais" nasce exclusivamente da tensão e interlocução entre essas duas linhas de busca.

Seja um Marx engendrado pela imbricação entre empirismo econômico e dialética hegeliana, seja um Durkheim egresso da integração entre método positivista e organicismo romântico (via Claude Bernard e W. Wundt), seja um Weber individualista na micro-interpretação da praxis econômica e holista na percepção verstehende das grandes unidades culturais de racionalidade - já o testemunho dos pais fundadores reitera a inarredabilidade do mandamento: não é possível fugir à manutenção da tensão entre as duas linhas, sem que se perca a qualidade de "ciência social".

A Antropologia Social, talvez mais explicitamente que suas irmãs, espelha claramente em sua história tal ditame. A influência romântica ou neo-romântica tanto sobre os grandes teóricos ingleses da evolução humana no séc. XIX, quanto sobre Malinowski <sup>6</sup> ou Evans-Pritchard é notoria, bem

como sobre o conjunto das sucessivas escolas antropológicas americanas<sup>7</sup>. O próprio Lévi-Strauss, considerado o último e mais inquebrantável baluarte do universalismo racionalista quanto não deve a uma vasta gama de influências românticas, que ele personifica parcial e explicitamente na herança de Rousseau. <sup>8</sup>

Provavelmente devido ao próprio rigor com que se impõe aos produtores eruditos a duplicidade do caminho, não me parece ser regular porém o reconhecimento do seu caráter inarredável9. Na verdade, entre tal ou qual autor, ou entre tal ou qual das fases de uma mesma obra, ou entre tal e qual investimento analítico específico, sucedem-se na melhor das hipóteses manifestações retóricas de afastamento em relação a um dos pólos, de tal modo que se produza uma figura de comprometimento linear que dificilmente corresponde à realidade do que está sendo produzido. Na verdade, creio que prevalece uma generalizada inocência (ou ingenuidade, preferirão alguns) em relação às condições em que cada sucessivo constructo das ciências sociais obedece às determinações das duas velhas linhas ou tradições. Seria preciso dizer mesmo que vem tendendo cada vez mais a prevalecer, à medida em que se vão avolumando as camadas intermediárias da produção e em que se vai fazendo a economia da freqüentação direta e crítica dos estágios mais antigos dos debates que levaram à evolução desses saberes.

Sempre que emerge alguma percepção explícita da tensão, ela tende a ser vasada nos termos em que já se a podia perceber pelo final do Séc. XVIII: universalistas acoimando os românticos de supersticiosos restauradores de ilusões transcendentes, românticos denunciando os universalistas como idólatras de uma materialidade desvitalizada e inexpressiva. A única teoria corrente a dar uma interpretação antropológica sobre a aqui defendida inarredável tensão é a de L. Dumont: o projeto universalista racionalista é a expres-

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ver Dumont: 1991a

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>O próprio Weber endossa na *Ciência como Vocação* essa representação, ao evocar a embriaguez e paixão entranhadas na ética de convicção do cientista.(Weber: 1972)

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ver, por exemplo, Stocking Jr.: 1986

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Stocking analisa com nitidez o caso de Boas (Stocking Jr.: 1968); de quem se pode lembrar a significativa evocação de um muito lembrado poema de Goethe, que é quase um manifesto da epistemologia romântica, no prefácio do *Patterns of Culture*, de Ruth Benedict

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Carlo Severi explora de maneira sumamente esclarecedora alguns dos paralelos entre o estruturalismo de Lévi-Strauss e a ciência romântica de Goethe em Severi: 1988.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Roberto Cardoso de Oliveira é uma exceção no campo brasileiro, juntamente com a citada Mariza Peirano. Em Oliveira, 1994 temos essa tensão qualificada de dinamizadora (16), saudável (22) e permanente (24). Chamo a atenção para a passagem desse mesmo texto (*ibidem*, 15) em que o autor reduz seu anterior modelo dos quatro paradigmas ao binômio iluminismo X reação ao iluminismo (ou seja, o romantismo).

são gnoseológica da ideologia central da cultura ocidental moderna, o individualismo, e o contraponto romântico não é senão a retradução da percepção hierárquica do mundo vasada nos termos de uma resposta ao individualismo (e nesse sentido, literalmente um contraponto).

Formula-se assim o notório paradoxo: a ciência social para ser ciência do social (no sentido lato do termo) necessita de uma "relativa relativização" do sistema ideológico que sustenta o seu próprio projeto de ser ciência e deve nesse sentido aproximar-se (sempre tendencialmente) do modo pelo qual o homem se realiza no mundo (mesmo que não seja ainda ou jamais absolutamente claro o estatuto ou nível ontológico da qualidade holista dessa experiência - que se pode ainda assim tentativamente reconhecer).

A aproximação tendencial não pode se completar, porém, sob pena de fazer ruir o próprio projeto de conhecimento. A repetição, paráfrase ou modulação do senso comum são os atributos dos múltiplos discursos regulares de qualquer cultura, e em muitos casos, como o das cosmologias religiosas, se faz acompanhar das mais refinadas formas de elaboração cognitiva. A especificidade do projeto científico ocidental não está na sofisticação dos recursos formais utilizados, mas na maneira pela qual os faz operar, na recusa da totalização garantida a priori pela significação, na manutenção de uma atitude de suspeita metódica face às totalizações reemergentes e na preservação do horizonte de expectativas ligado ao progressivo desvendamento das condições de organização da realidade.

É sem dúvida um dos mais notáveis exemplos da "inarredável tensão" o fato de que a própria percepção de uma realidade externa estruturada e cognoscível a que está jungido o projeto universalista tenha sido enriquecida e espessada na constituição das ciências humanas graças a inspirações de cunho romântico. Já o trabalho de W. Wundt se sustentava sobre o postulado de existência de uma "realidade sui generis" do mundo psicológico, inassimilável ao conceito materialista mecanicista, e sobre a qual se deveria construir um aparelho de conhecimento em nada menos científico que os que antes se dedicavam a formas mais óbvias de materialidade. A mesma referência a "realidades sui generis" ocorre explicitamente em diversas argumentações de Durkheim e de Freud no tocante à possibilidade de conceptualização e compreensão dos fenômenos "sociais" e "psíquicos", a serviço, do mesmo modo, de uma redobrada disposição de iluminação. Embora a expressão não se encontre dessa forma em Boas, como não reconhecer em idêntico propósito a sua intervenção sobre os fatos "culturais".

**2.** O que quer que possa se propor uma Antropologia Social hoje deve assim passar por uma reprodução institucional comprometida com o reconhecimento da "inarredável tensão". São muitos os níveis em que se pode garanti-la.

Trata-se, em primeiro lugar, de garantir a reprodução de uma instituição em que o ensino e a formação

estejam comprometidos com a "pesquisa científica". Isso significa garantir que a especulação intelectual, o livre uso de recursos formais de cognição, a complexa trama de intuição, imaginação e intelecção que garante o vôo do pensamento, mantenha a disposição de projetar-se sobre a "realidade", para dela retornar dialeticamente enriquecida não só de supostos frutos imediatos, mas sobretudo de um insopitável desejo de mais adiante revisitá-la e reinquiri-la.

Trata-se, em segundo lugar, de propiciar e exigir de estudantes e estagiários a freqüentação mais intensa possível do conjunto dos instrumentos acumulados na história desse saber, habilitando-os ao máximo afastamento da ingenuidade originária, por todos os recursos regulares da absorção comentada e crítica de uma tradição intelectual.

Trata-se, ainda e finalmente, de reconhecer e pôr em prática o reconhecimento de que nesse tipo de reprodução científica - mais do que em qualquer outro - o pleno acesso à condição de produtor intelectual independente só se poderá dar através de um programa de "formação", muito mais ambicioso do que um mero programa de ensino.

Essas três abrangentes condições devem se integrar num processo disciplinar intensivo que visa produzir um estado paradoxal de disposição à humildade metodológica da atenção à parte e organização impessoal dos dados, combinado com uma constante submissão e consciência das totalizações, a que se poderia chamar de uma universalização romântica<sup>10</sup>.

É assim que se pode compreender como o ensino da Antropologia, no seu sentido mais literal, deve se fundar sobre quatro estratégias mediadoras: a pluralidade das influências, o método da apreensão monográfica, a pesquisa de campo e a intensidade da orientação.

Em todos esses casos, o objetivo de conhecimento se vê cercado por seu contexto ou situação (o que é freqüentemente um modo de aproximar-se da totalização), tanto no que concerne a exterioridade para que se dirige, quanto a interioridade de que parte. A pluralidade das influências não busca produzir apenas uma maior taxa de conhecimento objetivo e exteriorizado. Busca mais do que isso produzir, pelo confronto dos diferentes modos de conhecer, a "relativa relatividade" do processo em questão e a suspensão das estreitas observâncias (em proveito da percepção das grandes divisões e transformações).

Tonvém esclarecer que entendo como antagônicos os processos de universalização e totalização. O primeiro é o que se compromete com o horizonte aberto e infinito das representações modernas, individualistas e racionalistas e sua atualização se dá pelo projeto de conhecimento das ciências positivas. O segundo corresponde ao horizonte fechado das unidades de significação, imediatamente reconhecível nas representações holistas, hierárquicas, cuja atualização paradigmática se dá nos sistemas cosmológicos. De toda a cultura ocidental moderna - mais do que de sua Antropologia - se pode dizer que tem um caráter paradoxal, se reconhecermos que o projeto universalista em um outro nível teria que ser considerado como uma cosmologia e, portanto, também como um sistema de totalização (cf. Duarte: 1986).

O método da apreensão da experiência antropológica pela freqüentação das "monografias" etnográficas visa explicitamente produzir a percepção do modo pelo qual o "dado" *sui generis* de nossa ciência só pode ser considerado um "dado" enquanto estiver iluminado pelo contexto de significação de que emerge - e que esse contexto inclui o pesquisador. É como que o negativo (ou modo passivo) do crucial papel didático que detém para a Antropologia a experiência da "pesquisa de campo". Aí, mais do que nunca, se corporifica (no sentido literal da "incorporação" de Bourdieu<sup>11</sup>) essa imbricação entre sujeito e objeto, contexto deste e condição daquele, que parece o essencial do método correspondente à "universalização romântica"<sup>12</sup>.

Se há certa generalizada consciência dessas três estratégias para a formação de um antropólogo, não me parece que seja tão nítido o reconhecimento da igual importância que detém nesse processo o quarto item: o da "intensidade da orientação". Com efeito, a relação de intensa orientação tende a ser confundida com a instituição formal homóloga (sob cuja forma exterior no mais das vezes efetivamente se produz) e com sua função instrumental imediata de levar à tese o trabalho dos alunos de pós-graduação. Ela é no entanto muito mais do que isso: é através do seu regular exercício que o senso de contexto produzido pela "pluralidade de influências" e pela "apreensão monográfica" ou a incorporação contida na experiência do campo exercem sua integrada influência sobre a totalidade do aprendiz, mediada pelo descortino treinado e empatia engajada do orientador. Essa relação poderá não se consubstanciar em uma única figura concreta de mestre, mas compor-se de partes de sucessivas experiências, que guardam entre si a continuidade de serem caminhos personalizados, incarnados, mediados pela palavra e o sentimento, de acesso ao modo antropológico do conhecimento. A relação de intensa orientação - em seu mais pleno sentido - é sempre o primeiro elo da formação mediata ou imediata dessas "linhagens" em que se estrutura a identidade do antropólogo e sem as quais "o antropólogo não tem lugar na comunidade de especialistas" (Peirano, 1991:46).

A compreensão de que o ensino da Antropologia é indissociável do englobamento da informação objetiva por todas essas estratégias de totalização implica o reconhecimento de um processo de verdadeira formação do antropólogo, aproximável do que a tradição romântica construiu sob a rubrica do Bildung, ou construção de si. O que eu antes chamara de "totalização pelo processo" consistia justamente na disposição em fazer a experiência humana culminar na elaboração e atualização de sujeitos cultivados, interiormente expandidos, capazes de levar às últimas conseqüencias o potencial de realização contido in nuce em todo ser humano<sup>13</sup>. Considera-se hoje em dia regularmente que esse modelo emergiu ele próprio de uma combinação do modelo do sujeito interiorizado e ético da Reforma luterana com o desafio da produção do sujeito universalizado e crítico do Iluminismo. O fundo reformado desse modelo consistia sobretudo numa ênfase no "renascimento" do sujeito exposto a uma conversão. Hegel conferiu um estatuto abstrato revelador a esse processo: a "alienação" ou "estranhamento" hegelianos compreendem fundamentalmente uma saída de si (negação ou ruptura) e um retorno a (de) si num patamar superior, "universalizado" (síntese e continuidade) que é o próprio Aufhebung<sup>14</sup>.

Já em Goethe via-se muito claro o comprometimento do nascente modelo do Bildung com a busca da legitimidade, afirmação e hegemonia do desenvolvimento da pessoa burguesa, por oposição ao monopólio de plenitude da pessoa aristocrática 15. Essa nova pessoa se caracterizava justamente por ser construida, adquirida, culturalmente renascida, contra o modo atribuído, já dado, da pessoa aristocrática. Não é de admirar portanto que o modelo do Bildung, apesar de sua precisa origem romântica, tenha atravessado todo o Ocidente muito rapidamente, deixando-se adaptar aqui e ali a tantas múltiplas situações nacionais e temporais 16. Seus desenvolvimentos posteriores substituiriam o antigo aristocrata pelo próprio consolidado burguês (o filisteu das imagens do séc. XIX), nãorenascido, em contraposição aos sujeitos cultivados, gebildete, artistas e intelectuais que mais plenamente passam a incarnar o novo ideal.17.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Para Bourdieu o processo de incorporação tem características de universalidade, que ele explorou sob diferentes aspectos e no tocante a diferentes campos sociais; V. sobretudo Bourdieu: 1982

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Evans-Pritchard diz, por exemplo, que para que o antropólogo compreenda a sociedade nativa, esta deve estar nele, e não apenas em seu caderno de notas (Evans-Pritchard, 1973:97). Ou ainda no mesmo texto: O que resulta do estudo de uma população primitiva não deriva apenas das impressões recebidas pelo intelecto, mas também do impacto sobre a personalidade inteira, ou seja, sobre o observador como ser humano total (97). Mariza Peirano cita, por outro lado, Geertz, a esse respeito: Fieldwork has been, for me, intellectually (and not only intellectually) formative, the source not just of discrete hypotheses but of whole patterns of social and cultural interpretation {Islam observed}, apud Peirano: 1994: 214

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Ver sobretudo Bruford: 1975, Goldman: 1988 e Dumont: 1991b; sendo particularmente interessante para nossa discussão a versão

do Bildung construida por W. Von Humboldt e aplicada por ele à concepção da Universidade de Berlim.

<sup>14</sup> Ver Gadamer: 1975: 13

<sup>15</sup> Ver Goethe: 1986

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Bourdieu apresenta informação sociológica preciosa sobre processos de Bildung na França contemporânea (cf. Bourdieu: ; Bourdieu: 1979; Bourdieu: 1981). Entre nós, alguns dos trabalhos de G. Velho também se dedicam à etnografia de processos de Bildung (cf. Velho: 1975; Velho: 1980; Velho: 1988))

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Mariza Peirano lembra a interessante reelaboração de Srinivas sobre esse tema: como o renascimento (a condição dos *twice-born*) se associa na India à identidade bramânica, ele nos fala do antropólogo como *thrice-born* (Peirano: 1994:218).

O modelo da vocação (justamente o Beruf luterano laicizado) do cientista weberiano não enfatiza a dimensão de conversão que lhe subjaz. Weber prefere sublinhar separadamente a dimensão de "renúncia" dessa insólita disposição, por um lado, e a necessária "possessão" e "paixão" com que se há de aplicar, por outro. Na verdade, o objetivismo universalista raramente permitiu maior consideração da dimensão pessoal, engajada e entranhada, do desempenho das carreiras científicas em geral. Se essa é uma questão que poderia ser levantada em relação ao conjunto das carreiras, ela adquire um colorido e intensidade todo especiais no tocante a algumas das ciências humanas, entre as quais avulta seguramente o estatuto da Antropologia e da Psicanálise. Nossa mitologia abunda em histórias de "conversões" originárias, estradas de Damasco onde a platitude do caminho primeiro se vê enriquecida, sublimada por uma plenitude de sentido e missão, capaz de vitalizar indefinidamente com seu carisma o concomitante institution building a que estão eventualmente associados. Freud é particularmente expressivo desse padrão, mas podemos encontrá-lo mais ou menos enfatizado sob biografias intelectuais como as de Boas, Malinowski, Durkheim, Weber, Lévi-Strauss ou E. Leach.

Embora seja mais ou menos regular que se oponha a iniciação carismática dos pais fundadores à iniciação burocratizada dos neófitos e aprendizes posteriores, não é menos verdade que as tradições religiosas procuram celebrar ritualmente as grandes conversões primeiras em cada ato de instituição subseqüente. Não é outro o sentido de um sacramento como o da "ordem" na Igreja Católica. A Psicanálise enfrentou a força simbólica da fundante "auto-análise" de Freud pela instituição de uma complexa atividade de acesso à plena categoria sacerdotal a que o próprio Freud chamou significativamente de "formação". Sua característica mais marcante é a adoção do modo incorporado, entranhado, da passagem do aprendiz pelo próprio processo da psicoterapia e não apenas pela transmissão objetivada do corpus de saber consolidado. As características de "reeducação" ou de "conversão" desse procedimento são explícitas desde a obra freudiana, sobretudo no que toca à delicada questão da desnecessidade defendida por Freud da "informação" médica prévia18.

A Antropologia com muito mais razão deveria ter mais próxima de sua auto-imagem essa dimensão "formativa" de seu aprendizado. Afinal de contas, as próprias conversões das religiões de civilização não obscurecem o pano de fundo dessa outra e mais "elementar" instituição humana que é o xamanismo, com toda a sua complexa ênfase na produção de uma condição *aufgehoben* pela incarnação sacrificial e pelas *Entfremdungen* rituais no mundo do Além. Se todo o Bildung pode ser considerado como o xamanismo possível no mundo moderno, "onde não há mais lugar para o mito senão no interior do próprio homem" (Lévi-Strauss, 1970: 224), a produção da formação desses cientistas da totalização que são os antropólogos não

pode esquecer tão próxima e desafiadora imagem. A imagem da arte e do artista, evocada por Evans-Pritchard na qualificação da Antropologia contra o cientificismo estrito de Radcliffe-Brown, bem reitera a oportunidade dessa via de reflexão. O que se aplica de qualquer modo também às expectativas recorrentes de aproximação e recurso à psicanálise (justamente a propósito de cuja relação com o xamanismo Lévi-Strauss cunhava a fórmula recém-citada). A homologia da relação mantida entre o antropólogo e seus informantes com a que se desenvolve entre analista e analisando sugere com alguma frequência a evocação das elaborações psicanalíticas sobre a "transferência" e a "contratransferência" 19. Considero mais iluminador no presente contexto considerar porém a homologia entre os processos de "formação" nas duas disciplinas, com a forte ênfase comum na incorporação pela "conversão".

Se a referência ao xamanismo como primordial e intensa forma de produção de um sujeito diferenciado por um saber de experiência feito tem alguma relevância, ela só se afirma porém no contexto deslocado de um processo universalista de conhecimento em que já as discussões sobre sua relação com a psicanálise a haviam colocado. Como na análise de Dumont sobre o nazismo, o holismo (como negação ou renúncia ao individualismo; e não como elemento do quadro de tensão ou combinação) só pode ser restaurado no mundo moderno como "perversão" autoritária, culturalmente suicida; dada a inarredabilidade daquela ideologia para a própria identidade do projeto "moderno". Por outro lado, qualquer projeto de um conhecimento do social exige o reconhecimento ou consideração da dimensão holista da experiência social (seja qual for o estatuto ontológico ou metológico que se lhe atribua), sob pena de repetir como um ventríloquo as representações do senso-comum, a ideologia linearmente dominante em nossa cultura.

Se estas ponderações têm algum sentido, deveria ser possível avaliar à sua luz os sistemas de formação atualmente disponíveis e produzir uma grade de avaliação que lhe fosse correspondente.

Com efeito, creio que se possa avaliar o caminho das nossas escolas de Antropologia por qualidades expressivas de um determinado grau de atenção à "inarredável tensão".

Seria preciso em primeiro lugar avaliar a amplitude e sofisticação dos recursos gerais e específicos

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Peirano evoca por várias vezes a relação da Antropologia com a conversão: seja sob a forma indireta das notórias conversões religiosas que se produzem dentro de algumas carreiras antropológicas (a antropologia favorece, em determinados contextos, uma reestruturação da visão de mundo destes pesquisadores - (Peirano: 1994: 217)); seja sob a forma direta das conversões entre diferentes linhagens antropológicas (Peirano: 1991: 46). Seria útil, mas excessivo neste texto, explorar a passagem entre ordens mais ou menos relativas de totalização no caso da conversão para dentro da Antropologia e dessas outras duas formas a posteriori, por assim dizer.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Ver um exemplo recente em Peirano: 1994: 217; outros foram por mim expostos em Duarte: 1989

colocados à disposição e tornados ativos pelos aprendizes. Qualidade das bibliotecas e sistemas de acesso, recuperação e organização da informação; amplitude da temática e bibliografia dos cursos; disponibilidade de exposição às áreas mais formalizadas do saber próprio ou supletivo (parentesco, lingüística, cognição, estatística, etc.); pluralidade das matrizes teóricas subjacentes às pesquisas do corpo docente; capacidade de orientação intensiva (incluindo treinamento de campo, feedback sobre trabalhos e relatórios, etc.); capacidade de integração dos aprendizes em um regime intenso de trabalho, em que se inclui - como indício - a disponibilidade de atividades coletivas de reforço da interavaliação pelos próprios pares (tanto entre os docentes quanto entre os discentes). Enfim, algo como um espessamento qualitativo dos habituais roteiros e formulários da CA-PES ou do CNPq, sem as também habituais ilusões de transposição quantificada.

A esses critérios objetivados poderia se acrescentar a avaliação da presença nos trabalhos produzidos de três qualidades, cuja recorrência indica a boa condução dos processos de formação.

A primeira seria a intensidade irônica do engajamento na pesquisa, ou seja, a capacidade de abandono de si à experiência de campo, de imersão radical na vivência do universo investigado, acompanhada do permanente olhar recuado, instrumento da suspeita e do estranhamento. A tensão aqui é explicitamente encenada sob as formas da manutenção do olhar crítico e do acesso à experiência de auto-entrega (tão fundamental para todas as formas de conversão<sup>20</sup>). O modo mais linear de objetivação da intensidade irônica é o da explicitação das implicações da relação entre o pesquisador e seus observados sobre e dentro do trabalho realizado - uma das magnas formas da totalização essencial ao conhecimento antropológico.

A segunda seria a da permanência ativa da perspectiva contextual e comparada, que corresponde no nível do objeto - à totalização estratégica operada na qualidade anterior a propósito das relações "subjetivas" na pesquisa de campo. Trata-se de uma qualidade mais habitualmente reconhecida dentro de nossa tradição e que só mais recentemente se tem visto ameaçada. Corresponde, em princípio, à localização sociológica e simbólica de cada unidade de significação, tanto dentro do universo pesquisado, como dentro das sequências analíticas supra-culturais acumuladas pela tradição. Como qualidade mais objetivada, é a que mais se aproxima no interior da Antropologia dos critérios da cientificidade universalista simples. Poder-se-ia talvez mesmo postular que a unidade mínima de conhecimento nesse saber corresponde exatamente ao estabelecimento de um nódulo de conexões significativas, capaz de ser utilizado como elemento de comparações e contextualizações posteriores.

A avaliação dos bons resultados do trabalho antropológico não pode finalmente prescindir da adequação dos recursos de expressão escrita ao modo com que opera. Como último testemunho dessa condição holista e entranhada de seu processo de conheci-

mento, é notória a vinculação entre o destino de análises e teorias e o grau de sofisticação e criatividade de seus porta-vozes. Embora esta seja uma dimensão tão crucial, é a que menos se tem prestado a qualquer tentativa de objetivação, por envolver tão diretamente o pesquisador como totalidade expressiva<sup>21</sup>. Embora seja a que menos pode servir linearmente à avaliação do estado do ensino ministrado nas escolas de Antropologia, seria descabido desprezar o quanto uma verdadeira e intensa formação pode e deve interferir no controle e ampliação dos recursos expressivos da escrita; ainda que esses efeitos devam evolar do conjunto do aprendizado muito mais do que de qualquer intervenção linear e diretiva.

**3.** Essa concepção do sentido do que é a Antropologia e do que deve ser - em conseqüência - a sua estratégia de formação esbarra em duas fontes de críticas e contraposições.

A primeira se arma a partir das concepções universalistas mais lineares que tendem a prevalecer nas ciências duras e mesmo em alguns setores das ciências humanas (talvez sobretudo na Sociologia). Sob esse prisma, todo comprometimento sistemático com as totalizações é visto como anti-científico, transformando a Antropologia em uma espécie de ramo menor da literatura de ficção. Dentro da própria Antropologia há tanto exemplos históricos de defesa de uma posição mais cientificista, como inúmeros modelos de aceitação parcial ou estratégica das totalizações, subordinados a um horizonte mais amplo de suspeita e denúncia do romantismo<sup>22</sup>. Acredito que para esses modelos a defesa aqui pretendida de uma "formação" totalizante reminiscente dos ideais do Bildung possa ser excessiva. De minha parte, considero inescapável refletir sobre essa dimensão englobante, sobretudo quando se tem em mente o aprendiz médio que se aproxima da Antropologia, ansioso por uma "conversão" de cujos instrumentos ele próprio mal pode se fazer uma idéia. Não há dúvida que ainda é possível conceber um acesso "aristocrático" à disciplina, ou seja, através da atualização de disposições e habitus "atribuidos" em alguma especialíssima formação primária (por oposição à "aquisição" latente na "conversão"). A tendência geral é no entanto generalizadamente

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> W. James foi provavelmente quem melhor explorou analiticamente as implicações psicológicas de um processo a que ele chamava de *self-surrender* (cf. James: 1958: 1902)

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> A produção dessa crítica literária (sobre os textos antropológicos) que tão largo curso vem tendo na Antropologia norte-americana desde C. Geertz não pode ser considerada a meu ver na maior parte das vezes como uma verdadeira tentativa de objetivação, uma vez que despreza regularmente o horizonte universalista comparado.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Eduardo Viveiros de Castro, por exemplo, - apesar de sua rigorosa defesa da posição universalista - falava em um texto de 1992 a propósito da prática antropológica sobre a aproximação qualitativa e vivida do objeto (171) e sobre a importância da intuição (178); lembrando finalmente que etnografia é tanto vocação como erudição (179) - (Viveiros de Castro: 1993)

oposta a este padrão.

A oposição mais acirrada ao modelo da "inarredável tensão" provem hoje em dia, porém, de um outro ponto de vista crítico. Trata-se de um amplo conjunto de iniciativas intelectuais que atravessa todas as ciências humanas e encontra espaço crescente dentro da própria Antropologia, armado sobre o que me parece possível diagnosticar como um "empirismo romântico". No seu sentido mais amplo, consiste na ênfase empirista ou nominalista na indução a partir da observação de fatos individuais concretos e na desconfiança de todos os grandes quadros ou sistemas de pensamento que ensejem o exercício da razão dedutiva, acrescida do privilégio romântico à singularidade (a unidade auto-centrada, irredutível à classificação generalizante). A experiência humana deve - sob esse prisma - ser observada em nódulos expressivos (institucionais, comportamentais, vivenciais, etc.) cuia compreensão esgota-se em si mesma, avessa tanto à ambição universalista de projetá-la no quadro de macrosistemas explicativos, quanto às múltiplas possibilidades de totalizações "culturais". A denúncia contemporânea das grandes narrativas que qualifica o que se chama tão despropositadamente de pós-modernismo<sup>23</sup> e a recusa, no que toca às ciências sociais, da Grande Divisão (entre nossa cultura e as demais)24 é uma das manifestações mais próximas dessa posição intelectual. Na Antropologia, todo o "interpretativismo" norteamericano pós-geertziano se apóia em versões dessa tendência, sobretudo ao fazer prevalecer uma concepção monádica da experiência antropológica, que acaba por se resumir em tensas ego-trips auto-justificáveis (ou, mais frequentemente, em busca de "justificação").

O "empirismo romântico" opõe-se assim em todos os níveis ao universalismo romântico: enquanto método de conhecimento, enquanto concepção do processo do conhecimento, e enquanto ontologia. As versões ativas na Antropologia, na medida em que exconjuram a expectativa de universalização e concentram seus esforços na apreensão ou "compreensão" das unidades discretas da "experiência" humana, fazem desaparecer igualmente de seu horizonte a importância do ensino e formação dos pesquisadores, que passam a ser muito mais dependentes de qualidades "intrínsecas" de sensibilidade e expressividade do que de qualquer critério de capacidade de informação ou sistematização analítica. Toda a dimensão holista, entranhada, da incorporação ou incarnação aqui discutida passa a ser imediata e já dada; despojada da tensão

com a racionalização que tem qualificado essa experiência dentro da Antropologia. Seria possível dizer a meu ver, nesse sentido, que o maior problema do ensino da Antropologia hoje não reside em questões operacionais e organizacionais, mas em questões conceituais fundamentais para o desenvolvimento da disciplina; o que justifica o tom um tanto grandiloqüente deste texto.

Há pouca ou nenhuma novidade básica nesta apresentação. O seu propósito e interesse se concentram numa enfatização estratégica da qualidade complexa e paradoxal de nossa ciência, tanto na atualização de seu processo de conhecimento quanto na produção de seus praticantes. O reconhecimento das fronteiras do problema está hoje bem generalizado, mas faltam-nos ainda formalizações coerentes de sua necessidade. Creio que Mariza Peirano, por exemplo, já tinha em mente o projeto aqui nomeado como universalismo romântico ao comentar que "embora a temática da disciplina seja basicamente durkheimiana, a inspiração metodológica vem de Weber" (Peirano: 1991:45). Com efeito, entre uma disposição objetivante que se pode associar ao básico universalismo de Durkheim e o reconhecimento do caminho pelas totalizações a que o método do Verstehen weberiano (com suas imediatas raizes românticas) serve habitualmente de exemplo, parece poder se distender o caminho mais frutífero de nossas ambições.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Seria sob todos os aspectos mais adequado chamar-lhe neoromantismo; a não ser para os próprios defensores, ansiosos por negar sua ancoragem histórica, sua localização simbólica.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> A influente sociologia de Bruno Latour (com a sistemática denúncia do grand partage) é uma das mais refinadas expressões desse empirismo romântico, em uma versão que enfatiza sobretudo a retórica empirista(Latour: 1990; Latour: 1991).

#### Referências bibliográficas

- Bourdieu, P. - Champ intellectuel et projet créateur. Les Temps Modernes, 426 (nov.),
- **Bourdieu, P.** 1979 *La Distinction. Critique sociale du jugement* . Paris: Minuit.
- **Bourdieu, P.** 1981 Épreuve scolaire et consécration sociale: les classes preparatoires aux grandes écoles. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales.39*(set.),
- Bourdieu, P. 1982 Les rites comme actes d'institution. Actes de la Recherche en Sciences Sociales.43 (juin.),
- **Bruford**, W. H. 1975 *The German Tradition of Self-Cultivation. Bildung from Humboldt to Thomas Mann* . Cambridge: Cambridge University Press.
- **Duarte, L. F.** 1986a *Da Vida Nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)* . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/CNPq.
- **Duarte, L. F.** 1989 Freud e a imaginação sociológica moderna. In J. Birman (Ed.), *Freud 50 Anos Depois* Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- **Duarte, L. F. D., & Venancio, A. T. A.** 1994 *O físico e o moral nas fronteiras da Psicologia e da Antropologia: o marco exemplar de W. Wundt.* Niteroi: comunicação à Reunião da ABA
- **Dumont, L.** 1991a Du piétisme à l'esthétique. Totalité et hiérarchie dans l'esthétique de Karl Philip Moritz. In *Homo Æqualis II. L'Idéologie Allemande. France, Allemagne et retour*Paris: Gallimard.
- **Dumont, L.** 1991b Homo Æqualis II. LIdéologie Allemande. France, Allemagne et retour . Paris: Gallimard.
- **Evans-Pritchard, E. E. 1973** Trabajo de campo y tradición empírica. In *Antropologia Social* Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gadamer, G. 1975 Truth and Method . London: Sheed & Ward.
- Goethe, J. W. 1986 Memórias : Poesia e Verdade (Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit) . Brasilia: Ed. Univ. Brasilia/Hucitec.
- **Goldman, H.** 1988 *Max Weber and Thomas Mann Calling and the Shaping of the Self* . Berkeley: University of California Press.
- **Gusdorf, G.** 1974 Introduction aux Sciences Humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement . Paris: Ophrys.

- **Gusdorf, G.** 1982 *Les Fondements du Savoir Romantique* . Paris: Payot.
- James, W. 1958 (1902) The Varieties of Religious Experience. A study in human nature. . The New American Library.
- Latour, B. 1990 Sommes-nous postmodernes? Non, amodernes! Etapes vers une anthropologie de la science. In *La Pensée Métisse* .*Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*. Paris/Geneve: PUF/Cahiers de l'IUED.
- Latour, B. 1991 *Nous n'avons jamais été modernes* . Paris: La Découverte.
- Lévi-Strauss, C. 1970 A eficácia simbólica. In *Antropologia Estrutural* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Oliveira, R. Cardoso de 1994 A Antropologia e a 'crise' dos modelos explicativos. *Primeira Versão* (IFCH/UNICAMP), *53*,
- **Peirano**, M. 1991 Os antropólogos e suas linhagens. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(6),
- Peirano, M. -1994 A Favor da Etnografia. Anuário Antropológico 92,
- **Severi, C.** 1988 Structure et Forme Originaire. In P. Descola (Ed.), Les Idées de l'Anthropologie Paris: Armand Collin.
- **Stocking Jr., G. W.** 1968 *Race, Culture and Evolution*. New York: The Free Press.
- **Stocking Jr., G. W.** 1986a *Malinowski, Rivers, Benedict and other essays on culture and personality* . Madison: The University of Winsconsin Press.
- Velho, G. 1975 Nobres e Anjos. Um estudo de Hierarquia e Tóxicos. Tese de Doutorado, USP,
- **Velho, G.** 1980 Projeto, Emoção e Orientação em Sociedades Complexas. In S. Figueira (Ed.), *Psicanálise e Ciências Sociais* Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Velho, G. 1988 Memória, identidade e projeto. Uma visão antropológica. *Tempo Brasileiro*, 95,
- Viveiros de Castro, E. 1993 O campo na selva visto da praia. Estudos Históricos, 10,
- Weber, M. 1972 El político y el científico . Madrid: Alianza Editorial.

## TENDÊNCIAS DA PESQUISA ANTROPOLÓGICA NO BRASIL

#### **Paula Montero**

USP

Não cabe dúvida que neste final de século, seria preciso realizar um amplo balanço do estado atual da Antropologia brasileira que, se tomarmos como referência a obra de Nina Rodrigues, O animismo fetichista dos Negros da Bahia, editada em 1900, completará dentro em breve seu primeiro centenário. Sabemos bem o poder que pode ter esse tipo de diagnóstico que, quando bem realizado, é capaz de revolucionar parâmetros e direcionamentos de investigação que pareciam consolidados por uma tradição de várias décadas. Mas não surpreenderei meu leitor se lhe disser que, apesar do título que lhe foi dado, não será esta a ambição deste ensaio. Um balanço dessa natureza exigiria um levantamento sistemático das obras produzidas no campo das humanidades nestas últimas décadas, de modo a que fosse possível estabelecer com seriedade o estado da arte das questões e problemas que organizam atualmente este campo. Tal empreendimento requereria um esforço de reflexão e pesquisa que está no momento fora do meu alcance e perspectivas. Seria preciso dedicar horas a fio na leitura de monografias e no levantamento de dissertações e teses produzidas nos últimos anos, visto que desconheço a existência de balanços abrangentes e sistemáticos já realizados, que me possibilitassem a economia desse penoso percurso e me permitissem o esforço mais confortável de ir direto a reflexões mais gerais. Seria preciso, talvez, algo mais ainda. Qualquer tentativa de se compreender as "tendências atuais da pesquisa em humanidades", isto é, de compreender as teorias e problemas que ocupam a maior parte dos pesquisadores contemporâneos, não pode limitar-se a uma simples histórias das idéias, ou seja, supor que as idéias se engendram a si mesmas, independentemente do contexto institucional em que são produzidas e dos agentes históricos que as criam. Na verdade, se quiséssemos alcançar aqui os instrumentos mais profundos que silenciosamente ajustam esses andaimes invisíveis de nossa reflexão, verdadeiras estruturas inconscientes e historicamente determinadas que nos permitem pensar, seria preciso ir além de uma análise dos trabalhos em andamento e levar em conta a história institucional que define os parâmetros de sua produção, ou dito de outro modo, levar em conta o modo como o mundo da cultura (neste caso da produção acadêmica) se articula com o mundo social e político.

Tal tarefa está longe de minhas possibilidades neste momento. Mas, se mantive, ainda assim, a ambição no título, correndo o risco de frustar o leitor, foi porque por um lado, me parece oportuno sublinhar a urgência do empreendimento, e por outro, ao obrigar-me a um arriscado diagnóstico, me constrange a explicitar os termos, ainda vagos, com os quais os pesquisadores contemporâneos têm expressado seu mal-estar com a disciplina antropológica.

Entre o que seria preciso fazer para responder à enorme incumbência que me foi atribuída e as modestas reflexões que submeterei à atenção do leitor, neste momento, há pois, como se pode ver, uma distância abissal. Em minha defesa pesa o fato de que meu ponto de partida serão os anos de experiência dedicados a uma vida acadêmica que se desenvolveu em várias instituições pelo país. Desde esse mirante me parece fatível, apesar das dificuldades da tarefa, definir um leme seguro para, pelo menos, enfrentar a questão.

Como não é possível fazer qualquer afirmação sobre as tendências da pesquisa, sobretudo quando se trata de pesquisa em humanidades, sem minimamente situar o contexto dentro do qual ela se desenvolve, vou tentar desenhar aqui, de maneira bastante impressionista, as grandes linhas de transformação do trabalho de pesquisa, tal como posso vê-las desde minha perspectiva e experiência.

Se Lévi-Strauss tem razão ao afirmar que qualquer ordem é melhor do que nehuma, lhes proponho um modo "selvagem" de datação da vida institucional brasileira, em particular da vida universitária, que enfatiza sumariamente as décadas de sessenta, setenta e oitenta, para definir grandes marcos nas transformações da pesquisa antropológica tal como ela vem se desenvolvendo no país. Essas referências temporais remetem, no meu entender, a configurações institucionais distintas cujas particularidades esclarecem, ainda que de forma indireta, o modo como a antropologia foi elegendo e elaborando para si seus temas e problemas.

A década de sessenta não é a década de minha experiência universitária. Terei portanto a lucidez de não me estender sobre ela. Há toda uma geração intelectual que poderia, animada por uma vivência que não tive, aventurar-se com mais generosidade do que eu em uma análise da conjuntura de então. Para os fins do mapeamento que proponho aqui, gostaria apenas

de ressaltar algumas das principais características, que a meu ver caracterizam a vida acadêmica daquele momento: se tomarmos como parâmetro as dimensões da universidade brasileira de hoje, pelo menos das grandes universidades, pode-se afirmar que o mundo acadêmico dos anos sessenta era relativamente pequeno. Era o tempo da cátedra, dos mestres cercados de seus discípulos onde todos se conheciam. Além disso, foi também, um pouco mais adiante, o momento de um expressivo engajamento político da Universidade. Por outro lado, do ponto de vista mais institucional, é preciso lembrar que praticamente inexistiam no país programas de pós-graduação. Como esses fatos político-institucionais repercutiram na produção acadêmica, mereceria uma análise mais demorada que alguns autores já empreenderam. Mas, se tivéssemos que eleger uma, dentre as muitas questões que o contexto político da época colocou para a pesquisa, sem hesitação diríamos que o debate em torno da educação popular foi um marco importante na reflexão que se fez desde então sobre a cultura no Brasil.

Nos anos setenta houve uma certa mutação na vida acadêmica que me parece necessário nomear. Para além das conseqüências mais evidentes que a consolidação do regime militar acarretou para o exercício da vida cultural, não se pode deixar de notar que esse mesmo regime promoveu uma expressiva expansão do ensino universitário, em particular apoiou a criação de sistemas de pós-graduação por todo o país. Pode-se dizer talvez, que pela primeira vez o ensino de terceiro grau se torna no Brasil um ensino de massa. Alguns dados mostram que entre 1960 e 1982 por exemplo, aumenta em catorze vezes o número de alunos matriculados no sistema universitário, dando um salto de 100 mil para 1,4 milhão. Esse crescimento acelerado do ensino superior na década de setenta trouxe, evidentemente, conseqüências para a formação do aluno que se torna mais impessoal e menos exigente. Mas também repercute no campo da produção científica. Algumas das resultantes desse processo seria interessante lembrar aqui. A pesquisa, que era então função do catedrático e de seus assistentes, se desloca cada vez mais para os cursos de pós-graduação; os docentes substituem os mestres, os artigos se tornam papers e a formação se escolariza. A política do tempo integral torna todo professor um pesquisador por contrato.

Começam a multiplicar-se as dissertações de mestrado por todo o país; os departamentos crescem. Nesse contexto de expansão, torna-se cada vez mais difícil acompanhar a produção acadêmica que se pulveriza em inumeráveis trabalhos de pesquisa espalhados pelas bibliotecas de vários estados. A relação entre os pesquisadores se torna impessoal, a reflexão se fragmenta e se distancia regionalmente. Mas, de maneira aparentemente paradoxal, é exatamente nesse contexto que se gestam as condições necessárias para que a pesquisa se profissionalize. Isto porque, a expansão das redes de pesquisa aliada a uma luta da academia contra o regime militar permitiu que se consolidasse em

muitos centros universitários do país o que Pierre Bourdieu chama de "autonomia relativa" do campo acadêmico. É claro que na Universidade de São Paulo a institucionalização de padrões acadêmicos de formação e pesquisa datam de sua fundação com a vinda da missão francesa. Mas, avaliando o campo universitário em termos mais globais, pode-se com certeza afirmar que, pela profissionalização e pelo distanciamento relativo da academia com relação ao regime militar, criaram-se condições mais gerais para que a autonomia da pesquisa, isto é, a reflexão que se realiza a partir de parâmetros e interesses internos à própria universidade, se consolidasse em muitos centros do país.

Nos anos oitenta, as conseqüências das mudanças institucionais ocorridas no período anterior se tornam cada vez mais visíveis. Em continuidade com o processo que se iniciara na década de setenta, assistimos a uma fragmentação e especialização, agora excessiva, do processo cognitivo no campo das ciências humanas. Além da perda de uma formação humanística mais geral, torna-se cada vez mais difícil, senão impossível, manter-se ao dia com o que é produzido na nossa própria área. No campo dos resultados o panorama tampouco é alentador. Escreve-se talvez muito mais, mas proliferam no entanto pesquisas diferentes sobre as mesmas coisas, apequenecem-se os universos de observação, abandona-se a ambicão de explicações mais gerais. É também interessante observar que nesse período se dá uma repolitização do campo acadêmico, mas em outros termos. Por um lado, com a criação das entidades de classe dos professores universitários nos anos setenta e, sobretudo com sua posterior sindicalização, o movimento docente se reorganiza dentro dos parâmetros de um certo corporativismo. Por outro, o processo de engajamento dos intelectuais nos movimentos sociais se intensifica e também se amplia sua participação nos quadros dos órgãos governamentais.

Apesar deste mapeamento, tão sumário, das relações entre a instituição universitária e a conjuntura sócio-política, esperamos ter salientado a necessidade da análise dessas relações para que se possa compreender os destinos da pesquisa e da reflexão. Não temos condições de empreender aquí tão vasta reflexão. Mas não há dúvida que, para que possamos compreender as tendências da pesquisa no Brasil, seria preciso recuperar o contexto institucional e político a partir do qual ela se realiza. Saber, por exemplo, quais os grandes temas que preocupam a nação e como eles se refratam no campo intelectual. Evidentemente, quanto maior a autonomia deste campo, mais complicado será compreender as relações entre o campo da política e o domínio da pesquisa, já que seria preciso levar em conta um conjunto mais complexo de mediações entre os dois. Ao lado do contexto político, um dos principais determinantes da atividade de pesquisa é a estrutura do contexto institucional que a torna possível. Fazer um mapeamento dessas instituições, saber como nasceram e científicaenvolveram, em que momento foram financiadas e por quem, quais os objetivos que as

orientaram, são temas fundamentais para o desenho da pesquisa. A fundação, por exemplo, de instituições como o CEBRAP nos anos 70, isto é, num momento de endurecimento político em que as grandes universidades sofreram pesadas baixas em seus quadros docentes, acabou por constituir-se em uma importante alternativa para a continuidade da atividade de pesquisa. A universidade naquele momento definhava, e a pesquisa enfrentava entraves políticos, econômicos e burocráticos. A produção acadêmica tendeu a fluir então para fundações muitas vezes financiadas por capital vindo de fora. Talvez por causa disso, somado ao momento político em que a informação estava absolutamente cerceada, poderíamos dizer que a década de setenta e oitenta se caracterizaram por um tipo de pesquisa que eu chamaria "de diagnóstico". Tratava-se de realizar uma leitura sistemática e quantificada dos mais importantes indicadores sociais de modo a sustentar "cientificamente" uma ação política de oposição ao modelo econômico imposto pelo regime militar. Um dos resultados mais expressivos dessa tendência foi o livro São Paulo: crescimento e pobreza, cujo impacto político na época foi notável. Aliás, não foi por acaso que esse trabalho fora encomendado ao CEBRAP pela arquidiocese de São Paulo. Em trabalho anterior<sup>1</sup>, observei que a partir dos anos 70 inicia-se no Brasil um amplo processo de profissionalização dos quadros clericais e leigos da Igreja. Assim, seu engajamento progressivo na organização dos movimentos sociais fora precedido pelo desenvolvimento e pela incorporação cada vez mais ampla, por parte de seus quadros intelectuais, de uma visão sociológica da sociedade, cunhada progressivamente nas décadas anteriores, sob a influência da Universidade de Louvain, na Bélgica. Esse esforço de descrição da realidade social dependeu cada vez mais da atuação de institutos de pesquisa profissionalizados que foram sendo criados ao longo das décadas de sessenta tais como Ceris e Ibrades no Rio de Janeiro.

Vemos pois, como essas relações de "apropriação" da pesquisa pelas instituições sociais podem definir qualitativamente sua direção e seus instrumentos. Mas há ainda uma última questão que é preciso apontar: os grandes temas tratados pelas ciências humanas, ou pelo menos aqueles que acabam por ter um maior impacto, são em grande parte determinados pela posição social que os intelectuais ocupam numa certa conjuntura histórica. Muitos dos que se propuseram a um balanço de nossa disciplina já observaram como a relação dos intelectuais com o poder direciona a construção da interpretação sobre a vida social. Desde o século XIX, quando os bacharéis defendiam os interesses dos senhores rurais nas cidades, passando pelo período Vargas quando se procurava construir um trabalhador-cidadão e pelo período Isebiano quando tratava-se de desenvolver o país, a cada momento, o

Este, talvez excessivamente longo, "détour" a respeito do que deveria ser feito num trabalho desta natureza tem apenas uma intenção, eu diria "pedagógica", de mostrar a amplitude e a complexidade da temática a que esta mesa se propõe. Mas ele não terá sido de todo inútil se estiver estimulado, ao mapear grandes períodos e pontuar tendências, futuras pesquisas. Minha contribuição mais específica para essa reflexão será agora, deixando entre parênteses essa história institucional, procurar analisar como essas questões sociais e políticas foram incorporadas e trabalhadas pela antropologia brasileira em sua história recente, e como elas definiram seus problemas e seus métodos de investigação. Outra vez, só poderei falar de um ponto de vista situado - a partir de minha experiência em docência e na pesquisa - já que não me dediquei ao estudo sistemático da questão.

Pode-se dizer, de um modo bem geral, que a história das ciências sociais no Brasil e a história da antropologia em particular, estiveram, desde seus primeiros passos no século dezenove, ligadas ao problema da construção da nação. Muitos autores já observaram que equacionar o problema da diversidade racial era chave para os que pensavam a nação: para construir e definir a noção de povo era preciso compreender a natureza da cultura popular. As relações entre raça, povo e cultura tem pois uma história relativamente longa na reflexão antropológica. Ela vem desde Nina Rodrigues, na virada do século, passando por Gilberto Freire nos anos trinta, pela crítica ao imperialismo nos anos cinqüenta e, nos anos sessenta, pela descoberta e exaltação da cultura popular.

A cultura popular, tal como foi apreendida nos anos sessenta, partia de um marco teórico marxista, trabalhado de maneira muito simplificadora e rígida. Como muitos autores já demonstraram, problemática que estava subjacente ao interesse que então despertava o conhecimento da cultura popular, era a de "libertá-la" de sua alienação e torná-la instrumento de consciência e consequentemente da luta política: pela apropriação "culta" da cultura popular, esta maneira familiar ao povo de falar e compreender o mundo, os intelectuais esperavam fecundá-la de verdades referentes à natureza da opressão de classes no país. Esta instrumentalização da cultura popular para a ação política significou, naquele momento, desconhecer as tradições populares existentes em sua lógica própria e extirpar desse universo popular alguns de seus elementos mais importantes tais como a magia e a religião. Tratava-se pois de "purificar" a cultura popular subtraindo-lhe sua dimensão alienante e utilizar o que nela havia de bom senso que pudesse promover a consciên-

modo como os intelectuais postulam as grandes questões nacionais só podem ser compreendido quando se leva em conta a natureza de sua inserção social. Eu lembraria, por exemplo, o debate sobre o nacional-popular ou sobre o desenvolvimentismo; são debates datados que só faziam sentido em função dos projetos de nação que os intelectuais que nele se engajaram haviam incorporado.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>. Paula Monteiro & Ralph Della Cava. E o verbo se faz imagem, 1991 Petrópolis, Vozes 1.

cia de classe. Pode-se perceber o quanto esse tratamento dado à cultura a reduzia a sua função puramente expressiva e subordinada ao discurso propriamento político.

È interessante notar, além disso, que no contexto dos anos sessenta, a disciplina antropologia - seus métodos, temas e interpretações - tinha pouca importância ou legitimidade institucional e quase nenhuma visibilidade fora da Universidade. As populações que estudava (índios, negros, etc.) a colocava à margem das grandes correntes políticas e das forças sociais mais dinâmicas. Era pois, sobretudo a sociologia, que ao colocar as classes e as instituições políticas e econômicas no centro de sua preocupação, quem propunha uma interpretação convincente e mobilizadora do mundo social. Acho que se pode até ir um pouco mais longe: a antropologia era vista, então, com muita reserva pelos que se engajavam nos movimentos políticos da década de sessenta. Talvez pelo valor que atribuíam à tradição e ao tempo fixo das sociedades que estudavam, os antropólogos eram vistos como conservadores e despolitizados. Quem freqüenta os corredores da atual Faculdade de Filosofia, ouve referências àquele tempo como um período bastante traumático: enquanto professores de outras disciplinas iam para o exílio, os antropólogos tinham dificuldades de chegar até o final de seus cursos, sendo criticados pelo que então era percebido como conservadorismo ideológico ou falta de engajamento político. Nada como o distanciamento histórico para captar o espírito de uma época. Menos de dez anos depois, a emergência dos movimentos sociais exigiu que se buscasse na antropologia os elementos de compreensão de um modo de ação que parecia fugir aos canônes institucionais até então consagrados pela política, a ponto de terem sido considerados num primeiro momento como pré-políticos. Nesse contexto, a antropologia vai assumindo um lugar institucional cada vez mais legítimo a ponto de se tronar nos anos oitenta e noventa um dos referentes mais importantes da atuação das minorias e das instituições que dela se ocupam (cursos de antropologia passam a ser ministrados em seminários, sindicatos, escolas, etc.).

Do ponto de vista teórico, foi a obra de Antonio Gramsci que ajudou na passagem para uma visão mais positivada e flexível das culturas populares. Gramsci foi incorporado progressivamente pelos pesquisadores preocupados em compreender o universo cultural das classes populares; sua noção de "bom senso" e, particularmente, de "hegemonia", permitiu um deslocamento da análise que podia liberar-se então de um reducionismo marxista que operava em torno do conceito de alienação e era marcado pela busca das essências. Através do conceito de hegemonia era possível pensar a cultura popular, ainda que fragmentada e alienada, como portadora nela mesma de consciência e capaz, portanto, de resistência política pela resistência à "imposição dos valores dominantes".

Foram, pois, os movimentos sociais que deram relevância teórica e metodológica à antropologia: eles colocaram no centro do debate político não mais os

partidos e os sindicatos, mas as vivências privadas. Ora, a tradição antropológica acumulara instrumentos e modelos interpretativos que, desde Malinowski, haviam colocado o cotidiano e seus valores como o centro da observação da vida social. Atribuir prerrogativas à abordagem antropológica significava, então, criticar a clivagem que os estudos da ciência política e a própria sociologia operavam na noção de cultura. Estas interpretações tendiam a privilegiar o que se pode chamar de "representações plenas" da vida social e política, ou seja, aquelas ligadas à esfera pública, enquanto a antropologia tendia a valorizar as "representações vazias" ligadas à esfera do privado, do não dito, do fragmentado e por que não, do ilegítimo: a antropologia buscava dar sentido àas sombras da vida social.

No contexto desse novo debate, a antropologia procurava demonstrar que não havia um terreno específico para o exercício das relações de poder: coerente com uma tradição de estudos que desde os anos quarenta acumulara conhecimento sobre os sistemas políticos de sociedades não ocidentais, a antropologia tornara-se forte o bastante para demonstrar que as relações de poder e de autoridade não estavam apenas onde se esperava encontrá-las, isto é, no campo partidário e sindical, mas se desenvolviam também, de maneira menos evidente e mais sutil, na rede mais ampla das relações sociais. A abordagem antropológica pretendia portanto tornar patente que a compreensão da experiência vivida era fundamental para o entendimento do mecanismo de mobilização das vontades, fonte última de todo poder. Sem este entendimento da experiência vivida, e à visão de mundo a ela associada, não seria possível compreender como e porque os homens se engajavam nas atividades propriamente políticas. Assim, no final da década de setenta e, sobretudo na década de oitenta, multiplicam-se os estudos antropológicos sobre a vida concreta das classes populares, seu lazer, seu modo de comer, sua organização familiar, etc. Foram também muito ricos os trabalhos que se voltaram para as expressões simbólicas dessas classes: o carnaval, o futebol, a religiosidade popular, etc.

Cabe aqui uma pausa para que se possa dimensionar corretamente o relato bastante impressionista que desenhei até aqui. Salta aos olhos que enfatizei sobretudo os estudos antropológicos que se interessavam pelos fenômenos culturais das grandes metrópoles. Esse viés da leitura revela que sou um intérprete absolutamente situado (e não poderia ser de outro jeito) na minha geração intelectual e na minha formação: esse é o prisma que me permite ver, mas também que me faz quase que identificar a antropologia àquilo que parte de minha geração e nossos mestres realizou. É hora, pois, de tentar reparar, pelo menos parcialmente, essa grande injustiça que deixa fora da análise muitos dos temas e problemas que preocuparam a antropologia brasileira nestes últimos trinta anos. Como não posso tratar desse enorme conjunto, privilegiarei uma das especialidades que mais contribuiu para a formação dos conceitos e dos problemas da nossa

disciplina, especialidade esta que alguns consideram a "verdadeira" antropologia, ou pelo menos, o "pátio do colégio" de onde teriam emergido as outras: a etnologia indígena. Não sendo especialista da área, chamarei em meu auxílio um excelente balanço da etnologia feito por Eduardo Viveiros de Castro e publicado em 1993 na Revista do CEBRAP<sup>2</sup>.

Segundo Eduardo Viveiros, na década de setenta pode-se perceber uma mudança importante nestas áreas de estudo, posto que o conhecimento acumulado dos índios brasileiros atingira um grau de sofisticação e profundidade tal, que, pela primeira vez, a etnologia das sociedades americanas podia colocar-se à altura da etnologia que se fazia sobre outras sociedades no mundo da Ásia e da África. Segundo sua interpretação, isto teria se dado graças a três revoluções fundamentais: a primeira está relacionada com o fato de que os etnólogos deixaram de usar fontes documentais terciárias ou de segunda mão e se voltaram diretamente para os documentos primários.

A segunda grande transformação diz respeito à importância que os etnólogos passaram progressivamente a dar ao aprendizado das línguas indígenas e à aquisição de uma competência lingüística que até então não tinham. O conhecimento da língua colocou a história oral no centro da descoberta e da compreensão dessas culturas: a tradição contada passa a ser, então, um documento de pesquisa fundamental.

Como terceiro momento desta transformação o autor ressalta a maneira nova como a etnologia se abriu a um diálogo, há muito interrompido, com a arqueologia, com a lingüística e, sobretudo, com a história. É claro que a história sempre fora uma preocupação da antropologia, mas havia algo de novo nesse idílio dos anos setenta entre a antropologia e a história. Esse idílio vem marcado pelo processo anterior da incorporação da antropologia pela história. Já é bem conhecido o movimento através do qual a história passa pouco a pouco a assimilar em suas análises, os métodos, temas e problemas da antropologia. Esse procedimento resultou numa nova história que alçava à condição de objetos legítimos e dignos de compreesão, dimensões das sociedades ocidentais até então tidas como imóveis (fora da história) ou insignificantes tais como, a cultura popular, a vida privada, etc. O que nos parece importante ressaltar aqui é que esse movimento da história acabou tendo, para a própria antropologia, consequências muito importantes.

A primeira delas seria o fato de que pela primeira vez teríamos um campo de estudos que poderíamos chamar de "americanismo", isto é, voltado para o estudo aprofundado das sociedades americanas. Até então, havia-se consolidado na antropologia, sobretudo pela atividade dos estudiosos franceses e ingleses, o africanismo. Mas o americanismo, como fonte de pro-

Segundo Viveiros de Castro, se este salto teórico pôde ser realizado, foi porque o uso de fontes primárias e o conhecimento aprofundado das línguas indígenas teriam permitido uma nova síntese da história americana, ou, dito de outro modo, ela pôde apoiar-se numa literatura mais sistemática e pontual que trazia à luz a riqueza do mundo pré e pós colombiano na América do Sul, em particular dos índios brasileiros, sempre ofuscado pelos grandes relatos sobre as culturas maias, aztecas e incas.

Nesse sentido tornou-se finalmente possível substituir o único quia geral de etnologia, arqueologia e história sul-americana existente até período recente - o clássico Hand Book of American Indians - referência obrigatória dos etnólogos nos anos quarenta e cinquenta. Quais seriam, sumariamente, as novas questões que estes estudos recentes nos trazem. Na avaliação de Viveiros, a primeira delas, e talvez a mais importante, seria a constatação de que não se pode fazer uma história geral dos índios do Brasil e tampouco uma história geral das relações de contato entre brancos e índios. Uma tentativa de tal envergadura não seria capaz de levar em conta a multiplicidade das histórias locais. Com efeito, nosso processo histórico, no que se refere à relação entre índios e brancos, é muito mais complexo do que poderia parecer à primeira vista; ele não pode pois ser reduzido ao problema da polaridade extermínio ou assimilação, modo de ver que durante muito tempo predominou nas políticas indigenistas governamentais, da Igreja, e que, até certo ponto, também marcava o trabalho dos antropólogos preocupados com o contato entre brancos e índios.

A segunda novidade desses estudos foi a de terem evidenciado a necessidade de uma revisão radical das idéias comumente aceitas sobre a América précolombiana e sobre o impacto da invasão européia na América. Como essa revisão deveria ser feita segundo Viveiros? Em primeiro lugar os estudos mais recentes mostram que o homem da América é muito mais antigo do que se pensava à primeira vista. Falava-se em doze mil anos; hoje a arqueologia já se arrisca a falar em cinqüenta mil, noventa mil. Também com relação ao acesso do homem ao nosso continente, a arqueologia vem demonstrando que a população da América não teria vindo apenas pelo estreito de Bering: acredita-se hoje que migrações transpacíficas importantes também devem ter ocorrido.

Do ponto de vista da demografia, os estudos

blemas para a antropologia, observa Viveiros, é um fenômeno relativamente novo. E não apenas isso. Na verdade, o americanismo nunca teve lugar central na constituição dos conceitos e problemas da ciência antropológica. Os modelos explicativos de B. Malinowski, E. Durkheim e F. Boas foram basicamente construídos a partir de experiências de pesquisa na África, na Ásia e na Oceania. É certo que Boas pesquisou entre os índios da América do Norte mas, só muito recentemente as culturas sul-americanas começam a colocar problemas teóricos para a construção da antropologia.

 $<sup>^2</sup>$  E. Viveiros de Castro, Histórias Ameríndias . Novos estudos Cebrap. n $36,\,julho,\,1993.$ 

arqueológicos recentes também trazem novidades. Hoje já é verossímil pensar que o continente americano era muito mais populoso do que se calculou até muito recentemente. Os cálculos anteriores afirmavam que a América não teria tido mais de nove milhões de habitantes; hoje fala-se de cifras da ordem de sessenta, ou mesmo cem milhões. Isto nos dá a dimensão de que o impacto demográfico da conquista foi muito maior do que se supôs nas análises mais pessimistas. Somente na América do Sul devem ter existido oito milhões de habitantes, e não apenas um milhão, como estimavam os cálculos anteriores. Esses dados desmentem categoricamente a imagem corrente que se construiu do continente como sendo uma terra quase despovoada, vazia, à espera do ocupante europeu.

Outra imagem muito difundida e que estes estudos ajudaram a desmentir é a da "virgindade" da natureza na Amazônia americana que teria permanecido intocada até a chegada do homem branco. Na verdade, observa Viveiros, a ecologia amazônica atual, isto é, sua cobertura vegetal, a distribuição das terras e sua composição não são o resultado de uma natureza original e virgem, mas ao contrário, é o resultado de milênios de intervenção humana. A maioria das plantas úteis que existem na Amazônia de hoje, proliferam em função das técnicas indígenas e do aproveitamento que faziam desse imenso território.

Finalmente, há ainda outra imagem, extremamente pervasiva que se tem dos índios da América do Sul. Em contraposição com o que se sabe das culturas mexicanas e da América Central, os índios amazônicos aparecem como involuídos, dotados de pouca ou nenhuma civilização, ignorantes de qualquer tecnologia e, do ponto de vista sócio-político, destituídos de organização política e de chefias. Quando colocados ao lado dos impressionantes sistemas de organização social e política das sociedades urbanas encontrados pelo espanhóis no século XV, as culturas amazônicas pareciam desprezíveis, pobres, demasiadamente simples e até mesmo amorfas. No entanto, essa imagem começa a mudar quando a nova documentação copilada pelos pesquisadores começa a mostrar que a vida dos povos amazônicos era muito mais complexa e rica do que se pôde supor até então. Estes trabalhos nos trazem subsídios para que possa superar o pressuposto banal, que durante muito tempo prevaleceu em uma certa antropologia, de que a Amazônia, ou em termos mais latos, o clima tropical seria hostil à evolução da civilização. As atuais descobertas da história indígena mostram que o mundo ameríndio pré-colombiano era composto de um gigantesco sistema regional que articulava os índios do Peru aos índios do litoral de São Paulo. Isso demonstra que não havia o suposto isolamento dessas sociedades, mas, ao contrário, uma vasta rede de trocas comerciais, culturais, matrimoniais e querreiras ligava as diversas culturas do continente. É claro que todas essas relações foram destruídas pela conquista; a intrusão do homem branco e a reação defensiva dessas culturas as levou a adentrar-se no interior do país de tal maneira que tornou verossímil a impressão

de que essas sociedades sempre teriam vivido isoladamente, suas culturas congeladas pela imensa solidão amazônica.

Na verdade, o que se vê hoje é a resultante sociológica do movimento da conquista. Esse fenômeno de ordem histórica acabou imobilizando o olhar antropológico que congelou essas sociedades em pequenas mônades culturais. Hoje já existe, portanto, consenso entre os estudiosos de que não se pode aceitar o argumento determinista de que uma essência tropical impediria o desenvolvimento sócio-polítco dos povos amazônicos. Desenvolvimento este, aliás, que tem sido pensado em termos absolutamente etnocêntricos pois toma como referentes os valores tecnológicos e políticos que nós consideramos indicadores de civilização: presença de agricultura, capacidade de armazenar grãos, existências de chefia, de escravos, etc. Essas pré-noções acabaram por retardar a percepção de que essas culturas têm um complexo sistema categorial que, pela sua natureza relativa e relacional, dificultam a percepção do observador ocidental que acaba por traduzir relativismo como "ausência".

\*\*\*

Estas são pois, em grandes linhas, algumas das tendências que têm caracterizado parte da pesquisa antropológica no Brasil. Mas para concluir esta apresentação parece-me necessário apontar ainda para uma das grandes questões que têm preocupado de maneira particular os estudiosos neste campo, pois afeta diretamente a natureza de nosso objeto de estudo que é a diversidade cultural. Ela diz respeito ao fenômeno que alguns autores têm chamado de globalização do mundo. Essa forma recente de estruturação mundial se caracteriza pela aproximação econômica, política e cultural dos países, antes separados pelas suas fronteiras nacionais. Assim, não somente as diversas culturas estão hoje ligadas por complexas redes de relações que vão da troca de bens à informática, como também estaria emergindo uma nova cultura, "cultura-global", desterritorializada, que recorta as nações em grupos transversais. Isto nos coloca diante da constatação de que a cultura, ou as culturas, não podem mais ser descritas de maneira isolada, como se tivessem um ethos ou modelo próprio, independente das relações que mantém com o exterior. Num mundo que se transnacionalizou, a cultura nacional ou local deixa de ser uma mônade independente.

Theory Today, Stanford Un. Press, 1987.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>. Ver Immanuel Wallerstein, "World Systems Analysis" in Giddens, A; Turner, J. (orgs.) Social

É verdade que o fenômeno da mundialização não é novo. Em suas análises sobre o capitalismo I. Wallerstein cunha o conceito "sistema-mundo" para dar conta deste modo de produção que, segundo eles, já nasceu transnacional.3 No entanto, o impacto desse fenômeno no mundo da cultura é algo que se tornou mais visível recentemente. Portanto, o problema da transnacionalização da cultura começa a ser pensado pelas ciências humanas, e eu diria que interpela de maneira particular a antropologia.

Não é o caso de me estender aqui sobre as causas e as interpretações que foram avançadas para dar conta desse fenômeno.4 Mas, ainda que corra o risco de fazê-lo de maneira por demais suscinta, me parece pertinente indicar o modo como essa aproximação mundial das culturas acaba por incidir no método e nos pressupostos teóricos da antropologia.

Em primeiro lugar, quanto ao método. Como vocês sabem a pesquisa de campo em antropologia pressupõe a possibilidade de um recorte no qual o antropólogo possa manter ao seu alcance e observar diretamente o conjunto de relações que pretende analisar. Esse procedimento não suscita qualquer dificuldade em sociedades de pequena escala. No caso das sociedades complexas a "solução" encontrada fora a de estudar "pedaços da sociedade" como se fossem aldeias indígenas integrando pela observação direta, pelas histórias de vida, os fatos isolados numa totalidade explicativa coerente que os fizesse aparecer como um sistema de vida. Na década de cinquenta esse modo de trabalho conduziu aos clássicos estudos de comunidade que fascinaram sociólogos e antropólogos num momento em que, como bem observa Eunice Durham, a abordagem funcionalista "facilitava a aproximação entre as duas disciplinas que exploravam as afinidades entre a sociologia de Durkheim e a antropologia social britânica".5 Mas a crítica aos estudos de comunidade e ao funcionalismo levou a uma profunda fragmentação das monografias antropolócias dos anos sessenta e setenta, que não tinham mais conceitos e teorias totalizadoras para suas descrições, uma vez que o marxismo incorporado rapidamente pelas interpretacões sociolóicas era de difícil digestão pela antropologia: ele não trazia uma teoria positiva do simbolismo (que não fosse pela chave da ideologia) e, orientado para problemas macroestrutrais, tornava-se dificilmente operativo em observações de pequena escala.

Ora, nestes últimos vinte anos enquanto os antropólogos se debatiam com o problema de compatibilizar satisfatoriamente a teoria com a observação através de um procedimento que Eunice Durham chamou de "deslize semântico" 6 o mundo foi progressivamente se integrando numa escala que tornava cada vez mais insatisfatória a observação pontual e situada da antropologia. Ora, qualquer proposição de incorporação das relações globais na interpretação, amplificam o problema do recorte da observação, já posto em menor escala na antropologia recente que, pretendendo preservar a riqueza da observação direta elaborada pelo funcionalismo, não conseguia compatibilizar os dados assim obtidos com uma teoria geral da sociedade. Como realizar esse recorte num mundo transnacional? Como delimitar o campo da observação quando nem mesmo a sociedade nacional pode ser o referente macro da interpretação para o qual deveria tender a interpretação da experiência localmente situada, quando a cultura é algo que estravasa as fronteiras nacionais? Octávio lanni observa com propriedade que há inúmeros pontos de vista possíveis para a construção desse recorte: o local, o mundial, o ponto de vista das nações dominantes, o ponto de vista das culturas populares. Nenhum deles é o melhor. Posso privilegiar as decisões governamentais e seus personagens ou, ao contrário, o cotidiano e o indivíduo anônimo. Mas não apenas a escolha do ponto de vista se coloca como problema metodológico, também a amplitude do recorte é difícil definir. Como circunscrever num mesmo espaço físico de observação as relações que é preciso explicar se sua lógica está sendo produzida por centros e agentes dispersos geograficamente embora ligados culturalmente?

Como evidentemente não é possível construir esse universo de observação total, típico da tradição antropológica funcionalista a antropologia se vê obrigada a incorporar cada vez mais novos métodos de coleta de dados, como a estatística e o survey (intimamente associados a uma sociologia de tradição americana), e multiplicar a natureza de seus universos de observação incorporando documentos, imagens, relatos históricos, etc.

Em segundo lugar quanto à explicação. As correntes mais contemporâneas da antropologia têm discutido a natureza da explicação que a "ciência antropológica" propõe dos fatos que estuda e segundo a fórmula de Geertz que se tronou clássica, cada vez mais se considera que a antropologia "não é uma ciência experimental em busca de leis, mas uma ciência interpretativa a procura do significado". A partir dessa vertente teórica, a antropologia deixaria pois, progressivamente de se interessar por relações sociais e privilegiaria cada vez mais os discursos, as falas dos agentes, na procura de suas significações. Nesse sentido a antropologia estaria se aproximando da literatura, tornando-se como aquela mais uma narrativa do que uma ciência. Muitos autores já comecam a levantar o problema do valor relativo dessa narrativa. Teria ela o mesmo valor epistêmico, a mesma importância explicativa que

Ver a esse respeito Octavio Ianni, A sociedade global, RJ. Civ. Brasileira, 1992 3 Renato Ortiz Mundialização e cultura, SP, Brasiliensens, 1994.

<sup>5</sup> Eunice Durhan, "La investigación antropológica en las poblaciones urbanas, in Alteridades,

Ano 2, nº 3, 1992. Universidad Autonoma Metropolitana.

<sup>6.</sup> Trata-se de uma apropriação pela antropologia de conceitos como ideologia, identidade, pessoa, indivíduo, hierarquia, etc. numa chave culturalista que os despolitiza ao retirá-los do contexto histórico e da reflexão das classes e do conflito intergrupal no qual foram engendrados.

o discurso emitido pelo pesquisado? Aquilo que o pesquisado relata teria peso de realidade equivalente ou até maior do que construção necessariamente parcial que o antropólogo realiza sobre esse relato? Qual seria então o estatuto da narrativa do observado, uma ficção, uma ideologia?

Na mesma linha de preocupações, essa corrente antropológica que se acordou, na falta de melhor nome, em chamar de pós-moderna, chama atenção para o modo como essa narrativa ficcional que a monografia antropológica representa, sofre a interferência direta da relação que o antropólogo estabelece com pesquisado. Ora, essa relação é, segundo esses autores, necessariamente uma relação de poder posto que coloca face a face competências diferenciais. Consequentemente, o problema do poder incide diretamente na natureza da narrativa que o pesquisado e o pesquisador produzem no momento da pesquisa. Se isto é verdade, a descrição antropológica, que se pretendia uma análise objetiva de como o outro é, estaria construída sobre uma ficção realista na qual o antropólogo impõe sobre o outro um modelo que ele mesmo construiu. Nesse sentido, argumentam esses autores que a monografia funcionalista clássica perdeu a autoridade para dizer aquilo que o outro é, ou, dito de outro modo, não pode pretender estar dizendo a verdade sobre o outro.

Em terceiro lugar, quanto aos conceitos. Vimos que o recorte que a antropologia costuma fazer, dentro da tradição funcionalista malinowskiana, de seu universo de observação, pressupõe uma certa noção de totalidade que estaria contida nos limites físicos desse recorte. Ora, se a globalização do mundo torna essa construção da observação cada vez mais frágil no seu poder interpretativo, a própria noção de totalidade perderia seu sentido inicial. Assim, aprofunda-se a fragmentação da observação antropológica, perdem-se os conceitos que até então procuravam timidamente interromper a pulverização das interpretações circunstanciais de pequenos grupos. Torna-se pois mais agudo o problema do que deve ser finalmente explicado pela abordagem antropológica: a vida particular de uma comunidade da periferia, a sociedade brasileira, o mundo? A antropologia se debate pois com a contradição estrutural existente entre a riqueza de significações capturáveis através da observação de universos pulverizados e a impotência da interpretação que perdeu o horizonte da totalidade empírica ou teoricamente alcancável. Talvez a totalidade antropolóica tivesse sido. num certo sentido, uma ilusão necessária. Mas como tal trouxe os seus frutos. Hoje ela se torna impotente posto que a verossimilhança desta ilusão não pode mais ser alimentada e mantida como força propulsora da interpretação.

À guisa de conclusão eu diria que, de modo paradoxal, ou aparentemente paradoxal, o movimento econômico e social de globalização da cultura se vê acompanhado de um movimento de igual força mas que caminha no sentido inverso, que faz ressurgir, agora na chave do político, reivindicações radicais de

particularismos culturais e étnicos. As razões desse fenômeno são complexas e mereceriam uma análise mais detalhada que incorporasse a compreensão das razões da crise de soberania que ameaça os estados nacionais, da natureza do separatismo e das reivindicações das novas minorias. De qualquer maneira é importante notar que, no bojo do problema da perda das referências nacionais, a importância da identidade, da cultura local e regional se repõe com uma atuailidade sem precedentes. Portanto, se a antropologia se debatia com as dificuldades inerentes à uma abordagem planetária, a força dos movimentos particulares de reivindicação de identidade acaparou imediatamente a imaginação antropológica que colocou rapidamente o tema no centro de sua reflexão.

No entanto, não se pode deixar de observar que, nessa enorme ficção simbólica que é a produção de identidades, a antropologia é parte interessante e interessada. Certamente, é na análise dos processos de produção de identidades que esta disciplina foi capaz de revelar seu aporte mais original, mas é também aí que ela revela seus limites, e, porque não, sua dimensão ideológica ou ficcional. E isto porque, ao legitimar, ou até mesmo produzir as identidades que ela, sob a capa protetora da ciência, diz modestamente querer conhecer, ela se esconde e, na verdade, produz o fenômeno e a realidade que pretende conhecer.

Essa distância cada vez mais estreita entre a interpretação do objeto e a incorporação pelo objeto da descrição conceitual que dele se fez é, no meu entender, um dos dilemas mais difíceis que a ciência antropológica precisa enfrentar nos tempos atuais, se ela pretende não abrir mão de seu potencial explicativo para dissolver-se na ficção literária ou na ação mobilizadora das ideologias políticas.

#### Bibliografia.

MONTERO, Paula & DELLA CAVA, Ralph. 1991. *E o verbo se faz imagem...* Petrópolis, Vozes.

#### SCHWARTZMAN, Simon.

1990. *Tradição e modernidade da universidade brasileira*. São Paulo, nov., mimeo.

#### VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1993. "Histórias Ameríndias". Novos Estudos do Cebrap,  $n^{\rm 2}$  36, julho.

# FORMAÇÃO OU EDUCAÇÃO: OS DILEMAS DOS ANTROPÓLOGOS PERANTE A GRADE CURRICULAR

**Peter Fry** 

IFCS/UFRJ

Aceitei o gentil convite de Mariza Peirano para participar deste fórum por concordar com a importância de se colocar o ensino na pauta da Anpocs, que é por tradição o fórum para os resultados da pesquisa. A pesquisa e as publicações que dela resultam são a face pública e universal do nosso ofício, enquanto o ensino é a contraface mais ou menos privada e local. Os artigos e livros conferem prestígio na profissão e são os critérios principais de avaliação formal dos programas de pós-graduação. O ensino, sobretudo nos cursos de graduação, confere um prestígio mais caseiro, que emerge informalmente através de conversas de bar e bastidor entre alunos e colegas de uma e outra geração. Por mais importância que tenha o ensino, ele é hierarquicamente inferior à pesquisa como a mão esquerda à mão direita, como o feminino em relação ao masculino na divisão tradicional dos papéis de gênero (Hertz, 1988).

Recentemente, os professores de Ciências Sociais têm sido confrontados com alguns dados perturbadores que indicam que os cursos de graduação nas Ciências Sociais, dos quais a Antropologia faz parte igualitária com a Sociologia e a Ciência Política, estão num processo de franco declínio na hierarquia das carreiras universitárias, atraindo cada vez menos candidatos e recrutando alunos oriundos de camadas sociais inferiores e com notas mais baixas no exame vestibular. Ao mesmo tempo, os cursos das ciências do social que permitem o acesso às profissões, e aos quais a Antropologia contribui modestamente com cursos introdutórios, sobretudo Psicologia e Comunicação Social, sobem na hierarquia. Os cursos de pós-graduação continuam com seu prestígio relativamente intocado. Estas revelações, se não criaram um drama social stricto sensu, estão pelo menos provocando uma discussão bastante interessante sobre o futuro do ensino nos cursos de graduação em Ciências Sociais e o ensino da Antropologia, revelando representações normalmente mais implícitas e 'taken for granted' do que abertamente formuladas. Para um antropólogo, portanto, esta situação apresenta-se como um ponto de partida conveniente para uma reflexão sobre o ensino das Ciências Sociais em geral e a Antropologia em particular no Brasil contemporâneo.

## 1.0 Drama da 'Queda' dos Cursos de Ciências Sociais

Numa publicação recente, Nelson do Valle Silva demonstrou que de 1979 a 1993, as Ciências Sociais na UFRJ despencaram do 19º lugar da hierarquida das carreiras universitárias para o 24°. No mesmo período, Comunicação Social subiu do 9º para o 8º. Direito, do 17º para o 9º, e Administração, do 13º para o 7º. A razão candidato/vaga no vestibular de 1993 para o curso de Ciências Sociais foi de apenas 1,78 em contraste com 11,65 para Direito e 14,90 para Comunicação Social. Como observa Nelson do Valle Silva, "os resultados do exame vestibular espelham a seletividade implícita nestas razões candidato/vaga: as carreiras com maior demanda relativa recrutam os estudantes com melhor desempenho" (Silva, 1994:3). Assim, por exemplo, as médias obtidas pelos candidatos classificados em Comunicação Social e Ciências Sociais foram, respectivamente, 5,10 e 3,50 em Língua Portuguesa; 4,10 e 2,75 em História e 2,28 e 1,59 em Matemática. Além disso, os alunos dos cursos de Ciências Sociais são de famílias mais pobres em relação às dos alunos dos cursos profissionais. "A impressão que emerge", escreve Nelson do Valle Silva, "quando examinamos as informações sócio-culturais preenchidas pelos candidatos quando da inscrição no vestibular, é que os classificados para o referido curso [Ciências Sociais] são recrutados entre jovens de famílias de recursos relativamente modestos quando comparados com os demais estudantes universitários" (Silva, 1994:6).

Estes dados refletem a situação mais geral do país, como mostra Schwartzman (Schwartzman, 1991), que, aliás, acrescenta um dado inferido, porém ainda mais perturbador: "Para quase todos os estudantes [de Ciências Sociais], trata-se de uma segunda escolha, imposta pela impossibilidade de conseguir a primeira, que seriam os cursos diurnos das profissões mais tradicionais" (Schwartzman, 1991:56).

E, finalmente, as taxas de 'evasão escolar' se revelam como sendo tão altas quanto as do sistema escolar como um todo. Em algumas disciplinas chegam a 60 ou 70% os alunos que simplesmente nunca termi-

nam seu curso (Silva, 1993; Schwartzman, 1991).

As várias interpretações destas cifras revelam distintas maneiras de encarar o ofício do cientista social universitário. Elas podem ser posicionadas num continuum cujos pólos seriam caracterizados como 'pessimistas' e 'otimistas'. Para os primeiros, as cifras ocasionam a mais profunda depressão: a sensação de uma queda, no sentido bíblico, de uma carreira antes vista como das mais nobres. O ensino na graduação parece um jogar de pérolas... De certa forma, os pessimistas refletem um aspecto dos cursos de graduação que ainda não mencionei, o seu pouco prestígio em relação aos cursos de pós-graduação, dos quais são separados por arranjos institucionais que obedecem mais uma lógica simbólica do que prática. São alocados em 'coordenações' específicas, e em alguns casos possuem até um corpo docente distinto. Enquanto os cursos de pós-graduação recebem recursos financeiros do governo federal de acordo com o número de alunos matriculados, os cursos de graduação dependem das imprevisíveis benesses da universidade. A lógica dos pessimistas é bem descrita por Schwartzman: "Chegando à universidade com escolarização deficiente, os estudantes se matriculam em instituições que pagam mal e não dão condições mínimas de trabalho aos professores, ou nos departamentos mais problemáticos das universidades públicas. O clima de desmotivação que predomina nesses departamentos e escolas explica em boa parte por que, quando possível, os professores procuram se refugiar nas pós-graduação" (Schwartzman, 1991:57). O raciocínio dos pessimistas, então, conduz à uma postura de resignação, a um pouco interesse pelos cursos de graduação e a uma concentração de esforços na pesquisa e no ensino de pós-graduação, onde, se argumenta, o trabalho produz um efeito social mais marcante, mantendo a disciplina atualizada e assegurando a produção de profissionais de alta qualidade.

Para os otimistas, os dados não justificam tamanho desespero. Em primeiro lugar, os otimistas colocam em questão a capacidade do vestibular de medir a capacidade intelectual ou aptidão para os estudos, argumentando que, como os testes de inteligência, eles são etnocêntricos, privilegiando os já privilegiados. Argumentam também que as diferenças das médias não são tão enormes assim e até acham razões de elogiar o sistema público de educação: "se as escolas fossem tão ruins como dizem, as diferenças entre as médias seriam bem maiores dadas as desigualdades familiares tão grandes". Eles reconhecem, mesmo assim, que os alunos dos cursos de Ciências Sociais possuem um capital social e cultural menor do que os dos cursos mais altos na hierarquia das carreiras.

Outros, a partir da experiência de dar aula para turmas dos cursos melhor ou pior classificados na hierarquia das carreiras, acreditam que a diferença entre os alunos dos diferentes cursos vai além de origem social e 'cultura geral' (Velho, 1991); sentem uma diferença de ethos. Dizem que os alunos das turmas das carreiras mais altas "são mais parecidos

conosco na sua maneira de ver o mundo", enquanto os das turmas das carreiras de mais baixo prestígio parecem 'diferentes', com mais dificuldade em relação ao pensamento abstrato, em sua capacidade de perceber os problemas postos e os caminhos da sua resolução. Um colega sugeriu que 'os outros' precisavam de uma 'conversão' do status do 'outro' para 'nós', para poderem tirar proveito do curso.

O pensamento dos otimistas conduz a renovadas tentativas de melhorar os cursos de graduação, num esforço de produzir uma educação razoável para os alunos menos favorecidos. Os otimistas argumentam que a diversidade social e cultural, que é o resultado positivo de uma política de aumento do acesso e da eqüidade no processo de recrutamento às universidades públicas, se constitui num desafio instigante: como conjugar uma educação de boa qualidade para os alunos de baixa renda e ao mesmo tempo manter e aumentar a excelência da pesquisa? Além disso, argumentam que a diversidade social e cultural das turmas de graduação é em si um recurso positivo, importante para o processo de relativização da vida social tão caro à Antropologia.

Um dos mais expressivos exemplos do trabalho dos otimistas nos cursos de graduação em Ciências Sociais é o Laboratório de Pesquisa Social (LPS) do IFCS da UFRJ. Em 1986, um conjunto de professores, a maioria antropólogos, implantou o LPS para alunos de graduação poderem aprender ciência social, fazendo-o através da participação em pesquisas orientadas pelos seus professores e com bolsas de iniciação científica. Segundo dados de Nelson do Valle Silva, a taxa de evasão foi reduzida de 63,3% para 37,4% nos últimos cinco anos (Silva, 1994) e grande número dos alunos do Laboratório conseguiram entrar em cursos de pósgraduação. Ainda não existem dados sobre a inserção dos outros no mercado de trabalho mais geral. Esta mudança é atribuída a um conjunto de fatores relacionados entre si: a experiência de pesquisa; o contato mais direto que o LPS proporciona entre professores e alunos; e a possibilidade de estudar em tempo integral. Eu acrescentaria ainda mais um fator: uma transferência, embora ainda pequena, da responsabilidade pelo processo de ensino, dos professores para os próprios alunos.

Mas mesmo os entusiastas mais otimistas sofrem recaídas de pessimismo, sobretudo quando se dão conta da quantidade de trabalho que o LPS exige e os conseqüentes prejuízos que acarreta para a produção intelectual, o único critério para a distribuição de prestígio e poder no mundo acadêmico.

Isso tudo sugere que a experiência do LPS, uma brava iniciativa de reforma, revela em última instância as dificuldades de se tentar educar alunos autônomos e responsáveis no contexto de um sistema de graduação cujas premissas básicas apontam em sentido contrário. Operando nos pequenos interstícios da "grade curricular", que continua exigindo milhares de horas em atividades formais na sala de aula e pelos seus compromissos de pesquisa, e dos alunos, cujo tempo livre

deveria ser empregado em leituras associadas aos cursos. É talvez por aí que surge um certo `pesquisismo' tão deplorado por Renato Lessa (Lessa, 1991).

Para entender melhor esta situação e as opiniões dos otimistas e pessimistas, convém recuar para uma discussão sobre o ensino na graduação como um sistema cultural, para depois voltar especificamente à Antropologia e às Ciências Sociais.

### 2.Formação, Grade Curricular e o Aluno Genérico: uma Antropologia do Ensino de Graduação

O rito de passagem da graduação pressupõe que calouros reduzidos a um padrão comum através de um rito de desagregação e degradação (o 'trote'), entrem na universidade, onde, após ficarem no mínimo 2.050 horas em sala de aula, colhendo créditos segundo uma lógica que, embora clara para quem desenhou o currículo, não é tanto para quem é destinado, cheguem ao rito final de reagreagação, a colação de grau.

Para relativizar o sistema em pauta comparo-o com o sistema no qual vivi na Inglaterra na década de 60. Para se graduar na Universidade de Cambridge, o aluno precisava passar dois exames e comprovar residência na universidade, jantando um certo número de vezes no refeitório do seu colégio. Assistir às aulas formais era assunto de foro íntimo e participar nos 'tutoriais', reuniões bisemanais de pequenos grupos de alunos com um professor ou aluno de doutorado, aconselhável, porém não obrigatório. O sistema privilegiava a convivência, a comensalidade, a separação da sociedade envolvente e a atividade voluntária do aluno como indivíduo autônomo. Não foram poucos que conseguiram notas altíssimas sem aparentar estudar nada, como não foram menos aqueles que assitiram às aulas religiosamente para galgar apenas um triste grau de terceira classe.

Relativo a este sistema de muito privilégio, já certamente ultrapassado e modernamente inviável, as características do sistema brasileiro contemporâneo ficam mais evidentes. Formar, segundo Aurélio Buarque de Hollanda, significa "[d]ar a forma natural a (alguma coisa); ter a forma de conceber; assemelhar-se a; constituir; fabricar; estabelecer; determinar; promover ou facilitar a formatura a; [...]" (Buarque de Hollanda, 1969). Assim, a ênfase parece recair sobre a ação de uma força externa agindo sobre o aluno inerte que é obrigado a seguir um currículo formal, negociando a "grade curricular". Formado, o aluno é credenciado como cidadão especial, como que um assimilado nos regimes coloniais portugueses e franceses, que galgava a cidadania metropolitana sabendo vestir, comer e falar como seu colonizador. Como assimilado, ele ganha acesso ao estamento mais prestigioso da sociedade, aos escalões mais altos da burocracia estatal, a determinadas profissões e aos aposentos mais luxuosos das cadeias.

Exagerando as características dos dois sistemas e construindo-os em tipos ideais, pode-se argumentar que um é calcado no valor indivíduo, o outro no valor hierarquia, em termos Dumontianos. Assim, enquanto o primeiro sistema pressupõe um aluno responsável, com a liberdade de agir de acordo com sua própria vontade, o segundo pressupõe um aluno irresponsável que, despido de vontade própria de estudar tem que ser coagido pela grade curricular. O primeiro sistema visa encorajar um indivíduo 'educado', livre para seguir a sua carreira ou vocação, enquanto o segundo vislumbra uma pessoa 'formada', assimilada ao estamento dos bacharéis.

Vejamos algumas características correlatas do modelo hierárquico brasileiro. O currículo lembra um pouco a legislação em geral. É um conjunto de regras que é tão complexo e irrealista que, no seu afã de controlar o comportamento dos cidadãos (neste caso, os alunos), produz os efeitos opostos: alunos e professores rebelam-se silenciosamente contra as regras para garantir o que é considerado efetivamente possível e resguardar um mínimo de autonomia pessoal. São tantas horas consumidas, que sobra pouco ou nenhum tempo para qualquer outra atividade significativa para aqueles que procuram assistir às aulas, ler as bibliografias e trabalhar fora para ganhar dinheiro para sobreviver1. Não há quase nenhum incentivo (nem tempo, aliás) para atividades geridas pelos próprios alunos, a não ser os regulares movimentos de protesto, geralmente caracterizados por uma atitude em relação ao corpo docente semelhante ao 'trabalho' perante o 'capital'. E não sem razão afinal, ao desenfatizar a 'responsabilidade' dos estudantes no processo de 'formação', o sistema faz com que eles se vejam, como por assim dizer, 'dominados' pelo corpo docente.

Como o mote do sistema é a formação de uma pessoa mais do que a educação de um indivíduo, tanto calouros como formandos são vistos como genéricos. Os calouros são supostamente dotados de uma série de conhecimentos e capacidades que teriam adquirido ao longo da sua escolarização, uma representação que os autores dos currículos têm de si mesmos na sua juventude, ou dos seus próprios filhos na atualidade. É por ameaçar esse pressuposto implícito, sem dúvida, que os dados de Nelson do Valle Silva tanto perturbam. Mas, sugiro, é a contradição entre a vontade de providenciar uma educação individualista por parte dos professores otimistas dentro de um sistema fundamentalmente hierárquico que leva a tamanha frustração e desentendimento. O futuro do LPS e de outras iniciativas de melhorar a eficácia dos cursos de graduação nas Ciências Sociais depende, então, numa reforma na própria cultura da graduação.

<sup>1</sup> Segundo Nelson do Valle e Silva, 94% dos calouros do Curso de Ciências Sociais do IFCS pretendiam, ao mesmo tempo, trabalhar e estudar (Silva, 1994:7).

#### 3.Reforma Geral

Um sine qua non de qualquer reforma dos cursos de Ciências Sociais em geral, e a participação da Antropologia em particular, exigiria como primeiro passo uma etnografia detalhada e detalhista na universidade para aprofundar um conhecimento do ponto de vista dos vários 'nativos': os alunos, os funcionários e os professores. Os dados 'objetivos' não bastam por si só, nem a sua interpretação por alguns professores; precisa-se entender as representações dos vários atores envolvidos. Desta forma, a própria Antropologia poderia contribuir para encontrar soluções para o desafio tão claramente enunciado por Simon Schwartzman: "proporcionar a este meio milhão de estudantes [o número de estudantes matriculados em cursos na área das humanidades] uma educação minimamente adequada" (Schwartzman, 1991:56).

O próprio Schwartzman propõe um repensar do conteúdo dos cursos e o oferecimento de materiais didáticos "adequados e orientados para a realidade brasileira e internacional contemporânea"; que os professores das disciplinas "básicas"façam "um investimento considerável para entender as necessidades e possibilidades de aprendizagem de seus alunos, assim como as características mais gerais dos cursos em que ensinam", e "a incorporação dos temas dos cursos aplicados na agenda central de trabalho dos cientistas sociais mais capacitados, ampliando assim sua temática e seu envolvimento em temas considerados normalmente fora de sua especialidade" (Schwartzman, 1991:57).

A análise do sistema cultural da graduação que já esbocei, embora parcial e preliminar, sugere algumas reformas mais radicais. Em primeiro lugar, parece fundamental equilibrar melhor a responsabilidade de alunos e professores na cultura do ensino superior. Isto implicaria numa redução dos aspectos mais coercitivos, matemáticos e formais do sistema de graduação, e sua substituição por atividades com uma participação mais ativa por parte dos estudantes. Esta opinião não decorre apenas de possíveis preferências minhas, mas da análise já feita das dificuldades enfrentadas na reforma parcial do LPS e da convicção de que o 'indivíduo moderno' fica numa situação de 'vantagem comparativa' perante os desafios da sociedade contemporânea. e, portanto, do mercado de trabalho tanto acadêmico quanto mais geral. Este mercado, cada vez mais flexível, cobiça indivíduos com uma educação que os equipara com a capacidade de identificar problemas, de arregimentar informações relevantes e de propor soluções viáveis.

Em segundo lugar, acredito ser essencial, a partir da etnografia proposta, pensar formas de educação dos alunos do primeiro ano do curso de graduação capazes de encorajar a 'conversão' dos alunos menos privilegiados para uma postura mais autônoma e responsável perante o processo de educação, além de ensinar 'capacidades básicas', como a leitura crítica e a escrita.

Nas universidades dos Estados Unidos e África do Sul, países com 'minorias' facilmente identificadas, há uma crescente experiência neste sentido que poderia sernos útil. O ensino da Antropologia poderia desempenhar um papel decisivo em tal empreendimento, buscando formas de relativizar a experiência pregressa dos alunos não apenas a partir de aulas formais e textos, como também através da provocação de uma verdadeira 'etnografia coletiva' sobre a diversidade social e cultural dos próprios alunos, amparada por uma literatura relevante, jornais, filmes e teatro. Tal exercício teria a vantagem adicional de aumentar a 'cultura geral' dos alunos (Velho, 1991).

Em terceiro lugar, a etnografia proposta deveria provocar uma discussão sobre a inserção da Antropologia no ensino das Ciências Sociais e fora delas, indagando sobre as práticas atuais, mas sobretudo as representações que os próprios antropólogos têm de si e de sua disciplina. Afinal de contas, são eles, pessoas de carne e osso, com suas qualidades, defeitos, concordâncias e diferenças que representam os recursos com os quais é possível construir uma Antropologia real e não apenas virtual ou ideal.

#### 4.0 Olhar Antropológico

Como preparação para esta comunicação, conversei com alguns colegas antropólogos (e comigo mesmo) sobre a sua visão da Antropologia no Brasil. Deste pequeno exercício verifiquei a existência de um conjunto de representações dotadas de uma razoável coerência lógica interna. Um sub-conjunto destas coincide com o diagnóstico da disciplina feita em 1991 por Mariza Peirano: "(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" (Peirano, 1991:48).

Além disso, porém, detectei um segundo subconjunto de representações que se forma em volta do que os antropólogos chamaram de um 'olhar' e/ou 'postura' antropológicos perante o mundo. Mesmo com as ressalvas rituais, reclamando a unidade das Ciências Sociais e a não nitidez das fronteiras entre as suas disciplinas constitutivas, as referências ao 'olhar' e as suas características deixaram uma impressão de que os antropólogos se vêem como diferentes, possuidores de um ethos e uma cosmologia próprios.

O 'olhar' se caracteriza sobretudo por uma certa 'distância' do mundo, distância esta vista como essencial para a relativização e desnaturalização do mundo social. Ao longo das conversas sobre este 'olhar' e suas virtudes quase místicas fiquei com a sensação de que os antropólogos sofrem de uma ligeira sobrançaria em relação às demais Ciências Sociais, como que se a Antropologia as subsumissem. Alguns acusam os sociólogos e cientistas políticos de particularistas disfarça-

dos de universalistas, produzindo uma teoria dita geral a partir da observação das sociedades ocidentais modernas às quais eles próprios pertencem. A Antropologia, argumentam os antropólogos, é universalista mesmo se muitas vezes parece particularista, pela sua insistência no detalhe e pela situação específica das suas etnografias, além da busca dos 'pontos de vista dos nativos'. Pautada no eterno dilema da universalidade da humanidade manifesta através de diferenças culturais particulares, a Antropologia é obrigada a um constante vai-e-vem do particular para o universal, na procura da teoria mais convincente.

Na prática de ensino atual na graduação, a Antropologia contribui uma terça parte, junto com a Sociologia e a Ciência Política, aos cursos de Ciências Sociais. Em algumas universidades o aluno pode se 'especializar' numa ou duas destas três disciplinas, obtendo, em consonância com a lógica matemática da cultura da graduação, uma determinada porcentagem de créditos nas disciplinas escolhidas. A Antropologia também oferece disciplinas introdutórias a uma variedade de outros cursos de graduação, que na UFRJ incluem alguns dos cursos profissionalizantes na área das humanidades como Comunicação Social, Pedagogia, Serviço Social e Psicologia, e também para um conjunto estranhamente heterogêneo de cursos como Odontologia, Geo-Física, Enfermagem e Educação Física. Dois desses cursos (Psicologia e Comunicação Social) ocupam posições altas na hierarquia das carreiras.

A distribuição da Antropologia pelos cursos de graduação, com a possível exceção da sua presença nos cursos de Ciências Sociais propriamente ditos, não parece obedecer a nenhuma lógica geral, mas antes a casuismos históricos. Se não, como explicar sua presença na UFRJ na Odontologia e não na Medicina, na Comunicação Social mas não na Administração ou no Direito? Além disso, os professores de Antropologia tendem a encarar as matérias oferecidas fora do âmbito das Ciências Sociais como um fardo, em vez de uma contribuição essencial e positiva. Assim, a atual distribuição do ensino da Antropologia é ilógica e ineficiente. A maior parte dos ensinamentos da Antropologia é dirigida para os alunos dos cursos de Ciências Sociais que queriam estar alhures. A outra parte é dirigida um tanto perfunctoriamente aos cursos profissionais.

Sem curso de graduação próprio, a Antropologia (a Ciência Política e a Sociologia também) depende dos cursos de pós-graduação para sua reprodução institucional. Muito prestigiosos na sua maioria, estes cursos recrutam bacharéis de quaisquer cursos de graduação, e não apenas aqueles com uma formação nas Ciências Sociais ou com habilitação em Antropologia. Desta forma, garantem o recrutamente de alunos já 'convertidos' ao modo de vida intelectual. Mas, justamente pela heterogeneidade dos seus alunos, estes cursos se assemelham em muitos aspectos ao que seriam cursos de graduação em Antropologia caso tais existissem, tentando cobrir em pouco tempo a 'tradição' da disciplina.

#### 5.0 Futuro do Ensino da Antropologia

Em primeiro lugar, gostaria de reiterar que o papel mais significativo que a Antropologia poderia desempenhar na atual situação seria o de colocar o seu 'olhar' na própria universidade e sobre si mesma. Uma descrição e análise antropológicas tirariam o debate do 'etnocentrismo' atual, em que apenas alguns dos nativos, quatro dos quais neste fórum, têm voz.

Seguindo meu argumento até agora, qualquer mudança teria que levar em conta alguns fatores:

- .a necessidade de promover maior responsabilidade e autonomia por parte dos alunos, incluindo uma redução dos aspectos mais matemáticos e formais da "grade curricular";
- .a existência de uma forte identidade antropológica e a vontade de mantê-la e reproduzi-la através do ensino e da pesquisa;
- .a crença dos antropólogos na importância da disciplina para a análise das sociedades complexas modernas, bem como as populações 'primitivas' nelas encapsuladas;
- .a importância do 'olhar antropológico' tanto para os cursos de Ciências Sociais quanto para outros cursos universitários;
- .a manutenção dos recursos humanos e materiais atualmente disponíveis.

A partir destes pressupostos, termino apresentando esquematicamente duas direções de mudança que já circulam nos meios antropológicos.

\*\*\*\*\*

## Antropologia para a Antropologia na Pós-Graduação e para os outros na Graduação

Neste cenário, a disciplina plantaria a sua raiz profunda nos cursos de pós-graduação, onde zelaria pela 'integridade' da disciplina como instituição. A Antropologia retirar-se-ia dos cursos de Ciências Sociais como parceiro igualitário, abrindo mão inclusive de oferecer habilitações em Antropologia a nivel de graduação. Sua participação na graduação dependeria de uma negociação com os cursos da área das humanidades, as Ciências Sociais inclusive, e com outros cursos

capazes de produzir bons argumentos para incluir disciplinas em Antropologia nos seus currículos. Neste cenário, o esforço da Antropologia na graduação seria disseminado pela universidade; na pós-graduação seria concentrado na formação de antropólogos especializados.

#### 2. Uma Declaração de Independência

Neste cenário, a Antropologia retirar-se-ia do curso de graduação em Ciências Sociais, estabelecendo um curso de graduação em Antropologia. Este curso seria composto de atividades desenhadas para (a) a produção de antropólogos (ou seja, os alunos matriculados no curso) e (b) subsidiar outros cursos de graduação que teriam negociada a participação da Antropologia nos seus currículos. Os alunos matriculados obviamente participariam das atividades promovidas pela Sociologia e Ciência Política, bem como de outras áreas de conhecimento.

Em ambos estes cenários, a divisão entre as atividades da pós-graduação e a graduação ficariam mais tênues. Alguns colegas, por exemplo, pensam que os alunos de pós-graduação poderiam ser formalmente incorporados ao ensino da graduação como Assistentes de Ensino. Responsáveis pelo acompanhamento dos alunos através de seminários e outras atividades, contribuiriam para aumentar a autonomia e responsabilidade estudantil e adquiririam uma prática de ensino necessária para sua formação como profissionais. Também em ambos os casos a identidade antropológica específica seria mantida (e até fortalecida), mas a sua relevância para outras áreas do conhecimento seria reconhecida e instrumentalizada.

Não tenho preferência por qualquer um desses cenários. Talvez nenhum. Mas estou convencido de que a mudança é imperativa. Na Inglaterra, as universidades foram obrigadas a mudanças muito a contragosto pelo governo de Margaret Thatcher. Ainda há tempo para as universidades brasileiras tomarem a dianteira no processo de reforma antes que caia a espada de Democles.

#### Referências

#### BOMENY, H. e P. BIRMAN (orgs.)

1991 - As assim chamadas ciências sociais: formação do cientista social no Brasil. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

#### HERTZ, R.

1988 - "A preeminência da mão direita", Religião e Sociedade, 6 (trad. Alba Zaluar).

#### LESSA, R.

1991 - "O ensino de ciências sociais: uma conjectura pessoal". In BOMENY, H. e P. BIRMAN As assim chamadas ciências sociais: formação do cientista social no Brasil. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

#### PEIRANO, M.

1991 - "Os antropólogos e suas linhagens". Revista Brasileira de Ciências Sociais 16, pp. 43-50.

#### SCHWARTZMAN, S.

1991 - "As ciências sociais nos anos 90". Revista Brasileira de Ciências Sociais, 16, pp.51-60.

#### SILVA, N. do V.

1994 - "Algumas observações sobre a graduação em Ciências Sociais e o treinamento no Laboratório de Pesquisa Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais". Série Estudos Ciências Sociais n.4, Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

#### VELHO, G.

1991 - "Ciências Sociais e Humanismo". In BOMENY, H. e P. BIRMAN As assim chamadas ciências sociais: formação do cientista social no Brasil. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

## UM PONTO DE VISTA SOBRE O ENSINO DA ANTROPOLOGIA

Mariza G.S. Peirano

Universidade de Brasília

Há várias maneiras de se ensinar uma disciplina como a antropologia; uma das mais ineficazes é por intermédio dos manuais que prometem contribuir para explicar a obra de um autor ou definir uma época, mas terminam por limitar a criatividade dada sua natureza classificatória a priori. Divulgados e consumidos em larga escala, os manuais produzem nos alunos a falsa impressão de segurança e, nos professores, a ilusão da orientação segura e abalizada. Um cientista social torna-se um antropólogo ao longo de um processo de aprendizado e descoberta que é, ao mesmo tempo, coletivo e individual, replicando as próprias características da disciplina: é coletivo na medida em que o cientista social se torna membro de uma comunidade de especialistas que partilha pressupostos teóricos e visões de mundo comuns; é individual porque o resultado desse processo permite ao antropólogo exercer sua sensibilidade de maneira a influir de forma decisiva no seu estilo como autor e na sua carreira como profissional.

Tal postura parte do pressuposto básico que existe um vínculo íntimo entre teoria e pesquisa nas ciências sociais. No caso da antropologia, trata-se de defender a tese de que a pesquisa etnográfica é o meio pelo qual a teoria antropológica - se desenvolve e se sofistica quando desafia os conceitos estabelecidos pelo senso comum no confronto entre a teoria que o pesquisador leva para o campo e a observação da realidade 'nativa' com a qual se defronta. Há, portanto, algo de particular e de individual nesse processo, que Lévi-Strauss (1977) inicialmente identificou como a dúvida antropológica aquela que resulta, na pesquisa de campo, dos duros golpes a que estão sujeitos nossas idéias e hábitos mais caros - e que, mais recentemente, T.N. Madan (1994) reconheceu como aquele sentido de surpresa que ocorre na pesquisa um olhar a própria sociedade com olhos de outros (:159) - , que faz com que o conhecimento antropológico surja mais do tipo de abordagem utilizada do que do grupo que o etnógrafo pesquisa.2

Se é assim, o que outras ciências sociais consideram como a diferença fundamental entre *pesquisa teórica* e *pesquisa empírica* é inconcebível na antropologia; as duas estão intimamente associadas tanto para

o iniciante quanto para o etnógrafo consagrado. Tais características da disciplina não se adequam, portanto, a um tipo de transmissão que se prediz antecipadamente. Daí decorre que aqueles rótulos com que normalmente se definem autores, e que são fartamente utilizados nos manuais - como, por exemplo, funcionalismo, estrutural-funcionalismo, neo-evolucionismo, interpretativismo etc. -, do mesmo modo que todas as categorias totalizadoras só simplificam e empobrecem o que é complexo, rico e enigmático. Neste contexto, aproveito para esclarecer alguns pontos em relação aos impasses da pesquisa e do ensino; à recuperação da história da disciplina; e, finalmente, aos questionamentos a que a antropologia vem sendo submetida nos últimos anos.

#### I - Pesquisa de campo e ensino

No processo de consolidação das disciplinas acadêmicas, as reflexões sobre as práticas antecederam aquelas relativas à transmissão de conhecimentos e ao ensino propriamente dito. Foi assim também no desenvolvimento da antropologia: quase meio século separa o início das reflexões sobre pesquisa de campo daquelas a respeito do ensino da antropologia.

Desde o início deste século estava claro que transmitir como se faz pesquisa de campo em antropologia era uma tarefa impossível. Rivers foi o antecessor de Malinowski nas suas observações didáticas - foi quem primeiro alertou para o perigo das categorias 'civilizadas', defendendo as nativas; indicou a importância da empatia e do domínio da língua nativa; mostrou a impossibilidade de regras predefinidas para as pesquisas etc. Se Rivers foi subestimado pelas gerações seguintes, coube a seus sucessores o maior prejuízo: professores bem- intencionados tanto quanto estudantes interessados aprenderam as lições de Rivers por meio de experiências do tipo ensaio e erro. Hoje sabemos que a pesquisa de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas presentes na disciplina, do contexto sociohistórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram entre pesquisador e pesquisados no dia-a-dia da pesquisa. Mas houve época em que se pensou que bastava aprender a fazer censos, mapas, genealogias, coletar histórias de vida, anotar os 'imponderáveis' em um diário, escrever os mitos e seguir à risca os manuais que - no velho estilo britânico dos 'Notes and Queries' (para os quais o próprio Rivers colaborou) - pretendiam ajudar o etnógrafo a entender o mundo em que vivia o nativo. A ilusão de que era possível transmitir como fazer pesquisa de campo se esvaiu com a crítica à busca do nativo-exótico. Esse estado de coisas, hoje, não é mais causa de desesperança, mas uma realidade que se explora nos seus aspectos positivos e, não raro, torna-se o fio condutor da etnografia que resulta da pesquisa.

Na década de 50, teve início a reflexão mais sistemática sobre o ensino. Foi guando Evans-Pritchard teve a coragem de insistir que a simples capacidade intelectual e a preparação técnica, por si sós, não bastavam para formar um bom antropólogo. Entre a arte e a ciência, Evans-Pritchard defendeu que a antropologia era mais arte, e propôs que a sociedade nativa deveria estar dentro do pesquisador e não apenas refletida no seu caderno de campo. Um dos precursores a aceitar que a personalidade e temperamento de um pesquisador deveriam se combinar à sua capacidade e formação intelectual, Evans-Pritchard enfatizou a importância da sensibilidade e da imaginação do etnólogo para a pesquisa, assim como a habilidade literária para depois traduzir uma cultura estranha. Estas seriam as qualidades de um bom antropólogo. Como ele próprio sintetizou, 'o antropólogo não é só o cotejador e o intérprete de fontes. É o criador delas' (1972: 144).

Ao longo do tempo e, às vezes, indiretamente, essas qualidades individuais acabam por se somar ao acervo da disciplina. Elas são incluídas na constante progressão da antropologia, processo que resulta do confronto que se dá entre os conhecimentos teóricos estabelecidos - que determinam, nas suas linhas gerais, os próprios interesses e linhas de investigação dos pesquisadores - e o universo imposto pela cultura que o pesquisador investiga. Daí decorre que diferentes etnógrafos, ao estudarem o mesmo problema, podem produzir distintas monografias, mas tal fato não afeta a credibilidade das descobertas, pois o efeito das idiossincrasias individuais tende, de um lado, a enriquecer o acervo da antropologia e, de outro, a corrigir-se no contexto maior da disciplina. Daí decorre também um outro fenômeno: o de que a história da antropologia está intimamente vinculada tanto às obras quanto às trajetórias dos pesquisadores. Nesse contexto, embora tenham chamado de *informantes* seus principais colaboradores na pesquisa de campo, os antropólogos talvez tenham sido os únicos entre os cientistas sociais a render sistemática homenagem a eles.3

Esse ponto de vista geral contra o conformismo das definições e a favor das linhagens intelectuais não é novo: vários foram os cientistas sociais que o defenderam anteriormente de uma forma ou de outra; muitos são os que o seguem hoje. A questão central parece ser a de se privilegiar tanto o que o antropólogo faz quanto

o que ele diz fazer, e procurar incluir o feito e o dito no contexto maior da cosmovisão humanística e teórica da disciplina como fenômeno social, cultural e histórico.

#### II - Ensino, exotismo e teoria

Ao focalizar a questão do ensino da antropologia, uma reflexão sobre os cursos introdutórios faz-se necessária. Talvez valha a pena nos perguntarmos como os estudantes aprendem antropologia e o que mais aprendem, ao ler as monografias clássicas, além das informações sobre as brigas de galos em Bali, a importância do irmão da mãe nas tribos sul-africanas, o kula dos trobriandeses, os mitos Kwakiutl, a nominação Sanumá, os espíritos tailandeses, o simbolismo do pangolim entre os Lele africanos, o canibalismo dos deuses Araweté.

Ensinar antropologia em cursos introdutórios não se restringe apenas a transmitir um acervo de informações sobre o exótico, caso no qual a antropologia não seria mais do que um grande armazenamento de informações, um dicionário de estranhas peculiaridades. Trata-se, mais, de ver aflorar no estudante a descoberta de que, atrás do exótico, existe uma outra alternativa, uma outra possibilidade além da que nos é dada. Ao aprender sobre mitos e ritos de povos estranhos, aprende-se e apreende-se um ethos específico: de forma lenta, como se fosse o resultado de um processo de iniciação, o estudante passa a reconhecer a racionalidade do outro, o respeito à alteridade, o relativismo das sociedades e das ideologias, a ausência da distinção fundamental entre primitivos e modernos, a horizontalidade das práticas humanas, a afinidade entre a ciência e a magia, entre a magia e a religião, entre a religião e a ciência.

Da eterna procura do 'ponto de vista nativo' à constatação de que a antropologia não é uma disciplina apenas fotográfica, mas sobretudo artesanal, interpretativa e microscópica, que liga o particular mais minúsculo ao universal mais abrangente, dá-se início a um processo de desconstrução das categorias abstratas da nossa própria sociedade - a começar pelo que chamamos comumente de religião, filosofia, política, senso comum etc. Os alunos chegam assim a vislumbrar que, no inventário das possibilidades humanas, o processo histórico do chamado mundo ocidental no qual vivemos talvez tenha sido, este sim, o mais exótico, porque aquele historicamente mais singular, único, recente e possivelmente o mais contraditório.

Se esse objetivo é alcançado, o curso introdutório foi bem-sucedido. Mas a realização de tal meta pode levar a um apelo ao exótico, de um lado, e à perplexidade do relativismo, de outro. É necessário então mostrar que, se o exotismo é a porta de entrada da antropologia, se o 'primitivo' se constituiu no objeto que historicamente a distinguiu das outras ciências humanas e a marcou como produto ocidental, <sup>4</sup> a antropologia não se restringe nem ao primitivo nem ao exótico. No entanto, embora eles não determinem a antropologia, constituem-se em objeto e ponto de vista fundadores da mesma e

estão indelevelmente presentes nas raízes formadoras do pensamento antropológico.

Esse é o tipo de reflexão possível em níveis mais avançados de aprendizado. É então que, como fruto do trabalho de cada estudante e da leitura individual que cada um faz dos clássicos, se pode perceber como, justamente nessa disciplina aparentemente incerta, curiosamente predominam linhagens teóricas e mais se produzem recorrências históricas.

Os antropólogos tendem a reconhecer que partilham ancestrais e linhagens comuns, por intermédio dos quais iniciam os estudantes em qualquer parte do mundo: um curso de história e teoria antropológica pode variar no que diz respeito ao período contemporâneo e às figuras locais mais significativas, mas há de se ler os clássicos da teoria antropológica. Mais ainda, há de se sofrer o *impacto* que está reservado ao estudante no momento em que ele se defronta individualmente com as monografias produzidas pelos autores que o antecederam. Nesse processo complexo de transmissão, no qual o professor não ensina mas orienta, formase a base do novo antropólogo, que passa a ser tanto um leitor independente quanto um virtual autor.

Daí, talvez, a origem de um fenômeno comum nos cursos de antropologia: é que, ao dominar a literatura, cada aluno elege, de acordo com suas inclinações pessoais, um certo elenco de autores como seus mentores, inserindo-se, assim, em determinada linhagem teórica. Esta não pode ser ensinada; ela deve ser intelectual e emocionalmente construída pelo antropólogo ao longo de sua carreira. Esta liberdade de filiação, assim como outras características individuais de personalidade etc., é controlada pelo conhecimento teórico acumulado da disciplina.

Mas permanece a questão do relativismo. Como conceber uma disciplina que se define por uma abordagem que é *contextual*? Ou, não será tudo relativo se as mentalidades são sempre lógicas e inquisitivas *dentro das premissas da própria cultura*?<sup>5</sup> É aqui, então, que a atitude comparativa toma sua forma plena.

A comparação é, para o antropólogo, a alavanca que o faz ver a cultura alheia nos termos nativos e, ao mesmo tempo, coloca em perspectiva a eles e a nós. Este ponto de vista é partilhado por Evans-Pritchard e Louis Dumont: não é possível mover, de dentro, um objeto; é necessário um fulcro externo e a comparação é este fulcro (Dumont 1977: 11). Para tal, contamos com a vantagem que nossa civilização oferece, de conhecer outras civilizações e outras culturas e, portanto, poder nos distanciar e nos ver com olhos de quem comparou. Mas a confrontação não apenas nos permite a distância e a perspectiva, ela também fornece a base para a realização do projeto ambicioso de uma teoria sociológica universalista. Se é verdade que a humanidade é uma só, então o que o pesquisador encontra em uma sociedade estará presente, sob o mesmo ou outro formato, em qualquer outra: 'They may be conscious and differentiated, or non-conscious and undifferentiated, but they are there'.6 Mais ainda: a comparação é o meio através do qual se une a experiência individual,

microetnográfica ou histórica da pesquisa (bibliográfica ou de campo), com a tradição teórica de inspiração holista ou macrossociológica. Neste encontro radical entre as visões nativa e teórico-ocidental, o etnógrafo e a própria teoria sociológica são postos à prova.

Para o pesquisador, trata-se da prova individual: 'Só aquele que se volta com humildade para a particularidade mais ínfima é que mantém aberta a rota do universal' (Dumont 1992: 52).<sup>7</sup> É nesse momento que o antropólogo demonstra que a cultura nativa está verdadeiramente introjetada e não apenas registrada em suas anotações de campo. Já no nível teórico, trata-se da oportunidade de revisitar a teoria sociológica ocidental mediante o contraste oferecido pela teoria 'nativa'. Esse procedimento fez com que, há muito, os antropólogos se posicionassem contra a simples generalização e estabelecessem a universalidade como meta, seguindo, assim, os passos do ideário sociológico ocidental.<sup>8</sup>

Isto posto, é necessário ressaltar que a antropologia não é uma ciência prospectiva. Mas o fato de ter nascido no momento da gênese da sociedade moderna implica consequências importantes: ao mesmo tempo que é fruto de valores universalistas, a antropologia se propõe a resgatar a não modernidade nos aspectos ideológicos que foram negados na nossa sociedade; apesar de ser vista dentro do ocidente intelectualizado como sendo ela própria altamente exótica, trata-se de um discurso que se desenvolveu dentro e para o mundo moderno. Isto é, a antropologia é parte integrante da sociedade moderna - ela nasce, na sua acepção mais ampla de sociologia, como reação aos ideais individualistas pós-revolucionários franceses - e sua emancipação só se dá, até hoje, de maneira restrita e com um esforço concentrado, via a comparação e o confronto teórico. A antropologia questiona o mundo moderno especialmente no seu secular etnocentrismo quando, na verdade, o que nos acontece 'é apenas o pão e o fel comuns de nossa coletividade ou humanidade particular' (Dumont 1992: 54).

No contexto brasileiro, a vocação relativista e pretensamente renunciadora da antropologia confronta-se com o compromisso que o cientista tem com o grupo que escolhe estudar - geralmente um grupo diferente, um 'outro', para utilizar o jargão, mas que faz parte da sociedade nacional - e com o envolvimento social que caracteriza e define o intelectual no Brasil. Trata-se de uma combinação sui generis dos papéis de cientista e de cidadão quando ela é comparada, por exemplo, com a tradicional escolha do objeto de estudo fora das fronteiras nacionais. O problema é ético e político; não no sentido imediatista que fregüentemente floresce no meio acadêmico brasileiro, mas no sentido mais profundo que associa os ideais da antropologia com suas raízes no iluminismo e com a grande visão de que uma ciência da sociedade e da história era possível.9

Já se disse que a antropologia olha dragões mas sem tentar domesticá-los, sem abominá-los e sem querer, tampouco, submergi-los nos tanques da teoria. Olhar os dragões apenas para admirá-los reativa ou esteticamente, ou para incluí-los no registro das possibilidades humanas, pode ser projeto de antropólogos de fina estirpe. <sup>10</sup> Mas tendo visto outros mitos e outros ritos e, por que não, outros dragões, temos também visto outras concepções de sociedade, outras idéias de ciência, outros modelos explicativos, outras visões de mundo. Na versão javanesa, 'outros campos, outros gafanhotos'. <sup>11</sup>

É possível assim perceber um espaço próprio para se pensar o projeto de uma ciência secular e empírica que, nos dias de hoje, procure, por exemplo, modelos alternativos de modernidade. Se o Japão não virou Estados Unidos, se a política é comunalista na Índia, se a religião mantém-se viva no Irã, se as nacionalidades se mostram cada vez mais potentes e se a Comunidade Européia enfrenta perplexa as diferencas entre seus países, isto tudo é prova de que a questão da modernidade não só ainda não se resolveu, como passa pela discussão da identidade cultural, quer em seus aspectos políticos, históricos e sociais, quer nos seus regionalismos nacionais, supra ou extranacionais. Este é, talvez, um projeto que para nós se mostra mais congenial, já que fornece a perspectiva de combinar ao mesmo tempo a tradição intelectual brasileira com o melhor da herança sociológica e holista da antropolo-

Para tal, no entanto, há de se procurar os dragões. Se a pesquisa de campo traz a insegurança intrínseca do desnudamento, refugiar-se nas entrevistas, nas pesquisas-relâmpago, nos questionários aplicados por auxiliares, na metodologia como camisa-deforça enfim, pode apenas reforçar nossa tendência já naturalizada para a especulação introspectiva, criativa por certo, mas que deixa de lado o choque mais aterrador e no entanto mais rico do encontro com a alteridade. <sup>12</sup> Dragões, é só procurá-los, mas os reconhecemos melhor se os encontramos primeiro fora do nosso quintal.

O equivalente pode ser dito do ensino: nunca será demais recomendar a leitura direta dos textos originais, evitando o mais possível bibliografia crítica, comentários, interpretações e, sobretudo, os manuais e as classificações a posteriori que tornam o desenvolvimento da disciplina mais simples, menos complexo e também menos criativo. Os escritores sabem o mal que o ensino escolar pode produzir: existe uma inversão de valores segundo a qual as bibliografias críticas, os comentários e as interpretações são usados como cortina de fumaça para esconder aquilo que o texto tem a dizer e que só pode dizer se o deixarmos falar sem intermediários que pretendam saber mais do que ele (Calvino 1993).13 A leitura por meio de um intérprete, por melhor que este seja, de uma classificação extremamente sofisticada, ou da mais refinada das matrizes, impede o confronto direto do leitor com o autor, elimina o impacto deste sobre aquele, retarda o processo através do qual um autor se torna um clássico inspirador ou um opositor para o iniciante e, em última instância, é injusta com todos, leitores e autores. Ler os clássicos em primeira mão é, portanto, a solução otimista para o diagnóstico cético de Virginia Woolf: 'But why teach English?... all one can do is to herd books into groups, and then these submissive young, who are far too frightened and callow to have a bone in their backs, swallow it down; and tie it up; and thus we get English Literature into A B C; one, two, three; and lose all sense of what it is about'.<sup>14</sup>

#### III - Histórias teóricas e historiografias

Afastados os manuais e os rótulos simplificadores (funcionalismo, funcional-estruturalismo, interpretativismo etc.), 15 algumas idéias básicas que decorrem desse ponto de vista podem ser agora sumariadas:

- 1- a prática antropológica manifesta-se, em sua forma exemplar, no que os antropólogos produzem, isto é, nas monografias; estas representam a produção mais significativa da antropologia porque socialmente relevante; 16
- 2- nem tudo o que se faz em nome da disciplina é antropologia; nem toda antropologia é, por definição, boa antropologia;<sup>17</sup>
- **3-** a boa reflexão antropológica deve levar em conta as discussões contemporâneas, ao mesmo tempo que retoma os temas clássicos para lhes oferecer novas soluções;
- **4-** os manuais, assim como as classificações, rótulos, matrizes, representam, por sua natureza conservadora, <sup>18</sup> um desfavor ao ensino da antropologia e à formação do pesquisador;
- 5- na antropologia, a história da disciplina é, ao mesmo tempo, história e teoria. Isto é, o ensino se faz melhor por meio das leituras clássicas, processo que informa o estudante das questões teóricas, metodológicas e etnográficas. Daí decorre que:
- **6-** se a antropologia está sempre em construção, cada monografia, como expressão mais significativa da disciplina, é sempre artesanal e, conseqüentemente, incompleta.<sup>19</sup>

O métier do antropólogo consiste em um eterno recomeçar que resulta, em qualquer circunstância, em produtos temporários e parciais. Cada geração reinventa a antropologia; cada antropólogo repensa a disciplina (Leach 1961; DaMatta 1981). Em outras palavras, a

história da antropologia não é, para o antropólogo, apenas um passado perdido ou ultrapassado, mas inspiração para solucionar os problemas presentes, porque estes já foram enfrentados antes e, possivelmente, nem todas as soluções devidamente aproveitadas. (Um exemplo contemporâneo é a redescoberta de Malinowski como um dos precursores da moderna teoria lingüística, o que teria sido impossível se ele tivesse sido definitivamente rotulado na ultrapassada categoria de funcionalista.) Mas, se a antropologia é constantemente reinventada, recuperada e repetida, este retorno pode assumir várias características. Uma delas é especialmente importante nesse contexto em decorrência da relação que venho procurando estabelecer entre a prática etnográfica e a teoria, de um lado, e a delicada questão do ensino da antropologia, de outro.

#### a) A idéia de uma história teórica

Escolho a expressão história-teórica para designar um elenco de autores e monografias se transforma, em determinado contexto, em uma linhagem socialmente consagrada da disciplina. Isto é, a história teórica pode assumir formas variadas, mas sua presença constante é elemento essencial da cosmovisão do antropólogo. Empiricamente, ela se traduz como uma reinvenção disciplinar, resultado do encontro entre teoria acumulada e dados etnográficos novos que são vistos, pelos antropólogos-praticantes, como a história teoricamente significativa.

A centralidade da história teórica pode ser observada em várias circunstâncias da vida acadêmica: na bibliografia citada pelo autor de um artigo, nas referências implícitas a uma determinada conferência, nos mentores intelectuais de um antropólogo em particular. Como criação cultural, a história-teórica da disciplina seleciona, ou 'pinça', um certo tema, abordagem ou autor como significativos em determinado momento e lugar. Trata-se de um fenômeno que, tal como na visão clássica de Marcel Mauss a respeito da magia, legitima uma dada vertente dentro do panteão de antecessores disciplinares. Embora os mecanismos sociológicos que, em um contexto específico, definem uma história-teórica mereçam análise à parte, desejo ressaltar, como primeiro ponto, que esse fenômeno, interno à prática disciplinar, faz com que os recortes realizados tanto possam ser temáticos como cronológicos, mas terão sempre como objetivo torná-los legítimos. Tal legitimidade normalmente se atinge pela via tradicional, isto é, por intermédio de debates com autores contemporâneos ou por meio da interlocução com antecessores clássicos ou redescobertos. Uma característica fundamental dos debates antropológicos, contudo, é que eles não se resolvem pela eliminação de uma das facções em disputa, mas geralmente pela incorporação de todos os oponentes no momento seguinte.20

A historia teórica aparece, de forma clara, no processo de transmissão da disciplina. É quando, nos diversos programas de cursos de história/teoria da

antropologia, mais ressaltam as diferentes maneiras de se conceber as conquistas teóricas e os conhecimentos etnográficos deste século, desde que se reconheceu socialmente a antropologia como disciplina. Uma determinada história teórica explica, portanto, por que a leitura de alguns predecessores é considerada indispensável, mas não a de outros, criando uma hierarquia de autores.

Um segundo ponto a se destacar é que, na prática disciplinar da antropologia, os autores consagrados são geralmente pesquisadores que contribuíram, com suas descobertas etnográficas, para o refinamento teórico da disciplina. O tipo de história teórica corrente na antropologia é, portanto, fundamentalmente distinto do de outras linhagens das ciências sociais, como os da sociologia e da ciência política.21 Uma concepção da história teórica antropológica faz, por exemplo, com que uma disciplina de teoria e história inicie uma viagem ao passado por Tylor, Morgan, Foustel de Coulages, para depois confrontar Marx, Weber e Durkheim e, após um sobrevôo pelos antropólogos ingleses do meio do século, chegar finalmente a Lévi-Strauss, Dumont e Geertz.<sup>22</sup> Outras construções podem contemplar uma listagem cronológica de um determinado número de monografias clássicas; ou, ainda, incluir autores norte-americanos como a escola de Franz Boas ou a tradição lingüística de Whorf e Sapir; e até mesmo autores considerados clássicos mas não consagrados (como Gregory Bateson e Marucie Leenhardt). Alguns antropólogos menos clássicos podem também merecer lugar de destaque, como é o caso de Robert Redfield com seus estudos de comunidade, por exemplo.<sup>23</sup>

Nesse contexto, pelo menos dois aspectos curiosos estão presentes no processo de apropriação dos autores: de um lado, antecessores injustiçados, esquecidos ou relegados podem, em princípio, ser relembrados e recuperados. O caso de Gregory Bateson exemplifica essa situação. Esquecido dos anos 30 à década de 80, Bateson foi recuperado por um grupo de antropólogos norte-americanos que, de forma inesperada, posteriormente optou por voltar a criticá-lo em nome das realizações que ele teria tido condições de produzir, mas não o fez (Marcus & Cushman 1982; Marcus 1985).

Mas existem também as apropriações valorativas de autores clássicos, tornados heróis ou vilões de determinadas vertentes. Duas apropriações contemporâneas de Evans-Pritchard ilustram esse caso: para Louis Dumont, Evans-Pritchard constitui o elo fundamental da sua linhagem teórica. Por meio dos estudos sobre os Azande, Nuer e beduínos de Cirenaica, Evans-Pritchard introduziu a noção de hierarquia onde dominavam os dualismos; enfatizou o contexto e adotou uma abordagem dinâmica nos modelos teóricos; além de conceber os sistemas conceituais como estruturas abertas. Evans-Pritchard teria, portanto, antecipado o melhor do estruturalismo via etnografia (Dumont 1980: cap.1). Já para Clifford Geertz (1988), Evans-Pritchard é também um clássico, mas um clássico às avessas: dono de um estilo fascinante, maddening brilliant (:49), suas monografias não fazem mais do que repetir incessantemente o mesmo processo: o reconhecimento de que algo de nossa cultura falta em outra sociedade<sup>24</sup> e a conclusão final de que sempre haverá uma alternativa para substituir essa ausência.<sup>25</sup> Para Geertz, portanto, o sucesso de Evans-Pritchard deve-se a um tipo de contrato narrativo entre autor e audiência, que faz com que pequenos sinais traduzam grandes mensagens, caracterizando a escrita etnográfica colonialista. Dessa maneira, Dumont faz de Evans-Pritchard herói fundador; Geertz, exemplo a ser evitado.

Em suma: apesar das variações inevitáveis no ensino teórico da antropologia, permanece o foco central em alguns autores tidos como verdadeiramente clássicos, núcleo que embasa a cosmologia partilhada dos antropólogos. Trata-se de linhagens reconhecidas, por assim dizer, histórias teóricas legitimadas, constituídas por següências de etnógrafos-teóricos e suas obras. Essas características não apenas servem como meios heurísticos de transmissão da disciplina, mas são também elementos fundamentais da própria cosmologia dos seus praticantes. Ensino, teoria e etnografia assim se conjugam, conformando um mundo povoado de variados povos e tempos dos Sanusi de Cirenaica do século XIX aos contemporâneos Tshidi da África do Sul, passando pelos Pigmeus da floresta Ituri dos anos 60.26

# b) Outras perspectivas

A história teórica é uma construção interna à disciplina. De uma perspectiva mais externa, a recuperação do passado da antropologia pode ser objeto de outras abordagens que se pautam por objetivos diferentes dos da história teórica. Isto é, para um pesquisadoretnógrafo, a história da antropologia tem implicações diferentes daquelas próprias para um historiador, por exemplo.

Um exercício que procurou desenvolver uma arqueologia da antropologia é o ensaio de Bernard McGrane (1989), que teve como objetivo reconstruir, do século XVI ao início do XX, a história das diferentes concepções européias de 'culturas alienígenas'. Esse pequeno mas instigante estudo demonstra como as visões de mundo dos séculos anteriores ao XIX não favoreceram a elaboração de um conhecimento sistemático e disciplinar da alteridade, fato que se consumou apenas no horizonte histórico das novas concepções de tempo e espaço do lluminismo.

Tratando da disciplina já estabelecida, uma reconstrução histórica ensaística foi produzida por Adam Kuper (1973), em texto que se aproxima a uma história teórica na seleção dos autores britânicos de que trata. Essa visão positiva dos fundadores encontra seu contraponto no livro mais recente de Clifford Geertz (1988), que reúne, sob a aparência de uma história teórica, ensaios sobre os 'clássicos' Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski e Ruth Benedict. Devido ao seu tom de denúncia, irreverência e sofisticada ironia em relação à elaboração e ao consumo da produção antro-

pológica - o que leva Geertz a tomar várias liberdades históricas -, os ensaios devem se destinar, de preferência, aos iniciados (ver Peirano 1992a: cap.6). Também whiggish em sua concepção é a reconstrução histórica apresentada por Marshall Sahlins (1976), cujo objetivo louvável foi o de defender a abordagem cultural da explicação simplista da razão prática, mas que resultou, nesse processo, em avaliações muitas vezes injustas.<sup>27</sup>

No Brasil, uma antropologia (ou sociologia) da antropologia tem sido desenvolvida dentro de uma perspectiva que procura examinar em que medida a própria disciplina é histórica e culturalmente informada (Peirano 1981, 1992a; Leite Lopes s.d.; Miceli 1989; Neiburg 1993<sup>28</sup>). Ainda no Brasil, outra abordagem recente procura lançar um olhar etnológico sobre a antropologia mediante a análise de um determinado autor, tarefa que foi realizada por Goldman (1994) a respeito de Lévi-Bruhl. As experiências de se desenvolver uma etnografia da ciência formam hoje uma linha de pesquisa (Cardoso de Oliveira 1988), que foi precedida por análises das relações entre as ciências sociais e os processos sociais mais abrangentes (Velho 1983). Já propostas que têm como objetivo uma visão historiográfica mais bem definida estiveram presentes na última década em Melatti (1984a, 1984b) e Corrêa (1982, 1987).

A historiografia da antropologia certamente tem em George Stocking Jr. o doyen desta área de estudos.29 Nunca serão demais ou supérfluos os novos dados fornecidos pela história da antropologia, mas aqui é preciso estar alerta para a diferença que existe entre descobertas históricas e teoria antropológica. A visão dos antropólogos da sua prática cotidiana faz com que o desenvolvimento histórico da disciplina seja recuperado como uma possível história teórica, que é distinta, na sua armação e consegüências, de uma historiografia. Este é um ponto crucial.30 Por exemplo, trazer à tona a correspondência de Radcliffe-Brown e Margaret Mead sugere uma interação teórica significativa dos dois autores, mas não elimina (por enquanto) a distinção clara que os antropólogos britânicos têm insistido em manter entre eles e a chamada 'escola de cultura e personalidade'.31 Essa diferenciação faz parte de uma vertente da história teórica, o que significa que a historiografia pode fornecer subsídios para esse tipo de preocupação, mas história teórica e historiografia não são coincidentes em suas configurações e tampouco partilham os mesmos objetivos.

Recentemente, uma nova possibilidade abriu-se para os estudiosos da disciplina. Ela se inspira no resgate sociológico da noção de 'gênio' desenvolvido por Norbert Elias a respeito da carreira de Mozart: o jovem compositor foi membro da sociedade de corte, mas viveu a transição para a consolidação do tipo burguês de música, transição histórica que favoreceu aspectos trágicos de sua vida pessoal (Elias 1991). Essa perspectiva, que vincula a trajetória artística ou intelectual do indivíduo à configuração social da época, pode vir a ser útil para uma análise da história da antropologia e talvez explique, de imediato, porque

The Nuer obteve o reconhecimento de um clássico e as demais monografias da trilogia Nuer foram relegadas a um segundo plano. Embora Nuer religion avance nas questões complexas da análise da religião, este avanço não foi socialmente reconhecido no contexto da afirmação e legitimidade do estruturalismo lévi-straussiano na década de 50. Assim, o livro de Evans-Pritchard, com suas nuanças analíticas e metáforas poderosas, não recebeu o devido reconhecimento e é desconhecido de muitos antropólogos contemporâneos. Estados de sua contemporâneos.

Finalmente, em matéria de recuperação histórica, deve-se dar especial atenção aos relatos que a geração nascida nos anos 20 vem produzindo ao longo da última década, depoimentos pessoais que se transformam em dados históricos e etnográficos. Penso, especialmente, nos relatos autobiográficos de Meyer Fortes (1983), Raymond Firth (1975, 1983), Jack Goody (1991), Edmund Leach (1989-90), Clifford Geertz (cf. Handler 1991) e Louis Dumont (cf. Galey 1982) sobre suas trajetórias individuais e institucionais, que são hoje preciosos depoimentos *nativos*.<sup>36</sup>

### IV - No Brasil e alhures

No Brasil e em outras partes do mundo a antropologia como disciplina vem sendo questionada tanto pelos especialistas intradisciplinares quanto por outros cientistas sociais. No Brasil, desde a década de 60 a principal objeção que se faz à antropologia é a de que ela representa um desalento no esforço teórico das ciências sociais e que, portanto, deve se empenhar no aprimoramento de seus critérios de cientificidade. Analiticamente menos exigente que a sociologia, a antropologia produziria, com sua ênfase empírica, um certo abandono do rigor necessário ao campo das ciências sociais. Esse foi o tom da queixa que Florestan Fernandes fez aos antropólogos na conferência pronunciada em reunião da Associação Brasileira de Antropologia em 1961 e, hoje, no momento em que a disciplina se torna mais conhecida e influente, a questão que muitos cientistas sociais continuam propondo para discussão (Fernandes 1961; Reis 1993).

No exterior, a questão não se coloca exatamente no contexto das ciências sociais como um todo - inclusive porque a própria designação de *ciências sociais* é, muitas vezes, problemática - , mas no quadro de discussão de um futuro para a antropologia em um mundo pós-moderno fragmentado (Weiner & Peacock 1993). Os problemas considerados relevantes dizem respeito à autoridade do texto etnográfico, aos pressupostos coloniais da antropologia, à etnografia como prática acadêmica, às implicações políticas da antropologia. Só de forma remota a influência da antropologia sobre outras disciplinas é levantada - como acontece de forma predominante no Brasil - , mesmo assim no contexto das dúvidas sobre a unidade ou fragmentação da antropologia como conhecimento acadêmico.

O questionamento da antropologia é, então, geral, mas com implicações diversas: no Brasil a discus-

são desenvolve-se dentro da área do conhecimento da sociedade e tem sua gênese no contexto institucional das *ciências sociais*. No exterior (principalmente nos Estados Unidos) a questão nasce nos departamentos de antropologia e de seus concorrentes centros de *cultural studies*, colocando em disputa a sobrevivência disciplinar, de um lado, e a legitimação dos 'blurred genres', de outro. (No âmbito de uma tradição, no entanto, os problemas norte-americanos freqüentam nossas mentes e nossos congressos; cf. Marcus 1991).

Agui vale a pena lembrar que a antropologia e a sociologia têm, na consciência contemporânea, as mesmas raízes sociais e teóricas no mundo ocidental; que diferenças institucionais não implicam, necessariamente, em oposições intelectuais; que o debate vale mais quando o objetivo geral é somar. E, finalmente, que no Brasil a gênese da reflexão sociológica como o estudo das 'ciênciais sociais' (e que ainda perdura nos nossos cursos de graduação, nos institutos a que pertencemos e nas associações como a Anpocs) deve favorecer a proximidade intelectual, senão a acadêmica. Se o estudo das relações raciais, realizado por Florestan Fernandes - da USP - serviu de base para a antropologia da fricção interétnica na década de 60, hoje podemos buscar em Oracy Nogueira - da Escola Livre & de Chicago - a inspiração para as análises sobre preconceito racial. Mas talvez, quem sabe, a constante procura do diálogo e as dificuldades de intercâmbio que vivenciamos não sejam exatamente os reflexos tardios da experiência na qual fomos todos gerados?

¹ Trabalho apresentado no Fórum 'O Ensino das Ciências Socia!s', XVIII Reunião da Anpocs, 23-7 de novembro de 1994, Caxambu, Minas Gerais.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Madan ressalta que uma ênfase excessiva na alteridade pode fazer dos pesquisados verdadeiros objetos de estudo, e não sujeitos, e cita, além de Lévi-Strauss 1977, Dumont 1966 e Srinivas 1966. O crítico literário Aijaz Ahmad defende ponto de vista semelhante: 'My own sense is that theory can correct itself only through self-correction, with reference, simultaneously, to the history of facts as well as to its own prehistory and present composition' (Ahmad 1992: 287). No Brasil, esse 'sentido de surpresa' foi relatado por Moacir Palmeira quando mencionou como uma linha de pesquisa surgiu da perplexidade de ver um delegado sindical que, não muito tempo de ter defendido sua posse à mão armada, votou no próprio agressor (Palmeira 1994).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Como atestam os trabalhos de Victor Turner sobre o especialista Muchona, assim como o tema e título do livro de Vincent Crapanzano, *Tuhami*. Ver Turner 1967; Crapanzano 1980. Ver, também, Casagrande 1959 e Powdermaker 1966.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Na década de 50, Evans-Pritchard ainda definia a antropologia como 'o estudo das sociedades primitivas' (Evans-Pritchard 1972).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Cf. a conhecida expressão de Evans-Pritchard a respeito da lógica da bruxaria Zande (1978: 54).

- <sup>6</sup> '[...] I simply transcribe the idea of the unity of mankind if I say that, if 'X' has been identified in one society, all societies that do not have it must have something of the kind of 'x'. In other terms, I shall hold at the same time that all 'features' or 'elements' are deeply altered by their position, and that the sum total of all 'features' or 'elements' is constant in all societies. They may be conscious and differentiated, or non-conscious and undifferentiated, but they are there' (Dumont 1970: 164, ênfase minha).
- <sup>7</sup> De outra vertente, Geertz afirma que o objetivo da antropologia '[...] is to draw large conclusions from small, but very densely textured facts; to support broad assertions about the role of culture in the construction of collective life by engaging them exactly with complex specifics' (1973: 28).
- <sup>8</sup> Ver, por exemplo, as críticas de Leach ao projeto de Radcliffe-Brown: para superar a simples generalização, Leach (1961) propôs modelos topológicos. Já Dumont insistiu na comparação de sistemas ideológicos (cf. nota anterior). Geertz propôs a interpretação (1973), mas sem abrir mão da etnografia 'All the essays [...] are ethnographically informed (or, God knows, misinformed) reflections on general topics' (1983: 5) e da comparação (cf. seu 'From the native's point of view', 1983: cap.3).
- <sup>9</sup> Ver Peirano 1992a: cap. 3 e 10.
- 10 Este projeto talvez tenha sido mais adequado para aqueles que, no século XIX, se autodenominavam, apropriadamente, 'naturalistas'.
- <sup>11</sup> Os dragões, os campos e os gafanhotos são de Geertz 1984.
- <sup>12</sup> Décadas atrás, Mário de Andrade já reconhecia essa necessidade, que procurou solucionar por meio de suas famosas 'viagens etnográficas' (ver Andrade 1983). Estas foram realizadas apenas uma década depois de Malinowski ter-se aventurado nos mares da Melanésia.
- <sup>13</sup> No mesmo espírito, ver Peirano 1992a: cap.6.
- <sup>14</sup> Apud Bell 1972: 173. Trecho da carta escrita por Virginia Woolf para o sobrinho Julian Bell em 1\_ de dezembro de 1935.
- <sup>15</sup> Para textos densos que fazem uso das classificações mencionadas exceções à regra, portanto, ver Trajano Filho 1992; Viveiros de Castro no prelo.
- 16 Este ponto expande a sugestão de Geertz (1973: cap.1), de que os antropólogos devem ser avaliados pela sua prática, isto é, pela pesquisa de campo que realizam.
- <sup>17</sup> É preciso discernir a mediocridade de trabalhos individuais e o poder analítico das disciplinas. Por exemplo, uma análise do Congresso Nacional com o instrumental mais clássico da antropologia pode produzir excelentes *insights*, seja sobre a idéia de 'decoro parlamentar' e, conseqüentemente, sobre valores políticos dominantes no Brasil, seja sobre os padrões de corrupção socialmente legítimos. Ver as teses de doutorado, em andamento, de Carla Costa Teixeira (UnB) e Marcos Otávio Bezerra (MN/UFRJ).
- <sup>18</sup> Ver Stocking Jr. 1968: cap.1 para a idéia de uma historiografia 'whiggish'. Adam Kuper propõe que a história da antropologia 'may rather refocus the present itself, obliging us to see current views in a fresh, often unexpected, even disturbing perspective' (1991: 129). Infelizmente, esta interessante proposta não é desenvolvida no artigo em que é formulada.
- <sup>19</sup> Ver Peirano 1993, 1994.
- <sup>20</sup> Ver Peirano 1991, 1992a: cap.9.

- <sup>21</sup> Na sociologia, os três autores clássicos Durkheim, Weber e Marx ainda fornecem os parâmetros básicos do ensino. Na ciência política, Grynspan (1994) mostra como Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto representam os pais fundadores de um linhagem de 'comentadores', especialmente no caso norte-americano.
- Estou lançando mão, de forma relativamente livre, dos dados da análise de Viveiros de Castro (1993b) sobre os cursos de 'Teoria Antropológica 1' do Museu Nacional/UFRJ.
- <sup>23</sup> No Brasil, uma tendência recente em alguns Programas (a meu ver, precoce para o estudante) é a inclusão de filósofos em voga (Foucault, Derrida etc.) ou da crítica desconstrutiva da teoria da antropologia (George Marcus, James Clifford e outros). Esta inclusão se faz, muitas vezes, em detrimento de um curso básico sobre organização social e parentesco, pilar constitutivo da antropologia. Entre os programas de pós-graduação no Brasil, apenas o da Universidade de Brasília mantém essa obrigatoriedade.
- <sup>24</sup> Entre os Azande, a distinção entre causação natural e moral; entre os Nuer, nossa estrutura de lei estatal e controle da violência; em *Nuer religion*, nossos dogmas, liturgia, sacramentos, cultos e mitologia (Geertz 1988: 69).
- <sup>25</sup> Por exemplo, bruxaria, organização segmentária, ou uma imagem modal da divindade.
- <sup>26</sup> Os Sanusi são de Evans-Pritchard 1949; os Tshidi, dos Comaroff 1986 e os Pigmeus, de Turnbull 1962.
- Os exemplos de Geertz e Sahlins mostram o quanto é tênue a distinção entre história teórica e historiografia e, inclusive, como a primeira pode se apresentar como a segunda para obter maior legitimidade.
- <sup>28</sup> Interessante notar que essa linha de estudos tem como reférencia autores franceses: no primeiro caso, o interlocutor é Louis Dumont; já os demais têm como inspiração as idéias de Pierre Bourdieu.
- <sup>29</sup> Ver, especialmente, a série 'History of Anthropology', editada por Stocking Jr. e publicada pela University of, Wisconsin Press.
- 30 Adam Kuper (1991) não reconhece esse ponto e insiste em estabelecer, ao mesmo tempo, uma história que sirva tanto a antropólogos quanto a historiadores.
- <sup>31</sup> Ver, por exemplo, notas recentes de Stocking Jr. (1993) sobre a troca de cartas entre Margaret Mead e Radcliffe-Brown.
- <sup>32</sup> Agradeço a José Sérgio Leite Lopes a indicação desse texto, que, por sua vez, lhe serviu de inspiração para a análise da trajetória de Garrincha (Leite Lopes & Maresca 1992).
- <sup>33</sup> O estudo de Grynspan (1994) sobre Mosca & Pareto segue, a meu ver, essa abordagem, embora o autor reconheça a fonte de sua inspiração em Pierre Bourdieu.
- <sup>34</sup> A trilogia compõe-se dos livros: *The Nuer* (1940); *Kinship and marriage among the Nuer* (1951) e *Nuer religion* (1956).
- <sup>35</sup> Da mesma maneira, os escritos etnográficos de Radcliffe-Brown sobre os andamaneses não puderam competir com *The Argonauts*, mas Malinowski perdeu para Radcliffe-Brown na tentativa de elaborar uma ciência natural da sociedade, cf. o póstumo *A Scientific Theory of Culture*, de 1944.
- <sup>36</sup> Ver, também, o livro editado por Borofsky que contém, para cada autor, uma seção intitulada 'Intellectual roots'. No Brasil, os 'memoriais' hoje exigidos dos candidatos a vagas em concursos públicos nas universidades representam fonte interessante sobre as trajetórias intelectuais dos cientistas sociais que se formaram depois dos anos 60.

#### **BIBLIOGRAFIA**

**AHMAD**, Aijaz -1992 - 'Three worlds theory: end of a debate'. In A. Ahmad, In theory. Classes, nations, literature. London: Verso.

ANDRADE, Mário de 1983 - A lição do amigo. Cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

**BELL**, Quentin - 1972 - Virginia Woolf. A biography. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

**BOROFSKY**, Robert (org.) - 1994 - Assessing Cultural Anthropology. New York: McGraw-Hill.

CALVINO, Ítalo - 1993 - Por que ler os clássicos. São Paulo: Companhia das Letras.

**CARDOSO DE OLIVEIRA**, Roberto - 1988 - Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.

CASAGRANDE, J.-1959-In the company of men. New York: Harper Bros.

**COMAROFF**, John & Jean COMAROFF - 1986 - Christianity and colonialism in South Africa. American Ethnologist, vol. 13, n. 1: 1-22.

#### CORRÊA, Mariza

1982 - A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Mimeo. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP

1987 - História da antropologia no Brasil. Testemunhos: Emilio Willems e Donald Pierson. Campinas: Editora da Unicamp.

**CRAPANZANO**, Vincent - 1980 - Tuhami. Portrait of a Moroccan. Chicago: The Chicago University Press.

**DaMATTA**, Roberto -1981 - Relativizando. Uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Editora Vozes.

DIAS DUARTE, Luiz Fernando - 1994 - Formação e ensino na antropologia social: os dilemas da universalização romântica. Trabalho apresentado no Fórum 'O Ensino das Ciências Sociais', XVIII Encontro Anual da Anpocs, 23-7 de novembro de 1994, Caxambu.

#### **DUMONT**, Louis

1966 - 'A fundamental problem in the sociology of caste'. Contributions to Indian Sociology, vol. 9: 17-32.

1970 - Religion, politics and history in India. Paris: Mouton.

1977 - From Mandeville to Marx. Chicago: The Chicago University Press.

1980 - Homo hierarchicus (3 $\_$  ed.). Chicago: The Chicago University Press.

1992 - Homo hierarchicus. O sistema de castas e suas implicações. São Paulo: Edusp. (Tradução de Carlos Alberto da Fonseca.)

ELIAS, Norbert - 1991 - Mozart. Sociologie d'un génie. Paris: Éditions du Seuil.

#### EVANS-PRITCHARD, E.E.

1949 - The Sanusi of Cyrenaica. Oxford: Oxford University Press.

1972 - Antropologia social. Seis conferências proferidas no Terceiro Programa da BBC, inverno de 1950. Lisboa: Edições 70.

1978 - Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Tradução de Eduardo Viveiros de Castro.)

FERNANDES, Florestan - 1961 - 'A unidade das ciências sociais e a antropologia'. Anhembi, vol. 44, n. 132: 453-70.

#### FIRTH, Raymond

1975 - 'An appraisal of modern social anthropology'. Annual Review of Anthropology, vol. 4: 1-25.

1983 - 'Meyer Fortes: an appreciation'. Cambridge Anthropology (special edition), vol. 8: 52-69.

#### FORTES, Meyer

1983 - 'An anthropologist's apprenticeship'. Cambridge Anthropology (special edition), vol. 8: 14-51.

#### FRY, Peter

1991 - 'Politicamente correto em um lugar, incorreto em outro. Preconceito racial no Brasil, Zimbabue, Moçambique e Estados Unidos'. Estudos Afro-Asiáticos, vol. 21: 167-77.

1994 - Formação ou educação: os dilemas dos antropólogos perante a grade curricular. Trabalho apresentado no Fórum 'O Ensino das Ciências Sociais', XVIII Encontro Anual da Anpocs, 23-7 de novembro de 1994, Caxambu.

**GALEY**, Jean-Claude - 1982 - 'A conversation with Louis Dumont. Paris, 12 December 1979'. In T.N. Madan (org.), Way of life. King, householder, renouncer. Essays in honour of Louis Dumont. Delhi: Vikas Publishing House.

#### **GEERTZ**, Clifford

1973 - The interpretation of cultures. New York: Basic Books.

1983 - Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology. New York: Basic Books.

1988 - Works and lives. The anthropologist as author. Stanford: Stanford University Press.

GOLDMAN, Marcio - 1994 - Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl. Rio de Janeiro: Editora Grypho/Editora da UFRJ.

**GOODY**, Jack - 1991 - 'Towards a room with a view: a personal account of contributions to local knowledge, theory, and research in fieldwork and comparative studies'. Annual Review of Anthropology, vol. 20: 1-23.

**GRYNSPAN**, Mario - 1994 - As elites da teoria. Tese de doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

**HANDLER**, Richard - 1991 - 'An interview with Clifford Geertz'. Current Anthropology, vol. 32, n.5: 603-13.

**HOMANS**, George - 1983 - 'Steps to a theory of social behavior. An autobiographical account'. Theory and Society, vol. 12, n.1: 1-45.

#### KUPER, Adam

1973 - Anthropologists and Anthropology. The British School 1922-1972. New York: Pica Press.

1991 - 'Anthropologists and the history of anthropology'. Critique of Anthropology, vol. 11: 125-42.

#### LEACH, Edmund

1961 - Rethinking anthropology. Londres: Athlone Press. 1989-90 - 'Masquerade: the presentation of the self in holi-day life'. Cambridge Anthropology, vol. 13, n.3: 47-69. LEITE LOPES, José Sérgio - s.d. - História social da sociologia do trabalho e dos trabalhadores no Brasil. Projeto de pesquisa. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

LEITE LOPES, José Sérgio & S. MARESCA - 1992 - 'A morte da "alegria do povo". Revista Brasileira de Ciências Sociais, ano 7, n.20: 113-34.

**LÉVI-STRAUSS**, Claude - 1977 - Structural anthropology. New York: Basic Books, vol.II.

MADAN, T.N. - 1994 - Pathways. Approaches to the study of society in India. Delhi: Oxford University Press.

#### MARCUS, George

1985 - 'A timely rereading of Naven: Gregory Bateson as oracular essayist'. Representations, n.12: 66-82.

1991 - 'Past, present, and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth century modernity worldwide'. Anais da 17\_ Reunião da ABA. Florianópolis: ABA.

MARCUS, George & M. CUSHMAN - 1982 - 'Ethnographies as texts'. Annual Review of Anthropology, vol.11: 25-69.

**McGRAN**E, Bernard - 1989 - Beyond anthropology. Society and the other. New York: Columbia University Press.

#### MELATTI, Julio Cesar

1984a - 'A antropologia no Brasil: um roteiro'. Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais - BIB, n.17.

1984b - 'Apresentação'. (Depoimentos de Luiz de Castro Faria, Egon Schaden e Thales de Azevedo.) Anuário Antropológico/82.

**MICELI**, Sérgio (org.) - 1989 - As ciências sociais no Brasil. São Paulo: Vértice.

MONTERO, Paula - 1994 - Tendências da pesquisa antropológica no Brasil. Trabalho apresentado no Fórum 'O Ensino das Ciências Sociais', XVIII Encontro Anual da Anpocs, 23-7 de novembro de 1994, Caxambu.

**NEIBURG**, Federico - 1993 - A invenção do peronismo e a constituição das ciências sociais na Argentina. Tese de doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

NOGUEIRA, Oracy - 1986 - Tanto preto quanto branco. Ensaios de relações raciais. São Paulo: T.A. Queiroz.

**PALMEIRA**, Moacir - 1994 - Mernorial do candidato. Manuscrito. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

#### PEIRANO, Mariza

1981 - The anthropology of anthropology: the case of Brazil. Ph.D. dissertation. Harvard University. (Divulgada na *Série Antropologia*, n.110, Universidade de Brasília.)

1991a - 'Os antropólogos e suas linhagens'. Revista Brasileira de Ciências Sociais, ano 6, n.16: 43-50.

1991b - For a sociology of India: some comments from Brazil. *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) vol. 25 n.2: 321-7.

1992a - Uma antropologia no plural. Três experiências contemporâneas. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

1992b - 'À procura de dragões'. Humanidades, n. 29: 369-71.

1993 - 'As árvores Ndembu: uma reanálise'. *Anuário Antropológico/ 90*: 9-64.

**POWDERMAKER**, Hortense - 1966 - *Stranger and friend*. New York: W.W. Norton.

REIS, Fábio Wanderley - 1993 - Avaliação das Ciências Sociais. Manuscrito. (Primeira versão do relatório para o Projeto Avaliação do Sistema Nacional de Ciência e Tecnologia, dirigido por Simon Schwartzman, 1993.)

SAHLINS, Marshall - 1976 - *Culture and practical reason*. Chicago: The Chicago University Press. (Tradução de Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão publicada em 1979 por Zahar Editores.)

**SRINIVAS**, M.N. - 1966 - *Social change in modern India*. Berkeley: University of California Press.

**STOCKING Jr.**, George W. - 1968 - *Race, culture, and evolution*. New York: The Free Press.

**TRAJANO FILHO**, Wilson - 1992 - 'A troca silenciosa e o silêncio dos conceitos'. *Dados*, vol. 35, n.1: 87-116.

#### TURNBULL, Colin M.

1962 - The forest people. A study of the Pygmies of the Congo. New York: Simon and Schuster.

**TURNER**, Victor W. - 1967 - *The forest of symbols*. Ithaca: Cornell University Press. (FS)

**VELHO**, Otávio - 1983 - 'Processos sociais no Brasil pós-64: as ciências sociais'. In B. Sorj e M.H.T. de Almeida (orgs.) *Sociedade e política no Brasil pós-64*. São Paulo: Brasiliense.

#### VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1993 - Os cursos de TA1. Rio de Janeiro: Museu Nacional, manuscrito.

1994 - Sobre a antropologia hoje: te(i)mas para discussão. Trabalho escrito para o Fórum 'O Ensino das Ciências Sociais', XVIII Encontro Anual da Anpocs, 23-7 de novembro de 1994, Caxambu. no prelo - 'Society'. In A. Barnard e J. Spencer (eds) *Encyclopedic* 

Dictionary of Cultural and Social Anthropology. London: Routledge.

**WEINER**, Annette & James PEACOCK - 1993 - 'Anthropology's future: report on a Wenner-Gren Foundation Conference'. *Anthropology Newsletter*, vol. 34, n.6: 22-3 e 68.

# Damas & cavalheiros de fina estampa, dragões & dinossauros, heróis & vilões

# **Mariza Corrêa**

**UNICAMP** 

Aproveito o gentil convite de Mariza Peirano para comentar essa coleção de textos sobre o ensino da antropologia para dar minha própria opinião sobre o assunto. Não resisto, entretanto, a fazer algumas observações sobre cada um deles, espero que com a brevidade requerida a um posfácio, começando pelos dois autores que enfrentam mais diretamente a questão da estrutura dos cursos de graduação e de pós-graduação.

Peter Fry começa seu texto narrando um dos experimentos de prática política mais interessantes que tenho ouvido nos últimos anos - o realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Como ele mostra, tal experiência reverteu, em alguns anos, as tendências desagregadoras notadas no curso de graduação da UFRJ - e que se repetem em outras universidades. E prossegue propondo outra experiência, a de um levantamento etnográfico da situação dos cursos de antropologia no país, que, como faço mais adiante em relação à proposta de Eduardo Viveiros de Castro, sugiro seja incorporada à agenda de nossa associação. Como muitos de meus colegas, tenho participado de várias reuniões - pelo menos uma delas patrocinada pela ABA (em Pernambuco, em 1988) - sobre o ensino e a prática profissional da antropologia. Em todas elas, ainda que não da forma incisiva com que ela é aqui apresentada por Peter, retorna a proposta de que devemos usar nosso saber antropológico para entender melhor o que nós fazemos. Peter conclui, do mesmo modo que Eduardo, sugerindo a criação de cursos de graduação em antropologia.

Eduardo Viveiros de Castro castiga a disciplina, com menos humor (para não dizer ironia) do que o habitualmente presente em seus textos, num tom de "façamos nós as críticas antes que outros a façam", mas parece expressar, em seu retrato das tendências teóricas, mais o perfil da antropologia norte-americana do momento do que da nossa. Seu texto lembra o de Otávio Velho, por ser alusivo e, cavalheirescamente, não citar os bandidos da história, e também o de Sahlins, numa brincadeira recente, embora ele mencione seus alvos1: quem são, afinal, os interlocutores nesse debate senão os "cultural studies" e seus representantes entre nós? Mas a dispersão (e estiolamento das metáforas, bem como a perda de um ideal de ego científico), que ele deplora, parecem ser, justamente, o claríssimo objeto de desejo desses estudos. Não vejo isso como dominante na antropologia brasileira - como moda, é certo, está presente em todas as revistas (comparando, entretanto, o hilariante levantamento de Sahlins sobre alguns artigos recentes em revistas norte-americanas, percebe-se o quanto, por aqui, mesmo a defesa desses ideais é fofa, para retomar a palavra de Eduardo) -onde, me parece, no melhor do que fazemos ainda predomina o ethos do trabalho duro, não obstante as observações de Fabio Wanderley, dirigidas aliás às ciências sociais como um todo, e boa parte delas pertinentes.

Ironicamente (mas talvez devesse dizer didaticamente?), Eduardo insiste na abertura de opções na nossa pauta teórica ao mesmo tempo que critica a história da antropologia, curso que, pelo menos de onde falo, tem sido o lugar privilegiado de apresentação dessas opções aos jovens estudantes. Claro, a especialização galopante em todas as disciplinas (e também em certas áreas da antropologia - veja-se o belo e especializado trabalho do próprio Eduardo sobre as teorias de Françoise Héritier) torna difícil nosso diálogo com elas, não obstante o esforço, feito aqui e ali para lançar pontes em direção à Antropologia Física, à Primatologia (justamente como parte da crítica à Sociobiologia), ao Direito, à Matemática e, até, à Filosofia...

Eduardo tem razão em relação à nossa desinformação: cada vez que monto um novo programa de curso, esbarro em lacunas enormes em nossas bibliotecas - para não falar de traduções, quando o curso é de graduação. Mas aí acho que somos todos responsáveis - quantos dentre nós estão dispostos a "perder seu tempo" (como já ouvi de vários colegas), para traduzir livros que achamos importantes para o conhecimento da antropologia ou em reuniões intermináveis com representantes de outros departamentos, para garantir a presença de livros recentes nas prateleiras de nossas bibliotecas?

Talvez um investimento organizado de nossa associação nessa direção - traduções e redes de intercâmbio entre bibliotecas - rendesse alguns frutos.

Graduação em antropologia: Eduardo, como Peter, expressa o que é também meu ponto de vista mas, pelo que sei, não o de boa parte de nossos colegas que acreditam que uma ciência social já frágil se tornaria ainda mais fragilizada se segmentada. Aqui, acredito, como Ernest Gellner, que a segmentação não necessariamente diminui e, como muitos exemplos históricos mostram, pode até aumentar a coesão social do sistema.<sup>2</sup>

O artigo de Mariza Peirano fica entre esses dois

que comentei primeiro e os de Paula Montero e Luiz Fernando Dias Duarte, que tratam da questão de uma perspectiva mais geral, do contexto teórico e institucional do ensino de nossa disciplina, mas, se leio bem as entrelinhas, nenhum deles quebraria lanças pela criação de um curso de graduação em antropologia. Mariza retoma aqui sua visão particular da teoria das linhagens, ainda que não explicite (a não ser na sua alusão aos dinossauros) se também retoma a velha oposição entre a teoria das linhagens e a teoria da aliança. Mas talvez seja possível pensar que, assim como as sociedades amazônicas se mostraram um caso "eloquente da independência dos sistemas positivos de aliança frente a regras de unifiliação" 3, também a antropologia tupiniquim possa ser analisada com mais vantagem dessa ótica? Não tenho a pretensão de entrar no debate expresso por aquela oposição na área do parentesco, mas nos exemplos da antropologia política certamente a aliança sempre leva vantagem sobre as linhagens mesmo quando se apóia nelas. Creio que isso vale tanto para propostas de articulação entre o ensino da graduação e da pós, para a articulação, proposta por Mariza, entre ensino, pesquisa e teoria, quanto para propostas de atuação articulada de antropólogos no âmbito de sua associação: se podemos tomar a liberdade de ler a teoria da aliança para além das relações de parentesco, talvez possamos também deixar de ler as alianças políticas possíveis como relações entre linhagens. Isto é, sendo generosos ao avaliar o impacto de nossa atuação, pensando mais nas gerações futuras do que na nossa parentela próxima.

Luiz Fernando Dias Duarte, no contexto de uma discussão mais geral sobre a constituição do conhecimento científico, retoma de outro ângulo a idéia de formação discutida por Peter Fry e propõe uma saída para o impasse por este mencionado ( "a vontade de providenciar uma educação individualista por parte dos professores dentro de um sistema fundamentalmente hierárquico"), próximo ao que " a tradição romântica construiu sob a rubrica do Bildung, ou construção de si." Proposta radical que supõe entretanto - apesar de sua ênfase na conversão - "estratégias mediadoras", recursos institucionais e certas "qualidades" do produto final, que o autor recusa empobrecer por uma "transposição quantificada". Luiz Fernando conclui observando que "o maior problema do ensino da antropologia hoje não reside em questões operacionais e organizacionais, mas em questões conceituais fundamentais para o desenvolvimento da disciplina". Mas certamente questões operacionais e organizacionais podem emperrar esse desenvolvimento, desejável por todos?

Paula Montero, depois de um balanço não sistemático da antropologia no país nos seus últimos anos, parece concordar com minha observação alhures de que a etnologia é o aspecto mais desenvolvido da nossa disciplina no país, pelo espaço que concede a um bom resumo de seus avanços. Mas se mostra mais pessimista quanto aos avanços da antropologia em geral, concluindo por esboçar um de seus dilemas: a distância cada vez mais estreita entre a interpretação do objeto e a incorporação pelo objeto da descrição conceitual que dele se fez" - de sua resolução dependendo

o futuro mesmo da disciplina, "se ela pretende não abrir mão de seu potencial explicativo para dissolver-se na ficção literária ou na ação mobilizadora das ideologias políticas." Pode ser, mas, como ela mesma diz: "Nada como o distanciamento histórico para captar o espírito de uma época."

Prefiro apostar que, em dez anos, a geração de antropólogos que estamos formando agora vai ser obrigada, mais do que o foi a minha, a prestar atenção à contribuição que os estudos etnológicos brasileiros vêm fazendo à discussão internacional - já que eles certamente vão ser (re) introduzidos no currículo, provavelmente em inglês ou francês.

Voltando ao currículo, ou ao tema central da mesa redonda que deu origem a esses textos, e sumarizando, em benefício da clareza: dinossauros e dragões, mocinhos e bandidos são muito interessantes e certamente têm seu lugar, assim como nesses textos. nas discussões em salas de aula, mas creio que precisaríamos, primeiro, nomear adequadamente o dragão do ensino, antes de sair a caçá-lo. Estou, no caso, apoiando a proposta de Peter Fry de que precisamos saber mais sobre como se dá o processo de transmissão do saber de nossa disciplina, nos cursos de graduação e de pós-graduação. Segundo, gostaria de saber a opinião geral dos associados da ABA - já que ouvi até agora a dos poucos, pouquíssimos, colegas que se animaram a tratar do tema - sobre a criação de uma graduação em antropologia nos Institutos de Ciências Humanas do país. Terceiro, creio que a ABA poderia formar um grupo de pressão junto às editoras universitárias para fazer traduzir com urgência, pelo menos, os clássicos clássicos (porque é só nessas horas que nos lembramos que Boas não está traduzido, sequer na coleção Grandes Cientistas Sociais da Ática?) e, junto às reitorias das universidades onde houve recentemente um esforço para informatizar seus acervos, na criação de uma rede de intercâmbio de informações bibliográficas. Pequenas ações práticas que os antropólogos, esses "caçadores recalcitrantes de dragões", como diz Dan Sperber, parecem desdenhar: "Ser convidado a matar um dragão é uma experiência incomum; ela não deixa de evocar lembranças, medos e sonhos compartilhados. Porque seria vergonhoso entrar no jogo ?".⁵

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> O. Velho,"Antropologia para sueco ver", **Dados** (23)1, Rio, 1980; M. Sahlins, **Waiting for Foucault**, Prickly Press, Cambridge, 1993.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Veja-se, em apoio à posição dos colegas que são contrários a essa criação, a opinião de L. Dumont em **O individualismo** (Rocco, Rio de Janeiro, 1985), p.219.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> E. Viveiros de Castro, "Princípios e parâmetros: um comentário a **L'exercice de la parenté**", PPGAS, Museu Nacional, Comunicação 17, Rio, 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ver M. Corrèa, "A antropologia no Brasil (1960-1980)", 1992, finalmente a sair este ano pela Editora Sumaré, volume II da História das Ciências Sociais no Brasil, organizado por Sergio Miceli.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Le savoir des anthropologues, Hermann, Paris, 1982.

# Uma leitura dos textos da Mesa Redonda sobre "O Ensino das Ciências Sociais em questão: a Antropologia"

# Pierre Sanchis

**UFMG** 

Um rico e atual panorama da Antropologia no Brasil: sua problemática, as aporias do seu exercício e de seu ensino, uma prospectiva para os anos que estão chegando. Lembramos o texto antigo de Lévi Strauss, publicado na Antropologia Estrutural: "Place de l'Anthropologie dans les Sciences Sociales et problèmes posés par son enseignement". Só que, no nosso caso, este ajuizamento está programaticamente marcado por uma insistência sobre o concreto de determinada inserção sócio-histórica: a Universidade brasileira de hoje, e passa pelo crivo de experiências individuais, sensibilidades e competências de natureza variada. Alguns ouvintes ou leitores, foi-me dito, teriam recebido estes textos como variações muito afins sobre um tema comum. Gostaria de relê-los, um pouco ao contrário, como construindo progressivamente este tema, nos seus aspectos consensuais, sem dúvida, mas também nos questionamentos em aberto que lhe constituem um balanço controvertido.

Com efeito, o tema não me parece ter sido "dado". Todos lembramos de outros "balanços", em reuniões anteriores da ANPOCS, que suscitavam até a ironia dos colegas das duas áreas-irmãs pelas conclusões um tanto otimistas. A Antropologia ia muito bem. Obrigado. A impressão era de um campo imenso que se abria progressivamente, através da descoberta, pelos colegas e pelos alunos, junto com a das limitações teóricas e metodológicas da sociologia, política e história praticadas no Brasil, das potencialidades de uma ciência social mais ágil do que elas, capaz de escapar, sem prejuízo para o rigor e criatividade analíticos, da simples e repetitiva projeção de sistemas teóricos prontinhos para amoldar de antemão conclusões, à complexidade e variedade de um "real" concreto e quotidiano, que parecia definitivamente não se enquadrar nos limites categoriais, conceituais e teóricos a ele impartidos por tais sistemas. Resenhas de livros, apresentação de autores estrangeiros nos Suplementos dos grandes jornais, narrativas de itinerários científicos contidos em Prefácios, frisavam frequentemente este caráter seminal da antropologia, enriquecedor e renovador para as outras Ciências do Homem. Correlativamente, o interesse dos estudantes e o entusiasmo dos professores permitia o alargamento e a sedimentação de uma rede sólida de formação.

Guardo pessoalmente a impressão de que tais representações que percorriam o nosso meio não se reduziam a ingênuas ilusões. A antropologia cresceu mesmo no Brasil, amadurecendo perspectivas e programa de desnaturalização sem a priori de uma realidade desafiadora e alargando o alcance deste programa. O texto de Paula Monteiro, por exemplo<sup>1</sup>, analisa este ascenso da antropologia no Brasil dos anos 70, correlativo à descoberta, através do engajamento dos intelectuais nos movimentos sociais, de que a polícia, por exemplo - e poder-se-ia analogicamente abrir uma lista de campos afins - não estava necessariamente onde institucionalmente as Ciências Sociais a alocavam, e que esta descoberta estava prenha de novos insights e análises renovadoras sobre outros domínios da realidade social: era toda uma tradição analítica implantada que, por sua vez, parecia desnaturalizar-se aos olhos de seus próprios fautores. E por isto os balanços da antropologia podiam colorir-se de certo tom triunfalista, que lhe suscitou o retorno de alguma irritação.

Esta irritação é certamente levada em conta no balanço atual, e mais ainda nos problemas reais, teóricos, metodológicos e institucionais que tal crescimento e tal divulgação de suas perspectivas próprias trouxeram à nossa antropologia como verdadeiros desafios.

Será preciso falar de certo diagnóstico de crise? A palavra é às vezes sugerida ("A antropologia está saindo de moda...); mas o tom geral implica muito mais uma vontade de lucidez autocrítica e decididamente construtiva (...felizmen-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Pelo menos o texto que nos foi comunicado, e que não é nem aquele efetivamente pronunciado nem o texto publicado aqui.

te"), em resposta a desafios claramente postos. Resposta procurada - e é isto que dá certo colorido geral a contribuições por outro lado bem demarcadas em sua especificidade - na afirmação de uma identidade própria da antropologia.

Por sua vez, o que faz a riqueza deste diagnóstico, é que nem o nível dos questionamentos é unívoco, nem a identidade detectada é simples.

Quanto à "crise", se ela pode enraizar-se na situação genérica das Ciências Sociais, ela não deixa de se alimentar, a montante, na crise geral da Universidade, nem de irradiar-se, a jusante, nos problemas específicos da Antropologia.

Com a Universidade, sobretudo Peter Fry e Paula Monteiro se preocupam explicitamente. Uma etiologia baseada nas modalidades da "democratização" do ensino, que acarreta uma mudança da relação entre professores e alunos, entre professores e alunos e as perspectivas de aprendizagem nas quais estão, uns e outros, envolvidos, entre estas perspectivas imediatas e o exercício posterior de uma profissão/vocação.

Um diagnóstico que detecta uma multiplicação, mas também um afunilamento dos objetivos de pesquisa, uma menor ambição no alcance da globalização, um empobrecimento a nível da cultura e descortino humanísticos. Por outro lado, uma maior passividade do aluno diante das exigências institucionais, que pouco espaço deixam para suas iniciativas de autoformação. Finalmente, um aluno de Graduação pouco preparado e também pouco motivado para estudar.

As perspectivas de reforma apontadas são várias. E não pretendo aqui nem resumo nem síntese. Passam elas pela recapitulação das condições feitas às Ciências Sociais e à própria antropologia e atingem por conseguinte um grau de precisão maior do que se simplesmente situadas a nível da problemática genérica da Universidade. Inspirado por elas, no entanto, quero simplesmente apontar aqui, neste nível, dois caminhos de reflexão.

O primeiro diz respeito à escala desejável da Universidade em nosso país, e à relação entre volume e qualidade nesta escala. O comentário mais geral concerne à queda do nível no segundo grau e à conseqüente impreparação dos recémingressos na Universidade, que veêm assim prejudicada a formação do seu habitus intelectual em termos mais ativos e autopropulsados. A nossa experiência mais comum neste ponto nos levaria provavelmente a distinguir, nos cursos de Graduação, uma proporção, variável, de alunos que "poderiam e deveriam estar aqui", mas cuja relação com o universo do conhecimento e da maturação intelectual está sendo prejudicada pela presença e a necessária atenção aos outros, os que normalmente "não estão preparados e, em muitos, motivados". Porque, neste caso, não reformular o projeto universitário de modo a adequá-lo à sua genu-

ína definição, restringindo o ingresso nele - universidade em sentido estrito - àqueles que, de fato, são capacitados para dotar o país, nesta modalidade, do nível de excelência indispensável? Porque continuar a confundir cultura e competência com diploma universitário? É preciso, ao contrário, romper com esta implícita exigência de um canudo que a sociedade impõe àqueles de seus membros que querem "ser alguém". Isto supõe prévia e indispensável - que se dote o sistema de uma variedade de cursos de nível intermediário, posteriores a um secundário completo, de um ou dois anos de duração e orientados para a aquisição de uma "técnica" superior". Estaria assim aberta a possibilidade de formações diversificadas, correspondendo por um lado às necessidades efetivas de um mercado de trabalho cada vez mais exigente em qualidade, e que por isso mesmo deixariam de ser virtualmente criadoras de tantas frustrações, como a exclusiva formação universitária atual.

"Elitismo" poderemos pensar, tanto mais odioso que bem sabemos não ser esta ausência de preparação para a vida acaqdêmica de tipo universitário basicamente devida a incapacidades ou incompetência mas, na maioria dos casos, a condições sociais que não permitiram, ab inítio, o cultivo das potencialidades que aí estão... No entanto esta medida poderia redundar no contrário do elitismo, se se acompanhar de mais profundas modificações. Os estudantes universitários, menos numerosos mas dotados todos de bolsas que permitissem a dedicação exclusiva ao estudo, seriam responsabilizados, juntamente com os professores, para conceber e movimentar uma imensa rede de difusão de cultura, destinada a cobrir todos os espaços sociais do país: escolas, sindicatos, comunidades de bairro, associações, rádios e TV, atividades culturais, festivais de férias, etc., tudo o que uma imaginação responsável possa detectar em termos de possibilidades, expectativas, frustração. Para falar somente em Antropologia, enquanto os alunos de Pós-Graduação, conforme uma sugestão feita neste dossiê, deveriam colaborar na difusão, nos diversos cursos de graduação (e talvez não somente na sua própria Universidade), do "olhar antropológico", os alunos de Graduação deveriam - com os seus professores - conceber criativamente programas de "cultura antropológica" a ser passada, na altura de seu próprio desejo e de suas capacidades próprias, para todos os grupos sociais de nossa população, a começar note bem que n\u00e3o se trata de cursos regulares, mas de conferências, debates, filmes comentados, montagem de espetáculos, etc. - pelas escolas. Uma ou duas gerações acadêmicas com este regime - de privilégio, sem dúvida, mas também de exigência - poderiam reorientar a universidade brasileira para sua vocação propulsora própria num país como o Brasil, e elevar consideravelmente o nível cultural geral, suscitando fermentação de

expectativas e fervilhar de aprendizagens, de modo a preparar para amanhã uma autêntica abertura quantitativa da Universidade. Utopia, e utopia regressiva? Uma ocasião como esta parece-me, no entanto, propícia para sua expressão.

A segunda sugestão diz respeito mais diretamente ao ensino "básico", este semestre geralmente consagrado à preparação, alunos de várias disciplinas confundidos, para o estudo posterior de uma especialidade.

A idéia fundamental é a de levar totalmente a sério o que define a situação do aluno quando se prepara a enfrentar o seu primeiro semestre de Faculdade. Ele está operando uma *transição*, uma das mais importantes de sua vida, e o <u>Básico</u> está destinado a auxiliá-lo neste passo.

A transição se dá, de um lado entre a estrutura organizativa de um colégio secundário e a da Universidade, por outro lado e correlativamente entre uma situação de relação predominantemente passiva com o conhecimento a ser recebido e outra relação, de procura, captação e elaboração idealmente ativa e pessoal de um conhecimento de âmbito mais ambicioso, em que a cota da "informação", sem perder a sua importância, se articule cada vez mais criativamente com necessidades mais abrangentes de "formação" ao pensamento autônomo. No caso da Antropologia, os textos em exame são particularmente enfáticos quanto a peculiaridade deste caráter de "formação".

Nestas condições, o <u>Básico</u> deveria fundamentalmente responder a uma tríplice exigência, que não é aqui o espaço para detalhar. Telegraficamente:

- 1 Deve ser uma Introdução à Vida na Universidade, desde o seu aspecto mais elementar e quotidiano até as perspectivas mais elevadas da organização e composição de um curso, do seu ritmo de desenvolvimento, das expectativas cabíveis, do incentivo a iniciativas pedagógicas coletivas, da possibilidade de apoio para pesquisas, da relação destas pesquisas com o estudo teórico, etc., etc.
- 2 Deve ser sobretudo uma Introdução à Vida Universitária e ao tipo de relação com o conhecimento que esta vida implica e que, para os estudantes recém-introduzidos nela, é muitas vezes e infelizmente absoluta novidade. Uma iniciação à <u>leitura</u>; um treinamento para a <u>compreensão</u> de textos e o armazenamento dos seus conteúdos; um aprimoramento do raciocínio, a partir do estudo detalhado de modelos cuidadosamente escolhidos entre autores clássicos e contemporâneos (elenco de autores aberto sobre as perspectivas de uma cultura geral, muito além das especialidades acadêmicas); uma introdução à construção e montagem de um pensamento organizado, através de exercícios que partam dos conhecimentos adquiridos na vida quotidiana e no ensino secundário, para levar estes conhecimentos, também aqui com

a ajuda de autores escolhidos num campo científico mais amplo que o das Ciências Humanas, de um estado fragmentado até a sua organização e apresentação lógica; o treinamento para <u>a expressão escrita</u> enfim, com as várias camadas que esta iniciação implica, a começar pela procura da expressão correta, possivelmente elegante e em todo caso fiel de um pensamento embrionário, que se realiza em se dizendo; aprendizagem, enfim, de pelo menos uma <u>lingua estrangeira</u>.

Esta parte toda da formação seria assegurada num clima de "seminários", "ateliês", "trabalhos práticos" e "coletivos", num contacto direto e operacional com o "mestre". Num sistema de aprendizagem artesanal.

**3** - Além deste aspecto instrumental e formal, o jovem estudante deve ser introduzido, em perspectivas ao mesmo tempo sociais e epistemológicas, à compreensão do espaço onde, como futuro cientista social, ele vai ser chamado a pensar.

Trata-se de uma Introdução à situação do conhecimento (ou da reflexão organizada, ou ainda da ciência) no mundo contemporâneo. Ajudar o estudante a sistematizar o conhecimento, até então intuitivo e vivencial, do universo social e epistemológico onde vai doravante desenvolver o seu pensamento. Com o mergulhar desta situação específica no movimento da história, história do papel do pensamento e do pensador nas sociedades humanas, único quadro capaz de dar a perceber a situação específica da "ciência" na sociedade imediatamente contemporânea. E preparação indispensável, no nosso caso, para a abordagem posterior do problema da natureza "científica" da Antropologia.

A partir desta tríplice problemática devem desdobrar-se múltiplos temas específicos, que, ladeando e cruzando várias ciências humanas, nunca no entanto se confundirão simplesmente com alguma delas. O importante é levar o aluno a abrir-se para o habitus do pensamento, a propósito daquilo que já constitui a sua vivência real. Pois, mais ainda que o futuro matemático ou futuro engenheiro, o futuro cientista social (ou "humano") deve aprender a pensar é sobre a vida, a sua vida, a vida de sua sociedade.

Neste sentido, pode ser importante - apesar de discutível - manter certa indefinição de identidade disciplinar em todo o âmbito da formação no básico. Um Básico dotado deste perfil deveria sem dúvida agrupar somente os futuros alunos de cursos relativamente "afins", mas talvez não insistir desde já sobre a introdução específica a uma qualquer das Ciências Sociais ou Humanas. No máximo, uma das atividades reagruparia os futuros alunos, no nosso caso, de Antropologia, para sugerir as perspectivas de seu olhar específico. Ou, ao contrário - e talvez de preferência - esta iniciação discreta seria dada a todos, em meio a suas

equivalentes para outras ciências afins.

Quanto à situação específica das Ciências Sociais, e da Antropologia enquanto parte delas, o diagnóstico só pode preocupar. Menor procura, de candidatos menos favorecidos socialmente - o que infelizmente significa menos preparados academicamente - e que, em ampla medida, dirigem-se para as Ciências Sociais como para uma opção menos claramente preferida. Tal ponto de partida (um dos textos fala em "drama" a seu respeito) deixa esperar dificuldades muito particulares. É verdade que várias iniciativas são lembradas, que tentam corajosamente e com êxito inverter este quadro. Mas com a ameaça do sacrifício de outros valores (a produção dos docentes, por exemplo) cuja excelência umas graduações e pós-graduação equilibradas deveriam também assegurar.

E chegamos aos problemas específicos da Antropologia.

Longe de mim a intenção de recapitular a reflexão original, de amplo e sofisticado alcance seminal, presente ao longo de todos os textos ou concentrada em alguns deles. Gostaria que meu comentário se reduza a transmitir simplesmente a minha reação à sua globalidade.

Não falaria em "crise". Mas em encruzilhada. E em procura de rumos identitários. Para sair da indecisão e da encruzilhada? Precisamente não. Pois o achado parece-me exatamente na convicção de que é mesmo na encruzilhada que reside a especificidade porque não falar, mais uma vez, em identidade - da antropologia. E que a solução identitária não passa por uma decisão dia-crítica, mas por uma posição conscientemente sin-crítica (e não sincrética)2. O equilíbrio e a verdade da antropologia existe por ela situar-se num campo por definição tensional. E, também por definição, este equilíbrio é instável ou, mais exatamente, inatingível. Note-se bem, em primeiro lugar, que não se trata só da tensão fundamental que o trabalho (densa e ricamente sofisticado, e não "gradiloquente", como parece ele pedir desculpas) de Luiz Fernando Dias Duarte analisa, depois de enunciá-la nas palavras de Mariza Peirano. No entanto é nela, tensão entre a corrente do "iluminismo" e a do "romantismo alemão" que vão radicar quase todas as aporias que encontraremos a seguir. Trata-se do modelo epistemológico definidor: em que sentido a antropologia é uma ciência? Parece-me ir fundo a tentativa "sincrítica" (ver acima...) do texto, e colocar a hipótese etimologicamente crucial capaz de abrir o espaço para "a qualidade complexa e paradoxal e de nossa ciência". A partir de uma posição de tal clareza na sua relativização ( e não recusa) da exclusiva clareza cartesiana, o diálogo torna-se possível e rico. Encetado aqui mesmo (ou continuado?...) pelo texto de Eduardo Viveiros de Castro. Diálogo que confirma, para mim, a natureza "de encruzilhada" da ciência antropológica. Não se trata, eviden-

temente, de edulcorar o caráter contundente deste segundo texto, reduzi-lo a uma escrita "bem comportada". É um grito, um protesto, um manifesto. Mas também representa ele um "momento" numa dielética, que precisamente nunca chegará ao seu ponto final. Parece-me que o autor não pretende desconhecer, naquelas tendências absolutização o revolta, o germe de reconsiderações possivelmente fecundas. É precisamente um pretendido caráter "ab-soluto" de-finidor e excludente que lhes recusa. Até as críticas que ameaçam fazer parte do senso comum de uma geração (a acusação, por exemplo, de conivência cognitiva da antropologia com o colonialismo, de sociologismo, de cultivo repetitivo de temas obsoletos) ele nega o poder destruidor dos valores que elas visam. "Equilibra", reequilibra, numa insistente reafirmação de uma tradição epistemológica, com a permanência de suas problemáticas e ambições próprias, sem por outro lado fechar caminhos. E pelo menos assim que recebi o seu texto, ao mesmo tempo proclamador da necessidade da memória das "questões centrais da disciplina", bem como da urgência de "atualizar o paradigma dos clássicos".3

Não pretendo nenhum irenismo. Mas sim transmitir - já que me foi pedido - a convicção que confirmou em mim a audição e/ou a leitura destes textos: a tradição antropológica é precisamente a da composição e articulação das diferenças e até de oposições. "Momentos" (até momentos de uma história teórica) talvez não sejam para nós definitivamente diacrônicos, mas susceptíveis de serem reassumidos na permanente sincronia de um campo em que insistências, pendores, ênfases não significam forclusões ou desqualificações definitivas. Afinal, descobrimos com o último Lévy-Bruhl e com quase todos os nossos Mestres que a diferença entre pensamentos como os que um deles chamou de "selvagem" e de "cultivado" não reside em sua inscrição exclusiva em um ou outro tipo de sociedade, mas na sua existência simultânea, correlata e, sim, desigualmente privilegiada, em cada uma delas. A antropologia parece, neste ponto como em outros fundamentais, montar-se epistemologicamente à imagem daquelas mesmas descobertas que realiza no seu campo empírico de atuação, "Escolas", autores, mestres históricos ou contemporâneos, fautores de textos "antropológicos" - finalmente nós mesmos, e os mestres-autores destes textos - todos modulam suas opções,

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Aurélio: "Síncrese: oposição; antítese; reunição de duas vogais num ditongo; coagulação de líquidos misturados". "Sincritico: Relativo à síncrese"

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Uma ilustração mais ampla da necessidade deste: "ao mesmo tempo": "Porque Lévi-Strauss foi o último "grande" antropólogo: porque seu sistema teórico misturava precária mas sugestivamente uma preocupação "nomotética" com os universais, uma retórica "construtivista" e uma atenção "ideográfica" ao concreto"(p.5)

suas afirmações, suas preferências e insistências sobre um ou outro pólo de aporias fundamentais, cujo conjunto articula o espaço onde se move e se expressa teoricamente o "olhar antropológico". E estas opções contribuem a compor este campo, a condição de nunca serem tomadas, mesmo se for preciso à revelia do seu autor, como ab-solutas.

Ora, esta "relativização", desta vez das próprias perspectivas epistemológicas em que a antropologia se elabora como ciência, não pára no nível fundamental de que tratamos até aqui. No decorrer dos textos em apreço, e sem a pretensão de ser exaustivo, levantei várias outras oposições, mais ou menos radicais, que, parece-me, tendem também todas elas a articular-se (mais do que simplesmente anular-se) para definir o perfil da antropologia.

Um pouco ao acaso, enumero: especificidade da antropologia e o que ela tem de comum com as outras Ciências Sociais (PF), a perspectiva analítica da explicação e a da compreensão (praticamente todos os textos), correlativa com a oposição entre a narrativa do nativo e a do próprio antropólogo (PM); o constante e fundamental vai-e-vem entre o particular e o universal (PF); o relativismo e o comparativismo, em direção a um universalismo específico (MP); a experiência micro-etnográfica individual, correlativa à experiência nativa, frente à teoria etnográfica individual, correlativa à experiência nativa, frente à teoria macrosociológica de tipo ocidental (MP); mais radicalmente e na mesma direção, os conhecimentos teóricos acumulados pelo pesquisador e o universo imposto pela cultura investigada (MP); neste mesmo universo, a interpretação do "dado" como uma descoberta da "realidade" do objeto ou ao contrário de uma incorporação/assimilação pelo objeto de sua descrição conceitual anterior (PM): ou ainda, a afirmação de "propriedades objetivas" ou a ênfase sobre as características "textuais" dos discursos que constróem esses objetivos (EVC). Afinal, sob a sua forma romântica de "totalizações culturais" ou sob a forma da teoria que vise "universais humanos", uma exigência de sistematização globalizante, frente ao puro nominalismo empírico (tanto LFDD quanto EVC). Ou ainda uma explicação baseada na inserção social do objetivo, cuja referência seria "determinante", ou nas "determinações" de sua lógica interna (PM, EVC); "arte" ou "ciência" afinal (MP), cujo adepto deve amar-se sobretudo de competência adquirida ou de qualidades pessoais "adscritas"? (MP e LFDD). Na sua formação serão privilegiados os temas "clássicos" ou as discussões contemporâneas sobre as novas soluções apontadas para velhos problemas? (EVC,MP). Problemas, alías, que poderão ser detectados reduzidamente em constatações de idiossincrasias etnográficas ou projetados como universais, em outras palavras como dizendo respeito à natureza humana ou a uma cultura particular (EVC); o que implica, na abordagem destes problemas, uma escolha sutil entre generalização e universalização. Finalmente - e entre muitas outras que poderiam ser pinçadas como aflorando nestes textos, a evolução do mundo contemporâneo impõe outra escolha, nem sempre fácil e sem dúvida lacunária se exclusiva, entre o pontual, o "etnográfico de sempre", e o global, concretamente transnacional (PM).

Se a antropologia compõe-se na confluência problemática das pontas destas aporias, porque não "antropologizar" os textos em apreço e lê-los, também eles, como testemunhos, convergentes na sua eventual divergência, em direção à afirmação de uma ciência do relativo e da sínaxe, sincrítica, à imagem teorizada do universo sincrético da vida que ela estuda.

Isto constitui um programa. Leio-o afirmado nos textos, à revelia talvez, também ela relativa, dos próprios autores... Mas procuro em vão - ou enganei-me e não soube ler? - uma elaboração a nível abstrato e teórico deste programa. Como realizar teoricamente uma multivariada síncrise, que não descambe para uma pouco elaborada síncrese? Como caracterizar epistemologicamente, além de uma constatação de princípio e de perspectivas estratégicas (o caminho comparativo, por exemplo) um nível específico, não para a abordagem mas para a "demonstração" antropológica?

Talvez, aliás, tal ausência tenha valor afirmativo. Quem sabe seja ela o avesso de uma proposição que de fato atravessa estes textos praticamente todos, sobre o caráter essencial da leitura dos "clássicos" ou, mais amplamente, das obras de primeira mão e especificamente das "monografias antropológicas", as de há muito consagradas, as mais recentes ou as contemporâneas. Como se a formação do futuro antropólogo não passasse necessária ou pelo menos exclusivamente nem em primeiro plano pelo estudo das sínteses teóricas sucessivas e antagônicas produzidas pelos antropólogos, mas pela frequentação das sínteses implicadas ou embrulhadas nas análises de totalidades concretas. Ou imediatamente emergidas destas análises. Será preciso ainda aqui relativizar os relativizadores? E dizer que se toda formação tem momentos fortes - de "iniciação" e carismo - é também feita de momentos institucionalizados, onde o conhecimento dos "ismos" e sua recomposição numa matriz disciplinar possa ser de grande utilidade para criar lucidez? Não resta dúvida, em todo caso, de que o importante é estourar - mas de dentro - estas sucessivas sínteses (as "escolas" e suas "teorias") "cometidas" pelos antropólogos, através da leitura das próprias monografias que em princípio representam o trabalho destas "escolas" e suas "teorias". O contraste, por exemplo, é paradigmático, entre o Malinowski pesquisador e o mesmo teórico, pelo menos no seu nível mais

global de pretensão.

Mais uma vez, aliás, devem se encontrar articuladas duas exigências aparentemente contraditórias, a do conhecimento das teorias e a da impregnação teórico-empírica através das monografias. Pois é através delas, como pela antiga aprendizagem do artesão ao lado do seu mestre, que se montam "concretamente" e pouco a pouco nas cabeças os modelos "teóricos alternativos - e historicamente concatenados na sua elaboração - de explicação e imterpretação antropológicas do real. É então que a unidade do campo antropológico sutilmente se revela, unidade concretamente feita da relação, enfeixada em obras de demonstração prática, entre valores (sociais, epistemológicos, metodológicos) diferentes ou até opostos. A mesma relação de compensação e complementariedade sem confusão que é factível ao formando descobrir, a nível de texto, ou criar, na sua leitura, entre os próprios antropólogos.

Resta concluir. Se for verdade que a antropologia não deixa de ser uma ciência sem por isso simplesmente reproduzir os modelos de ciência canonicamente consagrados, talvez seja utópico pensar que um dia possam os antropólogos articular com plenitude um modelo alternativo para sua atuação. Neste caso, é de achega em achega, compatibilizando num gênero particular de prática teórica o aparentemente contraditório, que se construirá um estatuto epistemológico, ao mesmo tempo universal e particular, para a antropologia. È na inserção neste empreendimeno, cada um no seu nível e no seu pedaço, que consiste a "conversão" do jovem antropólogo, no prosseguimento sistemático de seu contacto com as obras que o representam que se opera sua iniciação. Uma iniciação da qual a pesquisa de campo, teoricamente embasada mas concretamente desafiadora da teoria, continua a constituir o rito de passagem fundamental.

Seguem-se preciosas dicas para possíveis e pensáveis *reformas* do ensino da antropologia. Não posso entrar no seu detalhe. Entre várias proposições, Peter F**ry**, que mais detidamente as menciona, declara não saber escolher. Mas todas - criação de graduação própria, ao contrário supressão da antropologia no Curso de Ciências Sociais para dispersar estrategicamente o essencial do seu enfoque na formação destes e de outros cientistas; envolvimento dos alunos de Pós-Graduação nesta difusão antropológica permeando a Universidade - sem contar as insistências sobre o caráter quase "iniciático" da formação, a freqüentação das monografias, o laço entre ensino e pesquisa, entre teoria e método, a necessidade de estudos comparativos, a conexão com outros saberes institucionalizados, o não-desconhecimento de problemas só aparentemente descartados pela história recente da teoria, o aprimoramento da expressão, etc., que nada têm propriamente de "reformas" - parecem-me todos conter uma mola mestre: a necesside, primeiro, de implantar, e cultivar, nos nossos alunos, depois de difundir, entre os seus pares nas Ciências Sociais e além deste campo particular, as fundamentais coordenadas do "olhar antropolótico".

Este "olhar" também parece-me tranqüilamente sincrítico, navegando entre aporias cujos termos perderiam o seu valor de verdade somente numa rejeição de qualquer auto-relativização. É segurando as duas pontas do fio que os liga e tentando construir o caminho de sua co-presença ativa na análise, que o olhar antropológico adquire a sua especificidade: a identidade e/ou a alteridade; a diversidade múltipla e/ou a única universalidade humana; a razão prática e/ou o investimento simbólico.

Ora, exatamente esta tríplice problemática está no coração das perguntas fundamentais - e dramáticas - do mundo contemporâneo. Ela tornase vital, em sentido estrito, para a própria sobrevivência relativamente pacífica deste mundo. É por isso que a Antropologia é chamada a continuar construindo, enganchada na sua história teórica, na sua experiência empírica e no diálogo com o "acontecimento" quotidiano, uma identidade que os antropólogos não podem deixar de transmitir, construindo-a.



# EXPEDIENTE

# O ENSINO DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL

# Associação Brasileira de Antropologia

Cx. Postal 50 034 - Agência Carioca - CEP 20062 970 Rio de Janeiro - RJ - Tel./ Fax : (021) 252 6694

Presidente: João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ) Vice-presidente: Mariza Peirano (UNB) Secretária: Rosilene Alvim (IFCS/UFRJ) Tesoureira: Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF)

#### Diretores:

Mariza Corrêa (UNICAMP) Carlos Alberto Caroso (UFBA) Ilka Boaventura Leite (UFSC) Lucia Hussak van Velthem (MPEG)

#### Conselho Científico:

Yvonne Maggie (IFCS/UFRJ)
Ruben Oliven (UFRS)
Lux Vidal (USP)
Aracy Lopes da Silva (USP)
Ellen Wortman (UNB)
Russel Pary-Scott (UFPE)
Gilberto Velho (MN/UFRJ)
Peter Fry (IFCS/UFRJ)
Antônio Augusto Arantes (UNICAMP)
Suely Kofes (UNICAMP)
Sílvio Coelho dos Santos (UFSC)

#### Conselho Fiscal:

Raimundo Heraldo Maués (UFPA) Cláudia L. Fonseca (UFRS) Luis Roberto Cardoso de Oliveira (UNB)

# Comissão de Ética:

Silvio Coelho dos Santos (UFSC) Roque de Barros Laraia (UNB) Antônio Augusto Arantes (UNICAMP)

Edição: Vivian Flanzer

Projeto Gráfico: Mara Martins Figura & Fundo Prod. Ltda. - Tel.: (021) 266 6257

Desenho da Capa: elaboração computadorizada a partir da representação de peixes de Nhiakrekampin, in Lux Vidal (Org) Grafismo Indígena - Estudos de Antropologia Estética - SP, Estudio Nobel/ EDUSP/ FAPESP - 1992



