

-UFSC

MARIZA PEIRANO

4.20
5.30

*A favor da
etnografia*



UFSC-BU



RELUME  DUMARÁ
Rio de Janeiro

antecessores. Assim, a presença de autores brasileiros, de estrangeiros contemporâneos e de clássicos da disciplina tornou-se, no contexto do livro, condição indispensável para localizar o ponto de partida disciplinar como um todo e o contexto particular de fala.

Ambiciosa e irreverente, a sugestão está lançada: a de que a antropologia talvez seja aquela que com mais empenho procura se aproximar, neste final de século, da proposta weberiana da eterna juventude das ciências sociais. É ela a ciência social que *pede* para ser ultrapassada e superada; que mantém viva a consciência de que o que se aprende e/ou descobre é sempre provisório e contextualizado; e, finalmente, que reconhece suas maiores realizações nas questões formuladas mais do que nas respostas sempre efêmeras.

CAPÍTULO 1

OS ANTROPÓLOGOS E SUAS LINHAGENS

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

Aqui talvez esteja a fonte da situação problemática que a antropologia potencialmente oferece às demais ciências sociais no Brasil. Esta situação tem sido especial objeto de reflexão do cientista político Fábio Wanderley Reis, que apontou, em 1988, uma certa inspiração 'antropológica' nos trabalhos pouco sofisticados das ciências sociais brasileiras na atualidade. Privilegiando o 'popular' e o 'cotidiano' tal como estes se apresentam à observação desarmada e acrítica do participante, o leitor teria, segundo Fábio Wanderley Reis, de suportar 'longos depoimentos em estado bruto de mulheres da periferia urbana', uma descrição que serve como metáfora para muitos dos problemas que ocorrem também dentro da disciplina. Mais recentemente, o mesmo autor denunciou um certo 'conjunturalismo' e um 'historicismo' como responsáveis pela ausência de uma maior e desejável sofisticação teórico-

metodológica, resultando em um estado de indigência analítica que teria se alastrado nas ciências sociais no Brasil.

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

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

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

I

Generalização/universalização

Teoria em Antrop.

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

Tudo começou com o desafio que Malinowski lançou ao confrontar trobriandeses de carne e osso e as grandes teorias evolucionistas do início do século. Mitificado por haver introduzido a pesquisa de campo intensiva, conhecido pela obsessão pelo *native's point of view*, criticado pelo funcionalismo que um dia julgou ter inaugurado, Malinowski talvez tenha desempenhado um papel ainda mais fundamental que todas essas proezas. É que coube a ele confrontar as teorias sociológicas,

antropológicas, econômicas e lingüísticas da época com as idéias que os trobriandeses tinham a respeito do que faziam. Mais: ao comparar tais idéias com suas próprias observações *in loco* pôde perceber que havia 'resíduos' não explicados: o *kula* — a troca cerimonial de conchas de *spondylus* vermelhas por braceletes de conchas brancas entre determinados parceiros no extenso círculo de ilhas no extremo oriental da Nova Guiné —, por exemplo, não era apenas um fenômeno meramente econômico de troca de bens preciosos, mas envolvia as esferas do religioso, da política, da mitologia, dos ritos, repercutia nas formas lingüísticas e incluía também o comércio puro e simples, criando um circuito fechado de relações entre as ilhas do arquipélago. Esta verdadeira descoberta, resultado do confronto entre a teoria (e, por que não, do senso comum europeu da época) e a observação dos nativos melanésios, talvez explique por que voltamos constantemente a essa experiência para desvendar a peculiaridade do fazer antropológico. A leitura obrigatória de Malinowski (e de outros 'heróis fundadores') explica-se, assim, especialmente por seu caráter exemplar de descoberta antropológica. Nesse sentido, importa menos a validade de suas propostas (muitas consideradas ultrapassadas) e mais a permanência das teorias sobre magia, mitologia, linguagem etc., que não são totalmente de Malinowski, mas resultado do encontro de Malinowski com os trobriandeses.

Pode-se argumentar, contudo, que o *feedback* entre pesquisa e teoria constitui o procedimento básico do conhecimento científico em geral, e que, para todas as ciências humanas, não existe fato social que independa da referência à totalidade da qual ele faz parte. No entanto, a pesquisa de campo antropológica, concebida como a procura incessante do diálogo com o outro, amplia e deixa mais explícitos esses pressupostos. Assim, o estranhamento passa a ser não só a via pela qual se dá o confronto entre diferentes teorias, mas também o meio de auto-reflexão. A consideração para com as idéias nativas mostra, por exemplo, como o conceito de estratificação social é inadequado no contexto de castas na Índia — e, se é pobre para explicar o mundo indiano, não tem implicações universais e, conseqüentemente, é limita-

do também para o mundo ocidental —, ou como a idéia de tempo, vivida em uma linguagem espacial entre os Ilongot das Filipinas, pode nos fazer repensar nossos próprios conceitos nativos. Por outro lado, como o observador é parte integrante do processo de conhecimento e descoberta, pode-se dizer, como já se fez anteriormente, que na antropologia não existe fato social, mas 'fatos etnográficos', salientando que houve seleção no que foi observado e interpretação no relato. (Florestan Fernandes pensava como um antropólogo quando, nos idos de 1950, foi demitido de uma pesquisa dirigida por Donald Pierson por haver contestado a orientação de explicitar antecipadamente as hipóteses teóricas que orientariam a análise de cada documento etnográfico. Isolar um fato antes de chegar ao significado da totalidade do contexto empírico era uma violência para Florestan, visão pela qual ele pagou caro, ao ser alvo de outra violência.)

Em um abuso analógico, poderíamos pensar então que, embora a temática da disciplina seja basicamente durkheimiana, a inspiração metodológica tem origem em Weber. Ou ainda, ao focalizar o jogo de espelhos que a observação da diferença produz no quadro conceitual estabelecido, reconhecer aí a tensão entre o contexto iluminista no qual a disciplina foi fundada e o romantismo alemão em que foi se inspirar. Metáforas à parte, mesmo que a pesquisa etnográfica se realize com o objetivo de desafiar os conceitos estabelecidos, e embora a pesquisa de campo caracterize a disciplina, ela não é a meta final do antropólogo. Já se disse que a antropologia estuda problemas e não povos (Evans-Pritchard) e, mais recentemente, que os antropólogos não estudam aldeias, mas em aldeias (Geertz). Mas o fato é que, embora o conjunturalismo etnográfico vise uma reflexão teórica, as monografias são o que a disciplina guarda de mais precioso.

A razão é óbvia: foi o *kula* de Malinowski que permitiu a Marcel Mauss conceber o 'fato social total' e ajudou a Karl Polanyi a discernir a 'grande transformação' no ocidente. As observações de Evans-Pritchard sobre a descentralização política dos Nuer, as de Geertz sobre o *theater-state* em Bali, as de Stanley Tambiah sobre a *galactic*

campo
em
antropologia

metáfora
da
etnografia

etnografia

polity asiática, ou as de Edmund Leach sobre a alternância *gumsa-gunlao* na Alta Birmânia, naturalmente trazem conseqüências para o conceito sociológico de sistema político. Da mesma maneira, Louis Dumont foi à Índia descobrir a ideologia individualista no 'renunciador' e, na volta, detectou a perversão da noção de hierarquia no racismo ocidental. Aqui, nós nos embrenhamos em grupos tribais para descobrir cosmologias tão ou mais sofisticadas que as produzidas pelos pensadores ocidentais, ou em populações camponesas para perceber relações sociais que são baseadas mais na ética da honra, hierarquia e reciprocidade do que nos princípios do lucro ou ganho (estes, sim, engendrados pela 'grande transformação' pela qual o campesinato não necessariamente passa). Às vezes, é a observação de uma pequena frente de expansão que nos leva a teorizar sobre o capitalismo autoritário no Brasil e, anos depois, a relacionar os mesmos dados empíricos com as categorias locais do bem e do mal com a teologia cristã, como o fez Otávio Velho. Em suma, o progresso da antropologia consiste em substituir pouco a pouco determinados conceitos (sociológicos ou não) por outros, mais adequados porque mais abrangentes, mais universais ou, no dizer de Louis Dumont, 'mais libertos de suas origens modernas'. O ocidente torna-se, então, uma entre várias possibilidades de realização da humanidade.

Assim, fica claro que a etnografia não é algo que se faz espontaneamente, nem que a inclinação ou o talento podem ser dispensados. Contudo, meras descrições de um fenômeno de uma cultura em termos de outra são um arremedo necessariamente pobre da prática antropológica e, por definição, estão condenadas a não passar de afirmações de um tipo popularesco — aquilo que Fábio Wanderley Reis chama de o estilo jornalístico que invade as ciências sociais. É importante, então, reter a idéia de que as observações são realizadas não só para descrever o curioso, o exótico ou o diferente por si mesmos (pelo natural interesse que despertam), mas também e principalmente para universalizá-los. São essas duas direções — a especificidade do caso concreto e o caráter universalista da sua manifestação — que levam a antropologia a um processo de refinamento de problemas e conceitos e não, como

etnografia
do antrop.
é unívoca
Zali
Zar
a etno-
gra-
fia

no es q a etnografia seja uma teoria

sendo q as suas unidades

com a manifestação

o termo no
me parece.

propalam os estereótipos a respeito do seu empirismo, a um acúmulo de informações sobre situações bizarras ou, quando falta talento, a 'longos depoimentos em estado bruto das mulheres da periferia'. Penosos para todos os cientistas sociais, eles talvez sejam equivalentes às necessárias, mas não menos enfadonhas, descrições de tabelas estatísticas, por exemplo. A compilação das possibilidades humanas levaria, naturalmente, apenas a leis e a regras sociais — objetivo que os antropólogos descartaram, depois de muita polêmica, a partir dos anos 60 — ou a uma contemplação estética das diferenças, em oposição ao objetivo de longo alcance de atingir um universal modificado.²⁾

II

Teoria-e-história da antropologia

Esse, então, parece ser o cerne do problema: se, na antropologia, a criatividade nasce da relação entre pesquisa empírica e fundamentos da disciplina, então a pesquisa de campo surge como algo mais que um mero ritual de iniciação no qual o antropólogo prova que 'sofreu, mas resistiu'. A solidão, embora boa companheira nas descobertas da alteridade, não é o caminho virtuoso e mágico que, por si só, produz boa antropologia. À parte o fato de que a distância necessária para produzir o estranhamento pode ser geográfica, de classe, de etnia ou outra, será sempre psíquica, os conceitos nativos requerem, necessariamente,

dist. para

2 Para as fontes bibliográficas desta seção, ver: Evans-Pritchard 1940, 1972, para referências aos Nuer e ao *métier* do antropólogo, respectivamente; Geertz 1973, 1980, para o aspecto microscópico da antropologia e para a análise das instituições políticas em Bali; Tambiah 1976, para a *galactic polity* tailandesa; Leach 1954, 1961, para a análise dos sistemas políticos da Alta Birmânia e para a crítica à generalização de origem comparativa; Dumont 1980, sobre a ambição universalista da antropologia. Para menção à produção brasileira, consultar, respectivamente, Viveiros de Castro 1988; Woortmann 1990; Velho, O. 1976, 1987. Entre os clássicos mencionados, ver Malinowski 1984 [1922]; Mauss 1974 [1923-3]; Polanyi 1978 [1944].

Conceitos ados: campo - teoria em construção

← a outra ponta da corrente, aquela que liga o antropólogo aos próprios conceitos da disciplina e à tradição teórico-etnográfica acumulada.

Teoria em Antropologia no ES

Teoria convencional

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

②

No processo de transmissão da disciplina, o conhecimento etnográfico a respeito de várias sociedades e culturas se enriquece. Isto significa que um antropólogo bem formado teoricamente é um antropólogo bem informado etnograficamente. Para alguns, esse treinamento por intermédio da literatura permite que, hoje, o antropólogo prescindia da pesquisa de campo em sociedade desconhecida antes de confrontar a sua própria; para outros, trata-se da surpresa de se descobrir subitamente com capacidades inesperadas, como a de reconhecer as diferenças estéticas entre uma máscara Iatmul da Nova Guiné, de outra dos

Kwakiutl do noroeste da América do Norte, ou dos Bororo do Brasil Central, via um aprendizado que passou pela leitura de Bateson, Boas e Lévi-Strauss.

③

Vários autores e Teoria cultural

Mas o fato mais marcante talvez seja o seguinte: a transmissão de conhecimentos e a formação de novos especialistas — mediante processos pelos quais se deu o refinamento de conceitos, mantendo-se todavia os problemas — favorecem uma prática em que os autores nunca são propriamente ultrapassados. Nomes conhecidos, que um dia foram criticados e combatidos, freqüentemente são incorporados nas gerações seguintes porque, relidos, revelam riquezas antes desconhecidas. Esse mecanismo de incorporação de autores, que marca a disciplina, talvez se explique como um culto a ancestrais: embora raramente se encontre hoje um especialista que se autodefinia como um estruturalista *stricto sensu*, também dificilmente um antropólogo deixa de incluir vários dos princípios do estruturalismo na sua prática disciplinar. O mesmo talvez possa ser dito a respeito de todos os fundadores de linhagens, em um mecanismo que não respeita fronteiras: aqui no Brasil, Darcy Ribeiro incorporou Herbert Baldus, que foi incorporado, junto com Florestan Fernandes, por Roberto Cardoso de Oliveira, e assim sucessivamente. (O reconhecimento das filiações é, contudo, muito menos explicitado do que no caso das vinculações estrangeiras).

Visto sob essa ótica, o 'conjunturalismo' que Fábio Wanderley Reis reconhece na inspiração antropológica é próprio daqueles que se limitam apenas ao imediatismo da experiência, aquém do estranhamento e da relativização, e que se esquecem da tradição da disciplina: se as diversas conjunturas com que o antropólogo se defronta o fazem repensar a teoria sociológica clássica, aquilo que é a força da antropologia pode se tornar a sua fraqueza, se apenas o exótico é privilegiado. No Brasil, o efeito pernicioso aumenta quando, a partir de um pretensão engajamento político, tentamos resgatar camadas oprimidas da popula-

ção e acabamos muitas vezes fazendo-lhes o desfavor de revelá-las, por exemplo, nos tais relatos entendiastes. Voltarei ao assunto.³

III

Conseqüências

Das observações acima decorrem pelo menos três conseqüências imediatas. *Primeira*: não há como propriamente ensinar a fazer pesquisa de campo. Esta é uma conclusão antiga, não só de professores bem-intencionados como de estudantes interessados, mas atônitos. A experiência de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas dentro da disciplina, do contexto sociohistórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram, no dia-a-dia, no próprio local de pesquisa entre pesquisador e pesquisados. Eis aí, talvez, a razão pela qual os projetos de pesquisa de estudantes de antropologia sempre esbarram no quesito metodologia, quando estes competem por recursos com colegas de outras áreas de ciências sociais. Mas, se é impossível antecipar os acasos que farão ressoar, na experiência vivida ali-e-agora, as teorias aprendidas de outros povos e outros tempos, não é inviável alertar o estudante para problemas corriqueiros com os quais ele provavelmente se defrontará, porque outros já os enfrentaram. Em suma, na antropologia o treinamento metodológico se faz melhor quando acoplado às monografias clássicas ou, o que dá no mesmo, quando derivado dos cursos teóricos.¹

Segunda: a despeito da confiança na excelência de sua aparelhagem conceitual, no seu método de pesquisa de campo e na sua tradição disciplinar, a antropologia não se reproduz como uma ciência normal de paradigmas estabelecidos, mas por uma determinada maneira de vincular teoria-e-pesquisa, de modo a favorecer novas descobertas.

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

Estas ficam sujeitas à possibilidade de que a pesquisa de campo possa revelar, não ao pesquisador, mas no pesquisador, aquele resíduo incompreensível, mas potencialmente revelador, que existe entre as categorias nativas apresentadas pelos informantes e a observação do etnógrafo, inexperiente na cultura estudada e apenas familiarizado com a literatura teórico-etnográfica da disciplina. As impressões de campo não são apenas recebidas pelo intelecto, mas têm impacto sobre a personalidade do etnógrafo. Essas considerações talvez expliquem duas coisas: a necessidade que os antropólogos sentem de se basear em uma instância empírica específica; e o fato de que, na pesquisa de campo, é comum constatar que a vida imita a teoria. No primeiro caso, a procura do específico e do diferente — onde talvez se revele aquele 'resíduo' que permitirá o avanço na observação etnográfica e, conseqüentemente, a possibilidade de refinamento teórico — passa a ser prática regular dos antropólogos, que já batizaram essas experiências de 'incidentes reveladores'. No segundo caso, trata-se da situação em que o pesquisador, treinado nos aspectos dos mais bizarros aos mais corriqueiros da conduta humana, encontra um exemplo vivo da literatura teórica a partir da qual se formou.

Terceira: se a pesquisa-cum-teoria define o empreendimento antropológico, então não há lugar para crise enquanto houver pesquisa nova e reflexão teórica correspondente (e vice-versa). A última crise vivida pela antropologia data dos anos 60, quando os antropólogos ainda não haviam percebido que, mais que a um determinado objeto concreto de estudo, a disciplina se dedicava à análise das diferenças culturais. Só quando a iminência da extinção dos grupos indígenas e a rejeição da antropologia pelas ex-colônias africanas se tornaram reais — ameaçando a própria continuidade da disciplina —, os antropólogos se conscientizaram de que estavam equivocados ao supor que os chamados povos primitivos definiam a disciplina. Na verdade, eles nunca haviam estudado apenas os povos primitivos, mas, ao fazê-lo, haviam aprendido a reconhecer as diferenças entre o mundo dos antropólogos e o mundo nativo ou, como descobriu Lévi-Strauss nos anos 60, haviam percebido os 'desvios diferenciais' entre as culturas — estes, sim,

impossíveis de desaparecer mesmo com todos os ideais de globalização. Daí em diante, por etapas, os nativos deixaram de ser apenas os 'primitivos' e se transformaram nos 'outros', sucessivamente remotos no espaço, remotos no tempo, menos remotos na mesma sociedade, até a conclusão recente de Geertz, de que 'agora somos todos nativos', que replica Durkheim um século depois. É uma possibilidade, então, que os prognósticos sempre otimistas dos antropólogos que freqüentam as reuniões da Anpocs tenham origem, pelo menos em parte, na consciência de que o processo complementar entre pesquisa de campo e teoria resguarda a antropologia de crises periódicas, além do fato de que as diferenças que interessam à disciplina nunca desaparecerão.

Mas é também possível que o exemplo clássico dos Nuer do Sudão, estudados por Evans-Pritchard, seja aplicável à comunidade de antropólogos: sem um sistema político centralizado, os 'anárquicos' Nuer se organizam pela identificação das comunidades locais com linhagens de um único clã, em um sistema fluido, no qual a separação ou a união dos segmentos adjacentes de uma mesma ordem são expressas em um quadro de valores vinculados à descendência: sou membro do grupo A numa situação que opõe o grupo A ao B; em outra situação, na qual dois segmentos de A estão opostos — digamos A1 e A2 —, eu não me defino como membro de A, mas de A1, e assim sucessivamente. O exemplo dos Nuer talvez possa explicar por que os antropólogos, que vivem oposições no seu cotidiano, unindo-se ou separando-se segundo as comunidades locais, as linhagens ou a descendência, adotam a postura de um sólido grupo unilinear no contexto tribal mais inclusivo da Anpocs.⁴

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

IV

O modismo atual

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

Nos Estados Unidos, esse grupo, pequeno mas atuante, questiona a tradição da pesquisa de campo nos seus aspectos morais e epistemológicos. Os norte-americanos, que sempre procuraram o exótico alémar, se confrontam hoje com os problemas das relações de poder e de dominação que tradicionalmente caracterizaram o trabalho de campo entre pesquisador e pesquisados. Empenhados na autocrítica dessas relações e na legitimidade da pesquisa tradicional em um mundo que se acredita pós-colonial, propõem que o resultado da pesquisa não seja fruto de observação pura e simples, mas de um diálogo e de uma negociação de pontos de vista. Daí para a crítica dos estilos etnográficos, para o questionamento da autoridade do texto, para a descrença em macroteorias, para a ênfase na fragmentação da experiência, a distância é curta. Suspensa a questão teórica, as preocupações se voltam para a auto-reflexão (de inspiração democrática) a respeito do antropólogo no campo e acerca do estilo retórico por meio do qual seus resultados serão comunicados. Essa postura, que freqüentemente resvala para a auto-absorção, já produziu a anedota na qual o pesquisador chega a um grupo indígena e, depois de muito conversar, ouve do

Sem teoria & Dialogia

° Pós-modernismo

nativo a pergunta: 'Agora que já falamos duas horas sobre você, podemos falar um pouco sobre mim?'

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

Como ocorre com tudo que é transplantado de forma acrítica no Brasil, essa tendência também tem efeitos perniciosos aqui. Mas, no nosso caso, o problema maior não está na qualidade estética do que se produz, mas reside, principalmente, na transmissão da disciplina. Primeiro, porque estimula a procura de novos estilos naqueles que ainda nem se iniciaram propriamente na disciplina, fortalecendo a crença de que a retórica substitui a densidade teórica (e, portanto, obscurecendo ou negando que a questão estética é, no fundo, teórica); segundo, e mais grave, porque promove um descrédito prematuro e inconseqüente da tradição da disciplina, fazendo com que estudantes mal-informados passem a ver nos textos clássicos exemplos ultrapassados do realismo etnográfico, de autores positivistas que nunca deram a devida atenção à dimensão existencial do encontro etnográfico. Alguns chegam a defender uma 'postura eclética', na qual exista maior tolerância em relação à incompletude dos sistemas teóricos. Em face de tal situação, detectada especialmente entre estudantes em fase de tese, não causa espanto que muitos de nós passemos a defender uma atitude tradicional, no afã de impedir que o bebê seja atirado junto com a água do banho. Depois de uma longa história em que se procurou definir a antropologia como um tipo de conhecimento específico — e não faltaram aqueles que procuraram defini-la como ciência (mediante abordagens como o funcionalismo, estrutural-funcionalismo, estruturalismo),

arte, tradução cultural etc. —, hoje a vertente da 'interpretação' parece abrir mão daqueles propósitos para se transformar em instrumento de escassos ideais humanistas.

Por outro lado, minimiza-se o fato de que, no caso brasileiro, as questões morais têm uma conotação eminentemente política, além de uma origem diversa da que ocorre no caso norte-americano. Até agora, nossos 'outros' foram basicamente procurados dentro dos limites das fronteiras nacionais e, certamente, quando estas forem ultrapassadas, as questões de dominação que estiveram presentes nas relações entre ingleses e africanos, norte-americanos e asiáticos, franceses e árabes, não serão equivalentes às que iremos manter com a Índia, Guiné Bissau, Argentina, Moçambique ou Estados Unidos. Resta, então, a esperança de que, assimilada no que tem de positivo, e desbastados os excessos, a antropologia interpretativa possa nos ajudar a voltar à tradição, para avançar.⁵

V

Diagnóstico

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

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

Teoria e etnografia
Eugênio

Ciência

1.º
2.º

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

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

Exemplos de má-feitura não devem obscurecer, contudo, os projetos mais consolidados, que se ramificam em vários programas de pós-graduação no país e que são freqüentemente enriquecidos por perspec-

tivas teóricas diversas, sobre temas relacionados a grupos indígenas (de cosmologia a contato interétnico), ao campesinato (de lutas sociais a ética e moralidade), a investigações sobre o campo intelectual, a mapeamentos socioantropológicos de grandes metrópoles, ideologias políticas, sem falar nos aparentados estudos sobre operariado, periferia urbana, classes médias e elites, ou questões de identidade religiosa, cívica, regional ou outras (definidos tematicamente, os recortes teóricos produziram outros agrupamentos).

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

Finalmente, cabe voltar à especificidade do caso brasileiro em relação à vocação pluralista das ciências sociais que, como aponta Antonio Candido, dominava as primeiras gerações que se formaram nos anos 50 em São Paulo, e que depois deu lugar à divisão de trabalho intelectual com que hoje convivemos.⁶ Esse pluralismo saudável,

6 Essa divisão de trabalho não impede, contudo, que o pluralismo continue atuante. Ver, por exemplo, a presença da inspiração dos trabalhos de Oracy Nogueira nas análises antropológicas atuais sobre o preconceito racial (Nogueira 1985; DaMatta 1981; Fry 1991). Outro exemplo ocorre na afinidade

que fazia com que se questionasse se um determinado trabalho era sociologia ou antropologia, cinema ou teatro, sociologia ou crítica (e que permitia que um antropólogo se tornasse sociólogo; um sociólogo, crítico literário; e um filósofo, antropólogo), ressoa hoje na Anpocs, herdeira dessa tradição. Este talvez seja o fórum mais legítimo para uma interdisciplinaridade intelectual que não é necessariamente institucional, que não se apresenta como modismo, que não é imposta mas, sendo congenial e histórica, deve ser conscientemente preservada com suas difíceis implicações. As diferenças institucionais são inevitáveis mas, no contexto atual, saudáveis, e não ameaçam nossa histórica vocação pluralista. Ao contrário, só servem para enriquecê-la.

Esta foi a motivação deste ensaio.

entre trabalhos sobre um mesmo tema desenvolvidos por sociólogos e antropólogos (Gnaccarini 1989; Woortmann & Woortmann 1993). Ver Peirano 1990 para discussão de alguns aspectos do desenvolvimento das ciências sociais no Brasil a partir da trajetória intelectual e institucional de Antonio Candido.

CAPÍTULO 2

A FAVOR DA ETNOGRAFIA

An anthropologist's work tends, no matter what its ostensible subject, to be but an expression of his research experience, or more accurately, of what his research experience has done to him.

Clifford Geertz 1968: vi

questionamento da etnografia

O tema que pretendo abordar neste ensaio¹ diz respeito à relação entre pesquisa de campo e etnografia. Nesse sentido, procuro desenvolver, no âmbito do debate atual sobre o estatuto teórico das ciências sociais brasileiras, algumas questões tratadas no capítulo anterior.

A motivação para continuar a discutir esse problema surgiu da constatação de que não só no Brasil e nos Estados Unidos se questiona a etnografia, mas diversos cientistas sociais de países europeus e de outros continentes também o fazem. As razões são diversas, mas o tema, constante: Paul Rabinow fala de um estágio 'beyond ethnography'; Martyn Hammersley faz a pergunta 'what's wrong with ethnography?', a revista *Contemporary Sociology* dedica um volume ao assunto; e Nicholas Thomas posiciona-se 'against ethnography'.²

1 Em versões anteriores, este ensaio foi apresentado em seminários no PPGAS do Museu Nacional (em 1993) e no Departamento de Antropologia da Unicamp (em 1991). Sou grata aos colegas dos dois programas de pós-graduação pelos comentários e sugestões.

2 Ver, respectivamente, Rabinow 1988; Hammersley 1990; Thomas 1991d. O número de janeiro de 1993 de *Contemporary Sociology*, revista da American Sociological Association, aborda a questão da etnografia em resenhas de vários livros então recém-publicados: *Understanding ethnographic texts*, de Paul Atkinson; *Reading ethnography*, de David Jakobson; *Reading ethno-*

GLOSSÁRIO NDEMBU

Principais árvores

- MUDYI** - secreta látex branco. Símbolo dominante do ritual de iniciação feminino.
- MUKULA** - secreta goma vermelha que coagula rapidamente. Símbolo dominante do ritual de iniciação masculino.
- CHIKOLI** - espécime de madeira dura e resistente. Usada como medicamento no ritual de circuncisão.
- KATA-WUBSANG'U** - possui fruto dividido em duas partes. É utilizada no ritual dos gêmeos.
- MOHOTUHOTU** - uma de duas árvores unidas sobre um córrego no ritual dos gêmeos.
- MUYOMBU** - espécime plantado no centro das aldeias, com a ponta descascada, revelando madeira muito clara.
- CHISHING'A** - espécie de 'altar', plantado para propiciar espíritos caçadores, com uma forquilha na ponta.

Rituais analisados

- NKULA** - rito de aflição para eliminar desordens menstruais que impedem a mulher de engravidar. Episódio central: corte de árvore *mukula* da qual se esculpem bonecos.
- CHIHAMBA** - rito de aflição para homens e mulheres. Episódio central: espancamento do simulacro do espírito Kavula.
- NKANG'A** - rito de iniciação feminino realizado em torno de uma árvore *mudyi*, onde a noviça deve permanecer imóvel.
- MUKANDA** - rito de iniciação masculino cujo episódio central consiste na circuncisão dos meninos sob uma *mudyi*, de onde são levados para sentar-se sobre uma *mukula*.

Principais fases dos rituais de aflição

- KULEMBEKA** - primeira fase: tratamento medicinal vespertino.
- KUTUMBUKA** - segunda fase: tratamento complexo que tem como símbolo dominante o espírito. Este é transformado, de um estado maléfico para um estado propiciador.

CAPÍTULO 4

ARTIMANHAS DO ACASO

I

I am well aware that memoirs edit the facts, by censoring, adding to them, and above all by trying to make them consistent. I shall resist these tendencies but shall not fully succeed.

George Homans

Há onze anos, ao fazer uma série de entrevistas com cientistas sociais, observei um fenômeno curioso.¹ Meu objetivo na época era esclarecer aspectos que haviam ficado nebulosos para mim, mesmo depois de ter lido as obras e estudado as carreiras intelectuais desses autores, a quem considerava fundamentais para a compreensão do desenvolvimento das ciências sociais no Brasil. A maioria deles nasceu na década de 20 e estava, portanto, entre seus cinquenta e sessenta anos de idade. Entre eles estavam Florestan Fernandes, Antonio Candido, Darcy Ribeiro e, o caçula, Roberto Cardoso de Oliveira. Nessas entrevistas, cuja duração foi de aproximadamente duas horas para cada autor, me surpreendi ao ouvir com frequência as expressões 'foi por acaso' ou 'tratou-se de um fenômeno ocasional', para explicar a

¹ Devo à Mariza Corrêa o desafio que gerou esse ensaio. As entrevistas com Antonio Candido, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira foram realizadas em novembro/dezembro de 1978, com o objetivo de esclarecer a proposta de minha tese de doutorado (cf. Peirano 1981). Ver Becker 1994, que amplia as interpretações sobre os acasos.

mudança de rumo em determinado momento de suas carreiras. Todos lançaram mão do acaso nas conversas que mantivemos.

Minha surpresa tinha uma razão. Treinada em sociologia, eu partia do pressuposto corrente de que cada pessoa adere a uma certa visão de mundo, mesmo que esta não seja explicitada. Como se tratava de cientistas sociais, imaginava que o meu trabalho etnográfico seria facilitado pelos meus informantes de então. Minha suposição era de que eles provavelmente já teriam explícito o que o antropólogo geralmente precisa construir a partir das formulações vagas, muitas vezes confusas ou implícitas do que ouve durante a pesquisa de campo.

Não errei totalmente. Todos os entrevistados já tinham um discurso elaborado para contar sua trajetória intelectual. No entanto, em determinados momentos críticos, diante talvez de uma pergunta inesperada, a resposta era: 'Ah, foi por acaso'. Assim, foi 'por acaso' que Florestan Fernandes decidiu estudar os Tupinambá — porque havia feito um curso com Baldus e precisava escrever um trabalho final para que recebesse uma nota; assim, seguiu a sugestão do 'mestre-camarada' que era Baldus, dedicando-se à análise do material de Gabriel Soares, tendo, mais tarde, expandido esse esboço inicial nos livros e artigos sobre os Tupinambá. Também foi 'por acaso' que, anos depois, mudou de tema e passou do estudo antropológico de grupos indígenas para o das relações raciais entre negros e brancos. Havia, sim, a ambição consciente de criar um grupo e uma problemática novos. Mas 'foi ocasional' o fato de ter sido a pesquisa sobre relações raciais que serviu de espinha dorsal para o projeto, já que na época Florestan se dedicava ao estudo da aculturação dos sírio-libaneses. Foi então que, 'por acaso', havendo Alfred Métraux chegado ao Brasil com um projeto sobre relações raciais financiado pela UNESCO (United Nations Educational Scientific and Cultural Organization), este procurou Roger Bastide que, por sua vez, chamou Florestan, que se negou a participar da empreitada. Esta decisão durou até o dia em que Bastide, depois de conversar longamente com Florestan, já saindo da sala, deu meia volta e com o rosto na porta entreaberta, disse: 'Professor, eu colho todos os dados para o senhor, o senhor só interpreta; o senhor aceita trabalhar comigo?'

pergunta que, vinda do antigo mestre e colocada dessa forma, encheu de lágrimas os olhos de Florestan e produziu o 'sim' esperado. (E desta forma teve início muito do nosso estilo de fazer sociologia).

Mas não foi apenas Florestan o favorecido pelo acaso. Também Darcy Ribeiro afirma ter passado a se interessar por temáticas nacionais em razão de um fato acidental: quando estava na Escola de Sociologia e Política recebeu uma bolsa de estudos para organizar um fichário sobre a bibliografia brasileira de interesse antropológico e sociológico. O trabalho havia sido encomendado por Donald Pierson mas, curioso que era, Darcy não só fichou os títulos das obras como leu os romances que deveria apenas catalogar, entre eles Euclides da Cunha, Silvio Romero e os ensaístas. Por ter tido acesso a esse tipo de bibliografia naquele momento de sua formação, sente que se fez herdeiro desse pensamento. Segundo o depoimento de Darcy, foi graças a esse 'acaso' que evitou dois perigos que ele costuma citar: um, aquele que ronda os acadêmicos brasileiros em geral, de se tornar 'cavalo-de-santo' de intelectuais estrangeiros; o outro, o de se transformar em um 'comunista ruminante', leitor de Althusser ou de qualquer outro intelectual francês e nunca conseguir tomar decisões pragmáticas.

Já Roberto Cardoso de Oliveira foi beneficiado pelo acaso de um encontro. No final de 1953, Darcy Ribeiro realizou uma conferência na Biblioteca Municipal de São Paulo e, como procurava um assistente para um curso a ser oferecido no Museu do Índio, diz que encontrou em Roberto, apresentado por um amigo comum, o único com perfil para o cargo. Roberto relutou em aceitar, já que considerava que sua formação era em filosofia e sociologia, mas não convenceu Darcy, que argumentava que se Lévi-Strauss havia aprendido etnologia depois de formado, por que não ele? Então, em virtude deste início 'puramente acidental', de um encontro na Biblioteca Municipal, Roberto Cardoso de Oliveira fez a transição da sociologia para a antropologia, aprendendo com Darcy a lição do indigenismo e conservando de Florestan a ambição teórica. Nasceu, daí, a antropologia de cunho sociológico que tem no conceito de 'fricção interétnica' a evidência de que Roberto Cardoso criou uma 'eva' tirada da costela da sociologia uspiana.

Finalmente, a entrevista de Antonio Candido. Aqui surge uma diferença, já que este foi o depoimento mais comedido e menos improvisado, apesar dos toques de um bom humor requintado. A entrevista de Antonio Candido enfatizou, principalmente, os aspectos sociológicos na compreensão da sua trajetória: ele falou de sua geração, dos ensinamentos que os alunos receberam, das orientações teóricas da época. Procurou explicar os diferentes caminhos seguidos por seus contemporâneos, incluindo nessa explicação traços de personalidade: assim, tomando Florestan Fernandes como contraponto, Antonio Candido diz que seu amigo era muito crente; ele, muito cético; Florestan acreditava na possibilidade de soluções revolucionárias; ele próprio era mais a favor das transformações graduais. Mas o encontro com Florestan foi posterior a um evento 'puramente circunstancial' e que mostra que 'o homem põe e Deus dispõe', nas palavras do próprio Antonio Candido: ele só foi estudar em São Paulo porque seu pai decidiu morar em Poços de Caldas depois de reorganizar a estância termal de lá e não se readaptar ao Rio de Janeiro. Como o trajeto para São Paulo era menos demorado do que para o Rio, Antonio Candido formou-se em São Paulo. No Rio, as coordenadas geracionais e as matrizes de pensamento teriam naturalmente sido diferentes.

Os meus informantes de 1978 estão em boa companhia. Quando fez 81 anos de idade, George Homans reconheceu na busca da consistência um dos maiores perigos que a memória induz. Talvez por esta razão ele iniciou o seu artigo autobiográfico de forma cautelosa, revelando que, formado em literatura inglesa, se tornou sociólogo *through almost pure chance* (Homans 1983).

Procurando também evitar a lógica paralisante, inicio esta breve reflexão observando como o tema do acaso está presente no nosso dia-a-dia; busco, em seguida, desvendar fontes alternativas de explicação para, finalmente, voltar ao terreno seguro da tradição antropológica.

II

Só o acaso pode ser interpretado como uma mensagem. Aquilo que acontece por necessidade, aquilo que é esperado e que se repete todos os dias, não é senão uma coisa muda. Somente o acaso tem voz.

Milan Kundera

Parece que nesta última década o acaso se tornou um tema de questionamento que invadiu o nosso cotidiano intelectualizado de sociedade urbana ocidental, apesar (ou por causa) de todos os postulados cientificistas que nos rondam: a crença na previsibilidade, as idéias de progresso e desenvolvimento, os milagres da ciência.

Uns poucos exemplos dão a dimensão desse questionamento: Tomas, o herói de Milan Kundera, um dia descobre, para sua surpresa, que o seu relacionamento com Tereza, a jovem protagonista do livro, era fruto de *seis* acasos, que ele lista cuidadosamente e procura entender: um ataque de meningite, uma ciática do médico-chefe, o hotel onde se hospedou, o restaurante do hotel onde Tereza trabalhava, um momento de folga e a mesa que Tereza atendia. Para Tereza, os acasos foram *quatro*: o conhaque que Tomas pediu, o livro que estava lendo, a música de Beethoven e o banco amarelo da praça onde Tomas a esperou. Estes acasos, que Jung teria chamado de 'sincronicidade', definem o tema do livro de Kundera sob o pano de fundo da Primavera de Praga. (Junto a este livro recente, a tematização do acaso ainda tem o seu exemplo arquetípico em García Márquez, cujos personagens de sua conhecida obra tentam interceptar os eventos, mas não conseguem produzir a coincidência que evitaria a morte anunciada.)

O mesmo tema invade hoje as telas de cinema: para Steven Spielberg, a imaginação nos permite viajar no tempo tendo a ciência como aliada. Contudo, essas viagens são perigosas: um ato do jovem Marty no passado poderá mudar toda a sua vida futura e, inclusive, ao impedir o encontro dos pais, ameaçar o seu próprio nascimento. No segundo filme da série 'De Volta para o Futuro', Spielberg ousa mais e

mostra a possibilidade de mais de um presente, resultado de opções/acasos diversos em um determinado momento. A tarefa de 'Doc' Spielberg é voltar então no tempo para consertar no passado o evento que produziu o presente indesejável. Francis Coppola também realiza uma volta ao passado mas, de maneira diferente do mundo de Spielberg, o futuro já está escrito e é imutável: embora Peggy Sue volte ao passado, ela não pode alterá-lo. Já 'Field of Dreams', de Alden Robinson, resolve o passado no presente de um campo de beisebol, onde os antigos ídolos do esporte voltam para se rever, acertar contas e realizar sonhos — deles e de outros —, em uma ciranda de diferentes tempos e variados personagens.

Refratários a orientações religiosas, o acaso parece então se contrapor, na nossa experiência cristã, à qualquer explicação globalizante. O hinduísmo, por exemplo, não estimula a alteração da trajetória individual porque o *karma* — série de eventos preordenados que resultam de ações em vidas anteriores — só é mutável por graça divina. Já no ocidente, existe a tensão entre forças externas, como os deuses, a fortuna e a vontade de Deus, de um lado, e a crença na possibilidade de escolha, de opção e na vontade individual, de outro. (É para esclarecer esta tensão que Gilberto Velho sugere que se examine a noção de *destino* desde a Grécia Antiga.)²

Nesse contexto é curioso notar que as explicações sociológicas tradicionais ficariam no primeiro pólo, aquele mais determinista. Contudo, segundo os entrevistados, não foi porque havia uma tendência histórica para que as ciências sociais no Brasil passassem a questionar determinados temas nas décadas de 50 e 60 que Florestan decidiu estudar os Tupinambá, mas foi 'por acaso' que deixou de lado os Tupinambá para se dedicar às relações raciais; foi 'por acaso' que Darcy foi contratado pelo Serviço de Proteção aos Índios - SPI depois

2 Para referências bibliográficas desta seção, ver Velho, G. 1989 para a noção de *destino*; Kundera 1985: 54-5 e Madan 1987, para uma visão antropológica da noção de *karma*. A menção a García Márquez refere-se à *Crônica de uma Morte Anunciada*.

de se familiarizar com a literatura brasileira, e também foi 'por acaso' que Roberto Cardoso terminou por combinar as orientações teóricas da sociologia hegemônica de então com o indigenismo de Darcy para estabelecer as bases de uma antropologia do contato interétnico. Ao buscar a explicação no acaso, nossos cientistas evitaram tanto a idéia de um destino preestabelecido quanto o seu oposto, isto é, a ênfase na vontade individual. Parece mesmo que optaram mais pela indeterminação do que pela certeza, deixando lugar para uma (talvez aparente) negligência da vontade. Mas voltarei ao assunto.

III

In contrast [to 'determinism'], when the indeterminacy, the 'freedom' of the individual is stressed, it is usually forgotten that there are always simultaneously many mutually dependent individuals. (...) More subtle tools of thought than the usual antithesis of 'determinism' and 'freedom' are needed if such problems are to be solved.

Norbert Elias

Também as disciplinas acadêmicas foram invadidas pela temática da indeterminação. Norbert Elias pede que se procurem instrumentos mais sutis para superar a antítese entre determinismo e liberdade. Outras dicotomias, como indivíduo e sociedade, hoje também nos perturbam; parece que estamos todos empenhados em atingir o que Luiz Fernando Duarte apropriadamente designou como 'o resíduo e limite inquietante do nosso saber'. Pois se até as descobertas de Newton podem ser focalizadas à luz da teoria psicanalítica da transferência, um vasto campo abre-se à investigação do tema da criatividade. Esta foi a proposta de Brian Bird, que atribui as descobertas newtonianas à repetição de sentimentos, reações e eventos ocorridos no contexto no qual Newton se encontrou aos 23 anos de idade: afastado de colegas e convivendo apenas com a mãe, devido à praga de 1665, Newton dominou em pouco mais de um ano as leis básicas da mecânica, descobriu a lei funda-

mental da atração gravitacional, inventou os métodos do cálculo infinitesimal e avançou nas descobertas óticas que desenvolveria mais tarde. Se a transferência é então uma função mental universal e altamente criativa em determinadas situações, pode-se especular que uma análise psicológica produziria não só explicações alternativas para os eventos descritos como ocasionais por nossos cientistas, como também diferentes interpretações para as relações entre Bastide e Florestan, Darcy e Pierson, Roberto e Darcy ou Florestan e Antonio Candido. (Mas como me falta talento e competência, resistirei à tentação).³

Mas se a indeterminação é a preocupação da nossa época, da literatura fica o exemplo paradigmático de Virginia Woolf na utilização do texto para domesticar o passado e dele ter controle. Com o mesmo 'material etnográfico', Virginia Woolf exercitou vários gêneros, como seus longos diários, os *sketches of the past* e os romances, cujo exemplo mais contundente talvez seja a descrição das conseqüências da morte da mãe quando a autora tinha 13 anos. Nos diários e nos *sketches*, a mãe é Julia Stephen, casada pela segunda vez com o pai também viúvo; já em *To the lighthouse*, a mãe é vivida pela personagem Mrs. Ramsay, cuja morte é comunicada ao leitor mediante um artifício literário, tão mais poderoso quanto aparentemente singelo: o leitor toma conhecimento do evento em duas frases entre colchetes, deixando-o perplexo e obrigando-o a retornar ao texto várias vezes para se certificar do ocorrido — assim como, provavelmente, o fez a autora no texto e na vida.⁴

Os autores por mim entrevistados não se utilizaram de autobiografias para controlar o passado: Florestan é o que mais se aproximou do gênero e Darcy aquele que romanceou a sua experiência de etnógrafo

3 Ver Elias 1978: 167 para a citação que abre esta seção. Ver, também, Duarte 1987 e Bird 1972 para referências bibliográficas das citações mencionadas.

4 Virginia Woolf fala sobre a morte da mãe em 'Sketches of the past' (Woolf 1978). A morte ficcional de Mrs. Ramsay/Julia Stephen é assim descrita: '[Mr Ramsey stumbling along a passage stretched his arms out one dark morning, but, Mrs Ramsay having died rather suddenly the night before, he stretched his arms out. They remained empty.]' (1986: 120).

em *Maira*. Mas o *ethos* acadêmico brasileiro talvez fique mais transparente se lembrarmos que Simon Schwartzman nunca publicou em português o interessante ensaio autobiográfico que é 'Intellectual life in the periphery: a personal tale', onde o acaso também está presente na decisão de seu avô de vir da Bessarábia para o Rio de Janeiro, e do Rio para Belo-Horizonte, em vez de tomar o rumo direto para Nova York, alternativa que, como notou brincando um colega de Berkeley, teria evitado vários problemas na carreira intelectual do autor.⁵ De qualquer forma, ao mencionarem o acaso, é preciso ter em mente que os cientistas em questão não contavam com a tranquilidade essencial para uma introspecção cuidadosa: na frente deles estava um gravador ligado e uma pesquisadora ansiosa por não perder um momento sequer da oportunidade que lhe era oferecida. A conclusão é que o 'acaso' não foi utilizado com a mesma intenção de George Homans — de evitar a armadilha da consistência lógica —, mas devido à espontaneidade do momento, ao espírito generoso e à disposição para colaborar com uma iniciante.

IV

Azande always say of witchcraft that it is the umbaga or second spear. When Azande kill game there is a division of meat between the man who first speared the animal and the man who plunged a second spear into it. These two are considered to have killed the beast. (...) Hence if a man is killed by an elephant Azande say that the elephant is the first spear and that witchcraft is the second spear and that together they killed the man. If a man spears another in war the slayer is the first spear and witchcraft is the second spear and together they killed him.

E.E. Evans-Pritchard

5 Para detalhes sobre essas observações biográficas, ver Fernandes 1977 e 1978; Schwartzman 1985.

Os Azande explicam as coincidências indesejáveis de maneira rápida dizendo que se trata de bruxaria. A bruxaria não torna inteligível todos os infortúnios mas, em condições particulares, ela é uma das explicações invocadas, dentro do princípio de uma cadeia de causalidade. Um exemplo é o do rapaz que tropeçou em um toco de árvore e o corte infeccionou — como os Azande costumemente tropeçam em tocos de árvores no meio do caminho, esta infecção particular foi atribuída à bruxaria. Outro exemplo tradicional da etnografia Zande é o do desabamento do celeiro comido por cupins no exato momento em que um grupo de pessoas nele buscara refúgio para o calor do meio-dia. Por que o celeiro ruiu exatamente naquele momento e por que sobre aquele grupo específico de pessoas? Estas coincidências espaço-temporais são, para os Azande, ligadas pelo elo da bruxaria que, como enfatiza Evans-Pritchard, não contradiz o conhecimento empírico de causa e efeito mas atua, como nas caçadas, como a ‘segunda lança’ que efetivamente mata o animal.

Em certo sentido, então, a bruxaria tem afinidades com o nosso ‘acaso’, se aceitamos a definição popular divulgada pelo Novo Dicionário da Língua Portuguesa - *dicionário Aurélio*, que o descreve como ‘o conjunto de pequenas causas independentes entre si, que se prendem a leis ignoradas ou mal conhecidas, e que determinam um acontecimento qualquer’. Assim como os Azande não sabiam a razão da coincidência do desabamento do celeiro com aquelas pessoas ali na sombra, também nossos autores desconheciam por que em um determinado dia, em 1953, Roberto Cardoso de Oliveira tinha ido assistir a uma palestra na Biblioteca Municipal de São Paulo depois da qual, por coincidência, foi apresentado ao conferencista Darcy Ribeiro; ou por que Métraux veio ao Brasil trazendo o projeto da UNESCO quando Florestan se dedicava ao estudo dos sírio-libaneses.

Há três diferenças a notar, entretanto. A primeira é que a *bruxaria* é acionada como explicação para um infortúnio; no *acaso*, ele explica um fenômeno geralmente auspicioso. Segundo, bruxaria é uma explicação causal, enquanto o acaso está vinculado à indeterminação. Terceiro, a bruxaria é uma causa socialmente relevante porque o prejudi-

↳ ACASO

cado procura, mediante consulta aos oráculos, determinar quem fez bruxaria contra ele, podendo assim pedir reparação. Já no acaso, não há intervenção humana, mas trata-se de ‘leis ignoradas ou mal conhecidas’ que determinam um acontecimento. Na bruxaria ou no acaso, no entanto, a explicação é *a posteriori* e em ambos ela se refere a fenômenos pontuais no tempo e no espaço.

Apesar dessa característica de fenômeno individual e particular (as situações em que a bruxaria e o acaso podem atuar são infinitas), os dois tipos de explicações são reconhecidos socialmente como causas legítimas para determinados eventos. Em outras palavras, não foi ‘por acaso’ que todos os autores entrevistados falaram do acaso, mas porque esta é uma explicação socialmente aceita entre nós tanto quanto a bruxaria o é para os Azande.

E é assim, pela via maussiana do reconhecimento da legitimidade social, que volto ao terreno seguro da tradição antropológica para lembrar que, pelo menos desde Malinowski, os etnólogos procuraram explicar a vida mental dos nativos, incluindo tanto a compreensão racional e empírica dos fenômenos quanto o controle dos imprevistos e do racionalmente incontrolável. Os exemplos clássicos são a magia antecipatória dos trobriandeses e a bruxaria retrospectiva dos Azande: no primeiro caso, a magia procura impedir que o conhecimento sistemático seja perturbado por eventos inesperados — uma canoa tecnicamente bem construída não está livre das ondas poderosas e imprevistas; no segundo, a bruxaria é a explicação para o fato de que, apesar da competência, um bom oleiro molda no barro algumas peças que racham. Sem negar as importantes contribuições de áreas como a psicanálise e a literatura, é fundamental reconhecer na tradição disciplinar a espinha dorsal que poderá incluir novos conhecimentos.

Pode-se argumentar, no entanto, que as distinções que Malinowski e Evans-Pritchard fizeram entre o controle pelo conhecimento e o controle pela magia ou entre a racionalidade do pensamento empírico e a filosofia natural da bruxaria não passam de mais algumas dicotomias. No afã de mostrar que a mentalidade primitiva era lógica e inquisitiva dentro das premissas da sua própria cultura, esses autores nada mais

fizeram que reproduzir a mentalidade européia vigente na época. Mas, no caso, basta incluir o comovente estudo sobre os Baktaman para mostrar como os antropólogos podem chegar perto do 'ponto de vista nativo'. Em um trabalho de 1975, Fredrik Barth mostra que os sete longos e penosos estágios de iniciação deste grupo da Nova Guiné resultam na compreensão final de que o conhecimento é apenas uma zona de claridade limitada em um universo denso, escuro e incerto — exatamente como uma pequena clareira iluminada e cheia de vida no meio de uma floresta fechada.⁶

Mas há outro aspecto da questão. É que os antropólogos, tão ciosos no trato da mentalidade alheia, nem sempre conseguiram realizar a promessa da disciplina de refletir esse conhecimento adquirido sobre a sua própria sociedade (e, eventualmente, sobre si mesmos). Invocar o acaso significa, então, incluir a nossa versão da bruxaria Zande e matizar a visão de mundo ocidental clássica presa na tensão entre um destino preestabelecido e a vontade individual. Em outras palavras, assim como para os Azande a bruxaria é vivida, mas não declarada formalmente como doutrina, também as explicações teóricas que um dia deram conta da integração do negro na sociedade de classes, da dialética da fricção interétnica, do gosto artístico pela arte plumária etc. não foram de muita valia para explicar as trajetórias dos autores entrevistados. Estas não foram percebidas como totalidades significativas, mas como seqüências pontuadas de eventos especiais — os acasos. Vistos sob o pano de fundo da bruxaria Zande, então, estes acasos estão mais próximos do que Ricoeur chamou de 'eventos fundadores',⁷ situações que direcionaram os autores entrevistados no sentido de suas vocações ou, quem sabe, como aqueles momentos privilegiados nos quais uma verdade transcendente é percebida em um *flash* de intuição — momentos estes que Virginia Woolf denominou de *moments of being*. Perceber o acaso desta maneira, é preciso enfatizar, não inva-

6 Ver, respectivamente, Evans-Pritchard 1978; Malinowski 1922 e 1948; Barth 1975.

7 Ver Ricoeur 1978, cap. 1.

lida explicações sociológicas mais globalizantes, psicológicas ou estilísticas, mas acrescenta uma nova dimensão a elas.

Finalizo com duas observações decorrentes dessa transformação dos autores em nativos: a primeira, é relativa ao acaso e à vocação que, à primeira vista, podem parecer contraditórios: a vocação diz respeito a uma predisposição intelectual e o acaso é o inesperado. Como imaginar que o acaso possa guiar a vocação?

Max Weber, no entanto, corrobora os entrevistados quando defende a especialização rigorosa como o caminho para a plena consciência científica e, ao mesmo tempo, constata que, em nenhuma outra carreira como a sociologia, o acaso desempenha um papel tão importante. É ele próprio quem confessa: 'Posso dizê-lo ainda mais porque, pessoalmente, devo a simples acidentes o fato de ter sido nomeado, ainda muito jovem, professor catedrático da disciplina na qual os homens de minha geração sem dúvida haviam realizado mais do que eu' (1970:157). Considerando-se a autoridade inquestionável do autor, ficamos a nos perguntar se Weber fala como nativo ou sociólogo privilegiado, especialmente se contrastamos sua nomeação, considerada precoce por ele, com a demora com que Freud conseguiu a sua. Somente com 45 anos de idade Freud reconheceu que a originalidade e o mérito não eram suficientes para promovê-lo a catedrático e decidiu-se, em uma postura que exemplifica o 'antiacaso', lançar mão das relações pessoais e das influências necessárias.

O segundo ponto decorre de preocupações que podemos chamar de 'éticas': ao invocar o acaso, os meus entrevistados, e também Weber, negaram implicitamente que eles próprios ou qualquer instância externa tivessem a responsabilidade pelos eventos ocorridos. (Novamente, Freud é a exceção). O acaso assim concebido implica uma espécie de 'negligência' da vontade individual e pode representar, quem sabe, um *ethos* de humildade intelectual e pessoal cuja quebra indicaria uma

④ eventos fundadores

vaidade socialmente indesejável.⁸ Aqui, basta imaginar que, dada a disposição de Florestan Fernandes de construir um grupo coeso, uma 'escola', outro tema que não o das relações raciais poderia ter servido aos mesmos propósitos; ou que Roberto Cardoso de Oliveira, não tendo encontrado Darcy Ribeiro, teria criado outra 'eva' que não a antropologia da fricção interétnica. Na versão nativa, então, os imprevistos viram acasos tão poderosos que podem indicar que deles dependeu o desenvolvimento das ciências sociais no Brasil, interpretação que naturalmente nenhum dos entrevistados aceitaria. Mais adequado, então, talvez seja ver no acaso o resíduo permissível de 'irracionalidade' do nosso mundo acadêmico; ou, em outras palavras, os velhos 'imponderáveis da vida real' que não invalidam mas, ao contrário, enriquecem e dão aquela dimensão humana essencial à compreensão dos fenômenos sociológicos.

*

I read your thesis proposal. (...) But I must say I do not approve of excessive use of dualism in intellectual expositions: internalism /externalism, flip/flop, tic/toc. It makes things seem too simple, too facile. Reality to me seems all shades of murky grey; people don't do the opposite to what they did just because they were caught on their other foot, swinging this way. Only the most improbable chain of accidents can explain why I am here in Brasil, now.

I agree that it is our job as anthropologists or historians etc to try and hack some form out of the morass of events, trace some logic, discover patterns. But I don't see that we can really rely on too many of them at once, as givens, without leading to the most precarious of arguments.

8 Ver Weber 1970, para o acaso na carreira do sociólogo; e Gay 1989, para uma biografia de Sigmund Freud. Ver Castro Santos 1990, para o *ethos* acadêmico de Gilberto Freyre, especialmente aos seus aspectos de vaidade e orgulho.

O autor dessas reflexões é Peter Silverwood-Cope (1945-1989), que inspirou muitos de seus alunos ao temperar tradição com irreverência e evitar a separação entre a antropologia como disciplina acadêmica e a experiência de vida. Como Georges Braque ele sabia que, com a idade, 'l'art et la vie ne font qu'un'. Os trechos acima fazem parte de uma carta de 1979, datada de 14 de agosto, na qual Peter comentava um projeto de pesquisa. Aproveito para aqui, a propósito do tema do acaso, dedicar esse 'Artimanhas' à sua memória.