

ROBERTO DAMATTA

RELATIVIZANDO

UMA INTRODUÇÃO À ANTROPOLOGIA SOCIAL

Procc

SEGUNDA PARTE:

ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA

1. Introdução

Não tenho aqui a intenção de repetir a motivação mitológica e rotineira de tantos autores que, escrevendo sobre a «história da antropologia», fizeram justamente isso e começaram falando de Heródoto como o «pai da história» e, por extensão, como um primeiro antropólogo. Não estou seguro de que tal posição seja fértil, pois não acho que o encontro com o «começo» seja uma garantia para o sucesso intelectual de nossa empresa, como também não creio que uma exaustiva lista de «fundadores» da disciplina possam ampliar nosso entendimento de suas perspectivas e possibilidades. Realmente, no caso de Heródoto e dos gregos, tenho sérias dúvidas que uma «atitude antropológica» estivesse presente, já que ela implica numa relativização praticamente impossível para uma civilização que dividia o universo humano entre «nós» (os gregos, os homens) e os «outros» que, como se sabe, eram os «bárbaros» (categoria ampla, onde, no dizer de Aristóteles, «nenhuma distinção era feita entre as mulheres e escravos, porque entre eles não existe um chefe natural: eles são uma comunidade de escravos», cf. *A Política*, livro I: 125b). Sendo assim, situar o nascimento da antropologia na Grécia e depois descobri-la onde quer que exista um relatório de viagem para fora do mundo europeu seria violentar a própria angulação da disciplina para distinguir — como estamos vendo e veremos ainda nos próximos capítulos — com nitidez entre histórias, estórias, mitos e relatos de viagens; e uma posição de simpatia aberta e destemida pelo «outro». Será preciso, pois, começar com a advertência

pela qual se permite distinguir relatórios de viagens que freqüentemente equacionam costumes e descrições da flora e da fauna, com descrições que buscam tomar o ponto de vista do «outro» em seus próprios termos, além de uma moldura antropológica, quando o relato é orientado para a própria disciplina como um domínio com seu espaço interno legitimamente demarcado.

O problema, então, não é só o de apresentar uma «história da antropologia», mas o de relacionar a própria dimensão temporal com a posição aberta pela antropologia. A perspectiva é, pois, deliberadamente ampla e abrangente. Numa primeira fase, o estudo recai sobre a formação da antropologia enquanto disciplina saída de uma variante da História com «H» maiúsculo — a História que é a «mestra da vida». Na segunda, porém, tentarei indicar como é possível realizar hoje o procedimento inverso, isto é, uma «antropologia da história». Assim, se num primeiro momento a antropologia está francamente compreendida pela perspectiva temporal, no segundo, ela coloca em cena a noção da história em suas diversas modalidades de oposição e contraste com a própria idéia de tempo, separando criticamente essas duas visões: a de tempo (que todo grupamento humano possui e está submetido) e a de «história» (que somente algumas comunidades desenvolveram).

2. História da Antropologia

Falar da «história da antropologia» é especular sobre o modo pelo qual os homens perceberam suas diferenças ao longo de um dado período de tempo. Sabemos que tal tarefa é essencial para todas as sociedades e que isso não é algo que se realiza com facilidade, justamente porque tem sido exatamente a diferença e o modo como ela é enquadrada num sistema de valores (ou numa ideologia dominante) o fator primordial na justificativa e legitimação da exploração, da conquista, e da destruição de uma sociedade por outra. Percepções de diferenças entre grupos humanos são uma constante onde quer que haja homens, mas isso é obviamente muito diferente do uso das diferenças como uma espécie de escudo ideológico para justificar a ocupação territorial ou a ani-

quiação de um grupo pelo outro. Esse uso diferenciador das diferenças quando elas são conscientemente elaboradas objetivando um rendimento político é que acaba produzindo uma «teoria da diferença» que, no caso do mundo ocidental, ficou muitas vezes revestida de uma capa de respeitabilidade científica. É essa história que desejamos abordar aqui, já que ela está ligada intrinsecamente ao desenvolvimento da sociedade européia a partir dos séculos XV e XVI. Mas se tais desenvolvimentos têm um claro aspecto ideológico, justificando a superioridade do explorador e colonizador europeu, eles também revelam — como prova a existência das Ciências Sociais e da Antropologia — tendências contraditórias, pois que carregaram consigo motivações que objetivavam manter desigualdades, tanto quanto impulsos libertadores, nascidos dos ideais igualitários que, paradoxal e dialeticamente, surgem nesta mesma Europa aristocrática e hierarquizada. É esse impulso igualitário que acabará permitindo o nascimento das modernas doutrinas de igualdade e fraternidade entre os povos, criando a vertente de nossa disciplina como um domínio especial onde podemos realizar uma importante reflexão sobre nós mesmos através do estudo dos «outros».

O caminho para esta visão que no campo teórico corresponde ao desenvolvimento da antropologia social é longo e muito bem marcado por dois movimentos distintos e modulares. A esses movimentos correspondem duas personalidades familiares ao leitor, figuras absolutamente sem par na antropologia social moderna. Uma delas é Sir James Frazer, a outra é Bronislaw Malinowski. Um dos mais desabusados antropólogos contemporâneos, Edmund Leach, assim situou esses dois personagens básicos:

«Estudiosos que se chamam antropólogos sociais são de dois tipos. O protótipo do primeiro foi Sir James Frazer (1845-1941), autor do *The Golden Bough* (= O Ramo Dourado). Ele foi um homem de saber monumental que não tinha experiência direta com a vida dos povos primitivos sobre os quais escreveu. Ele esperava descobrir verdades fundamentais sobre a natureza da psicologia humana, comparando os detalhes da cultura humana numa escala mundial. O protótipo do segundo foi Bronislaw Malinowski (1884-1942), nascido na Polônia e naturalizado inglês, que passou grande parte de sua vida

acadêmica analisando os resultados da pesquisa que ele mesmo conduziu por um período de quatro anos numa única e pequena aldeia na distante Melanésia. Seu objetivo foi mostrar como esta exótica comunidade 'funcionava' como um sistema social, e como seus membros progressivamente se elevaram do berço ao túmulo. Ele estava mais interessado nas diferenças entre as culturas, do que na sua abrangente similaridade» (cf. Leach, 1970: 2).

O texto de Leach coloca numa cápsula as tendências que os antropólogos têm até hoje seguido. Porque Frazer e Malinowski não representam apenas dois estilos pessoais de realizar a pesquisa antropológica, mas expressam o dilema central da disciplina situada que está entre os valores dados pelo colonialismo vitoriano, cheio de certezas racistas e superioridades políticas, econômicas e intelectuais; e o funcionalismo que acaba colocando os problemas do relativismo e de um conhecimento social detalhado, individualizado, dinâmico, monográfico, que não permite esquemas gerais determinantes ou sínteses grandiosas. E isso é apenas outro modo de dizer que, em antropologia, sempre se pode buscar a generalidade para realizar generalizações de cunho formalista ou realizar o trabalho de procurar o específico de cada sociedade e situação social, quando o pesquisador acaba diante dos problemas colocados, de um lado, pela história como processo (e não como um mecanismo vazio) e, de outro, pela consciência como um elemento de decisão entre alternativas. Em outras palavras, no universo social de Frazer jamais se pode localizar zonas de atrito e áreas de singularização. Aqui, estamos diante de um drama muito amplo, onde as sociedades humanas com suas especificidades são apenas momentos que o pesquisador não tem tempo de estudar. Já o universo de Malinowski é rico em detalhes, transmitindo com concretude o espaço social inventado por homens distantes e diferentes de nós. Seu drama é aquele de uma sociedade às voltas consigo mesma, no constante refazer-se e redefinir-se que é o mundo cultural.

a) O Evolucionismo

Retomemos os nossos personagens míticos. Sabemos que Sir James Frazer e todo o movimento que ele representou (o

chamado evolucionismo) atualizava na pesquisa antropológica uma série de operações peculiares. Seu modo de investigação implicava sempre em separar os dados sociais (ou culturais), classificando-os em categorias diferentes. É claro que todo o cientista separa, divide e classifica, mas esse não é um movimento único. Se a separação é feita num momento, logo em seguida busca-se reunir novamente todos os dados numa nova totalidade mais significativa e profunda. Mas, para esse tipo de antropologia praticada por investigadores do tipo Frazer, a operação de separação era uma estrada com mão única. Deste modo, toda a antropologia genética sempre divide tudo: verbo e ação, ciência (que é o que fazemos) da magia (praticada pelas culturas rústicas ou rudimentares que estudamos). Do mesmo modo, a sociedade de Frazer também está separada do mundo, sobretudo do mundo que havia conseguido dominar. Como que refletindo essa posição, Frazer e outros evolucionistas do seu tempo colecionaram milhares de fatos etnográficos de todo o mundo, construindo uma verdadeira história da humanidade vista pelo prisma dos deuses, dos rituais, dos sacrifícios, das magias e da religião. Mas neste processo de classificação de costumes primitivos eles separavam os fatos do contexto onde surgiam. Assim, embora tivessem sido os evolucionistas os primeiros a vislumbrar as enormes potencialidades do método comparativo, eles não puderam aproveitar totalmente tais potencialidades porque comparavam costume com costume, em vez de comparar, como fazemos hoje, o costume com o contexto onde ele aparece como tal e, somente depois desta operação, o costume desta sociedade com o de uma outra. Como antropólogos fascinados com essa comparação horizontal, que não se importa com o contexto, eles pareciam com os construtores de museus, essas verdadeiras casas de classificação de objetos expressivos de períodos histórico-culturais diferenciados que permitiam demonstrar cabalmente a trajetória da evolução humana na face do nosso planeta. Os museus, assim, surgem abrindo uma área para os troféus que o *Imperium*, em virtude de sua superioridade, um dia resolveu reunir. E o colecionador do museu, como o administrador colonial e o nosso antropólogo vitoriano evolucionista, têm uma verdadeira mania classificatória, sendo sua tarefa a de obter exemplares

típicos das etapas pelas quais tem caminhado a humanidade no seu avanço até o *nosso tempo* e, sobretudo, a *nostra sociedade*. Do mesmo modo que a sociedade Imperialista tem, como já assinalou Hannah Arendt (1976), a ânsia da conquista pela conquista, seus antropólogos classificam tudo. Assim, se Cecil Rhodes dizia que, se pudesse, iria anexar os planetas, Tylor, Frazer e Morgan iriam classificar todos os costumes, situando-os numa escala evolutiva apropriada. A megalomania de Cecil Rhodes, sonhando nostalgicamente com a anexação de tudo, corresponde — sem exageros — a perspectiva legisladora de Tylor, quando acredita que todo o universo deve estar determinado por leis. Nas suas palavras: «se em algum lugar há leis, estas devem existir em toda a parte» (cf. Tylor, 1871). O Império e a superioridade do homem branco anglo-saxão se reproduz em vários níveis. Seus políticos falam de expansão e anexação; seus estudiosos mais criativos ampliam as fronteiras da ciência do homem descobrindo «leis» e, assim fazendo, realizam a anexação da magia, da religião exótica, da «couvade», do casamento por captura e de toda legião de costumes que o mundo ocidental desvenda e entra em contato após sua expansão. O trajeto da ciência é, pois, homólogo ao da sociedade que, por sua vez, tem a mesma curvatura do indivíduo que elabora as idéias, transformando-as em teorias, em «teorias das diferenças».

O evolucionismo pode, portanto, ser caracterizado por quatro idéias gerais.

Primeiro, a idéia de que as sociedades humanas deviam ser comparadas entre si por meio de seus costumes. Mas tais costumes são definidos pelo investigador e não são situados lado a lado de modo horizontal. Eles não são vistos como peças de um sistema de relações sociais e valores, mas como entidades isoladas de seus respectivos contextos ou totalidades. Essa separação do contexto é que vai permitir situar cada costume como sendo uma ilustração crítica de momentos (ou estágios) sócio-culturais específicos. Assim, por exemplo, o costume de chamar de «mãe» todas as mulheres situadas na mesma geração da mãe, inclusive obviamente suas irmãs, que para nós são classificadas como «tias», e de «pai» todos os homens da mesma geração do pai, inclusive seus irmãos; classificando pela mesma lógica os filhos

dessas pessoas como «irmãos» e não como «primos» (como ocorre no nosso sistema), foi estudado por Lewis Henry Morgan e interpretado como uma prova de um tempo préterito, em que os casamentos eram promíscuos. Como Morgan isolava costumes, ele deu a maior atenção às terminologias ou nomenclaturas de consangüinidade e afinidade utilizadas pelas mais diversas sociedades. Buscando resolver esses diversos sistemas terminológicos que, de fato, surgiam em tipos com uma uniformidade impressionante, Morgan postulou etapas anteriores ao momento atual, tomado por ele como ponto final da evolução das formas de família, incesto, parentesco e casamento. Assim, se na sociedade ocidental do século XIX o casamento era algo individualizado e a família operava de modo nucleado (na base do marido, mulher e filhos), o passado deveria ser o oposto. E o oposto aqui seria um sistema em que a individualização não existiria e muito menos a idéia de incesto entre irmãos. Tal sistema seria a resultante de uma forma de casamento indiferenciada, quando todos os homens coabitavam com todas as mulheres. Isso, visto da perspectiva da geração posterior (a dos filhos), iria resultar num sistema terminológico do tipo anteriormente descrito. Eu, como um filho, tenderia a nunca distinguir entre o meu genitor de todos os outros homens de sua geração; do mesmo modo que minha mãe seria confundida com todas as outras mulheres de sua própria geração. Como Morgan postulava que a superestrutura lingüística (os termos de parentesco) mudava menos que os costumes (a prática social concreta) e que o parentesco era, de fato, algo que tinha a ver com o «sangue» (no sentido ocidental do termo), ele explicou um costume presente pelo seu passado postulado — como se fosse uma «sobrevivência». Os termos de parentesco classificatório, deste modo, eram prova de um costume de casamento por grupo, há muito desaparecida.

Hoje sabemos que tal forma de explicação não passa de uma fantasia sociológica. A forma de uma «promiscuidade primitiva» nunca foi encontrada em nenhum lugar, o «sangue» não é uma base universal para definir sistemas de relações entre pais e filhos em todos os lugares do mundo e, ainda, sistemas em que os irmãos do mesmo sexo dos genitores podem ser plenamente entendidos quando se focaliza essa instituição como parte de uma rede de relações

muito mais ampla. Assim, se descobre que tais sistemas que Morgan denominou de «classificatórios», uma denotação que até hoje permanece como uma de suas contribuições fundamentais aos estudos de parentesco, podem ser explicados pela presença de grupos unilineares de descendência, como clãs, linhagens e famílias extensas. O presente não é necessariamente explicável pelo passado, sobretudo quando esse «passado» é uma etapa postulada, estágio lógico e visto como tal pelo investigador, nada tendo a ver com fatores histórico-sociais concretos.

A segunda idéia do evolucionismo é a de que os costumes têm uma *origem*, uma substância, uma individualidade e, evidentemente, um fim. O fim não é jamais discutido pelos teóricos do século XIX, porque é sempre encarado como sendo a encarnação da sociedade branca, tecnológica, européia onde viviam os pesquisadores. Creio que qualquer um deles, observando hoje em dia os movimentos ecológicos e a incerteza que a técnica tem causado no mundo contemporâneo, iria colocar de quarentena sua fé neste tipo de progressismo fácil, sintoma de uma sociedade muito confiante nas suas possibilidades e na sua superioridade. De qualquer modo, todos esses traços estão ligados entre si. Essa posição levava os melhores evolucionistas, gente como Tylor e Frazer, por exemplo, a imaginarem teorias para frações isoladas de um sistema social, assumindo o lugar dos «primitivos» que estavam estudando. Como eles não conheciam a pesquisa de campo (ou trabalho de campo), processo que coloca — como veremos na próxima parte — o pesquisador em contato direto com a realidade social que deseja compreender e, concomitantemente, faz essa realidade falar, discordar e emitir opiniões sobre suas explicações, era fácil imaginar como «funcionava» a cabeça de seus nativos, simplesmente porque eles nunca podiam opinar sobre as teorias. Toda a teoria da religião de Tylor, por exemplo, fundava-se em tais considerações psicológicas ou individualizantes, quando ele diz que a religião é igual à crença em espíritos e daí deduz engenhosamente que a crença em espíritos nasceria de uma atitude de estranhamento do homem primitivo diante de seus próprios sonhos. O sonho foi tomado por Tylor como um evento intrigante e era esse fenômeno isolado, lido em sua individualidade e universalidade, que permitiria uma reflexão

intelectualista sobre ele, buscando uma explicação. Tal explicação seria a mais lógica possível (nos termos de Tylor): a de que o sonho é um modo de «ver» e «falar» com a alma dos parentes, amigos ou mesmo inimigos. Acordado, o nativo explicaria o sonho pela presença de espíritos e isso era o ponto de partida para a religião. Nesta interpretação intelectualista ou psicológica, o religioso não expressa fatores e motivações sociais (ou culturais), mas se reduz à vontade de agentes individuais, vontade que depois é projetada para toda a coletividade. O sonho, portanto, conduz à especulação sobre a alma, sobre a imagem e sobre um duplo, abrindo caminho para a fundação do «outro mundo», o domínio do sagrado, do religioso e do sobrenatural. Ao mesmo tempo, Tylor assinala o fenômeno religioso como algo dotado de uma substância: a crença em espíritos e almas. Mas vejam bem o ponto: se a definição é formalmente perfeita, ela — como tantas outras postulações evolucionistas, como a divisão entre super e infra-estrutura, por exemplo — não permite distinguir a religião, digamos, dos Nuer, da dos Romanos. É certo que ambos acreditavam em espíritos, almas e outras entidades sobrenaturais, mas é igualmente certo que, em cada caso, existem variações institucionais, variações obviamente ligadas a todo o conjunto de relações sociais e sistemas de valores que formam aquilo que denominamos de sociedade X, Y ou Z. Simplesmente dizer que «religião é crença em almas» é abrir um caminho seguro para a especulação sociológica nesta dimensão da realidade humana, mas isso também pode impedir a distinção e a discussão das especificidades que, de fato, cada religião é capaz de atualizar como um elemento básico na orientação ideológica da sociedade da qual é parte. O argumento psicológico de Tylor, portanto, era como imaginar o mundo «se eu fosse um cavalo». E ele falha precisamente porque com este tipo de argumentação eu estou reduzindo todo o jogo dos fatos sociais a uma lógica psicologizante. E somente a partir daí, buscando chegar à realidade social da religião.

Essa idéia de substância permite aos evolucionistas a classificação isolada não só de fenômenos internos à sociedade, como a religião, o direito, o mito, a tecnologia etc., mas as próprias sociedades entre si. Deste modo, certos sistemas estariam no estágio da selvageria, outros — dotados de certo apa-

rato tecnológico — no de civilização. E cada qual teria certos elementos invariantes, definidores de suas respectivas posições no quadro da evolução das sociedades. É evidente que tal elemento invariante, que permite a apresentação de todas as sociedades numa escala, é o desenvolvimento da tecnologia e controle do mundo exterior, inclusive dos indivíduos e dos grupos. Toma-se, pois, o domínio mais importante do nosso próprio mundo, para realizar a empresa classificatória das sociedades do nosso planeta. Causaria certamente um escândalo perguntar a um evolucionista como seria esta escala evolutiva, se ela fosse realizada por uma sociedade cujo centro de preocupações não fosse o controle positivo do mundo externo, mas o controle negativo do mundo interno. Digamos, uma sociedade preocupada, como ocorre com a maioria das sociedades tradicionais, sobretudo as tribais, com o controle das emoções anti-sociais como a sexualidade, a inveja, o ódio e a desesperança. Onde ficaríamos nós nesta escala evolutiva? E onde ficaria a sociedade que a construiu? A prova evolucionista fica assim reduzida a apenas uma prova de força. Tudo o que podemos dizer da tecnologia é que, afinal, desenvolvemos o nosso poder de destruição. E nisso, sem dúvida, englobamos o planeta, suprimindo, à primeira vista, as possibilidades de variação ao longo do eixo da humanidade.

A terceira idéia mestra do evolucionismo é a de que as sociedades se desenvolvem de modo linear, irreversivelmente, com eventos podendo ser tomados como causas e outros como conseqüências. Junto com essa idéia de desenvolvimento linear, temos a noção de progresso e a de determinação. Assim, os sistemas evoluem do mais simples para o mais complexo e do mais indiferente para o mais diferenciado, numa escala irreversível. De uma formação em que nem se podiam distinguir os parentes dos afins (caso da promiscuidade primitiva de Morgan), para uma sociedade onde tudo estava diferenciado e o indivíduo se contava como sendo o próprio centro do sistema. Chamava atenção dos evolucionistas o fato de que, em sociedades tribais, o indivíduo obviamente não existia enquanto centro do sistema moral, político ou religioso. Daí a famosa expressão vitoriana «custom is king!» para exprimir a razão social nestes universos. Por outro lado, a idéia de progresso e de determinação ajudavam a promover o chamado processo civilizatório de muitas sociedades

tribais, em contato com o mundo capitalista ocidental. Se o progresso era realmente inevitável e estava contido dentro das forças sociais atuantes na própria natureza da sociedade humana, então por que não aceitar os desafios e ajudar a certos grupos a romper as amarras do atraso e do primitivismo? Por que então não «civilizar», e não «cristianizar», tal como já haviam realizado os gregos e os romanos diante dos «bárbaros»?

Desejo ainda observar que a idéia de progresso está profundamente relacionada à de determinismo e ambas se realizam numa dimensão temporal, numa história. No determinismo, temos a doutrina segundo a qual as forças que movem realmente a sociedade estão fora da consciência e do controle do sistema enquanto tal. Tais forças, assim, atuam de modo subjacente, como uma espécie de mão oculta. O determinismo, como uma doutrina surgida no cenário social das ciências no século XIX, tem uma série de causas, mas creio não ser ocioso mencionar que este é um século onde se formam concepções mais modernas (e mais científicas) de sociedade. De fato, a noção de sociedade corrente no século XIX (e também no nosso século), até pelo menos a emergência do pensamento sociológico francês, com Durkheim e seus discípulos, é a de sociedade como uma associação. Ou seja, a velha idéia dos empiristas ingleses, de acordo com a qual a sociedade estava fundada num movimento de indivíduos na direção da criação de uma mutualidade, de regras que os pudessem unir entre si, fazendo trégua sobre suas diferenças e, sobretudo, construindo uma ponte contratual sobre seus interesses divergentes. Visto deste modo, o sistema se oferecia à análise não como uma totalidade, mas como uma realidade dada em parcelas.

Pois bem, foram as doutrinas evolucionistas quem primeiro trataram de apresentar a sociedade como uma totalidade, como universalidade. Tais doutrinas foram chocantes no ambiente do século XIX (como são ainda hoje em muitos círculos), porque conceituavam a sociedade como feita de forças que estavam aquém ou além dos indivíduos. Ou seja, demonstravam com clareza que o sistema social é realmente um sistema, uma totalidade, tendo forças, motivações e uma ordem que não podia ser explicada pela unidade *indivíduo*,

até então tomado como centro e motivo do sistema. Noto que os primeiros determinismos a fazer sucesso no mundo ocidental foram aqueles voltados para as restrições de caráter climático ou geográfico. Aqui, todo o sistema ficava submetido a forças exteriores, mas era obrigado a reagir como um todo, a despeito de suas diferenças individuais internas. Em seguida, fez grande sucesso, sobretudo por suas capacidades de legitimações políticas, o determinismo racista (de tão grande sucesso no Brasil, como já vimos anteriormente). No racismo, sobretudo em sua variante genética, unilinear e historicista, a unidade de estudo não é mais o indivíduo, mas a raça: indivíduo biológico, tomado como um tipo historicamente acabado (como uma espécie no seu sentido tipológico) que tem dentro de si mesmo um dado potencial cultural e social do qual não pode evadir-se. Finalmente temos o determinismo historicista de cunho econômico, inaugurado pela assimilação de uma forma especial de marxismo e também pelo mesmo modo de absorver a obra de Freud. Nestes dois casos, as unidades analíticas são, respectivamente, classes sociais (definidas por seus antagonismos e diferenciações no meio do processo produtivo) e as forças inconscientes, sempre em conflito com as unidades expressivas da ordem (o superego) e o ego (como que perdido e sem lugar num esquema de tendências claramente dualistas).

De qualquer modo — e eu não tenho a intenção de rever aqui todas essas variantes teórico-doutrinárias, — o determinismo situa sempre as forças motrizes básicas: a primeira é a visão da sociedade humana como submetida a forças que ela pode ter criado, mas que ela não pode controlar e que atuam, definitivamente, sobre ela; e a segunda é que a unidade de estudo não é mais o indivíduo tomado como herói ou covarde, mas raças, classes, ou mesmo unidades muito mais complexas como o inconsciente ou a própria noção de sociedade e de cultura como totalidades abrangentes. A vantagem e o apelo de tal formulação jaz nas suas possibilidades de totalizar a realidade humana ao longo de uns poucos fatores causativos (ou determinantes) gerais — isso quando um só fator não é tomado como dominante. Mas sua fraqueza fica situada precisamente nesta lógica unilinear, quando tende a perder de vista o múltiplo jogo de

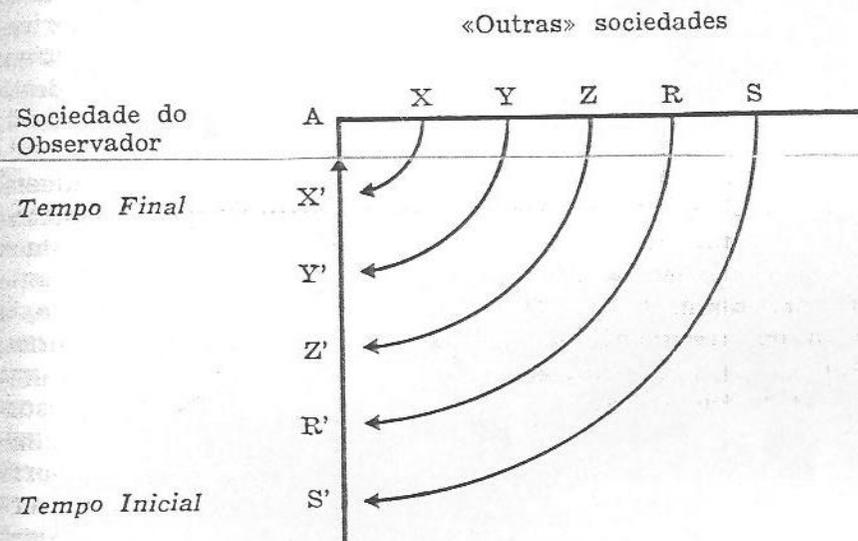
realidades que constantemente atuam junto ao mundo da consciência e ali são socialmente (= coletivamente) elaborados, ganhando por isso mesmo um peso e uma autonomia específicas. Assim, dentro de um esquema evolucionista, determinista e abrangente, como explicar diferenças entre sociedades submetidas ao mesmo jogo de fatores climáticos e geográficos? Como singularizar sistemas formados pelas mesmas «raças»; ou submetidos aos mesmos ditames coloniais, todos interessados apenas na exploração econômica da sociedade dominada? Quando buscam exprimir e explicar definitivamente as diferenças entre os homens, os determinismos acabam criando uma unidade que aprisiona o espírito.

Chegamos, assim, ao nosso quarto e último fator característico do evolucionismo na antropologia. Trata-se do modo típico pelo qual essas doutrinas enquadram as diferenças entre os homens. Nós já vimos que, no evolucionismo e em toda a variedade de historicismo mais abrangente, as diferenças são sempre reduzidas a momentos históricos específicos. Deste modo, a sociedade que não conheço, que percebo como estranha a mim e aos meus que, no entanto, é minha contemporânea, fica reduzida nesta forma de pensamento a uma etapa pela qual minha sociedade já passou. Ou seja: o modo típico de pensar as diferenças na posição evolucionista é pela redução da diferença espacial, dada pela contemporaneidade de formas sociais diferenciadas, dentro de uma unidade temporal postulada, posto que inexistente ou conjectural.

Por meio desta lógica, usa-se o velho modo de apresentar o que é novo e o que é estranho, como se ele fosse velho e conhecido, e, por meio disto, dar conta de outros universos sociais como se eles fossem parte e parcela do nosso próprio passado. Todas as formas sociais, políticas, econômicas, religiosas, jurídicas e morais desconhecidas, foram reduzidas ao eixo do tempo, situado no nosso sistema classificatório, como a grande máquina capaz de eliminar as diferenças e de, por isso mesmo, reduzir o estranho ao familiar. Na medida em que situo diferenças num eixo temporal exclusivo, que é medido pelo suposto desenvolvimento de minha própria sociedade, eu transformo diferenças em etapas do meu próprio desenvolvimento. E, deste

modo, anulo todas as possibilidades de pensar e conceber o «outro» como um igual.

Num esquema, isso ficará ainda mais claro:



As duas coordenadas do sistema desenhado acima revelam tudo o que foi visto acima, permitindo «ver» a transformação lógica pela qual o diferente vira familiar. A coordenada espacial — ou a coordenada da contemporaneidade — exprime o «outro» em sua realidade concreta presente, isto é, em toda a sua plenitude e na força do seu estranhamento. Mas a coordenada vertical exprime um eixo temporal postulada, eixo que se inicia num «tempo inicial» e termina na sociedade do observador. Essa disposição temporal permite efetuar o rebatimento das sociedades desconhecidas no plano temporal e assim transformar o estranhamento concreto numa familiaridade postulada, situada no eixo de um tempo dado como conhecido. Deste modo, se a sociedade «x» tem um sistema de casamento onde o noivo é obrigado pelo costume a raptar a noiva, o observador não se permite especular sobre esse fato como um dado presente, um traço daquela sociedade desconhecida explicável em termos das relações daquela sistema matrimonial com outras instituições.

Ele postula que tal forma de casamento nada mais expressa do que um tempo pretérito relacionado às origens da exogamia (casar fora do grupo de parentesco) porque, como de fato disse McLennan, a exogamia, obrigando o casamento com estranhos, conduziria ao rapto da noiva. E isso, por sua vez, seria causado por um outro fator histórico, igualmente postulado pelo teorista, o infanticídio primitivo. Como os homens matavam as meninas, a consequência deste fato era o casamento por captura, o nascimento da exogamia e a poliginia (um homem poder casar-se com várias mulheres simultaneamente). O modo de demonstrar o argumento era pela citação de vários costumes relativos ao casamento, sem nenhuma preocupação com o estudo destas formas matrimoniais em termos do sistema do qual ele faz parte (cf. McLennan, 1970). Mas, eu devo continuar observando, a forma do argumento sempre aproxima o costume primitivo (isto é, original e antigo no tempo), com as formas conhecidas socialmente, até alcançar o terreno familiar dos costumes gregos e romanos, quando eles se dissolvem na familiaridade plenamente histórica do mundo cultural do próprio observador. O mesmo poderia ser dito relativamente à interpretação de formas de família e parentesco, quando o observador — utilizando a mesma lógica — toma o presente e o explica pelo passado, usando a famosa noção de «sobrevivência» cultural, termo largamente associado a todas as explicações evolucionistas. A idéia de sobrevivência é a cristalização perfeita do modo particular de reduzir a diferença ao eixo do tempo, pois qualquer costume que eu não posso compreender numa sociedade para mim desconhecida, digamos, uma terminologia de parentesco, ou uma instituição educacional como um ritual de iniciação, eu posso dizer que tal costume é uma *sobrevivência* de alguma forma social do passado e, logo que eu falo em passado, eu torno tudo novamente tranqüilo, pois com essa concepção de um tempo abrangente e hierarquizado eu exorcizo a diferença que faz pensar em alternativas e escolhas. E refletir sobre escolhas e alternativas que grupos humanos podem realizar para sua produção e reprodução conduz inapelavelmente a uma relativização indesejável dos meus próprios valores. Deste modo, enquanto eu posso rebater a diferença social colocada pela presença do «outro» num sistema histórico postulado do qual

a minha sociedade representa o estágio final, tudo pode ser ordenado hierarquicamente, sob a moldura formidável da dominação da nossa sociedade. Mas quando eu, abandonando o esquema evolucionista, posso perceber as diferenças enquanto diferenças, a síntese terá que mudar. Ela não poderá mais ser realizada — como veremos mais claramente no final desta parte — em torno de uma concepção do tempo como uma dimensão genética exclusiva, com um caminho único, que conduz — pela via determinada do progresso — às formas sociais de nossa própria sociedade. Ao contrário, quando assim procedo permito a abertura do esquema para outras possibilidades de realização das relações humanas, introduzindo uma outra curvatura no meu modo de compreender o «outro», tudo isso conduzindo a uma «antropologia da história». Em outras palavras, quando posso buscar entender um costume desconhecido sem necessariamente submetê-lo ao eixo de uma temporalidade postulada pela minha sociedade, eu me permito alcançar a lógica social daquele costume como uma outra alternativa social. Isso me leva ao respeito pela inventividade humana, a humildade pela relativização do meu modo de ordenar uma mesma dimensão da realidade humana e a um desenvolvimento histórico que formou aquele costume observado que pode ser muito diferente do meu.

Essa perspectiva, porém, que será mais desenvolvida quando falarmos de uma «antropologia da história», foi iniciada com o chamado «funcionalismo» inventado por Malinowski e ganhou forma com o «estruturalismo» de Claude Lévi-Strauss.

b) O Funcionalismo

Não sei o que o termo «funcionalismo» pode despertar na mente do leitor e espero que, mesmo que ele evoque uma área negativa, possa ser paciente para acompanhar comigo algumas apreciações relativas ao funcionalismo que julgo importantes. Em primeiro lugar, é preciso dizer que a palavra «funcionalismo» tem um sentido básico, associado à obra de Malinowski e de Radcliffe-Brown, que pode ser entendido como uma reação positiva às teorias evolucionistas, sobretudo ao conceito abrangente de «sobrevivência». Na orientação evolucionista, onde os costumes só fazem sentido quando estão relacionados verticalmente num eixo temporal, existe

sempre uma espécie de resíduo, algo que sobra e consegue como que escapar das malhas implacáveis e transformadoras do tempo. Ora, é precisamente esse resíduo que forma um dos alvos mais importantes dos etnólogos desta tradição, pois é a sobrevivência que permitirá relacionar o presente com o passado, explicando um pelo outro. Deste modo, a instituição ou costume que «sobra» ou sobrevive ao tempo é um apêndice que indica o passado no meio do presente. As nostálgicas carruagens de qualquer grande cidade seriam uma sobrevivência de um tempo antigo, em que somente se andava em carros puxados por cavalos; os mitos seriam sobras de um tempo de reis e princesas, onde se ignorava a ciência e a técnica; e as festas populares seriam sobrevivências de um tempo antigo, «guardadas» por algum grupo especial, que as comemora porque é o «costume». Poder-se-ia pensar, igualmente, em muitos outros traços de comportamento, nos quais essa teoria da sobrevivência seria aplicada.

Pois bem, a reação funcionalista a esta doutrina foi no sentido de revelar que nada numa sociedade podia ocorrer ao acaso, como uma sobra ou sobrevivência de um tempo pretérito. Como uma dobra esquecida do tempo, algo sem um papel. Deste modo, o que os funcionalistas primeiro sugeriram foi a possibilidade de estudar a sociedade como um sistema coerentemente integrado de relações sociais. Se carruagens foram usadas antigamente e são usadas hoje em dia, isso não ocorre porque elas são traços que sobraram dos bons tempos antigos, mas um modo moderno de recriar hoje esse passado. As carroças a cavalo têm, pois, uma função (um papel) a cumprir e esse papel é o de lembrar ou sinalizar para o passado. Se descobirmos por que buscamos recriar o passado com carruagens a cavalo e não com outro traço qualquer, descobriremos algo importante na nossa noção de passado como um tempo associado a uma vida urbana romântica, tranqüila, idealizada, feita de um tempo vagaroso, ritmado pelas patas de um cavalo meigo e de um cocheiro atencioso. Claro está que nada disso corresponde à verdade do mundo do século XVIII ou XIX, um mundo urbano asoberbado pela pobreza desamparada e pelos milhares de ladrões tão vivamente descritos por gente como Swift e Dickens. Escolhemos então a carruagem porque ela nos remete, por contraste, a uma faceta do mundo urbano, onde a velocidade

tornou-se perturbadora. Esse é, provavelmente, diria um funcionalista, o significado social da carruagem no mundo moderno. Um sentido básico do termo «funcionalismo», pois tem a ver com funcionalidade no sentido de que nada num sistema ocorre ao acaso ou está definitivamente errado ou deslocado. Tal modo de ver instituições e costumes foi característico dos antropólogos evolucionistas, que consideravam certos traços de comportamento como irracionais ou errados, dado que a interpretação destes traços remetia ao passado. Para que isso fique ainda mais claro, basta lembrar a discussão ao longo da noção de feudalismo na ciência social brasileira durante os anos 50 e início dos anos 60. Aqui também utilizou-se uma noção implícita de «sobrevivência», quando a orientação do debate era no sentido de mostrar como a organização da produção e da vida social nos latifúndios brasileiros, sobretudo no Nordeste, tinham um caráter feudal e eram «restos» de um passado português que importava destruir e libertar. O que ninguém conjecturava na época era a pergunta funcional do «por que» de tais traços feudais, mas no sentido de seu papel social com relação às áreas mais avançadas de nossa economia. Quando isso foi observado, causou surpresa em certos círculos descobrir como a nossa «economia feudal» podia estar tão bem situada junto à nossa «economia capitalista». E isso conduziu à visão cada vez mais corrente de que temos no caso brasileiro uma economia com várias peculiaridades, sendo uma delas a combinação de relações pessoais e moralidade contidas na patronagem (confundidos sistematicamente com um modo de produção feudal), e um sistema monetário extremamente avançado de tipo moderno (cf. para uma visão global, mas obviamente resumida do debate, Topalov, 1978).¹

Creio que tal sentido da atitude despertada pelo funcionalismo é muito diferente de uma doutrina (ou ideologia) derivada dela que postula um equilíbrio entre todas as partes ou esferas de um sistema social. De fato, estou convencido — e espero que o leitor também — de que a postura definidora do sistema social como algo que (a) não tem restos, pois ali tudo desempenha um papel; (b) onde tudo tem um sentido, ainda que esse sentido não seja facilmente localizável; e (c) que o sentido de um costume, hábito social

1. Veja também a tese de Moacir Palmeira, *Latifundium et Capitalisme*. Paris 1973.

ou instituição tem que ser compreendido nos termos do sistema do qual provém, é algo positivo e até mesmo revolucionário, relativamente à posição anterior do evolucionismo, a ver tudo em termos de sobrevivências históricas. Mas estou igualmente convencido de que a derivação doutrinária segundo a qual tudo é necessário e a sociedade está em equilíbrio é um abuso da posição anterior, pois se trata realmente de uma proposição substantiva relativamente à sociedade e ao seu funcionamento e creio que essa proposição é uma generalização injustificada de uma possibilidade concreta e historicamente dada. Em outras palavras, a declaração de que tudo numa sociedade tem um sentido não autoriza a teoria de que tudo está em equilíbrio. De fato, posso facilmente imaginar instituições sociais cujo papel é precisamente desequilibrar a sociedade. Uma destas instituições é certamente o conjunto de sistemas educacionais e científicos que, pela sua operação, estão sempre criticando as forças sociais tradicionais, cristalizadas. Por outro lado, a proposição de que tudo numa sociedade está em equilíbrio não é, como já disse, uma postura teórica diante dos fatos sociais, mas uma declaração substantiva, relativa à natureza do sistema social. E aqui, novamente, temos que distinguir sistemas sociais preocupados com seu equilíbrio e sua funcionalidade interna, sociedades que temem o conflito e o dissenso e por isso mesmo muitas vezes se armam de um aparato repressivo; e sociedades cuja dinâmica se realiza precisamente pelo conflito. Isso certamente ajuda a perceber o «funcionalismo» como uma atitude diante do social e como uma atitude que precisa ser demarcada epistemologicamente antes de ser usada tanto como uma panacéia para todos os males teóricos da antropologia social ou de ser condenada como uma doutrina social reacionária.

O fato é que, como estamos vendo, é a partir do desenvolvimento do funcionalismo que se pode realizar uma verdadeira revolução, criando-se um novo centro de referência que é sempre a sociedade estudada pelo investigador. Deste modo, o ponto focal não é mais a Europa e seus costumes, centro acabado de todas as racionalidades, mas a própria tribo, segmento ou cultura em análise que deve ser o seu próprio centro. O plano comparativo do funcionalismo não é mais a sociedade do observador, situada na mais alta esca-

la civilizatória, estando fundado na observação de cada sistema como dotado de racionalidade própria, um fato difícil de ser aceito pelos evolucionistas que somente podem encontrar sentido social quando situam os costumes numa cadeia historicamente dada. Aqui, a sociedade do observador tem que entrar não como um modelo acabado, para onde todas devem tender, mas como um outro dado sobre a sociedade humana e as relações sociais possíveis entre os seres humanos. Conforme disse Malinowski, com sua inimitável clareza:

«Estamos hoje muito longe da afirmação feita há muitos anos por uma célebre autoridade que, ao responder uma pergunta sobre as maneiras e os costumes dos nativos, afirmou: 'Nenhum costume, maneiras horríveis!' Bem diversa é a posição do etnólogo moderno que, armado com seus quadros de termos de parentesco, gráficos genealógicos, mapas, planos e diagramas, prova a existência de uma vasta organização nativa, demonstra a constituição da tribo, do clã e da família e apresenta-nos um nativo sujeito a um código de comportamento de boas maneiras tão rigoroso que, em comparação, a vida nas cortes de Versalhes e do Escorial parece bastante informal» (cf. Malinowski, 1976: 27).

A comparação, na perspectiva funcionalista, não é algo que vai somente numa direção, situando sempre os «nativos» como cobaias e inocentes, como são de fato os machados e canoas dos museus, neutros em sua situação de objetos deslocados sendo vistos por um visitante que jamais cortou uma árvore ou remou. Mas algo que dialeticamente faz sobre si mesmo uma volta completa, envolvendo a reflexão sobre a sociedade e os costumes do observador. A partir da revolução funcionalista, a comparação deixou de ser uma vitrine de museu, através da qual o observador «civilizado» via e classificava todos os primitivos, para transformar-se num espelho, onde o primeiro rosto a ser visto é o seu próprio.

Foi graças a esta perspectiva que a antropologia pôde contribuir para a enorme renovação dentro das ciências sociais, renovação apresentada sobretudo a partir da *demarche* que aproximou o observador do nativo e assim permitiu um conhecimento muito mais aprofundado das diversas lógicas que certamente são imperativas em cada sociedade humana.

A síntese a partir do funcionalismo de Malinowski teria que ser buscada num outro plano. Não poderia mais realizar-se no plano da história determinada pelo progresso, mas com a posição relativizada que permite cada vez mais estudar outras sociedades sem os prismas dogmáticos de teorias que jamais permitem sua própria relativização. Realmente, a partir do funcionalismo de Malinowski até o estruturalismo de Lévi-Strauss e Louis Dumont, tudo deverá estar submetido à crítica. Neste movimento, nunca o postulado clássico das origens sociais e históricas do conhecimento sociológico foi levado tão a sério. Assim, é o próprio sintetizador do movimento estruturalista quem diz na abertura da mais formidável análise de sistemas simbólicos jamais realizada na disciplina, exceto talvez pela monumental proeza evolucionista de Sir James Frazer no *Ramo Dourado* (1890), «o meu livro é um mito da mitologia». Claude Lévi-Strauss, como se observa, não se poupa como investigador. Ele é o primeiro a relativizar o seu próprio esquema na sua análise dos mitos, colocando-se, corajosamente, nela (cf. Lévi-Strauss, 1964: 20).

Na história da antropologia social existem portanto como que duas vertentes analíticas claramente visíveis. A primeira está representada pelo evolucionismo, onde existe uma perspectiva totalizadora, uma sociedade tomada sempre como ponto de referência indiscutível e uma teoria histórica que permite alinhar todos os costumes em termos de valores muito importantes ao sistema ocidental. O segundo paradigma, representado pelo funcionalismo cristalizado com Malinowski, mostra uma tendência oposta. Aqui, trata-se de desenvolver uma visão parcial, mas extremamente acurada da operação das sociedades humanas. Se o evolucionismo tem por um lado a vantagem de possuir uma posição globalizadora, não perdendo de vista os costumes de toda a humanidade, por outro ele tem a desvantagem de não poder perceber as forças concretas que movem os sistemas sociais não-familiares ao observador o qual tende a interpretá-los projetando neles os seus próprios valores.

3. Uma Antropologia da História?

Se deixarmos de integrar a diversidade humana por meio de um *continuum* postulado, como a dimensão histórica, como

então poderemos reunir novamente as diferenças sociais e culturais? A pergunta certamente pesa como chumbo na cabeça de todos os antropólogos sociais a partir da *demarche* funcionalista que revelou claramente a diversidade humana, não mostrando entretanto como ela poderia ser simultaneamente diminuída. Em outras palavras, o funcionalismo revelou que a pesquisa antropológica era um caminho que exigia um duplo movimento: uma viagem de ida, em direção ao «selvagem» desconhecido e confundido em meio a costumes exóticos e irracionais; e uma viagem de volta quando o etnólogo reexamina seus dados e os integra no plano mais profundo das escolhas humanas. Descobre-se então que aquilo que se chamou de exótico ou de irracional é apenas a forma explícita de um traço conhecido em sua própria sociedade. Só que, entre nós, este traço está implícito. É, para usarmos uma expressão que entrou em moda depois de Lévi-Strauss, *inconsciente*. Malinowski, que realmente descobriu essa viagem dupla, grande argonauta que foi da nossa disciplina, situou esse modo de entendimento com clareza quando discutiu o significado social dos colares e braceletes trocados nos fantásticos circuitos do *kula* melanésico que envolviam as populações tribais das Ilhas Trobriand e implicavam em cerimoniais mágicos e grandes expedições rituais e comerciais. Como se sabe, os objetos trocados no circuito do *kula* são ou muito pequenos para serem usados por pessoas adultas, ou muito valiosos e grandes de modo que seu uso é praticamente banido, exceto — como indica Malinowski (1976: 79) — em dias de grande festividade. Mas então, pergunta conosco Malinowski, qual a finalidade deste enorme trabalho de trocá-los sistematicamente dentro de um círculo com regras sociais estabelecidas? Qual o seu valor? A resposta vem, tipicamente, duma comparação com algo conhecido do próprio antropólogo, algo que faz parte do seu mundo social: as jóias da coroa. Assim, conta Malinowski que, visitando numa excursão turística o castelo de Edimburgo, viu as jóias da coroa britânica, feias e pesadas e ouviu, tal como em Trobriand, as narrativas sagradas que associavam cada peça com seu uso e a circunstância histórica que, por assim dizer, a determinava num cenário social e cultural dado. Esta visita, casualmente realizada, provocou em Malinowski, como provoca no leitor, a possibilidade da comparação relativiza-

aberto e estatístico, regido por probabilidades. No totemismo e na magia que, como estamos vendo, ainda subsistem em algumas áreas do nosso sistema, reencontramos o eterno: aquilo que não muda e, por isso mesmo, provê um sentido de coerência essencial à nossa vida.

É preciso, portanto, finalizar esta parte lembrando a famosa advertência feita à Antropologia Social pelo grande historiador inglês Maitland. Dizia ele que «a Antropologia teria que escolher entre ser História ou ser coisa alguma». E junto com essa advertência confiante de Maitland, a resposta desabusada de Evans-Pritchard que, prevendo o curso dos acontecimentos e o papel reservado no futuro à Antropologia Social, decretou: «ou a História escolheria ser sócio-antropologia, ou ela não seria coisa alguma». Digamos, assumindo uma posição sociologicamente mais correta talvez que já se pode vislumbrar uma antropologia que, num diálogo aberto e sistemático com a temporalidade vivida e concebida pelos homens de diversas sociedades, pode relativizá-la e, assim fazendo, conseguir alcançar na história tudo o que ela pode realmente nos oferecer. Foi justamente isso que pretendi ter aqui apresentado estudando o desenvolvimento de nossa disciplina.

TERCEIRA PARTE:

TRABALHO DE CAMPO

1. O Trabalho de Campo na Antropologia Social

A partir do momento em que a antropologia, no limiar do século XX, começou a abandonar a postura evolucionista, ficou patente a importância do trabalho de campo ou pesquisa de campo como o modo característico de coleta de novos dados para reflexão teórica ou, como gostavam de colocar certos estudiosos de visão mais empiricista, como o laboratório do antropólogo social. Assim, se o cientista natural tinha o seu aparato instrumental concreto para repetir experiências no teste de suas hipóteses de trabalho, o etnólogo o experimentava de modo diverso. Na sua disciplina estava fora de questão a experiência desenhada e fechada, do tipo realizado pelo psicólogo experimental na sua prática, mas ficava inteiramente aberta a experimentação num sentido mais profundo, qual seja: como uma vivência longa e profunda com outros modos de vida, com outros valores e com outros sistemas de relações sociais, tudo isso em condições específicas. Frequentemente o etnólogo realizava sua experiência em solidão existencial e longe de sua cultura de origem, tendo, portanto, que ajustar-se, na sua observação participante, não somente a novos valores e ideologias, mas a todos os aspectos práticos que tais mudanças demandam. Enquanto o cientista natural poderia repetir seu experimento, introduzindo ou retirando para propósitos de controle suas variáveis; no caso do antropólogo isso não poderia ocorrer. O controle da experiência, portanto, conforme chamou nossa atenção tantas vezes Radcliffe-Brown (cf. 1973, 1979), teria que ser feito pela comparação de uma sociedade com

outra e também pela convivência com o mundo social que se desejava conhecer cientificamente. Em outras palavras, a pesquisa estava limitada pelo próprio ritmo da vida social, já que o antropólogo social seria o último a buscar sua alteração como um teste para as suas teorizações.

Nós já vimos como essa virada metodológica que se cristaliza na pesquisa de campo e a constelação de valores que chega com ela estão profundamente associadas ao chamado «funcionalismo» ou ao que denomino, pelos motivos já mencionados na parte anterior, «revolução funcionalista». Tal postura conseguiu arrancar o pesquisador de sua confortável poltrona fixa numa biblioteca em qualquer ponto da Europa Ocidental, para lançá-lo nas incertezas das viagens em mares povoados de recifes de coral, rituais exóticos e «costumes irracionais». Tal mudança de atitude, ao fazer com que a antropologia deixasse de colecionar e classificar curiosidades ordenadas historicamente, transformou nossa ciência, conforme disse Malinowski, «numa das disciplinas mais profundamente filosóficas, esclarecedoras e dignificantes para a pesquisa científica» (cf. Malinowski, 1976: 375), justamente por levar o estudioso a tomar contato direto com seus pesquisados, obrigando-o a entrar num processo profundamente relativizador de todo o conjunto de crenças e valores que lhe é familiar. Deste modo, a antropologia social não poderia, para Malinowski, ligar-se a nenhuma compilação de costumes exóticos onde o etnólogo teria como objetivo a reprodução de uma lista infundável de «fatos», tais como: «Entre os Brobdignacianos, quando um homem encontra sua sogra os dois se agridem mutuamente e cada um se retira com um olho roxo»; ou «Quando um Brodiag encontra um urso polar, ele costuma fugir e, às vezes, o urso o persegue»; ou, ainda, «Na antiga Caledônia, quando um nativo acidentalmente encontra uma garrafa de uísque pela estrada, bebe tudo de um gole, após o que começa imediatamente a procurar outra garrafa» (cf. Evans-Pritchard, 1978: 22) o que, como disse Malinowski, «fazia com que nós antropólogos parecêssemos idiotas e os selvagens, ridículos» (Evans-Pritchard, 1978: 22).

Tal estilo de reproduzir a experiência com os nativos, implacavelmente satirizada por Malinowski na citação anterior, lembra o modo pelo qual os evolucionistas clássicos

escreviam seus relatórios de pesquisa: como uma espécie de catálogo telefônico cultural, onde a idéia de classificar e, sobretudo, de colecionar todos os costumes era um objetivo evidente. A partir do advento do trabalho de campo sistemático, entretanto, tornava-se impossível reduzir uma sociedade (ou uma cultura) a um conjunto de frases soltas entre si, na listagem dos costumes humanos dispostos em linha histórica. Isso porque a vivência propriamente antropológica — aquela nascida do contato direto do etnógrafo com o grupo em estudo por um período relativamente longo — dava a perceber o conjunto de ações sociais dos nativos como um sistema, isto é, um conjunto coerente consigo mesmo.

É, como vimos, essa descoberta tão simples e tão crítica que permitirá o nascimento da visão antropológica moderna, como o instrumento básico na transformação da antropologia social numa disciplina social, como um autêntico ponto de vista. Como disse Malinowski num dos seus grandes momentos de reflexão: «Deter-se por um momento diante de um fato singular e estranho; deleitar-se com ele e ver sua singularidade aparente; olhá-lo como uma curiosidade e colecioná-lo no museu da própria memória ou num anedotário — essa atitude sempre me foi estranha ou repugnante». Ou seja, o papel da antropologia é produzir interpretações das diferenças enquanto elas formam sistemas integrados. Como diz o mesmo Malinowski logo a seguir:

«Há, porém, um ponto de vista mais profundo e ainda mais importante do que o desejo de experimentar uma variedade de modos humanos de vida: o desejo de transformar tal conhecimento em sabedoria. Embora possamos por um momento entrar na alma de um selvagem e através de seus olhos ver o mundo exterior e sentir como ele deve sentir-se ao sentir-se ele mesmo. Nosso objetivo final ainda é enriquecer e aprofundar nossa própria visão de mundo, compreender nossa própria natureza e refiná-la intelectual e artisticamente. Ao captar a visão essencial dos outros com reverência e verdadeira compreensão que se deve mesmo aos selvagens, estamos contribuindo para alargar nossa própria visão» (Malinowski, 1976: 374).

Essa sábia reflexão de Malinowski, a qual poder-se-iam somar outras feitas por antropólogos pioneiros, gente do porte

de Franz Boas, caso a nossa tarefa fosse a de traçar uma detalhada história do método antropológico, traduz a essência da perspectiva antropológica, na sua busca daquilo que é essencial na vida dos outros. De tudo o que permite tornar qualquer sociedade, em qualquer ponto do planeta, com qualquer tipo de tecnologia, um conjunto coerente de vozes, gestos, reflexões, articulações e valores. É a descoberta desta coerência interna que torna a vida suportável e digna para todos, dando-lhe um sentido pleno que a experiência de trabalho de campo sobretudo em outra sociedade permite localizar, discernir e, com sorte, teorizar.

Deste modo, não há nenhum antropólogo contemporâneo que não tenha sido submetido a esta experiência tão importante quanto enriquecedora, seja do ponto de vista pessoal, teórico ou filosófico. A base do trabalho de campo como técnica de pesquisa é fácil de justificar abstratamente. Trata-se, basicamente, de um modo de buscar novos dados sem nenhuma intermediação de outras consciências, sejam elas as dos cronistas, dos viajantes, dos historiadores ou dos missionários que andaram antes pela mesma área ou região. Esse contato *direto* do estudioso bem preparado teoricamente com o seu objeto de trabalho coloca muitos problemas e dilemas e é, a meu ver, destes dilemas que a disciplina tende a se nutrir, pois é a partir dos seus próprios paradoxos que a antropologia tem contribuído para todas as outras ciências do social. Uma dessas contradições é o fato de a disciplina renovar sistematicamente sua carga de experiências empíricas em cada geração. Em vez de encorajar uma ampliação teórica no limite de certos problemas ou teorias já estabelecidas, buscamos orientar o jovem pesquisador para uma perspectiva realmente pessoal e autêntica de cada problema. Ou melhor, tentamos conduzir o neófito para que venha a desenvolver um diálogo com as teorias correntes, tudo isso a partir de sua experiência concreta com o «seu» grupo tribal ou segmento de uma sociedade moderna por ele estudada. É porque os antropólogos conduzem sua existência como profissionais, realizando essa dialética da experiência concreta com as teorias aprendidas na universidade, que eles podem falar das «suas tribos», «favelas», «comunidades», «mitos», «classes sociais», «ideologias» etc. Pois que se trata realmente de um treinamento onde se dá uma forte ênfase

às conseqüências teóricas desta apropriação vivenciada nos conceitos e teorias aprendidos nos bancos da escola pós-graduada. Todo antropólogo realiza (ou tenta realizar), portanto, o seu próprio «repensar a antropologia», postura que — como nos revelou explicitamente Edmund Leach (cf. Leach, 1974) — é uma tarefa absolutamente fundamental para o bom desenvolvimento da disciplina.

O resultado é que a antropologia social é certamente a disciplina social que mais tem posto em dúvida e risco alguns dos seus conceitos e teorias básicas. Seja porque a definição anterior era por demais estreita, seja porque as novas descobertas, trazidas pela pesquisa de campo em profundidade, forcem sempre uma nova abertura dos instrumentos anteriormente utilizados. De fato, é difícil não produzir sistematicamente esse «estado de dúvida teórica», quando a experiência da disciplina está voltada para o estudo de novas sociedades, inclusive da nossa própria cultura. Cada estudo desses traz não só a possibilidade de testar todos os conceitos anteriormente utilizados naquele domínio teórico específico, como também o ponto de vista daquele grupo, segmento, classe social ou sociedade. E isso pode provocar novas revelações teóricas, bem como revoluções nos esquemas interpretativos utilizados até então.

Forçado pela orientação mais geral da disciplina — a de se renovar — os antropólogos têm duvidado de vários conceitos considerados básicos ao longo de muitas gerações.

Assim, duvidamos das definições clássicas de religião «como crença em seres espirituais», como queria Tylor na sua colocação mínima e clássica do domínio religioso. Isso porque, na geração seguinte, Durkheim, Mauss e outros situaram a problemática da religiosidade numa escala muito mais ampla e mais complexa, definindo; ou melhor, conceituando o fato religioso como uma relação entre os homens e grupos humanos estabelecida por meio dos deuses que, neste contexto, nada mais representam do que a própria sociedade na sua totalidade. Assim, em vez de buscar a religião como uma relação entre homem e Deus (ou nós os mortais e os espíritos, imortais por oposição e definição) e classificar o fenômeno religioso numa escala que ia de relações mais simples e mais diretas entre homens e deuses, até as mais «complicadas», quando há uma intervenção das igrejas,

seitas, sacerdotes e sacrifícios, a escola de Durkheim situa a problemática do fenômeno dentro da própria sociedade, demonstrando como as formas mais elementares da vida religiosa reproduziam no plano ideológico as formas mais elementares de relacionamento social.

Outro repensar se deu no campo dos estudos do parentesco, domínio considerado como especificamente antropológico desde que Morgan o fundou como esfera de reflexão sobre a singularidade social humana. Hoje, as discussões giram sobre qual o sentido e qual a essência disto que nós chamamos de parentesco. Não pode ser o «sangue» ou outra substância básica, como queria Morgan e seus contemporâneos. Será, pois, um idioma, uma língua pela qual se pode totalizar e expressar uma dada problemática? Mas e as relações primárias que todo ser humano desenvolve desde o seu nascimento?

Todas essas dúvidas metódicas acabaram — como tive a ocasião de revelar na parte anterior — por permitir que o pensamento antropológico abrigasse uma nova via de conhecimento do homem, caminho que pode abandonar o questionamento historicizante, para utilizar a noção de «sistema», de «sincronia», de «funcionalidade», de «estrutura», de «inconsciente» e revelar as diferenças entre sistemas sociais como formas específicas de combinações e de relações que são mais ou menos explícitas em sociedades e culturas segregadas pelo tempo e pelo espaço. Tais formas são transformações umas das outras num sentido mais complexo do que aquele dado pelo eixo exclusivo do tempo, que permite vê-las como formas derivadas umas das outras. De fato, a antropologia sugere que estas variações combinatórias são «escolhas» que cada grupo pode realizar diante de desafios históricos concretos, muitas vezes de modo mais consciente do que se poderia imaginar, e não parcelas de relações que o tempo por algum capricho deixou de submeter à sua pressão modificadora. Esta postura crítica tem permitido à antropologia social relativizar a própria idéia de tempo concebido historicamente, sugerindo muitas vezes a sua substituição por uma noção de «campo» ou de «inconsciente», zona onde todas as possibilidades e todas as relações humanas seriam encontradas de forma virtual. A história, portanto, seria o movimento pelo qual o inconsciente estrutural seria

realizado e limitado e não somente a zona de sua invenção e criação.

Tais problemas têm ocorrido em quase todos os domínios tradicionalmente estudados pelos antropólogos sociais e são variadas as suas respostas. Nossa intenção aqui não é resolvê-los, mas indicar como na antropologia — provavelmente muito mais do que em qualquer outra disciplina social — há uma longa, saudável e tradicional base pluralista, pela qual o fenômeno humano é estudado. E aqui não se trata, obviamente, de um pluralismo político, de cunho liberalizante, mas de uma verdadeira postura filosófica, gerada pela contradição básica da disciplina: o fato de a antropologia social ser ao mesmo tempo una e múltipla. Assim, se ela é una em seus objetivos e na sua posição de respeito extremo por todas as formas de sociabilidade diferentes (por mais «primitivas» e «selvagens» que possam parecer), ela é múltipla na busca de seus dados e reflexão. Múltipla justamente no sentido de não se prender a nenhuma doutrina social, moral ou filosófica preestabelecida, a não ser aquela que constitui talvez o seu próprio esqueleto e que diz que nós sabemos apenas que não sabemos! A antropologia social, quero crer, é uma disciplina sem ídolos ou heróis, sem messias e teorias indiscutíveis e patenteadas, muito embora tenha um enorme coração onde cabem todas as sociedades e culturas. Em parte, assim, essa multiplicidade da antropologia diz respeito à sua substância, já que ela é uma filha diletta do colonialismo ocidental e é também uma ciência muito bem marcada pelos ideais do cientificismo europeu. Mas, não obstante isso, ela tem crescido ao sabor das lições aprendidas em outras sociedades, culturas e civilizações. É, pois, muito importante constatar como a antropologia social, sobretudo pela prática das viagens, tem levado muito a sério o que dizem os «selvagens», como pensam os «primitivos», qual a racionalidade dos grupos tribais. Pois foi realizando esse trabalho de aprender a «ouvir» e a «ver» todas as realidades e realizações humanas que ela pôde efetivamente juntar a *pequena tradição* da aldeia perdida na floresta amazônica, desconhecida e ignorada no tempo e no espaço, submetida a todas as explorações políticas e econômicas, com a *grande tradição* democrática, fundada na compreensão e na tolerância que forma a base de uma verdadeira perspec-

tiva da sociedade humana. Isso fez com que a antropologia social desenvolvesse uma tradição distinta das outras ciências humanas, pois com ela ocorre a possibilidade de recuperar e colocar lado a lado, para um diálogo fecundo, as experiências humanas.

Diferentemente, então, da Sociologia, da História, da Geografia Humana, da Psicologia, da Ciência Política e da Economia, mas muito próxima da Lingüística, a Antropologia Social toma como ponto de partida a posição e o ponto de vista do outro, estudando-o por todos os meios disponíveis. Se existem dados históricos, eles são usados; se existem fatos econômicos, isso também entra na reflexão; se há material político, eles não ficam de fora. Nada deve ser excluído do processo de entendimento de uma forma de vida social diferente. Mas tudo isso, convém sempre acentuar, dentro da perspectiva segundo a qual a intermediação do conhecimento produzido é realizada pelo próprio nativo em relação direta com o investigador. Ou seja, na postura às vezes difícil de ser entendida, posto que se baseia num ponto crucial: que o nativo, qualquer que seja a sua aparência, tem razões que a nossa teoria pode desconhecer e — freqüentemente — desconhece; que o «selvagem» tem uma lógica e uma dignidade que é minha obrigação, enquanto antropólogo, descobrir.

É, portanto, para chegar a esta postura (ou para chegar próximo a ela) que o etnólogo empreende sua viagem e realiza sua pesquisa de campo. Pois é ali que ele pode vivenciar sem intermediários a diversidade humana na sua essência e nos seus dilemas, problemas e paradoxos. Em tudo, enfim, que permitirá relativizar-se e assim ter a esperança de transformar-se num homem verdadeiramente humano.

2. O Trabalho de Campo como um Rito de Passagem

Nas crises socialmente programadas para dar sentido à mudança de posição dentro de um sistema, existem ocasiões especiais quando os noviços são tirados de suas casas e seguem para a floresta ou zona marginal com seus instrutores. Lá, neste espaço intermediário, e longe dos olhares inibidores e protetores de seus pais e parentes, eles podem aprender a ser «homens» e «mulheres», descobrindo o valor

de certas regras sociais, canções, gestos, emblemas e aprendendo a natureza das solidariedades horizontais, a unir os contemporâneos entre si por elos de responsabilidade social e política, em vez dos laços substantivos conhecidos anteriormente, fundados no «sangue», na «carne», na «cópula carnal», no nascimento, na amamentação e em outros processos semelhantes, situados entre o corpo naturalmente dado e o corpo como algo a ser instrumentalizado e legitimado pela coletividade. Tudo, enfim, que os jovens devem saber para que possam ter o sentimento de pertencer exclusivamente a uma dada sociedade e dela se orgulhar. Tais momentos são cruciais e o trabalho clássico de Arnold Van Gennep, bem como as elaborações modernas e decisivas de Victor Turner (cf. Van Gennep, 1978; Turner, 1974), revelaram sua importância.

Aqui desejo simplesmente observar que a iniciação na antropologia social pelo chamado *trabalho de campo* fica muito próxima deste movimento altamente marcado e consciente que caracteriza os rituais de passagem. Realmente, em ambos os casos, antropólogo e noviço são retirados de sua sociedade; tornam-se a seguir invisíveis socialmente, realizando uma viagem para os limites do seu mundo diário e, em pleno isolamento num universo marginal e perigoso, ficam individualizados, contando muitas vezes com seus próprios recursos. Finalmente, retornam à sua aldeia com uma nova perspectiva e os novos laços sociais tramados na distância e no individualismo de uma vida longe dos parentes, podendo assim triunfalmente assumir novos papéis sociais e posições políticas. Vivendo fora da sociedade por algum tempo, acabaram por ter o direito de nela entrar de modo mais profundo, para perpetuá-la com dignidade e firmeza.

Antropólogos e iniciandos atualizam um padrão clássico de «morte», «liminaridade» e «ressurreição» social num novo papel, tudo de acordo com a fórmula clássica dos ritos de transição e passagem. E ambos atualizam, como já indicou Turner (em 1967), aquele processo de redução, pelo qual em plena liminaridade ficam como que transformados numa *matéria-prima*: um estado pré-social, extremamente propício aos novos aprendizados que precedem à mudança de *status*. Isolados de suas relações substantivas e individualizados, noviços e antropólogos ficam predispostos a ser socialmente

moldados, antes do seu renascimento social. Nesta fase, aprendem novos fatos e adquirem um conhecimento sociológico mais aberto e horizontalizado, quando descobrem que a dignidade do mundo pode também ser encontrada na amizade e no companheirismo. Assim, o que antes era dado exclusivamente pela família, pode agora ser realizado pelos seus contemporâneos de idade e de sexo, na união criada pela viagem ritual, na crise do isolamento e do renascimento sociológico.

Com o antropólogo ocorre algo semelhante, quando descobre que sua pesquisa o conduziu para um mundo onde teve que recriar não só todas as relações sociais, mas sobretudo aprender o seu sentido profundo, pelo isolamento e pela ressocialização voluntária. O trabalho de campo, como os ritos de passagem, implica pois na possibilidade de redescobrir novas formas de relacionamento social, por meio de uma socialização controlada. Neste sentido, o processo é uma busca do controle dos preconceitos, o que é facilitado pela viagem para um outro universo social e pela distância das relações sociais mais reconfortantes. Mas, deve-se notar, o noviço passa por tudo isso cercado por uma ideologia não raro contendo elementos religiosos e crenças mágicas; ao passo que o antropólogo engloba sua experiência iniciatória pelo uso consciente da razão, da experimentação e das hipóteses de trabalho, desenvolvidos anteriormente no seu campo. Além disso, se todo o noviço tem um «padrinho» de iniciação, o antropólogo deve descobri-lo na forma de um amigo, informante, instrutor, professor e companheiro. Alguém que lhe ensinará os caminhos e desvios encontrados na sociedade que pretende estudar e que deverá socializá-lo como uma criança muito especial. E tanto o iniciando quanto o pesquisador devem realizar o esforço para retornar a um estado infantil, de plena potencialidade individual, único modo de voltar à condição de seres dispostos a sofrer um novo processo de aprendizado.

Finalmente, depois deste período difícil e marginal, ambos podem retornar ao sistema do qual partiram, ali assumindo uma nova posição, *status* que normalmente decorre precisamente desta vivência de provação onde puderam forjar novos conhecimentos do universo e, dialeticamente, de sua própria sociedade. Como observou em 1800 Degérando, um dos pioneiros da etnologia moderna:

«Esta glória, a mais doce, a mais verdadeira; ou melhor: a única e verdadeira glória, o espera e já o abrange. Você conhecerá todo o seu brilho no dia de triunfo e alegria no qual, retornando ao nosso país e sendo bem-vindo no nosso meio com deleite, você chegará nos nossos muros carregado com a mais preciosa carga e como portador de felizes notícias de nossos irmãos espalhados nos mais longínquos confins do universo» (Degérando, 1969).

Ou seja: Degérando percebeu bem o momento recompensador da viagem, quando o pesquisador pode voltar e, nesta volta ao seio do seu mundo, trazer com ele a percepção de novas formas de relacionamento social, valores e ideologias, de «nossos irmãos espalhados nos mais longínquos confins do universo».

Em Etnologia, portanto, como nos ritos de passagem, existem planos e pontos de semelhança. Em ambos os casos, conforme sugerimos, estamos diante de uma passagem maior que aquela determinada por um simples deslocar-se no espaço. Pois ela implica, realmente, num exercício que nos faz mudar o ponto de vista e, com isso, alcançar uma nova visão do homem e da sociedade no movimento que nos leva para fora do nosso próprio mundo, mas que acaba por nos trazer mais para dentro dele.

Nesta parte, desejo apresentar alguns aspectos do *plano existencial* da pesquisa de campo, plano que é marcado pelas possíveis lições que podem ser extraídas do relacionamento com os chamados «informantes» no decorrer de um trabalho de investigação antropológica. Como tenho dito repetidamente, essa pesquisa implica em outros paradoxos, pois como será possível observar tranqüila e friamente (com a roupagem da neutralidade científica) um certo panorama humano, se não nos relacionarmos intensamente com ele? Mas como é possível manter essa neutralidade ideal, que teoricamente nos permitiria «ver» todas as situações de todos os ângulos, se estamos tratando de fatos e de pessoas que acabam por nos envolver nos seus dramas, projetos e fantasias? Ou melhor: como poderei chegar a captar essa realidade social se não me coloco diante dela como um semelhante aos que dela tiram a honradez, a dignidade e o sentido da existência? Ou seja: é preciso pensar em que espaço se move o

etnólogo engajado na pesquisa de campo e refletir sobre as ambivalências de um estado existencial onde não se está nem numa sociedade nem na outra, e no entanto está-se enfiado até o pescoço numa e noutra.

Com a finalidade de expor alguns destes problemas, falarei do trabalho de campo com o processo cheio de dilemas e problemas existenciais que não têm sido, acredito, sistematicamente apresentados em nossa disciplina, sobretudo nos manuais. Com isso, espero chamar a atenção do jovem estudioso brasileiro para a problemática difícil, mas fascinante, que decorre do privilégio de viver em outro segmento social ou em outra humanidade.

Na quarta e última parte deste livro, apresentarei outros aspectos ligados ao trabalho antropológico e à pesquisa de campo, focalizando a preparação e os problemas teóricos que devem informar a viagem e o trabalho de pesquisa. Agora, porém, estou interessado em mostrar como é o momento marginal da viagem, quando não estamos nem envolvidos nos labirintos intelectuais levantados pelos problemas teóricos, nem na difícil fase em que somos obrigados a filtrar nossa vivência concreta numa aldeia distante ou bairro próximo, através de um relatório no qual os problemas intelectuais são retomados num outro nível. Numa palavra, desejo aqui descrever e analisar o momento intermediário da pesquisa, fase em que o etnólogo está às voltas consigo mesmo, podendo surgir o que denominei — citando uma sensível colega norte-americana, a Dra. Jean Carter — de «anthropological Blues».

Durante anos a Antropologia Social esteve preocupada em estabelecer com precisão cada vez maior suas rotinas de pesquisa ou, como é também chamado o exercício do ofício na sua prática mais imediata, do trabalho de campo. Nos cursos de Antropologia os professores mencionavam sempre a necessidade absoluta da coleta de um bom material, isto é, dados etnográficos que permitissem um diálogo mais intenso e fecundo com as teorias conhecidas, pois daí, certamente, nasceriam novas teorias — de acordo com a velha e saudável dialética do professor Robert Merton.

Desse esforço nasceram alguns livros — na América do Norte e fora dela — ensinando a realizar melhor essas rotinas. Os mais famosos são, sem dúvida, o notório *Notes*

and Queries in Anthropology, produzido pelos ingleses e, diga-se de passagem, britanicamente concebido, com zelo missionário e vitoriano; e o não menos famoso *Guia de Investigação de Dados Culturais*, livro inspirado pelo Human Relations Area Files, sob a égide dos estudos «cross-culturais» (estudos comparativos horizontais e sem profundidade) do professor George Peter Murdock.

São duas peças impressionantes, como são impressionantes as monografias dos etnólogos, livros que atualizam de modo correto e impecável essas rotinas de «como comecei fazendo um mapa da aldeia, colhendo duramente as genealogias dos nativos, assistindo aos ritos funerários, procurando delimitar o tamanho de cada roça» e «terminei descobrindo um sistema de parentesco do tipo Crow-Omaha etc.» Na realidade, livros que ensinam a fazer pesquisa são velhos na nossa disciplina e, pode-se mesmo dizer — sem medo de incorrer no exagero —, que eles nasceram com a sua fundação, já que foi o próprio Henry Morgan o primeiro a descobrir a utilidade de tais rotinas, quando preparou uma série de questionários de campo que foram enviados aos distantes missionários e agentes diplomáticos norte-americanos para escrever o seu superclássico *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871).¹ Tal tradição é obviamente necessária e não é meu propósito aqui tentar denegri-la. Não sou D. Quixote e reconheço muito bem os frutos que dela nasceram e poderão ainda nascer. E, mesmo se estivesse contra ela, o máximo que o bom senso me permitiria acrescentar é que essas rotinas são como um mal necessário.

Desejo, porém, trazer à luz todo um «outro lado» desta mesma tradição oficial e explicitamente reconhecida pelos antropólogos, qual seja: os aspectos que aparecem nas anedotas e nas reuniões de antropologia, nos coquetéis e nos momentos menos formais. Nas estórias que elaboram de modo tragicômico um mal-entendido entre o pesquisador e o seu melhor informante, de como foi duro chegar até a aldeia, das diarreias, das dificuldades de conseguir comida e — muito mais importante — de como foi difícil comer naquela aldeia do Brasil Central.

1. Publicado em 1970, Anthropological Publications: Oosterhout N. B. — Holanda. Veja-se, em relação ao que foi mencionado, acima, às p. VIII e IX do Prefácio e o Apêndice à Parte III, p. 515s.

Esses são os chamados aspectos «românticos» da disciplina, quando o pesquisador se vê obrigado a atuar como médico, cozinheiro, contador de histórias, mediador entre índios e funcionários da FUNAI, viajante solitário e até palhaço, lançando mão destes vários e insuspeitados papéis para poder bem realizar as rotinas que infalivelmente aprendeu na escola graduada. É curioso e significativo que tais aspectos sejam cunhados de «anedóticos» e, como já disse, de «românticos», desde que se está consciente — e não é preciso ser filósofo para tanto — de que a Antropologia Social é uma disciplina da comutação e da mediação. E com isso quero simplesmente dizer que talvez, mais do que qualquer outra matéria devotada ao estudo do Homem, a Antropologia seja aquela onde necessariamente se estabelece uma ponte entre dois universos (ou subuniversos) de significação, e tal ponte ou mediação é realizada com um mínimo de aparato institucional ou de instrumentos de mediação. Vale dizer, de modo artesanal e paciente, dependendo essencialmente de humores, temperamentos, fobias e todos os outros ingredientes das pessoas e do contato humano.

Se é possível e permitida uma interpretação, não há dúvida de que todo o anedotário referente às pesquisas de campo é um modo muito pouco imaginativo de depositar num lado obscuro do ofício os seus pontos talvez mais importantes e mais significativos. É uma maneira e, quem sabe?, um modo de não assumir o lado humano da disciplina, com um temor infantil de revelar o quanto vai de subjetivo nas pesquisas de campo, temor esse que é tanto maior quanto mais voltado está o etnólogo para uma idealização do rigor nas disciplinas sociais. Numa palavra, é um modo de não assumir o ofício de etnólogo integralmente, é o medo de sentir o que a Dra. Jean Carter denominou, com rara felicidade, numa carta do campo, os *anthropological blues*.

Por *anthropological blues* se quer cobrir e descobrir, de um modo mais sistemático, os aspectos interpretativos do ofício de etnólogo. Trata-se de incorporar no campo mesmo das rotinas oficiais, já legitimadas como parte do treinamento do antropólogo, aqueles aspectos *extraordinários*, sempre prontos a emergir em todo o relacionamento humano. De fato, só se tem Antropologia Social quando se tem de algum

modo o exótico, e o exótico depende invariavelmente da distância social, e a distância social tem como componente a marginalidade (relativa ou absoluta), e a marginalidade se alimenta de um sentimento de segregação e a segregação implica em estar só, desembocando tudo — para comutar rapidamente essa longa cadeia — na liminaridade e no estranhamento.

De tal modo que vestir a capa de etnólogo é aprender a realizar uma dupla tarefa que pode ser grosseiramente contida nas seguintes fórmulas: (a) *transformar o exótico no familiar* e/ou (b) *transformar o familiar em exótico*. Em ambos os casos, é necessária a presença dos dois termos (que representam dois universos de significação) e, mais basicamente, uma vivência dos dois domínios por um mesmo sujeito disposto a situá-los e apanhá-los. Numa certa perspectiva, essas duas transformações parecem seguir de perto os momentos críticos da história da própria disciplina. Assim é que a primeira — a transformação do exótico em familiar — corresponde ao movimento original da Antropologia quando os etnólogos conjugaram o seu esforço na busca deliberada dos enigmas sociais situados em universos de significação sabidamente incompreendidos pelos meios sociais do seu tempo. Foi assim que se reduziu e transformou — para citar apenas um caso clássico — o *kula ring* dos melanésios num sistema compreensível de trocas, alimentadas por práticas rituais, políticas, jurídicas, econômicas e religiosas, descoberta que veio, entre outras, permitir a Marcel Mauss a criação da noção basilar de «fato social total», desenvolvida logo após as pesquisas do B. Malinowski.²

A segunda transformação parece corresponder ao momento presente, quando a disciplina se volta para a nossa própria sociedade, num movimento semelhante a um auto-exorcismo, pois já não se trata mais de depositar no selvagem africano ou melanésio o mundo de práticas primitivas que se deseja objetificar e inventariar, mas de descobri-las em nós, nas nossas instituições, na nossa prática política e religiosa. O problema é, então, o de tirar a capa de membro de uma classe e de um grupo social específico para poder — como etnólogo — estranhar alguma regra social familiar

2. Permito-me lembrar ao leitor que Malinowski publicou o seu *Argonauts of the Western Pacific* em 1922 e que a primeira edição francesa do *Essai sur le Don* é de 1925.

e assim descobrir (ou recolocar, como fazem as crianças quando perguntam os «porquês») o exótico no que está petrificado dentro de nós pela reificação e pelos mecanismos de legitimação.

Essas duas transformações fundamentais do ofício de etnólogo parecem guardar entre si uma estreita relação. A primeira transformação leva ao encontro daquilo que a cultura do pesquisador reveste inicialmente no invólucro do bizarro, de tal maneira que a viagem do etnólogo é como a viagem do herói clássico, partida em três momentos distintos e interdependentes: a saída de sua sociedade, o encontro com o outro nos confins do seu mundo social e, finalmente, o retorno triunfal (como coloca Degérando) a seu próprio grupo, com os seus troféus. De fato, o etnólogo é, na maioria dos casos, o último agente da sociedade colonial já que após a rapina dos bens, da força de trabalho e da terra, segue o pesquisador para completar o inventário canibalístico: ele, portanto, busca as regras, os valores, as idéias — numa palavra, os imponderáveis da vida social que foi colonizada.

Na segunda transformação, a viagem é como a do *xamã*: um movimento drástico em que, paradoxalmente, não se sai do lugar. E, de fato, as viagens xamanísticas são viagens verticais (para dentro ou para cima) muito mais do que horizontais, como acontece na viagem clássica dos heróis homéricos.³ E não é por outra razão que todos aqueles que realizam tais viagens para dentro e para cima são xamãs, curadores, profetas, santos e loucos; ou seja, os que de algum modo se dispuserem a chegar no fundo do poço de sua própria cultura. Como consequência, a segunda transformação conduz igualmente a um encontro com o outro e ao estranhamento.

As duas transformações estão, pois, intimamente relacionadas e ambas sujeitas a uma série de resíduos, não sendo nunca realmente perfeitas. De fato, o exótico nunca pode passar a ser familiar; e o familiar nunca deixa de ser exótico.

Aqui, é necessário fazer uma pausa para examinar com mais cuidado as noções de exotismo e familiaridade, termos

problemáticos e passíveis de múltiplas interpretações, conforme assinalou já por duas vezes Gilberto Velho (cf. Velho, 1978a e 1978b), numa crítica atenciosa de um trabalho anterior em que tais expressões foram usadas. De fato, como chama atenção Velho, será preciso ser mais cuidadoso ao se utilizar os termos acima indicados, já que ambos implicam na noção de *distância* — uma expressão igualmente complexa — além de conterem muitas camadas de significado.

Quando usei (e ainda estou usando) a noção de exotismo e de familiaridade, busquei exprimir exatamente isso, ou seja, a idéia de que fatos, pessoas, categorias, classes, segmentos, aldeias, grupos sociais etc., poderiam ser parte de meu universo diário; ou não. O exótico, como termo inverso, significaria precisamente o oposto: um elemento situado fora do meu mundo diário, do meu universo social e ideológico dominante. Mas Velho tem razão ao indagar a que tipo de familiaridade estamos nos referindo. Afinal, «o que sempre vemos e encontramos pode ser familiar mas não é necessariamente conhecido», sendo o oposto igualmente verdadeiro: pois «o que não vemos e encontramos pode ser exótico mas, até certo ponto, conhecido» (cf. Velho, 1978a: 39).

Estou inteiramente de acordo com Velho, mas isso somente se fizermos como ele, ou seja: equacionarmos o *familiar* com o *conhecido*, num sentido direto, continuando nossa equação para fazer com que ela também englobe o *íntimo* e o *próximo*. Assim, teríamos: tudo o que é familiar é conhecido, é próximo, é íntimo, o que, sem dúvida, é um exagero e um engano. A equação simétrica inversa, a ligar o exótico com o desconhecido, também seria exagerada, pecando pela mesma abrangência. Minha intenção ao utilizar os termos em pauta, porém, foi no sentido apontado acima. Meu objetivo não foi o de fazer com que eles sugerissem essa idéia do conhecido, do íntimo ou do próximo, conforme chama atenção Gilberto Velho nos citados trabalhos. De fato, o uso que faço dos dois termos é no sentido de evitar esse emprego mecânico das noções de familiaridade e exotismo, muito embora tenha deixado de elaborar melhor as minhas palavras. Se pequei, como talvez tenha ocorrido, pequei por omissão e não por imputar a essas palavras uma extensão desmesurada de significado.

3. Foi Peter Rivière, da Universidade de Oxford, quem me sugeriu esta idéia da viagem xamanística.

Posso mesmo argumentar que o sentido do familiar e do exótico é complexo, precisamente porque os dois termos não devem ter uma implicação semântica automática. Daí a necessidade de realizar sua transformação para poder fazer emergir a postura antropológica. Conforme indiquei acima, mas não custa elaborar um pouco mais, é preciso transformar o familiar no exótico (ou seja: é necessário questionar, como faz Velho, o que é familiar, para poder situar os eventos, pessoas, categorias e elementos do nosso mundo diário à distância) do mesmo modo que é preciso questionar o exótico (e fazendo isso, conforme sugere igualmente Velho, podemos muito bem ali descobrir o conhecido e o familiar). Mas, devo observar, tais questionamentos não são realizados pelo senso comum, mas pelo investigador munido de um conjunto de problemas que deseja submeter ao escrutínio da razão.

Mas, além disso, existem outros problemas relevantes. O principal deles é a consideração de que em toda sociedade, isto é, em toda totalidade, existem coisas que me são familiares no sentido de serem elementos do sistema de classificação e coisas que são estranhas a este sistema. Tais coisas podem ser vistas de trinta em trinta anos, como os cometas, mas nem assim deixam de ser familiares. Fantasmas e deuses também são familiares para nós, muito embora sejam imateriais, morem no espaço astral ou olímpico e só apareçam para umas poucas pessoas. O mesmo pode ser dito em relação ao sistema de transporte de Niterói, com o qual tenho plena familiaridade e em relação ao sistema político nacional. Com todos esses elementos eu tenho familiaridade, no sentido de que eles fazem parte do meu esquema de classificação, da minha visão de mundo, do meu universo social e ideológico. Nordestinos trabalhando e surfistas queimados de praia também me são familiares, muito mais comuns na minha vida do que nativos das tribos Jê do Brasil Central, cuja aparição, mesmo em Ipanema, provocaria olhares curiosos, indagações e, provavelmente, piadas espirituosas. Mas, notem bem, com todas essas coisas descritas acima, tenho apenas uma relação de familiaridade. E isso não significa em absoluto que: (a) a familiaridade não implique em graus e (b) que ela implique em um automático conhecimento ou intimidade. Tenho familiaridade com a música de Bach, mas

não tenho intimidade com tal música: não sei como ela é feita, não posso repeti-la num sistema de notação musical, não posso dizer como foi que Bach realizou a maioria de suas composições. Tenho também familiaridade com o sistema de transporte de Niterói, mas não sei como esse sistema funciona, quais as suas reais dificuldades, como opera sua política interna, com que tipo de recursos orçamentários pode dispor para o presente exercício. Falo e ouço falar de fantasmas, espíritos e entidades do mundo do além de vários tipos, mas isso não me faz *conhecer* ou ter *proximidade* com tais seres.

Mas esse é precisamente o ponto para o qual quero chamar atenção. Como todas essas coisas são parte do meu sistema de classificação, eu pressuponho que a familiaridade implica no conhecimento e na intimidade. Isso é precisamente o que deve ser superado quando buscamos usar os óculos da antropologia social. Em outras palavras, quando eu estico o sentido social da familiaridade e suponho que *conheço* tudo o que está em minha volta, eu apenas assumo a atitude do senso comum. Ao fazer isso, não realizo antropologia, mas aplico as regras da minha cultura às situações a ela familiares, embora tais situações possam ser raras, acidentais ou periódicas. Mas, notem bem, isso já é uma classificação...

Velho diz, com toda a razão, que o nosso conhecimento dos hábitos, crenças, valores e vidas dos nordestinos que trabalham na construção civil na sua rua, «é altamente diferenciado», e arremata: «Não só o meu grau de familiaridade, nos termos de Da Matta, está longe de ser homogêneo, como o de conhecimento é muito desigual» (cf. Velho, 1978a: 39). Por certo. Mas caberia perguntar, como ele faz comigo, que tipo de diferenciação e desigualdade é essa? Trata-se de diferenciação mental ou ideológica? Física ou educacional? Estética ou ética?

Supor que nordestinos trabalhadores marginais da construção civil sejam *idênticos* a nós é um erro que ninguém mais comete. Mas supor que tais nordestinos são mal pagos porque são ignorantes, porque são migrantes, porque o «mundo é assim mesmo», porque quem chega por último na cidade grande sofre e «eu já passei por isso, já dei duro também», porque o nosso capitalismo é selvagem e o governo é frouxo

nesta área etc. é muito mais «natural» e muito mais «lógico». Em outras palavras, do mesmo modo que existem graus e modalidades de familiaridade, como estou buscando situar aqui, há também *graus* e *modos* de *diferenciação*, ou de desigualdade. Quando falo em familiaridade, estou me referindo a essa noção de modo dinâmico, como algo que deve ser *transformado* e assim transcendido para que a perspectiva do trabalho de campo, a postura antropológica possa aparecer. Não estou dizendo que o familiar possa ser estudado ~~porque o conhecemos bem. Digo apenas que, para~~ que o familiar possa ser percebido antropológicamente, ele tem que ser de algum modo transformado no exótico. Do mesmo modo que insisto na transformação do exótico em familiar para que possamos ter uma análise verdadeiramente sociológica. É claro que existem dificuldades em cada um desses processos de transformação, mas, quando falo em familiaridade, utilizo a noção como um modo de conduzir a reflexão para a dúvida. No sentido preciso de fazer o leitor se perguntar: mas, Deus meu, tudo o que me é familiar é meu conhecido? Tudo o que me é familiar é íntimo? Tudo o que me é familiar está realmente próximo de mim? Fazendo a si mesmo tais perguntas, encontrará na sua realidade social respostas diversas, mas, fazendo isso, estará praticando de alguma forma a dúvida antropológica, base do trabalho de campo. É evidente — e nisso eu não poderia estar mais de acordo com Velho — que a familiaridade, o exotismo e o acordo final sobre eles é mantido por estruturas que podem ser chamadas de «poder». Mas o ponto é que, e muitas coisas podem ser negociadas e desconhecidas, nem tudo é realmente negociado. Entre os Gaviões do Estado do Pará, em 1961, eu tinha que negociar minha própria presença na aldeia, bem como uma forma de comunicação com os índios. Ora, esse tipo de relacionamento não é negociado entre classes sociais numa sociedade como a nossa. Mas isso, como ficará mais claro adiante, não significa ausência de conflito ou, inversamente, intimidade entre os grupos sociais ou segmentos.

Chegamos agora a um último ponto, cuja importância é fundamental para o entendimento da minha posição no que diz respeito a esse assunto. Trata-se da própria noção de sociedade. Quando eu me refiro a exotismo e familiaridades,

parto da idéia de que uma sociedade é um sistema com um mínimo de coerência interna. Devó, entretanto, notar que coerência não significa absolutamente uma supressão ou ausência de conflitos, de contradições ou de posições divergentes e diferenciadas. Muito ao contrário, não creio que possa existir uma coisa chamada «sociedade», sem que nela existam conflitos, divergências e contradições. Isso é parte e parcela da própria constituição social, impresso que está no seu tecido, todo ele feito de grupos, regras, segmentos, categorias e, finalmente, indivíduos que podem ter múltiplos interesses — isso para não falarmos de situações em que o próprio sistema é, no nível mesmo de suas regras, contraditório. Mas, entre termos divergências empiricamente dadas e divergências ideologicamente legitimadas e elaboradas, há um enorme fosso. Por outro lado, existe a questão do diagnóstico destas divergências. Um sociólogo pode assistir a uma disputa mortal entre grupos de uma sociedade e dizer que aquilo é uma guerra causada por fatores econômicos e demográficos; ao passo que os membros da sociedade implicados no conflito podem dizer que a tal «guerra» era apenas um ritual de vingança, destinado a limpar a honra do grupo local ameaçado pelos seus irmãos de uma outra aldeia. A causa final para a sociedade em estudo, nada tendo a ver com um conflito aberto e violento (que nós chamamos de «guerra»), mas com o comportamento dos mortos em relação aos vivos e dos membros de duas comunidades que estavam se juntando. Pergunto: quem tem razão? Se reduzirmos todos os conflitos mortais à categoria de «guerras», então o trabalho de campo e o conhecimento antropológico da diferenciação humana é algo totalmente inútil. Vendo o conflito, já supomos uma familiaridade com ele. Sem transformarmos o familiar em exótico, atribuímos a ele um dado valor, sem nos interessarmos pelos motivos sociais que conduzem os membros daquele sistema. O problema, portanto, é poder situar o nível, o grau e a modalidade das divergências e dos conflitos. A resposta da antropologia social, resposta que chegou sobretudo com o trabalho de campo intensivo, é a de que primeiramente devemos «ouvir» as motivações e as ideologias daqueles que praticam o costume, crença ou ação. É assim fazendo que podemos entender o sistema ideológico em estudo percebendo sua tessitura interna, descobrindo seus pontos

contraditórios e como tais conflitos são vivenciados, justificados e percebidos pelos seus membros.

Questionando os membros do sistema, teremos condições de situar o nível e de descobrir o lugar da divergência e do conflito como uma categoria sociológica dentro daquele sistema. Essa é uma consideração absolutamente fundamental, porque sem ela jamais poderemos transcender o empirismo que a antropologia social tem sistematicamente ajudado a superar ao longo dos últimos anos, graças — sobretudo — à prática do trabalho de campo. Pois a percepção do que é uma divergência ou conflito, como procurei mostrar com o exemplo acima, exemplo incidentalmente baseado no sistema social dos índios Tupinambá (cf. Fernandes, 1949), é efetivamente variável. Antes de termos aferido o evento pelo nosso sistema de classificação, é preciso saber como a sociedade em estudo o faz. E o primeiro problema é descobrir se aquilo é, efetivamente, um conflito ou uma disputa. Na nossa sociedade, uma disputa entre marido e mulher é, do ponto de vista masculino, uma «briga», uma «tolice», uma «chateação»; freqüentemente decorrente da «natureza estúpida» e «teimosa» da mulher. Não é uma disputa no mesmo sentido atribuído a uma discussão entre homens. Mas nos Estados Unidos contemporâneos essas «tolices» podem ocasionar processos jurídicos, pois o seu peso naquele sistema é muito maior. Tais disputas são simplesmente classificadas de outro modo por lá.

Tudo isso nos leva a considerar que a sociedade (o sistema) é anterior à multiplicidade de referências que existem socialmente no seu meio. Deste modo, não é a discussão fundada num ponto de vista individual que cria o fato divergente, mas é a sociedade com suas ideologias que abre dentro dela tal espaço: seja para o indivíduo e para o espaço individual, seja para a discussão a partir destes espaços, seja ainda para a divergência e seu reconhecimento como algo legítimo. Existem sistemas sociais que toleram e até mesmo tomam o conflito como um alimento social básico para sua própria existência enquanto conjunto saudável e íntegro. Mas existem também sociedades cujo temor ao conflito e à divergência é muito grande, daí certamente a sua dificuldade em reconhecer lutas e oposições que, para muitos, são evidentes. Há sistemas que dão prêmios aos divergentes,

que são vistos como criativos e como figuras geniais. E há sociedades que dão prêmios aos pacificadores, ou seja: os que são capazes de buscar um ponto comum na divergência e no conflito. Creio que no Brasil, conforme já procurei demonstrar em outro lugar (cf. Da Matta, 1979), buscamos sempre encorajar esses pacificadores, que tomam a ordem e a totalidade como sagrados.

Um dos erros fundamentais em relação à crítica ao chamado «funcionalismo» foi supor que ele apenas dizia respeito a sistemas coerentes, no sentido normativo que está implícito na noção de «coerência». O outro erro foi supor que a idéia de «funcionalidade» existia apenas na cabeça do antropólogo e que ela não era, na realidade, uma noção difundida onde quer que exista uma sociedade de homens. Assim, há sistemas mais «funcionais» que outros e isso nada tem a ver com os desejos, ideologias e preferências teóricas dos antropólogos. Pois a despeito delas sabemos perfeitamente que sociedades onde o todo tende a predominar sobre as partes (as sociedades tradicionais), o conflito tende a ser pouco tolerado e reconhecido. Nestes sistemas, divergências são vistas e traduzidas no idioma do pecado, da heresia e da loucura e assim expressos de forma totalizante, o que vale por sua negação social. Mas em sistemas onde a parte (o indivíduo) vale mais que o todo, as coisas se passam ao contrário, pois aqui, conflitos, divergências e opiniões são corriqueiros e fazem parte do mundo diário. Conforme falamos no ditado popular: «em cada cabeça, uma sentença». Nestas sociedades onde o indivíduo tem um lugar, conflitos, disputas, divergências e diferenciações são elementos dados. Mas não se pode esquecer que tudo indica serem eles parte integrante do próprio sistema social, das próprias regras que moldam a estrutura da sociedade.

O problema dos graus de divergência e de familiaridade de cada sistema, tal como a questão dos graus de diferenciação, heterogeneidade e divergência interna, para voltarmos aos importantes pontos levantados por Velho, dizem respeito a níveis de análise e de observação que são de fato complexos. Não creio que possamos solucionar todos esses problemas aqui, mas estou convencido de que eles nos ajudam a levantar algumas questões básicas a respeito da concepção de sociedade a partir de uma perspectiva verdadei-

ramente sociológica. Se, como estamos dizendo, uma sociedade é um conjunto coerente, um sistema que tem uma auto-referência, um todo que só pode ser adequadamente estudado em relação a si mesmo, então todas as sociedades têm níveis de acordo mais básicos do que zonas de divergência; e zonas de exotismo menos importantes do que suas áreas de familiaridade.

Posso divergir com relação às motivações específicas de nordestinos e surfistas, mas não tenho dúvidas (e, creio, nem eles), quanto ao lugar do «trabalho» e do «lazer», como categorias sociológicas, no nosso mundo social. Também não tenho divergências quanto ao uso do corpo como instrumento de trabalho; ou quanto à venda da energia produzida por este corpo como um produto sujeito às leis do mercado. É claro que nem todos conhecem as *implicações* destas coisas, mas todos estão de acordo que isso é algo familiar, pois todos sabem que aqueles nordestinos estão *trabalhando*; ao passo que os surfistas estão situados num outro mundo. Além disso, diria que as nossas divergências seriam ainda menores caso a nossa conversa com os nordestinos e surfistas fosse orientada no sentido de valores mais profundos, como a honra, o sexo, o machismo, a sorte, o destino, a malandragem, o cumprimento de promessas e das palavras etc. E antes que alguém levante sua voz contra essa assertiva, devo adiantar que o ponto de encaixe numa sociedade não diz respeito somente a opiniões absolutamente iguais, mas — muitas vezes — a opiniões aparentemente contraditórias, mas de fato complementares. Assim, os surfistas apresentariam com toda a certeza (e os trabalhos de Gilberto Velho revelam isso claramente) um discurso entrecortado pela ideologia moderna do individualismo negativo e do hedonismo fundado na visão de quem está por cima: uma espécie de malandragem contemporânea, falada no idioma da psicanálise, do marxismo crasso e do niilismo. Ao passo que os nordestinos exprimiriam um ponto de vista provavelmente oposto, falando do destino (e de destinos), do «lugar de cada um na sociedade», no dever e na «obrigação» de trabalhar, na esperança da sorte grande e da loteria como único modo de mudar de vida e subir rapidamente, tudo isso como modo de situar o outro lado de um universo social onde as pessoas não têm escolhas ou individualidades. Vistas lado a

lado, como se o Brasil fosse uma colcha de retalhos ou um conjunto de elementos paralelos, individualizados, tais opiniões revelariam plenas divergências e distâncias irreconciliáveis. Mas será realmente assim? Em outras palavras, não terão esses nordestinos nada a ver com os surfistas queimados pelo mesmo sol? Não serão eles precisamente os dois lados de uma mesma moeda que é esse Brasil hierarquizado e capaz de viver códigos aparentemente opostos simultaneamente? Ou seja: não será porque os nordestinos exprimem uma visão complementar e hierarquizada do mundo (cujos componentes básicos são o dever, a fé, a esperança, a sorte, o respeito pelo próximo e pelo patrão, a honra etc.) que permite o surgimento de uma ideologia aparentemente oposta e divergente, mas no fundo absolutamente complementar: aquele dos surfistas e intelectuais da zona sul, toda ela vazada no individualismo capitalista?

Tendo a supor que sim e que são tais relações que precisamos buscar quando estudamos o nosso próprio sistema. Mas isso, conforme estou acentuando repetidamente, exige tomar o familiar, transformando-o em exótico — *de-marche* crítica que permitirá ver o mundo diário como um estranho. Realizando isso, poderemos, conforme ficará mais claro na próxima parte, ligar o código do malandro com o do caxias; o do surfista malandro com o do trabalhador nordestino como parte de uma totalidade dividida internamente em pedaços. Num deles, como já busquei revelar em outro lugar (cf. Da Matta, 1979), operamos com o moderno código da igualdade que vale só para os membros do nosso grupo. No outro, temos os valores da hierarquia e da desigualdade coletiva: código que nos ajuda a viver num mundo profundamente injusto, sem nos apercebermos das dificuldades em transformar efetivamente essa injustiça.

Mas, deixando os paradoxos para os mais bem preparados, essas duas transformações indicam, num caso, um ponto de chegada (de fato, quando o etnólogo consegue se familiarizar com uma cultura diferente da sua, ele adquire competência nesta cultura) e, no outro, o ponto de partida, já que o único modo de estudar um ritual brasileiro é o de tomar tal rito como exótico. Isso significa que a apreensão no primeiro processo é realizada primordialmente por uma via intelectual (a transformação do exótico em familiar é

realizada fundamentalmente por meio de apreensões cognitivas) ao passo que, no segundo caso, é necessário um desligamento emocional, já que a familiaridade do costume não foi obtida via intelecto, mas via coerção socializadora e, assim, veio do estômago para a cabeça. Em ambos os casos, porém, a mediação é realizada por um corpo de princípios-guias (as chamadas teorias antropológicas) e conduzida num labirinto de conflitos dramáticos que servem como pano de fundo para as anedotas antropológicas e para acentuar o toque romântico da nossa disciplina. Deste modo, se o meu *insight* está correto, é no processo de transformação mesmo que devemos cuidar de buscar a definição cada vez mais precisa dos *anthropological blues*.

Seria, então, possível iniciar a demarcação da área básica dos *anthropological blues* como aquela do elemento que se insinua na prática etnológica, mas que não estava sendo esperado. Como um *blue*, cuja melodia ganha força pela repetição das suas frases de modo a cada vez mais se tornar perceptível. Da mesma maneira que a tristeza e a saudade (também *blues*) se insinua no processo do trabalho de campo, causando surpresa ao etnólogo. É quando ele se pergunta, como fez Claude Lévi-Strauss, «que viemos fazer aqui? Com que esperança? Com que fim?» e, a partir deste momento, pode ouvir claramente as intromissões de um rotineiro estudo de Chopin, ficar por ele obsediado e se abrir à terrível descoberta de que a viagem apenas despertava sua própria subjetividade:

«Por um singular paradoxo, diz Lévi-Strauss, em lugar de me abrir a um novo universo, minha vida aventureira antes me restituía o antigo, enquanto aquele que eu pretendia se dissolvia entre os meus dedos. Quanto mais os homens e as paisagens a cuja conquista eu partira perdiam, ao possuí-los, a significação que eu deles esperava, mais essas imagens decepcionantes ainda que presentes eram substituídas por outras, postas em reserva por meu passado e às quais eu não dera nenhum valor quando ainda pertenciam à realidade que me rodeava» (*Tristes Trópicos*, São Paulo: Anhembi, 1956: 402ss).

Seria possível dizer que o elemento que se insinua no trabalho de campo é o sentimento e a emoção. Estes seriam, para parafrasear Lévi-Strauss, os hóspedes não convidados da situação etnográfica. E tudo indica que tal intrusão da subjetividade e da carga afetiva que vem com ela, dentro da rotina intelectualizada da pesquisa antropológica, é um dado sistemático da situação. Sua manifestação assume várias formas, indo da anedota infame contada pelo falecido Evans-Pritchard, quando diz que estudando os Nuer pode-se facilmente adquirir sintomas de «Nuerosis»⁴, até as reações mais viscerais, como aquelas de Lévi-Strauss, Chagnon e Maybury-Lewis⁵ quando se referem à solidão, à falta de privacidade e à sujeira dos índios.

Tais relatos parecem sugerir, dentre os muitos temas que elaboram, a fantástica supresa do antropólogo diante de um verdadeiro assalto de emoções. Assim é que Chagnon descreve sua perplexidade diante da sujeira dos Yanomano e, por isso mesmo, do terrível sentimento de estar penetrando num mundo caótico e sem sentido de que foi acometido nos seus primeiros tempos de trabalho de campo. E Maybury-Lewis guarda para o último parágrafo do seu livro a surpresa de se saber de algum modo envolvido e capaz de envolver seu informante. Assim, no último instante do seu relato é que ficamos sabendo que Apowen — ao se despedir do antropólogo — tinha lágrimas nos olhos. É como se na escola pós-graduada tivessem nos ensinado tudo: espere um sistema matrimonial prescritivo, um sistema político segmentado, um sistema dualista etc., e jamais nos tivessem prevenido de que a situação etnográfica não é realizada num vazio e que, tanto lá quanto aqui, se pode ouvir os *anthropological blues!*

Mas junto a esses momentos cruciais (a chegada e o último dia), há — dentre as inúmeras situações destacáveis — um outro instante que ao menos para mim se configurou como crítico: o momento da descoberta etnográfica. Quando o etnólogo consegue descobrir o funcionamento de uma instituição, compreende finalmente a operação de uma regra antes obscura. No caso da minha pesquisa, no dia em que descobri como operava a regra da amizade formali-

4. Cf. Evans-Pritchard. *Os Nuer*.

5. Para Lévi-Strauss, veja o já citado *Tristes Trópicos*; para Chagnon e Maybury-Lewis, confira, respectivamente, *Yanomano: The Fierce People*, Nova Iorque: Holt, Rinehart e Winston, 1968, e *The Savage and The Innocent*, Boston: Beacon Press, 1965.

zada entre os Apinayé, escrevi no meu diário em 18 de setembro de 1970:

«Então ali estava o segredo de uma relação social muito importante (a relação entre amigos formais), dada por acaso, enquanto descobria outras coisas. Ela mostrava de modo iniludível a fragilidade do meu trabalho e da minha capacidade de exercer o meu ofício corretamente. Por outro lado, ela revelava a contingência do ofício de etnólogo, pois os dados, por assim dizer, caem do céu como pingos de chuva. Cabe ao etnólogo não só apará-los, como conduzi-los em enxurrada para o oceano das teorias correntes. De modo muito nítido verifiquei que uma cultura e um informante são como cartolas de mágico: tira-se alguma coisa (uma regra) que faz sentido num dia; no outro, só conseguimos fitas coloridas de baixo valor...

Do mesmo modo que estava preocupado, pois havia mandado dois artigos errados para publicação e tinha que corrigi-los imediatamente, fiquei também eufórico. Mas minha euforia teria que ser guardada para o meu diário, pois não havia ninguém na aldeia que comigo pudesse compartilhar de minha descoberta. Foi assim que escrevi uma carta para um amigo e visitei o encarregado do Posto no auge da euforia. Mas ele não estava absolutamente interessado no meu trabalho. E, mesmo se estivesse, não o entenderia. Num dia, à noite, quando ele perguntou por que, afinal, estava ali estudando índios, eu mesmo duvidei da minha resposta, pois procurava dar sentido prático a uma atividade que, ao menos para mim, tem muito de artesanato, de confusão e é, assim, totalmente desligada de uma realidade instrumental.

E foi assim que tive que guardar o segredo da minha descoberta. E, à noite, depois do jantar na casa do encarregado, quando retornei à minha casa, lá só pude dizer do meu feito a dois meninos Apinayé que vieram para comer comigo algumas bolachas. Foi com eles e com uma lua amarela que subiu muito tarde naquela noite que eu compartilhei a minha solidão e o segredo da minha minúscula vitória».

Esta passagem me parece instrutiva porque ela revela que, no momento mesmo que o intelecto avança — na ocasião da descoberta — as emoções estão igualmente presentes, já que é preciso compartilhar o gosto da vitória e legitimar com os outros uma descoberta. Mas o etnólogo, nesse mo-

mento, está só e, deste modo, terá que guardar para si próprio o que foi capaz de desvendar.

E aqui se coloca novamente o paradoxo da situação etnográfica: para descobrir é preciso relacionar-se e, no momento mesmo da descoberta, o etnólogo é remetido para o seu mundo e, deste modo, isola-se novamente. O oposto ocorre com muita frequência: envolvido por um chefe político que deseja seus favores e sua opinião numa disputa, o etnólogo tem que calar e isolar-se. Emocionado pelo pedido de apoio e temeroso por sua participação num conflito, ele se vê obrigado a chamar à razão para neutralizar os seus sentimentos e, assim, continuar de fora. Da minha experiência, guardo com muito cuidado a lembrança de uma destas situações e de outra, muito mais emocionante, quando um indiozinho, que era um misto de secretário, guia e filho adotivo, ofereceu-me um colar. Transcrevo novamente um longo trecho do meu diário de 1970:

«Pengy entrou na minha casa com uma cabacinha presa a uma linha de tucum. Estava na minha mesa remoendo dados e coisas. Olhei para ele com o desdém dos cansados e explorados, pois que diariamente e a todo o momento minha casa se enche de índios com colares para trocas pelas minhas missangas. Cada uma dessas trocas é um pesadelo para mim. Socializado numa cultura onde a troca sempre implica numa tentativa de tirar o melhor partido do parceiro, eu sempre tenho uma rebeldia contra o abuso das trocas propostas pelos Apinayé: um colar velho e mal feito por um punhado sempre crescente de missangas. Mas o meu ofício tem desses logros, pois missangas nada valem para mim e, no entanto, aqui estou zelando pelas minhas pequenas bolas coloridas como se fosse um guarda de um banco. Tenho ciúme delas, estou apegado ao seu valor — que eu mesmo estabeleci...

Os índios chegam, oferecem os colares, sabem que eles são mal feitos, mas sabem que eu vou trocar. E assim fazemos as trocas. São dezenas de colares por milhares de missangas. Até que elas acabem e a notícia corra por toda a aldeia. E, então, ficarei livre desse incômodo papel de comerciante. Terei os colares e o trabalho cristalizado de quase todas as mulheres Apinayé. E eles terão as missangas para outros colares.

Pois bem, a chegada de Pengy era sinal de mais uma troca. Mas ele estendeu a mão rapidamente:

— Esse é para o teu *ikrá* (filho), para ele brincar...

E, ato contínuo, saiu de casa sem olhar para trás. O objeto estava nas minhas mãos e a saída rápida do indiozinho não me dava tempo para propor uma recompensa. Só pude pensar no gesto como uma gentileza, mas ainda duvidei de tanta bondade. Pois ela não existe nesta sociedade onde os homens são de mesmo valor».

Que o leitor não deixe de observar o meu último parágrafo. Duvidei de tanta bondade porque tive que racionalizar imediatamente aquela dádiva, caso contrário não estaria mais solitário. Mas será que o etnólogo está realmente sozinho?

Os manuais de pesquisa social quase sempre situam o problema de modo a fazer crer que é precisamente esse o caso. Deste modo, é o pesquisador aquele que deve se orientar para o grupo estudado e tentar se identificar com ele. Não se coloca a contrapartida deste mesmo processo: a identificação dos nativos com o sistema que o pesquisador carrega com ele, um sistema formado entre o etnólogo e aqueles nativos que consegue aliciar — pela simpatia, amizade, dinheiro, presentes e Deus sabe mais como! — para que lhe digam segredos, rompam com lealdade, forneçam-lhe lampejos novos sobre a cultura e a sociedade em estudo.

Afinal, tudo é fundado na alteridade em Antropologia: pois só existe antropólogo quando há um nativo transformado em informante. E só há dados quando há um processo de empatia correndo de lado a lado. É isso que permite ao informante contar mais um mito, elaborar com novos dados uma relação social e discutir os motivos de um líder político de sua aldeia. São justamente esses nativos (transformados em informantes e em etnólogos) que salvam o pesquisador do marasmo do dia-a-dia: do nascer e pôr-do-sol, do gado, da mandioca, do milho e das fossas sanitárias.

Tudo isso parece indicar que o etnólogo nunca está só. Realmente, no meio de um sistema de regras ainda exótico e que é seu objetivo tornar familiar, ele está relacionado — e mais do que nunca ligado — à sua própria cultura. E quando o familiar começa a se desenhar na sua consciência, quando o trabalho termina, o antropólogo retorna com aqueles pedaços de imagens e de pessoas que conheceu melhor do que ninguém. Mas situadas fora do alcance imediato do

seu próprio mundo, elas apenas instigam e trazem à luz uma ligação nostálgica, a dos *anthropological blues*.

Mas o que se pode deduzir de todas essas observações e de todas essas impressões que formam o processo que denominei de *anthropological blues*?

Uma dedução possível, entre muitas outras, é a de que, em Antropologia, é preciso recuperar esse lado extraordinário e estático das relações entre pesquisador/nativo. Se este é o lado menos rotineiro e o mais difícil de ser apanhado da situação antropológica, é certamente porque ele se constitui no aspecto mais humano da nossa rotina. É o que realmente permite escrever a boa etnografia. Porque sem ele, como coloca Geertz (1978), manipulando habilmente um exemplo do filósofo inglês Ryle, não se distingue um piscar de olhos de uma piscadela marota. E é isso, precisamente, que distingue a «descrição densa» — tipicamente antropológica — da descrição inversa, fotográfica ou mecânica, do viajante ou do missionário. Mas para distinguir o piscar mecânico e fisiológico de uma piscadela sutil e comunicativa, é preciso sentir a marginalidade, a solidão e a saudade. É preciso cruzar os caminhos da empatia e da humildade.

Essa descoberta da Antropologia Social como Matéria interpretativa segue, por outro lado, uma tendência da disciplina. Tendência que modernamente parece marcar sua passagem de uma ciência natural da sociedade, como queriam os empiricistas ingleses e americanos, para uma ciência interpretativa, destinada antes de tudo a confrontar subjetividades e delas tratar. De fato, neste plano não seria exagero afirmar que a Antropologia é um mecanismo dos mais importantes para deslocar nossa própria subjetividade. E o problema, como presume Louis Dumont, entre outros, não parece propriamente ser o de estudar as castas da Índia para conhecê-las integralmente, tarefa impossível e que exigiria muito mais do que o intelecto, mas — isto sim — permitir dialogar com as formas hierárquicas que convivem conosco. É admitir — romantismo e *anthropological blues* à parte — que o homem não se enxerga sozinho. E que ele precisa do outro como seu espelho e seu guia.