

Murilo Mattei Caetano

**UMA BREVE DISCUSSÃO SOBRE OBJETIVISMO E
SUBJETIVISMO EM ANTROPOLOGIA**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à Universidade Federal de
Santa Catarina como requisito para a
obtenção do grau de Bacharel em
Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Gabriel Coutinho
Barbosa.

Florianópolis
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da
UFSC.

Caetano, Murilo Mattei
UMA BREVE DISCUSSÃO SOBRE OBJETIVISMO E
SUBJETIVISMO EM ANTROPOLOGIA / Murilo Mattei
Caetano ; orientador, Gabriel Coutinho Barbosa,
2017.

87 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Ciências
Sociais, Florianópolis, 2017.

Inclui referências.

1. Ciências Sociais. 2. Antropologia. 3.
Epistemologia. 4. Produção de conhecimento. 5.
Objetivismo e Subjetivismo. I. Barbosa, Gabriel
Coutinho. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

Murilo Mattei Caetano

**UMA BREVE DISCUSSÃO SOBRE OBJETIVISMO E
SUBJETIVISMO EM ANTROPOLOGIA**

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de “bacharel”, e aprovado em sua forma final pelo Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC.

Florianópolis, 03 de março de 2017.

Prof. Tiago Bahia Losso, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Gabriel Coutinho Barbosa, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Márnio Teixeira-Pinto, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Jeremy Paul Jean Loup Deturche, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer em “ordem cronológica”: Primeiramente ao professor Márnio que despertou meu interesse por antropologia nas aulas de Teoria Antropológica II e conseqüentemente teve que me aguentar até o final da graduação com os incansáveis “posso fazer só mais uma perguntinha?”. Seguido pelo meu orientador Gabriel, que soube canalizar meu interesse e me apresentar à novas discussões, explicando a mesma coisa quantas vezes fosse necessário, além de ter que me ensinar a ser coeso e respeitar a língua portuguesa (me alfabetizando praticamente), tudo isso demonstrando-se a pessoa mais atenciosa, acessível, companheira e paciente possível. À Bea, que desde o início da graduação me adotou incondicionalmente, levando ao limite a extensão do significado da palavra amizade, alguém que me conheceu profundamente e que agradecer em palavras ou presentes parece algo muito insuficiente. Ao Pina, que por muito tempo ensinou sem receber nada em troca e que me inspirou profundamente a sentir desejo por “conhecer”. Junto a Bea, acumulamos carga horária suficiente para outra graduação nas infinitas discussões pós-aula, que se estendiam até a caixa de e-mail.

Agradeço imensamente à Jé, que sempre se dispôs a ajudar, desde o projeto de pesquisa até a revisão final deste trabalho, mesmo com todas as suas obrigações. À Lari, que foi minha companheira de angústia nesses últimos meses, ambos igualmente atrasados. Aos meus familiares, que embora ainda não tenha conseguido explicar para eles o que é “ciências sociais” ou antropologia, esses encontros não teriam sido possíveis sem eles. Agradeço ao apoio sempre incondicional da minha mãe, que sempre confiou no meu juízo e não mede esforços para me proporcionar tudo o que é preciso, mesmo eu sendo declaradamente um filho ingrato. Um agradecimento especial à minha prometida, Isa, que certamente foi a pessoa mais afetada pela elaboração deste trabalho, que me acalmou nos momentos de angústia (ou seja, todos os momentos dos últimos meses), proporcionando um refúgio, tanto no seu apartamento quanto no seu carinho e atenção para que eu pudesse escrever este trabalho.

O mundo começou sem o homem e se concluirá sem ele. As instituições, os usos e os costumes, que terei passado minha vida inteira a inventariar e compreender, são uma eflorescência passageira de uma criação em relação à qual possuem talvez o único sentido de permitir à humanidade desempenhar o seu papel. Longe desse papel determinar-lhe um lugar independente, e de ser o esforço do homem – mesmo condenado – o de se opor inutilmente a uma decadência universal, este mesmo homem aparece como uma máquina, talvez mais aperfeiçoada que as outras, trabalhando para a desagregação de uma ordem original e precipitando uma matéria organizada de forma poderosa numa inércia cada vez maior e que um dia será definitiva. [...] Quanto às criações do espírito humano, seu sentido só existe em relação a ele, e se confundirão com a desordem tão logo tenha ele desaparecido. Tanto assim que a civilização, tomada em conjunto, pode ser descrita como um mecanismo fantásticamente complexo no qual ficaríamos tentados a enxergar a oportunidade que nosso universo tem de sobreviver, se sua função não fosse fabricar aquilo que os físicos chamam de entropia, quer dizer, inércia. Cada palavra trocada, cada linha impressa estabelecem uma comunicação entre os dois interlocutores, tornando estacionário um nível que antes se caracterizava por uma defasagem de informação, portanto, por uma organização maior. Mais do que antropologia, teria que se escrever “entropologia”, nome de uma disciplina dedicada a estudar em suas mais elevadas manifestações esse processo de desintegração.

(Claude Lévi-Strauss, em *Tristes Trópicos*)

RESUMO

Este trabalho consiste em um exercício de análise de trabalhos de alguns autores da Antropologia, no que diz respeito às suas ideias sobre a natureza do conhecimento antropológico. Para tanto, articula obras de autores clássicos e contemporâneos da disciplina no que diz respeito ao caráter objetivo/subjetivo do conhecimento que produzem, para compreender os seus pressupostos sobre a maneira que conhecem e a natureza de seus objetos de pesquisa. Desta forma, esta pesquisa pretende evidenciar diferenças, correspondências e transformações em diferentes antropologias, compreendendo como conhecem o que conhecem, de modo a pensar como estas epistemologias se dispõem de maneira pendular à oposição objetivismo *versus* subjetivismo na produção de conhecimento antropológico.

Palavras-chave: objetivismo e subjetivismo; epistemologia; produção de conhecimento

ABSTRACT

This paper consists of an analysis of *some works and authors of Anthropology*, taking into account the nature of the anthropological knowledge. Articulates some classic and contemporary authors of the anthropology, focusing on the objective and subjective character of their production of knowledge to comprehend the assumptions about the way they know and the nature of their objects of search. Thus, this search aims to show differences, correspondences and transformations in some anthropologies, understanding how they know what they know. In the sense, we can think how these epistemologies are arranged in a pendular form to the opposition between objectivism *versus* subjectivism in the production of anthropological knowledge.

Keywords: objectivism and subjectivism, epistemology, production of knowledge

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO	15
2 - OBJETIVISMO COMO INÍCIO	23
3 - OBJETIVISMO MODERNO	32
3.1 – O MÉTODO ETNOGRÁFICO DE MALINOWSKI	35
3.2 - ANTROPOLOGIA SOCIAL BRITÂNICA	38
4 - O OUTRO DE LÉVI-STRAUSS	49
4.1 - ESTRUTURAS ELEMENTARES DO PARENTESCO	49
4.2 - TOTEMISMO HOJE E O PENSAMENTO SELVAGEM	54
4.3 - MITOLÓGICAS	58
5 - CRISE DO OBJETIVISMO	61
6 - A SAÍDA AO OBJETIVISMO E SUBJETIVISMO	70
7 – CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
8 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	82

1 - INTRODUÇÃO

Os seres humanos são criaturas extremamente inteligentes. Isso é óbvio. Não é tão óbvio, no entanto, como eles conhecem o que conhecem (INGOLD, [2011] 2015, p. 230)

O presente trabalho tem por objetivo realizar uma leitura de algumas obras destacando suas contribuições para os debates sobre a natureza do conhecimento antropológico, sobretudo, no que diz respeito ao caráter objetivo/ subjetivo do mesmo. O ponto central é realizar um exercício que relacione certas obras, autores e seus contextos com uma discussão acerca dos pressupostos epistemológicos/ontológicos presentes em toda forma de conhecimento.

Meu interesse por essas questões surgiu principalmente a partir de estudos de autores que se dedicaram em alguma medida a tratar de questões que colocam em evidência a posição do pesquisador antropológico que produz conhecimento. Autores como Roy Wagner, Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro foram grandes fontes de inspiração para este trabalho, responsáveis por suscitar diferentes problemas que parecem afunilar-se na questão do conhecimento. O conhecer do pesquisador sobre “o seu objeto” que é o nativo. E um outro problema distinto mas correlato, que é o conhecimento que este nativo produz sobre o mundo (a natureza do conhecimento antropológico compartilha da mesma natureza do objeto que estuda). Considero que ambas as questões são igualmente importantes para pensarmos os desdobramentos da antropologia.

Foi a partir de leituras desses autores que desenvolvi um grande interesse por conhecer seus predecessores. Assim, debruicei-me sobre autores clássicos da disciplina tendo em mente perguntas sobre a produção do conhecimento: estiveram a reflexividade, autocrítica, os pressupostos do conhecimento e todos os seus possíveis desdobramentos sempre no palco da antropologia? Posteriormente percebi que poderia relacionar essas leituras mais antigas com as contemporâneas que me inspiraram primeiramente, articulando-as em torno de um tema que desde os primeiros semestres da graduação em ciências sociais estive interessado, a “natureza científica” do conhecimento nas ciências sociais.

Segundo Otávio Velho (2001), uma elegante solução para o problema da cientificidade das ciências sociais foi apresentada no final

do século XIX, primeiramente associada a Wilhelm Dilthey e posteriormente a Max Weber:

[...] consistiu em distinguir as “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*) das “ciências da natureza” (*Naturwissenschaften*). Essa solução, aparentemente nova, na verdade não fez mais do que se enquadrar num dos lados de uma oposição fundante entre natureza e cultura. Oposição que, juntamente com uma série de outras (como a entre sujeito e objeto e entre razão e emoção), parece fazer parte de um quadro que ganhou organização especial no século XVIII (sendo radicalizado no século seguinte) e que costuma ser associado à modernidade (quicá, no caso, preferencialmente por sua via romântica). Um dos efeitos nas ciências sociais foi, também, erigir a *interpretação* como procedimento que se opõe à *explicação*, este último próprio às ciências da natureza (VELHO, 2001, p. 133)

Porém, como veremos no primeiro capítulo deste trabalho, o conhecimento antropológico em seus primórdios não ficou encerrado no lado da *interpretação*; no evolucionismo vitoriano percebemos o contrário. Autores como Edward Tylor defendiam que a pesquisa antropológica deveria ser análoga à pesquisa de um naturalista, e que se existem leis gerais em algum lugar, devemos persegui-las também nas ciências sociais. A ideia de uma ciência social *interpretativa* é relativamente recente na antropologia, teve seu início no final dos anos 1960 com Clifford Geertz e foi radicalizada nas duas décadas seguintes por autores conhecidos como “pós-modernos”, que se autodenominavam “reflexivos”, “pós-interpretativos”. Esses autores foram responsáveis pela radicalização da crítica ao modelo tradicionalmente positivista da prática antropológica, desenvolvendo severas críticas aos trabalhos que pretendiam *explicar* a alteridade, representar o Outro¹ de forma objetiva, como uma ciência da natureza.

Desde as obras evolucionistas do final do século XIX até a contemporaneidade, a forma de conhecer da antropologia sofreu grandes

¹ “Outro” em letra maiúscula para indicar a alteridade em geral, no mesmo sentido em que Viveiros de Castro (2015, p. 21) usa para falar da “produção objetiva do Outro”.

transformações (poderíamos também assumir que existem diversas alternativas chamadas igualmente de Antropologia), e cabe lembrar que essas mudanças não ocorrem de forma linear como pode parecer quando escrevemos sobre o passado da disciplina. Há diferentes escolas e autores que simultaneamente direcionaram-se tanto para um conhecimento mais objetivista, que busca *explicações*, quanto para um conhecimento mais subjetivista, que se atém às *interpretações*. Nos cinco capítulos que compõem este trabalho perceberemos diversos vieses na forma de conhecer da antropologia, o seu início com uma certa inspiração na história natural; o funcionalismo de Malinowski e o determinismo biológico; o estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown e as constantes analogias fisiológicas; o estruturalismo de Lévi-Strauss e o apelo à linguística; o pós-modernismo e a impossibilidade de uma antropologia objetiva; até a contemporaneidade em que autores como Roy Wagner, Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro tem explorado a natureza relacional do fazer antropológico e de seu objeto.

Para articular as discussões sobre o conhecimento antropológico proposto neste trabalho, gostaria de primeiramente deixar explícito o que entendo pela oposição entre *objetivismo* e *subjetivismo* da maneira que julguei a mais simples possível. Há uma grande lista de termos opositivos que estão correlacionados, que são desdobramentos uns dos outros e surgem em diferentes discussões aparentemente designando o mesmo problema. É o caso das oposições entre ciências da natureza *versus* ciências do espírito, objetivismo e subjetivismo, interpretação e explicação, realismo e idealismo, realismo e antirrealismo.

Foi partir de leituras sobre debates da filosofia da ciência que abordam a questão do conhecimento nos termos realismo/antirrealismo que julguei ter encontrado a forma mais clara para começarmos a pensar a relação entre objetivismo e subjetivismo nas obras que serão analisadas neste trabalho. Para autores como o filósofo da ciência holandês Bas Van Fraassen (1989, p. 7), o realismo (objetivismo) tem a concepção de que o mundo existe de forma autônoma em relação a quem o observa. Em última instância, o mundo independe das teorias científicas para ser como é. De forma bastante simplista, diria que o realismo (objetivismo) entende que as produções científicas são descobertas, e não apenas invenções como postula o antirrealismo (subjetivismo). Para o objetivismo,

[...] há um mundo exterior definido [...] que em grande parte é independente de nosso conhecimento ou experiência; a ciência busca

alcançar informação substancial e correta dos aspectos do mundo, ou seja, apresentar teorias verdadeiras que representem os elementos e a estrutura do mundo; é possível o acesso epistêmico ao mundo e se espera que a ciência, em seu progressivo desenvolvimento, permita aperfeiçoar nossa capacidade de obter conhecimento [...] do mundo (PLASTINO, 1995, p.11).

Como exemplifica Marcos Rodrigues da Silva, filósofo da ciência (1998, p. 8), para a mecânica de Isaac Newton, “[...] força, inércia, gravidade, não são constructos mentais, mas entidades realmente existentes, pois elas revelam a estrutura causal do mundo, e permitem uma explicação em torno destes mecanismos causais”. É neste mesmo ponto que George Berkeley, contemporâneo de Newton, irá realizar uma crítica antirrealista (subjettivista), alegando que não acessamos diretamente estes fenômenos, mas sim por meio dos nossos próprios sentidos. Para Berkeley, as leis de Newton são criações teóricas, sem referência a um mundo externo que independe do observador.

[...] o antirrealista não julga como necessário o comprometimento com entidades sob o ponto de vista ontológico. Nossas hipóteses acerca do mundo são apenas construções mentais, que se impõem não por seu caráter referencial, mas em função de sua capacidade explicativa. A existência é um predicado atribuído a coisas (particulares); a universalidade é uma construção linguística, que acomoda o material da experiência e torna a ciência possível. Mas, uma vez que abandonamos a perspectiva realista, e percebemos que o que existe é apenas o particular -, ou nos tornamos céticos ou aceitamos que o que nos resta são as experiências sensoriais particulares. Entretanto, o antirrealista sabe que a experiência não pode legitimar a ciência, e, por isso, apela a um tipo especial de vocabulário que possa ser compartilhado pela comunidade científica. Ocorre, que disto não se segue um apelo à verdade; a finalidade das teorias não é a verdade, mas apenas uma acomodação das nossas crenças a algum quadro teórico aceitável, de modo

que elas possuam alguma utilidade epistêmica (SILVA, 1998, p. 8)

Desta maneira, podemos colocar que as duas posições, realista e antirrealista, diferem radicalmente na concepção de seus objetos. Para o objetivismo (realista), seus objetos são reais, não dependem de um sujeito que os estuda e todas as suas limitações, eles existem a parte. Para o subjetivismo (antirrealismo), seus objetos são construções mentais e, portanto, não podem ser considerados como um ente externo que independe do observador.

Karl Popper, considerado o mais importante filósofo da ciência do século XX, realiza uma crítica severa à forma dita tradicionalmente subjetivista de encarar o conhecimento científico, que poderia ser considerada desde Aristóteles, ou mesmo Protágoras: "O homem é a medida de todas as coisas [...]". Popper (1975) defende a ideia de que o conhecimento científico não é apenas uma expressão de nós mesmos, mas sim um sujeito objetivo, que evolui, que se desenvolve. O autor realiza uma distinção entre essas duas formas de conhecimento, objetivista e subjetivista:

(1) *Conhecimento ou pensamento no sentido subjetivo*, constituído de um estado de espírito ou de consciência ou de uma disposição para reagir e
(2) *conhecimento ou pensamento num sentido objetivo*, constituído de problemas, teorias e argumentos como tais. Nesse sentido objetivo, o conhecimento é totalmente independente de qualquer alegação de conhecer que alguém faça; é também independente de crença ou disposição de qualquer pessoa para concordar; ou para afirmar, ou para agir. O conhecimento no sentido objetivo é *conhecimento sem conhecedor; é conhecimento sem sujeito que conheça* (POPPER, 1975, p. 110-111)

Como seria, então, uma antropologia objetivista ou subjetivista? De modo geral, a pesquisa antropológica pautada nos pressupostos do objetivismo aspira pretensões mais científicas, busca *explicações*, o pesquisador procura ausentar-se do texto, como se aqueles dados independessem da sua subjetividade. O autor constrói seus textos buscando demonstrar que qualquer pesquisador obteria os mesmos

resultados caso seguisse o mesmo método a rigor. Dentro desta perspectiva objetivista há uma busca por leis gerais, e geralmente cria-se generalizações a partir da pesquisa.

Em oposição, uma antropologia subjetivista almeja criar *interpretações*, ela reflete constantemente sobre suas próprias representações, busca explicitar as condições de produção do conhecimento. Possui preocupações distintas do objetivismo, que quer garantir uma produção de conhecimento real, e que desenvolve métodos pretensamente rigorosos para isto. Uma antropologia subjetivista segue outra direção, possui um caráter bastante autocrítico, que a todo momento expõe as condições do pesquisador. O antropólogo irá enfatizar a sua presença no texto, evidenciando sua condição de sujeito localizado em um determinado lugar no tempo-espço, não buscando criar grandes generalizações.

Independentemente de posições extremas neste espectro, ou mesmo uma posição moderada entre a questão do conhecimento científico ser real ou ideal, objetivo ou subjetivo, é notável que ainda assim nunca possamos escapar da seguinte pergunta: *como conhecemos o que conhecemos?* Ou seja, não há conhecimento que não tenha dívida para com uma epistemologia, e se a questão é epistemológica, naturalmente é política (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 20), portanto, está em disputa. Nesse sentido, a antropologia desde seu início se encontra constantemente em uma relação pendular entre objetivismo e subjetivismo, como aponta Márcio Goldman (2016, p. 38):

A investigação antropológica parece ter estado sempre dividida entre essas duas tendências: uma vertente mais cientificista, defendendo um ideal explicativo e, portanto, encaminhando-se para os universais; e uma tendência “interpretativa”, sustentando o caráter hermenêutico ou comunicativo do saber antropológico.

O que é particularmente muito comum que ocorra, tendo em vista que

[...] as ciências sociais (e a antropologia, em particular) nascem sob o signo de um projeto curioso e, num certo sentido, contraditório: ser uma reflexão sobre a natureza e a condição humana e, ao mesmo tempo libertar-se do caráter especulativo e centrado sobre os valores e

pressupostos do pensamento europeu-ocidental que são parte intrínsecas das mesmas condições que permitiram seu surgimento. (TEIXEIRA-PINTO, 2006, p. 6)

Assim, me proponho neste trabalho a realizar um exercício de análise bibliográfica para compreender quais eram os pressupostos do conhecimento de algumas antropologias. A maneira como alguns autores e escolas conheceram o que conheceram, sua epistemologia; e qual era a natureza de seus objetos, sua ontologia. Porém, é claro, sem perder de vista a inseparabilidade destes termos. Para tal exercício visitarei textos de correntes e escolas usualmente identificadas como evolucionismo, funcionalismo, estrutural-funcionalismo, estruturalismo, pós-modernismo e, por fim, autores contemporâneos, que poucos comentadores se arrisgam a afirmar que exista uma tradição propriamente dita em torno deles, como Roy Wagner, Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro. É evidente que há muitos outros autores e correntes e até mesmo outras obras destes autores que mereceriam atenção no que diz respeito ao debate sobre a natureza do conhecimento antropológico. Porém, por tratar-se de um trabalho de conclusão de curso em ciências sociais, há diversos limites para o desenvolvimento de um trabalho profundo e amplo no que concerne a essa discussão, portanto, o exercício proposto neste trabalho se atem a obras e autores geralmente lidos ao longo do curso de ciências sociais.

Reconheço também que construções históricas sobre a antropologia, de modo geral, deixam muito a desejar. Como lembra Goldman (2016, p. 18):

Por mais que esse relato seja didaticamente justificável, ele comporta alguns riscos muito claros. O primeiro, e mais óbvio, é gerar uma leitura algo evolucionista de uma disciplina que pretende justamente fazer do combate ao evolucionismo uma de suas maiores forças. O segundo é ocultar sob vários “ismos” a sempre enorme diversidade de autores, conceitos e ideias, que, suposta e erroneamente, é tida como exclusiva de um período muito mais recente da história da antropologia. O terceiro risco é obliterar certas dimensões do pensamento dos próprios autores que se aborda, as quais,

aparentemente, não se deixam encaixar com facilidade no modelo desenhado.

Logo, deixo explícito que o objetivo deste exercício não é criar um desenvolvimento histórico da antropologia, nem realizar uma investigação extensiva da enorme diversidade de autores, e tampouco uma análise intensiva, isto é, em profundidade, das ideias dos autores selecionados. Trata-se de um exercício de articulação entre diferentes autores e textos em torno do par objetivismo/subjetivismo na antropologia.

2 - O OBJETIVISMO COMO INICIO

Na literatura que trata da história da antropologia, há pouco consenso acerca do seu início. Se pensarmos a antropologia apenas como disciplina científica, alguns pesquisadores diriam que ela se origina no século XVIII no Iluminismo europeu; outros consideram que ela surgiu na passagem dos séculos XIII-XIX, fundada no Iluminismo, porém inspirada pelo Romantismo alemão; outra tese ainda diria que sua origem é muito mais recente, após a Primeira Guerra Mundial (Ver Duarte, 2006; Peirano, 1991).

Embora haja muitas divergências sobre o início enquanto disciplina, atribuir a paternidade à Edward Tylor parece razoável por alguns motivos. É dele a pioneira definição de cultura, como atenta Claude Lévi-Strauss:

A noção de “cultura” é de origem inglesa, já que devemos a Tylor sua primeira definição como “O todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e qualquer outra capacidade e hábito adquirido pelo homem enquanto membro de [uma] sociedade” (Tylor, 1871 V. I: I). Diz respeito, portanto, às diferenças características que existem entre o homem e o animal, dando assim origem a oposição que se tornou clássica desde então, entre natureza e cultura (LEVI-STRAUSS, [1958] 2008, p. 504).

Além desta noção poder figurar como um valioso marco para a antropologia pelos seus ganhos como uma nova ferramenta analítica, é também valiosa por conciliar duas tradições vistas geralmente como antagônicas. De um lado, o autor é influenciado pelo iluminismo francês, centrado no “indivíduo racional”, marcado por uma visão universalista do ser humano, que afirma a unidade psicológica e o progresso da humanidade. Do outro, é inspirado pelo romantismo alemão, que desloca a atenção do indivíduo para o grupo, do universal para o particular. Em seu conceito de cultura, Tylor herda a concepção do relativismo alemão de que não são apenas as “sociedades civilizadas” que têm cultura, mas sim que cultura é algo que define a condição humana (SILVA, 2015, p. 18-19).

Embora o autor concorde com a afirmação de que todos os povos têm cultura, ele não aprova o uso da noção no plural, abraçando apenas em parte a embrionária concepção de cultura dos relativistas alemães.

Para estes, todas culturas possuem a mesma origem, o ponto é que esta origem foi se ramificando em diversas direções, esta ideia é compartilhada por autores como Johann Herder e Adolf Bastian. Os relativistas entendiam que cada cultura deve ser entendida pelos seus critérios internos, que não são passíveis de desenvolvimento hierárquico, noção que será a base da antropologia moderna do século XX, posterior aos evolucionistas. Tylor, por outro lado, compreende a noção de cultura como sinônimo de civilização, e portanto subordinada à uma suposta hierarquia do desenvolvimento universal humano. Todos possuem cultura, mas em graus distintos, o que acaba por contrariar a noção de cultura (*Volk*) proposta por autores como Bastian e Herder.

Outro ponto importante foi Tylor ter atribuído certo papel à antropologia que evidencia a influência do iluminismo em suas concepções: “Assim, ao mesmo tempo ativa no auxílio do progresso e na remoção dos atrasos, a ciência da cultura é essencialmente uma ciência do reformador” (TYLOR, 1871, vol. II: p. 453 apud GOLDMAN, 1995, p. 121). Comentando sobre esta frase em uma palestra, Viveiros de Castro (2005) conclui:

A ideia do Tylor é que cabia à antropologia isolar, identificar nas sociedades contemporâneas os vestígios, sobrevivência de costumes, superstições e crenças antigas que permaneceram como que fósseis dentro da nossa contemporaneidade. [...] isolar no duplo sentido esses vestígios de modo a poder extirpa-los convenientemente e fazer com que a luz da razão brilhe sem sombras sobre a totalidade do campo cultural.

A antropologia como qualquer outra disciplina, é fruto de seu tempo, e o seu início no evolucionismo não é diferente. O objetivo da antropologia naquele contexto seria análogo ao das outras ciências, encontrar leis que se aplicam a todos contextos, nas palavras do autor:

A investigação moderna tende, cada vez mais, na direção da conclusão de que, se existe lei em algum lugar, existe em todo lugar. Perder toda a esperança de que uma coleta cuidadosa de fatos e seu estudo consciencioso possam levar a algo, e declarar insolúvel algum problema por ser difícil e remoto, é, claramente, estar no lado errado na ciência (TYLOR, [1871] 2005, p. 44)

Tylor foi responsável por organizar um grande volume de material etnográfico sobre diversos assuntos como arte, mito, rito, religião, roupas e armamentos a fim de interpretá-los a partir de um método comparativo. O autor defendia inclusive a concepção de que o antropólogo deveria estudar esses elementos culturais como um naturalista faz com plantas e animais:

Para o etnógrafo, o arco e flecha é uma espécie, o hábito de achatar os crânios das crianças é uma espécie, a prática de contar números por dezenas é uma espécie. A distribuição geográfica delas e sua transmissão de região a região tem de ser estudadas como o naturalista estuda a geografia de suas espécies botânicas e zoológicas. [...] assim como o catálogo de todas as espécies de plantas e animais de um distrito representa sua flora e fauna, a lista de todos os itens da vida geral de um povo representa aquele todo que chamamos sua cultura. (TYLOR, [1871] 2005, p. 35)

A compreensão naquele momento era de que se os outros campos de conhecimento evidenciam que há leis e ordem regendo o todo, que a natureza é uniforme, então caberia à antropologia buscar ostensivamente também leis na “cultura”.

Lewis Morgan foi também um pesquisador fundamental para a antropologia, porém, enquanto Tylor direcionava-se para aspectos como crença, arte, moral, lei e costume, Morgan deu início à tradição do parentesco na antropologia. O autor realizava estudos detalhados sobre a cultura, sobretudo, línguas indígenas de povos da América do Norte. Mas foi nos estudos sobre parentesco que Morgan ganhou notoriedade, em grande medida pela sua influência posterior na Antropologia Social Britânica. Em sua pesquisa sobre parentesco, o autor percebeu importantes semelhanças e diferenças entre os povos que era especialista. Morgan elaborou, então, um grande estudo comparativo de parentesco entre os povos nativos da América dentre outros grupos, e tornou-se o primeiro estudioso a criar uma tipologia de sistemas de parentesco (ALMEIDA, 2010, p. 3).

Embora sua grande obra sobre parentesco tenha mais de um século, o autor fez nela distinções que vigoram até hoje. Para Morgan, o parentesco era o objeto principal de acesso ao estudo do “progresso social”. Entretanto, enquanto os objetos de pesquisa de Tylor eram os *sobreviventes culturais* para compreender a “evolução social”, o de

Morgan era principalmente o parentesco. Ao considerar como as sociedades primitivas se organizavam com base no parentesco e observar que havia correlações entre os sistemas de parentesco e a estrutura social, o autor se tornou decisivo para o desenvolvimento da antropologia no século seguinte.

James Frazer, que foi aluno de Tylor, apesar de ter sido o mais recente dos três maiores evolucionistas que trataremos, foi quem levou a antropologia ao grande público com a publicação da primeira edição de *O ramo de ouro* em 1890. A obra foi continuamente ampliada até 1920, quando o autor lançou uma versão condensada que se tornou um *best seller*. Esta obra é bastante extensa, uma pesquisa comparativa em escala global sobre mito, religião e coisas exóticas, assuntos até hoje em alta na disciplina.

Foi elaborado por Frazer o mais conhecido esquema evolucionista que explica o desenvolvimento do pensamento humano, que seria a seguinte tríade: magia, religião e ciência. Na elaboração desse esquema o autor evidencia como o pensamento mágico é uma forma primitiva do pensamento humano, um modo basal de compreensão que associa causas e efeitos de uma forma peculiar. Supostamente esse pensamento evoluiria para o “religioso”, e posteriormente para o “científico” (LIMA ,2015, p. 32).

Embora Frazer considerasse claramente os ritos mágicos como irracionais e tivesse como pressuposto que os “primitivos” baseavam sua vida numa compreensão totalmente errônea da natureza, seu principal interesse era identificar padrões e traços universais no pensamento mítico. Com algumas exceções notáveis (sendo Lévi-Strauss uma delas), os antropólogos modernos raramente consideram Frazer como alguém mais do que uma figura histórica. Sua influência, porém, foi maior fora da antropologia; dois dos seus admiradores mais entusiasmados foram o poeta T.S. Eliot e o psicólogo Sigmund Freud. No entanto, a fascinante e densa obra de Frazer não teve continuidade em pesquisas posteriores. Ela se ergue solitária, um monumento imponente à insegura base empírica do evolucionismo vitoriano (ERIKSEN & NIELSEN, [2001] 2007, p. 38)

O antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro é um exemplo dos estudiosos que admiraram Frazer, inclusive prefaciando a edição condensada em português de *O Ramo de Ouro* ([1890] 1978):

[...] Frazer nos mostra, através da multiplicidade infinita de suas manifestações, a unidade essencial do espírito humano, expressa na espantosa continuidade dos mesmos arquétipos de pensamento e reiterando ao longo de milênios em povos de toda a terra.

Bronislaw Malinowski, um dos grandes representantes da geração seguinte e bastante crítica ao evolucionismo, teve sua grande obra *Argonautas do Pacífico Ocidental* ([1922] 1984) prefaciada por James Frazer, e embora em muitos aspectos fosse opositor ao evolucionismo, não poupou elogios em livro posterior:

[...] Frazer é tanto pioneiro na Antropologia científica moderna como o porta-voz da sua geração. O fundamento de sua abordagem não pode ser rejeitado. O método comparativo é ainda o principal instrumento teórico para a formulação de princípios gerais da Ciência Antropológica. O postulado das necessidades básicas do homem deve permanecer como o ponto de partida da nossa investigação dos fenômenos culturais. O princípio evolucionista e seu instrumental capital nunca serão completamente rejeitados pela Antropologia ou pelo humanismo (MALINOWSKI, [1944] 1975, p. 198).

Assim como os outros evolucionistas, Frazer compartilha de pretensões por encontrar leis gerais que regulam a história, o que fica evidente no seu esquema evolutivo do pensamento humano.

A proposta de Frazer é de certa forma processual no que tange ao estudo das sociedades humanas, como uma análise comparada no tempo, numa relação de causalidade entre estágios passados da vida humana e estágios presentes, entre “o que era” e o “que é”, dos chamados “primórdios” até “os dias atuais”, guardando semelhança com Morgan na indicação da evolução da civilização a

partir do estágio de selvageria. (CASTRO, 2005, p. 116)

Tanto Edward Tylor, como Lewis Morgan e James Frazer foram pesquisadores amplamente vistos como obstinados, que buscavam construir grandes esquemas evolucionários a despeito de uma ampla variação sociocultural, e desta forma conquistaram grande notoriedade. Embora grande parte de suas ideias tenham sido duramente criticadas e refutadas pelas gerações posteriores, seus trabalhos foram cruciais para o desenvolvimento da antropologia, criando temas de pesquisa e deixando ferramentas analíticas ainda em uso. Realizaram uma pioneira “[...] análise de um pensamento científico sobre a alteridade, em fins do século XIX, a qual já dispõe de uma teoria sistematizada, fundamentada em um método, e principalmente em um objeto, a saber: o estudo das sociedades ditas primitivas” (LIMA, 2015, p. 29).

Feitas essas grandes generalizações sobre a escola evolucionista, voltemos à obra de Tylor, que demonstra-se um bom caminho para pensarmos o evolucionismo antropológico. No contexto de um nascente mundo moderno, Tylor teve que tomar partido frente a duas questões pertinentes sobre a origem da humanidade, os embates entre: poligenistas e monogenistas, progressistas e degeneracionistas. (SILVA, 2015, p. 17-18)

A primeira disputa dizia respeito à origem, se única e comum ou plural, isto é, se descendemos e representamos uma mesma espécie ou espécies distintas. A tese poligenista era defendida por cientistas que faziam uso da antropometria para comprovar seus posicionamentos, como o naturalista Louis Agassiz e o médico Samuel Morton (GOULD, 1981). Focavam nas diferenças anatômicas, como a medição de caixa craniana. Tylor, Morgan e Frazer, entre outros considerados precursores do que viria se tornar a antropologia social e cultural, defendiam a posição monogenista, para a qual a humanidade teria uma origem única, os povos difeririam apenas em grau de civilização. (SILVA, 2015, p. 18)

O segundo embate, entre progressistas e degeneracionistas, é sobre se a humanidade estaria em decadência progressiva - posição alinhada ao pensamento bíblico - ou se estaria em evolução, progredindo em termos de desenvolvimento da civilização. É por meio da sua noção de *sobreviventes culturais* que Tylor defende seu ponto de vista, alinhando-se aos progressistas. Esses *sobreviventes culturais* seriam traços da cultura que perderam suas funções originais na sociedade em um dado momento, mas haviam se perpetuado sem razões

certas. Eram esses traços que permitiam ao autor realizar um grande esforço de reconstrução da presumida evolução humana. Através de um método comparativo, seria então possível isolar sobrevivências para pensar um grande sistema social que se desenvolve da selvageria até ao estágio da civilização (SILVA, 2015).

As obras de Tylor e outros pensadores monogenistas foram de grande relevância porque propuseram o caráter único da humanidade a despeito de uma ampla gama de variações físicas e culturais. Tais variações não seriam mais explicadas por uma origem plural, mas como estágios diferentes de evolução, uma progressão da selvageria à civilização. Desta forma, embora o pensamento social evolucionista do século XIX seja etnocêntrico por medir o desenvolvimento humano a partir da cultura norte-europeia e estadunidense, considerada o estágio mais desenvolvido, ele é também inovador ao reconhecer em alguma medida racionalidade nas práticas dos ditos selvagens. No século anterior, as práticas nativas eram interpretadas apenas como superstições, representavam a loucura humana. A partir do evolucionismo, essas superstições foram compreendidas como costumes, que tiveram em um determinado momento algum sentido prático.

Na maior parte dos casos, aquilo a que chamamos superstições nada mais são que sobrevivência de ideias pertencentes a uma sociedade desaparecida. [...] os usos não tendo sentido (em relação ao estado actual de uma sociedade) são sobrevivências, tiveram um sentido prático, pelo menos o carácter de uma cerimônia, e acabaram por nada mais constituírem que absurdas observâncias, porque foram transportadas para um novo estado social onde o seu significado primitivo se perdeu totalmente. É recorrendo a um significado perdido de tal ou tal uso que se conseguem explicar costumes, de que não poderíamos de outro modo entender o sentido e que havíamos tomado por puros actos de loucura espontânea. (TYLOR, apud LECLERC, 1973, p. 25)

Apesar dessas grandes cisões – como fez Tylor com a noção de *sobreviventes culturais*; Morgan com o desenvolvimento desde a selvageria, passando pela barbárie até a civilização; e Frazer com a

magia, religião e ciência – houve “avanços” se comparados às teorias racialistas da época. Os evolucionistas estabeleceram a unidade entre toda história humana, contrapondo-se aos poligenistas e às teorias racialistas, que consideravam a Antropologia como um ramo da História Natural, subordinada à Biologia. Para os monogenistas, a diversidade humana é explicada por outras causas não biológicas, mas muitas vezes naturais, como a influência do ambiente. Porém, ao mesmo tempo em que procuram se desvencilhar da História Natural, os monogenistas ainda se mantêm como uma ramificação da mesma, à medida que reproduzem a pretensão de uma ‘História’ universal. Isto porque almejam explicar um progresso unilinear das formas sociais e culturais, uma evolução não-biológica como explicação para a diversidade sociocultural humana.

É a partir dessas reflexões acerca dos evolucionistas que percebo a prevalência da face objetivista do conhecer na epistemologia desta antropologia. Manteve-se uma grande divisão entre um “nós” científico e um “outro” passivo, o que evidencia o etnocentrismo da sua ciência - uma forma de conhecer muito semelhante à concepção das ciências da natureza, como fez Tylor ao aproximar a pesquisa dos antropólogos e dos naturalistas. Pois é possível explicar objetivamente a evolução humana, abstraindo um esquema contínuo entre as diversidades socioculturais, ou mesmo apreender pela razão da ciência a “cultura primitiva”, essa que supostamente nada sabe sobre si mesma. A racionalidade do antropólogo é a única possível,

[...] só é “racional” no sentido próprio, a teoria antropológica da cultura primitiva, e não a própria cultura primitiva. A racionalidade desta última é apenas uma racionalidade conferida e não racional por si. A ciência é tornada possível pela diferença entre o que enuncia e o que é o mito. Concretamente o mito nada sabe. De qualquer modo a racionalidade da cultura indígena dissolve-se na prática racionalizante da antropologia, a qual se situa no interior da concepção positivista da ciência como único tipo de saber. E no momento exacto em que compreende o mito, destrói o sentido imediato, vivido, que julgava possuir e depõe-no diante de si como um objeto passivo e inerte que não se compreende a si próprio, e suporta o vitorioso assalto da análise. A religião, o mito, a

“metafísica”, que constituem a cultura primitiva, são ao mesmo tempo negado e conservados pela teoria. É a razão pela qual Tylor, mesmo quando pretende compreender as práticas primitivas, não deixa de as considerar como o cumulo da aberração e do absurdo. (LECLERC, 1973, p. 28)

3 - OBJETIVISMO MODERNO

Ao final do século XIX se viu o auge da hegemonia britânica, traduzido na forma do grande alcance da exploração material, do imperialismo cultural, e expressa também na política em forma de colonialismo. A produção evolucionista da época vitoriana, que se entendia como o último estágio da civilização, tinha alguma correspondência no mundo empírico, os britânicos dominavam o mundo em muitos aspectos. Porém, após a Primeira Guerra Mundial, inúmeros acontecimentos desestabilizaram essa supremacia, marcando a passagem para um novo momento histórico.

Freud dissolveu o indivíduo livre e racional, o meio e o fim do progresso, em desejos subconscientes e sexualidade irracional. Albert Einstein desconstruiu a física, a mais abstrata das ciências empíricas e fundamento da inovação tecnológica, em incerteza e fluxo. Em 1907, Arnold Schoenberg compôs os primeiros compassos da música dodecafônica e Pablo Picasso começou a fazer experimentos com a pintura não representacional, ou abstrata. O *Modernismo* nasceu nas artes, um movimento que - apesar de seu nome confuso - oferecia uma visão ambivalente da verdade, da moralidade e do progresso. Na política, os anarquistas proclamavam a destruição do Estado e as feministas exigiam o fim da família burguesa. Menos de duas décadas do início do novo século, uma guerra devastadora deixou a velha Europa em ruínas e a Revolução Russa estabeleceu uma nova, assustadora ou atraente versão do racionalismo moderno. Foi nesse período turbulento de decadência e renovação, desilusão e novas utopias que a antropologia se transformou numa ciência social moderna. (ERIKSEN & NIELSEN, [2001] 2007, p. 49-50)

Essa nova antropologia foi expressa de diferentes maneiras, dependendo do país em que era praticada, porém é nítida a dificuldade em definir exatamente os limites de cada escola, sua origem e o alcance de sua influência. Tendo em vista que há uma grande convergência em alguns pontos e certas continuidades, porém há igualmente

distanciamentos entre interesses e metodologias. Contudo, autores como Bronislaw Malinowski e Radcliffe-Brown no Reino Unido; Marcel Mauss na França; e Franz Boas nos Estados Unidos são considerados por muitos comentadores como os grandes configuradores da Antropologia Moderna por diversas razões. Segundo o antropólogo francês François Laplantine, um dos motivos de Boas ser considerado tão determinante, foi por pioneiramente ter dado primazia ao trabalho de campo, em que

[...] raramente antes dele as sociedades tinham sido realmente consideradas em si e para si mesmas, cada uma dentre elas adquire o estatuto de uma totalidade autônoma. O primeiro a formular com seus colaboradores (cf. em particular Lowie, 1971) a crítica mais radical e mais elaborada das noções de origem e de reconstituição dos estágios, ele mostra que um costume só tem significação se for relacionado ao contexto particular no qual se inscreve (LAPLANTINE, 2013, p. 59)

Este grande apelo ao trabalho de campo pode ser estendido também a Malinowski (salvo as suas divergências metodológicas em relação a Boas),

Com Malinowski, a antropologia se torna uma "ciência" da alteridade que vira as costas ao empreendimento evolucionista de reconstituição das origens da civilização, e se dedica ao estudo das lógicas particulares características de cada cultura. O que o leitor aprende ao ler *Os Argonautas* e que os costumes dos Trobriandeses, tão profundamente diferentes dos nossos, tem uma significação e uma coerência. Não são puerilidades que testemunham de alguns vestígios da humanidade, e sim sistemas lógicos perfeitamente elaborados (LAPLANTINE, 2013, p. 61)

Radcliffe-Brown também prezava pela prática etnográfica, porém foi influenciado por Émile Durkheim de maneira mais decisiva e conseqüentemente almejava objetivos distintos dos seus colegas, construiu modelos teóricos abstratos a partir do trabalho de campo, analisando as “estruturas sociais”;

[...] entendendo a estrutura como sendo as relações sociais estabelecidas na sociedade, onde cada unidade funcional serve como uma espécie de sustentáculo social: a sociedade concebida como um todo orgânico no qual as partes se interligam para manutenção do sistema e da estrutura, esta se relacionando diretamente com aquela (OLIVEIRA & SANTANA & ALVES, 2014, p. 234)

Na França, Marcel Mauss foi considerado o grande nome da etnologia francesa, que influenciou profundamente seus colegas e gerações posteriores de antropólogos como a de Claude Lévi-Strauss. Porém Mauss não se dedicou ao trabalho de campo, embora tenha sido um grande entusiasta, inclusive publicando um manual de etnografia. Em relação aos outros “grandes configuradores” da Antropologia, Mauss certamente foi o mais interdisciplinar deles, direcionando-se a uma antropologia mais simbólica, apontando para a importância de estudos sobre linguística, psicologia, religião, corpo etc. (CAVIGNAC, 2001).

Embora existam importantes diferenças metodológicas e teóricas entre estas escolas, as quais podem ser observadas em grande medida até o presente, todos estes grandes autores modernos partilhavam do legado deixado pelos autores evolucionistas, era unanime para estes autores que o evolucionismo não poderia mais vigorar. Contudo, era evidente que os seus predecessores definiram certas bases para a Antropologia.

Certamente, o fato mais relevante que separa a nova geração de antropólogos da antiga antropologia evolucionista é sua discordância acerca das escalas de desenvolvimento humano. Isso acabou abrindo espaço para o pensamento do Outro no fazer antropológico, um grande passo para se afastarem do etnocentrismo, embora não totalmente, como veremos a seguir. Contudo, Leclerc (1973, p. 65) irá colocar que a negação ao evolucionismo não foi uma escolha meramente ideológica:

Este debate concretizou-se em termos estritamente “científicos” (legitimidade da construção histórica, concepção das sociedades primitivas em termos de fase e sobrevivência, etc.) Malinowski e Radcliffe-Brown recusam a história conjectural de Morgan e Tylor, não apenas pelas suas

consequências práticas (legitimação da colonização), mas pelas insuficiências teóricas (ilegitimidade e inutilidade de reconstrução). O evolucionismo é rejeitado não como ideologia (no sentido moderno do discurso “relativo” a uma prática que determina o seu campo e os seus conceitos), mas como insuficiente e inútil (de momento?), no plano científico.

É notável que há grandes possibilidade de estudos ao articular estas diferentes antropologias, de diferentes “tradições nacionais”, porém, como foi apontado na introdução deste trabalho, é preciso tomar alguns caminhos em detrimentos de outros para realizar este exercício. Logo, tomarei neste capítulo como caminho principal apenas os desdobramentos da Antropologia Social Britânica para pensar a discussão sobre objetivismo e subjetivismo na antropologia.

3.1 – O MÉTODO ETNOGRÁFICO DE MALINOWSKI

As tradições antropológicas que vieram após o evolucionismo, embora mantivessem uma epistemologia que lhes permitia representar a alteridade, pensar a partir do ponto de vista do Outro, fizeram duras críticas aos seus predecessores, evidenciando os problemas de um método comparativo de grande escala. Foi Bronislaw Malinowski, em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, quem traçou um marco divisório entre a antiga escola evolucionista e uma nova antropologia, ao consolidar o método etnográfico como o instrumento elementar da Antropologia Moderna. Podemos perceber neste momento como a tradição empirista das ciências tradicionais teve sua expressão também na antropologia da época, em que Malinowski formula um novo Método para dar um caráter científico à disciplina, porém, diferentemente do evolucionismo do passado, este novo método começaria pela prática nativa.

No capítulo introdutório de seu livro, Malinowski estabelece alguns pressupostos para a realização da pesquisa de campo (*observação participante*) que, se seguidos com rigor, nos permitiriam distinguir claramente o que seriam os dados objetivos do campo e as inferências dos pesquisadores. O primeiro pressuposto seria almejar de fato um objetivo científico com a pesquisa e conhecer o método etnográfico, buscando entender a organização da sociedade de forma nítida,

anotando em detalhes o máximo possível dos costumes nativos em um diário de campo para chegar às noções básicas que regem a sociedade.

O objetivo fundamental da pesquisa etnográfica de campo é, portanto, estabelecer o contorno firme e claro da constituição tribal e delinear as leis e os padrões de todos os fenômenos culturais, isolando-os de fatos irrelevantes, é necessário, em primeiro lugar, descobrir-se o esquema básico da vida tribal. Este objetivo exige que se apresente, antes de mais nada, um levantamento geral de todos os fenômenos, e não um mero inventário das coisas singulares e sensacionais – e muito menos ainda daquilo que parece original e engraçado (MALINOWSKI, [1922] 1984, p. 24)

O segundo seria realizar uma imersão no campo e dominar a língua nativa a ponto de não precisar de intermédio de terceiros, acompanhar intensamente a vida cotidiana nos seus aspectos mais comuns, onde “o pesquisador deve, antes de mais nada, procurar afastar-se da companhia de outros homens brancos, mantendo-se assim em contato o mais íntimo possível com os nativos. Isso realmente só se pode conseguir acampando dentro das próprias aldeias” (MALINOWSKI, [1922] 1984, p. 21).

O terceiro pressuposto seria a aplicação devida dos métodos de coleta e manipulação dos dados objetivos, buscando registrar os fenômenos

[...] com o qual se completa adequadamente o quadro da cultura nativa. Além do esboço firme da constituição tribal e dos atos culturais cristalizados que formam o esqueleto, além dos dados referentes à vida cotidiana e ao comportamento habitual que são, por assim dizer, sua carne e seu sangue [...] descobrir os modos de pensar e sentir típicos, correspondentes às instituições e a cultura de determinada comunidade, e formular os resultados de maneira vivida e convincente (MALINOWSKI, [1922] 1984, p. 32)

Todos esses princípios metodológicos evidenciam a pretensão de traduzir a cultura do Outro através de uma “objetividade absoluta” (WAGNER, [1975] 2010a, p. 28), como se houvesse um sujeito pesquisador isento, que poderia sair da sua cultura para realizar o trabalho de campo, que, a partir deste privilégio a uma neutralidade axiológica, o mesmo poderia conhecer de fato o Outro, bastando que seguisse de forma adequada o método de coletar os dados. Assim, uma boa etnografia, ou seja, científica, demonstraria nitidamente onde estão os dados objetivos e onde estão as ideias do antropólogo. Este conjunto de ideias foi reconhecido posteriormente pela crítica pós-moderna como *realismo etnográfico*², do qual trataremos com mais cuidado na sexta parte deste trabalho.

Diferentemente do pensamento evolucionista, Malinowski propunha que deveríamos pensar as diferentes sociedades pelos seus critérios internos, de maneira sincrônica, sem criar uma escala de desenvolvimento. Propôs um método fundamentado na descrição e não na especulação, como faziam as correntes que buscavam grandes generalizações. O autor prezava por uma antropologia menos arbitrária e mais analítica, que buscasse compreender como o pensamento nativo se instala em sua ação, demonstrando como determinadas ações se referem a outras ações; as relações de funcionalidade, de interdependência, como certas práticas são coerentes com outras práticas, mostrar de que forma a sociedade se integra. Em sua obra mais expressiva, *Argonautas do Pacífico Ocidental*, Malinowski apresenta ao leitor uma análise bastante aprofundada do sistema de comércio *kula* da sociedade trobriandesa, no qual objetos dotados de um certo “valor simbólico” são trocados dentro de um grande território nas ilhas da Melanésia. Neste estudo, o autor descreve diversos fatores que compõe esse grande sistema de trocas e compara o *kula* com outras instituições desses grupos, como *status* social, parentesco, vida sexual, liderança política etc.

O autor preocupava-se demasiadamente com o caráter sincrônico da pesquisa, diferentemente dos seus predecessores evolucionistas, que realizavam grandes comparações diacrônicas. Malinowski demonstrou que em uma sociedade “simples” como a trobriandesa, com poucas instituições, há uma grande complexidade na vida social, o que é suficiente para impossibilitar grandes projetos comparativos unilineares como faziam os evolucionistas, para o autor, a pesquisa antropológica deve ser sincrônica, ater-se ao contexto estudado, deve-se abrir mão do método comparativo.

² Ver Costa, 2011; Marcus & Crushman 1982; Marques 2008;

Ao propor princípios metodológicos para a pesquisa antropológica, fazendo uma profunda crítica às tradições anteriores de grandes comparações, Malinowski inaugura uma nova forma de pesquisar, rompendo com a chamada “antropologia de gabinete”³, comum às tradições evolucionista e difusionista⁴. Porém, é pertinente lembrar que o autor não criou a pesquisa de campo, ela já era realizada há bastante tempo, a expedição ao Estreito de Torres é um exemplo, em que a mesma também tinha metodologia. O que Malinowski desenvolveu foi um método etnográfico específico, a *observação participante*.

O autor propôs um método que preza pelo aprofundamento na vida nativa, que busca captar o ponto de vista nativo, de modo que o antropólogo possa compreender detalhadamente a organização social da vida tribal. Sua proposta demonstra um profundo ceticismo em relação às grandes teorias criadas pelos antropólogos predecessores e inaugura uma nova antropologia. Como aponta Eunice Durham (1984: VII), Malinowski em sua obra *Argonautas*

[...] desfaz-se definitivamente a visão das sociedades tribais como fósseis vivo do passado do homem, equivalentes humanos das peças de museu, aglomerados de crenças e costumes irracionais e desconexos. Os costumes e as crenças de um povo exótico adquirem agora plenitude de significado e o comportamento nativo aparece como ação coerente integrada. A etnografia adquire a capacidade de reconstruir e transmitir uma experiência de vida diversa da nossa, mas nem por isso menos rica, ou menos humana.

3.2 - ANTROPOLOGIA SOCIAL BRITÂNICA

Com o eminente desenvolvimento da pesquisa de campo, criou-se um grande volume de trabalhos que criticavam a forma como a antropologia evolucionista sistematizava os dados. Mesmo em seu primeiro livro baseado exclusivamente em pesquisa bibliográfica, *A*

³ Expressão pejorativa para designar as teorias elaboradas a partir de dados coletados por terceiros; do inglês: armchair anthropology.

⁴ Para compreender o difusionismo de um modo geral, ver Laplantine (2003).

família entre os aborígenes australianos (1913), Malinowski já apontava de forma certa as deficiências das análises evolucionistas e sugeria uma nova forma de interpretação do material etnográfico (DURHAM, 1984: X). Foram os grandes expoentes dessa renovada antropologia britânica, Malinowski e Radcliffe-Brown, que estabeleceram “um novo método de investigação e interpretação, que ficou conhecido como “escola funcionalista” (DURHAM, 1984: IX). No entanto, há grandes diferenças em termos de método e, sobretudo, de entendimento sobre a ideia de “função” para esses dois autores, que serão apontadas no decorrer deste capítulo.

Malinowski, como um grande representante desta tradição antropológica, defendeu que devemos buscar compreender a cultura em sua totalidade, procurar as relações funcionais entre as partes desta totalidade orgânica, pois os “elementos culturais fazem parte de sistemas concretos definidos, e sua natureza e sentido dependem da posição que ocupam nesse sistema” (DURHAM, 1986, p. 11). A única forma de encontrar um elemento cultural é analisar a função que o mesmo exerce dentro de uma cultura no momento da pesquisa. É preciso

[...] apreender a cultura não apenas como conjunto de manifestações, mas como síntese integrada de uma multiplicidade de aspectos. O comportamento concreto de pessoas reais constitui sempre uma unidade, que engloba necessariamente a utilização de objetos, a atividade grupas e a manipulação de símbolos. [...] constituem as três faces de uma única realidade e não é possível entender qualquer uma delas sem as demais (DURHAM, 1986, p. 11)

É necessário buscar as interdependências entre as instituições, isto é, elas não podem ser analisadas isoladamente e postas em um grande esquema arbitrário como fazia o método comparativo empregado pelo evolucionismo e que foi radicalmente criticado e posto de lado na tradição britânica. Cabe lembrar que a passagem entre a “antiga” antropologia e esta nova, mais empírica, foi radical no Reino Unido (via Malinowski e Radcliffe-Brown), porém muito mais gradual tanto nos Estados Unidos quanto na França.

Segundo Edmund Leach ([1961] 2001, p. 14),

[...] precisamos reconhecer a força da tendência empírica que Malinowski introduziu na antropologia social e que tem permanecido conosco desde então. O âmago da antropologia social é o trabalho de campo — a compreensão do modo de vida de um determinado povo. Esse trabalho de campo é um tipo de experiência extremamente pessoal e traumática e o envolvimento pessoal do antropólogo em seu trabalho reflete-se na sua produção.

Malinowski foi muito prestigiado por seu método e suas etnografias quando escreveu sobre um contexto particular, “fruto de prolongada pesquisa de campo entre os nativos das ilhas Trobriand. [...] o meio através do qual o antropólogo se torna apto a observar uma cultura ‘de dentro’, para poder compreender o ‘ponto de vista do nativo’ e sua ‘visão de mundo’” (CASTRO, 2005, p. 18). Contudo, ele foi duramente criticado pelos seus trabalhos posteriores, quando tentou, a partir de sua pesquisa particular da cultura trobriandesa, compreender a “Cultura Humana” em geral, criando uma teoria que procurava evidenciar algo comum a todas as culturas:

Buscando o que poderia haver de geral atrás da particularidade dos costumes e da especificidade da vida cultural de cada povo, Malinowski estabelece que são as próprias características biológicas do homem que determinam necessidades básicas, as quais, devendo ser satisfeitas por todas as culturas, fornecem parâmetros universais do desenvolvimento cultural, que nos dão, de imediato, sua comparabilidade. Por outro lado, como a satisfação dessas necessidades básicas pode ser realizada de modos diversos, e como qualquer deles implica o estabelecimento de necessidades derivadas, também entendidas de modo específico, explica-se simultaneamente a universalidade da cultura e a particularidade das culturas. Assim, referindo as necessidades humanas (básicas e derivadas) a imperativos de natureza biológica, Malinowski tenta fundamentar a universalidade dos aspectos da cultura na universalidade de suas funções últimas. (DURHAM, 1986, p. 16)

Ao contrário, outros funcionalistas, como Radcliffe-Brown, se mantinham mais fiéis a Durkheim, com um grande interesse por inferir os elementos da estrutura social, tendo como premissa a primazia da sociedade sobre o indivíduo. Para Malinowski, o indivíduo era o fundamento da sociedade e as instituições existiam para satisfazer as necessidades biológicas dos mesmos. Por esse posicionamento o autor foi bastante criticado, visto como reducionista, e sua teoria não foi bem recebida em um contexto intelectual fortemente influenciado por Durkheim.

[...] o funcionalismo defendido por Malinowski partia da lógica interna onde o indivíduo era protagonista nas relações sociais estabelecidas em sociedade; para o estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown, o indivíduo é coagido pela estrutura, ou seja, pelas relações sociais estabelecidas no âmbito da coletividade. Enquanto Malinowski parte em sua análise funcional da sociedade do indivíduo (lógica internalizada), Radcliffe-Brown parte da análise do coletivo e este agindo sobre o indivíduo (lógica externalizada) (OLIVEIRA & SANTANA & ALVES, 2014, p. 243)

Radcliffe-Brown, desde *The Andaman Islanders* (1922), demonstrou-se influenciado por Durkheim e continuou em grande medida durante toda a sua vida (Malinowski, por outro lado, continuamente se afastou das concepções durkheimianas). Em *The Andaman Islanders* (1922), Radcliffe-Brown estuda temas como organização social, crenças, mitos e ritos das populações que vivem nas ilhas Andaman. Porém, suas explicações vão no sentido oposto às de Malinowski, afirmando que “a conduta do indivíduo é regulada de acordo com as necessidades da sociedade. [...] Na sociedade humana, os sentimentos em questão não são inatos, mas sim desenvolvidos no indivíduo pela ação da sociedade sobre ele” (RADCLIFFE-BROWN apud MELATTI, 1995, p. 12). Ou seja, em última instância, a explicação da sociedade só é possível por ela mesma, deve-se mostrar como os “sentimentos” expressos são essenciais à existência e à manutenção da sociedade; a explicação não pode ser subordinada a concepções inatas via biologia e psicologia. Como aponta Melatti (1995, p. 20), “[...] o antropólogo social deve evitar qualquer tentativa de

explicar fenômenos sociais ou culturais particulares em termos de uma explanação psicológica última das leis sociológicas gerais demonstradas por pesquisas puramente sociológicas”.

Segundo Melatti (1995, p. 24), podemos explicar as diferenças básicas entre Malinowski e Radcliffe-Brown de uma maneira mais precisa atentando a um desenvolvimento cronológico da diferença elaborado pelo próprio Radcliffe-Brown em 1946:

Apesar do uso do conceito de função como instrumento de interpretação, a teoria elaborada por Radcliffe-Brown é bem diferente da de Malinowski; e os métodos de interpretação não eram os mesmos para um e para outro autor. Por vezes o vago rótulo de funcionalista é aplicado a ambos indistintamente; mas os dois autores em muito pouco se assemelham. [...] vemos que em 1912 não havia diferença na maneira como ambos entendiam o termo função. Já em 1926 a diferença se fazia sentir, pois Malinowski deixa de se referir à sociedade ou à estrutura social como totalidade dentro da qual um elemento desempenha sua parte, passando a considerar como tal a cultura. E a partir de 1930 seu ponto de vista se afasta cada vez mais, quando Malinowski passa a definir a função de um elemento social ou cultural segundo suas relações com as necessidades biológicas dos indivíduos (MELATTI, 1995, p. 24-25)

Enquanto Malinowski instrua seus alunos a realizarem pesquisas de campo procurando pela lógica da ação dos nativos, pelas motivações humanas, Radcliffe-Brown solicitava que encontrassem princípios estruturais abstratos e mecanismos de integração da sociedade. Tais mecanismos tinham sua origem no pensamento de Durkheim, porém, Radcliffe-Brown almejava pretensões maiores que seu mestre: ele de fato buscava realizar uma “ciência da sociedade”.

Radcliffe-Brown está atento a estas mudanças e alterações, tanto que emprega conceitos e modelos das ciências naturais para explicar não somente a continuidade dos sistemas sociais, mas também suas respectivas transformações, o emprego de termos advindos das ciências naturais é bastante utilizado por ele na elaboração de sua teoria social

sobre a sociedade, concebendo a antropologia social enquanto um ramo da ciência teórico-natural da sociedade humana (Idem, p.170). Daí o emprego das terminologias estática e dinâmica: o primeiro para explicar a manutenção e continuidade, o segundo para explicar a transformação e mudança no sistema social. De acordo com Radcliffe-Brown a estrutura social designa uma complexa rede de relações sociais realmente existente (Idem, p.172). Esta estrutura faz parte da realidade, e é uma realidade concreta ao qual o pesquisador imerge ao campo etnográfico na busca desta rede de relações a partir dos fatos observáveis. Para ele o estudo da estrutura social é fundamental para a antropologia social. E esse estudo implica fazer o uso do método comparativo entre as várias sociedades existentes. Se aplicar nesse tipo de estudo ou pesquisa é fundamental para o pesquisador, assim como para o avanço da antropologia social em seus estudos sobre as inúmeras sociedades existentes (OLIVEIRA & SANTANA & ALVES, 2014, p. 248)

Radcliffe-Brown adotou um método que combinava comparação e análise, comparava sistemas sociais para que pudesse encontrar as diferenças e a partir delas perceber as similaridades fundamentais (RADCLIFFE-BROWN, [1950] 1995, p. 60). Esse método comparativo, contudo, não é em nada fruto do método evolucionista, pois nele a comparação surge após o trabalho de campo; um método muito mais rigoroso, menos arbitrário. O que o autor almeja com a comparação é construir esquemas de classificação: “Sem classificação não pode haver ciência” (RADCLIFFE-BROWN, [1950] 1995, p. 60). Para Radcliffe-Brown, este esforço empregado em comparação e análise é o pressuposto para alcançar a compreensão de sistemas de parentesco.

Um estudo de sistemas de parentesco, realizado no mundo inteiro por este método, revela que, enquanto há uma variação muito grande em suas características superficiais, pode-se encontrar um pequeno número de princípios estruturais gerais que são aplicados e combinados de várias maneiras. Uma das primeiras tarefas de um estudo teórico do parentesco é descobrir estes

princípios através de um processo de generalização abstrativa, baseado em análise e comparação (RADCLIFFE-BROWN, [1950] 1995, p. 60-61).

Como indicado no capítulo anterior, desde as pesquisas realizadas por Morgan com os iroqueses já era sabido que o parentesco poderia funcionar como uma chave para compreender a organização social, tendo em vista as correspondências que apareciam entre parentesco e organização social quando algo mudava. No entanto, todas as consequências dessa observação não tinham sido exploradas até o desenvolvimento da teoria da descendência. Para Radcliffe-Brown, o parentesco era uma instituição essencial, “funcionava” como o mecanismo central da sua concepção de “estrutural social”. E é a partir dessa concepção que o estrutural-funcionalismo, com a teoria da descendência, se desenvolveu a partir de questões de jurisprudência, dando ênfase a assuntos como direitos de herança e propriedade. Segundo Wagner (2010b, p. 238):

A antropologia social evoluiu gradativamente para uma espécie de jogo de fingimento heurístico: conceitos com ampla base de aceitação e compreensão na sociedade ocidental – tais como “política”, “lei”, “direitos” e “propriedade” – foram aplicados aos usos coletivos dos povos tribais com uma espécie de “como se” implícito. Contudo que os participantes do jogo mantivessem o “como se” em mente, seu uso dos conceitos ocidentais para traduzir os costumes nativos para o tipo de coerência racional e legal que esperamos de nossas próprias instituições [...]

Para Radcliffe-Brown, a principal questão não era compreender como os nativos pensavam, suas crenças, técnicas etc. O central era descobrir como a sociedade se mantinha coesa, em um todo integrado. Para realizar esse projeto, era primordial que o parentesco funcionasse como uma estrutura para o pesquisador observar diferentes grupos nessas sociedades. Assim, os estruturais-funcionalistas debruçavam-se sobre os direitos de posse, de terras e animais, organização em momentos de guerra, resoluções de conflitos, casamentos etc.

A antropologia social tornou-se a ciência dos grupos de descendência, e os grupos de descendência e sua constituição tornaram-se questões cruciais para dar conta da função nuclear de integração e manutenção da coesão da sociedade. Quanto maior a ênfase com que os pesquisadores insistiam na importância das definições, da racionalidade e de suas próprias concepções de direito e propriedade, mais os grupos se tornavam substanciais e claramente definidos. Eles se tornavam, em resumo, muito mais parecidos com os grupos conscientemente organizados, planejados e estruturados da sociedade ocidental – a despeito da completa falta de evidências de que os nativos realmente os pensassem daquele modo. Os “grupos” eram uma função do nosso entendimento do que as pessoas estavam fazendo, e não do que elas mesmas faziam das coisas. (WAGNER, 2010b, p. 239)

Ao lidar com as contradições que emergiam da prática dos nativos, a ciência dos grupos de descendência passou pelos mais rigorosos testes, sendo constantemente refinada ao lidar com novos problemas, por exemplo, com Radcliffe-Brown criando a noção de “aliança ou associação” para lidar com novas contradições. Segundo Wagner (2010b, p. 239):

Eles tratam do direito de um jovem bantu meridional de “furar” comida e bens que pertencem a seu tio materno, geralmente membro de outro grupo de descendência, e das peculiares relações de “jocosidade” e “evitação” encontradas entre muitos povos tribais, nas quais os participantes se envolvem numa troca que parece violar a relação ou na evitação que aparentemente a nega. [...] Em vista das tensões resultantes de interesses divergentes dos diferentes grupos que casavam entre si, inclusive demandas conflitantes a respeito de uma única pessoa ou de expectativas desta, essas práticas inexplicavelmente “antagônicas” serviam para manter a ordem e a solidariedade social (“integrar a sociedade”) quando nada mais podia fazê-lo. [...] O caráter aparentemente antissocial do “furto” ou das

relações de jocosidade e evitação poderia, assim, ser explicado pela necessidade de integrar os próprios grupos (aliá-los) em um todo social mais amplo. Qualquer evidência no sentido de que o uso do parentesco *não* tinha o efeito de promover a solidariedade entre os grupos poderia ser explicada como formadora da solidariedade como um todo através da aliança.

Percebemos então como os antropólogos lidavam com esses problemas criando novas explicações para salvar as suas concepções unitárias como sociedade, cultura e grupos. Como aponta Wagner (2010b, p. 240), toda tentativa de proteger essas concepções era uma maneira de entender que as relações entre os grupos não eram tão reais quanto os próprios grupos. Marilyn Strathern (2014, p. 232) argumentou no mesmo sentido:

Pensar a sociedade como uma coisa é pensar nela como uma entidade discreta. A tarefa teórica torna-se, assim, uma elucidação da "relação" entre ela e outras entidades. Podemos dizer que essa é uma matemática que vê o mundo como inerentemente dividido em unidades. Esse ponto de vista tem um corolário importante: o entendimento das relações como extrínsecas a essas unidades, isto é, como formas secundárias de conectar as coisas.

Influenciado pelo recente estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, Edmund Leach em 1959 irá debater com os defensores da teoria da descendência alegando que, ao usarem apenas o método comparativo, como que comparando borboletas; criando tipologias para unidades a priori; os antropólogos estariam fadados ao etnocentrismo quando fossem a campo, isto é, ficariam constantemente tentados a priorizar os aspectos da organização social que conhecem melhor. Diferentemente de Radcliffe-Brown, que buscava a comparação para poder classificar, Leach propunha pensar as ideias organizacionais como padrões matemáticos. Esse método nos ajudaria a lidar com o etnocentrismo, pois quando pensamos em conceitos com tamanho significado, como "sociedade" e "grupos", é comum que automaticamente façamos hierarquias. Por esse motivo, para generalizarmos é importante

pensarmos em variáveis (x, y, z) e não em unidades discretas (LEACH, [1961] 2001).

O funcionalismo em sentido matemático, não diz respeito às inter-relações das partes de um todo, mas sim aos princípios de operação de sistemas parciais. Nisto há um conflito direto com os dogmas de Malinowski e Radcliffe-Brown. O funcionalismo de Malinowski nos fez considerar cada Sociedade (ou Cultura, como diria Malinowski) como uma totalidade constituída de uma série de "coisas" discretas, empíricas de espécies bastante diversas — p. ex., grupos de pessoas, "instituições", costumes. Estas "coisas" estão funcionalmente inter-relacionadas para formar um mecanismo delicadamente equilibrado como as várias partes de um relógio de pulso. O funcionalismo de Radcliffe-Brown era também mecânico, embora o foco de interesse fosse diferente. Radcliffe-Brown estava interessado, por assim dizer, em distinguir relógios de pulso e relógios de bolso, enquanto o interesse de Malinowski estava nos atributos gerais do mecanismo do relógio. No entanto, ambos os mestres tomaram como ponto de partida a noção de que uma cultura ou sociedade é um todo empírico construído de um número limitado de partes facilmente identificáveis e que, ao compararmos duas sociedades, estamos preocupados em verificar se os mesmos tipos de partes estão presentes em ambos os casos (LEACH, [1961] 2001, p. 20-21).

Leach ([1961] 2001, p. 26-27) chama atenção também para o etnocentrismo ao criticar Fortes, pois devemos considerar as relações de parentesco que surgem dos próprios nativos e não a partir de teorias universais psicológicas. Fortes teria alegado que devemos considerar toda relação entre pai, mãe e filho como filiação, pois fora disso ignoramos o tabu do incesto. Contrário a esse argumento, Leach usou palavras muito precisas para expressar seu descontentamento com esse tipo de pressuposto, que ignora o que os nativos pensam sobre suas próprias instituições para abstrair um grande quadro de classificações

que muito mais tem a ver com nossa própria forma de entender o mundo do que com a dos nativos estudados.

A abordagem contrária, — e a minha heresia — é que devemos aceitar cada caso como ele é. Se em Trobriand se diz — como é dito em palavras e fatos — que o parentesco entre um pai e seu filho é praticamente o mesmo que entre primos cruzados masculinos ou entre cunhados, mas completamente diferente do que há entre uma mãe e seu filho, então temos que aceitar o fato de que é realmente assim. Estaremos nos enganando e a todos, se chamarmos esse parentesco de filiação. Minha divergência com o Prof. Fortes neste assunto versa sobre tal ponto. Parece-me que, no seu emprego da expressão "filiação complementar", ele tenta estabelecer, como sendo universal, um fenômeno especial etnográfico que observou entre os Tallensi e os Ashanti (LEACH, [1961] 2001, p. 27)

Concluo que o “objetivismo moderno” tratado neste capítulo, através de autores como Malinowski e Radcliffe-Brown, é marcado por um grande rompimento metodológico em relação à antropologia evolucionista, que era bastante limitada. Porém, no desdobramento da antropologia moderna, embora tenha caminhado a passos largos em direção à sua grande missão, que segundo Viveiros de Castro (2015, p. 20) é a de “descolonização permanente do pensamento”, notamos que o empirismo na antropologia, a possibilidade de representar o Outro objetivamente através da prática etnográfica, é passível de muitas críticas. A antropologia moderna permanece com pretensões objetivistas, buscando extirpar a subjetividade em detrimento de um conhecimento que independa do conhecedor.

4 - O OUTRO DE LÉVI-STRAUSS

Prosseguindo nos desdobramentos da discussão do capítulo anterior, tomarei a obra de Claude Lévi-Strauss como eixo central para pensarmos algumas transformações na oposição entre objetivismo/subjetivismo no modo de conhecer da antropologia, pois a própria obra do autor realiza essas mudanças, como lembrou Viveiros de Castro em entrevista:

Vemos na sua obra como a oposição entre natureza e cultura passa de uma universalidade objetiva, ou ontológica, poderíamos dizer, a uma universalidade subjetiva, ou antropológica. Ela cessa de ser uma oposição real para se tornar uma antinomia inerente à reflexão da humanidade sobre sua própria condição. Lévi-Strauss afirma, em *O pensamento selvagem*, que a oposição natureza/cultura, tão central em *As estruturas elementares do parentesco*, tinha para ele, agora, “um valor sobretudo metodológico (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 196)

4.1 - AS ESTRUTURAS ELEMENTARES DO PARENTESCO

Até o final da década de 1940, eram duas as correntes que dominavam a antropologia social e cultural: a primeira o funcionalismo de um modo geral, que inclui tanto Malinowski quanto Radcliffe-Brown, os quais foram tratados de forma mais detalhada no capítulo anterior; e a segunda corrente era a antropologia norte-americana, também conhecida como culturalismo, encabeçada por Franz Boas (da qual não trataremos com profundidade, mas que cabe expressar sua importância para a disciplina). Este era o quadro com que Lévi-Strauss se deparou quando começou a se dedicar à antropologia. Essas grandes correntes, funcionalista e culturalista, prezavam fortemente pelo particular, como bem escreve Márcio Goldman (2016, p. 60):

Esse tipo de perspectiva mais particularista está na raiz do que se convencionou denominar, na antropologia, de método funcionalista e método culturalista, que desse ponto de vista, são mais ou menos a mesma coisa, a saber: uma hipótese de que as sociedades ou culturas seriam entidades

relativamente autossuficientes, fechadas em si mesmas, espécie de mônadas, e que a tarefa da antropologia seria entender cada uma delas nos seus próprios termos. Nesse sentido, a questão de generalização não se coloca ou, quando se coloca, deve ser deixava para mais tarde.

Este era o grande problema para Leach, tratado no capítulo anterior, e foi a publicação de *As Estruturas Elementares do Parentesco*, em 1949, que possibilitou que dez anos mais tarde o autor se posicionasse contra a teoria da descendência de seus pares britânicos e a favor da teoria da aliança proposta por Lévi-Strauss. Com *As Estruturas Elementares do Parentesco*, Lévi-Strauss causou uma grande transformação nos estudos sobre parentesco. Influenciado pela linguística estrutural de Jakobson e Saussure, na obra o autor busca apreender os sistemas de parentesco como sistemas significativos, constituídos de elementos que não são unidades encerradas como era a concepção do estrutural-funcionalismo, isto é, para o autor, os elementos são relacionais. Para Marilyn Strathern, esta concepção relacional é a maior contribuição que Lévi-Strauss proporcionou, pois rompe com a ideia comum de que a sociedade é uma entidade inerentemente solidária.

Se você olhar o debate entre Radcliffe- Brown e Lévi-Strauss, a diferença fica bem clara. Tomemos, por exemplo, o uso do termo “aliança”. Quando Radcliffe- Brown fala de aliança – como nos artigos sobre relações jocosas –, ele tem em mente uma relação que pode ser positiva ou negativa entre duas entidades, mas que carrega sempre uma força coesiva, como se houvesse duas entidades que se conjugam. Este, é claro, é o elemento primitivo do parentesco euro-americano – talvez eu devesse chama-lo apenas de parentesco inglês de classe média – que Schneider captou: a suposição de que há pessoas, e elas têm relações. E, naturalmente, o que Lévi-Strauss diz é: não, o que se tem são relações, e entidades que são o produto das relações. Quando ele usa o termo “aliança”, ele está se referindo a uma posição formal de encadeamento de relações, não àquilo que Radcliffe-Brown tinha em mente,

solidariedade e coisas desse tipo. (STRATHERN, 1999, p. 170)

Para Lévi-Strauss, por exemplo, o status de mãe não é em si mesmo algo com um significado determinado. Ele o é somente em relação a outros como filho. O significado é sempre relacional, depende do contraste, da diferença. Assim como era no caso da linguística de Saussure que o inspirou, em

[...] que a identidade de qualquer elemento linguístico se define negativamente com relação àquilo que este elemento não é. Por exemplo, os fonemas que formam a palavra “fruta” só cumprem função de significação se forem distintos dos fonemas que constituem outras palavras. Por conseguinte, cada elemento do sistema linguístico passa a ter a significação definida por suas relações com os demais. A significação de cada elemento, assim, passa a conter virtualmente a totalidade do sistema a que pertence. O significado da palavra “fruta”, por exemplo, depende de tudo aquilo que “fruta” não é (RODRIGUES, 2015, p. 167).

Lévi-Strauss combinou este modelo linguístico com a teoria da reciprocidade de Marcel Mauss, expressa em seu *Ensaio sobre a dádiva* (1925). Esta é basicamente uma concepção baseada em estudos sobre rituais e trocas de presentes como o *kula* e o *potlatch*, que postula que as ações de dar, receber e retribuir formam uma única unidade, em que a reciprocidade torna-se uma obrigação (MAUSS, 2003, p. 313). O autor

“[...] postula um entendimento da constituição da vida social por um constante dar-e-receber. Mostra ainda como, universalmente, dar e retribuir são obrigações, mas organizadas de modo particular em cada caso. [...] Mauss pergunta-se qual a regra que estipula a retribuição, concluindo que cada sociedade tem a sua. Posteriormente, Lévi-Strauss (1949), proporá haver algo de universal por trás da diversidade no nível dos fatos, formalizando o “princípio de reciprocidade” (LANNA, 2000, p. 175-178)

A partir disso, Lévi-Strauss irá propor que os sistemas matrimoniais deveriam ser pensados como sistemas de comunicação como as trocas de presente, baseados na reciprocidade. Desta forma, um grupo social que doa um “presente matrimonial” se transforma virtualmente em um credor de um outro (RODRIGUES, 2015, p. 168).

A reputação do funcionalismo estrutural assentava-se em grande parte em suas análises dos sistemas de linhagem segmentária, que pareciam provar além de qualquer dúvida razoável o papel do parentesco como o princípio organizacional fundamental em sociedades tribais. A teoria da linhagem, por sua vez, pressupunha uma ênfase especial às relações de parentesco linear (avô-pai-filho), enquanto as relações laterais (marido-mulher, irmão-irmão) eram frequentemente subestimadas. *As estruturas elementares do parentesco* desordenou tudo isso. Na visão de Lévi-Strauss o parentesco não era principalmente um modo de organização social, mas um sistema significativo, um sistema de relações, e a principal relação não era o laço “natural” de sangue (pai-filho), mas o laço construído socialmente entre marido e mulher. O casamento é o ponto de indeterminação no parentesco biológico - você não pode escolher seus pais, mas deve escolher seu cônjuge. Para Lévi-Strauss essa escolha é a fissura pela qual a cultura penetra no parentesco, transformando a sociedade tribal de biologia em cultura (ERIKSEN & NIELSEN, [2001] 2007, p. 129)

A concepção do autor é oposta à do estrutural-funcionalismo, que prioriza fatores como o parentesco linear, descendência, continuidade, normas e organização. Na teoria da *aliança* de Lévi-Strauss, as relações de parentesco lateral ganham prioridade, pois o tabu do incesto impõe que ocorram trocas fora do grupo, e “ao abrir mão de um parceiro no interior do meu grupo a fim de encontrá-lo em outro, eu o disponibilizo para alguém do outro grupo, que por sua vez abriu mão de um cônjuge para que eu pudesse toma-lo” (GOLDMAN, 2016, p. 65). Ou seja, o parentesco do estruturalismo valoriza muito mais a aliança, o contraste, o arbítrio e o significado, o que significou uma revolução nos estudos

sobre parentesco e estimulou um acalorado debate entre as diferentes escolas.

O estruturalismo se voltou às oposições e contradições com o intuito de resolvê-las como parte da explicação, não buscando mais a integração (WAGNER, 2010b, p. 241). Ele busca demonstrar como as contradições fazem parte de uma estrutura subjacente. O pêndulo epistemológico da antropologia parece, então, voltar-se novamente a um caráter mais universal (generalizante), como foi no evolucionismo, diferentemente do funcionalismo e do culturalismo, que prezavam demasiadamente pelo particular (GOLDMAN, 2016, p. 60).

Lévi-Strauss nunca aceitou nenhuma das alternativas. Ele é, por um lado, o crítico mais agudo do pensamento evolucionista, sem por outro ter jamais concordado com a ideias de que a renúncia ao tipo de totalidade que os evolucionistas advogavam implicaria necessariamente cair na fragmentação, na dispersão, o que aconteceria com funcionalistas e culturalistas. E é interessante observar, de passagem, que essas duas maneiras de pensar as sociedades primitivas são as mais usuais até hoje. Das duas, uma: ou se pensam essas sociedades como fazendo parte de uma longa história evolutiva que é a história da humanidade (ou como fazendo parte de um grande sistema global), ou se acredita que cada sociedade é uma coisa em si mesma, existindo por si mesma, com sua lógica e inteligibilidade próprias. A questão que Lévi-Strauss se colocara por toda a vida – e que enfrentou pela primeira vez no campo dos estudos de parentesco – é simplesmente como articular um pensamento mais generalizante sem cair nos impasses do modelo evolucionista. (GOLDMAN, 2016, p. 61)

A partir da linguística de Jakobson e Saussure e da noção de dádiva (reciprocidade) de Marcel Mauss, o estruturalismo de Lévi-Strauss tem seu início onde o funcionalismo termina. A questão central para o funcionalismo era responder à seguinte pergunta “O que integra a sociedade?”, o estruturalismo responde de imediato: reciprocidade. Desta forma, a questão que o estruturalismo coloca é outra: “Como a sociedade é conceitualizada?”. Tanto o funcionalismo (em geral), como

o estruturalismo entendiam que a “cultura” ou a “sociedade” são um sistema, a diferença é que o primeiro está preocupado em como ela opera e o segundo em como ela se articula no nível conceitual (WAGNER, 2010b, 241-242).

A partir de Estruturas elementares do parentesco [...] o grupo social assumiu um aspecto novo e radicalmente diferente para alguns antropólogos. Foi descrito em termos conceituais (“ideais”) e simbólicos, e não legais e materialistas. Ao invés de se basearem em vacas, complexos residenciais e direitos *in rem* e *in personem*, os grupos e a estrutura dos grupos se baseavam em dualidades cosmológicas: direita versus esquerda, água em contraposição a terra, o de cima em oposição ao de baixo, etc. Em vez de grupos reais, físicos, “concretos”, havia unidades hipotéticas reconstruídas de acordo com os papéis assumidos na reciprocidade – “doadores de mulheres”, “receptores de mulheres”, “ciclos” determinados por regras de casamento, e assim por diante – constructos sociais do analista concebidos para fazer operar a ideologia nativa (WAGNER, 2010b, p. 242)

4.2 - TOTEMISMO HOJE E O PENSAMENTO SELVAGEM

O campo, esse lugar onde os frangos passeiam crus? (CORTÁZAR, Julio. Um tal Lucas, [1979] 2014)

Em 1962 Lévi-Strauss publicou dois livros fundamentais para a antropologia, *Totemismo hoje* e *O pensamento Selvagem*. Com o primeiro, o autor deu início a uma grande discussão sobre a história da noção de totemismo até a atualidade. Lévi-Strauss tece alguns elogios a predecessores como Jean-Jacques Rousseau e Henri Bergson por terem tido ideias muito interessantes acerca de uma discussão que posteriormente giraria em torno da noção de totemismo. A outros colegas, não poupa críticas, rebate diversas concepções que colocam primazia de algo natural sobre o totemismo, concluindo que “entre o profundo absurdo das práticas e das crenças primitivas proclamadas por Frazer e sua validação especiosa através das evidências de um pretenso

senso comum invocado por Malinowski, há lugar para toda uma ciência e toda uma filosofia” (LÉVIS-TRAUSS, [1962] 1989, p. 90).

Se a noção de totemismo geralmente era empregada de modo a aproximar algumas sociedades do domínio do natural, Lévi-Strauss com sua reformulação do totemismo abre um caminho para a racionalidade emergir. O autor evidenciou que havia uma operação por trás do totemismo de povos ditos “pré-lógicos” que correspondia a uma maneira universal do pensamento operar.

Por este modo de pensar, universalmente sistemas de diferenças e semelhanças percebidas entre elementos da natureza (animais, plantas, acidentes geográficos, fenômenos meteorológicos etc.) são aproveitados por todas as culturas para classificar e significar sistemas de diferenças e semelhanças entre entidades sociais (RODRIGUES, 2015, p. 172)

Lévi-Strauss ressalta o quanto as noções totêmicas de muitos autores eram equivocadas, etnocêntricas, buscando elementos funcionais, naturais ou universais psicológicos, em detrimento do nível conceitual dos nativos.

A tese de Lévi-Strauss é que o mundo animal e o mundo vegetal não são utilizados apenas porque existem ou sejam úteis, mas porque propõem ao homem um método de pensamento, ou seja, contrariando a premissa funcionalista de Malinowski e outros, as espécies naturais não seriam escolhidas por “serem boas para comer”, mas justamente por serem “boas para pensar”. A conclusão a que chega Lévi-Strauss é que o totemismo é uma ilusão e que seu valor aparente provém de uma “infeliz divisão da realidade” e que a noção mesma de totemismo é ilusória e não somente a sua unidade enquanto fenômeno. A ilusão deriva do fato de que o “pretensso totemismo” seria apenas um caso particular do problema geral das classificações e um exemplo, entre tantos outros, do papel frequentemente atribuído aos termos específicos para elaborar uma classificação social (ZANINI, 2006, p. 525-526)

Esta concepção deixa claro que os nativos não utilizam plantas e animais totêmicos apenas para os “reclamos do estômago” (LÉVI-STRAUSS, [1962] 1989, p. 17), como defendeu Malinowski, eles utilizam plantas e animais como elementos para operar a sua racionalidade. Este torna-se um grande marco na antropologia, como lembra Viveiros de Castro (2015, p. 238):

É nos livros de 1962, com efeito, que Lévi-Strauss identifica o pensamento selvagem, isto é, as condições concretas da semiose humana, a uma gigantesca e sistemática empresa de ordenamento do mundo, e promove o totemismo, antigo emblema da irracionalidade primitiva, a modelo mesmo de toda atividade racional

A partir dessa ideia, o autor deriva a sua famosa “ciência do concreto”, extensamente exposta na obra *O pensamento selvagem*. Nela, o autor trata de demonstrar que não há desigualdade entre a forma de pensar dos ditos selvagens em relação aos civilizados. Para Lévi-Strauss, todas as línguas são adultas, não existe a concepção de uma língua “pré-lógica” como alguns estudiosos defendiam. A diferença para Lévi-Strauss está no ponto de partida de cada maneira de pensar.

O pensamento selvagem não se despoja das dimensões corporais e materiais para pautar-se exclusivamente pela razão. Consiste em uma lógica do concreto, segundo a expressão de Lévi-Strauss, que opera diretamente no nível dos signos: isto é, simultaneamente no plano dos órgãos dos sentidos e das ideias, das formas e dos conteúdos, do sensível e do inteligível. Está lógica, por operar com signos, ou seja, com ligações indissociáveis entre significantes e significados, comporta postulados e axiomas que não separam o sensível do inteligível e que consideram as formas como portadoras de significados e as ideias como inseparáveis de formas perceptíveis. [...] assim a natureza abandona o silêncio e deixa de ser mero objeto. No pensamento selvagem as propriedades lógicas e significacionais manifestam-se de maneira direta, como atributos das coisas,

simultaneamente aos órgãos de sentidos e ao intelecto: animais, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos aparecem nos mitos e nos rituais porque antes foram minuciosamente observados e classificados. Seus detalhes e características são incorporáveis como ferramentas intelectuais (RODRIGUES, 2015, p. 175)

Ainda no primeiro capítulo, sobre a “ciência do concreto”, o autor coloca as diferenças entre o pensamento “selvagem” em contraposição ao “científico”, demonstrando que ambos são complexos e dotados de racionalidade, porém diferentes. O pensamento selvagem (*bricoleur*) tem uma forma de operar que não se curva a abstrações alheias ao mundo concreto, é um pensamento que parte da dimensão perceptível, das “qualidades sensíveis” das coisas, dos sentidos, para pensar o mundo abstratamente; parte do perceptível para criar estruturas de significado como os mitos. Diferentemente do pensamento “cultivado”, do engenheiro, que parte de abstrações para pensar o mundo concreto, parte de estruturas abstratas que não passaram pelos sentidos para realizar-se no mundo. A questão para Lévi-Strauss não é eleger a melhor forma de pensar, mas sim conferir racionalidade a uma operação que tem um início distinto de como normalmente o ocidente concebe. Desse modo, o autor põe em evidência os diferentes resultados que cada forma de pensar proporciona.

A obra de Lévi-Strauss, como se sabe, especialmente a partir de *O Totemismo Hoje*, representou um verdadeiro divisor de águas no estudo das cosmologias indígenas, ao substituir a lógica clássica à luz da qual elas foram inicialmente estudadas por uma lógica do sensível, que é uma lógica das relações. Enquanto a primeira focalizava as relações entre os termos (razão pela qual, aliás, as proposições indígenas foram acusadas de irracionalidade), a segunda focalizou as relações entre as relações. O procedimento de ambas perante o pensamento é bem diferente: uma pretende ensinar a pensar bem, pretende legislar o pensamento; a outra pretende ser imanente a este, o qual vem mesmo a ser encarado como a-subjetivo. Expressão dessa diferença entre os níveis do pensamento que são

regidos por cada lógica, uma pôde ser formalizada e seus princípios foram utilizados para se medir o grau de racionalidade das produções do pensamento; a outra não pode ser formalizada porque é indissociável de suas aplicações concretas. Em resumo, a lógica clássica constrói seus princípios como a priori, e a lógica das relações só se constrói a posteriori (LIMA, 2002, p. 8)

4.3 – MITOLÓGICAS

Em algum lugar deve haver um depósito de lixo onde estão amontoadas as explicações. Só há uma coisa preocupante neste exato panorama: o que vai acontecer no dia em que alguém conseguir explicar também o depósito de lixo. (CORTÁZAR, Julio. Um tal Lucas, [1979] 2014)

Assim como em outros momentos de sua obra, neste derradeiro momento Lévi-Strauss coloca novamente em evidência problemas que transformariam a antropologia. Nos quatro volumes que compõem as *Mitológicas*, o autor analisou oitocentos e trezes mitos e suas variações, e se contrapôs a concepções que não davam devida importância aos mitos, os consideravam apenas como subproduto de outras áreas da vida nativa, como expressões secundárias. Lévi-Strauss demonstrou como os mitos são auto referenciais e não mera expressão de sentimentos que estariam na natureza humana, como amor, ódio, medo etc. Evidenciou o equívoco dos que consideravam os mitos como uma linguagem imprecisa, cheia de absurdos ficcionais que não fazem o menor sentido (RODRIGUES, 2015, p. 176).

[...] os mitos assim como os sistemas de parentesco e as línguas, principalmente, expressam o funcionamento do pensamento que os gera. A diferença está no fato de que os mitos o fazem de maneira mais livre que o parentesco e a língua – e esta liberdade é fundamental [...] O essencial nos mitos é a autonomia em relação a quaisquer funções práticas e a possibilidade de se apresentar como uma espécie de atividade pura e livre do intelecto: neles o pensamento encontra-se menos submetido as pressões das circunstâncias

externas e dependem apenas de suas próprias coerções internas. [...] as relações têm prioridade com respeito aos elementos – é que os mitos formam sistemas, ao menos no plano de uma sociedade ou de um conjunto de sociedades vizinhas. É neste nível sistemático que devem ser abordados, pois eles não apenas são portadores de mensagens para os homens: segundo Lévi-Strauss “os mitos se pesam entre si”, isto é, também dialogam, confirmam-se e se refutam entre si, uma vez que cada um revela seu significado em outro, que remete a um terceiro, que [...] repetem-se e inovam-se ao mesmo tempo, crescendo como espiral. Outra hipótese importante na abordagem dos mitos por Lévi-Strauss é a que os situa como narrativas de um tipo específico, dotadas de uma lógica própria, com uma gramática particular (RODRIGUES, 2015, p. 176).

Ou seja, para o autor, é importante se concentrar no fato de que há uma lógica operando, acompanhar o desenvolvimento desse pensamento selvagem atendo-se ao nível conceitual, para então demonstrar empiricamente como essa forma de pensar atua, pensando junto com este pensamento e não como ele; buscando ser imanente a ele, não legislando sobre ele (LIMA, 2002, p. 8). Na incansável análise que compõe as *Mitológicas*, Lévi-Strauss percebe a impossibilidade de conhecer o significado dos mitos. Um mito somente é traduzível em outro, e assim sucessivamente. Logo, o que apenas podemos acessar é como os mitos significam outros mitos; “aquilo que os mitos significam é a própria significação” (RODRIGUES, 2015, p. 178). O autor conclui que os volumes das *Mitológicas* são o “mito da mitologia” (LEVI-STRAUSS, [1964] 2010, p. 31). As *Mitológicas* são mais uma versão dos mitos, assim como anteriormente, em *As estruturas dos mitos*, de 1955, o autor colocou que a interpretação de Freud sobre o mito de Édipo é mais uma versão do próprio mito (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 10).

Pois é com as *Mitológicas* que a inversão na ordem das vozes se completa – ou melhor, quase se completa; não teria sido mesmo preciso ir mais longe: como Moisés e a Terra Prometida [...] A noção de sociedade é desinvestida analiticamente em favor de um foco sistemático nas

transformações narrativas intersocietárias; a oposição Natureza/Cultura deixa de ser uma condição antropológica universal (objetiva ou subjetiva) para se transformar em um tema mítico, interno ao pensamento indígena – tema cuja ambivalência dentro desse pensamento, aliás, só fará crescer a cada volume da série; e os objetos algebriformes chamados “estruturas” ganham contornos mais fluidos, derivando, como mencionamos, para uma noção analógica de transformação (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 240-241)

Em todo esse caminho que a obra de Lévi-Strauss percorre no decorrer segunda metade do século XX, podemos perceber o quanto ela reaproxima a antropologia do pensamento do Outro, em que desde *As Estruturas Elementares do Parentesco* até as *Mitológicas* toda sua obra desempenhou um papel decisivo para a maneira como a antropologia está configurada atualmente, uma obra que realiza progressivamente um movimento de pensar com a alteridade, abrindo mão da segurança de analisar o Outro como um objeto inerte. Contrapondo-se a isso, Lévi-Strauss se dispõe a pensar os mitos deste Outro deixando-se atravessar pela racionalidade que o gerou. Desde o início, o autor realiza em sua obra grandes críticas ao etnocentrismo em diversos níveis, colaborando imensamente para que discussões atuais na antropologia como “descolonização do pensamento” pudessem emergir. Lévi-Strauss, ao mesmo tempo que constrói um grande edifício teórico como o estruturalismo de *As Estruturas Elementares do Parentesco*, posteriormente concede as chaves para que um após seja vislumbrado via *Mitológicas*.

5 - CRISE DO OBJETIVISMO

Coisa uma é ser o pato pelas penas
Coisa outra ser as penas deste pato
(CORTÁZAR, Julio. [1979], 2014)

É a partir de 1960, no “contexto da desconfiança dos antropólogos com relação à capacidade explicativa dos modelos clássicos de representações culturais holísticas e fechadas do Outro” (SILVA, 1991, p. 49) que, principalmente através de Clifford Geertz, surge a vertente interpretativa na antropologia, que propunha novos rumos para a disciplina. Geertz foi influenciado por Wilhelm Dilthey, filósofo alemão do século XIX que propôs a divisão entre as “ciências da natureza” e as “ciências do espírito”, da qual tratamos rapidamente na introdução deste trabalho. Para Dilthey, o objetivo das ciências do espírito seria *interpretar* o comportamento humano em geral, eventos históricos, valores, “cultura”; em contraposição às ciências naturais, que buscam *explicar* os eventos da natureza. Segundo Michael Fischer (1983, p. 56), esta noção interpretativa era uma forma de conciliar a meta científica de objetividade com o reconhecimento da autorreflexividade humana, ou seja, desenvolver uma ciência que não trata humanos apenas como objetos, tendo em vista que esses refletem sobre suas próprias ações.

Geertz foi também influenciado pelas ideias de Max Weber, que propôs que as ciências do espírito devem buscar reconstruir os fatos, descobrir as causas da ação social, extrair o conteúdo simbólico da ação, ao invés encontrar leis gerais como as ciências da natureza. Tendo em vista o fato de que os fenômenos sociais estão em constante transformação, seria impossível realizar determinismos apontando relações causais entre os fenômenos sociais. Dessa forma, para Weber não há a possibilidade de ser objetivo nas ciências do espírito na forma comumente praticada, porque não existe neutralidade axiológica, há sempre pressupostos, valores, subjetividade, parcialidade no conhecimento *interpretativo*. O que é possível de apreender de maneira objetiva para Weber são as motivações, os fatores intelectuais e culturais que orientam a ação social e, portanto, a “ação” torna-se o seu objeto de análise.

São algumas as concepções centrais que Geertz retoma de Dilthey e Weber, como por exemplo, a ideia de que os homens vivem no interior de “mundos intersubjetivos socialmente constituídos. Até mesmo as experiências subjetivas são amplamente mediadas pela

linguagem, pela participação social (as reações dos outros) e por símbolos culturais” (FISCHER, 1983, 57). Como o próprio Geertz ([1973] 2008, p. 4) comenta, também a noção weberiana de que “o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu” é central para a sua proposta de antropologia *interpretativa*. Para o autor, a comunicação é passível de análise, deve-se buscar o significado e os motivos que os próprios indivíduos atribuem às suas ações. Compreender o sentido que as pessoas atribuem à sua própria conduta, diferentemente da análise de instituições sociais como propôs Durkheim, que influenciou amplamente a antropologia.

Geertz buscava estabelecer um conceito de cultura reduzido a uma dimensão mais justa, mais limitado, e possivelmente mais poderoso, “para substituir o famoso ‘o todo mais complexo’ de E. B. Tylor, o qual, embora eu não conteste sua força criadora, parece-me ter chegado ao ponto em que confunde muito mais do que esclarece” (GEERTZ, [1973] 2008, p. 3). O autor propõe um conceito de cultura que é essencialmente semiótico, que atem-se a teias de significados, no mesmo sentido em que Max Weber sugeriu que o homem seria um “animal amarrado a teias de significados”. Neste sentido, a antropologia seria uma ciência interpretativa, não uma ciência experimental a procura de leis como foi o estrutural-funcionalismo com as relações de parentesco, e o estruturalismo procurando estruturas subjacentes e “inconscientes”.

Segundo Geertz ([1973] 2008, p. 04), para que entendamos o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento, devemos primeiramente compreender o que é a prática etnográfica. O autor discorda da concepção comum de que esta última pode ser definida apenas por técnicas, como selecionar interlocutores, realizar entrevistas, genealogias, criar diários de campo etc. Para Geertz ([1973] 2008, p. 04), o que define o empreendimento etnográfico é “[...] o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma ‘descrição densa’”. Noção esta que o autor atribui ao filósofo da linguagem Gilbert Ryle, que contrapõe o que seria uma “descrição superficial” de uma “descrição densa”. A primeira poderia ser entendida como uma constatação “óbvia”, direta do que alguém está fazendo, como por exemplo contraindo rapidamente a pálpebra direita, neste sentido, superficial. A segunda leva em consideração diferentes possibilidades de significado para a simples ação de “contrair a pálpebra direita”, a descrição densa identifica e distingue estas diversas possibilidades de significado para um mesmo ato. Portanto, para Geertz,

a prática etnográfica é uma descrição densa, que discrimina uma hierarquia de significados,

[...] uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, [1973] 2008, p. 7)

Nesse sentido, sem a descrição densa nos restaria apenas uma descrição árida de uma determinada ação, vazia de significado. Para Geertz, o objeto da etnografia consiste em uma "hierarquia estratificada de estruturas significantes". A descrição etnográfica é sempre "densa", no mesmo sentido weberiano, Geertz ([1973] 2008, p. 7) coloca que "nossos dados são realmente nossa própria construção das construções de outras pessoas", ou seja, quando a prática antropológica pretende ser mais observadora, buscando *explicações* como nas ciências da natureza, ela perde de vista o seu caráter inerentemente *interpretativo*, pois o etnógrafo está sempre explicando explicações, interpretando interpretações. Segundo Geertz ([1973] 2008, p. 21), a vocação essencial da antropologia interpretativa "não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram".

O debate interminável, porque não-terminável, dentro da antropologia, sobre se a cultura é "subjetiva" ou "objetiva", ao lado da troca mútua de insultos intelectuais ("idealista!" — "materialista!"; "mentalista!" — "behaviorista!");

"impressionista!" — "positivista!") que o acompanha, é concebido de forma totalmente errônea. Uma vez que o comportamento humano é visto como ação simbólica (na maioria das vezes; *há* duas contrações) — uma ação que significa, como a fonação na fala, o pigmento na pintura, a linha na escrita ou a ressonância na música, — o problema se a cultura é uma conduta padroniza ou um estado da mente ou mesmo as duas coisas juntas, de alguma forma perde o sentido. O que se deve perguntar a respeito de uma piscadela burlesca ou de uma incursão fracassada aos carneiros não é qual o *status* ontológico. Representa o mesmo que pedras de um lado e sonhos do outro — são coisas deste mundo. O que devemos indagar é qual é a sua importância: o que está sendo transmitido com a sua ocorrência e através da sua agência, seja ela um ridículo ou um desafio, uma ironia ou uma zanga, um deboche ou um orgulho (GEERTZ, [1973] 2008, p. 8)

Geertz direciona-se para o caráter interpretativo do conhecimento, para a hermenêutica, deixando de lado pretensões de encontrar estruturas subjacentes para se ater à significação contextual, níveis de significado, interpretações de interpretações. O autor entende que a significação é subjetiva mas que os símbolos são públicos, e por esta razão é preciso se ater a descrições densas para poder dialogar com as diversas camadas de significado. O autor simetriza a relação entre o conhecimento antropológico e o conhecimento dos nativos, tornando-os interlocutores (trata-se de conversar com os nativos) e não mais meros informantes. Não pretende encontrar uma razão última para o trabalho de campo, mas sim criar uma nova interpretação que irá conversar com diferentes níveis de significado em um determinado contexto de sentido.

A partir do final dos anos 1970, a crítica antropológica tomou novos rumos com o surgimento dos autores conhecidos como “pós-modernos”, embora fossem bastante distintos em diversos aspectos. Estes autores se autointitulavam como “reflexivos” ou “pós-interpretativos”, no sentido de que levavam adiante a crítica de Geertz e a sua proposta interpretativa, radicalizando-as. Foram representantes deste movimento autores como George Marcus, James Clifford e Michael Fischer.

Segundo Goldman (2016, p. 159), nos anos 1980 “a publicação de *Writing Culture* (1986) anunciou o advento do pós-modernismo na antropologia”. Este termo foi definido pela primeira vez pelo filósofo francês Jean-François Lyotard, que entendia a condição pós-moderna como “uma situação em que não havia mais nenhuma ‘grande narrativa’ abrangente que pudesse ser invocada para dar sentido ao mundo como um todo. Diferentes vozes competiriam por atenção, mas nunca se integrariam” (ERIKSEN & NIELSEN, [2001] 2007, p. 169).

O termo “pós-modernismo” na antropologia é utilizado para agrupar diferentes vertentes intelectuais, às vezes com pouco interesse em comum, mas que surgiram como contraposição a um momento histórico particular. Porém, tinham em comum, em diferentes níveis, a concepção de que a antropologia estava diante de uma crise de representação, que a maneira comum com que os antropólogos descreviam os povos que estudavam era bastante problemática. Esses autores passaram a questionar as tradicionais construções da autoridade etnográfica, problematizando a pesquisa de campo tanto nos seus aspectos epistemológicos quanto morais e evidenciando as relações de poder entre pesquisador e pesquisados.

Os autores que faziam parte desse movimento eram em grande medida adeptos do interpretativismo, os quais entendiam cultura como um texto e, conseqüentemente, a prática antropológica como essencialmente interpretativa. Os pós-modernos eram contrários às grandes teorias, generalizações, universalismos. Prezavam pela ênfase na fragmentação da experiência etnográfica, suas preocupações focalizavam-se sobre a autorreflexão do antropólogo em campo e seu estilo retórico. Esses autores criticavam o grande distanciamento que havia entre a prática etnográfica e o texto apresentado pelas pesquisas com pretensões positivistas, pois o trabalho de campo conferia legitimidade à pesquisa do antropólogo ao mesmo tempo em que era esterilizado para atribuir objetividade a pesquisa. Começaram, então, a fazer do objeto interpretativo o próprio texto da produção etnográfica, analisando textos clássicos da disciplina e evidenciando suas metas objetivistas (SILVA, 1991).

Os antropólogos pós-modernos deixaram de pensar que o texto antropológico proporciona de fato acesso à cultura dos nativos e se debruçaram sobre produções de autores como Bronislaw Malinowski, Franz Boas, Edward Evans-Pritchard, Edmund Leach e Margaret Mead para analisar diretamente o texto, evidenciando seus recursos retóricos. Como fez James Clifford, ao explicitar as técnicas retóricas que

Malinowski utilizou em sua pesquisa junto aos trobriandeses para requerer legitimidade pela sua presença no campo:

Malinowski nos dá a própria imagem do novo “antropólogo” – acorrido junto à fogueira do acampamento, observando, ouvindo e perguntando, registrando e interpretando a vida dos trobriandeses. A patente literária dessa nova autoridade é o primeiro capítulo de *Argonautas [do Pacífico Ocidental]*, dando lugar de grande destaque às fotografias da barraca do etnógrafo montada entre as moradias kiriwianas. (CLIFFORD, 1983, p. 123 apud BECKER, 2015, p. 61)

Os autores pós-modernos chamam atenção para a necessidade de uma autoconsciência sobre as suas representações. Há um apelo e forte reivindicação à reflexividade, de se tomar um posicionamento crítico em relação ao *realismo etnográfico*. Rótulo que surge a partir do movimento desses autores tentando distanciar-se de seus antecessores, que construíram formas retóricas que “a experiência pessoal é evocada para legitimar os dados, mas é afastada para legitimar a análise” (CALDEIRA, 1988, p.139).

Marcus & Cushman, no artigo “Ethnographies as Texts” (1982, p. 31-38), apresentam uma síntese do que entendem por *realismo etnográfico*, colocando que esta é a forma dominante de escrita antropológica desde a década de 1920. Cito, na íntegra, uma versão traduzida desta síntese com comentários adicionais de Costa (2011, p. 15-16) por julgar uma síntese bastante ilustrativa para explicitar o que é uma antropologia objetivista:

1) A estrutura narrativa da etnografia total: como o objetivo do antropólogo realista é descrição completa da cultura do nativo, o texto é organizado de forma que, à cada unidade cultural (ou seja, partes do sistema cultural total), corresponda um tópico do trabalho (total) do antropólogo. Desta forma, a monografia é dividida em aspectos geográficos de uma cultura, parentesco, economia, política, religião etc.

2) A presença não-intrusiva do etnógrafo no texto: dominância do narrador científico, invisível ou onisciente, através da utilização da 3ª pessoa.

3) Denominador comum, o grupo: supressão do caráter individual dos informantes de quem o antropólogo recebe seus dados.

4) A ênfase na experiência do trabalho de campo: maneira paradoxal de estabelecer que o antropólogo “esteve lá” ao mesmo tempo em que relega as evidências de como o trabalho de campo *realmente* ocorreu. Fotografias, desenhos, mapas e comentários pessoais se localizam nas notas de rodapé, apêndices ou na introdução.

5) O foco nas situações cotidianas: o aparecimento de detalhes do dia a dia em meio às análises feitas pelo antropólogo. De acordo com Marcus & Cushman (1982, p.33), esta estratégia tem como efeito convencer o leitor de que o estudioso tem intimidade com a cultura que estuda.

6) A representação do ponto de vista do nativo: apresentação de monografias como dedicadas a apresentar fielmente o ponto de vista do nativo, de representar “o mundo do outro como este o vê” (*idem*, p.34).

7) A extrapolação estilística de alguns dados: apresentação de aspectos particulares (p. ex. “uma determinada” forma de casamento) como se eles fossem típicos (p. ex. “a” prática do casamento).

8) Embelezamento através de jargões: utilização de palavras que pertencem convencionalmente ao âmbito científico para mostrar o caráter objetivo do próprio trabalho.

9) Exegese contextual dos conceitos e discurso nativo: etnógrafo deve mostrar competência na língua nativa, mas o fato é que boa parte dos etnógrafos não chega a atingir fluência suficiente a ponto de, por exemplo, deixar de necessitar da

ajuda de intérpretes. No entanto, uma análise explícita da capacidade linguística do acadêmico quase nunca está presente na monografia que ele escreve.

É a partir de um apelo à autoconsciência sobre os modos de representação do antropólogo presente na obra de Geertz ([1973] 2008) e a uma “função reflexivamente crítica” ressaltada por Marcus & Cushman (1982, p. 65) que a crítica pós-moderna consolidada em 1986 se ergue como um movimento que toma uma posição radicalmente oposta em relação a uma maneira muito tradicional de se fazer antropologia, que chamam de “realismo etnográfico”.

Pode-se dizer que em oposição a essas características do realismo etnográfico, a proposta dos pós-modernos se baseia em uma possibilidade de compreendermos e realizarmos traduções mútuas de outras culturas por meio de uma conversação não etnocêntrica, realizando uma pesquisa que se desenvolve “não a partir de apropriações estruturais imediatas das formações discursivas, mas pela exposição, tanto quanto possível, da qualidade das vozes por meio de categorias metalinguísticas” (MARCUS, 1991, p. 208).

Podemos perceber como, a partir do *interpretativismo*, e da consolidação da crítica pós-moderna, a epistemologia antropológica assume um caráter bastante idealista, subjetivo. O pós-modernismo, de um modo geral, abre mão de sistemas abstratos e modelos formais como era comum na prática antropológica. O pêndulo se move de uma vertente mais cientificista que se voltava a universais para uma visão mais interpretativa, que preza pelo caráter hermenêutico do saber antropológico (GOLDMAN, 2016).

O realismo etnográfico monofônico talvez deva ceder lugar a uma postura mais dialógica e polifônica – muito embora a heteroglossia me pareça mais uma utopia que uma possibilidade. O “ponto de vista nativo” talvez deva ceder lugar ao ponto de vista de nativos. Mas há também problemas. O “realismo” pode ceder lugar a novas formas de “idealismo”, na medida em que desaparece a sociedade e só permanece a linguagem, ou a novas formas de atomismo, na medida em que só existe o indivíduo (WOORTMANN 2006, p. 168)

Em um sentido próximo a esta observação, para Goldman (2016, p. 159-160), a principal lição de *Writing Culture* (1986), considerada a coletânea de artigos mais grandiosa do pós-modernismo, é que as etnografias são apenas obras de ficção, que não representam a realidade:

[...] o melhor que se pode dizer dos chamados pós-modernos é que foram capazes de levantar algumas questões realmente importantes, ainda que não tenham oferecido respostas interessantes para nenhuma delas! Isso provavelmente porque seus objetivos nunca foram o de responder ao que quer que fosse, mas, como se dizia, de adotar uma postura “irônica”, quer dizer, a daqueles que ao menos sabem que nada sabem ou podem saber com certeza. Postura responsável, talvez, pela incapacidade última de transformar a “crítica da representação” e o anúncio do caráter inevitavelmente ficcional da etnografia em um novo começo para a antropologia

6 - A SAÍDA AO OBJETIVISMO E SUBJETIVISMO

[...] não se conhecem limites para a imaginação
que não seja os do verbo,
linguagem e invenção são inimigas fraternais
e dessa luta nasce a literatura
(CORTÁZAR, Julio. Um tal Lucas, [1979] 2014)

Foi paralelamente ao interpretativismo e posteriormente ao movimento pós-moderno, tratados no capítulo anterior, que autores como Roy Wagner conseguiram reinventar a prática antropológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 28), fortemente abalada pela proposta interpretativa de Geertz e pela radicalização da crítica ao objetivismo na disciplina, conhecida como a “crise da representação”. Segundo Goldman (2016), embora haja apenas dois anos de diferença entre a publicação da marcante obra de Geertz – *A Interpretação das culturas* (1973) – que consolidou suas principais ideias, e *A invenção da Cultura* (1975) de Roy Wagner, a antropologia do primeiro soa hoje como uma antropologia de final de século, datada, que marcou o encerramento de uma época. Ao passo que a obra do segundo “parece anunciar o início de outra coisa, que poderíamos imaginar como uma das possibilidades abertas para a antropologia do século XXI” (GOLDMAN, 2016, p. 156).

Roy Wagner propõe um novo caminho para a antropologia a partir da redefinição (e articulação) de conceitos como invenção e cultura. Ao fazê-lo, o autor encontra uma forma de não cair nem no ingênuo objetivismo, bastante denunciado pela crítica pós-moderna, nem no ingênuo subjetivismo, que nega qualquer possibilidade de conhecimento além do “eu” pesquisador:

[...] como nota Roy Wagner (1986b, p.99), o projeto pós-moderno parece mais facilmente realizável enquanto crítica de etnografias já escritas do que como ferramenta que permite a criação de quadros teóricos mais persuasivos e poderosos. Marcus & Cushman (1983) já confirmam esta suspeita quando indicam que o *positivo* aumento da (auto) consciência antropológica com relação às suas estruturas narrativas e à sua retórica (seus meios de conhecimento) não está necessariamente em sintonia com o objetivo “de conhecer” que a

disciplina se coloca (*idem*, p. 26). Os autores se referem à possibilidade de que a autoconsciência proporcionada pela reflexão sobre os instrumentos retóricos da própria escrita, ao serem incluídas como resultado dela (como querem os pós-modernos) cause (1) um afastamento entre o texto e o assunto sobre o qual ele trata, e (2) uma preocupação excessiva com involuções e introspecções sobre a produção do próprio texto, com a conseqüente paralisia do projeto de abordar outras culturas (COSTA, 2011, p. 18)

Segundo Goldman (2016), em ambas as formas de antropologia, objetivista ou subjetivista, acabamos por negar a criatividade daqueles que estudamos. Wagner vai além desta oposição ao especular sobre a possibilidade de os nativos estudados pelo antropólogo praticarem uma antropologia reversa. O autor demonstra que tanto a moderna sociedade “euro-americana” quanto os Daribi das Terras Altas da Papua Nova Guiné, por ele estudados, articulam diferentes metáforas, próprias do seu contexto, para compreender suas experiências e fenômenos variados, como o colonialismo. Neste caso, os antropólogos euro-americanos buscam compreender os Daribi a partir e por meio da extensão de sua metáfora “cultura” (originária do cultivo agrícola), enquanto os Daribi compreendiam a relação com os invasores euro-americanos a partir da metáfora do “culto da carga (cargo cult) e movimento milenarista” (WAGNER, 2010a, p. 67).

A partir desse quadro, Wagner (2010a, p. 67) chama atenção para os limites da metáfora euro-americana de “cultura”. Segundo ele, a noção de “[...] cultura se torna paradoxal e desafiante quando aplicada aos significados de sociedades tribais, podemos especular se uma “antropologia reversa” é possível, literalizando as metáforas da civilização industrial moderna do ponto de vista das sociedades tribais”. Desta maneira, o autor reconhece a possibilidade de uma criatividade nativa e esta se torna seu principal objeto de estudo: nem a *interpretação*, característica de uma antropologia mais subjetivista, tampouco a *representação* da vertente objetivista. Wagner desloca a questão para a *relação* entre estas criatividades, ou melhor, *invenções*. Porém, é importante destacar que, segundo o autor, “a invenção não é absolutamente um processo inventivo, mas um processo de *obviação*” (WAGNER, 2010a, p. 240).

O que o autor pretende com esta afirmação é distanciar-se de um entendimento apressado do termo *invenção*, liberando “a noção de

invenção de seu estatuto crítico” (GOLDMAN, 2016, p. 159). A palavra invenção pode gerar equívocos na compreensão dos textos de Wagner caso seja pensada apenas como um artifício, “[...] no mau sentido da palavra, ou seja, como aquilo que é ‘artificial’ e se opõe ao ‘real’” (GOLDMAN, 2016, p. 158). O que Wagner pretende designar com a palavra invenção, ou *obviação*, é “[...] o efeito da metáfora/tropo em um dado uso simbólico convencional, através de uma operação que consiste em mostrar a arbitrariedade das relações que este uso supõe tornando visível a analogia que a motiva” (COSTA, 2011, p. 37).

É a partir desta simetria que Wagner estabelece entre a criatividade do antropólogo e do nativo, que ele próprio cria novas possibilidades para a antropologia. Embora seja sensível à crítica do interpretativismo e do pós-modernismo ao realismo etnográfico, Wagner não se contenta apenas em reconhecer uma crise da representação e o “[...] caráter inevitavelmente ficcional da etnografia” (GOLDMAN, 2016, p. 160). O autor reconhece que o texto etnográfico é de fato uma ficção no sentido de que é construído, porém, entende que a relação com a alteridade, a diferença produzida por este “choque cultural”, esta sim é “real” e pode ser objeto da antropologia. Wagner propõe que há um mal entendido de mão dupla no encontro entre a criatividade euro-americana e a Daribi. O autor não toma uma posição simplesmente relativista para pensar este encontro, que seria afirmar a existência de diferentes perspectivas-representações sobre um mesmo objeto-realidade. Wagner coloca que não existe uma realidade externa a este encontro, alheia a estas perspectivas, e portanto passível de solução. A questão para o autor é explorar esta diferença, o fazer antropológico consiste em colocar estas duas criatividades em relação.

Wagner propõe, então, que o pesquisador renuncie “à clássica pretensão racionalista de objetividade absoluta em favor de uma objetividade relativa, baseada nas características de sua própria cultura” (WAGNER, 2010a, p. 29). Essa objetividade relativa se baseia em uma relação de simetria entre antropólogo e seu objeto, reconhecendo que ambos fazem parte de culturas diferentes. Essas culturas são entendidas como diferentes manifestações do humano, equivalentes e por isso intraduzíveis em completude, o que não anula a possibilidade de interação e estudo, deixando de lado uma pretensão de objetividade absoluta em prol de uma relativa.

[...] a ideia de ‘relação’ é importante aqui pois é mais apropriada à conciliação de duas entidades ou pontos de vista equivalentes do que noções

como ‘análise’ ou ‘exame’, com suas pretensões de objetividade absoluta” (p. 29). É nesse sentido que a cultura só pode ser inventada em situações de “choque cultural” (p. 34). [...] ao contrário da nossa tradicional pretensão, o máximo a que o podemos almejar é viver em dois (ou mais) mundos ou modos de vida diferentes, mas não entre as culturas, como se fôssemos capazes de transcende-las (GOLDMAN, 2011, p. 206).

Roy Wagner de fato inova na antropologia a partir de seus complexos conceitos como o de invenção, trazendo à tona a criatividade nativa, a simetria e o choque cultural. Inspirados pelas ideias de Wagner, outros antropólogos também realizaram este movimento em direção ao caráter relacional da prática antropológica. Sensíveis à crítica pós-moderna, esses autores buscaram outras soluções possíveis - dentre eles se destacam a melanesista britânica Marilyn Strathern e o amazonista brasileiro Eduardo Viveiros de Castro.

No mesmo sentido de que Roy Wagner coloca o problema da noção de “cultura” para compreender os melanésios, Strathern ([1988] 1999, p. 165) chama atenção para o fato de que “a sociedade não é um ingrediente dos universos conceituais daqueles povos”. Como a própria Strathern ([1988] 1999, p. 172) comentou em entrevista, a forma de descrição dos melanésios é radicalmente oposta às concepções euro-americanas, que são entitárias, criam e se baseiam em dicotomias, como sociedade e indivíduo. Em *O Gênero da Dádiva* (1988) a autora coloca que a maneira euro-americana opõe uma unidade primária, o indivíduo, em contraposição a uma entidade transcendente, a sociedade. Esta concepção pensa as relações como extrínsecas aos indivíduos, unidades que realizam relações externas com outras unidades, a sociedade é concebida como a soma de todas estas relações. De maneira oposta, a autora coloca que a socialidade melanésia é *relacionalista*, considera relações entre relações, as pessoas são constituídas por relações que são intrínsecas à sua própria condição, e que concomitantemente transformam estas relações, os melanésios entendem a pessoa como um “divíduo”, uma espécie de “microcosmo social”.

Strathern chama atenção para o fato de que grande parte da produção antropológica sobre a Melanésia, inclusive o seu próprio trabalho, está baseada em premissas que pertencem a um modo de conhecimento e explicação cultural particular (euro-americano, ocidental). Para Strathern, Wagner e Viveiros de Castro, não se trata de

negar os modos de conhecimento e explicação ocidentais (ou de pretender separar-se deles), mas de explicitar suas premissas e o modo como este sistema de conhecimento e explicação opera, explorando-o em todo seu próprio potencial reflexivo.

Foi Strathern quem, em grande medida, trouxe a obra de Wagner à tona, dando continuidade às discussões propostas pelo autor e colocando novos problemas, como a questão de gênero. Foi evidenciando o limite na representação do Outro e atendo-se ao caráter criativo dos melanésios, na forma como desenvolvem uma “antropologia reversa”, que a autora percebeu o quanto a diferença de gênero (nos próprios termos da concepção melanésia) é crucial para estes povos.

Ela [diferença de gênero] cria uma diferença entre parentes paternos e maternos que, [...] significa que o modo pelo qual uma pessoa se relaciona com seus parentes paternos a coloca em um estado ontológico diferente do que ela se encontra ao se relacionar com seus parentes maternos; trata-se de dois mundos distintos dentro dos quais as pessoas operam (STRATHERN, [1988] 1999, p. 171)

Concepção que é exposta de forma mais detalhada por Viveiros de Castro (2015, p. 148):

Veja-se, por exemplo, a análise que faz Roy Wagner (1977) da troca matrimonial entre os Daribi melanésios: o clã patrilinear doador de esposas vê as mulheres que cede como um fluxo eferente de sua própria substância masculina; mas o clã receptor verá o fluxo aferente como constituído de substância feminina; quando as prestações matrimoniais fazem o caminho inverso, a perspectiva se inverte. O autor conclui: “Aquilo que se poderia descrever como troca, ou reciprocidade, é, na verdade, uma [...] imbricação de duas visões de uma só coisa” (id. *ibid.*: 62). A interpretação da troca de dons melanésia como definível intensionalmente em termos de uma troca de perspectivas (onde, note-se bem, é a noção de perspectiva que determina conceitualmente a de troca e não o contrário) foi

elevada ao nível de sofisticação que se sabe por Marilyn Strathern (1988).

Comentando trabalhos mais recentes de Strathern, presentes em *O efeito etnográfico* ([1999] 2014), Viveiros de Castro (apud GOLDMAN, 2016, p. 121) chama atenção para a centralidade do conceito de *relação* na obra. O autor coloca que Strathern desenvolveu a reflexão antropológica mais sofisticada sobre a relação desde o estruturalismo de Lévi-Strauss. Teria a autora desenvolvido “uma teoria perspectivista da descrição que toma como objeto privilegiado o fenômeno da troca de perspectivas, que é da mesma ordem da relação entre o discurso dela e o discurso que ela analisa” (VIVEIROS DE CASTRO apud GOLDMAN, 2016, p. 127). Com esta afirmação, o autor evidencia que Strathern, assim como Wagner, parte de um pressuposto de simetria entre pesquisador e nativo, que faz do seu objeto de análise a própria criatividade nativa que emerge desta relação horizontal. A própria forma de descrever de Strathern é uma demonstração prática da troca de perspectivas produzida pela relação, uma “espécie de imbricação recursiva” (VIVEIROS DE CASTRO apud GOLDMAN, 2016, p. 127).

Ao discorrer sobre o desenvolvimento da antropologia em geral, Viveiros de Castro em *Metafísicas canibais* (2015), precisamente na primeira parte intitulada “O Anti-Narciso”, chama atenção para qual seria a missão da antropologia, “a de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 20). Para o autor, parte deste processo impõe a necessidade de superar a crise da representação e o risco de solipsismo que dela decorre, da total incapacidade de produzir algo que não seja sobre nós mesmos.

Pois não falta quem ainda acredite que a antropologia é o espelho da sociedade. Não, certamente, das sociedades que ela pretende estudar – não somos mais tão ingênuos (ou assim pensamos) –, mas daquelas em cujas entranhas foi engendrado seu projeto intelectual, isto é as nossas próprias sociedades, a “nossa” civilização. Sabemos da popularidade que desfruta, em certos círculos, a tese segundo a qual a antropologia, congenitamente exotista e primitivista, não passa de um teatro perverso, no qual o “outro” é sempre representado” ou “inventado” segundo os

interesses sórdidos do Ocidente. Nenhuma história, nenhuma sociologia consegue disfarçar o paternalismo complacente dessa tese, que reduz os assim chamados “outros” a ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz no capítulo. Duplicar tal fantasmagoria subjetiva por um apelo à dialética da produção objetiva do Outro pelo sistema colonial é simplesmente acrescentar um insulto a uma injúria; supor que todo discurso “europeu” sobre os povos de tradição não europeia só serve para iluminar nossas “representações do outro” é fazer de um certo pós-colonialismo teórico a manifestação mais perversa do etnocentrismo. À força de ver sempre o Mesmo no Outro – de dizer que sob a máscara do outro somos “nós” que estamos olhando para nós mesmos –, acabamos por tomar o atalho que nos leva ao que realmente, no fim e no fundo, nos interessa, a saber: nós mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 20-21)

O autor prossegue na crítica alegando que uma verdadeira antropologia “devolve-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos” (MANIGLIER, 2005b: 773-74 apud VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 21-22), que o encontro com uma cultura diferente nos oferece uma oportunidade de realizarmos uma experiência sobre a nossa própria. Mais adiante no capítulo o autor coloca que as obras de Wagner e Strathern foram precursoras de uma renovação na antropologia, responsáveis por retirar a disciplina da “escuridão” (crise da representação) e construir seu objeto devidamente. Como por exemplo Wagner com “a noção de ‘antropologia reversa’ e a elaboração da vertiginosa semiótica da ‘invenção’ e da ‘convenção’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 29).

Após apontar essas “dívidas”, Viveiros de Castro explicita o que indicamos anteriormente - no final do quarto capítulo deste trabalho. Antes de Wagner e Strathern, havia o “incomodamente incontornável Claude Lévi-Strauss” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 29), que

[...] ao definir o conhecimento antropológico como uma transformação da práxis indígena – “a antropologia busca elaborar a ciência social do observado” (Lévi-Strauss [1954] 1958: 397) – e, dez anos depois, ao definir as *Mitológicas* como o

“mito da mitologia” (id. [1964b] 2004: 31), Lévi-Strauss estabeleceu as balizas de uma “filosofia por vir” (Hamberger 2004: 345) marcada positivamente pelo selo da interminabilidade e da virtualidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 29-30)

É nesse sentido, sobre uma “filosofia por vir” que Lévi-Strauss irá comentar de forma elogiosa sobre uma “metafísica da predação” (perspectivismo ameríndio) atribuída a Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima. Argumentando que “[...] quer nos regozijemos, quer nos inquietemos, a filosofia está novamente no centro do palco antropológico. Não mais a nossa filosofia, aquela de que minha geração queria se livrar com a ajuda dos povos exóticos; mas em uma notável reviravolta, a deles” (LÉVI-STRAUSS, 2000, p. 720 apud VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 31)

Assim como Wagner e Strathern, o próprio Viveiros de Castro com a sua noção de “perspectivismo ameríndio” realiza um exemplo de uma “antropologia reversa”, que faz emergir a racionalidade ameríndia, colocando a filosofia dos nativos “no centro do palco antropológico”. Esta concepção de “perspectivismo ameríndio” surge do fato de que praticamente todos os povos do *Novo Mundo* compartilham da concepção de que o mundo é formado por uma multiplicidade de pontos de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura — vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos

culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.) (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117)

Porém, Viveiros de Castro (2015, p. 42) alega que esta concepção não pode ser reduzida ao relativismo, nem limitada à oposição entre relativismo *versus* universalismo. O autor afirma que ela se dispõe de modo ortogonal a esta oposição. Esta é exatamente minha conclusão a respeito do que fizeram Wagner, Strathern e Viveiros de Castro em relação ao debate sobre objetivismo e subjetivismo esboçado neste trabalho. Eles se deslocam em um eixo ortogonal em relação à oposição entre objetivismo e subjetivismo, esta “manobra” epistemológica é consequência de uma forte autocrítica em relação à maneira como a antropologia conhece, seguida por uma reformulação do seu objeto de pesquisa, que concede primazia ao caráter *relacional* da pesquisa antropológica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre as primeiras leituras para este trabalho e a tarefa de elaborar estas considerações finais, deparei-me com “toda uma epistemologia-ontologia por vir”, em duplo sentido, [1] que há muito material antropológico para ser explorado desses 145 anos de diferença entre *Primitive Culture* (1871) e *Mais Alguma Antropologia* (2016). E [2] que a forma de conhecer da antropologia desde o seu início sempre esteve em transformação, não no sentido de que ela muda de forma homogênea, que todas escolas caminham juntas, mas apenas no sentido já exposto, de que se a questão é epistemológica, naturalmente é política. Logo, estaremos provavelmente sempre “*obviando* epistemologias-ontologias”, como Wagner, Strathern e Viveiros de Castro *obviaram* a crítica pós-moderna, e propuseram uma nova forma de conhecer na Antropologia redefinindo a natureza do seu objeto (e vice-versa?).

“É estranho referir-se constantemente à ambos, epistemologia e ontologia e incorreto sugerir que eles são separáveis na história natural humana. Mas, ao que parece, não há uma palavra apropriada para referir-se a estes dois conceitos simultaneamente.” (BATESON, [1972] 1987, p. 228, tradução minha).

Dessa maneira, procurei apresentar – e quando minha capacidade permitiu, articular – neste trabalho diversas escolas e autores de diferentes momentos na antropologia para compreender certas proximidades, distanciamentos e transformações que me pareciam relevantes. Tenho plena convicção de que este trabalho deu conta de uma ínfima parcela do que poderia ser uma discussão sobre objetivismo/subjetivismo na antropologia caso fosse realizada por alguém mais preparado. Porém, pretendo considerar esta limitação não como uma impossibilidade absoluta de desenvolver esta discussão, mas sim, como uma motivação para buscar novas possibilidades em futuros

⁵ “It is awkward to refer constantly to both epistemology and ontology and incorrect to suggest that they are separable in human natural history. There seems to be no convenient word to cover the combination of these two concepts”

trabalhos, me aprofundando em certas discussões. Diferentemente do que realizei neste trabalho, que é notavelmente o esboço de um mapa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro William. **Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana (1871-2011)**. São Paulo: Cadernos de campo PPGAS-USP v. 19, n. 19, 2010.

BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind**. New Jersey: Jason Aronson Inc, [1972] 1987.

BECKER, Howard. **Truques da escrita: para começar e terminar teses, livros e artigos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

CALDEIRA, Teresa Pires R. **A Presença do Autor na Pós-Modernidade em Antropologia**. In: Novos Estudos CEBRAP, n. 21, pp. 133-157. 1988.

CASTRO, Celso. **Evolucionismo Cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CAVIGNAC, Julie. **Maurice Leenhardt e o início da pesquisa de campo na antropologia francesa**. Texto apresentado no XXIV Encontro Anual da ANPOCS 2001. Disponível em: <http://cchla.ufrn.br/tapera/equipe/julie/maurice_leenhardt.pdf> Acesso em: 14 fev. 2017.

CLIFFORD, J. & MARCUS, G. **Writing culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press. 1986.

COSTA, Priscila. **Obviando a “Crise da Representação”: Considerações sobre as Antropologias de Roy Wagner e Marilyn Strathern**. Araraquara, 2011

DUARTE, Luis. **Ensino de antropologia no Brasil**. Florianópolis, SC: Nova Letra, 2006.

DURHAM, Eunice. **Malinowski: Antropologia**. São Paulo: Ática, 1986.

- ERIKSEN, Thomas & NIELSEN, Finn S. **História da Antropologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, [2001] 2007.
- FISCHER, Michael. **Da antropologia interpretativa à antropologia crítica**. In: Anuário antropológico, 1983.
- FRAASSEN, Bas van. **The Scientific Image**. Oxford: Clarendon Press, 1989
- FRAZER, James. **O ramo de ouro**. São Paulo: Círculo do Livro, [1890] 1978.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora. [1973] 2008.
- GOLDMAN, Marcio. **Antropologia contemporânea, sociedades complexas e outras questões**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1995.
- _____. **Mais alguma Antropologia: Ensaio de geografia do pensamento antropológico**. Ponteio, 2016.
- _____. **O fim da antropologia**. Novos estudos. – CEBRAP n.89 pp.195-211, 2011.
- GOULD, Stephen Jay. **A Falsa Medida do Homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- INGOLD, Tim. **Estar Vivo**. São Paulo: Vozes, [2011] 2015.
- LANNA, Marcos Aurélio. **Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva**. Curitiba: Revista de Sociologia e Política Nº. 14, 2000.
- LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- LEACH, Edmund. **Repensando a antropologia**. Perspectiva, [1961] 2001.
- LECLERC, Gérard. **Crítica da Antropologia**. Lisboa: Editorial Estampa, 1973

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, [1958] 2008.

_____. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac-Naify, [1964] 2010.

_____. **O pensamento selvagem**. Campinas, SP: Papyrus, [1962] 1989.

LIMA, Elizabeth. **James Frazer (1854-1941)**. In: Os antropólogos: Clássicos das Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Vozes. São Paulo: PUC, 2015.

LIMA, Tânia Stolze. **O que é um corpo?** Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 9-19, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, [1922] 1984.

_____. **Uma teoria científica da cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, [1944] 1975

MARCUS, George & CUSHMAN, Dick. **Ethnographies as Texts**. In: Annual Review of Anthropology, vol. 11, p. 25-26, 1982.

MARCUS, George. **Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial**. In: Revista de Antropologia 34, 1991.

MARQUES, Rodrigo. **Observação, subjetividade e epistemologia: a renovação das práticas etnográficas**. Perspectiva Sociológica, n.1, 2008.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, [1950] 2003.

MELATTI, Julio. **Radcliffe-Brown: Antropologia**. São Paulo: Ática, 1995.

OLIVEIRA, Emanuel & SANTANA, Iolanda & ALVES, Adjair. **Radcliffe-Brown e o Estrutural-funcionalismo: a questão da mudança na estrutura e no sistema social**. Garanhuns: Revista Diálogos, N.º 11, abr./mai., 2014.

PEIRANO, Mariza. **Os antropólogos e suas linhagens**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 16(6), 1991.

PLASTINO, C. E. **Realismo e anti-realismo acerca da ciência: considerações filosóficas sobre o valor cognitivo da ciência**. São Paulo, 1995.

POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária**. São Paulo: Editora USP, 1975.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, [1952] 1973.

_____. **Sistemas africanos de parentesco e casamento**. In: Radcliffe-Brown: Antropologia. São Paulo: Ática, [1950] 1995.

RODRIGUES, José. **Lévi-Strauss (1908-2009)** In: Os antropólogos: Clássicos das Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Vozes. São Paulo: PUC, 2015.

SILVA, César. **Edward Tylor (1832-1917)**. In: Os antropólogos: Clássicos das Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Vozes. São Paulo: PUC, 2015.

SILVA, Marcos. **Realismo e anti-realismo na ciência: aspectos introdutórios de uma discussão sobre a natureza das teorias**. Revista Ciência & Educação, 5(1), 7–13, 1998.

SILVA, Wagner. **A Crítica Antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira**. Cadernos de campo. São Paulo: FFLCH/USP n 1, 1991.

STRATHERN, Marilyn. **No limite de uma certa linguagem**. Mana, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 157-175, Oct. 1999.

_____. **O efeito etnográfico.** São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. **O Gênero da Dádiva.** Campinas: Editora da UNICAMP, [1988] 2006.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. **Sociabilidade, Moral e Coisas Afins: Modelos Sociológicos e Realidade Ameríndia.** Florianópolis: PPGAS-UFSC, 2006.

TYLOR, Edward. **A Ciência da Cultura.** In: Evolucionismo Cultural. Rio de Janeiro: Zahar, [1871], 2005.

_____. **Primitive Culture.** London: John Murray, 1871.

VELHO, Otavio. **De Bateson a Ingold: Passos na constituição de um paradigma ecológico.** In: MANA 7(2):133-140, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Antropologia e imaginação da indisciplinaridade.** Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ry1ykrRVqYk>>, 2005.

_____. **Claude Lévi-Strauss por Eduardo Viveiros de Castro.** In: estudos avançados 23 (67), 2009.

_____. **Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro.** Sociologia e Antropologia, v. 01.02: 09-33, 2011.

_____. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: Cosac-Naify, 2015.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura.** São Paulo: Cosac-Naify,[1975] 2010a.

_____. **“Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”** In: Cadernos de Campo n. 19. São Paulo, 2010b.

WOORTMANN, Klaas. **Breve contribuição pessoal à discussão sobre a formação de antropólogos.** In: Ensino de antropologia no brasil:

Formação, práticas disciplinares e além-fronteiras. Florianópolis, SC: Nova Letra, 2006.

ZANINI, Maria. **Totemismo Revisado: Perguntas distintas, distintas abordagens**. Goiânia, v. 4, n. 1, p. 513-533, Jan./jun. 2006.