

REFLEXÕES SOBRE UMA ANTROPOLOGIA DAS SOCIEDADES COMPLEXAS

Paula Montero

(Professora do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP)

RESUMO: O artigo faz uma reflexão das condições atuais que determinam a reflexão antropológica das sociedades complexas. Para tanto, procura fazer um balanço dos principais conceitos que orientaram a construção histórica da disciplina – tais como o conceito de homem e de cultura – tentando avaliar sua adequação para a análise das realidades contemporâneas. O autor propõe novos caminhos interpretativos para superar alguns dos impasses – tais como o relativismo cultural que a Antropologia enfrenta hoje diante de seus novos objetos.

PALAVRAS-CHAVES: teoria antropológica, modernidade, antropologia das sociedades complexas, cultura, mundialização, crise da antropologia, objetividade, relativismo cultural.

Toda disciplina trabalha com um conjunto de conceitos-chaves os quais ao mesmo tempo delimitam o escopo de suas preocupações e definem sua maneira de abordar os problemas a ela atinentes. A formação e o desenvolvimento da Antropologia como campo científico realizou-se como se sabe em torno de duas categorias fundamentais: a idéia de Homem e a idéia de Cultura. No entanto, apesar da aparente transparência dessas noções, uma longa (e lenta) história está na base de sua construção, bem como toda uma série de sentidos diversos estão a elas agregados de maneira muitas vezes inconsciente. Se usamos e confiamos nesses instrumentos conceituais sem nos perguntarmos pela sua origem é porque, como bem observa Eric Wolf, além de serem amplamente partilhados e facilmente compreendidos (o que nos economiza longas explicações), "são também os que temos à mão".¹

Considero todavia que o momento é propício para que retomemos um balanço desses conceitos, não tanto porque eles me pareçam inadequados à

compreensão das realidades contemporâneas, mas porque é preciso mais clareza a respeito dos problemas aos quais a Antropologia pretende hoje responder, bem como da natureza de sua interpretação. Com efeito, não é mais novidade dizer que o objeto clássico da Antropologia – as sociedades tribais – estão em vias de desaparecimento ou pelo menos em processo de integração, em escala variada, na ordem mundial. O fenômeno da mundialização das culturas acaba afetando um dos alicerces fundamentais da metodologia antropológica que retirava do distanciamento geográfico e cultural a "garantia inesperada de objetividade", segundo expressão de Lévi-Strauss.² Além disso, essa aproximação fez com que os objetos tradicionalmente estudados pelo antropólogo se tornassem "objetos falantes com um ponto de vista próprio".³ Eles aceitam ou se contrapõem às interpretações etnológicas, assumem, recusam ou corrigem as imagens de si que estes estudiosos produziram e até mesmo irrompem com vida própria nos debates que dividem os acadêmicos em torno da natureza da explicação antropológica. Um dos mais interessantes episódios a esse respeito foi a recente controvérsia entre antropólogos e os Maori da Nova Zelândia, relatada por John Wilford, em torno dos mitos de fundação de sua cultura.

Segundo a narrativa tradicional dos Maori, seus antepassados chegaram por volta de 1350 à Nova Zelândia em sete magníficas canoas depois de terem empreendido uma heróica migração desde as distantes ilhas da Polinésia. A lenda da "Grande Esquadra" é um dos elementos centrais da cultura Maori. Ora, antropólogos contemporâneos, como Allan Hanson da University of Kansas, têm afirmado que essa tradição é mais uma invenção da Antropologia europeia do período colonial, interessada em descobrir nos Maori as origens ancestrais da civilização, do que uma autêntica herança passada de pai para filho. No entanto, os Maori atuais aceitam a tradição como fato histórico e recusam raivosamente qualquer tentativa revisionista dos antropólogos brancos.⁴

Esta polêmica é, no meu entender, bastante reveladora do que se poderia chamar de uma "crise de confiança" na atual capacidade explicativa da ciência antropológica.

Qual a natureza da realidade cultural? Com que grau de certeza o antropólogo pode identificar as principais características de uma cultura? As informações que o antropólogo produz podem ser qualificadas como conhecimento sobre uma realidade cultural dada?

Essas são algumas das questões levantadas pelos antropólogos preocupados em refletir sobre o lugar (e o valor heurístico) da interpretação antropológica nas sociedades contemporâneas.

Minha intenção neste ensaio não é evidentemente resolver o debate. No entanto, para que possamos avançar nessa direção, me parece oportuno não apenas lembrar alguns dos pressupostos que estão na base dos instrumentos conceituais que utilizamos, mas também, a partir do diálogo com alguns autores, tentar situar a contribuição da abordagem antropológica para a inteligência dos problemas contemporâneos. Vejamos portanto, rapidamente, de que modo esses dois conceitos-chaves definiram a problemática de nossa disciplina.

A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE HOMEM E DE CULTURA

A Antropologia, no seu sentido estritamente etimológico, é uma ciência que tem por objeto o estudo do homem. Embora o interesse pelas maneiras de ser do homem possa retroceder talvez até a Antiguidade, a Antropologia como ciência do *humanum* só poderá emergir no século XIX, quando já está definitivamente consolidada na Europa a idéia de Homem como um ser universal. A Antropologia é, portanto, o resultado de um processo mais geral de transformação do pensamento filosófico e moral que tem como ponto de partida a revolução humanista do Renascimento.

Joan Bestard e Jesús Contreras fizeram, a meu ver, um excelente balanço do impacto intelectual que as diversas formas de conhecer os homens não europeus, em particular os índios da América, causaram sobre a reflexão científica acerca do Homem.⁵ Não vale a pena, portanto, retomar essa história tão bem elaborada por esses (e outros) autores, mas nos parece útil lembrar seus marcos mais importantes.

Como se sabe, no início do Renascimento o universo estava circunscrito para o europeu à bacia do Mediterrâneo. Embora desde o século XI, com as cruzadas, já houvesse uma certa expansão das fronteiras culturais da Europa, as crenças em monstros e seres fantásticos que habitavam os lugares distantes e na impossibilidade de vida humana no mundo austral fizeram com que a Idade Média europeia fosse reconhecida por muitos como a Idade dos mundos fechados. Além disso, no escopo do pensamento teológico então predominante, o mundo humano não tinha lugar nem autonomia, posto que era um simples derivado da misericórdia divina. Foi a partir do Renascimento que a visão de mundo europeia começou a colocar o homem no centro de sua reflexão e a fazer da razão o seu instrumento. Sem dúvida a experiência dos descobrimentos, que pela primeira vez colocou de forma sistemática o problema da diferença cultural, foi um passo importante na fundamentação humanística de uma idéia universal

de Homem. É verdade que esse processo de reconhecimento da diferença foi lento. Joan Bestard e Jesús Contreras enfatizam em seu trabalho que os europeus chegaram ao Novo Mundo trazendo esquemas de percepção do outro herdados da Antiguidade clássica e da visão de mundo medieval. Além disso, os conquistadores, obcecados que estavam em obter riquezas e converter, não tinham a menor predisposição para reconhecer e compreender, no outro, sua diferença. Seu interesse não era senão o de "avaliar o comportamento dos povos com que entravam em contato, precisamente para eliminar essa 'alteridade', e assim poder colocar esses novos homens perturbadores nos esquemas de classificação humanos baseados na Bíblia e nos gregos".⁶

Mas, num segundo momento, fica claro para o pensamento europeu que, como bem observou Lévi-Strauss, "uma fração da humanidade só poderia aspirar a se compreender pela referência a outras".⁷ O encontro com as diferenças culturais permitiu ao europeu pensar a reforma dos homens e de sua própria sociedade, até então petrificada pela ordem imutável da vontade divina. A descoberta do "homem natural", que aparecia aos olhos europeus como liberto da autoridade política dos soberanos e da autoridade moral da Igreja, exerceu decisiva influência nas idéias revolucionárias do século XVIII. A existência "real" de um homem "sem rei, sem lei, sem fé" tornava-se a prova material das utopias racionalistas emergentes. No plano filosófico, a teoria da bondade natural vai passando aos poucos de motivo literário a verdadeiro princípio que será, mais tarde, uma das bases ideológicas da Revolução Francesa.

No entanto, se o Renascimento representou a primeira interrogação sobre a existência múltipla do homem, esse "outro" até então era apenas um "objeto-pretexto" da interrogação européia sobre si mesma. O Homem *em geral* não era ainda o foco principal da observação como bem mostram os relatos dos viajantes, mais voltados para a descrição do meio físico e de suas riquezas do que para a compreensão das culturas que encontravam. Será preciso esperar o século XVIII para que se constitua o projeto de fundar uma ciência do homem. Esse projeto exige que se coloque a questão fundamental: quem é o Homem?

A teoria do homem natural de Rousseau, um dos precursores segundo Durkheim e Lévi-Strauss das Ciências Humanas, procura definir, retirando do homem tudo o que ele deve à vida social, seus traços mais essenciais. Começa a constituir-se um saber que toma o homem não apenas como sujeito universal dotado de razão, mas também como objeto de sua própria reflexão. Ao século XIX caberá concluir esse projeto.

O surgimento da Antropologia como ciência do homem acompanhou, como vários autores já sublinharam, o grande movimento da conquista colonial do século XIX. "O humanismo se alarga com o progresso da exploração geográfica", diz Lévi-Strauss. Mas não se trata mais de encontrar no nativo as utopias européias nem tampouco de pensar através dele a emergência social do homem como fizera Rousseau. A Antropologia acompanha os passos dos colonos e administradores: trata-se agora de compreender para dominar. Uma rede de informações se instala; os pesquisadores mandam questionários para os quatro cantos do mundo. Entre 1861, com o livro de Summer Maine sobre a "Lei primitiva", e o final do século, com James Frazer e seu *Ramo dourado*, foram acumuladas enormes quantidades de informações a respeito da lei, dos costumes, da família e das religiões nas sociedades ditas primitivas. O vertiginoso aumento do conhecimento sobre os habitantes de diferentes partes do mundo coloca na pauta do século XIX um novo problema: aceito o princípio fundamental da unidade psíquica da humanidade, como explicar a diversidade das culturas humanas?

Como se sabe, a resposta a esse problema se organizou em torno da teoria do progresso. Não é outro o sentido da busca vertiginosa das origens que se tornará a pedra de toque do pensamento filosófico-social do século passado. Quando os antropólogos clássicos, como Tylor, Frazer e também Durkheim, vão buscar nos "povos selvagens" a resposta para as origens da religião, eles estão não apenas aceitando implicitamente a sua condição humana (ainda que no degrau mais baixo da escala evolutiva) mas também a sua racionalidade: é pela religião que o homem começou a explicar o que o rodeava. Assim, a busca das origens nada tem de metafísica. Ao contrário, ela rompe com o conceito rigorosamente filosófico e abstrato de homem e o coloca no interior de uma cultura concreta. Para compreender o homem, o saber antropológico deve, portanto, voltar-se para o estudo de suas variações culturais.

* * *

Assim como a idéia de homem, também o conceito de cultura tem uma longa história. Raymond Williams mostra em seu livro *Culture and Society*⁸ que a emergência da noção de cultura como a entendemos hoje só acontece quando se dá o reconhecimento da separação das atividades morais e intelectuais frente às outras atividades. Até o século XVIII, observa ele, cultura era entendida como

um processo objetivo-ação de cultivar alguma coisa. O movimento histórico que culmina com a Revolução Francesa teria alterado esse sentido transferindo-o por analogia ao crescimento das faculdades humanas. A racionalidade iluminista, em luta contra a visão teológica e intemporal do mundo, dá uma perspectiva evolutiva à cultura. O que os homens realizam no processo da evolução histórica é o progresso, a conquista da barbárie pela civilização. Até o século XVIII, os dois conceitos cultura e civilização eram intercambiáveis. As causas de sua dissociação no sentido da autonomia do conceito de cultura são complexas e acompanham as mudanças da sociedade nesse período. Não cabe aqui retomarmos as análises dessas mudanças. No entanto, parece-nos importante resgatar o fato de que o surgimento da concepção moderna de cultura está ligado à crise do conceito de civilização. Segundo Raymond Williams, são basicamente duas as reações críticas à idéia de civilização. Uma delas tem origem no pensamento romântico – em luta contra as conseqüências da civilização industrial e mecanizada –, que acabou atribuindo ao conceito de cultura a conotação de "desenvolvimento da subjetividade" e fez da arte seu instrumento maior.⁹ A outra vertente é o socialismo utópico e o marxismo, para quem a civilização, embora permita o desenvolvimento progressivo das capacidades humanas, é também produtora de pobreza, degradação e conflitos.

Contrariamente às duas perspectivas anteriores, marcadas pela necessidade de afirmação da autonomia do pensamento com relação ao social, a Antropologia, nascida do encontro com outras culturas, estende a significação do conceito para englobar na cultura os diferentes modos de ser de um povo. Com efeito, vimos que para a concepção iluminista a condição selvagem era um estado a-social, situação limite de existência do indivíduo isolado. Assim, a noção de cultura englobava apenas o desenvolvimento intelectual e estético dos povos civilizados. A Antropologia, ao contrário, ao colocar o homem "primitivo" no âmbito da cultura, estende a abrangência do conceito para compreender as crenças religiosas, o direito, a moral e os costumes. Essa incorporação que dá ênfase à idéia do processo social como modelador dos distintos "modos de vida" acabará por aproximar, como veremos adiante, o conceito de cultura ao de sociedade.

Este rápido distanciamento histórico com relação às noções-chaves com que trabalha a Antropologia – a noção de Homem e de Cultura – nos permite perceber que na base da organização desta ciência estão pressupostos com os quais, implícita ou explicitamente, trabalhamos até hoje. Filha do encontro entre a "civilização" e a "barbárie", ela se funda na afirmação da identidade universal

da psique humana e na promessa de explicação de suas diferenças. No entanto, o humanismo antropológico deve enfrentar agora um novo desafio. Como bem observa Lévi-Strauss, no mundo finito em que passamos a viver neste século o homem não terá mais nada a descobrir sobre ele mesmo, pelo menos em extensão. Resta saber se os meios de investigação que a Antropologia foi obrigada a forjar no contato com as sociedades "residuais" podem ser frutiferamente aplicados a sociedades como as nossas.¹⁰

* * *

Se a noção de cultura tem, como vimos, uma longa história, seu uso científico é particularmente breve. A profusão de sentidos que adquiriu no interior da disciplina antropológica não está, no entanto, na dimensão de sua juventude. Paul Bohannan se queixa de que cada antropólogo define a cultura à sua maneira em função do lugar que lhe é atribuído na sua teoria. Concordemos ou não com a asserção tão radical, o certo é que a imagem por ele utilizada – a de que a cultura seria uma caixa-preta para a maior parte dos antropólogos –¹¹ ilustra bem a posição-chave do conceito no interior desta disciplina, ao mesmo tempo como medida das dimensões de um campo e opção de método.

Apesar da grande variação nas sucessivas definições de cultura, há no entanto um certo consenso entre os estudiosos de atribuir a Tylor, em *Primitive Culture* (1871), a primeira formulação científica do conceito: "esse todo complexo que inclui conhecimento, crenças, arte, moral, leis, costumes e todas as capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade". Segundo Pietro Rossi,¹² esse alcance global que Tylor dá à noção de cultura está em continuidade com a tradição intelectual alemã que, de Herder a Gustav Klemm, contrapôs a idéia de Kultur ao conceito iluminista de Civilização. No pensamento francês do final do século XVIII, a "civilização" designava o último estágio de desenvolvimento da autonomia racional no seu empenho de dominar as forças da natureza. A ela opunha-se a barbárie, estado social mas privado de organização social e o estado a-social dos povos selvagens. Se Tylor tem em comum com a maior parte dos autores do século XIX, de Bachofen a Spencer, a adoção de um ponto de vista evolutivo que coloca as sociedades selvagens na fase originária do desenvolvimento da humanidade, contrariamente ao pensamento iluminista ele reconhece a existência de uma cultura primitiva

homogênea e estruturalmente diferente da civilizada. Além disso, reclamando-se da influência romântica de Gustav Klemm, Tylor realiza a passagem entre o conceito parcial de cultura (que apenas tem em conta o desenvolvimento das idéias) e o conceito total (que engloba os costumes e sobretudo os artefatos). Assim constituído como uma totalidade, o conceito tyloriano de cultura tornou-se o ponto de referência das formulações científicas posteriores.

A discussão em torno do conceito científico de cultura parece ter esgotado suas potencialidades em torno dos anos 50. Em 1952, Kroeber e Kluckhohn dedicam um volume à análise da cultura – uma tentativa de classificação sistemática dos diversos tipos de definição do conceito (descritivas, históricas, normativas, psicológicas, estruturais, genéticas etc.) – que, segundo Pietro Rossi, "parece constituir um balanço de uma discussão concluída e não mais suscetível de desdobramentos originais".¹³ Para o autor, um dos motivos do declínio desse debate foi justamente o sucesso do conceito de cultura que se tornou, em vários países, essência da especificidade da pesquisa antropológica. Paradoxalmente, no seu sucesso está também delineada a crise do conceito que perde progressivamente a sua função: a de garantir a autonomia da Antropologia frente a outras ciências sociais. Assim, embora a Antropologia já estude as sociedades complexas há pelo menos meio século, a questão teórica posta no uso de seus conceitos-chaves não foi, de nenhum modo, superada pela prática da disciplina. Ao contrário, ela se repõe diante das novas tendências presentes no mundo contemporâneo, em particular a intensa renovação tecnológica que afeta de modo singular as redes de sociabilidade e a integração mundial das culturas.

A reflexão antropológica brasileira também não ficou imune a esse debate. Embora não seja nossa intenção fazer um balanço dessa rica produção que já tem, como sabemos, uma longa tradição,¹⁴ as transformações da sociedade brasileira na década de 60, e principalmente 70, colocaram novos problemas para os estudiosos, particularmente para aqueles que se dedicavam a investigar a sociedade nacional, obrigando-os a repensar a operacionalidade do conceito de cultura.

Alguns artigos do final dos anos 70 e início dos 80 são um bom indício dessa inquietação.¹⁵ Vale a pena, portanto, tentarmos situar rapidamente, no plano mais geral, algumas das dimensões dessa crise.

A CRISE DOS CONCEITOS NA ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA

A emergência do conceito científico de cultura traz implícito na sua história, como vimos, a noção de homem universal e da diversidade das culturas. No entanto, razões de ordem social e política, que extravasam o debate travado apenas no interior da disciplina, acabam pondo em questão ambas as premissas.

Como se sabe, o desenvolvimento da Antropologia acompanhou em grande parte a expansão do poder europeu sobre seus domínios coloniais. A Inglaterra foi pioneira em recrutar antropólogos na sua administração colonial para melhor conhecer e controlar as populações do Império. Alguns dos melhores profissionais da etnologia estavam entre eles, tais como Evans-Pritchard e S. F. Nadel. A França por muito tempo preferiu os militares, versados em psicologia dos povos, aos antropólogos na tarefa de domesticar os povos indígenas. No entanto, tão logo aparecem os primeiros sinais de descolonização, ela atrai um número apreciável de profissionais para o recém-criado Office de la Recherche Scientifique Colonial (1943).¹⁶ Grande parte das pesquisas francesas realizadas no período, particularmente na África, teria sido impossível sem ele.

Ao lembrar esses fatos, nossa intenção não é fazer coro aos que acreditam que a Antropologia, cúmplice da devastação dos povos coloniais, deva ser reduzida a um simples instrumento de dominação. Sem negar a importância da crítica quanto ao papel político de qualquer ciência, queremos ressaltar aqui o fato de que a rebelião dos "objetos" tradicionais da Antropologia acompanhou-se de uma crise moral da disciplina que acaba por rasgar o véu de inocência que ainda recobria muitas de suas proposições. Com efeito, como bem observa Michel Panoff, "a imagem do Bom Selvagem, após ter dominado a especulação sobre o Outro no século XVIII, continuará a alimentar esporadicamente a literatura da disciplina até nossos dias".¹⁷ Não é outro o sentido das tentativas funcionalistas de fazer das sociedades "primitivas" entidades coerentes, auto-suficientes e sobretudo a-ideológicas (na medida em que as finalidades coletivas seriam conhecidas de todos os atores em presença). O próprio espetáculo da opressão colonial nas sociedades etnográficas teria, segundo Panoff, levado o antropólogo a recriar a qualquer custo a estabilidade de um passado para sempre abolido. No entanto, a emergência de um mundo pós-colonial obriga o antropólogo a desfazer-se do sonho da integridade de seus objetos antropológicos.

A explosão da integridade dos objetos antropológicos se acompanha de um amplo debate em torno dos conceitos fundamentais da Antropologia e tem como

consequência a crise das condições de interpretação das culturas por parte desta ciência. Vejamos um pouco mais de perto os argumentos envolvidos nessa controvérsia.

A dura realidade da descolonização traz no seu bojo a crise do humanismo, peça-chave do edifício epistemológico das ciências humanas. Não é mais possível esquecer que o princípio da "identidade subjetiva do espírito humano", garantia da transparência da cultura tribal para o pensamento antropológico, foi postulado pelo colonizador para desvendar o coração do colonizado. A pretendida imanência acabou por revelar-se uma afirmação da universalidade do logos ocidental e como tal se tornou inaceitável para o colonizado.¹⁸ Essa situação colocou a Antropologia diante de um difícil paradoxo: se ela se recusa a ver que a ciência, e particularmente as disciplinas que se interessam pelo Homem, foi e continua sendo o produto exclusivo de sociedades "não primitivas", sua reiteração do princípio da identidade do espírito humano será apenas um alibi para não enfrentar a problemática do poder que se esconde sob o manto da diversidade cultural; se ela, ao contrário, faz a crítica desse instrumento afirmando a igualdade entre as culturas, sua defesa do relativismo, é percebida como um obstáculo ao desenvolvimento e é posta em questão por aqueles que a Antropologia pensava defender. É nesse sentido que o otimismo de Lévi-Strauss, quando reafirma o papel do humanismo antropológico no mundo moderno, pode parecer bem inocente. "Depois do humanismo aristocrático do Renascimento e o humanismo burguês do século XIX, a Antropologia marca o aparecimento, para o mundo finito que se tornou nosso planeta, de um humanismo duplamente universal."¹⁹ Essa dupla universalidade se fundaria segundo ele num "humanismo democrático" que incorporaria todas as culturas do mundo e num "humanismo generalizado" que levaria à conciliação do homem com a natureza. É verdade que a Antropologia teve o mérito de denunciar os argumentos racistas que fundavam as desigualdades entre as culturas nas diferenças biológicas. No entanto, não basta hoje afirmarmos e reivindicarmos para a Antropologia o espetáculo da diversidade cultural. Não estão sem razão aqueles que acusam os antropólogos de terem contribuído, voluntariamente ou não, para a manutenção das desigualdades culturais ao negarem, dissimulando-a, a inferioridade de outros povos. As guerras coloniais e as lutas políticas nos países em desenvolvimento na América Latina puseram a nu a violência contida nos confrontos culturais. É preciso que a Antropologia se dê os instrumentos teóricos para pensar os processos através dos quais se faz a incorporação, aliás nada democrática, da diversidade neste mundo planetário que é o nosso. O próprio Lévi-Strauss reconhece que a "Antropologia deverá transformar-se na sua natureza mesma, e

confessar que há, de fato, uma certa impossibilidade, de ordem tanto lógica quanto moral, de manter como *objetos científicos* as sociedades que se afirmam como *sujeitos coletivos* e que, como tais, reivindicam o direito de se transformar".²⁰

A crítica ao postulado da transparência das sociedades simples, ou, o que dá no mesmo, da imanência possível entre o pesquisador e seu objeto, abre uma crise de confiança na capacidade explicativa da ciência antropológica. Com efeito, a garantia de objetividade da ciência antropológica está assentada para muitos autores na capacidade do pesquisador de superar a distância cultural e identificar-se com o diverso. Para Lévi-Strauss, o caráter distintivo da Antropologia com relação às outras Ciências Humanas reside no fato que ela "faz da subjetividade um meio de demonstração objetiva".²¹ Além disso, o postulado da imanência do observador também está na base do método de observação da disciplina. Se a Antropologia tem a ambição de compreender a totalidade da vida social é porque, pela aplicação de si ao outro, pretende atingir os fatos do funcionamento geral da cultura. E mais ainda, para além das diferenças, o que a Antropologia busca, como diz Lévi-Strauss, "são as propriedades invariantes que se manifestam por detrás dos gêneros de vida social mais diversos".²²

No entanto, as lutas políticas nas décadas de 50 e 60 contra o colonialismo obrigaram os antropólogos a repensarem as bases da construção do método antropológico como parte de uma história política e econômica que incorporou a diferença na órbita material e intelectual do Ocidente. Segundo autores como Jean Copans, o pressuposto da diferença, que está na base da construção antropológica, sempre foi tido como independente das relações coloniais que a instituíram enquanto diferença. Na verdade, observa ele, "o objeto da Antropologia só pode ser definido excluindo a discussão da relação ideológica que o produziu".²³ Também a ambição de totalidade padeceria da mesma ilusão. Ela se assenta no postulado de um modelo integrado de cultura: totalidade singular e encarnação da diferença construídas pelo arbitrário da exclusão dos "ruídos" que pudessem pôr em questão o modelo. É sustentado por essa aparente unidade do objeto antropológico que o pesquisador supõe poder identificar-se com ele e compreendê-lo totalmente, sem intermediações distorcivas. Na verdade, observa Copans, por não inserir na sua observação a análise mais vasta das relações com a sociedade européia, o antropólogo "tende a tomar a parte pelo todo".

Mas não é apenas a garantia da objetividade e a totalidade que estão em jogo na crise de interpretação que assola a Antropologia contemporânea. A

própria noção de cultura que lhe dava suporte parece estar também ameaçada. Autores como Clifford Geertz²⁴ têm procurado mostrar que o desmantelamento dos impérios coloniais acabou por fazer desmoronar uma das condições básicas da "veracidade" do trabalho antropológico: a garantia de que a cultura estudada e o público leitor estariam física e moralmente separados. Segundo ele, o discurso antropológico tradicional – que descreve o funcionamento de uma cultura distante – destinava-se a uma audiência que, por não estar em contato direto com aquela realidade, devia ser persuadida de que as coisas ali se passavam exatamente do modo como o pesquisador as expõe. O mecanismo básico dessa persuasão seria da ordem da linguagem: pela descrição detalhada da vida cotidiana desses povos o antropólogo convence sua platéia de que efetivamente penetrou na experiência do nativo e a compreendeu.²⁵ Desse modo, a interpretação científica das culturas nada mais seria do que um efeito de discurso. No entanto, diz Geertz citando S. Tyler, o mundo contemporâneo, ao colocar em contato o objeto e sua audiência, tornou o realismo menos persuasivo, pois desvendou a ilusão das tentativas de descrever essas "não-entidades como 'cultura' e 'sociedade' como se fossem observáveis".²⁶ Se a identificação com o outro é um efeito de ficção e a generalização impossível, cabe ao discurso etnográfico, como propõe o autor, aproximar-se da literatura renunciando à explicação em prol da evocação.²⁷

Finalmente, para além da crise de conceitos e de interpretação, a incorporação progressiva das sociedades não capitalistas no sistema econômico mundial tem levado à gradual extinção dos objetos de investigação tradicionais da ciência antropológica. Desaparecem rapidamente aquelas sociedades integradas e estáveis que os antropólogos do período colonial teimavam em reconstituir. A Antropologia estaria pois correndo progressivamente o risco de tornar-se uma ciência sem objeto. É certo que ela poderia ainda por alguns anos permanecer fiel a si mesma dedicando-se, como querem alguns, à análise do imenso estoque de documentos coletados no último quarto de século, sobre essas culturas em extinção. No entanto, tendo forjado seu conceito de cultura e seus métodos de observação junto aos povos "primitivos", poderá a Antropologia deslocar-se para novos objetos sem perder sua autonomia? De que maneira o conceito de cultura, que supunha a possibilidade de uma compreensão total das sociedades simples, ainda pode ser útil ao estudo das sociedades complexas às quais, por muito tempo, considerou fora de sua competência? Como a Antropologia, que forjou seu instrumental de análise na observação de sociedades "frias", poderá dar conta do intenso dinamismo que define as relações sociais no mundo contemporâneo?

Essas são, a nosso ver, algumas das questões que preocupam o fazer antropológico atual. Evidentemente, para responder a elas, seria preciso realizarmos um balanço das tentativas de compreensão antropológica, nestes últimos trinta anos, das dinâmicas sociais das sociedades complexas. A tarefa é por demais extensa para que possamos realizá-la nos limites deste ensaio. No entanto, as formulações acima nos indicam com clareza que a transformação dos objetos antropológicos e a crise correlata de seus instrumentos conceituais implicam uma transformação de suas finalidades e métodos. Para caminharmos nessa direção me parece que vale a pena retomarmos o conceito de cultura e, levando em conta, a partir do que foi dito acima, seus limites e possibilidades, pensarmos em que medida ele ainda nos pode ser útil para a compreensão das sociedades contemporâneas.

* * *

É um curioso paradoxo que a crise da Antropologia coincida com o sucesso desta ciência e de seus conceitos para além dos limites do mundo acadêmico. Por um lado, o próprio movimento histórico que tem levado à extinção dos objetos antropológicos é o movimento que tem tornado os "primitivos" objetos de interesse de um público cada vez mais numerosos. Como bem observa Lévi-Strauss, "mesmo que quiséssemos, já não teríamos a liberdade de não nos interessarmos, digamos, pelos últimos caçadores de cabeças da Nova Guiné, pela simples razão de que estes se interessam por nós, e porque, nós e eles, fazemos parte de um mesmo mundo e, dentro em pouco, da mesma civilização".²⁸ Porque pelo processo de integração mundial as culturas "primitivas" se incorporam de um modo ou de outro na civilização ocidental, os problemas antropológicos deixam de "pertencer a uma especialidade" e interessam a uma parcela cada vez mais expressiva de pessoas. Ainda que nas suas vertentes mais perversas (exploração de mão-de-obra imigrante, turismo etc.), o exótico agora está em nós. Por outro lado, ao mesmo tempo em que a diversidade se incorpora e reproduz no interior das sociedades complexas, o conceito antropológico de cultura deixa de ser um instrumento nas mãos de especialistas e se difunde por outros setores da sociedade contemporânea. Um exemplo recente desse fenômeno está no relatório final da Conferência Internacional da Unesco de 1982 no México, que reuniu cerca de 130 governantes. Contrariamente às concepções anteriores que identificavam cultura ao trabalho intelectual e artístico, a *Declaração do México* dá uma dimensão histórica e antropológica ao conceito: "No seu sentido mais largo, a cultura pode hoje ser considerada como o conjunto dos traços distintos,

espirituais e materiais, intelectuais e afetivos, que caracterizam uma sociedade ou um grupo social".²⁹ Esse não é um acontecimento isolado. A mesma tendência já estava, por exemplo, presente, vinte anos antes, no documento *Gaudium et Spes* elaborado pela Igreja Católica no II Concílio Vaticano (1962). Como explicar essa atualidade da noção antropológica de cultura quando ela parecia ter esgotado sua função no interior da própria disciplina?

A voga da Antropologia e de seus conceitos está, a nosso ver, no epicentro de um fenômeno complexo e de vastas proporções que é a própria crise da civilização ocidental. A despeito da amplitude do problema, parece-me interessante tentar recuperar aqui alguns de seus traços mais característicos para que possamos compreender parte das finalidades a que a ciência antropológica está hoje sendo chamada, apesar dela, a responder.

Desde o final da década de 60 temos nos defrontado com um reiterado pessimismo diante das promessas da cultura ocidental. Já são bastante conhecidas as frustrações que a alimentam. O ressurgimento europeu no pós-guerra e o crescimento americano fizeram o mundo acreditar que o Ocidente representava um modelo universal de desenvolvimento para toda sociedade livre. Com efeito, o sistema ocidental se oferecia como norma capaz de assegurar a liberdade dos mecanismos econômicos e permitir ao planeta um crescimento equilibrado. Ele propagou a idéia do progresso com a convicção de que o futuro era dominável e de que seria possível planificá-lo. "O Ocidente", observa Hervé Carrier, "teve, como nunca antes, a consciência coletiva e a pretensão de guiar o mundo, de fato senão de direito, pelo seu *savoir faire*, seus modelos de governo e a potência de sua tecnologia."³⁰

No entanto, esse modelo cultural entrou em declínio. Sua pretensão universal foi colocada em xeque pelas contradições que ele mesmo engendrou. *The American Dream* está doente.³¹ A crença na possibilidade de um progresso permanente na humanidade tropeçou, por um lado, na evidência da finitude dos recursos naturais e, por outro, na constatação trágica de que o progresso técnico, além de restringir-se a apenas um punhado de nações, não trazia automaticamente o desenvolvimento da humanidade. Além disso, como observa Theodor Adorno de um modo talvez por demais fatalista, "no próprio princípio de civilização está implícita a barbárie" – a pressão civilizatória levou a uma "claustrofobia da humanidade no mundo administrado" que então se revolta, brutal e irracionalmente, contra ela.³² Torna-se evidente que as forças produtivas perderam sua inocência e se transformaram em forças de destruição. O instrumento técnico da paz social – o planejamento – revelou as dimensões de

sua persona: perda da autonomia dos indivíduos, proliferação de formas invisíveis de opressão, entronização da irracionalidade como forma de razão. Finalmente, do ponto de vista político, assiste-se, como vimos no capítulo anterior, à crise do Estado social, que se torna incapaz de oferecer perspectivas para uma conciliação entre desenvolvimento capitalista e democracia. "Um dos dilemas do capitalismo desenvolvido", observa Jünger Habermas, "é que ele não pode viver sem o Estado social nem coexistir com sua expansão contínua."³³ Como consequência disso, aprofunda-se o divórcio entre as necessidades da sociedade e as do indivíduo.³⁴ A discrepância entre os interesses do Estado e os do cidadão leva, por um lado, à corrosão da legitimidade do Estado e, por outro, ao desaparecimento de uma esfera pública liberal capaz de permitir a formação democrática das opiniões.³⁵

Crise do desenvolvimento econômico da humanidade, descrença nas promessas de um mundo melhor contidas no progresso tecnológico, fragilidade da democracia liberal que engendra novas formas de opressão, colapso da legitimidade do poder de Estado – teria a Antropologia, nascida nos antípodas dessa problemática, algo a dizer sobre tão vastas e complexas questões? A rapidez com que esta ciência vem sendo reapropriada em fóruns cada vez mais ampliados nos leva a responder a essa questão de modo afirmativo. Seria interessante analisarmos os usos que dela têm sido feitos por intelectuais, movimentos e instituições. Mas evidentemente tal tentativa não caberia nos modestos limites deste ensaio. Parece-nos, no entanto, que seria oportuno recuperar aqui o que foi dito acima sobre os pressupostos e os limites da ciência antropológica. Desse modo, talvez possamos avançar um pouco no sentido de uma reflexão a respeito das possibilidades de compreensão das sociedades contemporâneas através dos instrumentos da Antropologia.

PARA UMA ANTROPOLOGIA DAS SOCIEDADES COMPLEXAS

Diante do problema da crise da civilização ocidental como modelo para si e para as outras sociedades, Lévi-Strauss propõe que olhemos na direção das sociedades diferentes das nossas e procuremos as respostas que elas têm dado aos problemas que hoje nos afligem. O autor distingue três grandes dilemas contemporâneos: a sexualidade – revolucionada pelos métodos da reprodução artificial; o desenvolvimento econômico – cujos resultados não caminham sempre na direção de um progresso maior; e o pensamento científico – que se tornou incapaz de dar sentido ao mundo que nos cerca. A Antropologia tem evidenciado, com sua longa tradição no estudo dessas questões, que há infinitas

formas de organizar valores e normas culturais. Ao ensejar a comparação com outras sociedades, nos permitiria pois perceber, segundo o autor, que as nossas não são nem universais, nem as mais adequadas, e podem variar em função das opções fundamentais de cada momento histórico.³⁶

Mas recuperar como valor o relativismo cultural que está na base da Antropologia seria o bastante? Seguramente não. O relativismo tomado de maneira isolada como valor tende apenas a reforçar o niilismo ético subjacente à cultura contemporânea e a recusa de interpretação que paralisa certas tendências da atual Antropologia. É preciso ir mais longe e transformar o relativismo em instrumento de compreensão das sociedades complexas. Lévi-Strauss aponta nessa direção quando, por um lado, se pergunta se todas as condutas, até mesmo as puramente econômicas, não esconderiam fatores de outra ordem e, por outro, afirma que na nossa sociedade a História ocupa o lugar do mito. No entanto seu olhar está ainda por demais preso às sociedades tribais para que sua Antropologia se desloque radicalmente – com todos os riscos que esse desvio comporta – para a observação direta das sociedades complexas.

Quais são, portanto, os principais dilemas que a Antropologia enfrenta quando realiza esse deslocamento?

Há uma certa unanimidade entre os autores contemporâneos na constatação de que a mundialização do sistema capitalista não tem acarretado apenas uma homogeneidade nos processos sociais que se estendem para todas as partes do globo. Ao contrário, a incorporação desigual das nações no sistema mundial, por um lado, e fatores internos à própria lógica do capitalismo, por outro, têm reposto e renovado com rapidez as diferenças entre grupos, culturas e nações.³⁷ Ora, uma das tendências mais notáveis no funcionamento das culturas contemporâneas é que essas diferenças, quer já estivessem presentes na bagagem cultural tradicional de um grupo, quer tenham sido criadas hodiernamente enquanto tradição, se tornaram um dos elementos mais importantes na criação de valores coletivos e na construção das legitimidades sociais. É disso que se trata quando mulheres e negros denunciam as crenças que justificavam sua sujeição. É disso que se trata quando os jovens se lançam num movimento de recusa global aos valores legados pelas gerações anteriores. É disso ainda que se trata quando instituições e políticos vão buscar na cultura popular elementos que legitimem a sua atuação. Como bem mostra Pierre Bourdieu, qualquer esfera da vida social se estrutura pelo conjunto das forças em luta pela legitimidade de suas próprias crenças.³⁸ Também Habermas chama atenção para o papel da cultura na organização das sociedades contemporâneas. Para ele, os conflitos de legiti-

midade não são "regularmente travados em termos de conflitos econômicos", mas sim no plano das estruturas que produzem identidades coletivas, tais como língua, etnia, tradição.³⁹ Idéia semelhante está presente no trabalho de Immanuel Wallerstein, quando sublinha o papel dos processos culturais na integração dos Sistemas Mundiais.⁴⁰ Essa convergência da literatura recente em direção aos processos culturais é indício seguro da extraordinária atualidade da cultura no discurso social contemporâneo: o campo da cultura tornou-se uma das principais arenas da disputa política e da produção de legitimidades. Ora, se isso é verdade, não estaria a Antropologia, com sua longa tradição no estudo das culturas, em boa posição para a compreensão de certos processos sociais inerentes às sociedades complexas? No entanto, ainda não há uma avaliação ordenada das conseqüências teóricas implicadas na transposição da observação antropológica das sociedades tribais para as sociedades complexas. A Antropologia das sociedades contemporâneas precisa enfrentar hoje questões que já são antigos debates no âmbito das ciências irmãs. O primeiro deles é o problema da totalidade.

As tentativas de reencontrar nas sociedades complexas os universais o mais próximos possível daqueles observados nas realidades tribais evidenciam alguns dos limites com que se depara a Antropologia atual. O mais evidente é a redução do conceito de cultura a aspectos parciais da vida social. Muitas vezes o pensamento antropológico tem procurado reencontrar nessas sociedades os universos mais próximos do objeto primordial da Antropologia – as culturas tribais. S. F. Nadel, por exemplo, afirma que a principal preocupação da Antropologia "refere-se aos 'espaços intersticiais' da estrutura social, enquanto as outras disciplinas preocupam-se em primeira instância com a estrutura geral propriamente dita, isto é, com instituições específicas, associações, maquinaria legal etc."⁴¹ Nesse sentido, ele sugere que a "especificidade" principal do antropólogo consiste no parentesco e, conseqüentemente, "nas relações que são em grande proporção personalizadas e diretas".

Paradoxalmente, ao procurar restituir nas sociedades modernas as condições para a compreensão da cultura como fenômeno global, a Antropologia desencontra-se com sua tradição clássica e se torna incapaz de compreender a totalidade. Bem sabemos que a compreensão da totalidade tampouco é uma questão pacífica para as outras ciências sociais. Ante as sociedades contemporâneas, a Antropologia enfrenta, com muitos anos de atraso, questões que já estavam presentes na reflexão dos pais fundadores da Sociologia. Em contraste com a Antropologia – que ao lançar seu olhar para as culturas distantes sempre

colocou, de um modo geral, a idéia de ordem no centro de suas interpretações –⁴² pensamento sociológico desde cedo se voltou para a análise das nossas sociedades, localizando nelas seus conflitos e os mecanismos de sua transformação.⁴³ No entanto, diante da mutabilidade e da falta de organicidade dos novos objetos antropológicos, não é solução satisfatória procurar restituí-la, pelo microscópico, ao interior da própria sociedade contemporânea. Por mais diminuto que seja o recorte que se faça da realidade e por maior que seja sua coerência interna, esse objeto estará necessariamente permeado por relações cuja lógica os ultrapassa. A Antropologia não pode mais fazer a economia de uma análise sobre as transformações sociais e os mecanismos de poder embutidos nos processos culturais. A miragem de sociedades coerentes e a-ideológicas precisa ser revista. É preciso que a Antropologia seja capaz de pensar o poder, o conflito e a mudança em sociedades em que a totalidade não está inscrita na sua organização. Limitar a Antropologia das sociedades complexas à análise do microscópico ou das "estruturas suplementares" é renunciar de antemão à compreensão da dinâmica inerente às nossas sociedades. Este é na verdade um dos grandes impasses que se pode apreender num rápido balanço dos resultados obtidos nos estudos antropológicos contemporâneos. Ao delimitar *a priori* o universo de observação a comunidades isoladas, ela se abstém de perguntar sobre sua relação com o contexto econômico, social e político mais amplo. Esse procedimento era compreensível (e menos nefasto) no caso da análise de sociedades distantes, mas se torna problemático quando transposto para nossas sociedades. Canclini nota com razão que esses trabalhos tendem a "marcar a diferença sem explicar a desigualdade". Esse relativismo igualitarista acaba se tornando incapaz de explicar a coexistência e as combinações múltiplas das diversas expressões culturais no interior de uma mesma sociedade.⁴⁴

O segundo problema é o da interpretação. Até muito recentemente o problema da objetividade na descrição etnográfica havia sido "resolvido" pelo procedimento da identificação subjetiva entre pesquisador e pesquisado. No entanto, autores como Paul Rabinow e James Clifford começam a questionar essa inserção do antropólogo no campo, que acaba tornando-o intérprete único da cultura que estuda. Ao criticarem a "onipotência" do observador, esses autores colocam ao mesmo tempo em dúvida a possibilidade de uma interpretação da cultura como uma totalidade coerente: na observação antropológica não há posição privilegiada, não há perspectiva absoluta, não há meio válido para eliminar a consciência de nossa atividade, afirma Rabinow.⁴⁵ Para eles, se o trabalho de campo é um processo de construção intersubjetiva, a relação de empatia entre observador e observado precisa ficar evidente na interpretação. Assim, a Antropologia deveria abrir mão da interpretação (que supõe um só

sujeito cognoscente) em prol de uma compreensão resultante da justaposição das diversas falas do objeto. Vale a pena lembrar que a Sociologia, há mais de noventa anos, debateu-se com questões muito semelhantes. Otávio Ianni nos mostra que já na virada deste século a Sociologia sofre uma de suas profundas crises, e segundo ele a mais fecunda, ao pôr em dúvida a capacidade explicativa de seus principais conceitos e teorias, tais como: sociedade, forças sociais, estrutura global, evolução, causação funcional e contradição. "As explicações globalizantes estavam sendo postas em causa", afirma ele. "Havia um empenho novo com a cultura, o espírito, a vida, a existência, a afetividade (...) que o pensamento clássico parecia não contemplar."⁴⁶ Não é pois surpreendente que o deslocamento da observação antropológica para as sociedades complexas a submeta a crise análoga, com o agravante de que esta reflexão não está inscrita na sua tradição. É assim que eu leio esse súbito aturdimento da chamada Antropologia "pós-moderna" diante dos problemas da interpretação. Talvez por não terem uma perspectiva histórica suficientemente aguçada, parecem estar muitas vezes arrombando portas já abertas, além de acabarem por propor "soluções" bastante frágeis. Para dar conta desse problema, a Sociologia da passagem do século formulou dois paradigmas: o compreensivo, que busca as conexões de sentido (Weber), e o fenomenológico, que busca desvendar as essências singulares do ser social (Husserl). Essas teorias realizam, segundo Ianni, um deslocamento de cunho epistemológico e ontológico: transferem a descrição dos grandes processos sociais para a preocupação com o individual, biográfico, existencial; modificam a relação sujeito/objeto substituindo a exterioridade pela empatia, pela cumplicidade.⁴⁷ Ora, a Antropologia interpretativa, retomando essa tradição,⁴⁸ lança pela primeira vez um olhar sobre si mesma e conclui que o pensamento científico é "um modo arcaico de consciência". Stephen Tyler afirma que "nem a representação, nem a metáfora, nem a alegoria, nem a tradução e a descrição são formas válidas de etnografia";⁴⁹ James Clifford põe a autoridade do autor sob suspeita; e de modo mais radical Vincent Crapanzano abre mão da interpretação e deixa seu objeto falar por si mesmo.⁵⁰ Esse desenvolvimento perverso do paradigma hermenêutico acaba levando a Antropologia, aliás confortavelmente sentada no lugar social da ciência, a abdicar da explicação. Não posso deixar de concordar com Eric Wolf quando, negando ter algo contra os que tomam a Antropologia como uma forma de arte ou de divertimento, afirma que a força de um pensamento está na sua tentativa de explicar alguma coisa.⁵¹

O modo, no entanto, como os conceitos e os temas mais fundamentais da Antropologia se tornaram recorrentes na literatura contemporânea são para mim sinal evidente das potencialidades do pensamento antropológico para a compreensão de problemas inerentes às sociedades contemporâneas. Poderia, por

Néstor Garcia Canclini, ao se perguntar o que converteu as culturas populares em um tema central do estudo do poder, aponta para uma "crise de hegemonia" que solapa a legitimidade dos Estados contemporâneos. Segundo ele, o novo interesse das ciências sociais pela cultura popular está relacionado com o seu fracasso em explicar tantas revoluções frustradas na América Latina e tanta passividade das massas diante dos apelos das vanguardas. Esse fracasso estaria assentado na descon sideração, por parte das teorias, dos processos de mediação cultural que constroem a hegemonia. Por terem privilegiado os aspectos mais espetaculares da ação política – greves, protestos, rebeliões –, esses estudos deixaram de perceber como, na vida cotidiana, o inconformismo se entrelaça à reprodução da dominação. Portanto, "uma investigação atenta das transações e tácticas, dos recursos discretos e contraditórios com os quais as classes populares organizam sua vida, capta mais sutilmente as possibilidades e restrições políticas dos movimentos populares". Dando maior ênfase ao estrutural do que Sa-

Eder Sader, ao apontar certos impasses nas interpretações correntes sobre os movimentos sociais – que os reduzem a simples produtos de determinações estruturais –, enfatiza a impossibilidade de deduzir-se da noção abstrata de "interesse de classe" (decorrente da posição dos agentes na estrutura social) as ações específicas que os agentes desenvolvem na arena política. (...) Ao fazer as características políticas derivarem diretamente de fatores econômicos, o analista opera uma naturalização destes, perdendo a dimensão daquilo que os antropológicos chamaram de "enorme plasticidade do organismo humano": ou seja, a grande gama de respostas possíveis diante de uma mesma solicitação.⁵² O autor é levado, pois, a deslocar sua análise para as mediações simbólicas que transformam uma carência específica em necessidades sociais. Nesse movimento, descobre que a "elaboração cultural das necessidades" depende de três fatores: da maneira como o grupo se vê (sua identidade); do modo como articula seus objetivos práticos com valores; das experiências vividas, fontes de representações que plasman a identidade e dão sentido ao mundo.

exemplos:
não basta compreender o Estado, as instituições e os processos de produção para uma problemática comum que torna esses temas relevantes: a constatação de que popular e o simbólico. Para além da grande diversidade das abordagens existe de poder nas sociedades contemporâneas: o parentesco, o cotidiano, a cultura antropológica, que estão na base de muitas interpretações sobre os mecanismos exemplo, nomear quatro grandes temáticas, todas elas familiares à reflexão

der, o autor também sublinha a necessidade de uma teoria que demonstre o modo pelo qual a hegemonia se enraíza no cotidiano.⁵³

Outra tentativa, que vai numa direção um pouco diversa, é a de Raoul Girardet. Este historiador das ideologias lança mão da literatura antropológica e procura compreender as "constelações mitológicas" presentes no imaginário político da França contemporânea. Segundo ele, os mitos da Conspiração, do Salvador, da Idade de Ouro e da Unidade teriam em nossas sociedades funções semelhantes às aquelas preenchidas nas culturas tribais: imprimem o desejo inconsciente de um ideal comunitário, reconstituem a trama da integridade social e explicam à sociedade o que ela é. Fonte de significados, os mitos seriam pois indispensáveis para conduzir o homem à ação.⁵⁴

Esses exemplos – poderiam ser multiplicados – nos mostram que o recurso antropológico já opera de maneira bastante generalizada na literatura contemporânea. E mesmo com o risco, já apontado por Georges Balandier, de trivializar e degradar o recurso antropológico em "comodidade léxica",⁵⁵ as tentativas da sociologia, da ciência política ou da história acabam se tornando mais ricas e de maior alcance do que as da própria ciência que as inspirou.

Parece-nos pois que, se a cultura tornou-se um problema para a consciência contemporânea e a análise do cotidiano e suas mediações simbólicas um caminho para a compreensão de certos processos sociais, a Antropologia como ciência da cultura está na ordem do dia. Mas em sociedades como as nossas – que multiplicaram imensamente a comunicação entre as pessoas e ao mesmo tempo colocaram entre elas um sem número de mediadores – se tornou muito difícil localizar a origem e o alcance das representações. Habermas fala em três formas de publicidade na esfera pública política: sistema de opiniões não formais; domínio da opinião oficiosa; sistema de opiniões de um público político.⁵⁶ Não cabe dúvida de que a Antropologia, coerente com sua tradição, tem muito a dizer a respeito do que se passa pelo menos nesses dois primeiros níveis. Mas é preciso que ela desenvolva um difícil esforço de reflexão, ao mesmo tempo etnográfico e teórico, que ponha em relação o simbólico com as transformações econômicas e políticas mais amplas. Não se trata apenas de dizer que os símbolos são usados como instrumentos de poder. É preciso saber por quem, quando, como e contra o que se constroem nossos símbolos. É preciso elaborar uma teoria que seja capaz de perceber, ao mesmo tempo, o modo como a variedade das experiências são produtoras de certas representações da sociedade e como o pensamento social e político hegemônico se enraíza no cotidiano. É preciso que uma análise das

lógicas próprias à circulação do simbólico supera o abismo que separa as etnografias do cotidiano das sociologias do poder.

NOTAS

- (1) Eric R. Wolf. "Inventing Society". *American Ethnologist*, vol. 15 (nov. 1988), pp. 752-61.
- (2) Claude Lévi Strauss. "Aula inaugural". In: Alba Zaluar (org.), *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1975. Essa aproximação das culturas tende a eliminar as diferenças entre a Sociologia e a Antropologia na abordagem do social: segundo Lévi-Strauss, na Sociologia Objeto e Sujeito são inseparáveis. A objetividade depende portanto de um desdobramento ilimitado do Sujeito em Objeto, isto é, o primeiro deve arrancar de si mesmo a diversidade. Na Antropologia, essa objetivação é mais fácil porque seu objeto já é naturalmente diverso. O problema da compreensão etnológica não está portanto nos obstáculos à objetivação (como no caso da sociológica), mas nas dificuldades de identificação com uma subjetividade outra.
- (3) Eric R. Wolf. "An Interview with Eric Wolf". *Current Anthropology*, vol. 28 (fev. 1987), pp. 107-18.
- (4) Episódio relatado por John Noble Wilford. "Anthropology Seen as Father of Maori Lore". *The New York Times*, 20 de fevereiro, 1990.
- (5) Joan Bestard & Jesús Contreras. *Bárbaros, paganos, selvajes y primitivos: una introducción a la Antropología*. Barcelona, Barcanova, 1987.
- (6) Idem, p. 52.
- (7) Claude Lévi-Strauss. *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Tokio, The Siuei Press, 1977.
- (8) Raymond Williams. *Culture and Society (1780-1950)*. New York, Columbia University Press, 1958.
- (9) Raymond Williams. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- (10) Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 31.
- (11) Paul Bohannan. "Rethinking Culture: A Project for Current Anthropologists". *Current Anthropology*, vol. 14, nº 4, out., 1973.
- (12) Pietro Rossi. *Cultura e antropologia*. Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 1983.
- (13) Pietro Rossi, op. cit., pp. 70-1.
- (14) A Antropologia desenvolvida no Brasil dedicou-se desde muito cedo na sua formação a temas, senão da compreensão das sociedades complexas, pelo menos de fenômenos urbanos. É por exemplo o caso dos precursores, como Nina Rodrigues que estudou os cultos afro-brasileiros, mas também dos antropólogos atuais, tais como José Leite Lopes ou Roberto da Matta, que escreveram respectivamente sobre as relações de poder nas relações de trabalho e na cultura brasileira.
- (15) São poucas e recentes as estudos que fizeram um balanço sobre a história da nossa disciplina. Para além do clássico ensaio de Florestan Fernandes, que data dos anos 50, "Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil" (in *A etnologia brasileira*, São Paulo, Anhembi, 1958), conheço o texto recente de Roberto Cardoso de Oliveira, "O que é isso que chamamos de Antropologia brasileira?", relativo à conferência que proferiu na Fundação Joaquim

Nabuco em 1985. Nesse trabalho, o autor chama a atenção para o fato de que no Brasil o saber antropológico sempre ficou historicamente subordinado à natureza de seu objeto – índios, negros ou brancos. Em razão dessa preponderância do objeto real sobre o objeto teoricamente construído, conclui ele, surgiram duas tradições no campo da Antropologia brasileira: a etnologia indígena e a antropologia da sociedade nacional. Ambas formularam seus problemas a partir dos conceitos de cultura e estrutura. Se essas colocações correspondem ao histórico de nossa disciplina, fica claro que, embora o exercício de uma Antropologia das sociedades complexas tenha já uma longa história no Brasil, a reflexão sobre suas implicações teóricas é muito recente. Parece-nos que, paradoxalmente, é exatamente essa experiência acumulada da Antropologia brasileira que tem tornado atual o debate a respeito dos pressupostos e da especificidade desta disciplina no estudo da vida social contemporânea. A Antropologia que se faz no Brasil desde os anos 70, quando ela "se rotiniza", segundo expressão de Roberto Cardoso, aproximou-se da Sociologia e da Ciência Política e incorporou novos problemas e conceitos. Em particular o uso do conceito de cultura se complexifica. Essa impressão está em parte corroborada pelas análises de outros autores. Os artigos de Gilberto Velho e os de Eduardo Viveiro de Castro, de 1978, chamam atenção para o modo como esse conceito incorpora noções da Sociologia ao ter que levar em conta as relações de produção na sociedade urbano-industrial. Em consequência, prolifera o uso de noções de precisão duvidosa, tais como "subcultura", "cultura popular", "cultura de massa", que, ao mesmo tempo, recortam universos homogêneos de observação e qualificam a diversidade cultural numa sociedade de classe. Ver "O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas: uma perspectiva antropológica", *Artefato*, ano I, nº 1, jan., 1978. Também Eunice Durhan, num rápido retrospecto sobre a produção antropológica brasileira (1940-1970), chama a atenção para o fato de que, ao longo da década de 60, deu-se uma gradual renovação teórica do trabalho antropológico sob a influência do estruturalismo, que passou a inspirar novas tendências de estudo das populações urbanas e rurais. Na década de 70, emergem temas mais políticos, que o marco teórico do estruturalismo não consegue mais equacionar. A Antropologia inicia então seu namoro com o marxismo e começa a ter que lidar com novos problemas e conceitos. Ver "Problemas atuais da pesquisa antropológica no Brasil". Comunicação, Latin American Study Group, reunião Anual da American Anthropologist Association, Washington, 1980.

(16) Os "pecados" da Antropologia americana são mais recentes. Em 1942, a Associação Americana de Antropologia colocou à disposição das forças armadas seus conhecimentos. O exemplo mais conhecido é o estudo da antropóloga Ruth Benedict, *O crisântemo e a espada*, que tinha como intenção explícita "decifrar" os japoneses para melhor combatê-los. Cumplicidade semelhante deu-se na década de 60, quando inúmeros antropólogos e outros cientistas sociais colaboraram com a CIA durante a guerra do Vietnã e na luta contra os movimentos revolucionários da América Latina (como por exemplo o controvertido projeto Camelot, elaborado pelo departamento de Defesa dos EUA em 1964-65. Ver R. Beals, *Politics of Social Research: an Inquiry into the Ethics and Responsibilities of Social Scientists*. Chicago, Aldine, 1969). Mas o problema não se coloca, evidentemente, apenas para os antropólogos do "primeiro mundo". No Brasil, por exemplo, tensão semelhante se deu em torno da colaboração de pesquisadores com a política indigenista desenvolvida pelo Serviço de Proteção ao Índio criado em 1910. Das muitas críticas feitas ao indigenismo, o antropólogo Frans Moomen ressalta duas: a sua ideologia integracionista, que significaria a proletarização do índio; seu caráter colonialista, que redundaria na perda dos territórios, na deculturação e no genocídio desses grupos (ver Frans Moomen, *Antropologia aplicada*. Ática, São Paulo, 1988).

(17) Michel Panoff. *Ethologie: le deuxième souffle*. Paris, Payot, 1977, p. 96.

MONTERO, Paula. Reflexões sobre uma Antropologia das sociedades complexas.

(18) Ver a esse respeito as denúncias de Franz Fanon em *Peau Noir, Masques Blancs*. Paris, Seuil, 1952; e James Baldwin e Margareth Mead. *Le racisme en question*. Paris, Calmann-Lévy, 1972.

(19) Lévi-Strauss, op. cit., p. 31.

(20) Lévi-Strauss. "A crise moderna da Antropologia", *Revista de Antropologia*, USP, jan.-jun., 1962, p. 25.

(21) Claude Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural 2*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976, p. 23.

(22) Claude Lévi-Strauss., op. cit., p. 22.

(23) Jean Copans. *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* Lisboa, Edições 70, 1971, p. 33.

(24) Clifford Geertz. *Works and Lives*. Califórnia, Standford University Press, 1988.

(25) Dentro dessa mesma perspectiva que nega a possibilidade da compreensão da cultura como uma totalidade, George Marcus e Dick Cushman elencam uma série de convenções textuais presentes na etnografia clássica que permitiu a obtenção desse efeito de realidade holística. Entre as mais importantes estão: o antropólogo retira-se do texto para garantir neutralidade; apresenta-se sempre o povo em geral; passa-se rapidamente do particular para o típico. Assim, o que era uma experiência fragmentada se torna um todo coerente e integrado. George Marcus e Dick Cushman, "Etnographies as texts". In: *Annual Review of Anthropology*, II: 25-69.

(26) Clifford Geertz, op. cit., p. 136.

(27) Para um balanço dessa tendência na Antropologia contemporânea, ver Teresa Pires do Rio Caldeira, "A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia", *Novos Estudos CEBRAP*, nº 21, jul., 1988, e Roberto Cardoso de Oliveira, *Sobre o pensamento antropológico*, São Paulo, Tempo Universitário, 1988.

(28) Lévi-Strauss, op. cit., p. 20.

(29) Declaração do México – Relatório final. Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais (México, 26 de julho-6 de agosto, 1982).

(30) Hervé Carrier. *Culture notre avenir*. Roma, Presse de l'Université Gregorienne, 1985, p. 16.

(31) *The American Dream* é uma expressão consagrada do folclore ideológico americano. É uma noção que está revestida de um sentido de predestinação e que moldou a política americana desde a guerra de Independência. Em interessante análise sobre o declínio da América como modelo cultural para o mundo, Gerald Massadié mostra como, nos anos 60, o sonho americano começa a perder sua credibilidade e inocência. Ver *Requiem pou Superman: la crise du mythe américain*. Paris, Laffont, 1988.

(32) Theodor W. Adorno. "Educação após Auschwitz". In: Gabriel Cohn (org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo, Ática, 1986.

(33) Jünger Habermas. "A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas". In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 18, set., 1987, p. 110.

(34) Ver a esse respeito Herbert Marcuse. "L'idée de progrès à la lumière de la psychanalyse". In: *Freudo-marxisme et sociologie de l'aliénation*. Paris, Anthropos, 1965.

(35) Sobre essa problemática, ver Jünger Habermas, *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo, Brasiliense, 1983; "Comunicação, opinião pública e poder". In: Gabriel Cohn (org.), *Comunicação e indústria cultural*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1975, 2ª ed.; e *Legitimation Crisis*. Beacon Press, 1975.

(36) Lévi-Strauss, op. cit., cap. 2, pp. 39-71.

(37) Autores como Marshall Sahlins têm sido críticos sistemáticos da idéia de que a expansão global do capitalismo teria feito dos povos colonizados objetos passivos e transformado sua cultura em bens adulterados. Discorda de Emmanuel Wallerstein, cuja teoria do Sistema Mundial reduziria a cultura a um reflexo do "modo de produção". Para Sahlins, ao sublinhar apenas o modo como outras culturas são submetidas ao capitalismo, essa teoria reduz a Antropologia a uma "etnografia global do capitalismo". Ver "Cosmologias do capitalismo: O setor transpacífico do Sistema Mundial", Conferência apresentada na XVI Reunião Brasileira de Antropologia, 1988.

(38) Pierre Bourdieu. *La distinction*. Paris, Minuit, 1979.

(39) Jünger Habermas, op. cit., p. 223.

(40) Immanuel Wallerstein. "Typology of Crises in the World-System", Fernand Braudel Center for the Study of Economics, Historical Systems & Civilizations, 1984; "Societal Development, or Development of the World-System?", idem, 1984; e "Historical Systems as Complex Systems", idem, 1985.

(41) S. F. Nadel. "Compreendendo os povos primitivos". In: Bela Feldman-Bianco (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas*, São Paulo, Global, 1987, p. 69.

(42) Roberto Cardoso de Oliveira. *Sobre o pensamento antropológico*. São Paulo, Tempo Universitário, 1988.

(43) Otavio Ianni. "A interpretação na sociologia contemporânea". V Congresso Estadual dos Sociólogos do Estado de S. Paulo, ago., 1989, mimeo.

(44) Néstor García Canclini. "Cultura y poder: Donde está la investigación?", Conferência no Simpósio "Cultura popular e resistencia política". New York, Columbia University, abr., 1985, p. 10, mimeo.

(45) Paul Rabinow. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Un. of California Press, 1977.

(46) Otavio Ianni, op. cit., p. 21.

(47) Otavio Ianni, op. cit., p. 22.

(48) Roberto Cardoso de Oliveira procura compreender o surgimento da Antropologia interpretativa examinando sua receptividade à hermenêutica; ver op. cit., p. 99.

(49) Stephen Tyler. "Postmodern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document". In: Clifford e Marcus. *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley e Los Angeles, Un. of California Press, citado por Roberto Cardoso, op. cit., p. 100.

(50) Teresa Pires do Rio Caldeira. "A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia". *Novos Estudos CEBRAP*, nº 21, jul., 1988.

(51) "A Conversation with Eric Wolf", *American Ethnologist*, vol. 14, (mai., 1987), pp. 346-66.

(52) Eder Sader. *Quando novos personagens entram em cena*. São Paulo, Paz e Terra, 1988, p. 41.

(53) Néstor García Canclini. "Cultura y poder: Donde está la investigación?", Conferência no Simpósio "Cultura popular e resistência política". New York, Columbia University, abr., 1985, mimeo.

(54) Raoul Girardet. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo, Cia. das Letras, 1987.

(55) Georges Balandier. *Modernidad y poder: el desvio antropológico*. Madrid, Ed. Júcar, 1988.

MONTERO, Paula. Reflexões sobre uma Antropologia das sociedades complexas.

(56) Habermas distingue três níveis de compromisso na formulação das opiniões não formais que podem vir a ser um caminho fértil da exploração antropológica: a) no nível mais baixo desse domínio de comunicação estão as evidências culturais excluídas de qualquer reflexão; b) no nível médio estão as experiências fundamentais, pouco discutidas mas verbalizadas; c) finalmente estão as evidências frequentemente discutidas, onde a família, os grupos de idade e de vizinhança formam o foco para as opiniões que vêm de fora (meios de comunicação, política, Estado etc.). Ver "Comunicação, opinião pública e poder". In: Gabriel Cohn (org.), *Comunicação e indústria cultural*, São Paulo Cia. Ed. Nacional, 1975, 2ª ed., pp. 195-8.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. "Educação após Auschwitz". In: Gabriel Cohn, (org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo, Ática, 1986.

AKOUN, André (org.). *Dicionário de Antropologia*. Lisboa, Verbo, 1963.

BALANDIER, Georges. *Modernidad y poder: el desvío antropológico*. Madrid, Ed. Júcar, 1988.

BEALS, R. *Politics of Social Research: an Inquiry into the Ethics and Responsibilities of Social Scientists*. Chicago, Aldine, 1969.

BESTARD, Joan & CONTRERAS, Jesús. *Bárbaros, selvajes y primitivos*. Barcelona, Barcanova, 1987.

BOHANNAN, Paul. "Rethinking Culture: A Project for Current Anthropologists". *Current Anthropology*, vol. 14, nº 4, out., 1973.

BOURDIEU, Pierre. *La distinction*. Paris, Minuit, 1979.

_____. *Le sens pratique*. Paris, Minuit, 1980.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. "A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia". *Novos Estudos CEBRAP*, nº 21, jul., 1988.

CANCLINI, Néstor García. "Cultura y poder: Donde está la investigación?". Conferência no Simpósio "Cultura popular e resistência política". New York, Columbia University, abr., 1985, mimeo.

CARRIER, Hervé. *Culture notre avenir*. Roma, Presse de l'Université Gregorienne, 1985, p. 16.

COPANS, Jean. *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* Lisboa, Edições 70, 1971.

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

_____. "Os problemas atuais da pesquisa antropológica no Brasil". Reunião Anual da American Anthropological Association, dez., 1980.

FANON, Franz. *Peau Noir, Masques Blancs*. Paris, Seuil, 1952.

GEERTZ, Clifford. *Works and Lives*. California, Standford University Press, 1988.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo, Cia. das Letras, 1987.

HABERMAS, Jünger. "A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas". *Novos Estudos CEBRAP*, nº 18, set., 1987, p. 110.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

- "Comunicação, opinião pública e poder". In: *Gabriel Cohn (org.). Comunicação e indústria cultural* (org.). Cia. Ed. Nacional, 1975, 2ª ed.
- Legitimation Crisis*. Beacon Press, 1975.
- IANNI, Otavio. "A interpretação na Sociologia contemporânea". V Congresso Estadual dos Sociólogos do Estado de S. Paulo, ago., 1989, mimeo.
- KUPER, Adam. *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1973, pp. 91-2.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Tóquio, The Simul Press, 1977.
- _____. "Aula inaugural". In: *Alba Zaluar (org.). Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro, Ed. Francisco Alves, 1975.
- _____. "A crise moderna da Antropologia", *Revista de Antropologia*. USP, jan.-jun., 1962, p. 25.
- _____. *Antropologia estrutural 2*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976, p. 23.
- MARCUS, George, e CUSHAM, Dick. "Ethnographies as texts". *Annual Review of Anthropology*, II: 25-69.
- MARCUSE, Herbert. "L'idée de progrès à la lumière de la psychanalyse". In: *Freudo-marxisme et Sociologie de l'aliénation*. Paris, Anthropos, 1965.
- MEAD, Margareth. *Le racisme en question*. Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- MOONEN, Frans. *Antropologia aplicada*. São Paulo, Ática, 1988.
- NADEL, S. F. "Compreendendo os povos primitivos". In: Bela Feldman-Bianco (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, Global, 1987, p. 69.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Sobre o pensamento antropológico*. São Paulo, Tempo Universitário, 1988.
- _____. "O que que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira?" Conferência Joaquim Nabuco, nov., 1985.
- PANOFF, Michel. *Ethologie: le deuxième souffle*. Paris, Payot, 1977.
- RABINOW, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Califórnia, Un. of California Press, 1977.
- ROSSI, Pietro. *Cultura e Antropologia*. Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 1983.
- SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena*. São Paulo, Paz e Terra, 1988.
- SAHLINS, Marshall. "Cosmologias do capitalismo: O setor transpacífico do Sistema Mundial". Conferência apresentada na XVI Reunião Brasileira de Antropologia, 1988.
- TYLER, Stephen. "Postmodern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document". In: Clifford e Marcus. *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley e Los Angeles, Un. of California Press.
- VELHO, Gilberto & CASTRO, E. Viveiros. "O conceito de cultura e o estudo das sociedades complexas; uma perspectiva antropológica". Rio de Janeiro, *Artefato*, ano I, nº 1, 1978.
- WALLERSTEIN, Immanuel. "Typology of Crises in the World-System", Fernand Braudel Center for the Study of Economics, Historical Systems & Civilizations, 1984.
- _____. "Societal Development, or Development of the World-System?". idem, ibidem, 1984.

MONTERO, Paula. Reflexões sobre uma Antropologia das sociedades complexas.

WALLERSTEIN, IMMANUEL. "Historical Systems as Complex Systems". *idem, ibidem*, 1985.

WILFORD, John Noble. "Anthropology Seen as Father of Maori Lore". *The New York Times*, 20 de fev., 1990.

WILLIAMS, Raymond. *Culture and Society (1780-1950)*. New York, Columbia University Press, 1958.

_____. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

WOLF, Eric R. "An Interview with Eric Wolf". *Current Anthropology*, vol. 28 (fev., 1987).

_____. "Investing Society". *American Ethnologist*, vol. 15 (nov., 1988).

ABSTRACT: The goal of this article is to evaluate the contemporary conditions that determine anthropological thought on complex societies. To attain this goal the main concepts that guide the historical development of Anthropology – as the concepts of man and culture – are focused to consider how adequate they are to analyse contemporary realities. The author suggests some new interpretative guidelines to overcome theoretical hindrances – as cultural relativism that limits Anthropology in the face of its new subjects

KEY WORDS: Anthropological theory, modernity, anthropology of the complex societies, culture, globalization, the crises of anthropology, objectivity, cultural relativism

Recebido para publicação em abril de 1992.