

# AS ALDEIAS: NAS ALDEIAS E FORA DELAS

## ANTROPOLOGIA PÓS-MODERNA E ESTRUTURALISMO

Marcos Lanna

### RESUMO

O artigo faz uma releitura de algumas proposições da antropologia interpretativista de C. Geertz e da antropologia pós-moderna, confrontando-as com a perspectiva rousseauiana de C. Lévi-Strauss, ou melhor, situando-as em relação à antropologia estruturalista. Aborda ainda a multiplicação dos estudos antropológicos sobre as sociedades contemporâneas e o repensar da própria disciplina. O autor argumenta que refletir sobre a construção do objeto antropológico implica discutir a inserção da antropologia no projeto colonial. Não basta enfatizar o estudo da posição do antropólogo, enquanto indivíduo, em relação aos informantes e ao local onde faz pesquisa de campo, sem que se aborde também a inserção deste na sua própria sociedade.

*Palavras-chave: antropologia; Clifford Geertz; Claude Lévi-Strauss.*

### SUMMARY

This article proposes a re-reading of some propositions found in C. Geertz's interpretive anthropology and in post-modernist anthropology, confronting them with C. Lévi-Strauss' Rousseauian perspective, that is, structuralist anthropology. The author also deals with the growing anthropological literature on contemporary societies and the rethinking of anthropology itself. He argues that thinking about the construction of the anthropological object implies in discussing the insertion of anthropology into the colonial project. According to the author, one must go beyond studying the anthropologist's posture as an individual in relation to informants and to the location field work took place, by also approaching his place within his own society.

*Keywords: anthropology; Clifford Geertz; Claude Lévi-Strauss; post-modernism.*

Uma das mais notáveis tendências da antropologia hoje é a multiplicação dos estudos sobre as sociedades contemporâneas, freqüentemente aliados a um repensar da própria disciplina. Entre estes estudos, feitos por antropólogos das várias tradições e paradigmas, abordarei aqui o "barulho" dos pós-modernos (uso a expressão de Trajano, 1988) e a renovação silenciosa do estruturalismo. Como o primeiro vem principalmente de antropólogos americanos, ou de europeus radicados nos Estados Unidos, e a segunda é realizada por franceses, ou por europeus radicados na França, cabe lembrar a conhecida observação de Clifford Geertz de que os antropólogos não estudam "as aldeias", mas sim "nas aldeias". Se passamos a falar mais e mais *de* nossas próprias aldeias, também neste caso importa *onde* são feitos os estudos. Mas a expressão de Geertz ganhará no decorrer deste artigo um

sentido ainda mais amplo: veremos que importa considerar não apenas a posição do antropólogo em relação aos informantes e ao local onde faz pesquisa de campo, mas também a sua inserção na sua própria sociedade.

Mencionei acima que passamos a pensar mais e mais não apenas as nossas próprias aldeias, mas também a nossa própria disciplina. Refletir sobre "como fazer" passa a ser cada vez mais importante. Assim, entre os temas atuais da antropologia, ressaltam como fundamentais o da sua relação com o colonialismo (eu preferiria dizer, a sua inserção no projeto colonial) e o da construção do objeto antropológico (cf. Fabian, 1983). Infelizmente, são raríssimas as abordagens da inter-relação, a meu ver imediata, entre esses dois temas (uma exceção seria Cohn, 1984). Mais ainda, assim como a reflexão sobre o colonialismo, a reflexão sobre como a antropologia cria seu objeto não deixa de ser uma reflexão sobre um momento da sociedade contemporânea.

O objetivo principal deste artigo será entender melhor este fato, mostrando que ele não implica, ao contrário do que muitos pensam, enfatizar a distância entre estudos interpretativistas e estruturalistas. Isso fica claro quando consideramos que uma renovação da noção de cultura deve englobar estudos da economia, da política, ou, para usar uma expressão mais geral, da organização social<sup>1</sup>. A teoria da cultura de Sahlins (1979), por exemplo, não exclui, mas pressupõe, uma análise da estrutura social da sociedade americana. De modo semelhante, há uma relação de continuidade entre o estudo semiótico da economia de Mary Douglas (1979) e seu livro mais recente, *Risk and culture*. Proponho enfatizar aqui uma característica que M. Fischer e G. Marcus notaram permear as obras de C. Geertz, M. Sahlins e P. Bourdieu; todos eles, de modo específico em cada caso, buscam entender melhor como "processos de comunicação e de criação de significados constituem os interesses e estruturas político-econômicas" (Fischer e Marcus 1986).

Muitos outros autores poderiam ser anexados à pequena lista de Fischer e Marcus. Antes de abordar os que considero mais importantes, C. Lévi-Strauss e L. Dumont, lembro de passagem que, justamente neste sentido, é fundamental a contribuição de D. Harvey (1993). A questão aqui é: como esses autores podem nos ajudar a aprofundar o conhecimento do contexto cultural no qual se insere a produção da etnografia, tanto aquela, moderna, do realismo etnográfico, como a que se inspira nas teorias pós-modernas da cultura, no interpretativismo e, de um modo geral, no chamado pós-estruturalismo?

Farei, a princípio, uma rápida digressão sobre o estruturalismo de Lévi-Strauss. A meu ver, tem-se confundido, especialmente no Brasil e nos Estados Unidos, o fim das grandes teorias que procuravam tudo sistematizar e o fim do estruturalismo de Lévi-Strauss. Este último não se coloca, ou não mais se coloca, como uma teoria que visa tudo explicar. Isso se evidencia tanto nos trabalhos recentes de Lévi-Strauss (por exemplo, na *História de Lince*), como nos trabalhos daqueles que se propõem a continuar a sua obra, como já atestavam inclusive os dois volumes editados por J. Pouillon e P. Maranda em 1970 (*Echanges et communications, mélanges offerts à C. Lévi-Strauss*). Voltaremos a isso.

Este fato não é bem entendido no Brasil por vários motivos. Um deles seria que, de um modo geral, o estruturalismo nunca passou de simples modismo por aqui. Como nota Durham (1982), a partir de meados da década de 1970 diminui significativamente a influência do estruturalismo na antropologia brasileira, que se volta, inclusive, tardiamente, para o marxismo. Ora, é justamente nesse momento que se dá na Europa e na América do Norte uma multiplicação dos estudos inspirados por Lévi-Strauss, do número de estudos feitos sobre Lévi-Strauss (Otávio

(1) Esta expressão é usada no sentido que lhe é dado por Claude Lévi-Strauss, isto é, como uma reformulação da noção de "morfologia social". Se esta última expressão parece mais do que antiquada, o mesmo não se pode dizer do sentido que lhe dava a Escola Sociológica Francesa, E. Durkheim, M. Mauss e seus discípulos e colaboradores no *L'Année Sociologique*.

Paz no México, Edmund Leach na Inglaterra, James Boon nos Estados Unidos, para citar apenas alguns) e do número de discípulos desse autor, muitos dos quais abraçam a antropologia a partir da leitura de sua obra. Em resumo, há, nessa época, especialmente após a publicação do quarto e último volume das *Mythologiques*, *l'homme nu* (1971), um reconhecimento amplo da importância da obra de Lévi-Strauss, mas que não atinge o Brasil.

Por outro lado, os discípulos de Lévi-Strauss não deixam de assumir uma postura crítica em relação a sua obra. A vitalidade dos seus trabalhos na Europa pode ser medida, por exemplo, pela reunião de um grupo enorme de antropólogos em torno da revista *L'Homme* (que vem inclusive publicando números especiais sobre temas específicos, como Japão, Amazônia, criança, antropologia da literatura etc.) e pela elaboração dos 41 volumes da monumental *Encyclopédia Einaudi*, infelizmente pouco conhecida no Brasil, publicada originalmente na Itália e já traduzida para inúmeras línguas, inclusive para o português.

Essa posição crítica em relação ao pensamento de Lévi-Strauss, ou em relação a certos aspectos do pensamento desse autor, a meu ver caracteriza a renovação do pensamento estruturalista. Ela se manifesta, no Brasil, nos trabalhos de M.M. Carneiro da Cunha e E.B. Viveiros de Castro. Nos Estados Unidos, M. Sahlins, por exemplo, nega frontalmente posições de Lévi-Strauss, como a de que a generalização teórica pode preceder a comparação. Sahlins acaba propondo uma volta à posição tradicional de Marcel Mauss, Franz Boas e tantos outros, segundo a qual não apenas a comparação deve preceder a generalização, mas há que se ter máxima cautela e rigor etnográfico para que esta última se viabilize. Isto fica claro no artigo "Cosmologies of capitalism", no qual Sahlins compara as cosmologias inglesa, havaiana, kwakiutl e chinesa a partir do engajamento de cada uma delas nas relações de troca, seja de dádivas, mercadorias ou tributos (cf. Sahlins, 1988). Como mostra Farage (1988), com Sahlins a antropologia estrutural se abre para o imprevisível.

Entretanto, uma crítica importante que se pode fazer ao trabalho de Sahlins é que esse autor negligencia a dimensão política e histórica da própria prática antropológica. Parece paradoxal que se possa fazer tal crítica justamente ao autor cujas contribuições sobre a relação entre estrutura e história tiveram tão amplo, e merecido, reconhecimento, e que sempre soube, desde os seus primeiros trabalhos, mostrar o lugar do político nas cosmologias que estuda, seja o de chefes havaianos, fijianos e kwakiutl, seja do imperador chinês, dos emissários e embaixadores da Coroa britânica na China, do descobridor Capitão Cook etc. Voltaremos a isso.

Eu dizia que Sahlins propõe uma volta a Mauss, a Boas e ao estudo do concreto. O mesmo poderia ser dito dos discípulos de Lévi-Strauss e de Dumont na França. Todos, sem exceção, e a lista seria extensa demais, fizeram longos trabalhos de campo, sempre incentivados pelos seus mestres. Lévi-Strauss, por exemplo, durante as décadas de 60 e 70, dedicava-se mais aos seminários com antropólogos recém-chegados do campo do que aos cursos no Collège de France. Nem todos esses discípulos caíram no realismo etnográfico e a maioria não cometeu o erro de Sahlins de evitar uma reflexão sobre a posição do antropólogo<sup>2</sup>.

Mas, realmente, não há, na França, estudos que enfoquem explicitamente esta questão como os há nos Estados Unidos. Por outro lado, foram feitos na França muitos estudos sobre a colonização da América. O próprio Lévi-Strauss tentou, na *História de Lince*, desvendar a perspectiva que tinham os nativos americanos da presença européia. Algumas conclusões desse trabalho recente parecem contrariar posições anteriores; Lévi-Strauss assume, por exemplo, que o lugar da significação

(2) Quanto a esta questão, o contraste entre a antropologia de Sahlins e a produção recente de Clifford Geertz não poderia ser maior. Para este último, "tentar formular a base sobre a qual se imagina, sempre excessivamente, estar-se situado, eis no que consiste o texto antropológico como empreendimento científico" (Geertz, 1978).

é o particular. Entretanto, ao contrário do que fez Lévi-Strauss na *História de Lince*, a maioria dos estudos recentes sobre a colonização abordaram-na a partir da perspectiva européia.

Entre estes, o mais conhecido no Brasil, como no mundo anglo-americano, é o trabalho de T. Todorov (1983). Infelizmente é menos conhecido o trabalho de B. Bucher (1982; cito aqui a versão em inglês de um trabalho publicado originalmente em francês em 1977), um estudo iconográfico da colonização. Bucher analisa a representação que faziam os pintores holandeses e espanhóis dos nativos da América e da própria colonização, comparando a cosmologia protestante holandesa com a católica espanhola. Tanto Todorov como Bucher analisam o surgimento da categoria "outro" no pensamento europeu, surgimento este que se deu a partir da presença européia nas Américas, através de encontros interculturais específicos. Ambos os autores mostram ainda que a categoria "outro" não apenas surge paralelamente ao evento da colonização, mas é uma categoria decisiva, que de certo modo funda a colonização e lhe permite tomar os rumos que tomou. Mais ainda, tanto Bucher como Todorov mostram como a categoria "outro" explica o modo particular de os espanhóis (e, no caso de Bucher, holandeses) fazerem suas guerras.

Surge então a seguinte questão: não seriam os antropólogos herdeiros dessa tradição de dominação? Não deveríamos, ao contrário do que fazem interpretativistas e pós-modernos, estudar a continuidade entre colonialismo inglês e imperialismo americano (e aqui a recuperação da obra de Karl Marx como uma monumental etnografia do capitalismo seria valiosíssima)? Não poderíamos ainda estudar tal fato através de uma "antropologia da antropologia anglo-americana"? O silêncio tanto de Sahlins como de Geertz quanto a esses pontos parece indicar a possibilidade de uma resposta afirmativa a essas questões. O próprio Lévi-Strauss já definira a antropologia como o "remorso do Ocidente" (Lévi-Strauss, 1957, p. 416), embora sugerisse, de modo utópico, a meu ver, a possibilidade de, através da antropologia, os europeus reverem o seu modo de agir em relação aos nativos americanos.

Lévi-Strauss faz, nos *Tristes trópicos*, uma oposição radical entre etnógrafos, por um lado, e missionários e administradores coloniais, por outro (incluindo neste segundo grupo etnógrafos que são missionários ou administradores): no caso destes últimos não há recusa mas sim uma identificação com a ordem social original, "a ponto de consagrar-se a sua propagação" (ibidem, p. 409). No primeiro caso, a identificação seria com as "outras ordens sociais". Uma das contribuições da antropologia interpretativista é demonstrar que essa distinção não é tão evidente como supõe Lévi-Strauss. Como veremos a seguir, Geertz (1988) nos mostra como a etnografia de E.E. Evans-Pritchard, por exemplo, está ligada ao contexto da administração colonial, e como a etnografia do mestre do estruturalismo não se baseia exatamente, ao menos não exclusivamente, numa "devoção e paciência com sociedades longínquas e diferentes" (Lévi-Strauss, 1957, p. 409)<sup>3</sup>.

Discordo, porém, de Lévi-Strauss quando este faz do repúdio que um antropólogo pode eventualmente ter à sua sociedade uma condição necessária da antropologia. Discordo ainda da sua distinção rígida segundo a qual somos "agentes" na nossa sociedade e apenas "espectadores" das "outras". Se Lévi-Strauss coloca como condição da antropologia que partamos da posição de espectadores na "nossa sociedade", parecendo, a princípio, situar o antropólogo aquém da ação na sua própria sociedade, num momento posterior o antropólogo se re-coloca como agente em sua sociedade, voltando de suas pesquisas em terras "longínquas e diferentes". Por outro lado, Geertz está correto que, ao menos nos *Tristes trópicos*,

(3) É importante notar que se sua "identificação com o outro" não foi completa, isto não impediu Lévi-Strauss de fazer uma brilhante, ainda que curta, etnografia. Suas descrições da sociedade bororo, por exemplo, que visitou por poucas semanas, são mais ricas do que trabalhos extensos de etnógrafos e missionários que lá moraram vários anos.

o antropólogo, no campo, é mero espectador, nunca agente. Em resumo, Lévi-Strauss revela uma complexa relação entre antropólogo agente e espectador em sua própria sociedade, mas simplifica esta mesma relação no caso do etnógrafo-visitante.

Nesta passagem de *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss faz uma crítica aos antropólogos que superestimam as outras sociedades. Parece inegável que sua conclusão pode ser generalizada; só podemos entender — e não apenas superestimar — as outras sociedades com base em valores próprios: "para sempre incapazes de escapar às normas que nos modelaram, nossos esforços para pôr em perspectiva as diferentes sociedades, inclusive a nossa, seriam uma maneira avergonhada de confessar nossa superioridade sobre todas as outras" (ibidem, p. 411).

Há uma semelhança importante entre a postura de Lévi-Strauss e a dos antropólogos interpretativistas e pós-modernos, na medida em que todos eles não se furtam a uma crítica à sociedade moderna, mas ao mesmo tempo recusam-se a fazer uma "condenação de nós mesmos por nós mesmos", a julgar "o Ocidente intolerável" (ibidem, p. 416). Assim, Lévi-Strauss parte de um repúdio a "sua sociedade" para chegar, através da antropologia, a uma certa reconciliação. Mostra ainda que esse julgamento, caso implicasse uma condenação radical, levaria, em última análise, à condenação de todo estado social e que esta posição, que encontramos ainda em alguns antropólogos, é a mesma de filósofos que, como Diderot, glorificam o estado natural. Lévi-Strauss mostra o absurdo desse conceito: supor um estado natural é supor um homem antes do homem, já que "quem diz homem diz linguagem e quem diz linguagem diz sociedade" (ibidem, p. 417).

A sociedade indígena não é nem menos feliz nem uma "sociedade perfeita no coração das florestas" (ibidem, p. 419), o homem sendo sempre ao mesmo tempo livre e escravo, das regras sociais e "de sua própria humanidade" (ibidem, p. 418). Dos filósofos do século XVIII, apenas Rousseau não teria glorificado o estado de natureza, apesar da interpretação que alguns fazem da noção do bom selvagem. Rousseau não ignorava que o estado de sociedade, "inerente ao homem", acarreta males. Sua resposta será pensar a desigualdade moral e natural como inerente ao estado de sociedade. O estudo das desigualdades e dos males sociais é um estudo "da base inabalável da sociedade humana" (ibidem, p. 418).

Lévi-Strauss critica toda a filosofia por basear suas reflexões numa única civilização. Já a análise etnográfica, "distinguindo os caracteres comuns à maioria das sociedades humanas, ajuda a constituir um tipo que nenhuma reproduz fielmente, mas que precisa a direção em que a investigação deve se orientar" (ibidem, p. 418). Se o estudo das etnografias "nos ajuda a construir um modelo teórico da sociedade humana" (ibidem, p. 419), conclui-se que não devemos dissociar a sociologia teórica da pesquisa de campo.

Isso, ainda segundo Lévi-Strauss, é o que Rousseau já ensinava, ao superar o racionalismo de Descartes (cf. Lévi-Strauss, 1976a). Neste texto sobre Rousseau, Lévi-Strauss avança em relação à posição dos *Tristes trópicos*: não devemos mais pensar num antropólogo-sujeito visitando índios-objeto<sup>4</sup>. Através da pesquisa de campo, a própria dicotomia corpo-alma se desfaz, o antropólogo se entregando de corpo e alma ao outro. Numa perspectiva rousseauiana, há um enriquecimento quando saímos, através da etnografia, de um estado de eu-pensador. Poderemos assim entender o que é "imanente ao estado social, fora do qual a condição humana é inconcebível" e identificar os "princípios da vida social" (Lévi-Strauss, 1957, p. 419).

Lévi-Strauss conclui, com Rousseau, que podemos pensar os outros homens porque somos homens como eles: "a fraternidade humana adquire um sentido

(4) O que não foi reconhecido por Geertz (1988), em sua análise dos *Tristes trópicos*.

concreto apresentando na tribo mais pobre nossa imagem confirmada e uma experiência de que, juntamente com tantas outras, podemos assimilar as lições" (ibidem, p. 420). Mais ainda, se "há milênios o homem só conseguiu repetir-se", por isso mesmo poderia pensar hoje em ir além das repetições. De minha parte, creio que há um otimismo exagerado nessa proposição rousseauniana de uma imersão "na grandeza indefinível dos começos" e que possamos "retomar tudo. O que se fez e falhou pode ser refeito", já que "o Novo Mundo não foi o nosso e carregamos o crime de sua destruição" (ibidem, p. 420). Há uma auto-sugestão de que, "de volta a nós mesmos depois desta confrontação" (ibidem, p. 420), haja a possibilidade de uma reconstrução menos criminosa, de um presente que reproduza o passado de modo menos trágico.

De qualquer modo, é como se fossemos prisioneiros da categoria do "outro" e da nossa própria identidade enquanto representantes de uma sociedade opressora. Isso seria válido para toda antropologia, pós-moderna e interpretativista inclusive. Entre os antropólogos ligados a esta última corrente, há os que tentam argumentar contra a própria noção de alteridade e outros, como Geertz, que reproduzem-na conscientemente. Por exemplo, Geertz (1988) faz uma oposição entre as categorias "aqui" (na sociedade do antropólogo) e "lá" (na sociedade do "observado"). Se esse antropólogo realiza um importante esforço para a superação da visão do antropólogo como meramente passivo em seu trabalho de campo, ele não chega a relacionar a presença do antropólogo à de outros agentes mais claramente ativos "lá", membros da sociedade colonizadora e/ou imperialista, como militares, empresários, cristãos e religiosos em geral (não necessariamente missionários) etc.

Como notou R. Da Matta (1992), há uma ingenuidade política no projeto interpretativista que salta aos olhos de quem leu Marx e Engels na juventude, o que não costuma ser o caso dos acadêmicos americanos. Da Matta (1992) nota que a simples noção de uma antropologia dialógica não garante uma etnografia não autoritária e que "a base da autoridade etnográfica transcende a forma de uma política meramente estilística". A questão da autoridade etnográfica, incluindo-se aqui a questão da possibilidade, ou não, da sua superação, é algo que ainda não foi compreendido em toda a sua complexidade pela antropologia americana. A meu ver, a etnografia é, em si mesma e necessariamente, uma relação política, em cujos mistérios os interpretativistas e pós-modernos apenas se iniciam.

Há que relacionar as desigualdades presentes num nível micro a outras de um nível macro que são melhor entendidas pela tradição francesa, como demonstram, entre tantas outras, as abordagens de Bucher e Todorov (este não sendo francês, mas escrevendo "naquele" país). Já dizia Marx que os franceses são bons de política. A autoridade etnográfica seria reflexo de uma inter-relação entre culturas específicas. Importa notar se uma das especificidades desse encontro de culturas não seria o fato de que pelo menos uma delas já realizou aquilo que Lévi-Strauss (1976b) qualifica como "as duas grandes revoluções", a neolítica e a industrial.

Sugeri acima que a autoridade etnográfica é um caso de uma autoridade imperialista que deve ser entendida tanto no nível macro como no micro<sup>5</sup>. No nível micro, eu poderia citar, entre infinitos exemplos, a revelação de Vincent Crapanzano de seus sentimentos por seu principal informante marroquino, Tuhami: "eu queria possuir tudo que ele sabia [...] e ainda mais" (citado por Geertz, 1988, p. 94). Ou o bem-estar de Malinowski em relação aos inúmeros serviços que o cercavam no campo (cf., entre outros, Geertz, 1988, p. 75). Num nível macro, poderíamos comparar a posição do antropólogo com a dos funcionários coloniais ingleses.

(5) Poderíamos investigar se há uma certa semelhança no sentimento etnocêntrico, ou de superioridade, que um visitante de determinado país experimenta, seja ele turista ou etnógrafo, fora dele (claro que de modo diferente dependendo de onde esteja, com quem, em quais circunstâncias etc.). Ou por outra, o etnógrafo é apenas um tipo especial de turista (e vice-versa). É neste sentido que entendo a demonstração de Geertz de que, além de um trabalho etnográfico e filosófico, *Tristes trópicos* é também "um livro de viagens, quase um guia turístico" (Geertz, 1988, p. 44).

(6) Em seu "How to read *Tristes tropiques*", Geertz parece não se dar conta que é disto que se trata quando Lévi-Strauss toma de Rousseau a crítica à "super-atividade da civilização mecânica" (Lévi-Strauss, 1957, p. 418); sua ironia à respeito (cf. Geertz, 1988) revela um certo sentimento de culpa, talvez inconsciente.

(7) Pode-se dizer das tendências recentes da antropologia contemporânea americana o que Lévi-Strauss disse do "falso evolucionismo" social: ambos suprimem "a diversidade fingindo reconhecê-la plenamente" (Lévi-Strauss, 1976b, p. 335). É assim notável a escassez de estudos da antropologia norte-americana atual sobre o racismo. A análise deste que é um dos problemas centrais daquela sociedade, tem ficado nas mãos de seus sociólogos. Estes, porém, invariavelmente desconhecem a contribuição fundamental de Dumont (1980b); daí chegarem a fazer identificações grosseiras como aquela entre nazismo e escravidão que propõe Skidmore (1992, pp. 50-1). Aliás, há na perspectiva dumontiana uma aproximação (mas não identificação) entre racismo e nazismo, já que ambos são considerados "aberrações do credo igualitário" (Dumont 1985, p. 143).

(8) Esta posição tem sido alardeada com um "barulho" que a meu ver talvez pudesse ser melhor entendido como uma estratégia de *marketing*. Frequentemente se coloca a questão: seriam as recentes tendências da antropologia americana um modismo? Creio que sim, mas não no sentido de serem efêmeras; como na moda, a capacidade de renovação possibilita um constante reposicionamento. Não se entende esta "renovação" se não se entende o crescimento do mercado editorial, especialmente nos Estados Unidos.

Neste sentido, é coerente a reação violenta contra a antropologia de K. Dwyer (cf. Geertz, 1988, pp. 92-8).

Não basta, assim, recusarmos entender a etnografia como ciência. O grande mestre do "realismo etnográfico", E.E. Evans-Pritchard, já argumentara violentamente contra a visão de A. Radcliffe-Brown da antropologia como "ciência natural da sociedade", aproximando-a da arte (cf. Evans-Pritchard, 1951). Geertz (1988) mostra que Evans-Pritchard foi também um soldado de Sua Majestade, oferecendo-se voluntariamente para colaborar na II Grande Guerra, apesar de ser dispensado desta obrigação por sua posição na Universidade de Oxford. Geertz relaciona a visão da África do antropólogo com aquela do militar Evans-Pritchard, mas não analisa as profundas implicações desse fato.

Do mesmo modo, Geertz faz, no mesmo livro, uma brilhante análise de *O crisântemo e a espada*, de Ruth Benedict, mas não reflete sobre o fato de esse livro ter sido parte do esforço de guerra, da mesma guerra que lutava Evans-Pritchard. Ou melhor, Geertz privilegia o fato de que há no livro de Benedict uma crítica à sociedade americana, como se esse fato excluísse o engajamento patriótico. Seria importante analisar a coexistência entre autocritica e um certo patriotismo etnocêntrico no mesmo livro. Mas Geertz faz exatamente o oposto, dissociando a crítica de Benedict à sociedade americana de seu engajamento. Ora, o entendimento de Benedict da cultura japonesa como "outra" se insere como parte do modo americano de guerrear, assim como a bomba atômica. Isso não desmerece a qualidade do seu trabalho, apenas evidencia que os físicos não foram os únicos cientistas, ou universitários, a colaborar decisivamente com o exército americano.

Procedimento semelhante ao de Geertz têm aqueles que reduzem a antropologia a uma valorização da "multiplicidade das vozes", em uma dada situação etnográfica. Isso porque estes últimos não reconhecem que uma especificidade da "multiplicidade de vozes" que descrevem é que, na grande maioria dos casos — como nos encontros entre americanos e marroquinos, ou franceses e algerianos, para ficarmos no Noroeste da África —, nem todas as "vozes" têm a bomba. Mais ainda, que há um "nós" que se define pela posse da energia atômica, inclusive, em oposição a um "eles" que não a têm (os que vivem "lá", diria Geertz). Pós-modernos e interpretativistas buscam uma identificação com os segundos e/ou supõem ingenuamente a superação da sua própria posição como sujeitos, como se não fossem parte integrante do "nós" acima mencionado. Não lembro aqui a questão da energia atômica por sensacionalismo ou por qualquer outro motivo que não seja o reconhecimento de que ela é um elemento definidor de uma civilização, como Lévi-Strauss (1976b) já mostrara<sup>6</sup>, seguindo Marx e, ao mesmo tempo, indo além dele, transformando sua análise da economia em análise da cultura.

Em resumo, de uma perspectiva estruturalista, não há novidade na concepção do encontro etnográfico como fato político, o que parece não ter sido bem compreendido pelos americanos, Sahlins e Geertz inclusive. A crítica que se fez durante anos a Lévi-Strauss por uma suposta exclusão da dimensão política nas suas reflexões (cf., entre tantos outros, Clastres, 1982) é agora feita por estruturalistas como Da Matta (1992) ao interpretativismo. O mesmo pode ser dito sobre a crítica costumeira quanto à "ambição desmesurada" do estruturalismo (cf., entre outros, Geertz, 1988, p. 27): a crítica cultural cai numa posição utópica quando supõe como possível a superação de diferenças e desigualdades sem notar em que nível de profundidade elas estão estruturadas<sup>7</sup>.

Ao mesmo tempo, o estruturalismo sempre se colocou como antropologia dialógica. O encontro etnográfico é um diálogo que, como todo diálogo, pressupõe

(9) É neste sentido que sugeri aqui retomar a demonstração de Marx da especificidade das relações capitalistas de produção da vida social, ou por outra, de que há um "ocidente", capitalista.

(10) Vimos que a intersubjetividade estruturalista é, de certo modo, uma inter-sub-objetividade. Ela se expressa inclusive na própria duplicidade de sentido do termo "subject" em inglês ou "sujet" em francês (súditos ou sujeitos). Isto é, se lembrarmos a definição de hierarquia de Louis Dumont como o "englobamento de contrários", uma relação na qual dois ou mais termos se opõem num nível para se complementar num outro, a palavra "subject" conteria em si mesma uma hierarquia. O mesmo se dá com a palavra "Homem", já que "homem" se opõe a "mulher", mas, em outro nível, "Homem", inclui, ou engloba "mulher", enquanto representação do gênero humano, de um "todo".

#### REFERÊNCIAS

- Bucher, Bernadete. *Icon and conquest*. Univ. of Chicago Press, 1982.
- Clastres, Pierre. *A arqueologia da violência*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- Cohn, Bernard. "A representação da autoridade na Índia vitoriana". In: E. Hobsbawm e T. Ranger, orgs. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- Da Matta, Roberto. "Relativizando o interpretativismo". In: M. Correa e R. Laraia, orgs. *Homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira*. Campinas: Unicamp, 1992.
- Douglas, M. & Isherwood, B. *The world of goods*. Nova York: Norton, 1979.
- Dumont, Louis. *Homo Aequalis*. Paris: Gallimard, 1976.
- . *Homo Hierarchicus*. Univ. of Chicago Press, 1980a.

e recria desigualdades, e não as suprime. Esse diálogo e essas desigualdades constituem as relações de reciprocidade; estas são, simultaneamente, hierárquicas, de englobamento mútuo (cf. Lanna, no prelo). Além desta "reciprocidade hierárquica", há nesse diálogo alternância da dominação, conforme a própria definição de hierarquia de L. Dumont, ou melhor, conforme a noção indiana de hierarquia — já que aqui o autor se submete (cf. Dumont, 1980a, p. 239). Isso porque a superioridade política e econômica da sociedade capitalista, de onde surgiu e onde está instalada a antropologia, é dada num nível global, mas é momentaneamente suspensa quando a comunicação com o outro coloca o antropólogo como aprendiz, numa posição de profunda humildade. Neste sentido, se o etnógrafo é também um agente transformador em sua experiência de campo, há momentos em que ele não deixa de assumir uma posição de passividade, ou melhor, de inferioridade, ainda que momentânea e relativa: enquanto recebedor, numa relação de troca com o outro.

Geertz afirma que tanto Lévi-Strauss como Evans-Pritchard, Malinowski e Ruth Benedict concordariam com o "slogan" que P. Rabinow tomou emprestado a P. Ricoeur: a antropologia seria "a compreensão do mesmo através de um 'detour of the other'" (Geertz, 1988, p. 92). Deixo a expressão "detour of the other" em inglês porque ela poderia ser diferentemente traduzida. Num sentido restrito, literal, ela poderia significar um "desvio pelo outro", ou uma "volta" (no sentido de um "passeio") "pelo outro". Ora, certamente Lévi-Strauss não concordaria com tal definição. Para o estruturalismo, o que há é uma troca com o outro, um dar e receber, através do qual uma política é construída. Nesse sentido, etnografar seria uma atividade social como outra qualquer.

Talvez o maior problema do interpretativismo e do pós-modernismo seja justamente este: não entenderem a própria etnografia como fato social. Isso se relaciona com o fato de essas abordagens se definirem como individualistas, no sentido de Dumont (1976). Há um individualismo inerente, por exemplo, ao "I-witnessing" de Geertz. Uma nova demonstração desse fato implicaria um confronto entre a perspectiva de Geertz e aquela de Louis Dumont, o que estaria além dos limites deste artigo. Lembro apenas que Da Matta (1992) já indicara em que sentido o individualismo perpassa todo o projeto interpretativista.

Muito mais poderia ser dito sobre o encontro entre interpretativismo e estruturalismo. Minha proposta é que busquemos realizar trocas entre esses dois paradigmas, o que implicaria um aprendizado mútuo. Essas trocas permitiriam a superação dos problemas das tendências mais recentes da disciplina delineados aqui. No caso dos trabalhos de Geertz, por exemplo, noto uma dissociação entre sua etnografia, que trata de questões centrais, como a do Estado, da agricultura e da pessoa na Indonésia, entre outras, e a sua recente "teoria da etnografia".

Como conclusão, menciono apenas que ambos os paradigmas buscam, cada qual a seu modo, "expandir os limites da humanidade", para usar uma frase conhecida de Geertz (1978). Melhor dizendo, ambos buscam superar a dicotomia sujeito/objeto. Se, a meu ver, a antropologia de Lévi-Strauss é bem-sucedida nesse intento, o mesmo não ocorre com as "outras". Baseado em Rousseau, Lévi-Strauss enfatiza a importância da identificação como, simultaneamente, qualidade humana e fundamento da antropologia e da vida social. Se o sujeito tem uma capacidade de objetivar-se praticamente ilimitada, por outro lado, não há alternativa a não ser "arrancar de si mesmo [...] esta série ilimitada de objetos que constitui o Objeto da etnografia" (Lévi-Strauss, 1974, p. 18). Não há assim, para Lévi-Strauss, novidade na posição de que é o antropólogo, enquanto sujeito, que constrói seus objetos<sup>8</sup>. Ao

—. "Caste, racism & 'Stratification'". Apêndice "A" ao *Homo Hierarchicus*. Univ. of Chicago Press, 1982b.

—. *O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

Durham, Eunice. "Os problemas atuais da pesquisa antropológica no Brasil". *Revista de Antropologia*, vol. 25, USP, 1982.

Evans-Pritchard, E.E. *Social anthropology*. Londres: Cohen & West, 1951.

Fabian, Johannes. *Time and the Other; how anthropology makes its object*. Nova York: Columbia Univ. Press, 1983.

Farage, Nadia. "O tear de Penélope". *Anuário Antropológico 1986*, Tempo Brasileiro, 1988.

Fischer, Michael e Marcus, George. *Anthropology as cultural critique*. Univ. of Chicago Press, 1986.

Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

—. *Works and lives; the anthropologist as author*. Stanford Univ. Press, 1988.

Harvey, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

Lanna, Marcos. *A dívida divina; troca e patronagem no Nordeste brasileiro*. Campinas: Editora da Unicamp, no prelo.

Lévi-Strauss, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Anhembi, 1957.

—. "A obra de Marcel Mauss". In: M. Mauss. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.

—. "J.J. Rousseau, fundador das ciências do homem". In: *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976a.

—. "Raça e história". In: *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976b.

—. *História de Lince*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

Sahlins, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

—. "Cosmologies of capitalism: the transpacific sector of the world system". *Proceedings of the British Academy*, LXXIV, 1988.



contrário, Lévi-Strauss já demonstrara com propriedade como se dá essa construção, algo que a antropologia americana ainda está tentando realizar. Se "a apreensão subjetiva" a que chega o antropólogo "não apresenta com a do indígena nenhum ponto comum, além de sua própria subjetividade" (ibidem), essa dificuldade pode ser superada "num terreno que é também aquele em que o objetivo e o subjetivo se encontram, isto é, o inconsciente. De um lado, de fato, as leis da atividade inconsciente estão sempre fora da apreensão subjetiva (podemos tomar consciência delas, porém, como objeto); e de outro, porém, são elas que determinam as modalidades desta apreensão" (ibidem).

Não é o caso de estendermo-nos aqui numa análise da antropologia francesa contemporânea, maussiana. O que foi dito acima é suficiente para contrastar sua posição com a dos americanos. Estes iniciaram muito recentemente a busca de um "nós" que "incluiria tanto antropólogos como pessoas vivendo seu cotidiano seja lá onde for", mas, recusando a possibilidade de deixarem-se definir pelo encontro, buscam, eles mesmos, definir esse "nós". Parecem, assim, querer superar a dicotomia sujeito/objeto simplesmente ignorando-a, reprimindo-a para um nível inconsciente. Ou por outra, a ruptura radical que buscam realizar com a nossa herança intelectual, cartesiana, não se efetiva, ocorrendo apenas num nível consciente.

Essa exclusão da dicotomia nós/eles implica também a recusa da possibilidade de comparação; há um certo reconhecimento tardio do fato de que "todas as culturas oferecem múltiplas possibilidades". Vimos não ser esta a proposição de C. Geertz. O reconhecimento da multiplicidade não implica a impossibilidade de uma análise comparativa, desde que esta saiba contextualizar as infinitas situações etnográficas. Em grande medida, foi isso que fez Sahlins (1988). Se a ambição da crítica cultural é não distinguir "o Ocidente do resto", o estruturalismo já superou estas e outras dicotomias, como aquelas entre corpo e alma, materialismo e idealismo (cf. Lévi-Strauss, 1976a), mas nunca ao custo de sua pretensa eliminação<sup>9</sup>. Isso foi possível através do conceito de inconsciente, como mostrou Lévi-Strauss.

É ainda este conceito que permite a comparação entre grupos e culturas, justamente por definir um nós que inclui, através de uma relação de intersubjetividade<sup>10</sup>. Se a crítica cultural não quer "reforçar categorias consideradas falsas", cabe lembrar que Lévi-Strauss já realizou, há décadas, uma crítica definitiva a categorias como a de "falsa consciência" (cf., por exemplo, a crítica a Sartre no *Pensamento selvagem*). Por outro lado, o estruturalismo mostra ainda que categorias como dominação e hierarquia não são "falsas" e sim, simplesmente, fatos sociais.

Skidmore, Thomas. "EUA bi-racial vs. Brasil multiracial". *Novos Estudos Cebrap*, n° 34, 1992.

Todorov, Tzvetan. *A conquista da América; a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

Trajano. "Que barulho é esse, o dos pós-modernos?". *Anuário Antropológico 1986*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

Marcos Lanna é professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná.

---

Novos Estudos  
CEBRAP  
N.º 41, março 1995  
pp. 177-185

---