

TENDÊNCIAS DA PESQUISA ANTROPOLÓGICA NO BRASIL

Paula Montero
Universidade de São Paulo

Não cabe dúvida de que, neste final de século, seria preciso realizar um amplo balanço do estado atual da antropologia brasileira, que, se tomarmos como referência a obra de Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros da Bahia*, editada em 1900, completará dentro em breve seu primeiro centenário. Sabemos bem o poder que pode ter esse tipo de diagnóstico que, quando bem realizado, é capaz de revolucionar parâmetros e direcionamentos de investigação que pareciam consolidados por uma tradição de várias décadas. Mas não surpreenderei meu leitor se lhe disser que, apesar do título que lhe foi dado, não será esta a ambição deste ensaio. Um balanço dessa natureza exigiria um levantamento sistemático das obras produzidas no campo das humanidades nestas últimas décadas, de modo a que fosse possível estabelecer com seriedade o estado da arte das questões e dos problemas que organizaram atualmente este campo. Tal empreendimento requereria um esforço de reflexão e de pesquisa que está, no momento, fora do meu alcance e perspectivas. Seria preciso dedicar horas a fio na leitura de monografias e no levantamento de dissertações e de teses produzidas nos últimos anos, visto que desconheço a existência de balanços abrangentes e sistemáticos já realizados que me possibilitassem a economia desse penoso percurso e me permitissem o esforço mais confortável de ir direto a reflexões mais gerais. Seria preciso, talvez, algo mais ainda. Qualquer tentativa de se compreenderem as “tendências atuais da pesquisa em humanidades”, isto é, de se compreenderem as teorias e os problemas que ocupam a maior parte dos

pesquisadores contemporâneos, não pode limitar-se a uma simples história das idéias, ou seja, supor que as idéias se engendram a si mesmas, independentemente do contexto institucional em que são produzidas e dos agentes históricos que as criam. Na verdade, se quiséssemos alcançar aqui os instrumentos mais profundos que silenciosamente ajustam esses andaimes invisíveis de nossa reflexão, verdadeiras estruturas inconscientes e historicamente determinadas que nos permitem pensar, seria preciso ir além de uma análise dos trabalhos em andamento e levar em conta a história institucional que define os parâmetros de sua produtividade – ou, dito de outro modo, levar em conta o modo como o mundo da cultura (neste caso, da produção acadêmica) se articula com o mundo social e político. Tal tarefa está longe de minhas possibilidades neste momento. Mas, se mantive, ainda assim, a ambição no título, correndo o risco de frustrar o leitor, foi porque, por um lado, me parece oportuno sublinhar a urgência de empreendimento, e por outro, ao obrigar-me a um arriscado diagnóstico, constrange-me a explicitar os termos, ainda vagos, com os quais os pesquisadores contemporâneos têm expressado seu mal-estar com a disciplina antropológica.

Entre o que seria preciso fazer para responder à enorme incumbência que me foi atribuída e as modestas reflexões que submeterei à atenção do leitor, neste momento, há, pois, como se pode ver, uma distância abissal. Em minha defesa, pesa o fato de que meu ponto de partida serão os anos de experiência dedicados a uma vida acadêmica que se desenvolveu em várias instituições pelo país. Desde esse mirante, parece-me factível, apesar das dificuldades da tarefa, definir um leme seguro para, pelo menos, enfrentar a questão.

Como não é possível fazer qualquer afirmação sobre as tendências da pesquisa – sobretudo quando se trata de pesquisa em humanidades – sem minimamente situar o contexto dentro do qual ela se desenvolve, vou tentar desenhar aqui, de maneira bastante impressionista, as grandes linhas de transformação do trabalho de pesquisa, tal como posso vê-las desde minha perspectiva e experiência.

Se Lévi-Strauss tem razão ao afirmar que qualquer ordem é melhor do que nenhuma, proponho-lhes um modo “selvagem” de datação da vida institucional brasileira, em particular da vida universitária, que enfatiza sumariamente as décadas de sessenta, setenta e oitenta, para definir grandes marcos nas transformações da pesquisa antropológica tal como ela vem desenvolvendo-se no país. Essas referências temporais remetem, no meu entender, a configurações institucionais distintas cujas particularidades esclarecem, ainda que de forma indireta, o modo como a antropologia foi elegendo e elaborando para si seus temas e problemas.

A década de sessenta não é a década de minha experiência universitária. Terei, portanto, a lucidez de não me estender sobre ela. Há toda uma geração intelectual que poderia, animada por uma vivência que não tive, aventurar-se com mais generosidade do que eu em uma análise da conjuntura de então. Para os fins do mapeamento que proponho aqui, gostaria apenas de ressaltar algumas das principais características que, a meu ver, caracterizam a vida acadêmica daquele momento: se tomarmos como parâmetro as dimensões da universidade brasileira de hoje, pelo menos das grandes universidades, pode-se afirmar que o mundo acadêmico dos anos sessenta era relativamente pequeno. Era o tempo da cátedra, dos mestres cercados de seus discípulos e quando todos se conheciam. Além disso, foi também, um pouco mais adiante, o momento de um expressivo engajamento político da Universidade. Por outro lado, do ponto de vista mais institucional, é preciso lembrar que praticamente inexistiam no país programas de pós-graduação. Como esses fatos político-institucionais repercutiram na produção acadêmica, mereceria uma análise mais demorada que alguns autores já empreenderam. Mas, se tivéssemos de eleger uma, dentre as muitas questões que o contexto político da época colocou para pesquisa, sem hesitação diríamos que o debate em torno da educação popular foi um marco importante na reflexão que se fez desde então sobre a cultura no Brasil.

Nos anos setenta, houve uma certa mutação na vida acadêmica que me parece necessário nomear. Para além das

conseqüências mais evidentes que a consolidação do regime militar acarretou para o exercício da vida cultural, não se pode deixar de notar que esse mesmo regime promoveu uma expressiva expansão do ensino universitário, em particular apoiou a criação de sistemas de pós-graduação por todo o país. Pode-se dizer, talvez, que, pela primeira vez, o ensino de terceiro grau se torna, no Brasil, um ensino de massa. Alguns dados mostram que, entre 1960 e 1982, por exemplo, aumenta em catorze vezes o número de alunos matriculados no sistema universitário, dando um salto de 100 mil para 1,4 milhão. Esse crescimento acelerado do ensino superior na década de setenta trouxe, evidentemente, conseqüências para a formação do aluno, que se torna mais impessoal e menos exigente. Mas também repercute no campo da produção científica. Algumas das resultantes desse processo seria interessante lembrar aqui. A pesquisa, que era, então, função do catedrático e de seus assistentes, desloca-se cada vez mais para os cursos de pós-graduação; os docentes substituem os mestres, os artigos se tornam *papers*, e a formação se escolariza. A política do tempo integral torna todo professor um pesquisador por contrato.

Começam a multiplicar-se as dissertações de mestrado por todo o país; os departamentos crescem. Nesse contexto de expansão, torna-se cada vez mais difícil acompanhar a produção acadêmica, que pulveriza em inumeráveis trabalhos de pesquisa espalhados pelas bibliotecas de vários Estados. A relação entre os pesquisadores se torna impessoal, a reflexão se fragmenta e se distancia regionalmente. Mas, de maneira aparentemente paradoxal, é exatamente nesse contexto que se gestam as condições necessárias para que a pesquisa se profissionalize. Isso porque a expansão das redes de pesquisa, aliadas a uma luta da academia contra o regime militar, permitiu que se consolidasse, em muitos centros universitários do país, o que Pierre Bourdieu chama de “autonomia relativa” do campo acadêmico. É claro que, na Universidade de São Paulo, a institucionalização de padrões acadêmicos de formação e de pesquisa datam de sua fundação com a vinda da missão francesa. Mas, avaliando o campo universitário em termos mais

globais, pode-se com certeza afirmar que, pela profissionalização e pelo distanciamento relativo da academia com relação ao regime militar, criaram-se condições mais gerais para que a autonomia da pesquisa, isto é, a reflexão que se realiza a partir de parâmetros e interesses internos à própria universidade, se consolidasse em muitos centros do país.

Nos anos oitenta, as conseqüências das mudanças institucionais ocorridas no período anterior se tornam cada vez mais visíveis. Em continuidade com o processo que se iniciara na década de setenta, assistimos a uma fragmentação e a uma especialização, agora excessivas, do processo cognitivo no campo das ciências humanas. Além da perda de uma formação humanística mais geral, torna-se cada vez mais difícil, senão impossível, manter-se em dia com o que é produzido na nossa própria área. No campo dos resultados, o panorama tampouco é alentador. Escreve-se talvez muito mais, mas se proliferam, no entanto, pesquisas diferentes sobre as mesmas coisas, apequenecem-se os universos de observação, abandona-se a ambição de explicações mais gerais. É também interessante observar que nesse período se dá uma repolitização do campo acadêmico, mas em outros termos. Por um lado, com a criação das entidades de classe dos professores universitários nos anos setenta e, sobretudo, com sua posterior sindicalização, o movimento docente se reorganiza dentro dos parâmetros de um certo corporativismo. Por outro, o processo de engajamento dos intelectuais nos movimentos sociais se intensifica, e também se amplia sua participação nos quadros dos órgãos governamentais.

Apesar deste mapeamento, tão sumário, das relações entre a instituição universitária e a conjuntura sócio-política, esperamos ter salientado a necessidade da análise dessas relações para que se possam compreender os destinos da pesquisa e da reflexão. Não temos condições de empreender aqui tão vasta reflexão. Mas não há dúvida de que, para que possamos compreender as tendências da pesquisa no Brasil, seria preciso recuperar o contexto institucional e político a partir do qual ela se realiza – saber, por exemplo, quais os grandes

temas que preocupam a nação e como eles se refratam no campo intelectual. Evidentemente, quanto maior a autonomia deste campo, mais complicado será compreender as relações entre o campo da política e o domínio da pesquisa, já que seria preciso levar em conta um conjunto mais complexo de mediações entre os dois. Ao lado do contexto político, um dos principais determinantes da atividade de pesquisa é a estrutura do contexto institucional que a torna possível. Fazer um mapeamento dessas instituições, saber como nasceram e se desenvolveram cientificamente, em que momento foram financiadas e por quem, quais os objetivos que as orientaram, são temas fundamentais para o desenho da pesquisa. A fundação, por exemplo, de instituições como o CEBBRAP nos anos setenta, isto é, num momento de endurecimento político em que as grandes universidades sofreram pesadas baixas em seus quadros docentes, acabou por constituir-se como uma importante alternativa para a continuidade da atividade de pesquisa. A universidade naquele momento definhava, e a pesquisa enfrentava entraves políticos, econômicos e burocráticos. A produção acadêmica tendeu a fluir, então, para fundações muitas vezes financiadas por capital vindo de fora. Talvez por causa disso, somado ao momento político em que a informação estava absolutamente cerceada, poderíamos dizer que as décadas de setenta e de oitenta se caracterizaram por um tipo de pesquisa que eu chamaria “de diagnóstico”. Tratava-se de realizar uma leitura sistemática e quantificada dos mais importantes indicadores sociais de modo a sustentar “cientificamente” uma ação política de oposição ao modelo econômico imposto pelo regime militar. Um dos resultados mais expressivos dessa tendência foi o livro *São Paulo: crescimento e pobreza*, cujo impacto político na época foi notável. Aliás, não foi por acaso que esse trabalho fora encomendado ao CEBRAP pela arquidiocese de São Paulo. Em trabalho anterior¹, observei que, a partir dos anos setenta, se inicia no Brasil um amplo processo de profissionalização dos quadros clericais e leigos da Igreja. Assim, seu engajamento progressivo na organização

¹ Paula Monteiro & Ralph Della Cava. *E o verbo se faz imagem*, 1991. Petrópolis, Vozes 1.

dos movimentos sociais fora precedido pelo desenvolvimento e pela incorporação cada vez mais ampla, por parte de seus quadros intelectuais, de uma visão sociológica da sociedade, cunhada progressivamente nas décadas anteriores, sob a influência da Universidade de Louvain, na Bélgica. Esse esforço de descrição da realidade social dependeu cada vez mais da atuação de institutos de pesquisa profissionalizados que foram sendo criados ao longo das décadas de sessenta, tais como Ceris e Ibrades no Rio de Janeiro.

Vemos, pois, como essas relações de “apropriação” da pesquisa pelas instituições sociais podem definir qualitativamente sua direção e seus instrumentos. Mas há ainda uma última questão que é preciso apontar: os grandes temas tratados pelas ciências humanas, ou pelo menos aqueles que acabam por ter um maior impacto, são, em grande parte, determinados pela posição social que os intelectuais ocupam numa certa conjuntura histórica. Muitos dos que se propuseram a um balanço de nossa disciplina já observaram como a relação dos intelectuais com o poder direciona a construção da interpretação sobre a vida social. Desde o século XIX – quando os bacharéis defendiam os interesses dos senhores rurais nas cidades –, passando pelo período Vargas – quando se procurava construir um trabalhador-cidadão – e pelo período Isebiano – quando se tratava de desenvolver o país –, a cada momento, o modo como os intelectuais postulam as grandes questões nacionais só pode ser compreendido quando se leva em conta a natureza de sua inserção social. Eu lembraria, por exemplo, o debate sobre o nacional-popular ou sobre o desenvolvimentismo; são debates datados que só faziam sentido em função dos projetos de nação que os intelectuais que nele se engajaram haviam incorporado.

Este, talvez excessivamente longo, “détour” a respeito do que deveria ser feito num trabalho desta natureza tem apenas uma intenção – eu diria “pedagógica” – de mostrar a amplitude e a complexidade da temática a que esta mesa se propõe. Mas ele não terá sido de todo inútil se estiver estimulado, ao mapear grandes períodos e pontuar tendências, futuras pesquisas. Minha contribuição mais específica para essa reflexão será agora,

deixando entre parênteses essa história institucional, procurar analisar como essas questões sociais e políticas foram incorporadas e trabalhadas pela antropologia brasileira em sua história recente e como elas definiram seus problemas e seus métodos de investigação. Outra vez, só poderei falar de um ponto de vista situado – a partir de minha experiência em docência e na pesquisa –, já que não me dediquei ao estudo sistemático em questão.

Pode-se dizer, de um modo bem geral, que a história das ciências sociais no Brasil e a história da Antropologia em particular estiveram, desde seus primeiros passos no século XIX, ligadas ao problema da construção da nação. Muitos autores já observaram que equacionar o problema da diversidade racial era a chave para os que pensavam a nação: para construir e definir a noção de povo, era preciso compreender a natureza da cultura popular. As relações entre raça, povo e cultura têm, pois, uma história relativamente longa na reflexão antropológica. Ela vem desde Nina Rodrigues, na virada do século, passando por Gilberto Freyre nos anos trinta, pela crítica ao imperialismo nos anos cinquenta e, nos anos sessenta, pela descoberta e exaltação da cultura popular.

A cultura popular, tal como foi apreendida nos anos setenta, partia de um marco teórico marxista, trabalhando de maneira muito simplificadora e rígida. Como muitos autores já demonstraram, a problemática que estava subjacente ao interesse que então despertava o conhecimento da cultura popular era a de “libertá-la” de sua alienação e torná-la instrumento de consciência e, conseqüentemente, da luta política: pela apropriação “cultura” da cultura popular, esta maneira familiar ao povo de falar e de compreender o mundo, os intelectuais esperavam fecundá-la de verdades referentes à natureza da opressão de classes no país. Esta instrumentalização da cultura popular para a ação política significou, naquele momento, desconhecer as tradições populares existentes em sua lógica própria e extirpar desse universo popular alguns de seus elementos mais importantes, tais como a magia e a religião. Tratava-se, pois, de “purificar” a cultura popular subtraindo-lhe sua dimensão “alienante” e utilizar o que nela havia de bom

senso que pudesse promover a consciência de classe. Pode-se perceber o quanto esse tratamento dado à cultura a reduzia à sua função puramente expressiva e subordinada ao discurso propriamente político.

É interessante notar, além disso, que, no contexto dos anos sessenta, a disciplina antropologia – seus métodos, temas e interpretações – tinha pouca importância ou legitimidade institucional e quase nenhuma visibilidade fora da Universidade. As populações que estudava (índios, negros, etc.) a colocava à margem das grandes correntes políticas e das forças sociais mais dinâmicas. Era, pois, sobretudo a sociologia, ao colocar as classes e as instituições políticas e econômicas no centro de sua preocupação, quem propunha uma interpretação convincente e mobilizadora do mundo social. Acho que se pode até ir um pouco mais longe: a antropologia era vista, então, com muita reserva pelos que se engajavam nos movimentos políticos da década de sessenta. Talvez pelo valor que atribuíam à tradição e ao tempo fixo das sociedades que estudavam, os antropólogos eram vistos como conservadores e despolitizados. Quem frequenta os corredores da atual Faculdade de Filosofia, ouve referências àquele tempo como um período bastante traumático: enquanto professores de outras disciplinas iam para exílio, os antropólogos tinham dificuldades de chegar até o final de seus cursos, sendo criticados pelo que então era percebido como conservadorismo ideológico ou falta de engajamento político. Nada como o distanciamento histórico para captar o espírito de uma época. Menos de dez anos depois, a emergência dos movimentos sociais exigiu que se buscassem na antropologia os elementos de compreensão de um modo de ação que parecia fugir aos cânones institucionais até tão consagrados pela política, a ponto de terem sido considerados, num primeiro momento, como pré-políticos. Nesse contexto, a antropologia vai assumindo um lugar institucional cada vez mais legítimo a ponto de se tornar, nos anos oitenta e noventa, um dos referentes mais importantes da atuação das minorias e das instituições que dela se ocupam (cursos de antropologia passam a ser ministradas em seminários, sindicatos, escolas, etc).

Do ponto de vista teórico, foi a obra de Antônio Gramsci

que ajudou na passagem para uma visão mais positivada e flexível das culturas populares. Gramsci foi incorporado progressivamente pelos pesquisadores preocupados em compreender o universo cultural das classes populares; suas noções de “bom senso” e, particularmente, de “hegemonia” permitiram um deslocamento da análise que podia liberar-se, então, de um reducionismo marxista que operava em torno do conceito de alienação e era marcado pela busca das essências. Através do conceito de hegemonia, era possível pensar a cultura popular, ainda que fragmentada e alienada, como portadora nela mesma de consciência e capaz, portanto, de resistência política pela resistência à “imposição dos valores dominantes”.

Foram, pois, os movimentos sociais que deram relevância teórica e metodológica à antropologia: eles colocaram no centro do debate político não mais os partidos e os sindicatos, mas as vivências privadas. Ora, a tradição antropológica acumulara instrumentos e modelos interpretativos que, desde Malinowski, haviam colocado o cotidiano e seus valores como o centro da observação da vida social. Atribuir prerrogativas à abordagem antropológica significava, então, criticar a clivagem que os estudos da ciência política e a própria sociologia operavam na noção de cultura. Estas interpretações tendiam a privilegiar o que se pode chamar de “representações plenas” da vida social e política, ou seja, aquelas ligadas à esfera do privado, do não dito, do fragmentado e – por que não? – do ilegítimo: a antropologia buscava dar sentido às sombras da vida social.

No contexto desse novo debate, a antropologia procurava demonstrar que não havia um terreno específico para o exercício das relações de poder: coerente com a tradição de estudos que, desde os anos quarenta, acumularia conhecimento sobre os sistemas políticos de sociedades não ocidentais, a antropologia tornara-se forte o bastante para demonstrar que as relações de poder e de autoridade não estavam apenas onde se esperava encontrá-las, isto é, no campo partidário e sindical, mas se desenvolviam também, de maneira menos evidente e mais sutil, na rede mais ampla das relações sociais. A abordagem antropológica pretendia, portanto, tomar patente de que a compreensão da experiência vivida era fundamental para o

entendimento do mecanismo de mobilização das vontades, fonte última de todo poder. Sem este entendimento da experiência vivida, e sem a visão de mundo a ela associada, não seria possível compreender como e por que os homens se engajavam nas atividades propriamente políticas. Assim, no final da década de setenta e, sobretudo, na década de oitenta, multiplicaram-se os estudos antropológicos sobre a vida concreta das classes populares, seu lazer, seu modo de comer, sua organização familiar, etc. Foram também muito ricos os trabalhos que se voltaram para as expressões simbólicas dessas classes: o carnaval, o futebol, a religiosidade popular, etc.

Cabe aqui uma pausa para que se possa dimensionar corretamente o relato bastante impressionista que desenhei até aqui. Salta aos olhos que enfatizei, sobretudo, os estudos antropológicos que se interessavam pelos fenômenos culturais das grandes metrópoles. Esse viés da leitura revela que sou um intérprete absolutamente situado (e não poderia ser de outro jeito) na minha geração intelectual e na minha formação: esse é o prisma que me permite ver, mas também que me faz quase que identificar a antropologia àquilo que parte de minha geração e nossos mestres realizaram. É hora, pois, de tentar reparar, pelo menos parcialmente, essa grande injustiça que deixa fora da análise muitos dos temas e problemas que preocuparam a antropologia brasileira nestes últimos trinta anos. Como não posso tratar desse enorme conjunto, privilegiarei uma das especialidades que mais contribuíram para a formação dos conceitos e dos problemas da nossa disciplina, especialidade esta que alguns consideram a “verdadeira” antropologia ou, pelo menos, o “pátio do colégio” de onde teriam emergido as outras: a etnologia indígena. Não sendo especialista da área, chamarei em meu auxílio um excelente balanço da etnologia feito por Eduardo Viveiros de Castro e publicado em 1993 na Revista do CEBRAP².

Segundo Eduardo Viveiros de Castro, na década de setenta pode-se perceber uma mudança importante nestas áreas de estudo, posto que o conhecimento acumulado dos índios

² E. Viveiros de Castro, *Histórias Ameríndias*. Novos Estudos Cebrap. n 36, julho, 1993.

brasileiros atingiria um grau de sofisticação e de profundidade tal, que, pela primeira vez, a etnologia das sociedades americanas podia colocar-se à altura da etnologia que se fazia sobre as outras sociedades no mundo da Ásia e da África. Segundo sua interpretação, isso se teria dado graças a três revoluções fundamentais: a primeira está relacionada com o fato de que os etnólogos deixaram de usar fontes documentais terciárias ou de segunda mão e se voltaram diretamente para os documentos primários.

A segunda grande transformação diz respeito à importância que os etnólogos passaram progressivamente a dar ao aprendizado das línguas indígenas e à aquisição de uma competência lingüística que, até então, não tinham. O conhecimento da língua colocou a história oral no centro da descoberta e da compreensão dessas culturas: a tradição contada passa a ser, então, um documento de pesquisa fundamental.

Como terceiro momento desta transformação, o autor ressalta a maneira nova como a etnologia se abriu a um diálogo, há muito interrompido, com a arqueologia, com a lingüística e, sobretudo, com a história. É claro que a história sempre fora uma preocupação da antropologia pela história. Já é bem conhecido o movimento através do qual a história passa, pouco a pouco, a assimilar, em suas análises, os métodos, temas e problemas da antropologia. Esse procedimento resultou numa nova história que alcançava à condição de objetos legítimos e dignos de compreensão, dimensões das sociedades ocidentais até então tidas como imóveis (fora da história) ou insignificantes, tais como a cultura popular, a vida privada, etc. O que nos parece importante ressaltar aqui é que esse movimento da história acabou tendo, para a própria antropologia, conseqüências muito importantes.

A primeira delas seria o fato de que, pela primeira vez, teríamos um campo de estudos que poderíamos chamar de "americanismo", isto é, voltado para o estudo aprofundado das sociedades americanas. Até então, havia-se consolidado na antropologia, sobretudo pela atividade dos estudiosos franceses e ingleses, o africanismo. Mas o americanismo, como fonte de problemas para a antropologia, observa Viveiros, é um

fenômeno relativamente novo. E não apenas isso. Na verdade, o americanismo nunca teve lugar central na constituição dos conceitos e dos problemas da ciência antropológica. Os modelos explicativos de B. Malinowski, E. Durkheim e F. Boas foram basicamente construídos a partir de experiências de pesquisa na África, na Ásia e na Oceania. É certo que Boas pesquisou entre os índios da América do Norte, mas só muito recentemente as culturas sul-americanas começam a colocar problemas teóricos para a construção da antropologia.

Segundo Viveiros de Castro, se este salto teórico pôde ser realizado, foi porque o uso de fontes primárias e o conhecimento aprofundado das línguas indígenas teriam permitido uma nova síntese da história americana, ou, dito de outro modo, ela pôde apoiar-se numa literatura mais sistemática e pontual que trazia à luz a riqueza do mundo pré e pós-colombiano na América do Sul, em particular dos índios brasileiros, sempre ofuscado pelos grandes relatos sobre as culturas maias, astecas e incas.

Nesse sentido, tornou-se finalmente possível substituir o único guia geral de etnologia, arqueologia e história sul-americana existente até período recente: o clássico *Hand Book of American Indians*, referência obrigatória dos etnólogos nos anos quarenta e cinquenta. Quais seriam, sumariamente, as novas questões que estes estudos recentes nos trazem? Na avaliação de Viveiros, a primeira delas, e talvez a mais importante, seria a constatação de que não se pode fazer uma história geral dos índios do Brasil, tampouco uma história geral das relações de contato entre brancos e índios. Uma tentativa de tal envergadura não seria capaz de levar em conta a multiplicidade das histórias locais. Com efeito, nosso processo histórico, no que se refere à relação entre índios e brancos, é muito mais complexo do que poderia parecer à primeira vista; ele não pode, pois, ser reduzido ao problema da polaridade *extermínio ou assimilação*, modo de ver que, durante muito tempo, predominou nas políticas indigenistas governamentais, da Igreja, e que, até certo ponto, também marcava o trabalho dos antropólogos preocupados com o contato entre brancos e índios.

A segunda novidade desses estudos foi a de terem evidenciado a necessidade de uma revisão radical das idéias

comumente aceitas sobre a América pré-colombiana e sobre o impacto da invasão européia na América. Como essa revisão deveria ser feita segundo Viveiros? Em primeiro lugar, os estudos mais recentes mostram que o homem da América é muito mais antigo do que se pensava à primeira vista. Falava-se em doze mil anos; hoje a arqueologia já se arrisca a falar em cinqüenta mil, noventa mil. Também com relação ao acesso do homem ao nosso continente, a arqueologia vem demonstrando que a população da América não teria vindo apenas pelo estreito de Bering: acredita-se hoje que migrações transpacíficas importantes também devem ter ocorrido.

Do ponto de vista da demografia, os estudos arqueológicos recentes também trazem novidades. Hoje já é verossímil pensar que o continente americano era muito mais populoso do que se calculou até muito recentemente. Os cálculos anteriores afirmavam que a América não teria tido mais que nove milhões de habitantes; hoje se fala de cifras da ordem de sessenta ou mesmo de cem milhões. Isso nos dá a dimensão de que o impacto demográfico da conquista foi muito maior do que se supôs nas análises mais pessimistas. Somente na América do Sul, devem ter existido oito milhões de habitantes, e não apenas um milhão, como estimavam os cálculos anteriores. Esses dados desmentem categoricamente a imagem corrente que se construiu do continente como sendo uma terra quase despovoada, vazia, à espera do ocupante europeu.

Outra imagem muito difundida e que esses estudos ajudaram a desmentir é a da “virgindade” da natureza na Amazônia americana, que teria permanecido intocada até a chegada do homem branco. Na verdade, observa Viveiros, a ecologia amazônica atual – isto é, sua cobertura vegetal, a distribuição das terras e sua composição – não é o resultado de uma natureza original e virgem, mas, ao contrário, é o resultado de milênios de intervenção humana. A maioria das plantas úteis que existem na Amazônia de hoje prolifera em função das técnicas indígenas e do aproveitamento que faziam desse imenso território.

Finalmente, há ainda outra imagem, extremamente pervasiva, que se tem dos índios da América do Sul. Em

contraposição com o que se sabe das culturas mexicanas e da América Central, os índios amazônicos aparecem como involuídos, dotados de pouca ou de nenhuma civilização, ignorantes de qualquer tecnologia e, do ponto de vista sócio-político, destituídos de organização política e de chefias. Quando colocados ao lado dos impressionantes sistemas de organização social e política das sociedades urbanas encontradas pelos espanhóis no século XV, as culturas amazônicas pareciam desprezíveis, pobres, demasiadamente simples e até mesmo amorfas. No entanto, essa imagem começa a mudar quando a nova documentação compilada pelos pesquisadores começa a mostrar que a vida dos povos amazônicos era muito mais complexa e rica do que se pôde supor até então. Estes trabalhos nos trazem subsídios para que se possa superar o pressuposto banal – que, durante muito tempo, prevaleceu em uma certa antropologia – de que a Amazônia – ou, em termos mais latos, o clima tropical – seria hostil à evolução da civilização. As atuais descobertas da história indígena mostram que o mundo ameríndio pré-colombiano era composto de um gigantesco sistema regional que articulava os índios do Peru aos índios do litoral de São Paulo. Isso demonstra que não havia o suposto isolamento dessas sociedades, mas, ao contrário, que uma vasta rede de trocas comerciais, culturais, matrimoniais e guerreiras ligava as diversas culturas do continente. É claro que todas essas relações foram destruídas pela conquista; a intrusão do homem branco e a reação defensiva dessas culturas as levaram a adentrar-se no interior do país de tal maneira que tornou verossímil a impressão de que essas sociedades sempre teriam vivido isoladamente, suas culturas congeladas pela imensa solidão amazônica.

Na verdade, o que se vê hoje é a resultante sociológica do movimento da conquista. Esse fenômeno de ordem histórica acabou imobilizando o olhar antropológico, que congelou essas sociedades em pequenas mônades culturais. Hoje já existe, portanto, consenso entre os estudiosos de que não se pode aceitar o argumento determinista de que uma essência tropical impediria o desenvolvimento sócio-político dos povos amazônicos – desenvolvimento este, aliás, que tem sido

pensado em termos absolutamente etnocêntricos, pois toma como referentes os valores tecnológicos e políticos que nós consideramos indicadores de civilização: presença de agricultura, capacidade de armazenar grãos, existência de chefia de escravos, etc. Essas pré-noções acabaram por retardar a percepção de que essas culturas têm um complexo sistema categorial que, pela natureza relativa e relacional, dificultam a percepção do observador ocidental que acaba por traduzir relativismo como “ausência”.

* * *

Estas são, pois, em grandes linhas, algumas das tendências que têm caracterizado parte da pesquisa antropológica no Brasil. Mas, para concluir esta apresentação, parece-me necessário apontar ainda para uma das grandes questões que têm preocupado de maneira particular os estudiosos neste campo, pois afeta diretamente a natureza de nosso objeto de estudo, que é a diversidade cultural. Ela diz respeito ao fenômeno que alguns autores têm chamado de globalização do mundo. Essa forma recente de estruturação mundial se caracteriza pela aproximação econômica, política e cultural dos países, antes separados pelas suas fronteiras nacionais. Assim, não somente as diversas culturas estão hoje ligadas por complexas redes de relações que vão da troca de bens à informática, como também estaria emergindo uma nova cultura, “cultura-global”, desterritorializada, que recorta as nações em grupos transversais. Isso nos coloca diante da constatação de que as culturas não podem mais ser descritas de maneira isolada, como se tivessem um *ethos* ou modelo próprio, independente das relações que mantêm com o exterior. Num mundo que se transnacionalizou, a cultural nacional ou local deixa de ser uma mônade independente.

É verdade que o fenômeno da mundialização não é novo. Em suas análises sobre o capitalismo, I. Wallerstein cunha o conceito “sistema-mundo” para dar conta deste modo de produção que, segundo ele, já nasceu transnacional³. No entanto, o impacto desse fenômeno no mundo da cultura é algo que se tornou mais visível recentemente. Portanto, o problema da

transnacionalização da cultura começa a ser pensado pelas ciências humanas, e eu diria que interpela, de maneira particular, a antropologia. Não é caso de estender aqui sobre as causas e as interpretações que foram avançadas para dar conta desse fenômeno⁴. Mas, ainda que corra o risco de fazê-lo de maneira por demais sucinta, me parece pertinente indicar o modo como essa aproximação mundial das culturas acaba por incidir no método e nos pressupostos teóricos da antropologia.

Em primeiro lugar, quanto ao método. Como vocês sabem, a pesquisa de campo em antropologia pressupõe a possibilidade de um recorte no qual o antropólogo possa manter ao seu alcance e observar diretamente o conjunto de relações que pretende analisar. Esse procedimento suscita qualquer dificuldade em sociedade de pequena escala. No caso das sociedades complexas, a “solução” encontrada fora a de estudar “pedaços da sociedade” como se fossem aldeias indígenas, integrando, pela observação direta e pelas histórias de vida, os fatos isolados numa totalidade explicativa coerente que os fizesse aparecer como um sistema de vida. Na década de cinquenta, esse modo de trabalho conduziu aos clássicos estudos de comunidade que fascinaram sociólogos e antropólogos num momento em que, como bem observa Eunice Durham, a abordagem funcionalista “facilitava a aproximação entre as duas disciplinas que exploravam as afinidades entre a sociologia de Durkheim e a antropologia social britânica”⁵. Mas a crítica aos estudos de comunidade e ao funcionalismo levou a uma profunda fragmentação das monografias antropológicas dos anos sessenta e setenta, que não tinham mais conceitos e teorias totalizadoras para suas descrições, uma vez que o marxismo incorporado rapidamente pelas interpretações sociológicas era de difícil digestão pela antropologia: ele não trazia uma teoria positiva do simbolismo (que não fosse pela

³ Ver Immanuel Wallerstein, “World Systems Analysis”, In: Giddens, A; Turner, J. (orgs.) *Social Theory Today*, Stansford Un. Press, 1997.

⁴ Ver a esse respeito Octavio Ianni, *A sociedade global*, RJ. Civ. Brasileira, 1992, 3; Renato Ortiz *Mundialização e Cultura*, SP, Brasiliensis, 1994.

⁵ Eunice Durham, “La investigación antropológica em lãs poblaciones urbanas”, in *Alteridades*, Ano 2, nº3,1992. Universidad Autónoma Metropolitana.

chave da ideologia) e, orientando para problemas macroestruturais, tornava-se dificilmente operativo em observações de pequena escala.

Ora, nestes últimos vinte anos, enquanto os antropólogos se debatiam com o problema de compatibilizar satisfatoriamente a teoria com a observação através de um procedimento que Eunice Durham chamou de “deslize semântico”⁶, o mundo foi progressivamente se integrando numa escala que tornava cada vez mais insatisfatória a observação pontual e situada da antropologia. Ora, qualquer proposição de incorporação das relações globais na interpretação amplificara o problema do recorte da observação, já posto em menor escala na antropologia recente que, pretendendo preservar a riqueza da observação direta e elaborada pelo funcionalismo, não conseguia compatibilizar os dados assim obtidos com uma teoria geral da sociedade. Como realizar esse recorte num mundo transnacional? Como delimitar o campo da observação quando nem mesmo a sociedade nacional pode ser o referente macro da interpretação da experiência localmente situada, quando a cultura é algo que extravasa as fronteiras nacionais? Octávio Ianni observa, com propriedade, que há inúmeros pontos de vista possíveis para a construção deste recorte: o local, o mundial, o ponto de vista das nações dominantes, o ponto de vista das culturas populares. Nenhum deles é melhor. Posso privilegiar as decisões governamentais e seus personagens ou, ao contrário, o cotidiano e o indivíduo anônimo. Mas não apenas a escolha do ponto de vista se coloca como problema metodológico, como também a amplitude do recorte é difícil definir. Como circunscrever, num mesmo espaço físico de observação, as relações que é preciso explicar se sua lógica está sendo produzida por centros e por agentes dispersos geograficamente embora ligados culturalmente?

Como evidentemente não é possível construir esse universo de observação total, típica da tradição antropológica funcionalista, a antropologia se vê obrigada a incorporar cada

⁶ Trata-se de uma apropriação, pela antropologia, de conceitos como ideologia, identidade, pessoa, indivíduo, hierarquia, etc., numa chave culturalista que os despolitiza ao retirá-los do contexto histórico e da reflexão das classes e do conflito intergrupar no qual foram engendrados.

vez mais novos métodos de coleta de dados, como a estatística e o *survey* (intimamente associados a uma sociologia de tradição americana), e a multiplicar a natureza de seus universos de observação incorporando documentos, imagens, relatos históricos, etc.

Em segundo lugar, quanto à explicação. As correntes mais contemporâneas da antropologia têm discutido a natureza da explicação que a “ciência antropológica” propõe dos fatos que estuda, e, segundo a fórmula de Geertz, que se tornou clássica, cada vez mais se considera que a antropologia “não é uma ciência experimental em busca de leis, mas uma ciência interpretativa à procura do significado”. A partir dessa vertente teórica, a antropologia deixaria, pois, progressivamente de se interessar por relações sociais e privilegiaria cada vez mais os discursos, as falas dos agentes, na procura de suas significações. Nesse sentido, a antropologia estaria se aproximando da literatura, tornando-se, como aquela, mais uma narrativa do que uma ciência. Muitos autores já começaram a levantar o problema do valor relativo dessa narrativa. Teria ela o mesmo valor epistêmico, a mesma importância explicativa que o discurso emitido pelo pesquisado? Aquilo que o pesquisado relata teria peso de realidade equivalente ou até maior do que construção necessariamente parcial que o antropólogo realiza sobre esse relato? Qual seria, então, o estatuto da narrativa do observado: uma ficção, uma ideologia?

Na mesma linha de preocupações, essa corrente antropológica que se acordou – na falta de melhor nome – em chamar de pós-moderna alerta para o modo como essa narrativa ficcional que a monografia antropológica representa sofre a interferência direta da relação que o antropólogo estabelece com seu pesquisado. Ora, essa relação é, segundo esses autores, necessariamente uma relação de poder, posto que coloca face a face competências diferenciais. Conseqüentemente, o problema do poder incide diretamente na natureza da narrativa que o pesquisado e o pesquisador produzem no momento da pesquisa. Se isto é uma análise objetiva de como o outro é, estaria construída sobre uma ficção realista na qual o antropólogo impõe sobre o outro um modelo que ele mesmo

construiu. Nesse sentido, argumentam esses autores que a monografia funcionalista clássica perdeu a autoridade para dizer aquilo que o outro é, ou, dito de outro modo, não pode pretender estar dizendo a verdade sobre o outro.

Em terceiro lugar, quanto aos conceitos. Vimos que o recorte que a antropologia costuma fazer, dentro da tradição funcionalista malinowskiana, de seu universo de observação pressupõe uma certa noção de totalidade que estaria contida nos limites físicos desse recorte. Ora, se a globalização do mundo toma essa construção da observação cada vez mais frágil do seu poder interpretativo, a própria noção de totalidade perderia seu sentido inicial. Assim, aprofunda-se a fragmentação da observação antropológica, perdem-se os conceitos que até então procuravam timidamente interromper a pulverização das interpretações circunstanciais de pequenos grupos. Torna-se, pois, mais agudo o problema do que deve ser finalmente explicado pela abordagem antropológica: a vida particular de uma comunidade da periferia, a sociedade brasileira, o mundo? A antropologia se debate, pois, com a contradição estrutural existente entre a riqueza de significações capturáveis através da observação de universos pulverizados e a impotência da interpretação que perdeu o horizonte da totalidade empírica ou teoricamente alcançável. Talvez a totalidade antropológica tivesse sido, num certo sentido, uma ilusão necessária. Mas, como tal, trouxe os seus frutos. Hoje ela se torna impotente, posto que a verossimilhança desta ilusão não pode mais ser alimentada e mantida como força propulsora da interpretação.

À guisa de conclusão, eu diria que, de modo paradoxal, ou aparentemente paradoxal, o movimento econômico e social de globalização da cultura se vê acompanhado de um movimento de igual força mas que caminha no sentido inverso, que faz ressurgir, agora na chave do político, reivindicações radicais de particularismos culturais e étnicos. As razões desse fenômeno são complexas e mereceriam uma análise mais detalhada que incorporasse a compreensão das razões da crise de soberania que ameaça os estados nacionais, da natureza do separatismo e das reivindicações das novas minorias. De qualquer maneira é importante notar que, no bojo do problema

da perda das referências nacionais, a importância da identidade, da cultura local e regional se repõe com uma atualidade sem precedentes. Portanto, se a antropologia se debatia com as dificuldades inerentes a uma abordagem planetária, a força dos movimentos particulares de reivindicação de identidade acaprou imediatamente a imaginação antropológica, que colocou rapidamente o tema no centro de sua reflexão.

No entanto, não se pode deixar de observar que, nessa enorme ficção simbólica que é a produção de identidades, a antropologia é parte interessante e interessada. Certamente, é na análise dos processos de produção de identidades que esta disciplina foi capaz de revelar seu aporte mais original, mas é também aí que ela revela seus limites, e – por que não? – sua dimensão ideológica ou ficcional. E isso porque, ao legitimar, ou até mesmo produzir as identidades que ela, sob a capa protetora da ciência, diz modestamente querer conhecer, ela se esconde e, na verdade, produz o fenômeno e a realidade que pretende conhecer.

Essa distância cada vez mais estreita entre a interpretação do objeto e a incorporação pelo objeto da descrição conceitual que dele se fez é, no meu entender, um dos dilemas mais difíceis que a ciência antropológica precisa enfrentar nos tempos atuais, se ela pretende não abrir mão de seu potencial explicativo para dissolver-se na ficção literária ou na ação mobilizadora das ideologias políticas.

BIBLIOGRAFIA

MONTEIRO, Paula & DELLA CAVA, Ralph. **E o verbo se faz imagem...** Petrópolis: Vozes, 1991.

SCHWARTZMAN, Simon. **Tradição e modernidade da universidade brasileira.** São Paulo, nov., mimeo, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Histórias Ameríndias”. In: **Novos Estudos do Cebrap**, n.º 36, julho, 1993.