

FORMAÇÃO E ENSINO NA ANTROPOLOGIA SOCIAL: OS DILEMAS DA UNIVERSALIZAÇÃO ROMÂNTICA

Luis Fernando Dias Duarte
Universidade Federal do Rio de Janeiro/MN

“[é preciso] reconhecer aí [na Antropologia] a tensão entre o iluminismo no qual a disciplina foi fundada e o romantismo alemão, onde foi se inspirar”

(PEIRANO, 1991: 45).

1. A formidável empresa do “conhecimento científico” no Ocidente moderno é um de seus mais intrínsecos componentes. A organização de uma máquina altamente racionalizada (em seus meios e métodos) de produção de “verdade” sobre o universo, de extensão aos mais recônditos desvãos da realidade do pressuposto de ordem e razão que subjaz a sua ideologia central é uma das garantias institucionais permanentes da sustentação de sua cosmologia.

Como se sabe, porém, desde o início, ela conviveu com graves resistências e contraposições, associadas regularmente, apenas, ao efeito de permanência das antigas ideologias totalizantes. Quer se tratasse de anátemas pontuais em nome da sacralidade ou da ética, quer se tratasse de refutações sistemáticas e filosoficamente argumentadas, bastava associá-las à nostalgia religiosa e supersticiosa para desqualificar seu potencial desafiador.

A primeira organização sistemática de oposição não-religiosa levantada contra o que então se resumia sob a pecha de materialismo (acrescentado ou não de qualificativos como “linear”, “mecânico”, etc.) foi a *Naturphilosophie* alemã da

passagem dos séculos XVIII e XIX¹. O exemplo das teorias das cores e da morfogênese botânica propostas por Goethe em oposição à física newtoniana e à fisiologia iluminista vinham questionar fundamentalmente a perda das propriedades sensíveis dos objetos submetidos à redução “materialista” e a incapacidade de apreendê-los em sua totalidade significativa, ou seja, em sua “estrutura” (*Urform, Gestalt*, etc.).

O que se chamou de “vitalismo” nesse período não era senão a dimensão mais abrangente desse protesto: a afirmação da irreducibilidade dos fenômenos da vida à explicação “mecânica” pela matéria. As unidades vitais dotadas de um impulso imanente para a auto-realização (*Trieb*) eram a base ontológica desse sistema. A oposição entre Forma e Vida reduplicava, assim, essa outra, quase tão explícita entre Parte e Todo, formando, ambas, a espinha dorsal da longa e influente carreira do Romantismo (em sua mais lata e filosófica acepção).

A “ciência romântica” não aspirava, porém, a um mero retorno ao Todo tradicional, religioso; aspirava, isto sim, a contribuir para o melhor avanço da “ciência”, temperando o universalismo com a ênfase metódica e sistemática na singularidade/totalidade ontológica e na inseparabilidade entre determinação do objeto e consideração do sujeito (enquanto “relação” fundante). O movimento assim inicialmente configurado foi, sobretudo, um fenômeno alemão, embora sua influência para cá do Reno viesse a ser permanente e fundamental. Foi ainda na Alemanha, nos meios que desenvolviam a mais avançada ciência biológica experimental, cada vez mais “materialista” em seus métodos e sempre algo “vitalista” em seus horizontes de inquietação, que se propôs – bem a meados do século XIX – a distinção entre *Naturwissenschaften* (ciências da natureza) e as *Geisteswissenschaften* (ciências “do espírito”, morais ou mentais), que tão importante viria a ser para o destino das ciências humanas². Essa distinção representava, até um certo ponto, a

¹ Ver, sobretudo, Gusdorf (1974) e Gusdorf (1982).

² Ver Gadamer (1975: 15), sobre o papel de Helmholtz, precedendo Dilthey nessa definição.

renúncia das expectativas românticas em relação às ciências naturais e o seu refúgio nas ciências morais, a que se passava a atribuir descontinuidade gnoseológica face às primeiras, apesar de sua postulada continuidade ontológica³.

Concomitantemente com a afirmação dessa representação holista ou entranhada (*embedded*) dos saberes modernos, desenvolvia-se também uma teoria da construção dos sujeitos que, embora inseparável dos horizontes maiores do individualismo, infletia ou “qualificava” fortemente a representação dos sujeitos livres e iguais. A ideologia da *Bildung* (formação) enfatizava a capacidade de auto-desenvolvimento dos sujeitos, com a ampliação de seus horizontes interiores e o cumprimento de uma espécie de finalismo endógeno, ou auto-teleologia⁴, inseparável das fórmulas vitalistas. A representação do “artista” produtor de obras de arte singulares que revelam progressivamente a singularidade do próprio produtor... Como “obra de arte”, acrescenta à velha teoria do gênio criador uma autonomia radical, que se estenderá completamente à identidade dos filósofos e pensadores e em parte à representação dos “cientistas”, naturais ou sociais⁵.

O mesmo processo de afirmação da singularidade expresso no ideal da ciência romântica (e sucessivamente nas *Geisteswissenschaften*) e no modelo do sujeito *gebildete* ensejou a transposição para o universo dos entes morais ou sociais da qualificação de singularidade auto-significativa que se referia originalmente à Natureza ou ao Cosmos. A determinação de entes coletivos dotados de autonomia ontológica, como as Nações, Sociedades e Culturas, é o elemento final de um projeto de conhecimento abrangente que se opôs termo a termo à linha central do universalismo racionalista que associamos hoje, sobretudo, ao iluminismo, mas que recua, na verdade, longamente às sucessivas reapropriações ocidentais da cosmovisão aristotélica.

³ Essa divisão não foi sempre perfeitamente estanque no campo alemão. A psicologia de W. Wundt, por exemplo, procurava se construir a cavaleiro dos dois domínios, antes problematizando-os do que obedecendo-lhes. Ver Duarte & Venancio (1994).

⁴ Ver Dumont (1991a).

⁵ O próprio Max Weber endossa, na “Ciência como Vocação”, essa representação, ao evocar a embriaguez e paixão entranhadas na ética de convicção do cientista (WEBER, 1972).

Ao privilégio da lógica analítica (e da compreensão do todo pela justaposição das partes) e da dissociação entre o processo de conhecimento e as características do sujeito da operação, que foram as bases da empresa “científica” central do Ocidente, antepuseram-se, assim, ao longo do século XIX, os contrapontos sintéticos (ou holistas) do que se pode resumir como a tradição romântica. O que chamamos hoje de “ciências sociais” nasce exclusivamente da tensão e da interlocução entre essas duas linhas de busca.

Seja um Karl Marx engendrado pela imbricação entre empirismo econômico e dialética hegeliana, seja um Émile Durkheim egresso da integração entre método positivista e organicismo romântico (via Claude Bernard e Wilhelm Wundt), seja um Max Weber individualista na micro-interpretação da praxis econômica e holista na percepção *verstehende* das grandes unidades culturais de racionalidade – já o testemunho dos pais fundadores reitera a inarredabilidade do mandamento: não é possível fugir à manutenção da tensão entre as duas linhas, sem que se perca a qualidade de “ciência social”.

A Antropologia Social, talvez mais explicitamente que suas irmãs, espelha claramente em sua história tal ditame. A influência romântica ou neo-romântica tanto sobre os grandes teóricos ingleses da evolução humana no século XIX quanto sobre Bronislaw Malinowski⁶ ou E. E. Evans-Pritchard é notória, bem como sobre o conjunto das sucessivas escolas antropológicas americanas⁷. O próprio Claude Lévi-Strauss, considerado o último e mais inquebrantável baluarte do universalismo racionalista, quanto não deve a uma vasta gama de influências românticas, que ele personifica parcial e explicitamente na herança de Jean-Jacques Rousseau⁸?

Provavelmente devido ao próprio rigor com que se impõe aos produtores eruditos a duplicidade do caminho, não me parece ser regular, porém, o reconhecimento do seu caráter

⁶ Ver, por exemplo, Stocking Jr. (1986).

⁷ Stocking analisa com nitidez o caso de Boas (STOCKING JR., 1968), de quem se pode lembrar a significativa evocação de um muito lembrado poema de Goethe, que é quase um manifesto da epistemologia romântica, no prefácio do *Patterns of Culture*, de Ruth Benedict

⁸ Carlo Severi explora, de maneira sumamente esclarecedora, alguns dos paralelos entre o estruturalismo de Lévi-Strauss e a ciência romântica de Goethe em Severi (1998).

inarredável⁹. Na verdade, entre tal ou qual autor, ou entre tal ou qual das fases de uma mesma obra, ou entre tal e qual investimento analítico específico, sucedem-se, na melhor das hipóteses, manifestações retóricas de afastamento em relação a um dos pólos, de tal maneira que se produza uma figura de comprometimento linear que dificilmente corresponde à realidade do que está sendo produzido. Na verdade, creio que prevalece uma generalizada inocência (ou ingenuidade, preferirão alguns) em relação às condições em que cada sucessivo construto das ciências sociais obedece às determinações das duas velhas linhas ou tradições. Seria preciso dizer mesmo que vem tendendo cada vez mais a prevalecer, na medida em que se vão avolumando as camadas intermediárias da produção e em que se vai fazendo a economia da freqüentação direta e crítica dos estágios mais antigos dos debates que levaram à evolução desses saberes.

Sempre que emerge alguma percepção explícita da tensão, ela tende a ser vasada nos termos em que já se a podia perceber pelo final do século XVIII: universalistas acoimando os românticos de supersticiosos restauradores de ilusões transcendentais, românticos denunciando os universalistas como idólatras de uma materialidade desvitalizada e inexpressiva. A única teoria corrente a dar uma interpretação antropológica sobre a aqui defendida inarredável tensão é a de Louis Dumont: o projeto universalista racionalista é a expressão gnoseológica da ideologia central da cultura ocidental moderna – o individualismo –, e o contraponto romântico não é senão a retradução da percepção hierárquica do mundo vasada nos termos de uma resposta ao individualismo (e, nesse sentido, literalmente um contraponto).

Formula-se, assim, o notório paradoxo: a ciência social, para ser ciência do social (no sentido lato do termo), necessita de uma “relativa relativização” do sistema ideológico que sustenta o seu próprio projeto de ser ciência e deve, nesse sentido, aproximar-se (sempre tendencialmente) do modo pelo

⁹ Roberto Cardoso de Oliveira é uma exceção no campo brasileiro, juntamente com a citada Mariza Peirano. Em Oliveira (1994), temos essa tensão qualificada de dinamizadora (16), saudável (22) e permanente (24). Chamo a atenção para a passagem desse mesmo texto (ibidem, 15) em que o autor reduz seu anterior modelo dos quatro paradigmas ao binômio iluminismo X reação ao iluminismo (ou seja, o romantismo).

qual o homem se realiza no mundo (mesmo que não seja ainda ou jamais absolutamente claro o estatuto ou nível ontológico da qualidade holista dessa experiência – que se pode, ainda assim, tentativamente reconhecer).

A aproximação tendencial não pode ser complementar, porém, sob pena de fazer ruir o próprio projeto de conhecimento. A repetição, paráfrase ou modulação do senso comum são os atributos dos múltiplos discursos regulares de qualquer cultura, e em muitos casos, como o das cosmologias religiosas, faz-se acompanhar das mais refinadas formas de elaboração cognitiva. A especificidade do projeto científico ocidental não está na sofisticação dos recursos formais utilizados, mas na maneira pela qual os faz operar, na recusa da totalização garantida *a priori* pela significação, na manutenção de uma atitude de suspeita metódica face às totalizações re-emergentes e na preservação do horizonte de expectativas ligado ao progressivo desvendamento das condições de organização da realidade.

É sem dúvida um dos mais notáveis exemplos da “inarrredável tensão” o fato de que a própria percepção de uma realidade externa estruturada e cognoscível a que está jungido o projeto universalista tenha sido enriquecida e espessada na constituição das ciências humanas graças a inspirações de cunho romântico. Já o trabalho de Wundt se sustentava sobre o postulado de existência de uma “realidade *sui generis*” do mundo psicológico, inassimilável ao conceito materialista mecanicista, e sobre a qual se deveria construir um aparelho de conhecimento em nada menos científico que os que antes se dedicavam a formas mais óbvias de materialidade. A mesma referência a “realidades *sui generis*” ocorre explicitamente em diversas argumentações de Durkheim e de Sigmund Freud no tocante à possibilidade de conceptualização e compreensão dos fenômenos “sociais” e “psíquicos”, a serviço, do mesmo modo, de uma redobrada disposição de iluminação. Embora a expressão não se encontre dessa forma em Boas, como não reconhecer em idêntico propósito a sua intervenção sobre os fatos “culturais”?

2. O que quer que possa se propor uma Antropologia Social hoje deve, assim, passar por uma reprodução institucional

comprometida com o reconhecimento da “inarredável tensão”. São muitos os níveis em que se pode garanti-la.

Trata-se, em primeiro lugar, de garantir a reprodução de uma instituição em que o ensino e a formação estejam comprometidos com a “pesquisa científica”. Isso significa garantir que a especulação intelectual, o livre uso de recursos formais de cognição, a complexa trama de intuição, imaginação e inteligência que garante o vôo do pensamento, mantenham a disposição de projetar-se sobre a “realidade” para dela retornar dialeticamente enriquecidas não só de supostos frutos imediatos, mas, sobretudo, de um insopitável desejo de, mais adiante, revisitá-la e reinquiri-la.

Trata-se, em segundo lugar, de propiciar e exigir de estudantes e estagiários a freqüentação mais intensa possível do conjunto dos instrumentos acumulados na história desse saber, habilitando-os ao máximo afastamento da ingenuidade originária, por todos os recursos regulares de absorção comentada e criticada de uma tradição intelectual.

Trata-se, ainda e finalmente, de reconhecer e de pôr em prática o reconhecimento de que, nesse tipo de reprodução científica – mais do que em qualquer outro –, o pleno acesso à condição de produtor intelectual independente só se poderá dar através de um programa de “formação”, muito mais ambicioso do que um mero programa de ensino.

Essas três abrangentes condições devem se integrar num processo disciplinar intenso que visa a produzir um estado paradoxal de disposição à humildade metodológica da atenção à parte e da organização impessoal dos dados, combinado com uma constante submissão e consciência das totalizações, a que se poderia chamar de uma universalização romântica¹⁰.

¹⁰ Convém esclarecer que entendo como antagônicos os processos de universalização e totalização. O primeiro é o que se compromete com o horizonte aberto e infinito das representações modernas, individualistas e racionalistas, e sua atualização se dá pelo projeto de conhecimento das ciências positivas. O segundo corresponde ao horizonte fechado das unidades de significação, imediatamente reconhecível nas representações holistas/hierárquicas, cuja atualização paradigmática se dá nos sistemas cosmológicos. De toda a cultura ocidental moderna – mais do que de sua Antropologia –, pode-se dizer que tem um caráter paradoxal, se reconhecermos que o projeto universalista em um outro nível teria de ser considerado como uma cosmologia e, portanto, também como um sistema de totalização (cf. DUARTE, 1986).

É assim que se pode compreender como o ensino da Antropologia, no seu sentido mais literal, deve-se fundar sobre quatro estratégias mediadoras: a pluralidade das influências, o método da apreensão monográfica, a pesquisa de campo e a intensidade da orientação.

Em todos esses casos, o objetivo de conhecimento se vê cercado por seu contexto ou situação (o que é freqüentemente um modo de aproximar-se da totalização), tanto no que concerne à exterioridade para que se dirige, quanto à interioridade de que parte. A pluralidade das influências não busca produzir apenas uma maior taxa de conhecimento objetivo e exteriorizado. Busca, mais do que isso, produzir, pelo confronto dos diferentes modos de conhecer, a “relativa relatividade” do processo em questão e a suspensão das estreitas observâncias (em proveito da percepção das grandes divisões e transformações).

O método da apreensão da experiência antropológica pela freqüentação das “monografias” etnográficas visa explicitamente produzir a percepção do modo pelo qual o “dado” *sui generis* de nossa ciência só pode ser considerado um “dado” enquanto estiver iluminado pelo contexto de significação de que emerge – e que esse contexto inclui o pesquisador. É como que o negativo (ou modo passivo) do crucial papel didático que detém para a Antropologia a experiência da “pesquisa de campo”. Aí, mais do que nunca, se corporifica (no sentido literal de “incorporação” de Pierre Bourdieu¹¹) essa imbricação entre sujeito e objeto, contexto deste e condição daquele, que parece o essencial do método correspondente à “universalização romântica”¹².

¹¹ Para Bourdieu, o processo de incorporação tem características de universalidade, que ele explorou sob diferentes aspectos e no tocante a diferentes campos sociais; V., sobretudo, Bourdieu (1982).

¹² Evans-Pritchard diz, por exemplo, que, para que o antropólogo compreenda a sociedade nativa, esta deve estar nele, e não apenas em seu caderno de notas (EVANS-PRITCHARD, 1973: 97). Ou ainda no mesmo texto: “O que resulta do estudo de uma população primitiva não deriva apenas das impressões recebidas pelo intelecto, mas também do impacto sobre a personalidade inteira, ou seja, sobre o observador como ser humano total” (97). Mariza Peirano cita, por outro lado, Clifford Geertz a esse respeito: “Fieldwork has been, for me, intellectually (and not only intellectually) formative, the source not just of discrete hypotheses but of whole patterns of social and cultural interpretation” ([*Islam observed*], apud PEIRANO, 1994: 242).

Se há certa generalizada consciência dessas três estratégias para a formação de uma antropologia, não me parece que seja tão nítido o reconhecimento da igual importância que detém nesse processo o quarto item: o da “intensidade da orientação”. Com efeito, a relação de intensa orientação tende a ser confundida com a instituição formal homóloga (sob cuja forma exterior no mais das vezes efetivamente se produz) e com sua função instrumental imediata de levar à tese o trabalho dos alunos de pós-graduação. Ela é, no entanto, muito mais do que isso: é através do seu regular exercício que o senso de contexto produzido pela “pluralidade de influências” e pela “apreensão monográfica” ou a incorporação contida na experiência do campo exercem sua integrada influência sobre a totalidade do aprendiz, mediada pelo descortino treinado e empatia engajada do orientador. Essa relação poderá não se consubstanciar em uma única figura concreta de mestre, mas compor-se de partes de sucessivas experiências, que guardam entre si a continuidade de serem caminhos personalizados, incarnados, mediados pela palavra e o sentimento, de acesso ao modo antropológico do conhecimento. A relação de intensa orientação – em seu mais pleno sentido – é sempre o primeiro elo da formação mediata ou imediata dessas “linhagens” em que se estrutura a identidade do antropólogo e sem as quais “o antropólogo não tem lugar na comunidade de especialistas” (PEIRANO, 1991: 46).

A compreensão de que o ensino da Antropologia é indissociável do englobamento da informação objetiva por todas essas estratégias de totalização implica o reconhecimento de um processo de verdadeira formação do antropólogo, aproximável do que a tradição romântica construiu sob a rubrica da *Bildung*, ou construção de si. O que eu antes chamara de “totalização pelo processo” consistia justamente na disposição em fazer a experiência humana culminar na elaboração e atualização de sujeitos cultivados, interiormente expandidos, capazes de levar às últimas conseqüências o potencial de realização contido *in nuce* em todo ser humano¹³. Considera-se

¹³ Ver, sobretudo, Bruford (1975), Goldman (1988) e Dumont (1991b), sendo particularmente interessante para nossa discussão a versão da *Bildung* construída por Wilhelm Von Humboldt e aplicada por ele à concepção da Universidade de Berlim.

hoje em dia, regularmente, que esse modelo emergiu ele próprio de uma combinação do modelo do sujeito interiorizado e ético da Reforma luterana com o desafio da produção do sujeito universalizado e crítico do Iluminismo. O fundo reformado desse modelo consistia, sobretudo, numa ênfase no “renascimento” do sujeito exposto a uma conversão. Hegel conferiu um estatuto abstrato revelador a esse processo: a “alienação” ou “estranhamento” hegelianos compreendem fundamentalmente uma saída de si (negação ou ruptura) e um retorno a (de) si num patamar superior, “universalizado” (síntese e continuidade), que é o próprio *Aufhebung*¹⁴.

Já em Goethe via-se muito claro o comprometimento do nascente modelo da *Bildung* com a busca da legitimidade, afirmação e hegemonia do desenvolvimento da pessoa burguesa, por oposição ao monopólio de plenitude da pessoa aristocrática¹⁵. Essa nova pessoa se caracterizava justamente por ser construída, adquirida, culturalmente renascida, contra o modo atribuído, já dado, da pessoa aristocrática. Não é de admirar, portanto, que o modelo da *Bildung*, apesar de sua precisa origem romântica, tenha atravessado todo o Ocidente muito rapidamente, deixando-se adaptar aqui e ali a tantas múltiplas situações nacionais e temporais¹⁶. Seus desenvolvimentos posteriores substituíram o antigo aristocrata pelo próprio consolidado burguês (o filisteu das imagens do século XIX), não-renascido, em contraposição aos sujeitos cultivados, *gebildete*, artistas e intelectuais que mais plenamente passam a incarnar o novo ideal¹⁷.

O modelo da vocação (justamente o Beruf luterano laicizado) do cientista weberiano não enfatiza a dimensão de conversão que lhe subjaz. Weber prefere sublinhar

¹⁴ Ver Gadamer (1975: 13).

¹⁵ Ver Goethe (1986).

¹⁶ Bourdieu apresenta informação sociológica preciosa sobre processos de *Bildung* na França contemporânea (cf. BOURDIEU, 1966; BOURDIEU, 1979; BOURDIEU, 1981). Entre nós, alguns dos trabalhos de Gilberto Velho também se dedicam à etnografia de processos de *Bildung* (cf. VELHO, 1980; VELHO, 1988; VELHO, 1998).

¹⁷ Mariza Peirano lembra a interessante reelaboração de Srinivas sobre esse tema: como o renascimento (a condição dos *twice-born*) se associa, na Índia, à identidade bramânica, ele nos fala do antropólogo como *thrice-born* (PEIRANO, 1994: 218).

separadamente a dimensão de “renúncia” dessa insólita disposição, por um lado, e a necessária “possessão” e “paixão” com que se há de aplicar, por outro. Na verdade, o objetivismo universalista raramente permitiu maior consideração da dimensão pessoal, engajada e entranhada, do desempenho das carreiras científicas em geral. Se essa é uma questão que poderia ser levantada em relação ao conjunto das carreiras, ela adquire um colorido e intensidade todo especiais no tocante a algumas das ciências humanas, entre as quais avulta seguramente o estatuto da Antropologia e da Psicanálise. Nossa mitologia abunda em histórias de “conversões” originárias, estradas de Damasco onde a plenitude do caminho primeiro se vê enriquecida, sublimada por uma plenitude de sentido e missão, capaz de vitalizar indefinidamente com seu carisma o concomitante *institution building* a que estão eventualmente associados. Freud é particularmente expressivo desse padrão, mas podemos encontrá-lo mais ou menos enfatizado sob biografias intelectuais como as de Boas, Malinowski, Durkheim, Weber, Lévi-Strauss ou Edmund Leach.

Embora seja mais ou menos regular que se oponha a iniciação carismática dos pais fundadores à iniciação burocratizada dos neófitos e aprendizes posteriores, não é menos verdade que as tradições religiosas procuram celebrar ritualmente as grandes conversões primeiras em cada ato de instituição subsequente. Não é outro o sentido de um sacramento como o da “ordem” na Igreja Católica. A Psicanálise enfrentou a força simbólica da fundante “auto-análise” de Freud pela instituição de uma complexa atividade de acesso à plena categoria sacerdotal a que o próprio Freud chamou significativamente de “formação”. Sua característica mais marcante é a adoção do modo incorporado, entranhado, da passagem do aprendiz pelo próprio processo da psicoterapia e não apenas pela transmissão objetivada do *corpus* de saber consolidado. As características de “reeducação” ou de “conversão” desse procedimento são explícitas desde a obra freudiana, sobretudo no que toca à delicada questão da

desnecessidade defendida por Freud da “informação” médica prévia¹⁸.

A Antropologia, com muito mais razão, deveria ter mais próxima de sua auto-imagem essa dimensão “formativa” de seu aprendizado. Afinal de contas, as próprias conversões das religiões de civilização não obscurecem o pano de fundo dessa outra e mais “elementar” instituição humana que é o xamanismo, com toda a sua complexa ênfase na produção de uma condição *aufgehoben* pela incarnação sacrificial e pelas *Entfremdungen* rituais no mundo do Além. Se todo o *Bildung* pode ser considerado como o xamanismo possível no mundo moderno, “onde não há mais lugar para o mito senão no interior do próprio homem” (LÉVI-STRAUSS, 1970: 224), a produção da formação desses cientistas da totalização que são os antropólogos não pode esquecer tão próxima e desafiadora imagem. A imagem da arte e do artista, evocada por Evans-Pritchard na qualificação da Antropologia contra o cientificismo estrito de Radcliffe-Brown, bem reitera a oportunidade dessa via de reflexão, o que se aplica de qualquer modo também às expectativas recorrentes de aproximação e recurso à psicanálise (justamente a propósito de cuja relação com o xamanismo Lévi-Strauss cunhava a fórmula recém-citada). A homologia da relação mantida entre o antropólogo e seus informantes com a que se desenvolve entre analista e analisando sugere, com alguma frequência, a evocação das elaborações psicanalíticas sobre a “transferência” e a “contratransferência”¹⁹. Considero mais iluminador, no presente contexto, considerar, porém, a homologia entre os processos de “formação” nas duas disciplinas, com a forte ênfase comum na incorporação pela “conversão”.

¹⁸ Peirano evoca, por várias vezes, a relação da Antropologia com a conversão: seja sob a forma indireta das notórias conversões religiosas que se produzem dentro de algumas carreiras antropológicas (a antropologia favorece, em determinados contextos, uma reestruturação da visão de mundo destes pesquisadores (PEIRANO, 1994: 217)); seja sob a forma direta das conversões entre diferentes linhagens antropológicas (PEIRANO, 1991: 46). Seria útil, mas excessivo neste texto, explorar a passagem entre ordens mais ou menos relativas de totalização no caso da conversão para dentro da antropologia e dessas outras duas formas *a posteriori*, por assim dizer.

¹⁹ Ver um exemplo recente em Peirano (1994: 217); outros foram por mim expostos em Duarte (1989).

Se a referência ao xamanismo como primordial e intensa forma de produção de um sujeito diferenciado por um saber de experiência feito tem alguma relevância, ela só se afirma, porém, no contexto deslocado de um processo universalista de conhecimento em que já as discussões sobre sua relação com a psicanálise a haviam colocado. Como na análise de Dumont sobre o nazismo, o holismo (como negação ou renúncia ao individualismo, e não como elemento do quadro de tensão ou combinação) só pode ser restaurado no mundo moderno como “perversão” autoritária, culturalmente suicida; dada a inarredabilidade daquela ideologia para a própria identidade do projeto “moderno”. Por outro lado, qualquer projeto de um conhecimento do social exige o reconhecimento ou a consideração da dimensão holista da experiência social (seja qual for o estatuto ontológico ou metodológico que se lhe atribua), sob pena de repetirem, como um ventríloquo, as representações do senso comum, a ideologia linearmente dominante em nossa cultura.

Se estas ponderações têm algum sentido, deveria ser possível avaliarem-se, à sua luz, os sistemas de formação atualmente disponíveis e produzir-se uma grade de avaliação que lhe fosse correspondente.

Com efeito, creio que se possa avaliar o caminho das nossas escolas de Antropologia por qualidades expressivas de um determinado grau de atenção à “inarredável tensão”.

Seria preciso, em primeiro lugar, avaliar a amplitude e sofisticação dos recursos gerais e específicos colocados à disposição e tornados ativos pelos aprendizes: qualidade das bibliotecas e sistemas de acesso, recuperação e organização da informação; amplitude da temática e bibliografia dos cursos; disponibilidade de exposição às áreas mais formalizadas do saber próprio ou supletivo (parentesco, linguística, cognição, estatística, etc.); capacidade de integração dos aprendizes em um regime intenso de trabalho, em que se inclui – como indício – a disponibilidade de atividades coletivas de reforço da interavaliação pelos próprios pares (tanto entre os docentes quanto entre os discentes). Enfim, algo como um espessamento qualitativo dos habituais roteiros e formulários da CAPES ou do CNPq, sem as

também habituais ilusões de transposição quantificada.

A esses critérios objetivados, pode-se acrescentar a avaliação da presença nos trabalhos produzidos de três qualidades, cuja recorrência indica a boa condução dos processos de formação.

A primeira seria a intensidade irônica do engajamento na pesquisa, ou seja, a capacidade de abandono de si à experiência de campo, de imersão radical na vivência do universo investigado, acompanhada do permanente olhar recuado, instrumento da suspeita e do estranhamento. A tensão aqui é explicitamente encenada sob as formas da manutenção do olhar crítico e do acesso à experiência de auto-entrega (tão fundamental para todas as formas de conversão²⁰). O modo mais linear de objetivação da intensidade irônica é o da explicitação das implicações da relação entre o pesquisador e seus observados sobre o trabalho realizado e dentro dele – uma das magnas formas da totalização essencial ao conhecimento antropológico.

A segunda seria a da permanência ativa da perspectiva contextual e comparada, que corresponde – no nível do objeto – à totalização estratégica operada na qualidade anterior a propósito das relações “subjetivas” na pesquisa de campo. Trata-se de uma qualidade mais habitualmente reconhecida dentro de nossa tradição e que só mais recentemente se tem visto ameaçada. Corresponde, em princípio, à localização sociológica e simbólica de cada unidade de significação, tanto dentro do universo pesquisado, como dentro das seqüências analíticas supra-culturais acumuladas pela tradição. Como qualidade mais objetivada, é a que mais se aproxima no interior da Antropologia dos critérios da cientificidade universalista simples. Poder-se-ia talvez mesmo postular que a unidade mínima de conhecimento nesse saber corresponde exatamente ao estabelecimento de um nóculo de conexões significativas, capaz de ser utilizado como elementos de comparações e contextualizações posteriores.

A avaliação dos bons resultados do trabalho antropológico não pode finalmente prescindir da adequação dos recursos de

²⁰ W. James foi provavelmente quem melhor explorou analiticamente as implicações psicológicas de um processo a que ele chamava de *self-surrender* (cf. JAMES, 1958: 1902).

expressão escrita ao modo com que opera. Como último testemunho dessa condição holista e entranhada de seu processo de conhecimento, é notória a vinculação entre o destino de análises e de teorias e o grau de sofisticação e de criatividade de seus porta-vozes. Embora esta seja uma dimensão tão crucial, é a que menos se tem prestado a qualquer tentativa de objetivação, por envolver tão diretamente o pesquisador como totalidade expressiva²¹. Embora seja a que menos nos pode servir linearmente à avaliação do estado do ensino ministrado nas escolas de Antropologia, seria descabido desprezar o quanto uma verdadeira e intensa formação pode e deve interferir no controle e ampliação dos recursos expressivos da escrita – ainda que esses efeitos devam evoluir do conjunto do aprendizado muito mais do que de qualquer intervenção linear e diretiva.

3. Essa concepção do sentido do que é a Antropologia e do que deve ser – em consequência – a sua estratégia de formação esbarra em duas fontes de críticas e de contraposições.

A primeira se arma a partir das concepções universalistas mais lineares que tendem a prevalecer nas ciências duras e mesmo em alguns setores das ciências humanas (talvez, sobretudo, na Sociologia). Sob esse prisma, todo comprometimento sistemático com as totalizações é visto como anti-científico, transformando a Antropologia em uma espécie de ramo menor da literatura de ficção. Dentro da própria Antropologia, há tanto exemplos históricos de defesa de uma posição mais cientificista, como inúmeros modelos de aceitação parcial ou estratégica das totalizações, subordinados a um horizonte mais amplo de suspeita e de denúncia do romantismo²². Acredito que, para esses modelos, a defesa aqui

²¹ A produção dessa crítica literária (sobre os textos antropológicos) que tão longo curso vem tendo na Antropologia norte-americana desde Geertz não pode ser considerada, a meu ver, na maior parte das vezes como uma verdadeira tentativa de objetivação, uma vez que despreza regularmente o horizonte universalista comparado.

²² Eduardo Viveiros de Castro, por exemplo – apesar de sua então rigorosa defesa da posição universalista –, falava, em um texto de 1992 a propósito da prática antropológica, sobre a aproximação qualitativa e vivida do objeto (171) e sobre a importância da intuição (178), lembrando finalmente que etnografia é tanto vocação como erudição (179) – (VIVEIROS DE CASTRO, 1993).

pretendida de uma “formação” totalizante reminiscente dos ideais da *Bildung* possa ser excessiva. De minha parte, considero inescapável refletir sobre essa dimensão englobante, sobretudo quando se tem em mente o aprendiz médio que se aproxima da Antropologia, ansioso por uma “conversão” de cujos instrumentos ele próprio mal pode se fazer uma idéia. Não há dúvida de que ainda é possível conceber um acesso “aristocrático” à disciplina, ou seja, através da atualização de disposições e habitus “atribuídos” em alguma especialíssima formação primária (por oposição à aquisição latente na “conversão”). A tendência geral é, no entanto, generalizadamente oposta a este padrão.

A oposição mais acirrada ao modelo da “inarredável tensão” provém hoje em dia, porém, de um outro ponto de vista crítico. Trata-se de um amplo conjunto de iniciativas intelectuais que atravessa todas as ciências humanas e encontra espaço crescente dentro da própria Antropologia, armado sobre o que me parece possível diagnosticar como um “empirismo romântico”. No seu sentido mais amplo, consiste na ênfase empirista ou nominalista na indução a partir da observação de fatos individuais concretos e na desconfiança de todos os grandes quadros ou sistemas de pensamento que ensejem o exercício da razão dedutiva, acrescida do privilégio romântico à singularidade (a unidade auto-centrada, irreduzível à classificação generalizante). A experiência humana deve – sob esse prisma – ser observada em nódulos expressivos (institucionais, comportamentais, vivenciais, etc.) cuja compreensão se esgota em si mesma, avessa tanto à ambição universalista de projetá-la no quadro de macro-sistemas especulativos, quanto às múltiplas possibilidades de totalizações “culturais”. A denúncia contemporânea das grandes narrativas que qualifica o que se chama tão despropositadamente de pós-modernismo²³ e a recusa, no que toca às ciências sociais, da Grande Divisão (entre nossa cultura

²³ Seria, sob todos os aspectos, mais adequado chamar-lhe “neo-romantismo”, a não ser para os próprios defensores, ansiosos por negar sua ancoragem histórica, sua localização simbólica.

e as demais)²⁴ é uma das manifestações mais próximas dessa posição intelectual. Na antropologia, todo o “interpretativismo” norte-americano pós-geertziano se apóia em versões dessa tendência, sobretudo ao fazer prevalecer uma concepção monádica da experiência antropológica, que acaba por se resumir em tensas *ego-trips* auto-justificáveis (ou, mais freqüentemente, em busca de “justificação”).

O “empirismo romântico” opõe-se, assim, em todos os níveis ao universalismo romântico: enquanto método de conhecimento, enquanto concepção do processo do conhecimento e enquanto ontologia. As versões ativas na Antropologia, na medida em que exconjuram a expectativa de universalização e concentram seus esforços na apreensão ou “compreensão” das unidades discretas da “experiência” humana, fazem desaparecer igualmente de seu horizonte a importância do ensino e da formação dos pesquisadores, que passam a ser muito mais dependentes de qualidades “intrínsecas” de sensibilidade e expressividade do que de qualquer critério de capacidade de informação ou de sistematização analítica. Toda a dimensão holista, entranhada, da incorporação ou encarnação aqui discutida passa a ser imediata e já dada, despojada da tensão com a racionalização que tem qualificado essa experiência dentro da Antropologia. Seria possível dizer a meu ver, nesse sentido, que o maior problema do ensino da Antropologia hoje não reside em questões operacionais e organizacionais, mas em questões conceituais fundamentais para o desenvolvimento da disciplina, o que justifica o tom um tanto grandiloquente deste texto.

Há pouca ou nenhuma novidade básica nesta apresentação. O seu propósito e interesse se concentram numa ênfase estratégica da qualidade complexa e paradoxal de nossa ciência, tanto na atualização de seu processo de conhecimento quanto na produção de seus praticantes. O

²⁴ A influente sociologia de Bruno Latour (com a sistemática denúncia do *grand partage*) é uma das mais refinadas expressões desse empirismo romântico, em uma versão que enfatiza, sobretudo, a retórica empirista (LATOURE, 1990; LATOURE, 1991).

reconhecimento das fronteiras do problema está hoje bem generalizado, mas nos faltam ainda formalizações coerentes de sua necessidade. Creio que Mariza Peirano, por exemplo, já tinha em mente o projeto aqui nomeado como universalismo romântico ao comentar que, “embora a temática da disciplina seja basicamente durkheimiana, a inspiração metodológica vem de Weber” (PEIRANO, 1991: 45). Com efeito, entre uma disposição objetivante que se pode associar ao básico universalismo de Durkheim e o reconhecimento do caminho pelas totalizações a que o método do *Verstehen* weberiano (com suas imediatas raízes românticas) serve habitualmente de exemplo, parece poder-se distender o caminho mais frutífero de nossas ambições.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, P. “Champ intellectuel et projet créateur”. In: **Les Temps Modernes**, 246 (nov.), 1966 (pp.865-906).

BOURDIEU, P. **La Distinction**. Critique sociale du jugement. Paris: Minuit, 1979.

BOURDIEU, P. “Épreuve scolaire et consecration sociale: les classes préparatoires aux grandes écoles”. In: **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, 39 (set.), 1981.

BOURDIEU, P. “Les rites comme actes d’institution”. In: **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, 43, 1982.

BRUFORD, W.H. **The German Tradition of Self-Cultivation**. Bildung from Humboldt to Thomas Mann. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

DUARTE, L.F. D. **Da Vida Nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/CNPq, 1986.

DUARTE, L.F. D. “Freud e a imaginação sociológica moderna”. In: BIRMAM, J. (org.). **Freud – 50 Anos Depois**. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1989.

DUARTE, L.F.D. & VENANCIO, A.T.A. “O espírito e a pulsão (o dilema físico-moral nas teorias da Pessoa e da Cultura de W. Wundt)”. In: **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 1 (1), 1995.

DUMONT, L. “Du piétisme à l’esthétique. Totalité et hiérarchie dans l’esthétique de Karl Philip Moritz”. In: **Homo Aequalis II**. L’idéologie Allemande. France, Allemagne et retour. Paris: Gallimard, 1991a.

DUMONT, L. **Homo Aequalis II**. L’Idéologie Allemande. France, Allemagne et retour. Paris: Gallimard, 1991b.

EVANS-PRITCHARD, E. E. “Trabajo de campo y tradición empírica”. In: **Antropología Social**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1973.

GADAMER, G. **Truth and Method**. London: Sheed & Ward, 1975.

GOETHE, J.W. **Memórias: Poesia e Verdade (Aus meinem Lebem. Dichtung und Wahrheit)**. Brasília: Ed. Univ. Brasília/Hucitec, 1986.

GOLDMAN, H. **Max Weber and Thomas Mann – Calling and the Shaping of the Self**. Berkeley: University of California Press, 1988.

GUSDORF, G. **Introduction aux Sciences Humaines**. Essai critique sur leurs origines et leur développement. Paris: Ophrys, 1974.

GUSDORF, G. **Les Fondements du Savoir Romantique**. Paris: Payot, 1982.

JAMES, W. **The Varieties of Religious Experience. A study in human nature**. The New American Library, 1958 (1902).

LATOUR, B. “Sommes-nous postmodernes? Non, amodernes! Etapes vers une anthropologie de la science”. In: **La Pensée Métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en question**. Paris/Genève: PUF/Cahiers de l’IUED, 1990.

LATOUR, B. **Nous n'avons jamais été modernes**. Paris: La Découverte, 1991.

LÉVI-STRAUSS, C. "A eficácia simbólica". In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

OLIVEIRA, R. C. de. "A antropologia e a 'crise' dos modelos explicativos". In: **Primeira Versão (IFCH/UNICAMP)**, 53, 1994.

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

PEIRANO, M. "A Favor da Etnografia". In: **Anuário Antropológico/92**, 1994.

SEVERI, C. Structure et Forme Originare. In: DESCOLA (org.). **Les Idées de l'Anthropologie**. Paris: Armand Collin, 1988.

STOCKING JR., G.W. **Race, Culture and Evolution**. New York: The Free Press, 1968.

STOCKING JR., G.W. **Malinowski, Rivers, Benedict and other essays on culture and personality**. Madison: The University of Winsconsin Press, 1986a.

VELHO, G. "Projeto, Emoção e Orientação em Sociedades Complexas". In: FIGUEIRA, S. (org.). **Psicanálise e Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

VELHO, G. "Memória, identidade e projeto. Uma visão antropológica". In: **Tempo Brasileiro/95**, 1988 .

VELHO, G. **Nobres e Anjos**. Um Estudo de Tóxicos e Hierarquia. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas Editora, 1998. 214 p.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "O campo na selva visto da praia". In: **Estudos Históricos**, 10, 1993.

WEBER, M. **El político y el científico**. Madrid: Alianza Editorial, 1972.