

INTRODUÇÃO

O CAMPO E A ABORDAGEM ANTROPOLÓGICOS

O homem nunca parou de interrogar-se sobre si mesmo. Em todas as sociedades existiram homens que observavam homens. Houve até alguns que eram teóricos e forjaram, como diz Lévi-Strauss, modelos elaborados “em casa”. A reflexão do homem sobre o homem e sua sociedade, e a elaboração de um saber são, portanto, tão antigos quanto a humanidade, e se deram tanto na Ásia como na África, na América, na Oceania ou na Europa. Mas o projeto de fundar uma ciência do homem — uma antropologia — é, ao contrário, muito recente. De fato, apenas no final do século XVIII é que começa a se constituir um saber científico (ou pretensamente científico) que toma o homem como objeto de conhecimento, e não mais a natureza; apenas nessa época é que o espírito científico pensa, pela primeira vez, em aplicar ao próprio homem os métodos até então utilizados na área física ou da biologia.

Isso constitui um evento considerável na história do *pensamento do homem sobre o homem*. Um evento do qual talvez ainda hoje não estejamos medindo todas as conse-

qüências. Esse pensamento tinha sido até então mitológico, artístico, teológico, filosófico, mas *nunca* científico no que dizia respeito ao homem em si. Trata-se, desta vez, de fazer passar este último do estauto de sujeito do conhecimento ao de objeto da ciência. Finalmente, a antropologia, ou mais precisamente, o projeto antropológico que se esboça nessa época muito tardia na História — não podia existir o conceito de homem enquanto regiões da humanidade permaneciam inexploradas — surge em uma região muito pequena do mundo: a Europa. Isso trará, evidentemente, como veremos mais adiante, conseqüências importantes.

Para que esse projeto alcance suas primeiras realizações, para que o novo saber comece a adquirir um início de legitimidade entre outras disciplinas científicas, será preciso esperar a segunda metade do século XIX, durante o qual a antropologia se atribui objetos empíricos autônomos: as sociedades então ditas “primitivas”, ou seja, exteriores às áreas de civilização européias ou norte-americanas. A ciência, ao menos tal como é concebida na época, supõe uma dualidade radical entre o observador e seu objeto. Enquanto que a separação (sem a qual não há experimentação possível) entre o sujeito observante e o objeto observado é obtida na física (como na biologia, botânica, ou zoologia) pela natureza suficientemente diversa dos dois termos presentes, na história, pela distância no tempo que separa o historiador da sociedade estudada, ela consistirá na antropologia, nessa época — e por muito tempo — em uma distância definitivamente geográfica. As sociedades estudadas pelos primeiros antropólogos são sociedades *longínquas* às quais são atribuídas as seguintes características: sociedades de dimensões restritas; que tiveram poucos contatos com os grupos vizinhos; cuja tecnologia é pouco desenvolvida em relação à nossa; e nas quais há uma menor especialização das atividades e funções sociais. São também qualificadas de “simples”; em conseqüência, elas irão permitir a compreensão, como numa

situação de laboratório, da organização “complexa” de nossas próprias sociedades.

* * *

A antropologia acaba, portanto, de atribuir-se um objeto que lhe é próprio: o estudo das populações que não pertencem à civilização ocidental. Serão necessárias ainda algumas décadas para elaborar ferramentas de investigação que permitam a coleta direta no campo das observações e informações. Mas logo após ter firmado seus próprios métodos de pesquisa — no início do século XX — a antropologia percebe que o objeto empírico que tinha escolhido (as sociedades “primitivas”) está desaparecendo; pois o próprio universo dos “selvagens” não é de forma alguma poupado pela evolução social. Ela se vê, portanto, confrontada a uma crise de identidade. Muito rapidamente, uma questão se coloca, a qual, como veremos neste livro, permanece desde seu nascimento: o fim do “selvagem” ou, como diz Paul Mercier (1966), será que a “morte do primitivo” há de causar a morte daqueles que haviam se dado como tarefa o seu estudo? A essa pergunta vários tipos de resposta puderam e podem ainda ser dados. Detenhamo-nos em três deles.

1) O antropólogo aceita, por assim dizer, sua morte, e volta para o âmbito das outras ciências humanas. Ele resolve a questão da autonomia problemática de sua disciplina reencontrando, especialmente a sociologia, e notadamente o que é chamado de “sociologia comparada”.

2) Ele sai em busca de uma outra área de investigação: o camponês, este selvagem de dentro, objeto ideal de seu estudo, particularmente bem adequado, já que foi deixado de lado pelos outros ramos das ciências do homem.¹

1. A pesquisa etnográfica cujo objeto pertence à mesma sociedade que o observador foi, de início, qualificada pelo nome de *folklore*. Foi Van Gennep que elaborou os métodos próprios desse campo de estudo, empe-

3) Finalmente, e aqui temos um terceiro caminho, que inclusive não exclui o anterior (pelo menos enquanto campo de estudo), ele afirma a especificidade de sua prática, não mais através de um objeto empírico constituído (o selvagem, o camponês), mas através de uma abordagem epistemológica constituinte. Essa é a terceira via que começaremos a esboçar nas páginas que se seguem, e que será desenvolvida no conjunto deste trabalho. O objeto teórico da antropologia não está ligado, na perspectiva na qual começamos a nos situar a partir de agora, a um espaço geográfico, cultural ou histórico particular. Pois a antropologia não é senão um certo olhar, um certo enfoque que consiste em:

a) o estudo do homem inteiro;

b) o estudo do homem em *todas* as sociedades, sob *todas* as latitudes em *todos* os seus estados e em *todas* as épocas.

O ESTUDO DO HOMEM INTEIRO

Só pode ser considerada como antropológica uma abordagem integrativa que objetive levar em consideração as múltiplas dimensões do ser humano em sociedade. Certamente, o acúmulo dos dados colhidos a partir de observações diretas, bem como o aperfeiçoamento das técnicas de investigação, conduzem necessariamente a uma especialização do saber. Porém, uma das vocações maiores de nossa abordagem consiste em não parcelar o homem mas, ao contrário, em tentar relacionar campos de investigação frequentemente separados. Ora, existem cinco áreas principais da antropologia, que nenhum pesquisador pode, evidentemente, dominar hoje em dia, mas às quais ele deve estar sensibili-

nhando-se em explorar exclusivamente (mas de uma forma magistral) as tradições populares *camponesas*, a distância social e cultural que separa o objeto do sujeito, substituindo nesse caso a distância geográfica da antropologia "exótica".

zado quando trabalha de forma profissional em algumas delas, dado que essas cinco áreas mantêm relações estreitas entre si.

A *antropologia biológica* (designada antigamente sob o nome de antropologia física) consiste no estudo das variações dos caracteres biológicos do homem no espaço e no tempo. Sua problemática é a das relações entre o patrimônio genético e o meio (geográfico, ecológico, social), ela analisa as particularidades morfológicas e fisiológicas ligadas a um meio ambiente, bem como a evolução destas particularidades. O que deve, especialmente, a cultura a este patrimônio, mas também, o que esse patrimônio (que se transforma) deve à cultura? Assim, o antropólogo biologista levará em consideração os fatores *culturais* que influenciam o crescimento e a maturação do indivíduo. Ele se perguntará, por exemplo: por que o desenvolvimento psicomotor da criança africana é mais adiantado do que o da criança européia?

Essa parte da antropologia, longe de consistir apenas no estudo das formas de crânios, mensurações do esqueleto, tamanho, peso, cor da pele, anatomia comparada as raças e dos sexos, interessa-se em especial — desde os anos 50 — pela *genética das populações*, que permite discernir o que diz respeito ao inato e ao adquirido, sendo que um e outro estão interagindo continuamente. Ela tem, a meu ver, um papel particularmente importante a exercer para que não sejam rompidas as relações entre as pesquisas das ciências da vida e as das ciências humanas.

A *antropologia pré-histórica* é o estudo do homem através dos vestígios materiais enterrados no solo (ossadas, mas também quaisquer marcas da atividade humana). Seu projeto, que se liga à arqueologia, visa reconstituir as sociedades desaparecidas, tanto em suas técnicas e organizações sociais, quanto em suas produções culturais e artísticas. Notamos que esse ramo da antropologia trabalha com uma abordagem idêntica às da antropologia histórica e da antro-

pologia social e cultural de que trataremos mais adiante. O historiador é antes de tudo um *historiógrafo*, isto é, um pesquisador que trabalha a partir do *acesso direto* aos textos. O especialista em pré-história recolhe, *pessoalmente*, objetos *no solo*. Ele realiza um trabalho de campo, como o realizado na antropologia social na qual se beneficia de depoimentos vivos.²

A antropologia lingüística. A linguagem é, com toda evidência, parte do patrimônio cultural de uma sociedade. É através dela que os indivíduos que compõem uma sociedade se expressam e expressam seus valores, suas preocupações, seus pensamentos. Apenas o estudo da língua permite compreender:

- como os homens pensam o que vivem e o que sentem, isto é, suas categorias psicoafetivas e psicocognitivas (etnolingüística);
- como eles expressam o universo e o social (estudo da literatura, não apenas escrita, mas também de tradição oral);
- como, finalmente, eles interpretam seus próprios saber e saber-fazer (área das chamadas etnociências).

A antropologia lingüística, que é uma disciplina que se situa no encontro de várias outras,³ não diz respeito apenas, e de longe, ao estudo dos dialetos (dialetoлогия). Ela

2. Foi notadamente graças a pesquisadores como Paul Rivet e André Leroi-Gourhan (1964) que a articulação entre as áreas da antropologia física, biológica e sócio-cultural nunca foi rompida na França. Mas continua sempre ameaçada de ruptura devido a um movimento de especialização facilmente compreensível. Assim, colocando-se do ponto de vista da antropologia social, Edmund Leach (1980) fala da "desagradável obrigação de fazer *ménage à trois* com os representantes da arqueologia pré-histórica e da antropologia física", comparando-a à coabitação dos psicólogos e dos especialistas da observação de ratos em laboratório.

3. Foi o antropólogo Edward Sapir (1967) quem, além de introduzir o estudo da linguagem entre os materiais antropológicos, começou também a mostrar que um estudo antropológico da língua (a língua como objeto de pesquisa inscrevendo-se na cultura) conduzia a um estudo lingüístico da cultura (a língua como modelo de conhecimento da cultura).

se interessa também pelas imensas áreas abertas pelas novas técnicas modernas de comunicação (*mass media* e cultura do audiovisual).

A antropologia psicológica. Aos três primeiros pólos de pesquisa que foram mencionados, e que são habitualmente os únicos considerados como constitutivos (com a antropologia social e a cultural, das quais falaremos a seguir) do campo global da antropologia, fazemos questão pessoalmente de acrescentar um quinto pólo: o da antropologia psicológica, que consiste no estudo dos processos e do funcionamento do psiquismo humano. De fato, o antropólogo é em primeira instância confrontado não a conjuntos sociais, e sim a indivíduos. Ou seja, somente através dos comportamentos — conscientes e inconscientes — dos seres humanos particulares podemos apreender essa totalidade sem a qual não é antropologia. É a razão pela qual a dimensão psicológica (e também psicopatológica) é absolutamente indissociável do campo do qual procuramos aqui dar conta. Ela é parte integrante dele.

A antropologia social e cultural (ou etnologia) nos deterá por muito mais tempo. Apenas nessa área temos alguma competência, e este livro tratará essencialmente dela. Assim sendo, toda vez que utilizarmos a partir de agora o termo antropologia mais genericamente, estaremos nos referindo à antropologia social e cultural (ou etnologia), mas procuraremos nunca esquecer que ela é apenas um dos aspectos da antropologia. Um dos aspectos cuja abrangência é considerável, já que diz respeito a *tudo* que constitui uma sociedade: seus modos de produção econômica, suas técnicas, sua organização política e jurídica, seus sistemas de parentesco, seus sistemas de conhecimento, suas crenças religiosas, sua língua, sua psicologia, suas criações artísticas.

Isso posto, esclareçamos desde já que a antropologia consiste menos no levantamento sistemático desses aspectos do que em mostrar a maneira particular com a qual estão relacionados entre si e através da qual aparece a especifici-

dade de uma sociedade. É precisamente esse ponto de vista da *totalidade*, e o fato de que o antropólogo procura compreender, como diz Lévi-Strauss, aquilo que os homens “não pensam habitualmente em fixar na pedra ou no papel” (nossos gestos, nossas trocas simbólicas, os menores detalhes dos nossos comportamentos), que faz dessa abordagem um tratamento fundamentalmente diferente dos utilizados setorialmente pelos geógrafos, economistas, juristas, sociólogos, psicólogos. . .

O ESTUDO DO HOMEM EM SUA DIVERSIDADE

A antropologia não é apenas o estudo de tudo que compõe uma sociedade. Ela é o estudo de todas as sociedades humanas (a nossa inclusive⁴), ou seja, das culturas da humanidade como um todo em suas diversidades históricas e geográficas.

Visando constituir os “arquivos” da humanidade em suas diferenças significativas, ela, inicialmente privilegiou claramente as áreas de civilização exteriores à nossa. Mas a antropologia não poderia ser definida por um objeto empírico qualquer (e, em especial, pelo tipo de sociedade ao qual ela a princípio se dedicou preferencialmente ou mesmo exclusivamente). Se seu campo de observação consistisse no estudo das sociedades preservadas do contato com o Ocidente, ela se encontraria hoje, como já comentamos, sem objeto.

Ocorre, porém, que se a especificidade da contribuição dos antropólogos em relação aos outros pesquisadores em ciências humanas não pode ser confundida com a natureza

4. Os antropólogos começaram a se dedicar ao estudo das sociedades industriais avançadas apenas muito recentemente. As primeiras pesquisas trataram primeiro, como vimos, dos aspectos “tradicionais” das sociedades “não tradicionais” (as comunidades camponesas européias), em seguida, dos grupos marginais, e finalmente, há alguns anos apenas na França, do setor urbano.

das primeiras sociedades estudadas (as sociedades extra-europeias), ela é a meu ver indissociavelmente ligada ao modo de conhecimento que foi elaborado *a partir* do estudo dessas sociedades: a observação *direta*, por impregnação lenta e contínua de grupos humanos *minúsculos* com os quais mantemos uma relação *pessoal*.

Além disso, apenas a *distância* em relação a nossa sociedade (mas uma distância que faz com que nos tornemos extremamente próximos daquilo que é longínquo) nos permite fazer esta descoberta: aquilo que tomávamos por natural em nós mesmos é, de fato, cultural; aquilo que era evidente é infinitamente problemático. Disso decorre a necessidade, na formação antropológica, daquilo que não hesitarei em chamar de "estranhamento" (*depaysement*), a perplexidade provocada pelo encontro das culturas que são para nós as mais distantes, e cujo encontro vai levar a uma modificação do olhar que se tinha sobre si mesmo. De fato, presos a uma única cultura, somos não apenas cegos à dos outros, mas míopes quando se trata da nossa. A experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) leva-nos a *ver* aquilo que nem teríamos conseguido imaginar, dada a nossa dificuldade em fixar nossa atenção no que nos é habitual, familiar, cotidiano, e que consideramos "evidente". Aos poucos, notamos que o menor dos nossos comportamentos (gestos, mímicas, posturas, reações afetivas) não tem realmente nada de "natural". Começamos, então, a nos surpreender com aquilo que diz respeito a nós mesmos, a nos espiar. O conhecimento (antropológico) da nossa cultura passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e devemos especialmente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única.

Aquilo que, de fato, caracteriza a *unidade* do homem, de que a antropologia, como já o dissemos e voltaremos a dizer, faz tanta questão, é sua aptidão praticamente infinita para inventar modos de vida e formas de organização social extremamente diversos. E, a meu ver, apenas a nossa disci-

plina permite notar, com a maior proximidade possível, que essas formas de comportamento e de vida em sociedade que tomávamos *todos* espontaneamente por inatas (nossas maneiras de andar, dormir, nos encontrar, nos emocionar, comemorar os eventos de nossa existência. . .) são, na realidade, o produto de escolhas culturais. Ou seja, aquilo que os seres humanos têm *em comum* é sua capacidade para se *diferenciar* uns dos outros, para elaborar costumes, línguas, modos de conhecimento, instituições, jogos profundamente diversos; pois se há algo *natural* nessa espécie particular que é a espécie humana, é sua aptidão à *variação cultural*.

O projeto antropológico consiste, portanto, no reconhecimento, conhecimento, juntamente com a compreensão de uma humanidade plural. Isso supõe ao mesmo tempo a ruptura com a figura da monotonia do duplo, do igual, do idêntico, e com a exclusão num irreduzível "alhares". As sociedades mais diferentes da nossa, que consideramos espontaneamente como indiferenciadas, são na realidade tão diferentes entre si quanto o são da nossa. E, mais ainda, elas são para cada uma delas muito raramente homogêneas (como seria de se esperar) mas, pelo contrário, extremamente diversificadas, participando ao mesmo tempo de uma comum humanidade.

A abordagem antropológica provoca, assim, uma verdadeira revolução epistemológica, que começa por uma revolução do olhar. Ela implica um descentramento radical, uma ruptura com a idéia de que existe um "centro do mundo", e, correlativamente, uma ampliação do saber⁵ e

5. Veremos que a antropologia supõe não apenas esse desmembramento (*éclatement*) do saber, que se expressa no relativismo (de um Jean de Léry) ou no ceticismo (de um Montaigne), ligados ao questionamento da cultura à qual se pertence, mas também uma *nova pesquisa* e uma *reconstituição* deste saber. Mas nesse ponto coloca-se uma questão: será que a antropologia é o discurso do Ocidente (e somente dele) sobre a alteridade?

Evidentemente, o europeu não foi o único a interessar-se pelos hábitos e pelas instituições do não-europeu. A recíproca também é verdadeira,

uma mutação de si mesmo. Como escreve Roger Bastide em sua *Anatomia de André Gide*: "Eu sou mil possíveis em mim; mas não posso me resignar a querer apenas um deles".

A descoberta da alteridade é a de uma relação que nos permite deixar de identificar nossa pequena província de humanidade com a humanidade, e correlativamente deixar de rejeitar o presumido "selvagem" fora de nós mesmos. Confrontados à multiplicidade, *a priori* enigmática, das culturas, somos aos poucos levados a romper com a abordagem comum que opera sempre a naturalização do social (como se nossos comportamentos estivessem inscritos em nós desde o nascimento, e não fossem adquiridos no contato com a cultura na qual nascemos). A romper igualmente com o humanismo clássico que também consiste na identificação do sujeito com ele mesmo, e da cultura com a nossa cultura. De fato, a filosofia clássica (antológica com São Tomás, reflexiva com Descartes, criticista com Kant, histórica com Hegel), mesmo sendo filosofia social, bem como as grandes religiões, nunca se deram como objetivo o de pensar a dife-

como atestam notadamente os relatos de viagens realizadas na Europa desde a Idade Média, por viajantes vindos da Ásia. E os índios Flathead de quem nos fala Lévi-Strauss eram tão curiosos do que ouviam dizer dos brancos que tomaram um dia a iniciativa de organizar expedições a fim de encontrá-los. Poderíamos multiplicar os exemplos. Isso não impede que a constituição de um saber de vocação científica sobre a alteridade sempre tenha se desenvolvido a partir da cultura européia. Esta elaborou um orientalismo, um americanismo, um africanismo, um oceanismo, enquanto que nunca ouvimos falar de um "europeísmo", que teria se constituído como campo de saber teórico a partir da Ásia, da África ou da Oceania.

Isso posto, as condições de produção históricas, geográficas, sociais e culturais da antropologia constituem um aspecto que seria rigorosamente antiantropológico perder de vista, mas que não devem ocultar a vocação (evidentemente problemática) de nossa disciplina, que visa superar a irreduzibilidade das culturas. Como escreve Lévi-Strauss: "Não se trata apenas de elevar-se acima dos valores próprios da sociedade ou do grupo do observador, e sim de seus *métodos de pensamento*; é preciso alcançar uma formulação válida, não apenas para um observador honesto e objetivo, mas para todos os observadores possíveis".

rença (e muito menos, de pensá-la cientificamente), e sim o de reduzi-la, freqüentemente inclusive de uma forma igualitária e com as melhores intenções do mundo.

O pensamento antropológico, por sua vez, considera que, assim como uma civilização adulta deve aceitar que seus membros se tornem adultos, ela deve igualmente aceitar a diversidade das culturas, também adultas. Estamos, evidentemente, no direito de nos perguntar como a humanidade pôde permanecer por tanto tempo cega para consigo mesma, amputando parte de si própria e fazendo, de tudo que não eram suas ideologias dominantes sucessivas, um objeto de exclusão. Desconfiemos porém do pensamento — que seria o cúmulo em se tratando de antropologia — de que estamos finalmente mais “lúcidos”, mais “conscientes”, mais “livres”, mais “adultos”, como acabamos de escrever, do que em uma época da qual seria errôneo pensar que está definitivamente encerrada. Pois essa transgressão de *uma* das tendências dominantes de nossa sociedade — o expansionismo ocidental sob todas as suas formas econômicas, políticas, intelectuais — deve ser sempre retomada. O que significa de forma alguma que o antropólogo esteja destinado, seja levado por alguma crise de identidade, ao adotar *ipso facto* a lógica das outras sociedades e a censurar a sua. Procuraremos, pelo contrário, mostrar nesse livro que a dúvida e a crítica de si mesmo só são cientificamente fundamentadas se forem acompanhadas da interpelação crítica dos de outrem.

DIFICULDADES

Se os antropólogos estão hoje convencidos de que uma das características maiores de sua prática reside no confronto pessoal com a alteridade, isto é, convencidos do fato de que os fenômenos sociais que estudamos são fenômenos que observamos em seres humanos, com os quais estivemos vivendo; se eles são também unânimes em pensar que há unidade da família humana, a família dos antropólogos é, por

sua vez, muito dividida, quando se trata de dar conta (aos interessados, aos seus colegas, aos estudantes, a si mesmo, e de forma geral a todos aqueles que têm o direito de saber o que verdadeiramente fazem os antropólogos) dessa unidade múltipla, desses materiais e dessa experiência.

1) A primeira dificuldade se manifesta, como sempre, ao nível das palavras. Mas ela é, também aqui, particularmente reveladora da juventude de nossa disciplina,⁶ que não sendo, como a física, uma ciência constituída, continua não tendo ainda optado definitivamente pela sua própria designação. *Etnologia ou antropologia?* No primeiro caso (que corresponde à tradição terminológica dos franceses), insiste-se sobre a pluralidade irredutível das etnias, isto é, das culturas. No segundo (que é mais usado nos países anglo-saxônicos), sobre a unidade do gênero humano. E optando-se por antropologia, deve-se falar (com os autores britânicos) em *antropologia social* — cujo objeto privilegiado é o estudo das instituições — ou (com os autores americanos) de *antropologia cultural* — que consiste mais no estudo dos comportamentos.⁷

6. Lembremos que a antropologia só começou a ser ensinada nas universidades há algumas décadas. Na Grã-Bretanha a partir de 1908 (Frazer em Liverpool), e na França a partir de 1943 (Griaule na Sorbonne, seguido por Leroi-Gourhan).

7. Para que o leitor que não tenha nenhuma familiaridade com esses conceitos possa localizar-se, vale a pena especificar bem o significado dessas palavras. Estabelecamos, como Lévi-Strauss, que a etnografia, a etnologia e a antropologia constituem os três momentos de uma mesma abordagem. A *etnografia* é a coleta direta, e o mais minuciosa possível, dos fenômenos que observamos, por uma impregnação duradoura e contínua e um processo que se realiza por aproximações sucessivas. Esses fenômenos podem ser recolhidos tomando-se notas, mas também por gravação sonora, fotográfica ou cinematográfica. A *etnologia* consiste em um primeiro nível de abstração: analisando os materiais colhidos, fazer aparecer a lógica específica da sociedade que se estuda. A *antropologia*, finalmente, consiste em um segundo nível de inteligibilidade: construir modelos que permitam comparar as sociedades entre si. Como escreve Lévi-Strauss, "seu objetivo é alcançar, além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário das possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado".

aqui que a “antropologia aplicada”⁹ não é uma grande novidade. É por ela que, com a colonização, a antropologia teve início.¹⁰

Foi com ela, inclusive, que se deu o início da Antropologia, durante a colonização. No extremo oposto das atitudes “engajadas” das quais acabamos de falar, encontramos a posição determinada de um Claude Lévi-Strauss que, após ter lembrado que o saber científico sobre o homem ainda se encontrava num estágio extremamente primitivo em relação ao saber sobre a natureza, escreve:

“Supondo que nossas ciências um dia possam ser colocadas a serviço da ação prática, elas não têm, no momento, nada ou quase nada a oferecer. O verdadeiro meio de permitir sua existência, é dar muito a elas, mas sobretudo não lhes pedir nada”.

As duas atitudes que acabamos de citar — a antropologia “pura” ou a antropologia “diluída” como diz ainda Lévi-Strauss — encontram na realidade suas primeiras formulações desde os primórdios da confrontação do europeu com o “selvagem”. Desde o século XVI, de fato, começa a se implantar aquilo o que alguns chamariam de “arquétipos” do discurso etnológico, que podem ser ilustrados pelas posições respectivas de um Jean de Lery e de um Sahagun. Jean de Lery foi um huguenote* francês que permaneceu algum tempo no Brasil entre os Tupinambás. Longe de procurar convencer seus hóspedes da superioridade da cultura européia e da religião reformada, ele os interroga e, sobretudo, se interroga. Sahagun foi um franciscano espanhol que alguns anos mais tarde realizou uma verdadeira investigação no México.

9. Sobre a antropologia aplicada, cf. R. Bastide, 1971.

10. A maioria dos antropólogos ingleses, especialmente, realizou suas pesquisas a pedido das administrações: *Os Nuers* de Evans-Pritchard foram encomendados pelo governo britânico, Fortes estudou os Tallensi a pedido do governo da Costa do Ouro, Nadel foi conselheiro do governo do Sudão, etc.

* Protestante. (N.T.)

Perfeitamente à vontade entre os astecas, ele es quanto missionário a fim de converter a população. ¹¹

O fato da diversidade das ideologias sucessivamente defendidas (a conversão religiosa, a "revolução", a ajuda ao "Terceiro Mundo", as estratégias daquilo que é hoje chamado "desenvolvimento" ou ainda "mudança social") não altera nada quanto ao âmago do problema, que é o seguinte: o antropólogo deve contribuir, enquanto antropólogo, para a transformação das sociedades que ele estuda?

Eu responderia, no que me diz respeito, da seguinte forma: nossa abordagem, que consiste antes em *nos surpreender com aquilo que nos é mais familiar* (aquilo que vivemos cotidianamente na sociedade na qual nascemos) e em tornar mais familiar aquilo que nos é estranho (os comportamentos, as crenças, os costumes das sociedades que não são as nossas, mas nas quais poderíamos ter nascido), está diretamente confrontada hoje a um movimento de homogeneização, ao meu ver, sem precedente na História: o desenvolvimento de uma forma de cultura industrial-urbana e de uma forma de pensamento que é a do racionalismo social. Eu pude, no decorrer de minhas estadias sucessivas entre os Berberes do Médio Atlas e entre os Baulés da Costa do Marfim, perceber realmente o fascínio que exerce este modelo, perturbando completamente os modos de vida (a maneira de se alimentar, de se vestir, de se distrair, de se encontrar, de pensar¹² e levando a novos comportamentos que não decorrem de uma escolha).

11. Essa dupla abordagem da relação ao outro pode muito bem ser realizada por um único pesquisador. Assim Malinowski chegando às ilhas Trobriand (trad. franc., 1963) se deixa literalmente levar pela cultura que descobre e que o encanta. Mas vários anos depois (trad. franc., 1968) participa do que chama "uma experiência controlada" do desenvolvimento.

12. As mutações de comportamentos geradas por essa forma de civilização mundialista podem também evidentemente ser encontradas nas nossas próprias culturas rurais e urbanas. Em compensação, parecem-me bastante fracas aqui, no Nordeste do Brasil, onde comeco a redigir este livro.

A questão que está hoje colocada para qualquer antropólogo é a seguinte: há uma possibilidade em minha sociedade (qualquer que seja) permitindo-lhe o acesso a um estágio de sociedade industrial (ou pós-industrial) sem conflito dramático, sem risco de despersonalização?

Minha convicção é de que o antropólogo, para ajudar os atores sociais a responder a essa questão, não deve, pelo menos enquanto antropólogo, trabalhar para a transformação das sociedades que estuda. Caso contrário, seria conveniente, de fato, que se convertesse em economista, agrônomo, médico, político, a não ser que ele seja motivado por alguma concepção messiânica da antropologia. Auxiliar uma determinada cultura na explicitação para ela mesma de sua própria diferença é uma coisa; organizar política, econômica e socialmente a evolução dessa diferença é uma outra coisa. Ou seja, a participação do antropólogo naquilo que é hoje a vanguarda do anticolonialismo e da luta para os direitos humanos e das minorias étnicas é, a meu ver, uma consequência de nossa profissão, mas não é a nossa profissão propriamente dita.

Somos, por outro lado, diretamente confrontados a uma dupla urgência à qual temos o dever de responder.

a) *Urgência de preservação dos patrimônios culturais locais ameaçados* (e a respeito disso a etnologia está desde o seu nascimento lutando contra o tempo para que a transcrição dos arquivos orais e visuais possa ser realizada a tempo, enquanto os últimos depositários das tradições ainda estão vivos) e, sobretudo, de *restituição aos habitantes das diversas regiões nas quais trabalhamos, de seu próprio saber e saber-fazer*. Isso supõe uma ruptura com a concepção assimétrica da pesquisa, baseada na captação de informações. Não há, de fato, antropologia sem troca, isto é, sem itinerário no decorrer do qual as partes envolvidas chegam a se

convencer reciprocamente da necessidade de não deixar se perder formas de pensamento e atividade únicas.

b) *Urgência de análise das mutações culturais* impostas pelo desenvolvimento extremamente rápido de *todas as sociedades contemporâneas*, que não são mais “sociedades tradicionais”, e sim sociedades que estão passando por um desenvolvimento tecnológico absolutamente inédito, por mutações de suas relações sociais, por movimentos de migração interna, e por um processo de urbanização acelerado. Através da especificidade de sua abordagem, nossa disciplina deve, não fornecer respostas no lugar dos interessados, e sim formular questões com eles, elaborar com eles uma reflexão racional (e não mais mágica) sobre os problemas colocados pela crise mundial — que é também uma crise de identidade — ou ainda sobre o plurarismo cultural, isto é, o encontro de línguas, técnicas, mentalidades. Em suma, a *pesquisa antropológica*, que não é de forma alguma, como podemos notar, *uma atividade de luxo*, sem nunca se substituir aos projetos e às decisões dos próprios atores sociais, tem hoje como vocação maior a de propor não soluções mas *instrumentos de investigação* que poderão ser utilizados em especial para reagir ao choque da aculturação, isto é, ao *risco de um desenvolvimento conflituoso* levando à *violência negadora das particularidades econômicas, sociais, culturais de um povo*.

5) *Uma quinta dificuldade diz respeito, finalmente, à natureza desta obra que deve apresentar, em um número de páginas reduzido, um campo de pesquisa imenso, cujo desenvolvimento recente é extremamente especializado.* No final do século XIX, um único pesquisador podia, no limite, dominar o campo global da antropologia (Boas fez pesquisas em antropologia social, cultural, lingüística, pré-histórica, e também mais recentemente o caso de Kroeber, provavelmente o último antropólogo que explorou — com sucesso — uma área tão extensa). Não é, evidentemente, o caso hoje em dia. O antropólogo considera agora — com razão — que

é competente apenas dentro de uma área restrita¹³ de sua própria disciplina e para uma área geográfica delimitada.

Era-me portanto impossível, dentro de um texto de dimensões tão restritas, dar conta, mesmo de uma forma parcial, do alcance e da riqueza dos campos abertos pela antropologia. Muito mais modestamente, tentei colocar um certo número de referências, definir alguns conceitos a partir dos quais o leitor poderá, espero, interessar-se em ir mais adiante.

Ver-se-á que este livro caminha em espiral. As preocupações que estão no centro de qualquer abordagem antropológica e que acabam de ser mencionadas serão retomadas, mas de diversos pontos de vista. Eu lembrarei em primeiro lugar quais foram as principais etapas da constituição de nossa disciplina e como, através dessa história da antropologia, foram se colocando progressivamente as questões que continuam nos interessando até hoje. Em seguida, esboçarei os pólos teóricos — a meu ver cinco — em volta dos quais oscilam o pensamento e a prática antropológica. Teria sido, de fato, surpreendente, se, procurando dar conta da pluralidade, a antropologia permanecesse monolítica. Ela é ao contrário claramente plural. Veremos no decorrer deste livro que existem perspectivas complementares, mas também mutuamente exclusivas, entre as quais é preciso escolher. E, em vez de fingir ter adotado o ponto de vista de Sirius, em vez de pretender uma neutralidade, que nas ciências humanas é um engodo, esforçando-me ao mesmo tempo para apresentar com o máximo de objetividade o pensamento dos outros, não dissimularei as minhas próprias opções. Finalmente, em uma última parte, os principais eixos anteriormente examinados serão, em um movimento por assim dizer retroativo, reavaliados com o objetivo de definir aquilo que constitui, a meu ver, a especificidade da antropologia.

13. A antropologia das técnicas, a antropologia econômica, política, a antropologia do parentesco, das organizações sociais, a antropologia religiosa, artística, a antropologia dos sistemas de comunicações...

Eu queria finalmente acrescentar que este livro dirige-se ao mais amplo público possível. Não àqueles que têm por profissão a antropologia — duvido que encontrem nele um grande interesse — mas a todos que, em algum momento de sua vida (profissional, mas também pessoal), possam ser levados a utilizar o modo de conhecimento tão característico da antropologia. Esta é a razão pela qual, entre o inconveniente de utilizar uma linguagem técnica e o de adotar uma linguagem menos especializada, optei voluntariamente pela segunda. Pois a antropologia, que é a ciência do homem por excelência, pertence a todo o mundo. Ela diz respeito a todos nós.