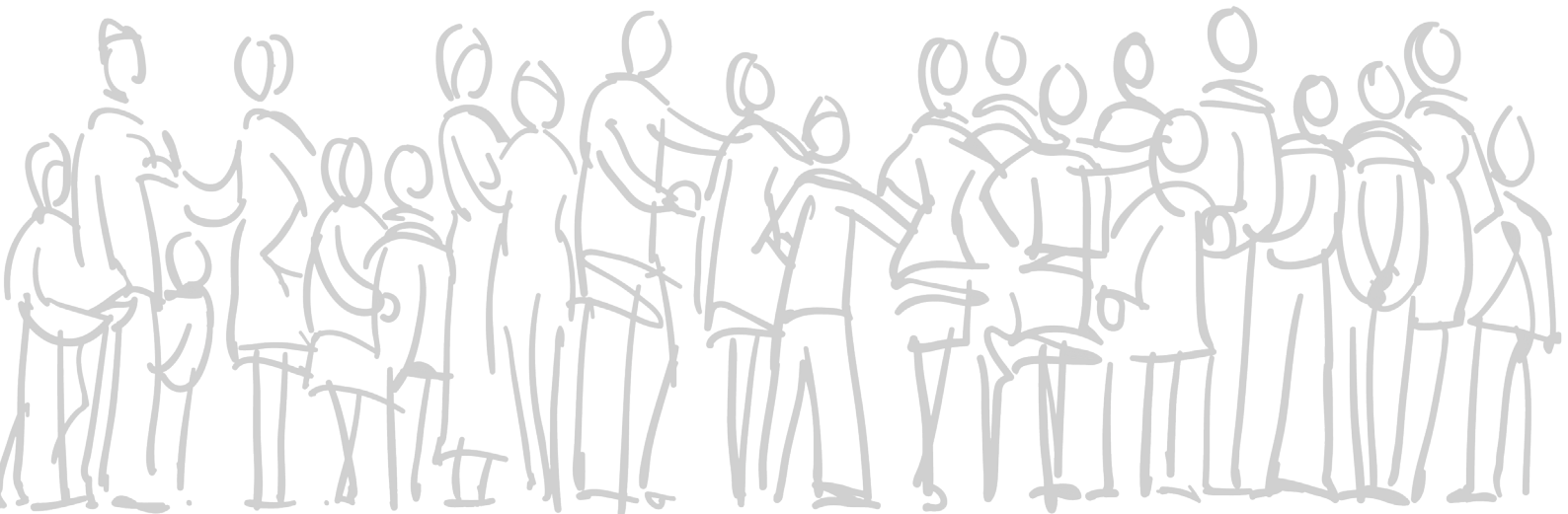

PRÁXISCOMUNAL

volume 1 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2018

PARA UMA CRÍTICA DA RAZÃO ANTROPOLÓGICA [PARTE I]

ONTO A CRITIQUE OF ANTHROPOLOGICAL REASON [PART I]

Lucas Parreira Álvares



PARA UMA CRÍTICA DA RAZÃO ANTROPOLÓGICA [PARTE I]

ONTO A CRITIQUE OF ANTHROPOLOGICAL REASON [PART I]

Lucas Parreira Álvares¹

RESUMO: O objetivo desse artigo é estabelecer os fundamentos para uma crítica com viés marxista à razão antropológica. Para isso, se buscará investigar sobre quais determinações se fundamenta a razão de ser da Antropologia, ou seja, a sua especificidade enquanto um campo de conhecimento autônomo. A partir da realização dessa tarefa, buscará contrapor os fundamentos desse campo de conhecimento com o seu próprio desenvolvimento histórico e, assim, apresentar as contradições inerentes a sua formação a partir de um diálogo necessário com a teoria marxista. Por fim, irá sugerir alguns elementos para uma crítica da razão antropológica.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia; Marxismo; Crítica.

ABSTRACT: The aim of this paper is to establish the foundations to a marxist biased critic of the anthropological reason. For this, we will proceed to investigate from which determinations anthropology fundamentals its reason of being. In other words, its specificities as an autonomous field of knowledge. By the realisation of this task, we seek to counter the fundamentals of this field of knowledge with its own historical development and, by this, to present the inherent contradictions to its formation from a necessary dialog with marxist theory. At last, it will suggest few elements understood as fitting to a critique of anthropological reason.

KEYWORDS: Anthropology; Marxism; Critical.

*“Toda a ciência seria supérflua se a aparência externa
e a essência das coisas coincidissem diretamente/plenamente”*

Karl Marx

Considerações Iniciais

O presente estudo é um planejamento para um extenso trabalho futuro. Os dois objetivos principais consistem em: 1) identificar o que seria a “razão antropológica”, ou

¹ Mestrando em Direito e graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais. Contato: lucasparreira1@gmail.com. <http://lattes.cnpq.br/6602681727502868>

seja, as especificidades que fazem da Antropologia um campo de conhecimento autônomo; 2) apresentar um esboço sugerindo os caminhos a serem percorridos para uma crítica da razão antropológica. Este artigo – “Para uma crítica da razão antropológica [Parte I]” - se limita ao objetivo número 1². O modo pelo qual essa espécie de “razão antropológica” deve ser encontrada não passa por um diálogo apenas com autores pertencentes a uma tradição crítica de pensamento no seio da literatura desse campo de conhecimento, mas sim, principalmente a partir da articulação entre aqueles teóricos tradicionais tido como clássicos ou fundamentais pela história do pensamento antropológico. Desse modo, embora as principais teses aqui expostas por autores da Antropologia tradicional não refletem a posição do autor desse trabalho, elas são fundamentais para a compreensão do que é a razão de ser e de existir da Antropologia.

Acreditamos que, na medida em que um texto é apresentado a público, não deve haver limites impositivos sob o modo pelo qual ele deve ser aceito ou mesmo avaliado. Ainda que esse trabalho tenha a forma de um estudo introdutório ou de um planejamento inicial a um trabalho por vir, não fazemos quaisquer objeções ou imposições de limites a eventuais avaliações ou críticas e, para além disso, as consideramos desejáveis.

Introdução

A origem da Antropologia enquanto um campo de conhecimento autônomo está uma constante disputa. Alguns autores sugerem que sua gênese se constituiu a partir da formulação do conceito de “cultura” de Edward Burnett Tylor (cf. ROCHA; FRID, 2015) ou mesmo das “investigações de campo” desenvolvidas por Lewis Morgan junto aos Iroqueses na segunda metade do Século XIX; outros remontam sua origem ao Iluminismo europeu no Século XVIII (cf. HARRIS, 1979, p.7; FIRTH, 1977, p.63); é possível identificar aqueles que atribuem sua origem aos resultados dos processos de colonização nos fins do Século XV (cf. GODELIER, 1980, p.261; COPANS, 1974, p.15-17), aliado a invenção da imprensa e a consequente catalogação de informações obtidas nas expedições marítimas; e, como não poderia deixar de ser, há estudiosos que acreditam que as primeiras características do que hoje denominamos Antropologia tenha se originado na Grécia antiga a partir das classificações de Heródoto (cf. ERIKSEN; NIELSEN, 2001, p.9-11). O que nos interessa, entretanto, é o momento em que as determinações que caracterizam a essência desse campo de conhecimento se constituíram, ou seja, o momento em que a antropologia se tornou Antropologia.

Para identificar a essência da Antropologia, pode parecer conveniente partirmos das sociedades e dos grupos étnicos que constituíram o objeto desse campo de conhecimento e de seus estudiosos, os antropólogos. Mas se diante dessa opção tivermos

² Nota da Equipe Editorial]: O presente artigo é a primeira parte de um trabalho maior desenvolvido por Lucas Parreira Álvares. A segunda parte intitulada Para uma crítica da razão antropológica [Parte II] será publicada no próximo número da Revista Práxis Comunal.

um olhar mais crítico, perceberemos que ao fazermos essa abstração – arbitrária - não é possível apreender o movimento real e os elementos constitutivos da Antropologia pois, embora essa abordagem possa parecer óbvia, ela é falha para nosso objetivo na medida em que partiríamos de uma abstração complexa para abstrações cada vez mais simples e, posteriormente, retornaríamos - já de maneira desordenada - a abstrações complexas.

Dentre as investigações realizadas sobre a Antropologia, consideramos que, em algumas delas, o movimento das categorias desse campo de conhecimento apresentaram-se de maneira desordenada, por exemplo: as investidas de Augé e Colleyn (2005) sobre o que é a Antropologia partem do “objeto”, para depois compreender a “etnografia” e em seguida as principais “temáticas” desse campo; a investigação antropológica de Copans (1974), também parte do “objeto” para depois compreender “os métodos e as técnicas”; já a investigação de Radcliffe-Brown (1958) parte de uma “definição” de Antropologia, em seguida busca identificar os “precursores”, depois disserta sobre a “formação da antropologia social” e conseqüentemente as principais influências de seu tempo. Um trabalho que buscou ter um ordenamento distinto foi o de Lévi-Strauss (2008) que partiu de um balanço de como a Antropologia se conforma em universidades através de “cadeiras” e “departamentos”, em seguida migra para os “campos de estudo”, depois distingue “etnologia/etnografia/antropologia” para em seguida relacionar esse campo de conhecimento com os outros campos científicos.

Caso uma investigação para a compreensão da essência da Antropologia parta, portanto, de uma sociedade determinada, esse ponto de partida não pressupõe a etnografia, nem as técnicas de pesquisa e nem seu desenvolvimento histórico. Mas partindo do concreto representado, o sentido das abstrações se inverte, afinal, “a categoria mais simples pode expressar relações dominantes de um todo ainda não desenvolvido, ou relações subordinadas de um todo desenvolvido que já tinham existência histórica antes que o todo se desenvolvesse no sentido que é expresso numa categoria mais concreta” (MARX, 2011a, p.80). Se parto da monografia³, por conseguinte pressuponho as técnicas procedimentais; a sociedade investigada; os estudos comparativos, o desenvolvimento da Antropologia enquanto um campo científico autônomo, entre outras categorias pertencentes ao âmbito de nossa investigação. É possível falar de Antropologia sem antes pressupor a monografia antropológica, mas ao falar nesse tipo de monografia, é também da antropologia que se está falando. A ordem em que essas categorias da Antropologia são dadas não se conformam com base na ordem em que foram historicamente determinadas, mas sim, através da relação que tais categorias mantêm entre si no interior desse próprio campo de conhecimento.

Independentemente do ponto de partida de uma pesquisa específica, se considerarmos que o nosso tema investigado é uma produção material, faz-se necessário

³ É comum ao contexto brasileiro tratar como “monografia” a estrutura do trabalho de conclusão dos cursos de graduação. Porém a noção de “monografia”, no contexto antropológico, remete a outro sentido.

ter um conta o real ponto de partida da realidade movente. Assim sendo, “como os indivíduos produzem em sociedade, a produção de indivíduos, socialmente determinada, é, naturalmente, o ponto de partida” (MARX, 2008, p.237). Considerando, portanto, a monografia antropológica uma produção material ao mesmo tempo em que é uma abstração simples através da qual se pressupõe as principais determinações desse campo de conhecimento, torna-se necessário rastrear os nexos internos das características presentes nessa categoria para, assim, desvendarmos a sua especificidade e, conseqüentemente, das demais categorias essenciais da Antropologia no interior da totalidade desse campo de conhecimento.

1. Da Monografia

A monografia é o resultado da produção antropológica. Nela está contida a reflexão teórica acerca de determinado assunto investigado, os documentos e as informações que dão suporte à pesquisa e principalmente a exposição da coleta de dados por parte do antropólogo. Uma biblioteca de Antropologia, independentemente de sua especificidade, manifesta-se como um grande acervo de monografias das mais diferentes regiões. Para Lévi-Strauss, o estudo da Antropologia implica em uma leitura que deve ser concentrada “menos nos manuais (...) ou nas obras teóricas (...), e mais nas monografias, isto é, os livros por intermédio dos quais o estudante é levado a reviver uma experiência vivida de campo” e que, graças a elas, também conseguem “acumular uma massa considerável de conhecimento indispensável para lhe dar a bagagem intelectual exigida e alertá-lo contra generalizações e simplificações apressadas” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.525). Mesmo Abner Cohen (1979, p.57), a seu modo, já era capaz de propor a seguinte reflexão: “deixando de lado as formulações metodológicas e teóricas explícitas, (...) o que tem feito os antropólogos sociais para estudarem a estrutura social de forma totalizadora? A resposta pode ser encontrada nos estudos monográficos que eles realizam”. O curioso, é que, como afirma Augé (1998, p.45), já sob uma perspectiva etimológica o termo em questão possui um caráter essencialmente contraditório: *monos*, de *mono-grafia*, significa, originalmente, tanto a totalidade como a unidade: uma só coisa, porém, a coisa inteira. Essa contradição se evidencia ao considerarmos que a monografia não se resume a um modelo único pré-elaborado de exposição do resultado do trabalho do antropólogo, sendo possível manifestar-se sob formas diversas.

Podemos caracterizar em dois os tipos tradicionais de monografias sob o ponto de vista antropológico: o primeira é a “monografia total”, que se pretende como uma descrição de todos os aspectos de uma etnia ou de um conjunto de etnias (COPANS, 1974, p.75), como é o caso d’*Os Nuer*, e dos *Azande*, de Evans-Pritchard, os *Tchambuli*, de Margareth Mead, ou mesmo os *Gouros* de Meillassoux – esse é o formato pelo qual podemos inferir que esse tipo de monografia, pelo jargão dos antropólogos, aparece sob a forma de “uma cultura para chamar de sua”.

O segundo é o tipo que podemos caracterizar como “monografia parcial e coletiva”, que é um modo de exposição no qual se incita a pesquisa comparativa, seja pela compreensão dos fenômenos de troca ou mesmo pela modificação de um elemento de uma cultura a outra. Consiste em uma série de artigos que dizem respeito a um mesmo domínio da vida social estudada entre diferentes povos a partir de diferentes investigadores (Idem, 1974, p.75), o que propicia não só o rompimento com uma abordagem individual da pesquisa, como também fomenta olhares distintos para uma mesma temática. Nesse gênero, podemos constatar obras como *Politics and history in band societies*, de Eleanor Leacock e Richard Lee; *Peoples of Africa: cultures of Africa south of the Saara*, sob edição de James L. e Gibbs Jr., entre tantas outras.

Analisando as especificidades do produto do trabalho antropológico, podemos observar que Malinowski e Evans-Pritchard não fizeram de suas principais monografias – *Argonautas do Pacífico Ocidental* e *Os Nuer*, respectivamente – um texto meramente descritivo das sociedades estudadas, nem tampouco fizeram “*tabula rasa*” do conhecimento previamente existente. Ao analisarmos a exposição desses trabalhos notamos que embora as descrições dos povos investigados apareçam ali enquanto elemento central, é também perceptível nesses textos as reflexões teóricas que dão sustentação às descrições das sociedades investigadas pelos autores. Além disso, a literatura que os antecederam foi de extrema importância para seus trabalhos, não só as que se referem a relatos das próprias sociedades por eles investigadas, como também as temáticas correlatas que puderam servir de suporte e contextualização para o desenvolvimento de suas monografias. Um exemplo comum aos dois autores foi a menção às investigações de C. G. Seligman, membro da importante *Cambridge School of Anthropology* e referência entre os estudos que precederam tanto o Funcionalismo Britânico quanto boa parte da tradição antropológica do Século XX.

Malinowski, para além dos diversos agradecimentos a Seligman nos capítulos iniciais de *Argonautas* afirmou sobre o desenvolvimento de seu trabalho que “no que diz respeito à metodologia, devemos à *Cambridge School of Anthropology* a introdução dos critérios realmente científicos no tratamento do problema”, referindo-se ao fato de que “especialmente nas obras de Haddon, Rivers e Seligman, há sempre perfeita distinção entre *observação dos fatos e conclusões*⁴ e nelas podemos claramente perceber sob que condições e circunstâncias foram realizadas as pesquisas” (MALINOWSKI, 1978, p.18). Já Evans-Pritchard, no prefácio d’*Os Nuer*, agradece aos estudos de Seligman e de B.Z. Seligman, sua esposa que, “embora eles não tenham feito qualquer investigação entre os Nuer, suas brilhantes pesquisas entre outros povos nilotas, especialmente os Shilluk e os Dinka, lançaram as bases de todos os estudos futuros nessas regiões” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p.1). Mesmo Lewis Morgan, em *League of the Iroquois*, ainda no ano de 1851, já fazia referência a um autor que foi importante para o desenvolvimento de seu trabalho, ainda

⁴ Itálicos originais do autor.

que se tratasse de um momento em que a Antropologia sequer era consolidada sob a forma a qual atualmente a concebemos: “Para Charles T. Porter, De Nova York, que fez extensas investigações sobre as instituições civis e domésticas dos iroqueses e as processou, em muitos casos, em conexão com o autor” (MORGAN, 1962, p.11) – por “autor”, refere a si próprio. Isso demonstra que a monografia antropológica é um complexo de múltiplas determinações e, embora não haja um modo fixo através do qual tal empreendimento deva ser realizado, é possível, nesse gênero, observar traços comuns entre as exposições de autores distintos no que concerne à composição final de seus trabalhos.

Todavia, as discussões sobre o modo pelo qual a monografia antropológica deve ser elaborada geraram controvérsias no seio da tradição desse campo de conhecimento. Lévi-Strauss, por exemplo, defende que se o investigador limita sua abrangência ao estudo de uma única sociedade, ele poderá desenvolver uma obra mais rigorosa do que se realizasse um estudo comparando-a com outras formas: “a experiência comprova que as melhores monografias geralmente se devem a pesquisadores que viveram e trabalharam numa única região” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.33). Mas Lévi-Strauss também reconhece que a abordagem de uma única sociedade proíbe “qualquer conclusão quanto às outras” (2008, p.33). Porém, e se acontecer de as características de uma sociedade estarem vinculadas com as de outra a partir de relações estabelecidas, sejam essas profícuas ou não? É o que foi comprovado em *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, texto monográfico de Edmund Leach. Sabe-se que o antropólogo britânico, ao desenvolver seu trabalho sobre os Kachin, esteve diante da necessidade de investigar também os Chan para, enfim, compreender a própria sociedade que de início investigava – ou, em outros termos, aquela sociedade para chamar de “sua”. Leach (1976, p.23) afirma que “está dentro das convenções normais da Antropologia que as monografias sobre os Kachin ignoram os Chan e as monografias sobre os Chan ignoram os Kachin. Entretanto, os Kachin e os Chan são, por quase toda parte, vizinhos contíguos”, e, no que se refere aos estudos ordinários da vida, esses dois povos “participam muitas vezes juntos”.

Muito embora esse gênero de produção apresente múltiplas determinações, é na descrição das sociedades investigadas que se concentram as principais atenções da monografia antropológica, a tal ponto que um estudo meramente descritivo de uma etnia, sem qualquer reflexão teórica, não deixaria de ser entendido como uma monografia. Isso se dá pela constatação, como veremos, de como a etnografia já surgia enquanto a determinação central das monografias e tem se tornado o procedimento determinante também da Antropologia. Uma comprovação dessa tendência está no fato de que falar sobre a “etnografia de Malinowski” se referindo aos *Argonautas*, pode soar menos estranho do que falar da “monografia de Malinowski”. Essa mudança de centralidade é perigosa na medida em que o campo etnográfico, embora não seja determinado, é orientado pela visão teórica do antropólogo e, como consequência, o leitor que se coloca diante de monografias etnográficas “nunca pode ter certeza sobre que tipo de material que

foi realmente coletado e registrado pelo antropólogo em seus diários de campo” (VAN VELSEN, 1987, p.345). Pela maneira com que a Antropologia tem se manifestado, a leitura de uma monografia está intimamente vinculada à confiança que o leitor deve ter com o antropólogo que desenvolveu o trabalho de campo.

Por um lado, e levando em consideração o desenvolvimento bem como as características expressas por esse campo de conhecimento, podemos sugerir que o modo de ser da Antropologia depende da espécie monografia enquanto forma de exposição do resultado das investigações do antropólogo. Por outro, essa absorção da forma monográfica pelo estudo etnográfico pode apresentar alguns riscos para a determinação da razão de ser e de existir da Antropologia. Vejamos, portanto, as especificidades presentes no assim denominado procedimento etnográfico.

2. Da Etnografia

Vimos que a monografia aparece sob a forma de uma necessidade enquanto modo de exposição dos trabalhos do antropólogo; vimos também como, paulatinamente, o procedimento etnográfico tem se manifestado na monografia antropológica enquanto parte essencial da mesma, e, por consequência, sobressaído a essa própria forma de exposição. Diante disso, é necessário que concentremos os olhares desse estudo às vicissitudes presentes no que tem se denominado “etnografia”.

Os dados da Antropologia derivam, em última instância, da observação daquilo que é investigado. O ato de observar e descrever as características presentes em determinada sociedade tribal, por exemplo, é o tipo de trabalho que metamorfoseia o pesquisador em etnógrafo. Essa tarefa, entretanto, não é fruto do surgimento da Antropologia enquanto campo de conhecimento autônomo. É possível observar, desde a História Antiga, a descrição feita por determinado povo acerca de outras culturas. Mas somente nos finais do Século XV essa descrição ganhou uma nova roupagem, embora essa prática fosse desempenhada principalmente por exploradores e missionários e essa forma de trabalho ainda não tivesse a profundidade e a complexidade das etnografias contemporâneas (CONKLIN, 1988, p.154) - tampouco era utilizado esse termo para se referir a esse tipo de investigação. A origem do termo “etnografia”, do ponto de vista das ciências humanas e sociais, só veio a aparecer no ano de 1826 através do geógrafo italiano Adriano Balbi a partir de seu *Atlas Etnográfico Global*, ou “classificação dos povos antigos e modernos de acordo com sua língua”. Mas o termo “etnografia”, na utilização feita por Balbi, se referia à classificação de grupos humanos a partir de suas características linguísticas.

Acreditamos, entretanto, que a primeira prática etnográfica - embora não seja tratada pela literatura hegemônica nesses termos - que teve como fundamento uma articulação consciente entre campo e teoria em prol de uma pesquisa, da qual já era possível observar esforços em função de uma espécie de “intenção antropológica”, foi realizada por Lewis Morgan através de suas descrições dos costumes iroqueses na segunda metade

do Século XIX. Entretanto, mesmo antropólogos críticos como Copans tentam afastar de Morgan esse “mérito”. Para o francês, “é entre 1880 e 1915 que ‘nasce’ o trabalho de campo com Franz Boas e Bronislaw Malinowski, entre outros, e é este nascimento que explica o prodigioso desenvolvimento da antropologia a partir de 1900” (COPANS, 1971, p.25).

Em seguida a Morgan, Franz Boas, entre 1883 e 1884, conviveu com os nativos da Terra de Baffin e os Kwakiutl da ilha de Vancouver, e as informações ali obtidas foram absolutamente relevantes para suas formulações teóricas. Mas apenas com Malinowski, a partir d’*Os Argonautas*, a etnografia, na maneira como hoje é referida, manifestou-se de maneira mais refinada.

É a clássica monografia *Argonautas do Pacífico Ocidental* que propiciou a Malinowski o reconhecimento por parte da literatura antropológica como o autor responsável por inaugurar a assim chamada “pesquisa etnográfica” nos moldes pelos quais esse tipo de empreendimento é atualmente reconhecido pela Antropologia. O autor (1978) enfatizou e resumiu em três os itens principais através dos quais tornar-se-ia possível a realização de seu “método”: 1) o investigador deve guiar-se por objetivos verdadeiramente científicos e conhecer as normas e critérios da etnografia moderna; 2) o investigador deve providenciar boas condições para seu trabalho, ou seja, deve viver efetivamente entre os nativos; 3) o investigador deve recorrer a um certo número de métodos especiais de recolhimento, manipulando e registrando suas provas. Mais do que essa espécie de esquema que se tornou uma “citação célebre” na literatura antropológica, as reflexões trazidas por Malinowski na introdução dos *Argonautas* intitulada “Tema, método e objetivo desta pesquisa” são de extrema valia para o modo como essa obra teve sua influência na tradição que se seguiu.

Por um lado, o autor defende a importância do estudo etnográfico como parte constitutiva desse campo de conhecimento que começava a adquirir traços mais efetivos. Quando Malinowski se refere a etnografia, ele está falando, em seus termos, da descrição de “resultados empíricos e descritivos da ciência do homem” (MALINOWSKI, 1978, p.22). O autor defendia a necessidade de um trabalho que contemplasse todas as determinações presentes daquilo que se investigava: “sem dúvida, para que um trabalho etnográfico seja válido, é imprescindível que cubra a totalidade de todos os aspectos – social, cultural e psicológico – da comunidade” (1978, p.12). Por outro lado, Malinowski reconhecia as limitações impostas a esse tipo de estudo: “na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas” (1978, p.18-19). Ao reconhecer o caráter das fontes de informações do etnógrafo, o autor de *Argonautas* desnuda uma das particularidades mais específicas da Antropologia: a compreensão de que as fontes desse tipo de estudo “não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória dos seres humanos” (1978 p.19). Mas isso não quer dizer que documentos materiais fixos não sejam fontes para o trabalho do

antropólogo⁵, e sim, que esse tipo de fonte não corresponde ao alcance do que pretende a totalidade do assim chamado estudo antropológico. Por esse motivo, dado o caráter de fontes advindas do “comportamento e memória dos seres humanos” e a dificuldade de expor tais materiais, o autor em questão conclui que, “na etnografia, é frequentemente imensa a distância entre a apresentação final dos resultados da pesquisa e o material bruto das informações coletadas pelo pesquisador através de suas próprias observações, das asserções dos nativos, do caleidoscópio da vida tribal” (1978, p.19).

Toda uma tradição de antropólogos que sucedeu a geração de Malinowski tentou, cada um a seu modo, investigar o que seria a especificidade da pesquisa etnográfica no âmbito da Antropologia. Lévi-Strauss, por exemplo, afirmou que “a etnografia consiste na observação e análise de grupos humanos tomados em sua especificidade, (...) e visando a restituição, tão fiel quanto possível, do modo de vida de cada um deles (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.18-19); para Spradley (1979), etnografia “é uma descrição de um sistema de significados de um determinado grupo”; Leininger (1985, p.35) define a etnografia como um processo sistemático de “observar, detalhar, descrever, documentar e analisar o estilo de vida ou padrões específicos de uma cultura ou subcultura, para apreender o seu modo de viver no seu ambiente natural”. E a definição do que seria essa “etnografia” é constante nos prefácios e introduções de obras de autores ainda que no contexto contemporâneo.

Mas a constatação é explícita: a etnografia em si tornou-se o elemento central e determinante quando nos referimos a esse campo de conhecimento. Essa inflexão epistemológica da Antropologia se expressa no fato de que um campo científico que tinha sua especificidade assegurada a partir do âmbito e dos caminhos a serem investigados, passou a guiar-se predominantemente por um elemento constitutivo do modo pelo qual a pesquisa deve ser realizada. Essa mudança abriu novos caminhos para a Antropologia - sobretudo no tocante às possibilidades da assim denominada “antropologia urbana” - e passou a se distinguir de outros campos das ciências humanas e sociais, principalmente a Sociologia, não pelo objeto desse campo de conhecimento mas sim pela suposta especificidade do trabalho desempenhado pelo antropólogo. É essa transição que justifica a fala de Clifford Geertz (2001) ao sugerir que a situação atual da Antropologia se define em termos de um estilo de pesquisa, não em termos daquilo que ela estuda⁶. E assim a

⁵ Como já dizia Malinowski: “O pesquisador de campo depende inteiramente da inspiração que lhe oferecem os estudos teóricos; nesse caso, encontrará em si próprio todo o estímulo à sua pesquisa. Mas as duas funções são bem distintas uma da outra, e na pesquisa propriamente dita devem ser separadas tanto cronologicamente quanto em condições de trabalho” (MALINOWSKI, 1978, p.23).

⁶ “A única pergunta, agora que “[ciência] do Homem” é um pouco demais como resposta, é: ciência de quê? A resposta a essa pergunta dilacerante tem consistido menos em respondê-la do que em voltar a enfatizar o “método” que, pelo menos desde Malinowski é considerado o princípio e o fim da Antropologia social - o trabalho etnográfico de campo. O que fazemos que os outros não fazem, ou só fazem ocasionalmente, e não tão bem feito, é (segundo essa visão) conversar com o homem do arrozal ou a mulher do bazar, quase sempre em termos não convencionais, no estilo “uma coisa leva a outra e tudo leva a tudo o mais”, em língua vernácula e por longos períodos de tempo, sempre observando muito de perto como eles se comportam. O caráter especial “do que os antropólogos fazem” sua abordagem holista, humanista, sobretudo qualitativa e fortemente artesanal da pesquisa social, é o cerne da questão (como nos ensinamos a afirmar)”. O curioso, nesse esforço de nos definirmos em termos de um estilo de pesquisa particular, coloquial e informal, radicado num conjunto específico de habilidades improvisadoras e pessoais, e não em termos daquilo que estudamos, das teorias que abraçamos ou das descobertas que esperamos fazer, é que

etnografia se transformou no princípio e no fim da Antropologia.

Em razão disso podemos sugerir, seguindo Almeida (2004), que a “Antropologia” está em crise, ao ponto em que a “etnografia” está em plena expansão. Falar em uma “antropologia da pobreza” soa fora de moda, mas uma “uma etnografia da pobreza” é aceitável à sensibilidade atual. A centralidade da etnografia nesse campo de conhecimento pode ser uma tendência perigosa na medida em que essa inflexão na literatura antropológica favorece a evidência da visão descritiva de determinado objeto epistemologicamente não definido em detrimento da própria realidade através do modo pela qual ele se conforma. Até mesmo James Clifford reconhece que a mera descrição tem, como consequência “um afastamento do diálogo e da observação em direção a um lugar reservado à escrita, um lugar para a reflexão, análise e interpretação” (CLIFFORD, 1990, p.52). A situação da Antropologia hoje é tão condizente com essa imersão no solo etnográfico que a submissão a essa perspectiva de valoração exacerbada da descrição enseja abertura para uma conclusão, como a de Bruno Latour (2015, p.75), na qual possa se acreditar que “a descrição do kula está em paridade com a dos buracos negros”.

Se consideramos que a etnografia se tornou o elemento preponderante da Antropologia e que, por consequência, as determinações desse procedimento de pesquisa não é uma exclusividade desse campo de conhecimento, podemos sugerir que essa inflexão teve como consequência a descaracterização da Antropologia a partir da contradição inerente da qual suas próprias determinações ficaram submersas⁷. Seria dramático afirmarmos, portanto, que as descobertas antropológicas após essa inflexão não são necessariamente algo que se deva aos próprios méritos da Antropologia em si, mas sim, a uma forma de procedimento. Assim, a sua razão de ser parece ter se transformado em uma forma de conhecimento da qual nem a Antropologia em si é a responsável pela produção teórica que dela se desenvolve, se assemelhando, para usar uma referência de Marx e Engels (2010), ao feiticeiro que já não consegue controlar os poderes que invocou. Portanto, a esse propósito pode soar como cômica a afirmação de Bruno Latour (2015, p.75) ao propor a seguinte reflexão: “imagine um mundo despido de todas as descobertas

ele tem sido mais eficaz fora da profissão do que dentro dela”. (GEERTZ, 2001, p.89-90).

⁷ Ao mesmo tempo em que há teóricos ditos críticos que - por mais inusitado que possa parecer - acreditam na etnografia como uma “práxis potencialmente revolucionária” (SHAH, 2017), há no seio da Antropologia contemporânea teóricos que, em contrapartida, tem se posicionado criticamente a essa inflexão epistemológica a partir da qual a etnografia passou a ser o elemento determinante da Antropologia. Na esteira dessas críticas, Tim Ingold talvez seja o principal expoente. O autor define que o objetivo da etnografia é “descrever as vidas de outras pessoas para além de nós mesmos, com uma precisão e sensibilidade afiada por uma observação detalhada e por uma prolongada experiência em primeira mão”. Delimitando sua posição, Ingold argumenta que “aquilo contra o que eu me oponho não é à etnografia enquanto tal, mas ao seu retrato como fim último da antropologia. Creio que a antropologia, ao sucumbir à etnografia, desviou-se do seu propósito apropriado”, o que, por consequência, “impediu os esforços antropológicos de contribuir para o debate de grandes questões de nosso tempo e comprometeu o papel da academia” (INGOLD, 2017, p.224). Em função disso, Ingold constata que a etnografia “não é um método”, o que não inviabiliza o fato de que ela possui seus próprios métodos, seus procedimentos e seus modos de trabalhar (2017, p.225). Essa discussão passa pela compreensão de algumas especificidades do trabalho de campo do antropólogo, como a assim chamada “observação-participante”, o “estudo oral”, a “entrevista”, etc. Esse trabalho, dado seus objetivos, não se propõe a aprofundar essas questões. Porém, para um futuro trabalho a ser desenvolvido é imprescindível compreender tais peculiaridades.

antropológicas. Que deserto seria sem essa disciplina científica”.

Em nível de abstrações, assim como em determinado momento histórico a indústria era dependente da agricultura e hoje a agricultura depende da indústria⁸, a etnologia, que antes pressupunha a etnografia, hoje é dela um pressuposto. Assim, o empreendimento etnológico perdeu cada vez mais seu espaço para a etnografia como atividade essencial desse campo de conhecimento. É essa perspectiva que valida a constatação de Geertz (1989, p.4) ao afirmar que “é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento”. Em uma definição adotada por grande parte da tradição antropológica, Lévi-Strauss (2008, p.18-19) propõe que a conceituação clássica de “etnologia” diz respeito a uma interpretação proveniente da “utilização comparativa dos documentos apresentados pela etnografia” – termo esse que designa, para o estruturalista francês, a “observação e análise de grupos humanos tomados em sua especificidade, visando à restituição, tão fiel quanto possível, do modo de vida de cada um deles”.

Considerando que “a etnologia inclui a etnografia como procedimento prévio e constitui seu prolongamento” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.502), ou seja, que a etnografia – não como ela se apresenta hoje, mas sim através do modo pelo qual ela se constituiu – pressupõe o estudo etnológico, é chegado o momento de investigarmos os nexos internos daquilo que se manifestou sob a denominação de “etnologia”.

3. Da Etnologia

Vimos no primeiro capítulo como o trabalho monográfico antropológico pressupõe a etnografia enquanto elemento determinante de sua consolidação. No anterior, ao colocarmos em evidência especificamente o estudo etnográfico, pudemos observar como esse procedimento de pesquisa passou a ser o determinante central do campo de conhecimento a partir de uma inflexão epistemológica da Antropologia a partir do momento onde “o quê” pesquisar deixou de ser seu elemento preponderante sendo substituído pelo “como” pesquisar - embora sendo o instrumento central a etnografia, esse “como” pesquisar aparece, na melhor hipótese, sob a forma de um “com o quê” pesquisar. É momento de debruçarmos sobre um tipo de atividade que não só é – ou pelo menos deveria ser - um pressuposto da pesquisa etnográfica como também, historicamente, se constituiu cronologicamente anterior a ela, afinal, a etnologia, segundo sua concepção original que surge a partir de Chavannes (1787), é inicialmente um ramo da filosofia da

⁸ “Entre os povos de agricultura sedentária – esse sedentarismo já é um grande passo –, onde esta predomina como nas sociedades antigas e feudais, a própria indústria e sua organização, e as formas de propriedade que lhes correspondem, têm em maior ou menor grau o caráter de propriedade da terra; ou é inteiramente dependente da propriedade da terra, como entre os antigos romanos, ou reproduz a organização rural na cidade e em suas relações, como na Idade Média. No período medieval, o próprio capital – desde que não seja simples capital-dinheiro –, como ferramenta manual tradicional etc., tem esse caráter de propriedade fundiária. Na sociedade burguesa sucede o contrário. A agricultura devém mais e mais um simples ramo da indústria, e é inteiramente dominada pelo capital.” (MARX, 2011a, p.60).

história e, só posteriormente, uma análise das características raciais. É somente nos fins do Século XIX que essas duas determinações da Antropologia se apresentam como faces complementares de um mesmo projeto: a coleta dos documentos e descrição, – o estudo etnográfico - e a síntese comparativa desse material coletado – o estudo etnológico (COPANS, 1974, p.23). Voltemos nossos olhares, portanto, às especificidades da etnologia.

No que se refere à etnologia nos moldes pelos quais nos referimos hoje, ou seja, seu sentido relacionado à pesquisa antropológica, podemos sugerir que ela aparece sob forma embrionária já no início do Século XIX e, como formula Lévi-Strauss, até a primeira metade do Século XX “a reflexão etnológica consagrou-se largamente a descobrir como conciliar a unidade postulada do seu objeto com a diversidade, e muitas vezes a incomparabilidade, das suas manifestações particulares”. Para tanto, foi necessário que “a noção de civilização, conotando um conjunto de aptidões gerais, universais e transmissíveis, cedesse lugar à de cultura” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.52). A primeira noção do termo “cultura” associado à perspectiva antropológica é atribuída à conceituação desenvolvida por Edward Burnett Tylor em *Primitive Culture*, em 1871, que designa “todo o complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade”⁹ (TYLOR, 1920, p.1).

Essa transição tem início na escola histórica alemã que, segundo Lévi-Strauss (1983, p.52), “de Goethe a Fichte e de Fichte a Herder, se afastou progressivamente das pretensões generalizantes para atingir as diferenças mais do que as semelhanças e defender, contra a filosofia da história, os direitos e as virtudes da monografia”, e nessa esteira é bom lembrar que “os grandes paladinos da tese do relativismo cultural no Século XX foram Boas, Kroeber, Malinowski, ou seja, autores de formação alemã”. Em um segundo momento, mediante as perspectivas evolucionistas, funda-se, nos fins do Século XIX e princípios do Século XX, a etnologia identificada como clássica, com seus objetivos, seus métodos e seus conceitos. Na sua fase inicial, a etnologia não hesita em classificar os povos que estuda em categorias apartadas das nossas, pondo-os, ou fora da história, quando os denomina “primitivos” ou “arcaicos”, ou mais próximo da natureza, como indica a etimologia do termo “selvagem”¹⁰ (LEVI-STRAUSS, 1983, p.52) – em ambos, está presente uma recusa deliberada de atributos da condição humana.

⁹ Da versão original: “is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any others capabilities and habits acquired by man as a member of society” (TYLOR, 1920, p.1).

¹⁰ Sobretudo após o esquema de Morgan (1980) - Selvageria > Barbárie > Civilização - em *Ancient Society*, o termo “selvagem”, um dos mais recorrentes desse período da etnologia, foi fruto de diversas discussões na literatura antropológica. Seja por adesão, seja criticamente, ou mesmo por uma necessidade de justificativa para a utilização do mesmo. Malinowski (1978, p.23) afirma que “a palavra ‘selvagem’, qualquer que tenha sido sua acepção primitiva, conota liberdade ilimitada, algo irregular, mas extremamente, extraordinariamente original”. Assim, “a ideia geral que se faz é a de que os nativos vivem no seio da natureza, fazendo mais ou menos aquilo que podem e querem, mas presos a crenças e apreensões irregulares e fantasmagóricas”. Percebam como que toda uma tradição da Antropologia, sobretudo na segunda metade do Século XX, tratou de tentar problematizar a utilização desse termo ao ponto em que um autor como Malinowski, inserido numa tradição clássica da Antropologia, parecia remar para o sentido oposto. Com o desenvolvimento da Antropologia pós-guerra, uma tentativa de amenizar a utilização desse termo foi a implementação das aspas: “selvagem”. Mas Copans (1974, p.40-41) acerta em dizer que “a utilização das aspas em nada altera a questão e a criação de novas expressões (o pensamento selvagem) para substituir as antigas (a mentalidade pré-lógica)”, afinal, essa utilização não é fruto de uma crítica semântica, embora necessária.

Com relação à história, “a ausência de documentos escritos na maior parte das sociedades primitivas obrigou, de fato, a etnologia a desenvolver métodos e técnicas apropriadas ao estudo de atividades que permanecem, por isso mesmo, imperfeitamente consciente em todos os níveis em que se expressam” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.39). Um desses recursos que poderiam suprir essa ausência foi o assim denominado “estudo comparativo”, que provocou, conseqüentemente, as principais discussões envolvendo a fase clássica da Antropologia moderna – referimo-nos aqui às correntes arbitrariamente denominadas “evolucionista”, “culturalista” e “funcionalista”. A importância dos estudos comparativos para a etnologia pode ser constatada na afirmação de Radcliffe-Brown através da qual defende categoricamente: “eu pessoalmente sustento que a etnologia se funda no estudo comparativo e sistemático de um grande número de sociedades” (RADCLIFFE-BROWN; 1952, p.14). Uma contextualização necessária de ser feita é que o “método comparativo” não se funda através da análise etnológica, mas ao contrário, por ter sido utilizado em outros campos de conhecimento é que foi transportado à área aqui investigada. Não é exagero sugerir que o modo pelo qual cada escola antropológica dos fins do Século XIX e da primeira metade do Século XX lidou com a questão do “método comparativo” definiu a especificidade de suas respectivas abordagens.

Quando Franz Boas, no final do Século XIX, lê o trabalho por ele desenvolvido especialmente para uma conferência do encontro da *American Association for the Advancement of Science*, em Buffalo, provavelmente não poderia mensurar o impacto que seu texto teria na literatura antropológica. Reconhecido sob o título “As limitações do método comparativo da antropologia”, esse renomado texto de Boas, de 1896, é tido como um dos mais importantes da Antropologia clássica em seu período moderno, principalmente por criticar uma perspectiva que supostamente se tornava hegemônica na Antropologia de seu tempo que era a crença de que “os mesmos fenômenos etnológicos devem-se sempre às mesmas causas” (BOAS, 2004, p.29). Essa crença leva à “generalização ainda mais ampla de que a semelhança de fenômenos etnológicos encontrados em diversas regiões é prova de que a mente humana obedece às mesmas leis em todos os lugares” (2004, p.29). Embora o alvo inicial de Boas tenha sido principalmente o seu contemporâneo Daniel Brinton¹¹, um dos expoentes da etnologia estadunidense, a literatura antropológica redirecionou as críticas proferidas por Boas a outros autores, principalmente aqueles denominados como “evolucionistas”. Por um lado, parece-nos que algumas das críticas proferidas pelo antropólogo teuto-americano realmente são aplicáveis às abordagens e exposições dos autores tido como “evolucionistas”. Por outro lado, a não homogeneidade das formulações desses teóricos – como Frazer, Tylor e Morgan – faz com que o movimento crítico que conhecemos a partir da literatura antropológica seja demasiadamente impreciso.

¹¹ Segundo Boas, “enquanto, anteriormente, identidades ou similaridades culturais eram consideradas provas incontrovertidas de conexão histórica ou mesmo de origem comum, a nova escola se recusa a considerá-las como tal, interpretando-as como resultado do funcionamento uniforme da mente humana. O mais pronunciado adepto dessa visão em nosso país é o dr. D. G. Brinton, e, na Alemanha, a maioria dos seguidores de Bastian, que a esse respeito vão muito além do próprio mestre.” (BOAS, 2004, p.26).

Mas a intenção da crítica de Boas nesse texto não é suprimir da Antropologia o denominado “método comparativo”, que é um importante instrumento etnológico. Boas defende, em contrapartida, e em oposição às formulações de Brinton e dos seguidores de Bastian, que não se deve “limitar a comparar apenas os resultados desse desenvolvimento; sempre que possível, deve comparar os processos de desenvolvimentos” (BOAS, 2004, p.38). Para tanto, é fundamental a utilização da investigação histórica, essa que “deve ser o teste crítico demandado pela ciência antes que ela admita os fatos como evidências”, pois, “quando se comprova que há uma conexão histórica entre dois fenômenos, estes não devem ser aceitos como evidências independentes” (2004, p.37). É importante ressaltar, entretanto, que Boas não inaugura a abordagem histórica na Antropologia – seja ela apresentada sob a forma de trabalhos etnológicos ou mesmo etnográficos – como a literatura antropológica nos faz crer. No princípio de “As limitações do método comparativo da antropologia”, Boas afirma que os primeiros investigadores desse campo de conhecimento tinham concentrado sua atenção em questões históricas. O problema é que essa concentração se voltou para um aspecto puro dessa forma e, em sua época, essa tendência se modificou completamente. Nas palavras de Boas (2004, p.25-26): “há até mesmo antropólogos que declaram que tais investigações pertencem ao historiador e que os estudos antropológicos devem limitar-se às pesquisas sobre as leis que governam o desenvolvimento da sociedade”. Se acreditamos que Boas traz a abordagem histórica para a perspectiva antropológica, estamos admitindo também que os autores que utilizaram essa abordagem em períodos que precederam Boas devem ser tratados como exteriores à Antropologia - o que não parece ser o caso das formulações teóricas de Lewis Morgan.

Ao analisar o papel da história na obra de Lewis Morgan, principalmente em *Ancient Society*, Emmanuel Terray (1979, p.24) afirma que a “história dos historiadores não é portanto para Morgan senão uma aparência, mascarando uma evolução cujas formas e modalidades são exatamente idênticas às da evolução natural”. Baseado nessa constatação, Terray (1979) apresenta três possibilidades de leituras da obra de Morgan: uma “diacrônica”, uma “sincrônica”¹², e uma “histórica”. A primeira, “diacrônica”, é a que pensa Morgan a partir dos “termos da evolução e utiliza a linguagem darwiniana”; a segunda, “sincrônica”, é a que pensam os “termos de modelos e estruturas e sua linguagem anuncia a de Lévi-Strauss”; e por fim, a leitura “histórica”, é a que “tenta pensar a história, então aparecem conceitos que constituem a verdadeira armadura de seu sistema e que, por certo, são os da teoria marxista”. Terray (1979), portanto, concorda com a atribuição de Engels (2012) acerca de Morgan como “um entre os fundadores da ciência da história”, e sendo *Ancient Society*, apesar de seus fracassos, sucessos, erros e confusões, “a melhor das introduções à ciência da história”, o que foi motivado pelas descobertas apresentadas pelo antropólogo americano que, à época, adquiriram uma importância singular.

¹² Não podemos deixar de notar que essa nomenclatura usada por Terray, um antropólogo tido como marxista, poderia ter sido facilmente encontrada em uma formulação de um teórico estruturalista. Para uma análise sobre as origens dos termos “sincrônico” e “diacrônico”, vide Saussure (2006).

Portanto, quando Boas menciona esse momento da Antropologia em que os investigadores concentravam sua atenção em uma problemática puramente histórica, é fortuito dizer que Morgan poderia ser submetido a esse julgamento? De toda forma, um dos problemas que o culturalista tinha com Morgan e que se apresentava explicitamente em seus textos era o fato de que o autor de *Ancient Society* teria sido um adepto de uma tradição de intelectuais que moviam esforços para interpretar o desenvolvimento da cultura humana em termos relacionados às categorias econômicas. Num texto de 1930 intitulado “Alguns problemas de metodologia nas ciências sociais”, Boas afirma que “as antigas tentativas de Morgan em associar a organização social a condições econômicas provaram ser falaciosas, e experiências mais recentes de interpretar as formas culturais como produtos de condições puramente econômicas tem sido igualmente mal-sucedidas” (BOAS, 2004, p.62). Embora não existam provas que essa seja a interpretação de Boas, um motivo que poderia sugerir o incômodo de alguns dos autores contemporâneos diante das formulações de Morgan pode ter sido a aproximação da perspectiva desse autor com a abordagem marxista, afinal, tanto Marx tomou notas de *Ancient Society*, quanto Engels, a partir dessas notas de Marx, escreveu sua obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. E, é importante mencionar, através de uma abordagem marxista as formas culturais aparecem como produtos de condições econômicas, não puramente, mas, de maneira tautológica, como uma derivação em última instância. De toda forma, não é possível constatar em Marx uma plena concordância com as formulações de Morgan (ÁLVARES, 2019) e, quando foi necessário, Marx (2013, p.91) não hesitou em o tratar como “um autor norte-americano nem um pouco suspeito de tendências revolucionárias”.

Dentre as “experiências mais recentes de interpretar as formas culturais como produtos de condições puramente econômicas” que foram “mal-sucedidas”, como afirmou Boas, podemos mencionar como exemplo a primeira publicação de *Os Argonautas* de Malinowski, que veio a público apenas oito anos antes da escrita desse texto de Boas. Mas não é necessário ser um autor integrante da tradição marxista para concordar com a importância que o texto do antropólogo britânico teve para a Antropologia por ter trazido, dentre outras contribuições, os elementos econômicos para o âmbito desse campo de conhecimento – contudo uma advertência é necessária: apesar da antropologia econômica conceber nos *Argonautas* um texto seminal para essa área de estudos, é importante delimitar que as inovações de Malinowski nesse trabalho não se resumem somente a esse aspecto.

Vamos, portanto, mencionar algumas passagens de James Frazer, um autor britânico também “nem um pouco suspeito de tendências revolucionárias”: “Não precisamos refletir muito para nos convenceremos de que as forças econômicas são de suma importância em todos os estágios do desenvolvimento humano, do mais humilde ao mais elevado” (...) “a fundamentação material, que consiste na necessidade de alimento e em certo grau de calor e proteção contra os elementos, forma a base econômica ou industrial e constitui

condição necessária da vida humana” (...) “o Dr. Malinowski acertou ao enfatizar a grande importância da economia primitiva, isolando para um estudo detalhado o extraordinário sistema de trocas utilizado pelos nativos das ilhas Trombriand” (FRAZER, 1978, p.5-6) – isso não impede que, no obituário de Frazer, escrito por Malinowski, o autor d’os *Argonautas* elogie as qualidades do “evolucionista”, embora rejeite a teoria e o método de Frazer, enfatizando que “sua morte simbolizava o fim de uma época da antropologia”.

Não se trata de aderir ao método e à abordagem do autor de *O Ramo de Ouro*. Porém, dessas passagens supracitadas de Frazer podemos extrair dois posicionamentos possíveis. O primeiro deles é o reconhecimento de que a formulação de Frazer constatando a relevância da fundamentação econômica para a Antropologia é correta, não por se tratar de uma aproximação com o pensamento marxista, mas simplesmente pela necessidade de estabelecer a importância das determinações econômicas no âmbito das sociedades investigadas pela Antropologia – vale mencionar que Frazer (1978, p.6) faz até uma “*mea-culpa*” ao falar da negligência que a Antropologia precedente a Malinowski teve para com as determinações econômicas¹³. Se adotarmos esse posicionamento, valorizamos também, mesmo sem concordarmos, os esforços das correntes da antropologia que estiveram em diálogo com a economia e que se desenvolveram após as formulações de Malinowski, sejam elas através do enfoque Formalista, Substantivista, Neo-evolucionista, ou mesmo Marxista. O segundo posicionamento possível é o de criticar Frazer não por aquilo que está presente em seus textos, nem mesmo por uma crítica rigorosa às determinações de sua investigação, mas sim, por um epíteto que se tornou recorrente ao se referir às pesquisas etnológicas tanto dos fins do Século XIX quanto da primeira metade do Século XX.

Na Antropologia convencionou-se tratar sob um título pejorativo uma espécie de postura intelectual que foi levada a cabo por esses autores da fase inicial da etnologia. Alguns deles podem ser considerados os principais responsáveis pela consolidação desse campo de conhecimento no seio das Ciências Sociais e pela difusão e repercussão em outras searas da especificidade e novidade do estudo antropológico. Refiro-me aqui ao insólito título de “antropólogo de gabinete”, que designa o trabalho de um investigador a partir de informações obtidas por terceiros - esses que podem ser outros antropólogos, viajantes, missionários, entre tantos fornecedores possíveis de materiais etnográficos – em contraposição ao antropólogo que pessoalmente vai a campo em busca de informações primárias para o desenvolvimento de suas investigações. Não é necessário adotar uma perspectiva evolucionista da cultura para admitir que a redução dos esforços de Frazer em seu *O Ramo de Ouro* sob a alcunha de um mero trabalho realizado por um “antropólogo de gabinete” pode estimular a compreensão de que esse epíteto, em aparência, sugere uma

¹³ Nas palavras de Frazer (1978, p.5-6) “Acredito que, se agora os antropólogos indevidamente negligenciaram esse aspecto [econômico], foi porque eles foram atraídos por aspectos mais elevados da natureza humana – e não porque deliberadamente ignoraram ou subestimaram a importância e necessidade de um aspecto mais básico. Como desculpa por essa negligência, podemos também lembrar que a antropologia é ainda uma ciência jovem e que a multiplicidade dos problemas a serem enfrentados pelos estudiosos não pode ser abordada simultaneamente, mas deve ser analisada por pares, isoladamente”.

valorização da necessidade de que o antropólogo vá a campo¹⁴; porém, em contrapartida, apesar do alvo aparentemente ser a necessidade do campo na pesquisa antropológica, é a atividade interpretativa da Antropologia que essa atribuição, em última instância, atinge.

A inflexão epistemológica na Antropologia, como já dissemos, aliada a uma crítica interna do trabalho etnológico, tem causado uma aparente extenuação da etnologia enquanto campo de conhecimento autônomo da Antropologia – o que não consideramos algo danoso - bem como de sua própria constituição enquanto parte da Antropologia em si - o que é, de fato, um problema. Se considerarmos que a etnologia se funda através do uso do método comparativo, tal atenuação da etnologia está aliada à perda de centralidade da comparação que, em grande parte da tradição clássica da Antropologia moderna, teve um papel central. Isso, a ponto que Evans-Pritchard (2004 p.245) pôde afirmar que a causa desse processo “é sem dúvida essa forte ênfase britânica na pesquisa de campo que explica o desaparecimento do outrora tão celebrado método comparativo”; e, criticamente, complementa: “todo mundo está tão ocupado em organizar suas notas de campo que ninguém tem tempo para ler os livros escritos pelos outros”.

Podemos considerar portanto que a etnologia constitui – ou pelo menos deveria constituir – uma fase da totalidade da investigação antropológica. Mas esse tipo de empreendimento também pode ter uma “vida própria”, concebendo-se enquanto trabalho específico que tem a capacidade de nomear aquele que o executa: o etnólogo. Essa prática, e esse tipo de investigador foram fundamentais para o período inicial da Antropologia moderna, a qual podemos identificar como toda a produção etnológica, etnográfica e antropológica que abarca o período de tempo que se alastrou predominantemente no decorrer da segunda metade do Século XIX e a primeira metade do Século XX. Nesse sentido, na esteira de Lévi-Strauss e caminhando para nosso próximo capítulo, podemos dizer que existe entre a Antropologia e a etnologia a mesma relação que definimos entre esta última e a etnografia: “etnografia, etnologia e Antropologia não constituem três disciplinas diferentes, ou três concepções diferentes das mesmas investigações. São, na verdade, três etapas ou três momentos de uma mesma pesquisa”, e assim, “a preferência por um dos termos exprime apenas a predominância da atenção voltada para um tipo de pesquisa” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.380). Na continuidade da nossa “viagem de volta”, é chegado o momento de abordarmos as determinações presentes na “Antropologia”, sua relação com os outros campos de conhecimento humanos e sociais, e as controversas especificidades de sua origem.

14 Vale ressaltar que mesmo Frazer parecia ter noção dos riscos de sua abordagem: “Ninguém pode ter maior consciência do que eu do risco de levar demasiado longe uma hipótese, de amontoar uma multidão de casos particulares incongruentes sob uma fórmula estreita, de reduzir a vasta, a inconcebível complexidade da natureza e da história a uma aparência enganosa de simplicidade teórica” (FRAZER, 1982, p.43).

4. Da Antropologia

Partimos da monografia antropológica por ser o resultado da produção desse campo de conhecimento. Diante da predominância que a etnografia passou a obter nesse tipo de trabalho, compreendemos as determinações presentes nesse tipo de investigação de campo que acabou por se tornar a característica determinante da Antropologia em detrimento do próprio tipo de trabalho etnológico que se constituiu e se desenvolveu a partir de investigações comparativas de pesquisas descritivas de sociedades. Considerando que “a etnologia representa, em relação a etnografia, um primeiro passo em direção a sua síntese” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.379) e que a unificação desses dois tipos de trabalhos constituiu historicamente o que hoje entendemos por Antropologia, é necessário compreender as determinações desse campo de conhecimento. A primeira necessidade parte do entendimento da Antropologia mediante sua especificidade em relação a outros campos de conhecimento, ou seja, o porquê da Antropologia enquanto um campo autônomo, mediante a compreensão de suas divisões e subdivisões e, por fim, o caminho pelo qual ela se constituiu historicamente. Ou seja: primeiro uma investigação epistemológica; e em seguida, histórica.

Existe uma dificuldade das jovens ciências – e dentre elas, a Antropologia é a mais jovem – de se inserirem nos escopos pré-estabelecidos dos campos de conhecimento científicos. Como mostra Lévi-Strauss (2008, p.511) ainda na década de 50 do Século XX, a Antropologia “tem os pés nas ciências naturais, apoiou-se nas ciências humanas e olha em direção às ciências sociais”. Sabemos que esses pés nas ciências naturais estão fincados na importância que a Antropologia física - às vezes tratada como “antropologia biológica”, ou por vezes também distinguida desta - teria nas origens epistemológicas da Antropologia. A assim chamada antropologia física “trata de questões como a da evolução do homem a partir de formas animais e sua distribuição atual em grupos raciais, diferenciados por traços anatômicos ou fisiológicos” (2008, p.499). Por esse apoio nas ciências humanas, podemos compreender a conexão que a Antropologia teve que estabelecer com a Geografia ou até mesmo com a Linguística. Vale lembrar que uma das primeiras questões próprias da Antropologia, do ponto de vista epistemológico, foi a indecisão quanto a esse campo de conhecimento tratar de uma espécie de “ciência do homem”. A esses dois ramos da Antropologia, podemos remeter ao que hoje ainda é comum observar: a associação arbitrária desse campo de conhecimento com o “Homem Vitruviano”, o famoso desenho que acompanha as notas datadas de 1490 de Leonardo Da Vinci. Já o olhar para as Ciências Sociais está permeado por especificidades mais complexas.

A primeira questão acerca da relação da Antropologia com as Ciências Sociais é a distinção arbitrária que se faz entre “Antropologia social” e “Antropologia cultural”. Na história epistemológica da Antropologia, houve uma tendência por parte da tradição que se formou na Grã-Bretanha em utilizar o termo “antropologia social”, enquanto nos Estados Unidos a preferência foi pelo uso de “antropologia cultural”. O modo pelo qual

essa distinção foi estabelecida não se configurou através do surgimento de dois ramos distintos de um mesmo campo científico, e sim meramente através das especificidades narrativas de tradições distintas. Nesse sentido, com o desenvolvimento da Antropologia no Século XX e a interlocução de seus expoentes, a preferência pelo uso de uma ou outra dessas expressões pode remeter apenas a preocupações teóricas advindas de determinada tradição, não a categorias internas à Antropologia¹⁵. Assim, a opção por “cultural” ou “social” é mais presente nos próprios departamentos ou programas de pós-graduação do que efetivamente sobre a razão de ser da antropologia. Voltemos à questão desse campo diante das Ciências Sociais.

Hipóteses sobre o que diferencia a Antropologia da Sociologia foram levantadas por alguns teóricos. É perceptível a todos uma dificuldade imanente em propor um esforço não condizente ora com a realidade da Antropologia, ora com os seus aspectos históricos. Lévi-Strauss (2008, p.513), como não poderia deixar de ser, afirmou que “enquanto a Sociologia trata de fazer a ciência social do observador, a Antropologia busca elaborar a ciência social do observado”. Se for essa a razão de ser da Antropologia, podemos concluir que esse campo de conhecimento falhou dramaticamente: não são necessários antropólogos críticos para demonstrar o quanto a Antropologia esteve, na sua origem, a serviço do imperialismo¹⁶, nem mesmo são necessários antropólogos marxistas para dizerem como a Antropologia, em sua gênese, esteve atrelada a personagens tipicamente provenientes das classes favorecidas. De duas uma: ou a “ciência social do observado” é sua própria aniquilação – e como o próprio Marx (2010, p.40) nos diz: “o suicídio é antinatural” – ou a formulação de Lévi-Strauss sobre a especificidade da Antropologia diante da Sociologia não se configura enquanto a razão de ser da primeira – o que parece ser uma assertiva mais condizente com a literatura antropológica.

Uma outra abordagem possível se constitui através das palavras de Copans (1974, p.120) ao sugerir que “a unidade das ciências humanas não deve ser um projeto vão nem um mito ideológico: ela constitui uma *necessidade científica*¹⁷”, assim, “a antropologia e a sociologia, (...) navegam nas mesmas ondas: a experiência histórica atual das sociedades coloca um certo número de questões de ordem teórica e prática que só uma nova prática da investigação pode abordar e resolver” (COPANS, 1974, p.120). Acreditamos, entretanto, que não é possível vincular a Antropologia às Ciências Sociais se ao mesmo tempo essa prática também não a associa junto do movimento da história. Assim, não se trata de propor uma absorção da Antropologia pelas Ciências Sociais. Trata-se, antes de qualquer coisa, de uma aceitação do entendimento de que a Antropologia moderna não é um ente exterior ao mundo: ela é, portanto, parte movente da própria realidade efetiva.

¹⁵ Essa perspectiva parece estar em concordância com a de Lévi-Strauss quando o estruturalista diz que essa distinção “trata-se apenas de uma diferença de ponto de vista, não de objeto” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.-507-508)

¹⁶ Por exemplo Geiger (2008, p.49-50): “A antropologia, como instância do ‘encontro colonial’, não só se defrontou com saberes outros, foi também um (des) encontro de saberes coloniais diversos”.

¹⁷ Itálico do autor.

Se falamos de uma “Antropologia moderna” é porque estamos pressupondo a sua existência a partir de uma forma que precedeu essa denominação. É comum em manuais de história do pensamento antropológico a noção de que esse campo de conhecimento teria se iniciado através de alguns trabalhos provenientes da Grécia antiga, principalmente os que remetem à figura de Heródoto de Halicarnasso, sempre lembrado por sua história das Guerras Persas. Mas esse personagem também escreveu narrativas minuciosas de suas viagens a diversas partes da Ásia Ocidental e do Egito, bem como de lugares mais distantes como a terra dos Citas, localizada na costa norte do Mar Negro. Segundo Eriksen e Nielsen, reconhecidos autores de manuais, “as descrições que Heródoto faz da língua, do vestuário, das instituições políticas e judiciais, das ocupações e da economia são perfeitamente legíveis aos dias atuais” (ERIKSEN; NIELSEN, 2007, p.10) - o que, à revelia dos autores, diz menos sobre os esforços de Heródoto, e mais sobre a situação atual da Antropologia.

Esse formato de descrição empreendido por Heródoto é recorrente entre outros autores tidos como pertencentes a essa história da Antropologia, como Marco Polo através de seu relato sobre sua expedição à China; o tunisiano Ibn Khaldun por meio de seus escritos sobre os árabes e os berberes; Montaigne, através de seus *Ensaio*s - principalmente *Dos Canibais*; entre tantos outros que, de forma semelhante, empreenderam esforços para compreender, cada qual a seu modo, formas de ser e de existir diferentes da sua. Muito embora esses escritos sejam fundamentais para a história do pensamento antropológico, há diferenças significativas entre esse tipo de relato e aqueles desenvolvidos pela Antropologia a partir da segunda metade do Século XIX. Assim, podemos sugerir a divisão desse campo de conhecimento em: 1) a “Antropologia Antiga”, - ou a “pré-antropologia” - que diz respeito às investigações e documentações, tanto de trabalhos teóricos como de relatos de viagens desde a Grécia antiga até meados do Século XIX; e a “Antropologia Moderna”, que é uma denominação após as investigações de Lewis Morgan sobre os Iroqueses, onde, pela primeira vez, há uma “intenção antropológica” expressa através de uma relação consciente entre teoria e investigações de campo, embora essa conexão ainda não apareça sob a forma de uma investigação etnográfica tão refinada quanto nos moldes de Malinowski - o que aqui chamamos de “Antropologia moderna” se assemelha ao que Copans (1974, p.40) chama de “antropologia como ciência”, embora esse autor defenda que não Morgan, mas sim Boas e Malinowski foram os precursores da forma Antropologia de produção de conhecimento.

A constatação, de antemão, é que a Antropologia moderna, ou a Antropologia como ciência, não é fruto de uma especificidade epistemológica. Ao contrário, a Antropologia moderna, assim como a conhecemos, só se originou como uma necessidade de uma forma de manifestação do modo de produção capitalista. Se para uma autêntica investigação é necessário uma busca para rastrear os nexos internos daquilo que está sendo investigado, e se por esse objeto entendemos, nesse momento do trabalho, a busca

pela razão antropológica, torna-se necessário uma compreensão das origens históricas da Antropologia moderna: como, onde, e porquê ela se constituiu e se consolidou enquanto campo de conhecimento autônomo. Para tanto, adentraremos em um controverso circuito predominantemente negligenciado quando se trata de sua história: a delicada – porém comprovada - relação entre as origens da Antropologia e o imperialismo europeu.

Na segunda metade do Século XIX, no momento em que estavam estabelecidas as teses fundamentais da economia clássica e que o capitalismo se manifestava sob sua forma imperialista, as nações europeias começaram a explorar de maneira agressiva os continentes africano e asiático. Essa tendência se agravou na medida em que as nações americanas, que já haviam passado pelo seu processo de descolonização, acabaram por se tornar um promissor mercado para os produtos industrializados europeus. A abertura de mercado na América para esses produtos – como o ferro, o chumbo, o cobre, o algodão, entre outros – foi oportuna na medida em que o preço dessas mercadorias estava em queda no mercado europeu. A colonização, principalmente de parte dos territórios africanos, possibilitou a garantia de matéria-prima para a produção das nações europeias. Nesse mesmo tempo, floresciam no campo das ciências as primeiras tipologias de sociedades, independente dos critérios estabelecidos. Embora apareça como uma espécie de ineditismo, a classificação de Morgan das fases sucessivas da sociedade – selvageria, barbárie e civilização – não inaugurou o ato de dividir os períodos históricos em fases distintas a partir de determinado aspecto referencial. A ideia de que a história humana poderia ser dividida em fases já era algo sugerido nos escritos gregos e chineses clássicos (LEACOCK, 2012, p.228), mas foi na segunda metade do Século XIX, que essas tipologias adquiriram contornos específicos.

Gustave Klemm, ainda na década de 1850, coletou materiais etnográficos de sociedades ao redor do mundo e projetou os contornos do desenvolvimento humano, desde a sociedade igualitária nômade e de caçadores - a quem deu o título de “selvagem” - passando pela sociedade agrícola sedentária politicamente organizada e com influência de instituições religiosas, - “domesticação” - até as ditas “civilizações clássicas” dos mundos árabe, grego, persa, e romano – “liberdade”¹⁸ (2012, p.229). Após a tipologia de Klemm, de 1860 a 1880, aparecem as grandes obras da escola tida, para a Antropologia, como “evolucionista”, e essas obras, ou esboçavam novos tipos de classificações, ou adotavam a de outros autores precedentes: *Das Mutterrecht*, de Bachofen e *Ancient Law*, de Maine, em 1861; *Researches into the early History of Mankind*, de Tylor, já em 1865; *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, de Morgan, em 1869, e a importante *Ancient Society*, também de Morgan em 1877. Em todas as formulações desse momento,

¹⁸ Tal elaboração foi apresentada em seus dez volumes que escreveu sobre a cultura da humanidade, cujo tema central era a divisão em raças “ativas” e “passivas”. Segundo Marvin Harris (1979, p.88), entre essas últimas Klemm incluía os mongóis, os negros, os egípcios, as classes baixas da Europa, entre outras. Alguns antropólogos do Século XX – como Robert Lowie e Philip Curtin - tentaram minimizar a importância do racismo de Klemm, mas é manifesto que o alemão estava profundamente empenhado em biologizar a história.

o estágio mais avançado dessas tipologias ou exposições teóricas, seja pelos contornos do desenvolvimento humano de Klemm, seja pelas condições materiais de subsistência de Morgan, foi identificado nas determinações da civilização ocidental. Sob qualquer margem interpretativa possível não há dúvidas de que há, nesse momento, uma relação existente entre o desenvolvimento colonial e o processo de estabelecimento da nova Antropologia que surgira – como defende Gough (1968) Leclerc (1973), Copans (1971; 1974), Bonte (1974), entre outros.

A colonização não é um fenômeno do Século XIX. Entretanto, essa foi a primeira vez em que se teve a oportunidade de estudar sistematicamente os povos que foram colonizados. A racionalidade da cultura tida como primitiva, para Leclerc (1973, p.27), “dissolve-se na prática racionalizante da Antropologia, a qual se situa no interior da concepção positivista da ciência como único tipo de saber”¹⁹. Assim, sob o ponto de vista da cultura científica, as culturas primitivas, enquanto racionalidades mortas, suprimem-se teoricamente e devem ser abolidas (p.28). “Compreendida pela análise, a cultura primitiva deve desaparecer” - é o que afirma Lavroff (apud LECLERC, 1973, p.28), sem pudor, em seu texto *A ideia de progresso na antropologia*. “Quando se ‘civiliza’, é necessário justificar a sua superioridade e, por conseguinte, teorizar a evolução histórica que a produz. Posteriormente, a exploração dos recursos coloniais dispensou o lirismo do conquistador e contentou-se com a ‘objetividade’ funcional da investigação de campo” (COPANS, 1974, p.112). De maneira hegemônica na segunda metade do Século XIX, as etnografias aparecem sob a forma de um instrumento científico ocidental e, a partir da descrição das culturas, seriam obtidos os conhecimentos necessários para sua colonização, domesticação, ou mesmo extinção²⁰. Nas palavras de John Lubbock (1870), Barão de Avebury, “o estudo da vida selvagem tem uma importância muito particular para nós ingleses, cidadãos de um império que possui colônias em todos os cantos do mundo, cujos habitantes indígenas possui todos os graus de civilização”. Um contemporâneo de Lubbock é ainda mais enfático: “Estudamos as populações das terras baixas como jamais algum conquistador estudou ou entendeu uma raça conquistada”; “conhecemos a sua história, os seus hábitos, as necessidades, fraquezas até mesmo os seus preconceitos” e, assim, “este conhecimento último fornece-nos a base dessas indicações políticas que, sob a designação de previdência administrativa, de reforma em tempo útil, dão satisfação à opinião pública” (HUNTER, apud LECLERC, 1973, p.32).

À época não havia uma distinção bem definida entre o que seria uma abordagem sociológica, mitológica, histórica, ou propriamente antropológica. Foi somente em função das precursoras investigações de campo desse momento que a Antropologia pôde, a seu modo, se constituir enquanto uma prática e uma ciência autônoma. Pela nossa análise,

¹⁹ No decorrer da exposição desse capítulo, e pelo formato do texto aqui apresentado, cometeremos a afronta de citarmos alguns autores por “apud”. Além disso, por vezes modificaremos algumas traduções da obra de Leclerc (1973) por acreditarmos que, em determinados momentos, a tradução para o português dessa obra aparece de maneira imprecisa – pra começar pelo título que, de *Anthropologie et Colonialisme*, foi apresentado ao público lusófono como *Crítica da Antropologia*.

²⁰ Não de maneira espontânea, os antropólogos vitorianos – Tylor, Maine, Lubbock, eram explicitamente imperialistas (LECLERC, 1973, p.21).

essa constituição supõe o processo imperialista europeu. Mas é necessário colocar isso em termos específicos e fazer dessa relação um fato histórico a partir de evidências concretas. Para tanto, apresentaremos dois contextos distintos mas portadores de uma mesma lógica colonial e científica.

Na França, pelos estudos tradicionais da Antropologia, os nomes tido como precursores das investigações desse campo de conhecimento são, na maioria das vezes, Durkheim e seu sobrinho Marcel Mauss – o que não deixa de ser verdade sob o aspecto da pesquisa etnológica. Porém, o que por vezes se omite é que os estudos antropológicos de campo nesse país nasceram a partir das iniciativas de administradores coloniais que desejavam conhecer melhor as populações que estavam sob sua autoridade. Foi sob a tutela de François Joseph Clozel, governador da então África Ocidental Francesa, que foi criado, no ano de 1915, o Comitê de Estudos Históricos e Científicos da África Ocidental Francesa. O objetivo principal do comitê à época era o conhecimento detalhado dos sistemas jurídicos sudaneses para que eles pudessem ser substituídos pelo regime do Código Civil francês (LECLERC, 1973, p.39). Porém, o nome que melhor deixou explícita a relação envolvendo imperialismo e Antropologia no contexto francês é o de Maurice Delafosse que, ao mesmo tempo em que foi um oficial colonial, era também um etnógrafo francês. Esse sim é por vezes reconhecido como um dos percussores da Antropologia nesse país ao lado de Durkheim e Mauss e é, sem dúvidas, um dos pioneiros da pesquisa de campo na França. Juntamente com Clozel, Delafosse escreveu em 1912 a obra *Alto-Senegal-Níger: o país, os povos, as línguas, a história, e as civilizações*. Muito embora essa obra seja somente etnográfica – ou seja, descritiva – e não possua a forma que conhecemos das monografias clássicas e contemporâneas da Antropologia, ela é considerada um ponto de partida da Escola Antropológica Francesa (LECLERC, 1973, p.40-41). Maurice Delafosse, através de suas investigações e seu papel na administração colonial, se consolida na área dos estudos antropológicos e se torna, posteriormente, professor da Escola Colonial e da Escola de Línguas Orientais. Em seguida, será diretor da *Revue d'Ethnographie* e um dos fundadores do Instituto de Etnologia de Paris, em 1924.

Já em outro polo do mundo colonial, o segundo contexto é o desenvolvimento da Antropologia aliado à expansão do império britânico. Uma especificidade jurídica foi fundamental para que essa relação se tornasse possível: foi necessária a substituição do “*Direct Rule*”, uma forma de administração que pressupõe o controle direto do poder imperial por parte do legislativo, executivo e administração civil da colônia, pelo “*Indirect Rule*”, que era um sistema de governo que foi utilizado tanto pelos ingleses quanto pelos franceses e no qual o controle dos impérios coloniais era realizado a partir das estruturas de poderes locais que já existiam naqueles territórios. Adam Kuper apresenta o *Indirect Rule* como um mito, afinal, “os governos coloniais se ocupavam todos da ampliação da economia monetária, de apoiar as missões e a educação missionária (...) e de estabelecer novas formas legais e de governo” (KUPER, 1973, p.140). Essa nova política foi instaurada

pelo administrador colonial britânico Frederick Lugard, ao mesmo tempo em que Clozel iniciava sua investigação na África Ocidental Francesa. Com essa modificação, Lugard pretendia atingir um duplo objetivo: a manutenção e o desenvolvimento do sistema colonial britânico e o estabelecimento de novas relações entre colonizador e colonizado (LECLERC, 1973, p.44).

Lugard já previa a necessidade da ampliação de pesquisas etnográficas naquele território e sabia muito bem o que era necessário para satisfazer os interesses da administração colonial britânica na África: “o primeiro passo a se fazer é encontrar um homem influente para chefe e agrupar, sob sua autoridade, tantas aldeias quanto distritos possíveis; ensiná-los a delegar poderes, fazer com que eles tenham interesse pelas finanças e alicerçar sua autoridade, inculcando-lhe o sentido das responsabilidades (...) é fundamental compreender esses organismos tribais e esses costumes sociais, bem como utilizá-los como base sobre a qual possamos construir” (LUGARD apud LECLERC, 1973, p.45). Os seguidores de Lugard deram continuidade a essa mesma lógica. O exemplo mais clássico provavelmente é Donald Charles Cameron, outro administrador colonial britânico e um dos inspiradores da “*Indirect Rule*” na África Oriental, para quem a antropologia “se tornou uma parte necessária da bagagem intelectual dos administradores em quase todos os escalões dos serviços coloniais africanos”. Cameron, sem pudor, diz que: “os administradores locais muito podem fazer para promover tais estudos, esperando-se que se possa aumentar e melhorar a preparação antropológica, que foi, nestes últimos anos, iniciada com a nomeação de funcionários qualificados para os postos administrativos” (CAMERON apud LECLERC, p.46).

Embora em ambientes distintos, é possível constatar que no início do Século XX houve uma aproximação visível entre o desenvolvimento e o fomento dos estudos antropológicos tanto na França quanto na Inglaterra concomitante ao domínio colonial que esses países tinham sob outros territórios, principalmente na África e na Ásia. Outro exemplo dessa relação pode ser observado com as facilidades de financiamentos para pesquisas por parte da “*Ethnological Society of London*” (ESL), instituição ligada à administração colonial britânica para aqueles estudantes que demonstravam interesses em voltar seus estudos para o âmbito antropológico²¹.

Do outro lado do atlântico, como se apresentava a Antropologia americana nesse período? Nesse aspecto, e nesse outro contexto, há um conflito entre as posições dos intérpretes: Leclerc (1973) afirma que as primeiras críticas a essa associação entre imperialismo e Antropologia vieram da escola culturalista americana devido a seu relativismo e sua preocupação pelas originalidades culturais e que “os seus representantes mais genuínos produziram teses anti-colonialistas”; Já Copans (1974) contesta tal posição

²¹ Adam Kuper minimiza os danos dessa aproximação entre a Antropologia e o Imperialismo no contexto britânico: “Em qualquer caso, a realidade é que os antropólogos ingleses foram pouco utilizados pelos poderes coloniais e, apesar de sua retórica quando buscavam financiamentos, não eram especialmente factíveis de ser utilizados” (cf. KUPER, 1973, p.143). Para outra análise no mesmo sentido de Kuper, vide Firth (1977, p.62-65).

e, embora reconheça o perfil distinto da escola culturalista americana, não reitera a conclusão de Leclerc e afirma que a produção de “teses anti-colonialistas” é uma interpretação exagerada por parte de seu contemporâneo.

Independentemente das especificidades da matriz antropológica americana, as investigações de Gough, Leclerc, Copans e Bonte apontam para evidências também da associação entre a origem da antropologia moderna com o desenvolvimento colonial nas décadas que se seguiram, principalmente até meados dos anos 50 do Século XX. Após esse período, houve um grande movimento por parte de antropólogos marxistas africanistas – dos quais o três últimos (Leclerc, Copans e Bonte) faziam parte – sob a “tutela” de Georges Balandier, de propor um outro olhar da Antropologia para com os povos colonizados. Entretanto, as informações aqui apresentadas já são suficientes para compreender a angustiante, porém real afirmação de Kathleen Gough em seu artigo “Anthropology and Imperialism”, ainda em 1968: “a Antropologia é filha do imperialismo do ocidente” e como disciplina universitária e ciência moderna “apareceu nas últimas décadas do Século XIX e começos do Século XX, período em que as nações do ocidente faziam o último esforço para controlar política e economicamente quase todo o mundo pré-industrial não ocidental” (GOUGH, 1968, p.12-13). Diante disso, ainda mais devastadora é a afirmação de Copans (1974, p.113), concluindo que “a antropologia nunca delimitou seu objeto, foi a dominação colonial que o fez por ela”²².

Diante das peculiaridades aqui expostas, já não pode ser entendido sob a forma de “coincidência” ou de um “fenômeno curioso” os eventos similares e concomitantes dessa relação entre a origem da Antropologia e a expansão imperialista. Vejamos, por exemplo, uma passagem contida no prólogo de *Os Argonautas*: “Encontra-se a moderna etnologia em situação tristemente cômica, para não dizer trágica: no exato momento em que começa a colocar seus laboratórios em ordem, a forjar seus próprios instrumentos e a preparar-se para a tarefa indicada, o objeto de seus estudos desaparece rápida e irremediavelmente.” (...) “Agora, numa época em que os métodos e objetivos da etnologia científica parecem ter se delineado; em que um pessoal adequadamente treinado para a pesquisa científica está começando a empreender viagem às regiões selvagens e a estudar seus habitantes, estes estão desaparecendo ante nossos olhos” (MALINOWSKI, 1978, p.11). No mesmo sentido está a fala de Lévi-Strauss décadas após a de Malinowski: “assistimos ao fenômeno curioso de a Antropologia se desenvolver ao mesmo tempo em que essas sociedades [estudas por ela] tendem a desaparecer ou, no mínimo, a perder suas características distintivas” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.490-491). É evidente que a essa altura não estamos nos referindo a um “fenômeno curioso” e, assim, não se trata apenas de perceber que são fatos

²² Copans prossegue: “Certas ciências possuem um estatuto privilegiado – imaginário – que lhes permite ordenar toda uma configuração do saber. A antropologia é uma delas. Definida por aquilo que parece ser o característico da objetividade – a distância – ela tornou-se por vezes o modelo virtuoso que os sociólogos críticos opõem aos vícios da sua disciplina. Na realidade, a história recente mostra-nos que se trata verdadeiramente de um mito. A candura do saber antropológico é um engano, pois a antropologia é filha do imperialismo e do colonialismo” (COPANS, 1974, p.111).

cronologicamente semelhantes, mas antes, de compreender como os nexos internos de cada um desses elementos se relacionam.

A conclusão é dolorosa, porém necessária: a Antropologia é filha do que se apresentou como o mais brutal e perverso para as sociedades que ela mesma investigou em sua origem: o imperialismo. Muitas etnografias representam, na realidade, o mural de recordações da expropriação dos povos colonizados de seus meios de vida, sejam eles quais forem. Eis o “pecado original” da Antropologia.

Diante dessa abordagem prévia feita até aqui podemos sugerir que: *a razão antropológica está constituída por uma origem controversa na qual esse campo de conhecimento foi incapaz de definir o seu objeto – tendo essa tarefa sido desempenhada pelo imperialismo. A não definição própria de seu objeto provocou, em consequência, uma relação absolutamente desigual entre teoria, método e técnicas de pesquisa, na qual a etnografia – que é tida pela tradição antropológica como um método, porém suas determinações não ultrapassam as características de um procedimento de pesquisa – adquiriu uma importância maior do que a própria Antropologia em si, provocando, a partir da transição da primeira para a segunda metade do Século XX, uma inflexão epistemológica no seio do pensamento antropológico. A definição desse campo de conhecimento através de um procedimento de pesquisa em detrimento de suas outras determinações produziu a aparência de que a Antropologia pode ser concebida como uma ciência autônoma, sendo que, mesmo no interior de suas características, e historicamente, essa independência não se sustenta. Como ela foi historicamente constituída, e como ela se apresenta por sua razão, a Antropologia ignorou sua própria história e se afastou de sua vida material, manifestando-se, paradoxalmente, sob a forma de uma ciência capaz de se sustentar como um ente exterior à realidade efetiva.*

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mauro W. B. “A etnografia em tempos de guerra: contextos nacionais e temporais do objeto da antropologia”. In: F. A. Peixoto, H. Pontes & L. Schwarcz (orgs.), *Antropologias, histórias, experiências*. São Paulo: Humanitas, 2004, pp. 61-81.

ÁLVARES, Lucas Parreira. *Flechas e Martelos: leituras de Marx e Engels acerca da obra Ancient Society de Lewis Morgan*. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado, 2019 (em fase de conclusão).

AUGÉ, Marc. *El viajero subterráneo: um etnólogo em el metro*. Barcelona: 2ª ed. Editorial Gedisa S.A. 1998, 117.

AUGÉ, Marc; COLLEYN, Jean-Paul. *Que és la antropología*. Barcelona: Paidós Iberica, 2005, 144p.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, 109p.

BONTE, Pierre. *De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1974, 71p.

CLIFFORD, J. Notes on (field)notes. In: SANJEK, R. (Ed.) *Fieldnotes – the makings of anthropology*. Cornell University Press, 1990. pp. 47-70.

COHEN, Abner. “Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder”. In: Llobera, José R. (Org.) *Antropologia Política*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1979, p.55-84.

CONKLIN, Harold C. “Etnografía”. In: LLOBERA, José R. (Org.) *La antropologia como ciencia*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1988, 2Ed., p.153-166.

COPANS, Jean. *Críticas e Políticas da Antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1974, 150p.

COPANS, Jean. “Da Etnologia à Antropologia”. In: COPANS, J.; TORNAY, S.; GODELIER, M.; BACKÈS-CLÉMENT, c. *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?*, Lisboa: Edições 70, 1971, p.13-56.

ERIKSEN, Thomas H.; NIELSEN, Finn S. *História da Antropologia*. Rio de Janeiro: 2007, Editora Vozes, 2Ed., 261p.

ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. (Tradução: Leandro Konder) São Paulo: Expressão Popular, 3Ed., 2012, 302p.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004, 256p.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, 276p.

FIRTH, Raymond. “El antropólogo escéptico?” In: BLOCH, Maurice (Org.) *Análisis Marxistas y Antropologia Social*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1977, p.43-78.

FRAZER, Sir James George. Prefácio. In: MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1978, p.5-9.

FRAZER, Sir James George. *O Ramo de Ouro* (versão e-book). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, 637p.

GEIGER, Amir. "Apresentação". In: BATESON, Gregory. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de um tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. São Paulo: Ed. USP, 2008, p.23-68.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, 323p.

GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, 247p.

GODELIER, Maurice. "La antropología en todos los campos". *Nueva Antropología*, Ciudad de Mexico, v. 4, n. 1314, p.261-274, jun. 1980. Semestral.

GOUGH, Kathleen. "Anthropology and Imperialism". In: *Monthly Review*. 1968, 19 (11), p.12-27.

HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoria antropologica: historia de las teorías de la cultura*. Ciudad de Mexico: Siglo Veintiuno, 1979. 690 p.

INGOLD, Tim. "Antropologia versus Etnografia". In: *Cadernos de Campo*. São Paulo: n. 26, v.1, 2017, p.223-229.

INGOLD, Tim. *Estar Vivo: ensaios sobre Movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, 392p.

KUPER, Adam. *Antropologia y Antropologos: la escuela británica: 1922-1972*. Barcelona: 1973, Editorial Anagrama, 281p.

LATOUR, Bruno. "Não é a questão". In: *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*. N.7 (2), jul./dez. 2015: 73-77

LEACH, Edmund. *Sistemas politicos de la Alta Birmania: estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona: Anagrama, 1976, 347p.

LEACOCK, Eleanor Burke. "Introdução à Edição Estadunidense". In: ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. São Paulo: Expressão Popular, 3Ed., 2012, p.227-302.

LECLERC, Gérard. *Crítica da Antropologia: ensaio acerca da história do africanismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973, 223p.

LEININGER, M. *Qualitative research methods in nursing*. Orlando: Grune & Stratton, 1985. cap. 3, p. 33-71

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, 604p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1983, 413p.

LUBBOCK, John. *The origin of civilization and the primitive condition of man: mental and social condition of savages*. New York: Appleton and Company, 1870.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1978, 424p.

MARX, Karl. “A correspondência entre Vera Ivanovna Zaslitch e Karl Marx”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de Classes na Rússia*. (Tradução: Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2013. p.57-116.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. (Tradução: Florestan Fernandes). São Paulo: Expressão Popular, 2008, 285p.

MARX, Karl. “Glosas críticas ao artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’. De um prussiano”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de Classes na Alemanha*. (Tradução: Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo 2010, p.25-52.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858; esboços da crítica da economia política*. (Tradução: Mário Duayer; Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2011a, 788p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. (Tradução: Álvaro Pina e Ivana Jinkings) São Paul: Boitempo, 2010, 271p.

MORGAN, Lewis Henry. *A Sociedade Primitiva I* (Tradução: Maria Helena Barreiro Alves). Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 3Ed., 1980, 331p.

MORGAN, Lewis. *League of the Iroquois*. New York: Corinth Books, 1962, 477p.

RADCLIFFE-BROWN; A. R. *El método de la antropología social*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1958, 203p.

RADCLIFFE-BROWN; A. R. “Social Anthropology, Past and Present”. In: *Man*, v. 62, n. 14., 1952.

ROCHA, Everardo; FRID, Marina. *Os Antropólogos: de Edward Tylor a Pierre Clastres*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, 304p.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. (Tradução: Antônio Chelini, José Paulo Paes e Isidoro Blikstein) São Paulo: Editora Cultrix, 2006, 278p.

SHAH, Alpha. “Ethnography? Participant observation, a potentially revolutionary praxis”. In: *Hau: Journal of Ethnographic Theory* n.7 (1): 45–59

SPRADLEY, J. *The ethnographic interview*. Forth Worth: Hancourt Brace Jovanovich College, 1979.

TERRAY, Emmanuel. *O marxismo diante das sociedades primitivas: dois estudos*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, 180p.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: researches into development of mythology, philosophy, religion language, art and custom*. Londres: John Murray, 1920, 502p.

VAN VELSEN, J. “A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (Org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos*. São Paulo: Global Editora, 1987, p.345-374.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v1.n.1 JAN-DEZ. 2018
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

ÁLVARES, Lucas Parreira. Para uma crítica da razão antropológica [Parte I]
Data de submissão: 06/08/2018 | Data de aprovação: 28/11/2018

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

ÁLVARES, Lucas Parreira. Para uma crítica da razão antropológica [Parte I]. In: **Práxis Comunal**, Belo Horizonte, v.1, n.1, p. 88-117, jan./dez. 2018.