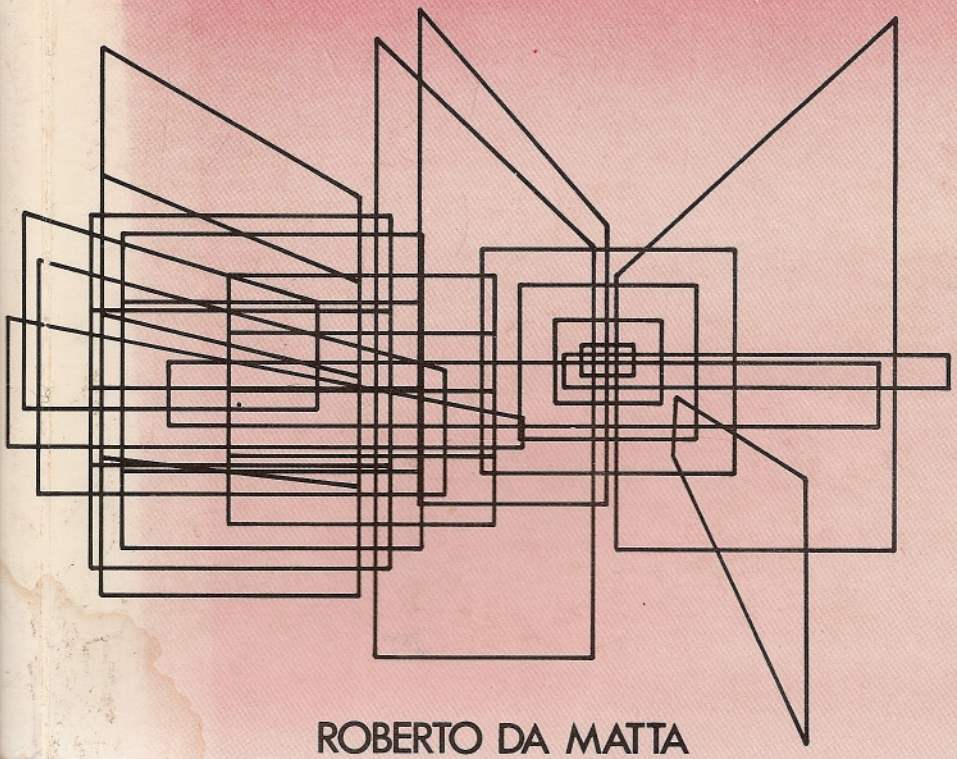
RELATIVIZANDO:

3ª EDIÇÃO

Uma Introdução à Antropologia Social

VOZES



ROBERTO DA MATTA

OUTRAS OBRAS DO AUTOR

Ensaios de Antropologia Estrutural. Petrópolis: Vozes (1973; 2ª edição, 1977).

Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé. Petrópolis: Vozes (1976).

Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar (1979; 2ª edição, 1980).

EM COLABORAÇÃO:

Com Roque Laraia: *Índios e Castanheiros:* A Empresa Extrativa e os Índios no Médio Tocantins. Paz e Terra (2ª edição, 1979).

Organizador e Autor da Introdução do volume *E. R. Leach.* Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática (*no prelo*).

FICHA CATALOGRAFICA

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Mata, Roberto da.
M375r Relativizando: uma introdução à antropologia social / Roberto da Matta. — Petrópolis: Vozes, 1981.
248p.

Bibliografia.

1. Antropologia social 2. Índios Apinayé 3. Índios da América do Sul — Brasil — Índios Apinayé I. Título.

CDD — 301.2
980.3
81-0011 CDU — 39(81) (= 97) Apinayé

TERCEIRA PARTE:

TRABALHO DE CAMPO

1. O Trabalho de Campo na Antropologia Social

A partir do momento em que a antropologia, no limiar do século XX, começou a abandonar a postura evolucionista, ficou patente a importância do trabalho de campo ou pesquisa de campo como o modo característico de coleta de novos dados para reflexão teórica ou, como gostavam de colocar certos estudiosos de visão mais empiricista, como o laboratório do antropólogo social. Assim, se o cientista natural tinha o seu aparato instrumental concreto para repetir experiências no teste de suas hipóteses de trabalho, o etnólogo o experimentava de modo diverso. Na sua disciplina estava fora de questão a experiência desenhada e fechada, do tipo realizado pelo psicólogo experimental na sua prática, mas ficava inteiramente aberta a experimentação num sentido mais profundo, qual seja: como uma vivência longa e profunda com outros modos de vida, com outros valores e com outros sistemas de relações sociais, tudo isso em condições específicas. Freqüentemente o etnólogo realizava sua experiência em solidão existencial e longe de sua cultura de origem, tendo, portanto, que ajustar-se, na sua observação participante, não somente a novos valores e ideologias, mas a todos os aspectos práticos que tais mudanças demandam. Enquanto o cientista natural poderia repetir seu experimento, introduzindo ou retirando para propósitos de controle suas variáveis; no caso do antropólogo isso não poderia ocorrer. O controle da experiência, portanto, conforme chamou nossa atenção tantas vezes Radcliffe-Brown (cf. 1973, 1979), teria que ser feito pela comparação de uma sociedade com

outra e também pela convivência com o mundo social que se desejava conhecer cientificamente. Em outras palavras, a pesquisa estava limitada pelo próprio ritmo da vida social, já que o antropólogo social seria o último a buscar sua alteração como um teste para as suas teorizações.

Nós já vimos como essa virada metodológica que se cristaliza na pesquisa de campo e a constelação de valores que chega com ela estão profundamente associadas ao chamado «funcionalismo» ou ao que denomino, pelos motivos já mencionados na parte anterior, «revolução funcionalista». Tal postura conseguiu arrancar o pesquisador de sua confortável poltrona fixa numa biblioteca em qualquer ponto da Europa Ocidental, para lançá-lo nas incertezas das viagens em mares povoados de recifes de coral, rituais exóticos e «costumes irracionais». Tal mudança de atitude, ao fazer com que a antropologia deixasse de colecionar e classificar curiosidades ordenadas historicamente, transformou nossa ciência, conforme disse Malinowski, «numa das disciplinas mais profundamente filosóficas, esclarecedoras e dignificantes para a pesquisa científica» (cf. Malinowski, 1976: 375), justamente por levar o estudioso a tomar contato direto com seus pesquisados, obrigando-o a entrar num processo profundamente relativizador de todo o conjunto de crenças e valores que lhe é familiar. Deste modo, a antropologia social não poderia, para Malinowski, ligar-se a nenhuma compilação de costumes exóticos onde o etnólogo teria como objetivo a reprodução de uma lista infindável de «fatos», tais como: «Entre os Brobdignacianos, quando um homem encontra sua sogra os dois se agridem mutuamente e cada um se retira com um olho roxo»; ou «Quando um Brodiag encontra um urso polar, ele costuma fugir e, às vezes, o urso o persegue»; ou, ainda, «Na antiga Caledônia, quando um nativo acidentalmente encontra uma garrafa de uísque pela estrada, bebe tudo de um gole, após o que começa imediatamente a procurar outra garrafa» (cf. Evans-Pritchard, 1978: 22) o que, como disse Malinowski, «fazia com que nós antropólogos parecêssemos idiotas e os selvagens, ridículos» (Evans-Pritchard, 1978: 22).

Tal estilo de reproduzir a experiência com os nativos, implacavelmente satirizada por Malinowski na citação anterior, lembra o modo pelo qual os evolucionistas clássicos

escreviam seus relatórios de pesquisa: como uma espécie de catálogo telefônico cultural, onde a idéia de classificar e, sobretudo, de colecionar todos os costumes era um objetivo evidente. A partir do advento do trabalho de campo sistemático, entretanto, tornava-se impossível reduzir uma sociedade (ou uma cultura) a um conjunto de frases soltas entre si, na listagem dos costumes humanos dispostos em linha histórica. Isso porque a vivência propriamente antropológica — aquela nascida do contato direto do etnógrafo com o grupo em estudo por um período relativamente longo — dava a perceber o conjunto de ações sociais dos nativos como um sistema, isto é, um conjunto coerente consigo mesmo.

É, como vimos, essa descoberta tão simples e tão crítica que permitirá o nascimento da visão antropológica moderna, como o instrumento básico na transformação da antropologia social numa disciplina social, como um autêntico ponto de vista. Como disse Malinowski num dos seus grandes momentos de reflexão: «Deter-se por um momento diante de um fato singular e estranho; deleitar-se com ele e ver sua singularidade aparente; olhá-lo como uma curiosidade e colecioná-lo no museu da própria memória ou num anedotário — essa atitude sempre me foi estranha ou repugnante». Ou seja, o papel da antropologia é produzir interpretações das diferenças enquanto elas formam sistemas integrados. Como diz o mesmo Malinowski logo a seguir:

> «Há, porém, um ponto de vista mais profundo e ainda mais importante do que o desejo de experimentar uma variedade de modos humanos de vida: o desejo de transformar tal conhecimento em sabedoria. Embora possamos por um momento entrar na alma de um selvagem e através de seus olhos ver o mundo exterior e sentir como ele deve sentir-se ao sentir-se ele mesmo. Nosso objetivo final ainda é enriquecer e aprofundar nossa própria visão de mundo, compreender nossa própria natureza e refiná-la intelectual e artisticamente. Ao captar a visão essencial dos outros com reverência e verdadeira compreensão que se deve mesmo aos selvagens, estamos contribuindo para alargar nossa própria visão» (Malinowski, 1976: 374).

Essa sábia reflexão de Malinowski, a qual poder-se-iam somar outras feitas por antropólogos pioneiros, gente do porte

de Franz Boas, caso a nossa tarefa fosse a de traçar uma detalhada história do método antropológico, traduz a essência da perspectiva antropológica, na sua busca daquilo que é essencial na vida dos outros. De tudo o que permite tornar qualquer sociedade, em qualquer ponto do planeta, com qualquer tipo de tecnologia, um conjunto coerente de vozes, gestos, reflexões, articulações e valores. É a descoberta desta coerência interna que torna a vida suportável e digna para todos, dando-lhe um sentido pleno que a experiência de trabalho de campo sobretudo em outra sociedade permite localizar, discernir e, com sorte, teorizar.

Deste modo, não há nenhum antropólogo contemporâneo que não tenha sido submetido a esta experiência tão importante quanto enriquecedora, seja do ponto de vista pessoal, teórico ou filosófico. A base do trabalho de campo como técnica de pesquisa é fácil de justificar abstratamente. Trata-se, basicamente, de um modo de buscar novos dados sem nenhuma intermediação de outras consciências, sejam elas as dos cronistas, dos viajantes, dos historiadores ou dos missionários que andaram antes pela mesma área ou região. Esse contato *direto* do estudioso bem preparado teoricamente com o seu objeto de trabalho coloca muitos problemas e dilemas e é, a meu ver, destes dilemas que a disciplina tende a se nutrir, pois é a partir dos seus próprios paradoxos que a antropologia tem contribuído para todas as outras ciências do social. Uma dessas contradições é o fato de a disciplina renovar sistematicamente sua carga de experiências empíricas em cada geração. Em vez de encorajar uma ampliação teórica no limite de certos problemas ou teorias já estabelecidas, buscamos orientar o jovem pesquisador para uma perspectiva realmente pessoal e autêntica de cada problema. Ou melhor, tentamos conduzir o neófito para que venha a desenvolver um diálogo com as teorias correntes, tudo isso a partir de sua experiência concreta com o «seu» grupo tribal ou segmento de uma sociedade moderna por ele estudada. É porque os antropólogos conduzem sua existência como profissionais, realizando essa dialética da experiência concreta com as teorias aprendidas na universidade, que eles podem falar das «suas tribos», «favelas», «comunidades», «mitos», «classes sociais», «ideologias» etc. Pois que se trata realmente de um treinamento onde se dá uma forte ênfase

às conseqüências teóricas desta apropriação vivenciada nos conceitos e teorias aprendidos nos bancos da escola pós-graduada. Todo antropólogo realiza (ou tenta realizar), portanto, o seu próprio «repensar a antropologia», postura que — como nos revelou explicitamente Edmund Leach (cf. Leach, 1974) — é uma tarefa absolutamente fundamental para o bom desenvolvimento da disciplina.

O resultado é que a antropologia social é certamente a disciplina social que mais tem posto em dúvida e risco alguns dos seus conceitos e teorias básicas. Seja porque a definição anterior era por demais estreita, seja porque as novas descobertas, trazidas pela pesquisa de campo em profundidade, forçam sempre uma nova abertura dos instrumentos anteriormente utilizados. De fato, é difícil não produzir sistematicamente esse «estado de dúvida teórica», quando a experiência da disciplina está voltada para o estudo de novas sociedades, inclusive da nossa própria cultura. Cada estudo desses traz não só a possibilidade de testar todos os conceitos anteriormente utilizados naquele domínio teórico específico, como também o ponto de vista daquele grupo, segmento, classe social ou sociedade. E isso pode provocar novas revelações teóricas, bem como revoluções nos esquemas interpretativos utilizados até então.

Forçado pela orientação mais geral da disciplina — a de se renovar — os antropólogos têm duvidado de vários conceitos considerados básicos ao longo de muitas gerações.

Assim, duvidamos das definições clássicas de religião «como crença em seres espirituais», como queria Tylor na sua colocação mínima e clássica do domínio religioso. Isso porque, na geração seguinte, Durkheim, Mauss e outros situaram a problemática da religiosidade numa escala muito mais ampla e mais complexa, definindo; ou melhor, conceituando o fato religioso como uma relação entre os homens e grupos humanos estabelecida por meio dos deuses que, neste contexto, nada mais representam do que a própria sociedade na sua totalidade. Assim, em vez de buscar a religião como uma relação entre homem e Deus (ou nós os mortais e os espíritos, imortais por oposição e definição) e classificar o fenômeno religioso numa escala que ia de relações mais simples e mais diretas entre homens e deuses, até as mais «complicadas», quando há uma intervenção das igrejas,

seitas, sacerdotes e sacrifícios, a escola de Durkheim situa a problemática do fenômeno dentro da própria sociedade, demonstrando como as formas mais elementares da vida religiosa reproduziam no plano ideológico as formas mais elementares de relacionamento social.

Outro repensar se deu no campo dos estudos do parentesco, domínio considerado como especificamente antropológico desde que Morgan o fundou como esfera de reflexão sobre a singularidade social humana. Hoje, as discussões giram sobre qual o sentido e qual a essência disto que nós chamamos de parentesco. Não pode ser o «sangue» ou outra substância básica, como queria Morgan e seus contemporâneos. Será, pois, um idioma, uma língua pela qual se pode totalizar e expressar uma dada problemática? Mas e as relações primárias que todo ser humano desenvolve desde o seu nascimento?

Todas essas dúvidas metódicas acabaram — como tive a ocasião de revelar na parte anterior — por permitir que o pensamento antropológico abrigasse uma nova via de conhecimento do homem, caminho que pode abandonar o questionamento historizante, para utilizar a noção de «sistema», de «sincronia», de «funcionalidade», de «estrutura», de «inconsciente» e revelar as diferenças entre sistemas sociais como formas específicas de combinações e de relações que são mais ou menos explícitas em sociedades e culturas segregadas pelo tempo e pelo espaço. Tais formas são transformações umas das outras num sentido mais complexo do que aquele dado pelo eixo exclusivo do tempo, que permite vê-las como formas derivadas umas das outras. De fato, a antropologia sugere que estas variações combinatórias são «escolhas» que cada grupo pode realizar diante de desafios históricos concretos, muitas vezes de modo mais consciente do que se poderia imaginar, e não parcelas de relações que o tempo por algum capricho deixou de submeter à sua pressão modificadora. Esta postura crítica tem permitido à antropologia social relativizar a própria idéia de tempo concebido historicamente, sugerindo muitas vezes a sua substituição por uma noção de «campo» ou de «inconsciente», zona onde todas as possibilidades e todas as relações humanas seriam encontradas de forma virtual. A história, portanto, seria o movimento pelo qual o inconsciente estrutural seria

realizado e limitado e não somente a zona de sua invenção e criação.

Tais problemas têm ocorrido em quase todos os domínios tradicionalmente estudados pelos antropólogos sociais e são variadas as suas respostas. Nossa intenção aqui não é resolvê-los, mas indicar como na antropologia — provavelmente muito mais do que em qualquer outra disciplina social — há uma longa, saudável e tradicional base pluralista, pela qual o fenômeno humano é estudado. E aqui não se trata, obviamente, de um pluralismo político, de cunho liberalizante, mas de uma verdadeira postura filosófica, gerada pela contradição básica da disciplina: o fato de a antropologia social ser ao mesmo tempo una e múltipla. Assim, se ela é una em seus objetivos e na sua posição de respeito extremo por todas as formas de sociabilidade diferentes (por mais «primitivas» e «selvagens» que possam parecer), ela é múltipla na busca de seus dados e reflexão. Múltipla justamente no sentido de não se prender a nenhuma doutrina social, moral ou filosófica preestabelecida, a não ser aquela que constitui talvez o seu próprio esqueleto e que diz que nós sabemos apenas que não sabemos! A antropologia social, quero crer, é uma disciplina sem ídolos ou heróis, sem messias e teorias indiscutíveis e patenteadas, muito embora tenha um enorme coração onde cabem todas as sociedades e culturas. Em parte, assim, essa multiplicidade da antropologia diz respeito à sua substância, já que ela é uma filha dileta do colonialismo ocidental e é também uma ciência muito bem marcada pelos ideais do cientificismo europeu. Mas, não obstante isso, ela tem crescido ao sabor das lições aprendidas em outras sociedades, culturas e civilizações. É, pois, muito importante constatar como a antropologia social, sobretudo pela prática das viagens, tem levado muito a sério o que dizem os «selvagens», como pensam os «primitivos», qual a racionalidade dos grupos tribais. Pois foi realizando esse trabalho de aprender a «ouvir» e a «ver» todas as realidades e realizações humanas que ela pôde efetivamente juntar a *pequena tradição* da aldeia perdida na floresta amazônica, desconhecida e ignorada no tempo e no espaço, submetida a todas as explorações políticas e econômicas, com a *grande tradição* democrática, fundada na compreensão e na tolerância que forma a base de uma verdadeira perspec-

tiva da sociedade humana. Isso fez com que a antropologia social desenvolvesse uma tradição distinta das outras ciências humanas, pois com ela ocorre a possibilidade de recuperar e colocar lado a lado, para um diálogo fecundo, as experiências humanas.

Diferentemente, então, da Sociologia, da História, da Geografia Humana, da Psicologia, da Ciência Política e da Economia, mas muito próxima da Lingüística, a Antropologia Social toma como ponto de partida a posição e o ponto de vista do outro, estudando-o por todos os meios disponíveis. Se existem dados históricos, eles são usados; se existem fatos econômicos, isso também entra na reflexão; se há material político, eles não ficam de fora. Nada deve ser excluído do processo de entendimento de uma forma de vida social diferente. Mas tudo isso, convém sempre acentuar, dentro da perspectiva segundo a qual a intermediação do conhecimento produzido é realizada pelo próprio nativo em relação direta com o investigador. Ou seja, na postura às vezes difícil de ser entendida, posto que se baseia num ponto crucial: que o nativo, qualquer que seja a sua aparência, tem razões que a nossa teoria pode desconhecer e — freqüentemente — desconhece; que o «selvagem» tem uma lógica e uma dignidade que é minha obrigação, enquanto antropólogo, descobrir.

É, portanto, para chegar a esta postura (ou para chegar próximo a ela) que o etnólogo empreende sua viagem e realiza sua pesquisa de campo. Pois é ali que ele pode vivenciar sem intermediários a diversidade humana na sua essência e nos seus dilemas, problemas e paradoxos. Em tudo, enfim, que permitirá relativizar-se e assim ter a esperança de transformar-se num homem verdadeiramente humano.