

DESVENDANDO MÁSCARAS SOCIAIS



*Berreman/Bohannan
Cicourel/Evans-Pritchard
Foote-Whyte/Gluckman
Lévi-Strauss/Malinowski
Radcliffe-Brown*

livraria francisco alves editora s.a.

Quais são os temas cruciais da Antropologia moderna? O que acontece nos bastidores da pesquisa antropológica? O que está por trás das "máscaras" dos comportamentos sociais? Essas e outras interrogações são respondidas por autores já clássicos e alguns inovadores do pensamento antropológico, entre os quais se incluem nomes como os de Bronislaw Malinowski, Radcliffe-Brown, Max Gluckman, Gerald Berreman, Aaron Cicourel e Claude Lévi-Strauss. Uma coletânea básica de textos antropológicos, focalizando as técnicas do trabalho de campo e o método comparativo em Antropologia Social. Obra utilíssima a todos os universitários e interessados em Ciências Sociais.



**DESVENDANDO
MÁSCARAS
SOCIAIS**

(c) Todos os direitos reservados à
LIVRARIA FRANCISCO ALVES EDITORA S.A.

Murilo

UFRJ-IFCS
Dosador 946/2010
Registro: 2318/2010

capa: AG PROGRAMAÇÃO VISUAL E ARQUITETURA LTDA.

1975

LIVRARIA FRANCISCO ALVES EDITORA S.A.
Rua Barão de Lucena, 43 — Botafogo, ZC-102
Rio de Janeiro

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

sumário

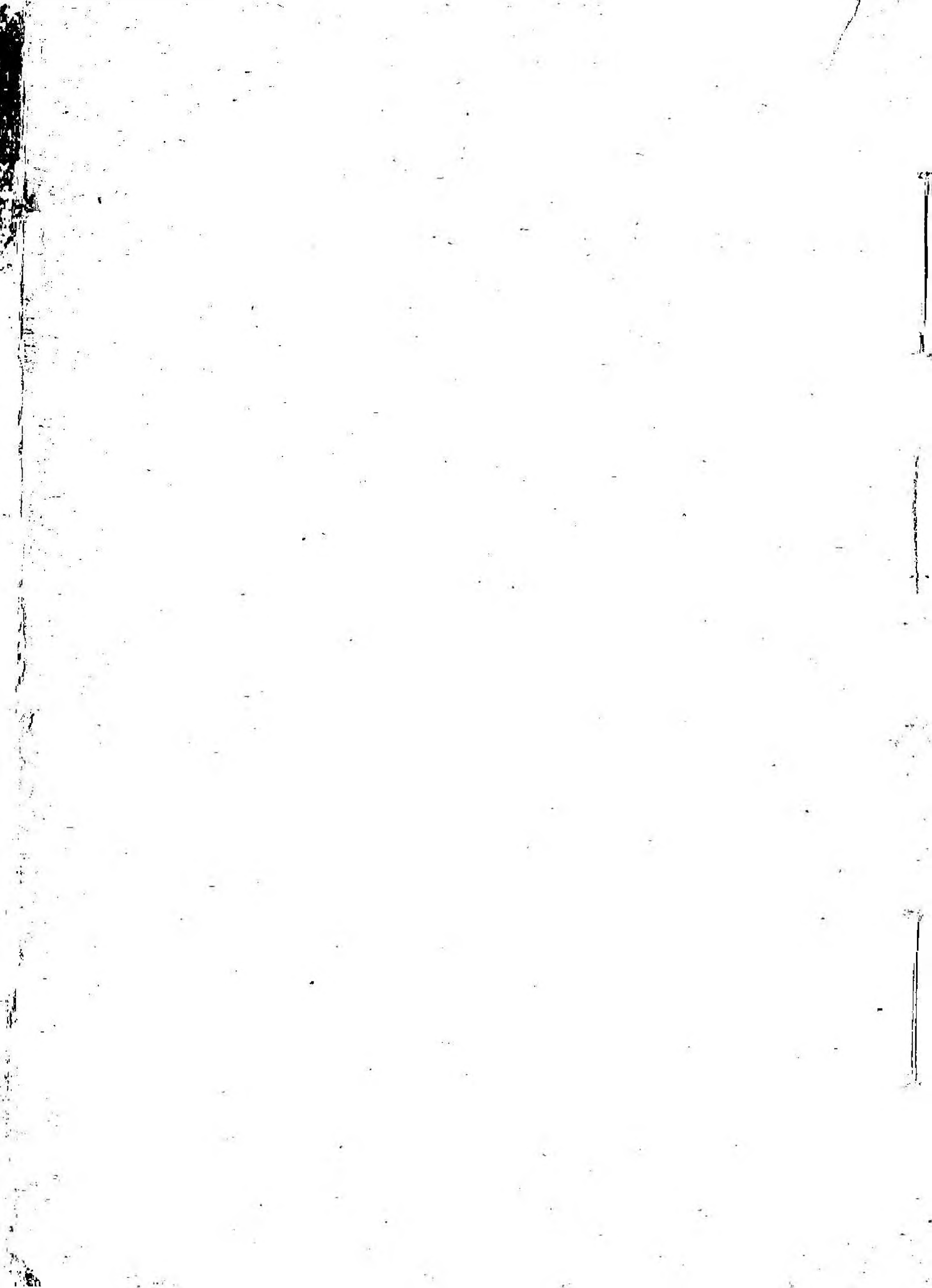
INTRODUÇÃO 9

1ª PARTE — A PESQUISA DE CAMPO

- 1 — OBJETO, MÉTODO E ALCANCE DESTA PESQUISA
Bronislaw Malinowski 39
- 2 — O MATERIAL ETNOGRÁFICO NA ANTROPOLOGIA
SOCIAL INGLESA
Max Gluckman 63
- 3 — TREINANDO A OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE
William Foote-Whyte 77
- 4 — TEORIA E MÉTODO EM PESQUISA DE CAMPO
Aaron Cicourel 87
- 5 — POR DETRÁS DE MUITAS MÁSCARAS
Gerald Berreman 123

2ª PARTE — O MÉTODO COMPARATIVO

- 6 — A POSIÇÃO ATUAL DOS ESTUDOS ANTROPOLÓGICOS
A. R. Radcliffe-Brown 177
- 7 — O MÉTODO COMPARATIVO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
A. R. Radcliffe-Brown 195
- 8 — AULA INAUGURAL
Claude Lévi-Strauss 211
- 9 — ANTROPOLOGIA SOCIAL
E. E. Evans-Pritchard 223
- 10 — O “PROGRESSO” DA ANTROPOLOGIA
Paul Bosannan 245
- BIBLIOGRAFIA 259



introdução

Este livro de leituras sobre método foi dividido didaticamente em duas partes, a primeira contendo textos que discutem em especial as técnicas da pesquisa de campo e o segundo agrupando alguns outros que tratam do método comparativo em Antropologia. Essa divisão didática não significa que não procuremos as conexões entre essas duas atividades do antropólogo ou, como entendem alguns autores, duas etapas da pesquisa antropológica. Muito pelo contrário, a leitura atenta dos textos escolhidos, pela diversidade de orientações teóricas dos seus autores, levará o leitor a ver que é impossível pensar uma técnica de pesquisa "inocente" ou "neutra" teoricamente, bem como um método comparativo em si, sem referência às preocupações teóricas do autor e às repercussões que traz à maneira de coletar os "fatos" ou aos próprios tipos de "fatos" a serem coletados e comparados. Verá como a simples discussão da observação participante, enquanto técnica de pesquisa, e dos "fatos" que os antropólogos se propõem a descobrir, suscitam problemas de epistemologia, de teoria sociológica, bem como das relações entre as diversas disciplinas sociais. A discussão do método comparativo, além de recriar questões epistemológicas e teóricas referentes à relação entre o antropólogo e o seu objeto de estudo, revela também questões filosóficas de ordem mais geral: a singularidade e/ou a universalidade das culturas humanas, a existência ou não de uma natureza humana. Nesta introdução, são destacados alguns dos temas e problemas de que tratam os autores, por vezes explicitamente, por vezes implicitamente, com o intuito de orientar a leitura. Tem-se o cuidado de não permitir que certos rótulos comumente impostos sobre, ou auto-impostos por, estes autores impeçam de ver sua maneira original de colocar problemas e de tentar solucioná-los.

A seleção e a introdução foram feitas com o intuito de apresentar ao leitor alguns textos básicos e clássicos bem como outros mais recentes, representando diversas correntes do pensamento antropológico especialmente no que diz respeito ao seu método.

O tema central dessas leituras é como dar conta da realidade que o antropólogo pretende estudar se o seu objeto de estudo é

constituído de sujeitos que, além de nela agirem, pensam, interpretam e explicam a realidade em que vivem. Assim como o cientista social lida com conceitos e elabora regras de evidência e teorias para guiá-lo na seleção e na interpretação dos dados, qualquer pessoa que participe de um grupo, qualquer agente ou ator social, utiliza categorias de pensamento, regras de evidência e teorias para selecionar e interpretar os diversos aspectos ou objetos das situações que vivenciam. Quer isto dizer que a realidade não é transparente e que suas propriedades não são evidentes nem dadas imediatamente? De que maneira, tanto o antropólogo quanto os sujeitos de sua pesquisa, intervêm no processo de conhecimento, de que maneira "constroem" a realidade? Estes e outros problemas correlatos recebem distintos relevos e são pensados mediante o uso de diferentes conceitos: esquema mental ou espírito nativo, categorias e sistemas de classificação dos nativos, interpretações e seleções dos atores, constructos e regras de evidência do senso-comum, sistemas *folk* de organização. Parte do exercício da leitura será descobrir as diferenças entre as "realidades" que esses conceitos procuram recobrir e entre as posições relativas que ocupam no sistema teórico dos autores. Outra indagação central é, se a antropologia é o encontro de duas subjetividades, tal como a concebe Lévi-Strauss, o que resulta da interação social entre o pesquisador, munido de conceitos e teorias tanto científicas quanto de senso-comum, e os sujeitos de sua pesquisa, igualmente munidos de conceitos e teorias de senso-comum que informam a sua ação?

Malinowski, sem ter sido o primeiro a fazer pesquisa de campo tal como a entendemos hoje, foi o primeiro a elaborar sua teoria, aqui reproduzida. além de nos ter legado uma das mais cuidadosas e exaustivas descrições de uma sociedade estranha. Ele viveu durante a Primeira Guerra Mundial nas ilhas Trobriand do Pacífico, interagindo com os nativos e estudando seus costumes. Sobre eles escreveu vários livros, clássicos da Antropologia, sendo que o primeiro deles, publicado em 1922, contém a sua teoria da pesquisa de campo, ou etnográfica. Algo do que nos diz soa hoje como uma concepção positivista simplista, se não completamente ingênua, dos poderes da Ciência e da objetividade inerente ao espírito com formação científica, isto é ao Cientista, porém, continua muito atual e importante. Sua rica experiência de campo, bem como as bases metodológicas por ele lançadas, ainda continuam a estimular a reflexão dos antropólogos sobre a sua prática fundamental: a convivência diária com o "outro" — os nativos ou estrangeiros, os silenciosos ou silenciados — a fim de conhecê-lo.

Foi sobre a necessidade de conviver com os nativos, morar entre eles, participar de suas atividades cotidianas, que Malinowski sempre insistiu. Várias são as razões apresentadas por ele: a falta de documentos históricos, de registros feitos concretamente entre os povos primitivos, como também a própria condição de membro de qualquer organização, seja ela primitiva ou não. O etnógrafo, diz ele, não vai encontrar os seus fatos formulados num "código de leis escrito ou explicitamente expresso", pois "toda a sua tradição tribal, toda a estrutura da sua sociedade encontram-se incorporadas no mais evasivo de todos os materiais: o ser humano". Esse deslocamento da fonte de dados empíricos dos registros de cronistas ou viajantes para o próprio nativo, relaciona-se, por sua vez, a uma redefinição do "selvagem", do "nativo", vistos pelos olhos colonialistas como o bárbaro sem costumes nem leis, e pelo etnógrafo como "sujeitos a um estrito código de comportamentos e boas maneiras". Posteriormente, diz ele que esse material evasivo é como "um simples membro de qualquer instituição moderna", que participa da organização mas "não tem qualquer visão integrada resultante do todo e muito menos poderia apresentar qualquer explicação de sua organização". É inútil, diz-nos Malinowski, fazer perguntas abstratas, em termos sociológicos ou muito abrangentes, aos nativos, pois não as entenderiam. É preciso deixar que ocorram "casos reais" para que o etnógrafo possa observar seu comportamento e ouvi-los falar e discutir sobre o caso ocorrido ou sobre outros similares no passado, julgando e tomando partido ou respondendo a perguntas *concretamente* formuladas pelo pesquisador.

Assim, o que é imediatamente dado à observação do etnógrafo são "casos expostos", o que só implica numa certa atividade seletiva do pesquisador. Aqui começa nossa primeira dificuldade: a que Malinowski se refere exatamente? A qualquer ocorrência da vida cotidiana, a qualquer rixa ou disputa entre indivíduos ou grupos, ou a casos que acionam as instâncias mais altas do sistema de controle social? Seriam estes casos melhor entendidos, como propõe Gluckman, como situações sociais, perdendo esta conotação legal implícita no termo de Malinowski? Certamente, Malinowski tinha a preocupação de desvendar as regras do código legal — ou os costumes e a tradição, como as denomina outras vezes. Porém sua observação, acima transcrita, sobre a falta de visão integrada do todo e da explicação de uma organização pelos seus membros, revela outro tipo de preocupação.

A partir do estudo desses casos, Malinowski propõe a separação entre três tarefas de pesquisa, apontando em cada uma delas para um tipo específico de dados, para a maneira de coletá-los e para a maneira de tratá-los a fim de extrair o que é regular, típico ou recorrente. A realidade é dividida em áreas de estudo, partes

interdependentes de um todo, a "totalidade da vida tribal", cujo conhecimento é o objetivo da pesquisa. Seriam essas tarefas desvendar o "arcabouço da constituição", os "imponderáveis da vida real ou do comportamento típico" e o "espírito do nativo". Subjacente a essa divisão está uma teoria da ordem social que em nenhum momento é explicitamente formulada. Alguns dos seus problemas podem ser levantados no exame daquilo que os termos empregados por Malinowski denotam.

A separação entre os "imponderáveis da vida real", de um lado, e o arcabouço da constituição social e do espírito dos nativos, de outro lado, poderiam levar à suposição de que Malinowski não cometeu o mesmo "erro" de Radcliffe Brown, apontado por Lévi-Strauss: o de confundir suas construções teóricas com a realidade. Porém, uma leitura mais cuidadosa revela que, para Malinowski, todos três participam da *ordem do evento*, têm existência real. Ao nível do ato individual, Malinowski diferencia primeiro as prescrições do costume e da tradição sobre a ação; segundo, a maneira pela qual a ação é praticada; e terceiro, o comentário a seu respeito. Porém, não é a ação individual que Malinowski pretende explicar. Ele busca os padrões gerais: o que é regular, recorrente e típico nesses três dados. Como procede?

Com base em "casos reais" acumulados, não pela sua singularidade, comicidade ou exotismo, mas por abarcarem ou incluírem a totalidade da cultura tribal, o etnógrafo chegará à inferência do "arcabouço da constituição social". A tarefa, portanto, não é simples: o etnógrafo deve ter a preocupação de registrar o maior número de casos sobre todos os aspectos da vida tribal, de exaurir esses casos, porém, diz ele, selecionando os que "tiverem mais claro esquema mental"¹. Esse "esquema mental", termo que também é empregado por Malinowski para referir-se à orientação teórica do pesquisador, deverá ser materializado em diagramas ou quadros sinóticos. Ao estudar transações econômicas, por exemplo, o etnógrafo examina todos os seus tipos pelo acompanhamento de casos inter-relacionados, concretos", e os inclui "num quadro sinótico"; "do mesmo modo dever-se-ia fazer uma tabela de todas as dádivas e presentes habituais numa determinada sociedade, uma tabela que abarcasse a definição sociológica, cerimonial e econômica de cada item". Foi procedendo assim que Malinowski pôde desvendar as regras do *kula*, o sistema de trocas rituais de presentes entre os trobriandeses. O resultado é um código de regras que, embora não

¹ No original *chart*, que significa tanto esquema quanto estatuto. É nesse último sentido que Malinowski o emprega posteriormente na sua teoria das instituições.

seja expressamente formulado por nenhum nativo, guia-o nas suas atividades. O mesmo procedimento deve ser adotado no estudo dos outros aspectos da vida tribal.

Mas esse código estrito, precisado pelo pesquisador, não é rigidamente seguido na prática. Por isso também deve o pesquisador observar o comportamento do nativo ao respeitá-las e as excessões a elas. Esta seria a primeira aceção dada a Malinowski aos "imponderáveis da vida real". Outras ainda são sugeridas: ao lado dos laços cristalizados, temos os sentimentos, tão mais importantes na vida diária, das amizades e inimizades, das simpatias e antipatias. Ao lado do aspecto legal, o aspecto íntimo, também presente em qualquer relação social. Ao lado do costume e da tradição, temos o tom pelo qual se manifesta, no comportamento, a importância a eles atribuída. Sob este termo, Malinowski parece referir-se a dois problemas de ordem diferente. Em primeiro lugar, enquanto estuda a cultura de um povo, o etnógrafo tem que levar em consideração os comportamentos, isto é, os gestos cotidianos, o tom das conversas, as atitudes do corpo e expressão facial, pois eles são *expressivos*. Os comportamentos dizem algo a respeito do significado emprestado à situação vivida. Uma das conseqüências teóricas apontadas por ele é que se poderá decidir sobre o caráter remanescente de um ato, sobre o caráter ordinário ou extraordinário de um espetáculo, sobre sua importância e vitalidade para a vida tribal, ao observar-se se é desempenhado séria ou alegremente, negligente ou zelosamente. Outras implicações teóricas importantes, assinaladas por outros autores, serão abordadas mais tarde. Em segundo lugar, confundindo o sistema construído pelo pesquisador — o arcabouço da constituição social — com o costume e a tradição, Malinowski sugere que ao observarmos o comportamento efetivo dos nativos, podemos distinguir entre a teoria e as práticas nativas. Esse problema continua a ser discutido, sob outros envólucros, por diversos antropólogos atuais.

Por fim, Malinowski expõe a terceira tarefa da pesquisa de campo: o registro de um terceiro fenômeno, o "espírito", isto é, "os pontos de vista e opiniões expressas dos nativos". Como as tarefas anteriores, a terceira tarefa inclui tanto a separação de um tipo de dados a serem usados na procura do típico e recorrente, como a identificação de um fator que explica a ação individual. No "espírito do nativo", Malinowski inclui as "idéias, motivos, sentimentos" que impulsionam o indivíduo à ação e que são estereotipados pela tradição, costume e pela própria linguagem. A eles refere-se também como "estados mentais típicos", próprios dos indivíduos enquanto membros da sociedade. Assim como temos maneiras cristalizadas de agir, temos maneiras de pensar e sentir cristalizadas e estereotipadas. Portanto, a tradição e o costume não estariam presentes

apenas no primeiro tipo de dados, mas em todos os três tipos. O que os separa então? Quanto ao último tipo de dado parece claro que Malinowski se refere a tudo o que é verbalizado, transmitido na linguagem oral nativa. Isso fica bastante claro quando ele expõe o procedimento usado para detectar as maneiras de pensar e sentir típicas, hoje tornado habitual entre os pesquisadores de campo. Citar as declarações importantes dos nativos palavra por palavra, anotar os termos de classificação nativos, os seus *termini technici*, tendo o pesquisador que dominar a língua nativa. A razão para isso não é de usar o conhecimento da língua como instrumento de pesquisa, apenas, mas para facilitar a comunicação entre o pesquisador e seus sujeitos. Esses termos, essas maneiras de pensar constituem em si mesmos um dado importante.

DADOS

11 Voltando à pergunta anterior sobre o que separa os três tipos
 2 de dados, pode ser útil a sugestão de que Malinowski está-se referindo a dois tipos de linguagem, dois tipos de expressões, como ele as chama em trechos separados: uma a das "verbalizações", outra dos "comportamentos expressivos", isto é, uma linguagem verbal e uma não verbal. Estes dois tipos de linguagem, que expressariam ou comunicariam significados correntes entre os nativos, justificariam a separação por ele feita entre o segundo e o terceiro tipo de dados. O emaranhado de conceitos incluídos na primeira tarefa só podem ser entendidos quando nos lembramos de que, apesar das sugestões à teoria dos modelos e sistemas simbólicos, amplamente usada por diversos autores², Malinowski era informado por uma teoria funcionalista e buscava a unidade da vida tribal, a totalidade integrada de partes inter-relacionadas. Assim, apesar de falar de um sistema de regras ou um código a ser detectado em cada "aspecto" da vida social, ele pretende chegar ao "arcabouço da constituição social", termo com inúmeras conotações de funcionalismo orgânico. Essa primeira tarefa e a terceira parecem conjuntamente distinguir-se da segunda por se referirem à teoria dos nativos, aos seus "códigos" de regras precisados pelo pesquisador e aos "esquemas mentais cristalizados e estereotipados" que o guiam na sua ação, em contraposição ao seu comportamento efetivo. Daí a necessidade de anotar os desvios, as excessões à regra. Em outro nível ainda, Malinowski parece usar essa separação entre a 1ª tarefa, de um lado, e a 2ª e 3ª de outro, a diferenciação, por ele exigida ao início do seu trabalho, entre as "inferências" ou construções do pesquisador, por um

² Ver Marcel Mauss, "Essai sur le don", em *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, 1968; C. Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de M. Mauss, ibid. e *Anthropologie structurale*, Plon, 1968 e outros.

lado, e as afirmações e interpretações nativas, de outro, respectivamente representadas pelo "arcabouço da constituição nativa" e os comportamentos e verbalizações nativos. Convém lembrar, porém, que Malinowski pretendia também trabalhar sobre estes últimos para deles extrair o típico e recorrente e que, em última análise, a descrição final de todos esses dados seria uma construção do etnógrafo. Mas os "casos expostos", os dados do primeiro tipo não têm a mesma posição empírica dos outros dados. Neles se incluem tanto os comportamentos expressivos quanto as verbalizações do nativo diretamente observáveis pelo pesquisador em certas situações por ele selecionadas.

Os textos que se seguem discutirão alguns dos temas abordados por Malinowski. Ainda no centro do debate atual na Antropologia; envolvendo os vários níveis de comparação que a pesquisa antropológica exige, está sua insistência sobre a necessidade de descrever uma cultura nos termos dos seus membros. É um tema recorrente nos vários textos aqui reproduzidos e que tratam de diferentes aspectos ou etapas da pesquisa, mas que será especialmente discutido nos textos finais sobre o método comparativo. Sua concepção um tanto ingênua da relação entre o etnógrafo e o seu objeto, a idéia de que a simples permanência prolongada leva à aceitação da presença do etnógrafo, bem como a idéia de que a identificação, ao nível humano simplesmente, do etnógrafo com os sujeitos é a condição básica da pesquisa, são discutidas nos três últimos textos da primeira parte do livro. Seu método de "casos expostos" é discutido por Gluckman especificamente, conquanto as formulações de Cicourel e Berreman nos forneçam meios para reinterpretar as diferenças entre os tipos de dados encontrados por Malinowski no campo.

Gluckman propõe-se a discutir o uso feito por Malinowski dos casos registrados, com a finalidade de exemplificar ou ilustrar as afirmações feitas no decorrer de sua exposição do que era o "arcabouço" da vida social trobriandesa. A partir dessa discussão, Gluckman é levado a discutir a teoria da ordem social que é inerente a esse método e a apresentar um novo projeto de pesquisa, bem como uma nova maneira de conceber a unidade de observação e os sujeitos da pesquisa.

O "método da ilustração adequada", empregado por Malinowski, implicava na reunião de atos e palavras de indivíduos e grupos bastante diferentes, cujos casos eram arrolados juntos em função apenas da pertinência ao que estava sendo afirmado pelo autor. Isto, porque era o objetivo dessa técnica malinowskiana detectar o regular,

o típico, o recorrente. O resultado, diz Gluckman, era um sistema social consistente, homogêneo e rígido. As conexões entre os incidentes arrolados, o "contexto em que ocorriam" e o "processo total de relações em que se inseriam" não eram esclarecidos.

Gluckman propõe um novo método: o "método dos casos desdobrados". Nesse método, cada caso é tratado como um "estágio de um processo dinâmico de relações sociais entre pessoas e grupos específicos numa sociedade e numa cultura". Suas disputas seriam pesquisadas no passado, bem como no seu desenrolar após o caso específico ter sido registrado, isto é, a análise, a partir da observação de um "caso complexo" ou de "uma situação social complexa", seria desdobrada na direção do passado e, se possível, na direção inversa. Estendendo assim a análise, seria possível descobrir o desenvolvimento e as mudanças nas relações dos indivíduos e grupos em questão.

As implicações teóricas e metodológicas desse método são várias. O pesquisador passaria a concentrar sua atenção sobre uma série de casos e incidentes ligados às mesmas pessoas ou grupos, isto é, com um número limitado de *dramatis personae*. Conseqüentemente, ao invés de focalizar sistemas sociais totais, a análise focalizaria "situações sociais" ou "dramas sociais"³ em que se observaria o comportamento e as verbalizações de indivíduos ou grupos específicos. Daí decorre que o pesquisador não estará, ao contrário de Malinowski, preocupado com os casos que "tiverem mais claro esquema mental", nem com o informante sábio, o que conhece e interpreta "bem" os diversos itens de sua cultura. Todos os que participam dessas situações, todos os seus *atores*, receberão igual atenção, visto que o objetivo do pesquisador não é descobrir a interpretação correta, mas explicar as interpretações particulares. Os sujeitos da pesquisa seriam concebidos, portanto, mais como atores do que como informantes⁴.

Posteriormente, diz Gluckman, o pesquisador verificaria, no decorrer de um longo período, como esses casos ou situações sociais se inserem no processo de desenvolvimento e mudança das relações sociais entre tais pessoas e grupos. Isto o levaria a detectar *mecanismos* de mudança, processos que levam ao fracionamento ou a fissões dos grupos usualmente apresentados como permanentes. Ele

³ Esse conceito foi desenvolvido por Victor Turner em seu livro *Schism and continuity in an African society*, University of Manchester Press, 1957.

⁴ Ver a discussão que Van Velsen e Epstein sustentam a esse respeito em A.L. Epstein (org.), *The craft of social anthropology*, Tavistock Publications, Londres, 1967.

pretende, assim, recolocar a história como preocupação do antropólogo, argumentando que a falta de documentos históricos nas sociedades primitivas não deve ser desculpa para que não se procure reconstituí-la, usando a cautela devida.

O leitor poderá perguntar: mas onde começar e onde parar a pesquisa desse processo contínuo, onde cortá-lo para assinalar suas mudanças? Que mudanças são essas? Parte desses problemas são o assunto de um longo debate de Gluckman com outros antropólogos, especialmente Leach⁵. A teoria de mudança social desenvolvida por Gluckman em outro trabalho⁶ não nos permite supor que as entenda como mudanças estruturais: ele as entende dentro de um "processo de equilíbrios repetitivos".

Gluckman aponta, entretanto, para outras repercussões desse método, perguntando-se se não levará ao abandono do conceito de sociedade e à substituição deste pelo de "campos sociais". Isto porque seu interesse em verificar como as pessoas usam e manipulam sua cultura em diversas situações sociais o levará a questionar a idéia de um sistema cultural consistente e rígido, bem como de uma sociedade homogênea. Clivagens, fissões e conflitos são inerentes aos sistemas sociais, o que já foi amplamente demonstrado por diversos autores. Gluckman também sugere que as regras sociais são vagamente formuladas, que são incoerentes ou contraditórias e que, portanto, podem ser manipuladas e redefinidas pelos indivíduos e grupos. A idéia malinowskiana de que os "selvagens" deviam obedecer a um código estrito e rígido, provavelmente em reação à concepção colonialista de que eram bárbaros, é assim desafiada. A própria variação no uso das regras adquire um interesse especial para o antropólogo, sobretudo no estudo de sistemas políticos.

Foote-Whyte descreve alguns aspectos das condições de sua pesquisa de campo, levantando alguns problemas práticos relacionados sobretudo à questão da identificação social do pesquisador pelos sujeitos de sua pesquisa e o apoio ou proteção que ele pode conseguir de certos indivíduos chave no grupo que estuda. Mostra como no seu caso, deu-se o processo de classificação social do pesquisador: seus vários papéis, a sua procura de uma posição específica entre eles. Neste processo, as explicações que pudesse dar não valiam tanto, pois o grupo tinha seu próprio sistema para explicá-lo, quanto às relações pessoais que desenvolvesse. Isto, por sua vez, envolvia conhecer as regras do grupo, o seu código social para poder par-

⁵ Ver Edmond Leach, *The political systems of Highland Burma*, The Beacon Press, Boston, 1967.

⁶ Max Gluckman, *Analysis of a social situation in modern Zululand*, The Rhodes-Livingstone Institute, 1958.

ticipar de suas atividades, para saber onde, como e a quem perguntar sem transgredir o protocolo específico de cada situação. Apesar de ter conseguido um lugar, de ter sido aceito como pessoa, numa situação reveladora, Foote-Whyte compreendeu que nunca o considerariam como um igual, nem que esperavam que se comportasse como um deles. Noutra situação, compreendeu a importância de se desvincular de certas maneiras de vê-los ou de tratá-los que eram próprias do grupo de pessoas de fora da comunidade com as quais o pesquisador poderia ser identificado. Nessa posição, entre duas culturas, sem fazer parte integral de nenhuma delas, parece que o pesquisador passa, temporariamente, por um período de marginalidade.

O texto de Cicourel deve ser lido tendo-se em mente que ele está debatendo com sociólogos, especialmente com os "metodólogos" da pesquisa quantitativa, com os quais, apesar das divergências, compartilha a preocupação com o teste de hipótese, com problemas de inferência e de prova corretas. É um capítulo do livro em que Cicourel critica os pressupostos teóricos e a epistemologia da mensuração quantitativa. Para que possa haver mensuração propriamente dita, diz ele, é preciso que exista uma correspondência entre as regras de combinação dos elementos substantivos e das relações em estudo com os elementos ordenados dos sistemas matemáticos, em outras palavras, que a teoria substantiva e o sistema matemático sejam isomórficos. Não há problemas quanto à medida de certos "fatos sociais" como o número de mortes ou nascimentos, mas como medir sistemas normativos ou ideológicos? Mesmo esses "fatos sociais" podem ter significados culturalmente definidos e o comportamento dos indivíduos diante deles dependerá dessa definição cultural. Essas definições culturais ou significados informam cada ato social e a correspondência necessária entre o sistema matemático e a teoria substantiva, para haver uma mensuração precisa, é por eles mediada. Por outro lado, diz, a coleta de dados qualitativos, que incluem essas interpretações ou construções de senso-comum, pressupõem a existência de uma comunidade entre o pesquisador e os sujeitos de sua pesquisa. É sobre essa situação social específica — a pesquisa de campo ou a observação participante — que versa o capítulo aqui reproduzido.

Cicourel toma como ponto de partida, portanto, a idéia de que para conhecer seu objeto de estudo, o pesquisador deve levar em conta os constructos do senso-comum, os significados e as interpretações dos sujeitos de sua pesquisa e que para isso ele precisa participar de suas atividades diárias. Mas a participação do pesquisa-

dor, as suas próprias atividades, determinam as informações que obtém, o tipo de dados que analisa e portanto afetam os resultados de sua pesquisa.

Na literatura a respeito da observação participante, analisada por Cicourel, encontra-se referências a inúmeros problemas práticos que o pesquisador tem que enfrentar: a entrada no grupo a ser estudado; o cuidado em não ferir a suscetibilidade de pessoas importantes; a possível ajuda que pessoas com status oficial alto ou pessoas influentes no grupo podem proporcionar; o processo de identificação ou de classificação social do pesquisador — os seus papéis, as suas diversas identidades sociais — e as relações pessoais que consegue estabelecer; os problemas de como romper a visão oficial do grupo; ou a imagem pública que o grupo deseja projetar, e chegar a conhecer os fatores não oficiais; os tipos de informantes que encontra e, conseqüentemente, os tipos de informação que recebe; os problemas do envolvimento, etc. Todos esses problemas práticos podem ser entendidos dentro de uma teoria sociológica. Cicourel mostra que há convergência de interesses entre autores que tentam construir uma teoria da interação social e os autores dos estudos sobre observação participante e sugere a abordagem dramática para a análise da situação da pesquisa.

Diversos autores, preocupados com a "objetividade" dos dados, discutem qual a posição que permite maior objetividade às observações do pesquisador — quanto maior a sua participação, maior o perigo de envolvimento (de virar "nativo"), porém o que se perde em objetividade, ganha-se em riqueza. Se a participação intensa não permite o teste de hipóteses, ela é o instrumento para descobrir o vernáculo do grupo estudado, para desvendar os significados empregados na intimidade. Mas, diz Cicourel, é possível controlar a objetividade dos dados conseguidos na participação, mediante revisões críticas do trabalho de campo e a explicitação dos papéis representados, estruturando-os de tal modo que seja possível, posteriormente, testar alguma hipótese mais específica que se tenha em mente.

Cicourel discute os tipos de controle, apontados na literatura, que é possível se ter sobre a objetividade dos dados levando-se em conta as diversas condições de sua obtenção: a credibilidade do informante, isto é, suas razões para ocultar informação ou deturpá-la; a espontaneidade da resposta e o efeito da presença do observador sobre ela; e finalmente a equação grupo-observador-informante, que considera o papel ou papéis do observador no grupo. Mas, diz ele, se é realmente necessário fazer-se uma história natural da pesquisa para se permitir um meio de controle sobre a objetividade dos dados, essa história natural deve incluir também o processo de conceituação do objeto pelo pesquisador. Além de registrar cuidadosa-

mente os acontecimentos, diz ele, o pesquisador tem de admitir que dispõe de uma teoria para informá-lo sobre os objetos a serem estudados e as condições da observação, devendo explicitar suas pressuposições teóricas sobre a natureza dos grupos ou da ordem social.

Só assim é possível evitar a descrição final a partir de uma só perspectiva, usualmente a adotada ao término da pesquisa, que oculta mudanças tanto na perspectiva teórica do observador quanto nas atividades e perspectivas dos sujeitos.

Além de concordar com a necessidade dessa história natural, que permite ao leitor seguir como a evidência foi sendo encontrada e como o problema foi sendo conceituado, Cicourel assinala o fato de que o próprio processo de pesquisa verifica tanto conceitos teóricos básicos quanto as teorias substantivas que estamos interessados em verificar. Em outras palavras, as condições em que as informações e as observações foram obtidas no decorrer da pesquisa, podem também ser entendidas sociologicamente; e a própria pesquisa, enquanto uma situação social específica, pode também verificar as teorias sociais de que dispomos.

Posteriormente, Cicourel discute o problema da dualidade do pesquisador social: tem que dar conta dos significados do ator, da sua maneira de interpretar e selecionar o seu mundo, ao mesmo tempo que mantém uma atitude desinteressada em relação ao ator e a cena de ação, o que é ainda mais complicado pelo fato de que o pesquisador social interage com os atores, e é ele próprio, num certo sentido, também um ator. Para tal ginástica, segundo Schutz, o pesquisador deverá abandonar, temporariamente, seus "constructos científicos" ou "racionalidades científicas" enquanto interage com os atores, sem contudo abandonar a "atitude científica" ao descrever as ações do ator. Cicourel enfatiza que o pesquisador deve ter uma perspectiva teórica ou um "modelo do ator" que leve em consideração os "constructos de senso-comum do ator", explicitando-o não para que seja capaz de controlar sua interação com os atores, para entendê-los e ser por eles entendido, como também para permitir ao leitor o controle sobre o tipo de construção suposto em cada informação. Assim, seria possível saber quando descreve uma cena baseada nos próprios termos e idéias dos atores e quando a descreve baseado em teoria científica. Ambos os autores partem do princípio de que tanto os atores quanto o pesquisador científico constroem o mundo em que vivem, mas que o fazem diferentemente. Explicitar o "modelo do ator" ou o "tipo de ordem social suposta" não só possibilitaria um controle sobre o envolvimento pessoal do pesquisador com o seu objeto, como também constitui o meio de sair da sociologia espontânea e apresentar seus resultados como diferentes daquilo que poderia apresentar o leigo da sociedade estudada. O relato de suas atividades e a explicitação da teoria que as infor-

ma, permite ao leitor avaliar a influência das operações que empregou para obter seus "dados" e para decidir sobre o que seria e o que não seria considerado como "dados". E é isso que diferenciaria os dados do cientista dos dados do homem da rua. Diz ele:

"Dizer que se quer levar em consideração o ponto de vista do ator ou, como afirma Malinowski, descrever a cultura através dos olhos de seus membros, não significa que as regras de evidência do ator serão empregadas. O impasse metodológico deve estar claro. Ao especificar sua teoria do ator, comenta Schutz, o observador fornece a base metodológica para estabelecer as regras de evidência, de conhecimento e de prova corretas".

Descobrir as regras de evidência do ator, os seus significados ou os seus constructos, não é a finalidade única da pesquisa social, mas é a sua condição básica. Não é possível avaliar os dados conseguidos através de questionários, entrevistas estruturadas ou não estruturadas sem que se os conheça. Mesmo quando os pesquisadores persistem em ignorá-los, eles são variáveis na realização de qualquer projeto de pesquisa. Aquilo que o pesquisador considera como "dados" depende de se conhecê-los e saber usá-los para estabelecer algum tipo de comunidade entre pesquisador e sujeito e criar relações sociais entre eles. Não se pode entender os significados atribuídos às perguntas pelos sujeitos nem entender suas respostas sem conhecê-los. Ao invés de reconhecer as condições da pesquisa como problemáticas e de tentar analisá-las, os pesquisadores partem da suposição de que seus dados são "objetivos". Isso, diz Cicourel, faz com que as condições da pesquisa sejam exploradas não pelo seu potencial metodológico e teórico, mas como veículos para a obtenção de "dados substantivos", ocultando o fato de que tais dados são apenas tão bons quanto a teoria básica e os métodos usados em descobri-los e interpretá-los.

Berreman segue alguns dos procedimentos sugeridos por Cicourel a quem aliás agradece em nota de pé-de-página. Ele propõe-se a examinar sua pesquisa à luz da teoria de interação social de Goffman que toma o teatro como metáfora da interação entre as pessoas na vida real. Essa abordagem dramática implica em considerar a apresentação diante dos outros, isto é, o controle a interpretação de impressões, como o problema básico da interação social. Como no teatro, existem representações promovidas por uma equipe de atores para uma platéia e todo um conjunto de atividades de bastidores que se deseja esconder dessa platéia. Existe uma imagem pública de pessoas ou de grupos que se deseja manter e uma série

de segredo que não podem ser revelados para não destruí-la. Existe uma versão oficial das normas que devem ser cumpridas pelos indivíduos ou grupos e o seu comportamento não oficial. Os indivíduos ou grupos que agem em conjunto para manter essas impressões são como uma equipe de atores, em conluio sobre que tipo de representação será oferecida ao público.

As impressões, diz Berreman, "decorrem de um complexo de observações e inferências, construídas a partir do que os indivíduos fazem, assim como do que dizem, tanto em público, isto é, quando sabem que estão sendo observados, quanto privadamente, isto é, quando pensam que não estão sendo observados. As tentativas de dar a impressão desejada de si próprio, e de interpretar com precisão o comportamento e as atitudes dos outros são uma componente inerente a qualquer interação social e são cruciais para a pesquisa etnográfica". Por envolver a interação do pesquisador com os sujeitos de sua pesquisa, o trabalho de campo pode ser dividido em duas tarefas. A apresentação do pesquisador diante do grupo ou grupos que pretende estudar seria a primeira e a mais discutida na literatura a respeito. Procurar compreender e interpretar o modo de vida das pessoas interagindo com elas seria a outra, menos discutida anteriormente.

A primeira tarefa tem sido diferentemente tratada como a escolha de papéis ou a identificação do pesquisador pela comunidade, entendido por Malinowski como um processo em que a longa permanência leva à natural aceitação do etnógrafo como pessoa. Berreman aponta para diversos processos ocorrendo simultaneamente, valendo-se não só de sua própria experiência como da experiência de seus dois assistentes, numa pesquisa realizada em pequena aldeia no Himalaia. Em primeiro lugar, ele mostra que as dificuldades ou resistências encontradas não são dadas, isto é, não decorrem apenas da dificuldade inerente à entrada em qualquer grupo estranho, mas que decorrem das próprias características sociais do grupo em questão ou da situação vivida no momento da pesquisa. No caso dos aldeões, a desconfiança e receio, não sem fundamentos, que mostravam em relação aos estranhos, são explicadas pela história de suas relações com funcionários do governo, cobradores de impostos, comerciantes, advogados, ladrões e as castas da planície. As dificuldades ocorridas fazem, conseqüentemente, parte da realidade que se deseja conhecer.

Em segundo lugar, o pesquisador, sendo uma pessoa de fora do grupo, poderá ser identificado com as diversas categorias de estranhos que o grupo reconhece. Os estereótipos, estigmas, idéias e sentimentos negativos a eles devotados orientam o grupo na interação com o pesquisador. Este, diz Berreman, deve manter um com-

portamento coerentemente incoerente com essas identidades para que o grupo passe a identificá-lo de outro modo. Contudo, outras características sociais suas continuarão a orientá-los: idade, sexo, religião, hábitos de consumo, grupos de referência ou de identidade, fora ou dentro da comunidade, todas elas *interpretadas dentro dos padrões culturais locais*. Trata-se, portanto, da própria construção da "pessoa" do pesquisador, processo que poderá ser parcialmente controlado pelo pesquisador, mediante sua habilidade individual de manipular impressões, e parcialmente determinado pela capacidade do grupo de receber essas impressões e de ter como entendê-las, isto é, pelos significados a elas emprestados pelo grupo. Esse processo é ilustrado em cores vivas por Berreman ao descrever certas situações cruciais por ele vividas e a substituição do assistente que ocorreu durante a pesquisa.

A mudança de assistentes é usada para mostrar como o tipo de informação ou de dados colhidos pelo pesquisador dependem da sua identificação social e da interação estabelecida com os diversos indivíduos e grupos em estudo. Primeiramente, seu assistente era um jovem brâmane das planícies. Devido a seu *status* de membro de casta alta, esse assistente tinha maior acesso às castas altas da aldeia. Mas era um observador comprometido porque desejava impressionar o pesquisador estrangeiro, Berreman, com a visão de um Hinduísmo esclarecido e só revelava os comportamentos que não negassem essa imagem, ao mesmo tempo que inibia os aldeões de realizá-los abertamente. O assistente muçulmano que o substituiu era desprezado pelos membros de casta alta por ser ritualmente poluído, mas não inibia nem os membros destas castas, nem os de castas baixas, de tomarem atitudes que feriam a ortodoxia hindu. Por sua religião, o muçumano era descomprometido com a ortodoxia hindu; por seu *status* e idade, tinha acesso mais fácil aos membros da casta baixa. Com a substituição, dados sobre relações intercastas e sobre a ingestão de carne e bebidas alcoólicas, antes inexistentes, começaram a aparecer.

Ao mesmo tempo que interpreta os diversos acontecimentos ocorridos durante a pesquisa, Berreman apresenta também sua visão da vida social da aldeia. Inicialmente, a aldeia parecia ser uma frente unida, com todos os seus membros em conluio para apresentar a versão oficial das relações intercastas e das regras rituais para evitar a poluição. A aldeia é dividida numa região interior, onde se guardam certos segredos dos estranhos, e uma região exterior, onde é apresentada a linha oficial ou imagem pública da aldeia. Com o tempo, outras divisões internas se tornaram claras e o autor passa a ver, não uma relação direta entre a aldeia como uma "equipe" e os pesquisadores como "platéia" ou vice-versa, mas uma relação mediada pelas diversas "equipes" e "platéias" de que tanto os

pesquisadores quanto seus sujeitos participavam. Berreman analisa, então, as relações que cada membro da equipe de pesquisadores, por seus atributos sociais, podia ter com cada equipe ou grupo da aldeia e o efeito que a presença ou não de outras platéias podia ter sobre o comportamento ou depoimento de membros de um desses grupos, ou seja, sobre as informações registradas. Por outro lado, sugere o possível efeito que a presença do etnógrafo teve sobre o desempenho de indivíduos em certos acontecimentos corriqueiros na vida da aldeia por ele observados.

Concebe, assim, a pesquisa, ou as diversas situações nela ocorridas, como um sistema de interações simbólicas entre os etnógrafos, individualmente ou enquanto equipe, com outras equipes ou grupos da aldeia, levando em conta a posição específica de certos indivíduos nesses grupos e equipes. Dessa maneira, Berreman é levado a classificar seus informantes, não por um sistema dado *a priori* ou por meio de categorias psicológicas e de senso-comum. Sua classificação, assim como a análise da pesquisa, é particularizada: é a posição, por sua idade, sexo, prestígio pessoal e outros atributos sociais, dos indivíduos dentro das equipes ou grupos identificados e as relações entre eles que classifica o informante e explica o tipo de informação por ele fornecida.

Manipulando os conflitos e rivalidades entre essas equipes e grupos e jogando com os interesses individuais, Berreman demonstrou como o procedimento do pesquisador é informado por sua "teoria do ator". Porém, sua análise não faz uso apenas da abordagem dramática no plano das relações interpessoais entre atores, pois os diversos grupos ou equipes da aldeia e o próprio fato de que um grupo atuar ou não como equipe são detectados com o auxílio de outras teorias, o que implica em ampliar o contexto da análise para tornar inteligíveis os desempenhos das equipes e dos indivíduos. Em outras palavras, Berreman só consegue entender os diversos desempenhos e as diversas situações por estender a análise a um contexto mais amplo, pelo qual, aliás, inicia o seu artigo. O pano de fundo econômico e político que analisa inicialmente informa toda a interpretação dramática posterior.

Ao finalizar o artigo, Berreman esclarece que os "segredos" de bastidores, que procurava descobrir para entender os fatos das relações intercastas, não constituíam a verdadeira versão da vida da aldeia. Ambas as versões, diz ele, a versão oficial como a dos bastidores, são verdadeiras na medida em que são partes da realidade, essenciais à compreensão do todo. Igualmente reveladores e verdadeiros, são os diversos comportamentos apresentados diante de platéias distintas:

"O aldeão que dança possuído por uma divindade local, durante um ritual xamanístico e que diz ao brâmane visitante que só vene-

ra o grande deus Shiva, pode acreditar em ambos ou em nenhum deles, mas em cada caso estará reagindo, em parte, ao seu meio social, de modo a manter ou a melhorar nele a sua posição. A partir de seu comportamento, podem-se fazer inferências quanto às pressões que sofre em cada situação e, em última instância, quanto ao sistema social no qual funciona, senão mesmo quanto aos 'verdadeiros' sentimentos que abriga".

Essa é uma formulação crucial que nos leva de volta aos problemas discutidos por Malinowski a respeito dos três tipos de dados da pesquisa etnográfica. Ao utilizar a separação entre cena de ação e bastidores, entre imagem pública e íntima, entre versão oficial e não oficial, Berreman parece estar se referindo aos mesmos tipos de dados que Malinowski distingue como os "aspectos legais" e os "aspectos íntimos" das relações sociais. O vício que consiste em considerar a primeira apresentação como falsa e a segunda, a dos bastidores, como a verdadeira, é evitado quando se entende ambas como expressões do sistema de relações que se pretende desvendar. Assim, a chave para se entender o real não está em nenhuma "região" específica do real. Não é o objetivo da pesquisa penetrar nesses segredos guardados pela dissimulação dos atores. Ao distinguir os três tipos de dados e ao afirmar que só a análise dos três levaria à compreensão do todo, Malinowski estava sugerindo precisamente isto. E mais ainda, quando na análise posterior do *kula*, Malinowski postula que "os princípios de classificação", que os nativos desconhecem do sistema social, deveriam ser procurados nas instituições, comportamentos e categorias dos nativos, tomando cada um desses fatos como meio de controle sobre os outros dois⁷, ele sugere também que só a operação sintética do pesquisador permite desvendá-los.

A discussão dos usos feitos em Antropologia do método comparativo suscita alguns dos problemas já discutidos anteriormente. Isto porque, como assinalaram diversos autores, a comparação requer a compreensão prévia dos significados daquilo que vamos comparar. Como é feita a partir das etnografias de sociedades diferentes, ela envolve a compreensão, pelo etnógrafo, dos costumes, comportamentos e idéias nativos; a sua tradução, quando relata o que observou, da língua nativa para a língua que o etnógrafo compartilha com o seu público; e mais ainda a interpretação ou explicação, do que foi observado à luz de uma teoria científica. Problemas de tradução de idéias de uma cultura estranha para outra estão, portanto, presentes em cada uma dessas operações mentais do etnógrafo. Devemos

⁷ B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, op.cit., 1922; ver também comentários de Bourdieu et al. *Le métier de sociologue*, Mouton, Paris, 1968, pgs. 268—272.

impor nossos conceitos de senso-comum ou mesmo científicos ao descrevermos uma cultura ou devemos entendê-la nos seus próprios termos? O que iremos comparar? Culturas ou sociedades? Culturas ou nossas explicações e interpretações de culturas? Entidades reais ou abstrações? Como determinamos as unidades da comparação? Qual o objetivo da comparação? Estabelecer leis gerais ou princípios de classificação? Testar teorias amplas ou estabelecer tipologias classificatórias? Ou, simplesmente, construir uma espécie de acervo cultural humano? Essas são algumas das perguntas colocadas pelos autores nos textos aqui reproduzidos.

O ponto comum entre os diversos autores é a crítica, iniciada por Boas em seu artigo sobre o método comparativo⁸, aos usos desse método feito pelos difusionistas e evolucionistas. Estes, argumentam, comparavam elementos ou traços culturais isolados de seu contexto social, observando semelhanças superficiais e aparentes entre os traços de culturas diferentes e tomando-as como indicação de uma conexão histórica entre elas. Os resultados desse uso do método comparativo, que não podia-se apoiar sobre fatos históricos, inexistentes nas sociedades primitivas, para comprovar suas suposições, Radcliffe-Brown chamou de "história conjectural".

O resultado mais imediato dessa crítica foi exigir a realização de pesquisas de campo, realizadas por observadores competentes, para se obter descrições pormenorizadas das culturas, que passaram a ser concebidas como totalidades coerentes. Embora concordando com a necessidade de entender qualquer instituição, costume ou crença da sociedade no sistema social total de que é parte, Radcliffe-Brown adverte que essa necessidade não exclui a outra — a de realizar "comparações sistemáticas" que servem de base e testam a teoria sociológica. Concebe ele a Antropologia Social ou Sociologia Comparada, por oposição à Etnologia e à História, como uma ciência generalizante, que pesquisa, não as origens, mas a "natureza e funcionamento das instituições". Essa ciência teria por objetivo chegar, através de comparações sistemáticas de fenômenos particulares em sociedades distintas, à formulação de leis gerais.

As dificuldades envolvidas na comparação começam a aparecer quando Radcliffe-Brown tenta exemplificar com o estudo de um fenômeno particular — o "totemismo". Este termo, diz ele, é "aplicado a um grande número de tipos diferentes de instituições em diversas culturas". Não se trata, como adverte Evans-Pritchard, de uma "coisa" e sim de uma "abstração"; sua comparação envolve, portanto, esclarecer-se o que se entende por esta abstração.

⁸ Franz Boas, "The limitations of the comparative method of anthropology" (1896), in *Race, language and Culture*, Nova Iorque, 1940.

Nos seus dois artigos reproduzidos aqui, Radcliffe-Brown revela o penoso caminho a percorrer na definição de um termo “científico” como o totemismo, para objetivos comparativos. Esse termo, diz ele, aplica-se a instituições que envolvem uma relação entre grupos sociais (clãs ou metades) e espécies naturais. Mas o totemismo é apenas um “exemplo” de relações rituais estabelecidas pela sociedade entre seres humanos e objetos da natureza e é parte, portanto, de problema ainda mais vasto — o da natureza e função do ritual e da mitologia em geral. A pergunta que, segundo ele, caberia fazer é: Por que certos povos tratam animais e plantas selvagens como coisas sagradas? A essa pergunta ele responde, após breve relato de exemplos retirados da etnografia, que todas as coisas que são de importância vital em relação à subsistência tornam-se importantes objetos de ritual, ou, nas palavras que Lévi-Strauss usa para se referir a essa teoria — os animais e plantas são sagrados porque “são bons para comer”⁹.

Mas isso não é tudo. Essa relação ritual não só exprime como também mantém, numa estrutura segmentária, a solidariedade entre os membros de cada segmento, a diferenciação e oposição de cada segmento, bem como a solidariedade mais vasta da sociedade global. Radcliffe-Brown então formula dois tipos de questão: a projeção, feita em todas as culturas, das relações estabelecidas entre os homens para as “relações entre o homem e a natureza”, que ele entende basear-se em “semelhanças”; e as funções da religião. O totemismo, como parte de um sistema social total, só pode ser entendido quando se conhece as suas funções. Radcliffe-Brown propõe-se, assim, a comparação, não elementos culturais, mas sistemas sociais totais, concentrando sua atenção, não sobre as “semelhanças superficiais ou aparentes” entre as instituições, mas sobre as suas diferenças. Esses sistemas seriam comparados como o fisiologista ou morfologista comparativos comparam animais, afirmação que lhe valeu o epíteto de “coleccionador de borboletas”¹⁰. A finalidade da comparação seria estabelecer tipologias classificatórias: variedades culturais de um mesmo tipo formando classes, espécies, gêneros etc. Procedendo assim, afirma ele, poderemos descobrir “princípios” ou “leis” que sejam universais.

Essa aplicação do método comparativo levanta muitos problemas. Evans-Pritchard, por exemplo, faz críticas à concepção de lei retirada das ciências naturais e à identificação, também fruto do uso de um modelo de ciência natural para a Antropologia, dos sistemas

⁹ Claudie Lévi-Strauss, *Le totemisme aujourd'hui*, P. U. F., 1962.

¹⁰ Edmond Leach, *Rethinking anthropology*, The Athlone Press, Londres, 1961.

sociais com sistemas orgânicos ou inorgânicos. No entanto, Radcliffe-Brown não estava empregando o termo lei no sentido em que o empregaram os antropólogos do século XIX ao estabelecer estágios inflexíveis, inevitáveis do progresso humano. Ele refere-se, na verdade, a certos padrões gerais e a tipos que são construídos pela unificação num sistema de certas características comuns a várias sociedades. Por outro lado, a crítica feita por Bohannan ao que ele denomina comparativismo dedutivo, isto é, a comparação entre culturas que é feita a partir de deduções retiradas de uma teoria geral, caberia às conclusões sobre o fenômeno do totemismo". Lévi-Strauss adverte também que Radcliffe-Brown continuava preso à definição do totemismo, tratando os diversos tipos de fenômenos abordados como se constituíssem uma religião.

É com a mesma pretensão generalizante que Radcliffe-Brown expõe sua segunda teoria do "totemismo" no artigo sobre método comparativo em *Antropologia Social*. Mas apresenta mudanças importantes, e cujas implicações teóricas serão exploradas por Lévi-Strauss dentro da abordagem estruturalista.

O assunto ainda é totemismo, mas Radcliffe-Brown não mais fica preso aos fenômenos usualmente recobertos sob este termo. Uma tipologia classificatória prévia, baseada principalmente nos princípios estruturais — como a matrilinearidade, a alternância de gerações, etc. — que regem os sistemas de parentesco, como meio de controlar sobre os exemplos escolhidos para comprovar a generalidade da "lei". O movimento do seu raciocínio é claro. Ele começa com a descrição de um costume pelo qual metades exogâmicas matrilineares, na Austrália e na América, recebem nomes de pássaros. Despreza a tese histórica sobre a origem desse costume, por ser puramente conjectural, e refuta a possibilidade de haver qualquer contato entre estes dois povos. Procura lendas nas mesmas sociedades em que esses pássaros aparecem. Toma outros exemplos de sociedades com metades exogâmicas matrilineares e patrilineares, dentro e fora da Austrália. Mas outros tipos de divisões duais, são assim representadas. De um problema particular — por que todos esses pássaros? — ele conduz a um mais geral: como entender os costumes através dos quais se distinguem grupos e divisões sociais, associando cada grupo ou divisão a uma dada espécie natural? Mas essa relação entre seres humanos com espécies naturais é parte de um problema ainda mais geral: a identificação dos grupos humanos através de símbolos ou emblemas, como ocorre em muitas outras sociedades. A partir desse ponto, diz Lévi-Strauss¹¹, ele abandona a problemática

¹¹ C. Lévi-Strauss, *Le totemisme aujourd'hui*, P. U. F., 1962.

do totemismo. Recoloca então a pergunta: Por esses pares de animais específicos? Qual o princípio que rege a sua escolha?

Escolhendo exemplos sistemática e cuidadosamente, Radcliffe-Brown chega a formular o que denomina diversamente de “princípio estrutural”, “característica universal do pensamento humano”, “tendência muito geral da humanidade”. É a maneira de pensar por meio de pares de opostos, em que a idéia de oposição supõe separação e união ao mesmo tempo.

Ao discutir essa e outras teorias do totemismo, Lévi-Strauss¹² traça outra linha de estudos comparativos. Fazendo as perguntas certas, diz ele, Radcliffe-Brown liquidou com a “ilusão do totemismo”, isto é, abandonou sua definição até então usual e sua problemática subjacente, mostrando que o problema não era *do* totemismo, mas dos sistemas de classificação presentes em qualquer sociedade, ou seja da ordenação do mundo e dos seus objetos por meio da inclusão/exclusão em classes. Os animais e outras espécies naturais do totemismo deixam de ser criaturas temidas, admiradas e adoradas ou “boas para comer” apenas, e passam a ser vistas como “boas para pensar”. A lógica, a que se refere Radcliffe-Brown como “associação por contrariedade”, é a lógica da inclusão/exclusão, oposição/correlação, compatibilidade/incompatibilidade, base de qualquer sistema de classificação e advinda da própria estrutura do cérebro humano. No entanto, não é o formalismo que o orienta. Ao formular sua última pergunta, diz Lévi-Strauss, ele deu um passo decisivo: reintegrou a forma com o conteúdo. Tornou a pesquisa dos significados destes animais específicos, entre os próprios nativos, uma exigência intransponível. A razão para a escolha desses pares de animais foi buscada por ele no modo pelo qual os nativos os concebem, nas diversas variantes de seus mitos e nas suas instituições. É essa, diz Lévi-Strauss, a abordagem estruturalista, que procura a forma, não “fora”, mas “dentro”.

Esta a razão para a ênfase, dada na Aula Inaugural, à pesquisa etnográfica. O fato social, por ser coisa e representação a um só tempo, exige que o pensamento dos membros da sociedade estudada seja conhecido. O objetivo é buscar os princípios que regem os sistemas de classificação, princípios esses que nunca podem ser postulados *a priori*. Eles devem ser buscados na investigação etnográfica, isto é, na experiência. Mas não são tampouco termos isolados cujo sentido se busca desvendar, pois termos isolados não têm um significado intrínseco. Antes, seu significado advém de sua posição num sistema de relações com outros termos. O que comparamos,

12 *Ibidem.*

portanto, não são coisas, não são termos. São sistemas de relações ou modelos, construídos pelo etnógrafo a partir do estudo de culturas determinadas. Cada uma delas é considerada como uma "experiência da humanidade" e o seu sistema (local) é concebido "como um conjunto de escolhas significativas, compatíveis ou incompatíveis, com outras escolhas e que cada período foi levado a operar".

Não termina aí sua proposta comparativista. Ao invés de se classificar por meio de tipos que reúnem várias características comuns de várias sociedades, funcionando como padrão ao qual elas se comparam, Lévi-Strauss propõe que se reúna modelos da mesma família, modelos que passam a ser concebidos como configurações diferentes de elementos permutáveis entre si. O objetivo final seria chegar ao modelo dos modelos. Essa comparação, portanto, pressupõe o trabalho preliminar de "inventariar e identificar tipos, analisar suas partes constitutivas e estabelecer entre elas correlações".

O uso do modelo da ciência lingüística para entender a Antropologia, envolve várias pressuposições teóricas, que são alvo de acalorada discussão. Em primeiro lugar, que a Antropologia é o estudo de sistemas simbólicos, que incluem tanto a linguagem mítica e o ritual, quanto as regras de casamento, os sistemas de parentescos, as leis consuetudinárias e as trocas econômicas. Todos os fenômenos com que lida a Antropologia para ele são signos, isto é, "substituem alguma coisa para alguém". Ao considerá-los, como por exemplo, o totemismo, clãs unilineares ou casamento bilateral, temos que saber o que significam e nos "esforçamos por traduzir regras primitivamente dadas numa língua diferente". Até mesmo objetos materiais, as "técnicas", os "modos de produção e de consumo" tornam-se signos quando "situados no inventário geral das sociedades", pois aparecem como o equivalente de um certo número de escolhas que cada sociedade parece fazer... entre possíveis". Lévi-Strauss porém acrescenta — são signos para o antropólogo de posse desse inventário mas nunca para o nativo. A homogeneização do social é assim postulada. Críticas nessa direção tem sido feitas, principalmente, pelos autores interessados no estudo de sistemas políticos e econômicos e visam sobretudo a dificuldade de pensar as relações entre a base de uma sociedade — suas divisões políticas ou estruturas de classes — e a superestrutura, ou tal como ela é concebida na linha teórica de Lévi-Strauss, o sistema de representações. O intelectualismo de sua proposição — a ênfase dada aos princípios de um sistema lógico de classificação — é contestada por levar ao desprezo pelo princípios de divisão política, que não podem ser entendidos como decorrência da estrutura do cérebro humano, o inconsciente de Lévi-Strauss, e que, portanto, deverá ser pesquisado fora da subjetividade.

Em segundo lugar, o pressuposto de que esses sistemas simbólicos são organizados segundo um mesmo modelo — o da reciprocidade e entendidos dentro de uma teoria geral da comunicação¹² Apesar das advertências de Lévi-Strauss contra tais postulados, isto equivaleria a estabelecer *a priori* a homologia entre esses sistemas e que torna factível sua comparação nos moldes propostos. Ao invés de comparar culturas “vistas de dentro”, com forma e conteúdo associados, como propõe inicialmente, Lévi-Strauss estaria de fato comparando culturas com um padrão significativo apenas para o antropólogo, o que poderia desembocar no formalismo. Parece ser esse o sentido da crítica que lhe faz Bohannan, o qual também considera o modelo da reciprocidade como inadequado para entendermos relações de mercado e de redistribuição econômica¹³.

Em terceiro lugar, Lévi-Strauss organiza seu pensamento mediante oposições entre a ordem da estrutura e a ordem do evento, a ordem da razão e a ordem do fato, as transformações e as fluxões. Quer ele dizer com isso que não podemos confundir o modelo construído pelo pesquisador com a realidade a que se refere. Neste sentido, o próprio modelo construído é simbólico em relação a esta realidade, “experiências já preparadas mas ingovernáveis”, que substitui. A estrutura ou modelo, que não é dado na observação de sociedades particulares, é detectado ou revelado no “estudo das transformações, graças às quais propriedades similares são encontradas em sistemas de aparências diferentes”. Como qualquer sistema simbólico, o modelo é transformável, ou seja traduzível na linguagem de outro sistema com o auxílio de permutações. Seus modelos são, portanto, da ordem da estrutura e não da ordem do evento, da ordem da razão e não da ordem do fato e lidam com transformações e não com fluxões. As duas primeiras separações não são aceitas pelos antropólogos sociais ingleses, especialmente Radcliffe-Brown que sustentou até o fim que a estrutura era factual. Os que se preocupam com a história também advertem que não se pode entender um mecanismo que explique o movimento ou a mudança que não seja factual, isto é, que concretamente influa na direção tomada, ainda que alguns aceitem sua idéia de uma história estrutural. Outros ainda discutem a própria epistemologia da proposta — o desprezo pela gênese, a despreocupação em referir mutuamente ordem do fato e ordem da razão que podem resultar dessa postura, e que muitas vezes leva a um descuido ao manusear os dados etnográficos, senão

¹³ Paul Bohannan, “Etnografia e comparação em antropologia do direito”, em Shelton Davis (org.) *Antropologia do direito*, Zahar Ed., 1973. Este livro contém um debate importante em torno dos problemas da comparação e da tradução em etnografia que versam sobre a Antropologia do Direito.

mesmo o desinteresse por ele. É esse o sentido das críticas vindas principalmente dos países anglo-saxões.

Em contraste às anteriores, as propostas de Evans-Pritchard e Bohannan são bem mais modestas. Evans-Pritchard, por algumas vezes, critica inclusive o próprio comparativismo generalizador que busca leis universais. O que se tem conseguido, diz ele, foram "apenas afirmações ingenuamente determinísticas ou teleológicas e generalizações tão vagas e gerais que são pouco úteis e se tornam meras tautologias e banalidades". Por outro lado, sem abandonar o projeto de construir uma tipologia classificatória das sociedades, Evans-Pritchard recoloca a história no centro das preocupações do antropólogo, não a história conjectural, mas o conhecimento efetivo do passado das sociedades que é condição para uma compreensão mais profunda do seu presente, da "natureza de sua vida social". Assim, concebe a Antropologia, não como uma ciência natural, nem como história descritiva, mas como a "história social e a história das instituições e das idéias". As diferenças entre a História e a Antropologia, tão bem marcadas em Radcliffe-Brown se diluem. Enquanto este considerava a história como o mero estudo do encadeamento de eventos e a afastava do interesse para compreender a natureza das instituições, Evans-Pritchard reúne os objetivos das duas disciplinas. O método de ambas, diz ele, é a "integração descritiva", mesmo se a "síntese antropológica habitualmente se dá num nível mais alto de abstração do que a síntese histórica, e a antropologia vive mais explícita e deliberadamente a comparação e a generalização".

O ponto de partida é a etnologia de um povo, o que envolve a tradução da experiência pensada nas categorias, sentida nos valores e falada na língua dos nativos para as categorias, valores e língua da cultura do etnógrafo e a sua análise em termos do corpo geral de conhecimento da Antropologia, que o orienta na descoberta da ordem estrutural subjacente à sociedade e que lhe permite vê-la como um todo. O antropólogo, então, a compara para conhecer as variações de estruturas sociais básicas, construir tipologias de estruturas e determinar seus aspectos essenciais e as razões de suas variações.

Por estrutura social, Evans Pritchard entende o sistema de relações sociais entre indivíduos, o que já implica num determinado critério para estabelecer as tipologias e o afasta de certo modo das outras propostas de comparação transcultural. Quando o objetivo do estudo são as relações sociais, podemos encontrar costumes diferentes com o mesmo significado ou função em diferentes culturas. Estruturas sociais de mesmo tipo podem, portanto, ter culturas diferentes. São esses conjuntos de relações estruturais entre pessoas, abstraídas dos seus modos particulares de expressão cultural, que ele se propõe a comparar.

Suas afirmações posteriores sobre o estudo de sistemas morais e simbólicos parecem estar negando essas primeiras formulações. O problema todo está no que ele entende por relações sociais estruturais, termo que entre os antropólogos sociais, é muito abrangente e inclui os conjuntos de direitos e deveres inerentes a cada posição social, bem como os princípios de divisão dos grupos que compõem a sociedade. Nelas, portanto se inclui tanto normas e valores, dos quais os indivíduos são conscientes, quanto princípios estruturados, dos quais não são conscientes.

Sua oposição nesta cultura e sociedade não significa, para ele, uma oposição entre superestrutura e base, embora possa ser lida assim.

Por outro lado, seu estudo da religião dos Nuer¹⁴ revela também que ele põe ênfase sobre a autonomia do sistema religioso em relação às demais "instituições sociais". No entanto, nas tipologias classificatórias que construiu junto a outros antropólogos sociais britânicos, os critérios escolhidos para estabelecer os tipos são decorrentes de princípios estruturais de divisão dos grupos¹⁵.

Bhannan encaminha o problema da comparação em duas linhas entre cruzadas, inovatórias em relação aos três primeiros autores: ressalta que a Antropologia se caracteriza pela visão estereoscópica e propõe método rigoroso de comparação transcultural.

Essa visão estereoscópica decorre do auto-exame imposto pelo exame do outro, o que leva o antropólogo a constatar que suas idéias tanto as idéias correntes em sua cultura, quanto as do corpo de teorias científicas — não têm validade absoluta. Projetar, diz ele, nossas próprias idéias para trás, no esforço de compreender dados da história e para fora, no esforço de compreender os dados da Antropologia, é criar dificuldades a nossa compreensão do outro. Bohannan, portanto, está recolocando o problema da história, mas de maneira a levar o próprio antropólogo a pensar sobre a história das suas idéias, o que implica em considerar a história da sua cultura bem como a história da sua disciplina. Esse processo de auto-conhecimento, de relativizar não só seus valores, como também suas categorias de senso-comum, seus conceitos, suas teorias, é condição indispensável à compreensão do outro. A Antropologia ainda é vista como o encontro de duas subjetividades, que é possível, não por mera identificação do antropólogo com os sujeitos de sua pesquisa, mas pelo auto-exame continuado. Assim, seriam evitadas muitas das

¹⁴ E. Evans-pritchard, *nuer religion*, Oxford University Press, 1967.

¹⁵ A. R. Radcliffe-Brown e A.R. Forde: *African systems of kinship and marriage*, Oxford University Press, 1956; E. Evans Pritchard e M. Fortes: *African political systems*, Oxford University Press, 1940.

armadilhas da tradução das idéias, categorias, valores da língua nativa para a língua do antropólogo, isto é, a que ele compartilha com o seu público e os seus colegas.

É sobre essa dificuldade de tradução que se concentra seu interesse, argumentando que se não podemos com os nossos termos exprimir *tudo* que os termos nativos significam, devemos mantê-los, pelo menos as *categorias recorrentes* que utilizam os nativos, ao descrevermos sua cultura. Mais ainda, devemos procurar o sistema dessas categorias que organizam as ações ou pensamentos e que "são tão factuais quanto as ações ou palavras componentes que se pode ver ou ouvir".

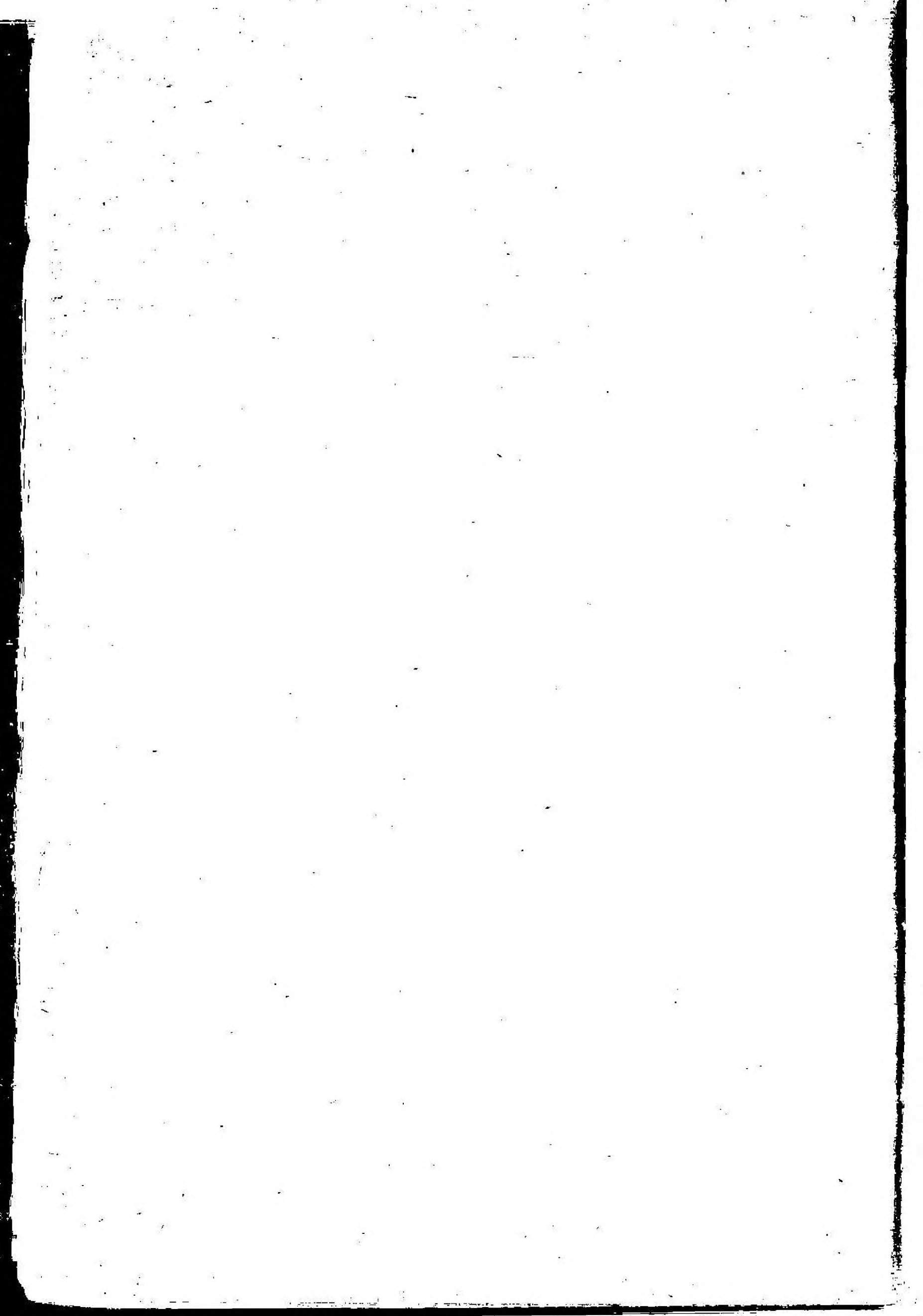
Voltamos, assim, ao nosso ponto de partida, aos três tipos de dados de que fala Malinowski e percebemos o remanejamento feito por Bohannan para superar as dificuldades de se dar conta de sistemas sociais ou culturais enquanto totalidades. Das ações e palavras costumeiras dos nativos, Bohannan constrói o "sistema de categorias" ou o "sistema folk de organização" para ele presentes tanto na linguagem como no comportamento. Com relação a estes, Bohannan não estava interessado nas variações, como Gluckman por exemplo, mas nos comportamentos institucionalizados.

Para ele, portanto, uma cultura deve ser entendida nos seus próprios termos, embora admita a necessidade de uma organização analítica para entender os "fatos" e a "organização folk dos fatos". Uma advertência importante é feita por Bohannan para evitar outro perigo — o de "virar nativo" como ficou conhecido no jargão antropológico — não se pode esquecer que o objetivo da "organização folk não é intelectual", mas prático, que ele visa a "ação na vida diária" e não a "análise e teorização" da organização analítica. Confundir e projetar idéias de um para outro pode levar a colocar teorias analíticas como motivos, interesses ou finalidades individuais. Por outro lado, Bohannan não esclarece o que ele entende por "fatos" e o que consistiria, enfim, compreender a relação entre os "fatos" e as "teorias folk sobre os fatos".

A comparação transcultural, com o rigor imposto pelo respeito a todos os sentidos dados, a essas categorias nos diversos contextos em que aparece, é feita, segundo ele, sem que sejam assimilados a "conceitos ocidentais" e sem que sejam examinados fora de seu sistema. A consequência dessa comparação, portanto, seria um inventário das diferenças de sentido e de sua organização, entre os sistemas de categorias, encontrados nas diferentes culturas.

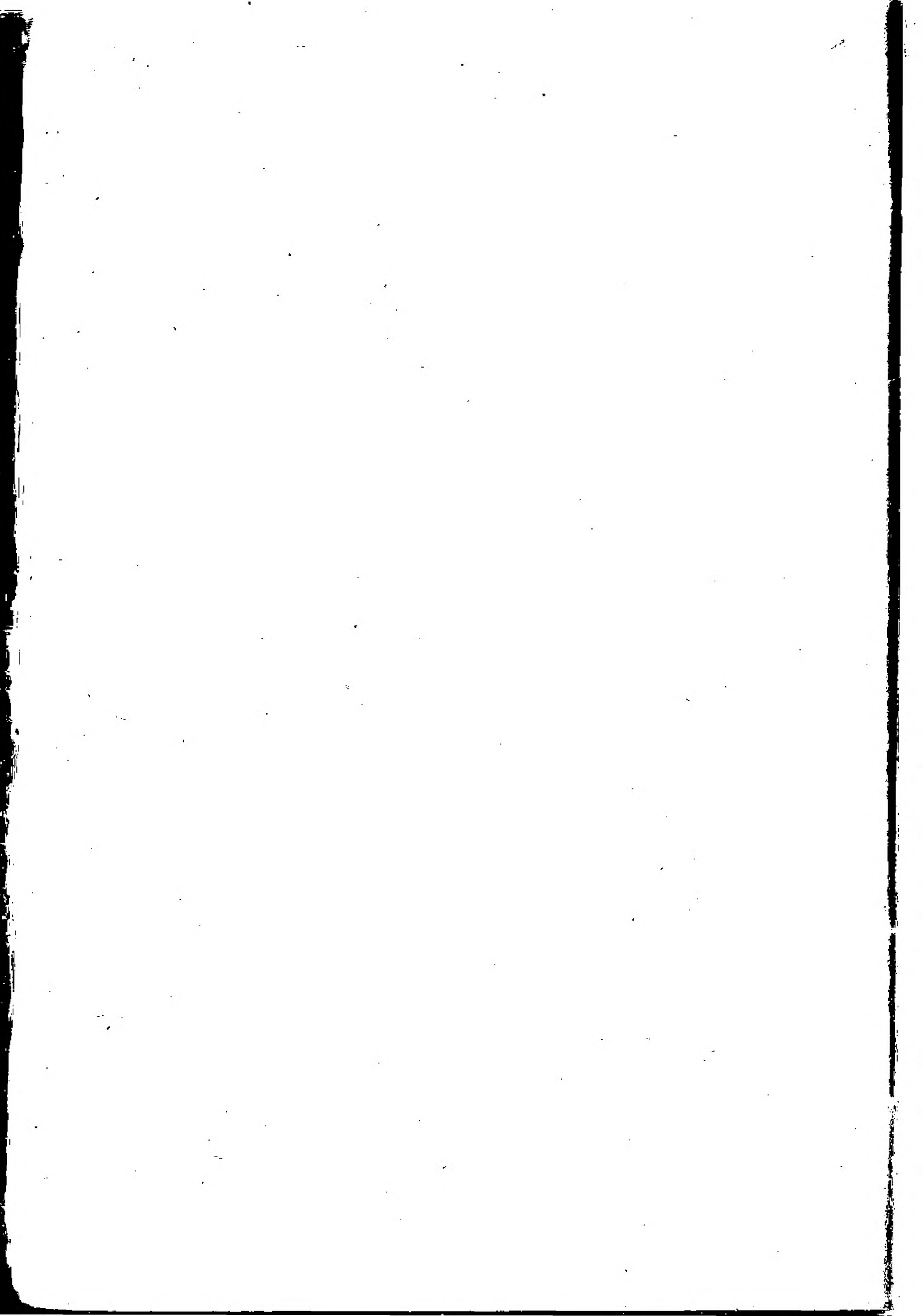
Embora, portanto, os autores dessa coletânea partam das idéias de que a pesquisa etnográfica é o resultado do encontro entre duas subjetividades, alguns deles apontam para inúmeras mediações que se podem estabelecer entre o pesquisador e os seus sujeitos, pas-

síveis elas próprias de análise sociológica. Uns nos mostram como as condições da pesquisa, que envolve o processo de interação social entre o pesquisador e os sujeitos de sua pesquisa bem como o contexto mais amplo em que este processo se insere, afetam os resultados da pesquisa. Outros nos advertem que é necessário ao pesquisador refletir sobre suas próprias idéias, sobre a validade relativa à sua cultura e ao momento histórico, que elas têm. Muito longe ficamos da idéia presente em Malinowski e outros de que essa relação é imediata e que o conhecimento resulta da simples identificação, porquanto são homens, do pesquisador com as pessoas que estuda.



primeira parte

A PESQUISA DE CAMPO



I - objetivo, método e alcance desta pesquisa*

Bronislaw Malinowski

II

Antes de proceder à exposição do *kula*, será conveniente dar uma descrição dos métodos utilizados na coleta do material etnográfico. Os resultados da pesquisa científica, em qualquer ramo de conhecimento, deveriam ser apresentados de uma maneira absolutamente imparcial e franca. Ninguém sonharia fazer qualquer contribuição experimental à ciência física ou química, sem apresentar uma exposição detalhada de todas as condições dos experimentos; uma descrição exata da aparelhagem usada; da maneira em que as observações foram conduzidas; do seu número; da duração do tempo a elas dedicado, e do grau de aproximação com o qual cada medida foi feita. Nas ciências menos exatas, como na biologia ou na geologia, não se pode fazê-lo com o mesmo rigor, mas cada pesquisador se esforçará ao máximo para tornar conhecidas do leitor todas as condições nas quais o experimento ou as observações foram feitas. Na Etnografia, onde uma exposição acurada desses dados talvez seja ainda mais necessária, nem sempre ela nos foi proporcionada com generosidade suficiente no passado, e muitos autores não se aplicam no uso da sinceridade sistemática ao lidarem com seus fatos, mas exibem-nos frente a nós como se os retirassem da mais completa escuridão.

Seria fácil citar trabalhos de alta reputação e rotulados como científicos, nos quais generalizações apressadas nos são apresentadas, sem qualquer informação sobre as experiências reais mediante as quais os autores chegaram às suas conclusões. Nenhum capítulo

* "The subject, method and scope of this inquiry", em *Argonauts of the western pacific*, Routledge and Kegan Paul, Londres; E.P. Dutton & Co., Nova Iorque, 1922 (1ª edição), pgs. 1—25.

ou parágrafo especial é destinado a descrever para nós as condições sob as quais se fizeram as observações e se coletaram as informações. Considero que as únicas fontes etnográficas de valor científico indiscutível são aquelas nas quais podemos claramente estabelecer uma distinção entre, de um lado, os resultados das observações diretas e das declarações e interpretações dos sujeitos, e, de outro lado, as inferências do autor, baseadas no seu bom senso e percepção psicológica¹. De fato, uma exposição como a que consta do quadro apresentado adiante (Seção VI deste capítulo) deve ser útil, pois com um simples olhar o leitor é capaz de avaliar com precisão o grau de familiaridade pessoal do autor com os fatos que descreve, e de fazer uma idéia das condições nas quais as informações foram obtidas dos nativos.

Na ciência histórica, igualmente, ninguém esperaria ser levado a sério se fizesse qualquer mistério a respeito de suas fontes e discorresse sobre o passado como se o conhecesse por adivinhação. Na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador, ao passo que as suas fontes são, sem dúvida, facilmente acessíveis, mas também extremamente evasivas e complexas: não se encontram incorporadas em documentos escritos, materiais, mas no comportamento e na memória de homens vivos. Na etnografia, há freqüentemente uma enorme distância entre o material informativo bruto — tal como é apresentado ao pesquisador em suas próprias observações, nas declarações dos sujeitos e no caleidoscópio da vida tribal — e a abalizada apresentação final dos resultados. O etnógrafo deve vencer esta distância nos anos laboriosos entre o momento em que põe os pés em uma praia nativa e faz suas primeiras tentativas de entrar em contato com os nativos e a época em que redige a versão final dos seus resultados. Uma breve descrição das atribulações de um etnógrafo, tal como eu mesmo as vivi, poderá esclarecer melhor a questão do que o poderia qualquer longa discussão abstrata.

III

Imagine-se de repente desembarcado, rodeado por todo o seu equipamento, só, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa,

¹ *Igualmente quanto a este aspecto metodológico, somos gratos à Escola de Antropologia de Cambridge por ter estabelecido a maneira verdadeiramente científica de tratar o problema. Mais especialmente nas obras de Haddon, Rivers e Seligman, a distinção entre inferência e observação é sempre claramente feita, e podemos visualizar com perfeita precisão as condições nas quais o trabalho foi realizado.*

enquanto a lancha ou bote que o trouxe se afasta até desaparecer no horizonte. Já que se instalou na propriedade de algum homem branco vizinho, comerciante ou missionário, você nada tem a fazer, exceto começar imediatamente seu trabalho etnográfico. Imagine, além disso, que você é um principiante, sem experiência anterior, sem nada que o oriente e ninguém para ajudá-lo. Pois o branco se encontra temporariamente ausente ou, então, não tem ou não está disposto a gastar qualquer tempo com você. Isto descreve exatamente a minha primeira experiência com o trabalho de campo na costa sul da Nova Guiné. Lembro-me muito bem das longas visitas que fiz às aldeias durante as primeiras semanas; o sentimento de desânimo e desespero depois de terem fracassado inteiramente muitas tentativas obstinadas, porém inúteis, de estabelecer um verdadeiro contato com os nativos e de coletar qualquer material. Tive períodos de desesperança, nos quais me enterrava na leitura de romances, do mesmo modo que um homem recorre à bebida num acesso de depressão e de enfado tropical.

Imagine-se, portanto, na sua primeira chegada à aldeia, só ou em companhia do seu cicerone branco. Alguns nativos se aglomeram à sua volta, especialmente se sentem o odor do tabaco. Outros, os mais dignos ou idosos, ficam sentados onde estão. Seu companheiro branco tem o seu modo rotineiro de tratar os nativos e não compreende, nem está muito interessado, na maneira como você enquanto etnógrafo, terá que abordá-los. A primeira visita o deixa com a esperança de que, quando volte só, as coisas serão mais fáceis. Essa era, pelo menos, a minha esperança.

Voltei imediatamente e logo reuni espectadores à minha volta. Uns poucos cumprimentos em inglês *pidgin*² de ambos os lados, um pouco de tabaco oferecido, induziram uma atmosfera de mútua amabilidade. Tentei então dar início ao trabalho. Primeiro, para iniciar com assuntos que não despertassem suspeitas, comecei a "fazer" a tecnologia. Alguns nativos se ocupavam no fabrico de um ou outro objeto. Era fácil observá-lo e obter o nome dos instrumentos e até mesmo algumas expressões técnicas sobre os métodos, mas aí o assunto terminava. Deve-se ter em mente que o inglês *pidgin* é um instrumento bastante rudimentar para a expressão de idéias próprias e que, antes que se consiga um bom treinamento na formulação das perguntas e na compreensão das respostas, tem-se a sensação incôfortável de que uma comunicação livre nesse idioma com os nativos nunca será alcançada; e eu era bastante incapaz de entabular qualquer conversação detalhada ou explícita com eles, no início. Sabia muito bem que, para isto, o remédio era coletar dados concretos e,

² Dialeto inglês falado no local (N.R.)

assim, fiz o recenseamento da aldeia, registrei genealogias, delineei planos e coletei termos de parentesco. Mas tudo isso continuava a ser material morto, que não conduzia a uma compreensão maior da verdadeira mentalidade ou comportamento, pois eu não podia encontrar uma boa interpretação nativa para nenhum desses dados, nem obter o que se poderia chamar o sentido da vida tribal. Quanto a obter suas idéias sobre religião e magia, suas crenças em feitiçaria e em espíritos, nada aparecia, exceto alguns poucos dados do folclore, distorcidos por serem forçados no inglês *pidgin*.

As informações que recebi de alguns residentes brancos, conquanto valiosas em si mesmas, eram mais desanimadoras do que qualquer outra coisa, com relação ao meu próprio trabalho. Aí estavam homens que, durante anos, viviam na região, tendo oportunidades constantes para observarem os nativos e com eles se comunicarem e que, entretanto, sequer sabiam uma só coisa a respeito deles verdadeiramente bem. Como, então, poderia eu, em poucos meses ou em um ano, esperar alcançá-los ou superá-los? Ademais, a maneira como meus informantes brancos falavam sobre os nativos e expressavam suas opiniões era, naturalmente, a de espíritos sem treinamento científico, não habituados a formularem seus pensamentos com qualquer grau de consistência e precisão. E, naturalmente, eram, na maioria cheios de opiniões distorcidas e preconceituosas, que são inevitáveis no homem de ação mediano, seja administrador, missionário ou comerciante, mas que são, entretanto, extremamente repulsivas para a mente que procura uma visão objetiva, científica das coisas. O hábito de tratar, com uma frivolidade auto-suficiente, o que é realmente sério para o etnógrafo; o desprezo do que para ele é um tesouro científico, isto é, as peculiaridades e a independência mentais e culturais do nativo — aspectos esses tão bem conhecidos nas obras dos amadores menores — fui encontrar no tom da maioria dos residentes brancos.³

Na verdade, nesta minha primeira experiência de pesquisa etnográfica na costa sul, foi apenas após ter ficado só no distrito que comecei a fazer algum progresso e, de toda forma, descobri onde se escondia o segredo do trabalho de campo frutífero. Que mágica, então, pratica o etnógrafo para ser capaz de evocar o verdadeiro espírito dos nativos, o verdadeiro quadro da vida tribal? Como de hábito, só se pode obter sucesso mediante a aplicação paciente e sistemática de um certo número de regras de bom senso e de bem

³ *Saliento imediatamente que há disto algumas poucas exceções encantadoras, não mencionando mais do que meus amigos Billy Handock nas Ilhas Trobriand; o Sr. Raffael Brudo, outro comerciante de pérolas e o missionário Sr. M.K. Gilmour.*

conhecidos princípios científicos, e não mediante a descoberta de qualquer pista maravilhosa, que conduza aos resultados desejados sem esforço ou dificuldade. Os princípios de método podem ser agrupados em três categorias principais; inicialmente, é claro, o pesquisador deve ter objetivos realmente científicos e conhecer os valores e critérios da etnografia moderna. Segundo, deve colocar-se em boas condições de trabalho, ou seja, principalmente, viver sem a companhia de outros homens brancos, bem no meio dos nativos. Finalmente, deve aplicar um certo número de métodos particulares para coletar, manipular e estabelecer seus dados. Algumas poucas palavras precisam ser ditas sobre estas três bases fundamentais do trabalho de campo, principiando com a segunda, por ser a mais elementar.

IV

Condições apropriadas para a pesquisa etnográfica. Estas, como afirmamos, consistem sobretudo em isolar-se da companhia de outros homens brancos e em permanecer em contato tão estreito quanto possível com os nativos, o que na realidade só pode ser alcançado pela residência efetiva em suas aldeias. É muito agradável dispor de uma base na propriedade de um homem branco para as compras e saber que há um refúgio nos momentos de doença e saturação do nativo. Mas deve ser longe o suficiente para não se tornar um ambiente permanente no qual se vive e do qual se sai em horas fixas somente para "fazer a aldeia". Não deveria nem mesmo ser bastante perto para até lá se escapar em qualquer momento de recreação. Pois o nativo não é o companheiro natural do homem branco e, depois que se trabalha com ele por muitas horas, observando como cultiva sua horta, ou deixando que lhe conte algumas peças de folclore, ou discutindo seus costumes, naturalmente se desejará ter a companhia de alguém igual a si próprio. Mas quando se está só em uma aldeia, fora do alcance desta companhia, pode-se dar um passeio solitário durante uma hora aproximadamente e voltar outra vez e então, muito naturalmente, se procurará a companhia dos nativos, desta vez como um alívio para a solidão, da mesma forma em que se procura qualquer outra companhia. E, por meio desse contato natural, aprende-se a conhecê-lo, a familiarizar-se com seus costumes e crenças muito melhor do que quando se trata de um informante pago e, muitas vezes, aborrecido.

Há uma grande diferença entre uma estada esporádica em companhia dos nativos e estabelecer um contato verdadeiro com os mesmos. O que quer dizer isto? Do ponto de vista do etnógrafo, sig-

nifica que sua vida na aldeia, que a princípio era uma aventura estranha, às vezes desagradável e às vezes intensamente interessante, logo adquire um curso natural, em perfeita harmonia com os seus arredores.

Logo depois que me instalei em Omarakana (Ilhas Trobriand), comecei, de certa forma, a tomar parte na vida da aldeia, a buscar quais os acontecimentos importantes ou festivos, a adquirir um interesse pessoal no diz-que-diz e no desenrolar das ocorrências da pequena aldeia; a acordar cada manhã para um dia que se apresentava mais ou menos como se apresenta para o nativo. Saía do meu mosquiteiro para encontrar ao meu redor a vida da aldeia principiando a desdobrar-se, ou os indivíduos já bem adiantados nas suas tarefas diárias, de acordo com a hora e também com a estação, pois eles se levantam e começam as suas labutas cedo ou tarde, segundo o trabalho exige. Durante o meu passeio matinal pela aldeia, podia observar os íntimos detalhes da vida familiar, a higiene, a cozinha, as refeições; podia ver os preparativos para o dia de trabalho, as pessoas saindo para atender aos seus interesses, ou grupos de homens e mulheres ocupados em algumas tarefas manufatureiras. Disputas, piadas, cenas familiares, eventos usualmente triviais, às vezes dramáticos, mas sempre significativos, formavam a atmosfera da minha vida diária, assim como da deles. Devo lembrar que, como os nativos me viam constantemente todos os dias, deixaram de interessar-se, ou alarmar-se, ou embaraçar-se com a minha presença, e eu deixei de ser um elemento perturbador da vida tribal que deveria estudar, alterando-a apenas por dela aproximar-me, como sempre acontece com um recém-chegado a qualquer comunidade selvagem. De fato, ao saberem que eu me intrometia em tudo, até mesmo onde um nativo bem educado não sonharia em meter-se, terminaram por considerar-me uma parte integrante de sua vida, um mal ou aborrecimento necessário, compensado por presentes de tabaco.

Mais tarde, no correr do dia, o que quer que acontecesse seria facilmente acessível, não havia qualquer possibilidade de que escapasse à minha observação. Temores quanto à aproximação do feiticeiro no entardecer, uma ou duas disputas e rixas sérias realmente importantes na comunidade, casos de doença, tentativas de cura e mortes, ritos mágicos que deviam ser realizados, todos acontecimentos que não tinha que procurar, temeroso de perdê-los, mas que se desenrolavam frente a meus olhos, na soleira da minha própria casa, por assim dizer. E devo enfatizar que toda vez que acontece algo dramático ou importante, é essencial investigá-lo no momento mesmo em que acontece, porque os nativos não podem deixar de falar sobre isto, estão por demais excitados para serem reticentes e por demais interessados para terem qualquer preguiça mental ao apre-

sentarem os detalhes. Do mesmo modo, cometi repetidamente falhas de etiqueta que os nativos, por demais familiarizados comigo, apontavam imediatamente. Tive que aprender a comportar-me e, em certa medida, adquirir uma certa "sensibilidade" pelas boas e más maneiras nativas. Com isto e com a capacidade de desfrutar a sua companhia e de participar de alguns de seus jogos e divertimentos, comecei a sentir que estava verdadeiramente em contato com os nativos e esta é certamente a condição preliminar para que alguém se torne capaz de realizar com êxito o trabalho de campo.

V

Mas o etnógrafo não tem só que estender as suas redes no lugar correto e esperar pelo que nelas cairá. Ele deve ser um caçador ativo e dirigir para elas a sua presa e segui-la até as suas tocas mais inacessíveis. O que nos leva aos métodos mais ativos de procura da evidência etnográfica. Mencionamos, no final da Seção III, que o etnógrafo deve ser inspirado pelo conhecimento dos mais recentes resultados do estudo científico, por seus princípios e objetivos. Não me estenderei sobre esse aspecto, a não ser através de um comentário, a fim de evitar a possibilidade de incompreensão. O bom treinamento teórico e a familiaridade com os mais recentes resultados não são equivalentes a estar carregado de "idéias preconcebidas". Se um indivíduo inicia uma expedição com a determinação de provar certas hipóteses, se não é capaz de mudar constantemente seus pontos de vista e de rejeitá-los sem relutância, sob a pressão da evidência, é desnecessário dizer que seu trabalho será inútil. Mas, quanto mais problemas trouxer para o campo, quanto mais estiver habituado a conformar suas teorias aos fatos e a considerar os fatos na sua importância para a teoria, tanto melhor capacitado estará para o trabalho. As idéias preconcebidas são perniciosas em qualquer tarefa científica, mas os problemas antevistos constituem a principal qualidade de um pensador científico e esses problemas são revelados pela primeira vez ao observador por seus estudos teóricos.

Na etnografia, os primeiros esforços de Bastian, Tylor, Morgan, dos *Völkerpsychologen* alemães, reformularam as informações brutas anteriores de viajantes, missionários, etc., e nos demonstraram a importância de aplicar concepções mais aprofundadas e de abandonar as menos elaboradas e falsas.⁴

⁴ De acordo com o hábito útil da terminologia científica, emprego o termo *etnografia* para os resultados empíricos e descritivos da ciência do homem, e o termo *etnologia* em relação às teorias especulativas e comparativas.

O conceito de animismo substituiu o de "fetichismo" ou "culto ao diabo", ambos termos sem sentido. A compreensão dos sistemas classificatórios de relações preparou o caminho para as recentes e extraordinárias pesquisas da Escola de Cambridge. As análises psicológicas dos cientistas alemães deram lugar a uma abundante coleta de informações valiosas nos resultados alcançados por recentes expedições alemãs à África, América do Sul e Pacífico, enquanto os trabalhos teóricos de Frazer, Durkheim e outros já inspiraram e continuarão sem dúvida a inspirar por muito tempo os pesquisadores de campo e a levá-los a novos resultados. O pesquisador de campo baseia-se inteiramente na inspiração proporcionada pela teoria. Pode, é claro, ser simultaneamente um pensador teórico e um pesquisador e, nesse caso, encontrar em si mesmo os estímulos. Mas as duas funções são separadas e na pesquisa concreta devem ser separadas tanto no tempo, quanto nas condições de trabalho.

Como sempre acontece quando o interesse científico se volta para e principia a operar em um campo até então apenas explorado pela curiosidade dos amadores, a etnologia organizou e sistematizou o que antes parecia caótico e irregular. Transformou, para nós, o mundo sensacional, inculto e inexplicável dos "selvagens", em um certo número de comunidades bem organizadas, governadas pela lei, que se comportam e pensam de acordo com princípios consistentes. A palavra "selvagem", qualquer que possa ser a sua associação original, conota idéias de uma liberdade irrestrita, de irregularidade, de algo extrema e extraordinariamente estranho. Na concepção popular, imagina-se que os nativos vivem em meio à natureza, mais ou menos como podem ou desejam, vítimas de crenças e apreensões desreguladas, fantasmagóricas. A ciência moderna, ao contrário, mostra que suas instituições sociais possuem uma organização bem definida, que são governados por autoridade, lei e ordem em suas relações públicas e pessoais, enquanto estas últimas encontram-se, além disso, sob o controle de laços de parentesco e de clã extremamente complexos. Na verdade, os vemos submetidos a uma profusão de deveres, funções e privilégios, que correspondem a uma elaborada organização tribal, comunitária e de parentesco. Suas crenças e atividades não são de maneira alguma destituídas de um certo tipo de consistência e o seu conhecimento do mundo exterior é suficiente para orientá-los em muitas de suas árduas empresas e atividades. À sua produção artística também não faltam significado e beleza.

Há uma imensa distância entre a célebre resposta de um representante do governo que, ao lhe perguntarem quais eram as maneiras e os costumes dos nativos, respondeu: "Costumes, não há; as maneiras, bestiais", e a posição do etnógrafo moderno! Este último, através de suas listas de termos de parentecos, genealogias, mapas, planos e diagramas, demonstra a existência de uma extensa e grân-

de organização, mostra a constituição da tribo, do clã, da família, e nos proporciona uma visão dos nativos sujeitos a um estrito código de comportamento e boas maneiras, em contraposição ao qual a vida na corte de Versalhes ou no Escorial pareceria livre e confortável.⁵

Portanto, a finalidade primeira e básica da pesquisa de campo etnográfica é oferecer uma descrição clara e nítida da constituição social e distinguir as leis e regularidades de todos os fenômenos culturais das irrelevâncias. Primeiro, deve-se descobrir o arcabouço da vida tribal. Esse ideal impõe, antes de mais nada, a obrigação fundamental de proporcionar uma visão completa dos fenômenos, e não de selecionar os sensacionais, singulares e, menos ainda, os cômicos ou estranhos. Foi-se o tempo em que podíamos tolerar relatos que nos apresentavam o nativo como uma caricatura distorcida e infantil do ser humano. Esta visão é falsa, e como muitas outras inverdades, foi aniquilada pela Ciência. O etnógrafo pesquisador deve séria e sobriamente acompanhar o pleno alcance dos fenômenos de cada aspecto da cultura tribal estudada, sem estabelecer diferenças entre o que é comum ou corriqueiro, ou ordinário, e o que o surpreende como insólito ou fora de lugar. Ao mesmo tempo, toda a extensão da cultura tribal *em todos os seus aspectos*, deve ser examinada na pesquisa. A consistência, a organização e sistematização internas a cada um dos aspectos auxiliam igualmente a uni-los em um todo coerente.

Um etnógrafo que se propõe estudar apenas religião, ou somente tecnologia, ou simplesmente organização social, delimita um campo artificial para a pesquisa, e será seriamente prejudicado em seu trabalho.

VI

Estabelecida esta regra bastante geral, passemos a uma consideração mais detalhada do método. No campo, o etnógrafo, de acor-

⁵ As legendárias "primeiras-autoridades", que consideram os nativos como meramente bestiais e sem costumes, foram superadas por um autor moderno que referindo-se aos massins meridionais, com os quais vivera e trabalhara "em estreito contato" durante muitos anos, afirma: "...Ensinamos homens insubordinados e se tornarem obedientes, inumanos e amarem e selvagens a mudar". E, ainda: "Orientados em seu comportamento somente por seus instintos e inclinações, e governados por suas paixões incontroláveis!!!", "Insubordinados, inumanos e selvagens!" Se alguém desejasse parodiar o ponto de vista do missionário não poderia ter inventado uma declaração tão falsamente grosseira do verdadeiro estado de coisas. Citação encontrada em: Rev. C.W. Abel, da London Missionary Society, "Savage Life in New Guinea", s/d.

do com o que se acaba de afirmar, tem diante de si a obrigação de esclarecer todas as regras e regularidades da vida tribal; tudo que é permanente ou fixo, de oferecer uma anatomia de sua cultura, de descrever a constituição de sua sociedade. Mas essas coisas, embora cristalizadas e estabelecidas, não se encontram *formuladas*. Não há um código de leis escrito ou explicitamente expresso, e toda a sua tradição tribal, toda a estrutura da sua sociedade encontram-se incorporadas no mais evasivo de todos os materiais: o ser humano. Mas, nem mesmo na mente ou memória humana se encontrarão essas leis definitivamente formuladas. Os nativos obedecem às forças e determinações do código tribal, mas não as compreendem, exatamente como obedecem aos seus instintos e a seus impulsos, mas são incapazes de estabelecer uma única lei psicológica. As regularidades das instituições nativas constituem um resultado automático da interação das forças mentais da tradição e das condições materiais do meio. Exatamente como um simples membro de qualquer instituição moderna, seja o estado, a igreja, ou o exército, faz parte *dela* e se insere *nela*, mas não tem qualquer visão da ação integrada resultante do todo, e muito menos poderia apresentar qualquer explicação de sua organização, da mesma maneira seria inútil tentar inquirir um nativo em termos abstratos, sociológicos. A diferença é que, em nossa sociedade, cada instituição tem seus membros inteligentes, seus historiadores, seus arquivos e documentos, ao passo que em uma sociedade de nativos nada disso existe. Após o verificarmos, devemos encontrar um expediente para vencer esta dificuldade. Para um etnógrafo, este expediente consiste em coletar dados concretos para evidência e em estabelecer para si as inferências gerais. Superficialmente, isto parece óbvio, mas não foi descoberto, ou pelo menos não foi posto em prática na etnografia, até que o trabalho de campo fosse realizado por cientistas. Ademais, ao colocá-lo em prática, não é fácil antever as aplicações concretas deste método, nem empregá-las sistemática e consistentemente.

Embora nos seja impossível inquirir um nativo sobre regras gerais, abstratas, podemos sempre perguntar como determinado caso seria tratado. Assim por exemplo, ao perguntar como enfrentariam o crime ou o puniriam, seria vão colocar para um nativo uma pergunta muito abrangente como: "De que maneira tratam e punem um criminoso?", pois nem mesmo se poderia encontrar palavras para expressá-la no idioma nativo ou em *pidgin*. Mas um caso imaginário, ou ainda melhor, uma ocorrência real, estimulará o nativo a expressar sua opinião e a proporcionar muitas informações. Um caso real, na verdade, desencadeará uma disposição a discutir entre os nativos, evocará expressões de indignação, mostrará que tomam partido — toda uma verbalização que provavelmente abarcará grande rique-

za de pontos de vista firmados, de censuras morais, bem como revelará os mecanismos sociais desencadeados pelo crime cometido. A partir daí, será fácil fazê-los falar sobre casos semelhantes, lembrar outras ocorrências reais, ou discuti-las em todas as suas implicações e aspectos. Com base neste material, que deve abranger a maior variedade possível de fatos, se chegará à inferência por simples indução. O tratamento científico difere do proporcionado pelo bom senso comum, primeiro porque o pesquisador estenderá muito além o âmbito e a pormenorização da pesquisa e de maneira muito mais minuciosamente sistemática; e segundo porque o espírito cientificamente treinado conduzirá o estudo de acordo com linhas realmente relevantes e o orientará para objetivos que têm verdadeira importância. Na verdade, a finalidade do treinamento científico é prover o pesquisador empírico de um *esquema mental*, de acordo com o qual poderá avaliar sua posição relativa e determinar a direção a seguir.

Voltando ao nosso exemplo, a discussão de um certo número de casos revelará ao etnógrafo a maquinária social do castigo. Esta é uma parte, um aspecto da autoridade tribal. Imagine-se que, por um método semelhante de inferência, a partir de fatos definidos, ele chegue a compreender a liderança na guerra, nas atividades econômicas, nas festividades tribais — assim obterá imediatamente todos os dados necessários para responder às perguntas sobre o governo tribal e a autoridade social. No trabalho de campo real, a comparação desses dados, a tentativa de organizá-los, revelarão frequentemente lacunas e falhas nas informações, que conduzirão a investigações adicionais.

A partir da minha própria experiência, posso afirmar que, muitas vezes, um problema parecia estar solucionado, tudo resolvido e claro, até que eu começava a redigir uma breve apresentação preliminar dos meus resultados. E só então perceberia eu as enormes deficiências, que me indicariam onde havia novos problemas e me conduziram a novas tarefas. De fato, passei alguns meses entre a minha primeira e segunda expedições e mais de um ano entre esta última e a subsequente, examinando todo o meu material e preparando, de cada vez, partes dele, quase ao ponto de publicá-las, embora a cada vez soubesse que teria de reescrevê-lo. Considero esta dupla fertilização de trabalho construtivo e de observação muito valiosa e não creio que sem ela pudesse ter feito verdadeiros progressos. Refiro-me a essa passagem da minha história pessoal, apenas para mostrar que o que até agora foi afirmado não constitui somente um programa abstrato, mas o resultado de uma experiência pessoal. Neste livro, faço a descrição de uma importante instituição, que se encontra ligada a tantas atividades inter-relacionadas e apresenta inúmeras facetas. Para qualquer pessoa que reflita sobre isso

assunto, ficará claro que as informações acerca de um fenômeno de tal complexidade e com tantas ramificações, não poderiam ser obtidas com qualquer grau de exatidão e totalidade sem uma interação constante de esforços construtivos e verificação empírica. De fato, redigi um esboço da instituição *kula*⁶ pelo menos uma meia dúzia de vezes, enquanto me encontrava no campo e nos intervalos entre minhas expedições. De cada vez, novos problemas e dificuldades surgiam.

A coleta de dados concretos sobre uma grande variedade de fatos constitui, portanto, um dos principais pontos do método de campo. Não se deve enumerar uns poucos exemplos, mas exaurir tanto quanto possível todos os casos ao alcance; e, nesta procura dos casos, o pesquisador registrará sobretudo aqueles cujo esquema mental é mais claro. Contudo, toda vez que o material da pesquisa o permita, este esquema mental deverá ser transformado em um esquema real; deverá materializar-se em um diagrama, num plano, num quadro sinótico exaustivo de casos. De há muito, em todos os livros modernos toleravelmente aceitáveis sobre os nativos, esperamos encontrar uma lista completa dos termos de parentesco, que inclua todos os dados a ele referentes e não apenas selecione algumas poucas relações estranhas ou anômalas. Na pesquisa do sistema de parentesco, o acompanhamento de uma relação após a outra nos casos concretos conduz naturalmente à construção de tabelas com genealogias. Utilizado já pelos mais antigos autores, como Munzinger e, se bem me lembro, Kubary, esse método foi plenamente desenvolvido nos trabalhos do Dr. Rivers. Igualmente no estudo de dados concretos sobre transações econômicas, a fim de reconstituir a história de um objeto de valor e apreender a natureza de sua circulação, o princípio da totalidade e da profundidade levaria à construção de tabelas das transações como as que encontramos na obra do Professor Seligman⁷. Foi imitando o exemplo dado pelo Professor Seligman, quanto a este particular, que pude detectar algumas das mais difíceis e minuciosas regras do *kula*. O método de reduzir a informação, sempre que possível, a diagramas ou quadros sinóticos, deveria ser aplicado ao estudo de praticamente todos os aspectos da vida nativa. Todos os tipos de transações econômicas podem ser examinados pelo acompanhamento de casos inter-relacionados, con-

⁶ *Kula é o sistema ritual de troca de dádivas que envolve parceiros determinados circulando certos objetos de valor ritual continuamente entre si. Diferencia-se do sistema de transações comerciais ordinárias, também existente entre os trobriandeses. (N.R.)*

⁷ *Por exemplo, as tabelas da circulação das valiosas lâminas de machado, op. cit., pgs. 531—532.*

cretos, e sua inclusão num quadro sinótico; do mesmo modo, dever-se-ia fazer uma tabela de todas as dádivas e presentes habituais numa determinada sociedade, uma tabela que abarcasse a definição sociológica, cerimonial e econômica de cada item. Também os sistemas de magia, as sérias de cerimônias inter-relacionadas, os tipos de atos legais, poderiam ser todos apresentados em quadros, permitindo que cada entrada fosse sinoticamente definida sob um certo número de cabeçalhos. Além disso, é claro, o recenseamento genealógico de cada comunidade, estudado nos mínimos detalhes, mapas extensos, planos e diagramas ilustrativos da propriedade dos lotes de cultivo, dos privilégios de caça e pesca, etc... servem como documentos dos mais fundamentais para a pesquisa etnográfica.

Uma genealogia nada mais é do que um quadro sinótico de um certo número de relações de parentesco interligadas. Seu valor como instrumento de pesquisa consiste em permitir ao pesquisador formular perguntas que faz a si mesmo *in abstracto*, mas pode fazer concretamente ao informante nativo. Como documento, seu valor reside em proporcionar um certo número de dados autênticos, apresentados na sua forma de agrupamento natural. Um quadro sinótico da magia preencheria a mesma função. Como instrumento de pesquisa, empreguei-o para determinar, por exemplo, as idéias acerca da natureza do poder mágico. Tendo diante de mim um quadro, podia facilmente e convenientemente examinar um item após o outro, e registrar as práticas e crenças relevantes abarcadas em cada um deles. A resposta ao meu problema abstrato podia então ser obtida ao estabelecer uma inferência geral a partir de todos os casos, procedimento ilustrado nos Capítulos XVII e XVIII⁸. Não posso estender-me demasiado na discussão desse problema, o que exigiria maiores distinções, tais como entre um quadro de dados concretos, reais, como é uma genealogia, e um quadro de resumos de esboços de costumes ou crenças, como seria um quadro do sistema mágico.

Voltando ainda uma vez à questão da imparcialidade metodológica, anteriormente discutida na Seção II, desejo aqui enfatizar que o procedimento de apresentação concreta e em tabelas dos dados deveria inicialmente ser aplicado às próprias fontes do etnógrafo. Isto

⁸ Neste livro, além da tabela anexa, que não pertence estritamente à classe dos documentos aos quais aqui me refiro, o leitor encontrará apenas uns poucos exemplos de quadros sinóticos, como a lista dos parceiros do kula, citada e analisada na Seção II, Capítulo XIII; a lista de dádivas e presentes da Seção VI, Capítulo VI, não tabulada, mas apenas descrita; os dados sinóticos de uma expedição kula no Capítulo XVI e a tabela da magia kula apresentada no Capítulo XVII. Não quis, à esta altura, sobrecarregar o relato com esquemas, etc., preferindo reservá-los até a publicação completa do meu material.

é, um etnógrafo que deseje angariar confiança deve mostrar clara e concisamente, sob a forma de tabela, quais são as suas próprias observações diretas e quais as informações indiretas, que constituem a base de seu relato. A tabela abaixo servirá como um exemplo deste procedimento e ajudará o leitor deste livro a ter uma idéia da fidedignidade de qualquer afirmação que esteja particularmente interessado em verificar. Com o auxílio desta tabela e de várias referências esparsas em todo o texto, sobre como, em que circunstâncias e com que grau de precisão cheguei a um dado item de conhecimento, não haverá, espero, qualquer confusão quanto às fontes deste livro.

LISTA CRONOLÓGICA DOS EVENTOS DO KULA OBSERVADOS PELO AUTOR

Primeira expedição, agosto 1914 — março 1915.

março, 1915. Na aldeia de Dikoyas (Ilha Woodlark) vistas algumas oferendas cerimoniais. Informações preliminares obtidas.

Segunda expedição, maio 1915 — maio 1916.

junho, 1915. Visitantes de Kabigidoya chegam de Vakuta a Kiriwina. Testemunhei seu desembarque em Kavataria e vi os homens em Omarakana, onde a informação foi obtida.

julho, 1915. Vários grupos de Kitava desembarcam na praia de Kaulukuba. Os homens são interrogados em Omarakana. Inúmeras informações são colhidas neste período.

setembro, 1915. Tentativa mal sucedida de viajar para Kitava com To'uluwa, o chefe de Omarakana.

outubro-novembro, 1915. Observada a partida de três expedições de Kiriwina para Kitava. Em cada uma das vezes To'uluwa traz de volta uma rede de *mwali* (braceletes de conchas).

novembro, 1915 — *março*, 1916. Preparativos para uma grande expedição marítima de Kiriwina às Ilhas Marshall Bennet. Construção de uma canoa; reforma de outra; partida de Omarakana; desembarque; *trasatoria* na praia de Kaulukuba. Ao mesmo tempo, obtenção de informações acerca destes e de assuntos conexos. Alguns contos mágicos sobre a construção de canoas e sobre a magia *kula* foram obtidos.

Terceira expedição, outubro, 1917 — outubro, 1918.

novembro, 1917 — *dezembro*, 1917. *Kula* em terra; alguns dados obtidos em Tukwaukwa.

dezembro-fevereiro, 1918. Grupos de Kitawa chegam a Wawela. Coleta de informações acerca do *yoyova*. Coleta de mágicas e feitiços de Kaygau.

março, 1918. Preparativos em Sanaroa; preparativos nas Ilhas Amphletts; a frota de Dobu chega às Ilhas Amphletts. A expedição *uvalaku* de Dobu seguiu para Boyowa.

abril, 1918. Seu desembarque; sua recepção em Sinaketa; as transações do *kula*; a grande reunião intertribal. Obtidas algumas fórmulas mágicas.

maio, 1918. Uma expedição de Kitava vista em Vakuta.

junho-julho, 1918. Verificação e ampliação da informação sobre a mágica e os costumes do *kula* em Omarakana, especialmente sobre as suas ramificações orientais.

agosto-setembro, 1918. Contos mágicos coletados em Sinaketa.

outubro, 1918. Obtenção de informações de alguns nativos em Dobu e no Distrito de Massim Meridional (examinadas em Samarai).

Resumindo o primeiro e principal aspecto metodológico, eu diria que cada fenômeno deve ser estudado mediante a mais ampla variedade possível de suas manifestações concretas; cada qual estudado através de um levantamento exaustivo de exemplos detalhados. Se possível, os resultados devem ser tabulados em algum tipo de quadro sinótico, que será ao mesmo tempo empregado como instrumento de estudo e apresentado como documento etnológico. Com o auxílio desses documentos e desse estudo das realidades poder-se-á apresentar um claro esboço do arcabouço da cultura dos nativos, no sentido mais abrangente do termo, e da constituição de sua sociedade. Este método poderia ser chamado *método de documentação estatística mediante evidência concreta*.

VII

A esse respeito, é desnecessário acrescentar que o trabalho de campo científico supera em muito até mesmo as melhores produções dos amadores. Há, contudo, um ponto em que essas últimas não

raro o superam. Isto se dá na apresentação de detalhes íntimos da vida dos nativos, no esclarecer para nós aqueles seus aspectos com os quais só se consegue familiaridade através de uma forma ou outra de estreito contato com os nativos, durante um longo período de tempo. Em certos resultados da pesquisa científica — especialmente na que tem sido chamada “trabalho de *survey*” — deparamos, por assim dizer, com um excelente esqueleto, por assim dizer da constituição tribal, ao qual falta, entretanto, carne e sangue. Aprendemos bastante sobre o arcabouço de sua sociedade, mas nele não podemos perceber ou imaginar as realidades da vida humana, o fluir constante dos eventos quotidianos, as ocasionais irrupções de excitação em uma festividade ou cerimônia, ou algum acontecimento singular. Ao desentranhar as regras e regularidades dos costumes nativos, e ao inferir para eles uma fórmula precisa, a partir da coleta de dados e das declarações dos nativos, descobrimos que esta precisão mesma é estranha à vida real, a qual nunca se prende rigidamente a quaisquer regras. Devemos complementá-lo examinando a maneira como um determinado costume é observado, o comportamento dos nativos ao respeitarem as regras tão exatamente formuladas pelo etnógrafo, ou as próprias exceções que, quase sempre, ocorrem nos fenômenos sociológicos.

Se todas as conclusões forem exclusivamente baseadas nas declarações de informantes ou deduzidas de documentos objetivos será claramente impossível complementá-las com dados de observação concreta do comportamento real. E esta é a razão porque certos trabalhos amadores de residentes de longa data, como comerciantes e agricultores educados, médicos e funcionários e, por fim mas não finalmente, os poucos missionários inteligentes e imparciais, a quem a etnografia tanto deve, ultrapassam em plasticidade e vivacidade a maioria dos relatórios puramente científicos. Mas se o pesquisador de campo especializado puder adotar as condições de vida anteriormente descritas terá muito melhores possibilidades do que qualquer outro residente branco de estar em verdadeiro contato com os nativos. Pois nenhum deles vive realmente em uma aldeia nativa, exceto durante períodos curtos de tempo, e cada qual tem seus próprios afazeres, que consomem uma parte considerável de seu tempo. Além do que, se estabelece contato com o nativo enquanto comerciante ou missionário, ou funcionário, vê-se obrigado a transformá-lo ou influenciá-lo, ou utilizá-lo, o que torna impossível uma verdadeira observação exata e imparcial e impede uma sinceridade absoluta, pelo menos no caso dos missionários e funcionários.

Ao vivermos na aldeia, sem outra ocupação a não ser acompanhar a vida dos nativos, vemos os costumes, as cerimônias e transações serem repetidamente realizados, obtemos exemplos de suas crenças tal como as vivem realmente, e todo o corpo e sangue da

vida real logo compõe o esqueleto das construções abstratas. Este é o motivo porque, ao trabalhar em condições como as anteriormente descritas, o etnógrafo é capaz de acrescentar algo essencial ao esboço sumário da constituição tribal e de suplementá-lo com todos os detalhes de comportamento, contexto e pequenos incidentes. Pode, em cada caso, determinar se um ato é público ou particular, como uma assembléia pública se comporta e a que se assemelha; pode avaliar se um acontecimento é habitual ou excitante e singular; se a ele os nativos se entregam com sinceridade e seriedade, ou se o desempenham divertindo-se; se o praticam negligentemente, ou com zelo e deliberação.

Em outras palavras, há uma série de fenômenos de grande importância que não podem ser registrados através de perguntas, ou em documentos quantitativos, mas devem ser observados em sua plena realidade. Denominemo-los *os imponderáveis da vida real*. Entre eles se incluem coisas como a rotina de um dia de trabalho, os detalhes do cuidado com o corpo, da maneira de comer e preparar as refeições; o tom das conversas e da vida social ao redor das casas da aldeia; a existência de grandes amizades e hostilidades e de simpatias e antipatias passageiras entre pessoas; a maneira sutil, mas inquestionável, em que as vaidades e ambições pessoais se refletem no comportamento do indivíduo e nas reações emocionais dos que o rodeiam. Todos esses fatos podem e devem ser cientificamente formulados e registrados, mas é necessário que o sejam, não através de um registro superficial de detalhes, como é habitualmente feito por observadores sem treinamento, mas por um esforço de penetração da atitude mental que neles se expressa. É por esta razão que o trabalho dos observadores cientificamente treinados, uma vez seriamente aplicado ao estudo desse aspecto, proporcionará, eu o creio, resultados do maior valor. Até agora apenas o têm feito os amadores e portanto, no conjunto, têm-no feito indiferentemente.

Na verdade, se recordarmos que esses imponderáveis, porém importantíssimos, fatos da vida real constituem parte do verdadeiro tecido da vida social, que neles se emaranham os inumeráveis fios que mantêm unidos a família, o clã, a comunidade aldeã, a tribo — seu significado se torna claro. Os laços mais cristalizados dos grupos sociais, como o ritual estabelecido, os deveres econômicos e legais, as obrigações, as dádivas cerimoniais e os sinais formais de consideração, embora igualmente importantes para o pesquisador, são certamente sentidos com menos intensidade pelo indivíduo que deve cumpri-los. Aplicando-os a nós mesmos, todos sabemos o que a “vida de família” significa para nós, primeiro e acima de tudo a atmosfera do lar, todas as infinitas pequenas ações e intenções em que se expressam a afeição, o interesse mútuo, as pequenas preferências e pequenas antipatias, que constituem a intimidade. Que pos-

samos herdar desta pessoa, que tenhamos que acompanhar o féretro desta outra, embora sejam fatos que sociologicamente pertencem à definição da "família" e da "vida familiar", na perspectiva pessoal do que a família verdadeiramente é para nós, normalmente permanecem constantemente em último plano.

Exatamente o mesmo se aplica a uma comunidade nativa e, caso o etnógrafo deseje apresentar a vida real desta a seus leitores, não deverá, de maneira alguma, negligenciá-lo. Nenhum aspecto, o íntimo não menos do que o legal, deverá permanecer encoberto. Entretanto, nos trabalhos etnográficos, encontramos em regra não ambos, mas um ou outro — e até agora o aspecto íntimo quase nunca foi adequadamente tratado. Em todas as relações sociais afora os laços de família, mesmo naquelas entre simples membros da tribo e, além destas, entre membros hostis ou amigáveis de tribos diferentes, que se encontram em qualquer tipo de relacionamento social, há este lado íntimo, expresso pelos detalhes típicos do encontro, do tom de seu comportamento na presença do outro. Este lado difere da trama legal definida, cristalizada, da relação e deve ser estudado e apresentado em si mesmo.

Do mesmo modo, ao estudar os atos manifestos da vida tribal, tais como cerimônias, ritos, festividades, etc., os detalhes e a postura do comportamento deveriam ser apresentados, além do mero esboço dos acontecimentos. Sua importância pode ser exemplificada por um caso. Muito se tem falado e escrito sobre a remanescente. Entretanto, o caráter remanescente de um ato em nada se expressa melhor do que no comportamento concomitante, na maneira em que é desempenhado. Considere-se qualquer exemplo de nossa própria cultura, seja a pompa e aparato de uma cerimônia oficial, ou um costume pitoresco mantido por moleques de rua, seu "perfil" não dirá se o rito ainda floresce em todo o seu vigor no coração dos que o representam, ou assistem ao desempenho, ou se o consideram algo quase extinto, que se mantém por respeito à tradição. Mas a observação e registro de dados do seu comportamento esclarecem imediatamente o grau de vitalidade do ato. Não há dúvida, sob todos os aspectos da análise sociológica, ou psicológica, e em qualquer problema teórico, a maneira e o tipo do comportamento observado na representação de um ato são da maior importância. Na verdade, o comportamento é um fato, um fato relevante e que pode ser registrado. E realmente tolo e limitado seria o homem de ciência que deparasse com toda uma série de fenômenos, prontos para serem armazenados e os deixasse escapar, mesmo que não visse no momento a que finalidade teórica poderiam servir!

Quanto ao próprio método de observação e registro na pesquisa de campo desses *imponderáveis da vida real e do comportamento*

típico, não há dúvida que aqui a habilidade pessoal do observador se torna mais importante do que na coleta de dados cristalizados, etnográficos. Mas aqui também a principal preocupação deve ser deixar que os fatos falem por si mesmos. Se durante o percurso diário da aldeia, se descobrir que certos pequenos incidentes, certas formas características de fazer as refeições, de conversar, de trabalhar são recorrentes, deverão ser anotados imediatamente. Também é importante que este trabalho de coletar e fixar impressões comece cedo, no decorrer do processo de estudo de um distrito. Porque certas peculiaridades sutis, que causam impressão enquanto são novidade, deixam de ser notadas logo que se tornam familiares. Outras ainda só podem ser percebidas com melhor conhecimento das condições locais. Um diário etnográfico, sistematicamente elaborado durante todo o processo de pesquisa em um distrito seria o instrumento ideal para esse tipo de estudo. E se, lado a lado com o normal e típico, o etnógrafo anotar cuidadosamente os seus pequenos ou os seus mais pronunciados desvios, poderá indicar os dois extremos entre os quais o normal varia.

Observando as cerimônias e outros acontecimentos tribais, será necessário anotar não só as ocorrências e detalhes prescritos pela tradição e o costume, como o desenrolar essencial de um ato, mas o etnógrafo deverá registrar também, cuidadosa e precisamente, uma após a outra, as ações dos atores e dos espectadores. Esquecendo-se por um momento que conhece e compreende a estrutura desta cerimônia, os principais dogmas a ela subjacentes, poderia tentar apenas integrar-se em meio a um grupo de seres humanos, que se comportam séria ou alegremente, com concentração intensa ou frivolidade entediada, que se encontram no mesmo estado de espírito em que os vê todos os dias, ou ao contrário estão atormentados em um alto grau de excitação, e assim por diante. Tendo sua atenção constantemente dirigida para este aspecto da vida tribal, a preocupação permanente de fixá-lo e expressá-lo em termos de fato real, uma quantidade apreciável de material fidedigno e expressivo encontrará um lugar entre suas anotações. Ele poderá "montar" o espetáculo no cenário apropriado da vida tribal, isto é, mostrar se é excepcional ou corriqueiro, um espetáculo no qual os nativos se comportam ordinariamente, ou no qual todo o seu comportamento se transforma. E será também capaz de apresentar tudo isso a seus leitores, de maneira clara, convincente.

Repito: nesse tipo de trabalho seria bom que o etnógrafo às vezes deixasse de lado a máquina fotográfica, o caderno e o lápis, e se integrasse nos acontecimentos presentes. Pode participar dos divertimentos dos nativos, acompanhá-los em suas visitas e passeios, sentar-se e ouvir e tomar parte em suas conversas. Não estou seguro de que isso seja igualmente fácil para todos — talvez a natureza eslava

seja mais plástica e mais naturalmente selvagem que a dos europeus ocidentais — mas, embora varie o grau de sucesso, a tentativa é possível para todos. Destes mergulhos na vida dos nativos — e os pratiquei freqüentemente não só com a finalidade de estudo, mas porque todos necessitam de companhia humana — saí com a nítida sensação que seu comportamento, sua maneira de ser e todos os tipos de relacionamento na tribo se tornavam mais transparentes e mais facilmente compreensíveis do que eram antes. O leitor encontrará novamente todos esses comentários metodológicos exemplificados nos capítulos seguintes.

VIII

Passemos, finalmente, ao terceiro e último objetivo do trabalho de campo científico, ao último tipo de fenômeno que deverá ser registrado, a fim de oferecer-se uma visão completa e adequada da cultura nativa. Além do esboço claro da constituição tribal e dos itens culturais cristalizados, que constituem o esqueleto, além dos dados da vida diária e do comportamento ordinário, que são, por assim dizer, sua carne e seu sangue, resta ainda a ser registrado o espírito — os pontos de vista e opiniões e expressões dos nativos. Pois, em cada ato da vida tribal, há, inicialmente, a rotina prescrita pelo costume e tradição, em seguida há a maneira na qual é praticado e, finalmente, há o comentário a seu respeito, presente na mente dos nativos. O indivíduo que se submete a várias obrigações costumeiras, que segue o curso tradicional da ação, o faz impellido por certos motivos, para a satisfação de certos sentimentos, orientado por certas idéias. Estas idéias, sentimentos e impulsos são moldados e condicionados pela cultura na qual os encontramos e constituem, portanto, uma peculiaridade étnica de determinada sociedade. Assim, deve-se fazer uma tentativa de examiná-los e registrá-los.

Mas, será isso possível? Estes estados subjetivos não são por demais etéreos e informes? E, mesmo sendo certo que os indivíduos habitualmente sentem ou pensam ou experimentam certos estados psicológicos em associação com o desempenho de atos costumeiros, a maioria deles certamente não é capaz de formular estes estados, de expressá-los em palavras. Este último ponto deve certamente ser aceito e talvez constitua o verdadeiro nó górdio no estudo dos fatos da psicologia social. Sem tentar cortar ou desfazer esse nó, isto é, solucionar o problema teórico, ou aprofundar melhor o aspecto da metodologia geral, abordarei diretamente a questão dos meios práticos de vencer algumas das dificuldades envolvidas.

Primeiro é preciso esclarecer que aqui devemos estudar maneiras estereotipadas de pensar e sentir. Como sociólogos não estamos interessados no que A ou B possam sentir *qua* indivíduos, no curso accidental de suas próprias experiências pessoais — só nos interessamos pelo que sentem e pensam *qua* membros de uma comunidade determinada. Enquanto tais, é certo, seus estados mentais recebem um certo cunho, tornam-se estereotipados pelas instituições nas quais vivem, através da influência da tradição e do folclore, através do próprio veículo do pensamento, isto é, através da linguagem. O meio social e cultural em que se movimentam força-os a pensar e sentir de uma maneira definida. Desse modo, um indivíduo que vive numa comunidade poliândrica não pode sentir os mesmos sentimentos de ciúme que um monógamo austero, embora possa dispor dos elementos para tais sentimentos. O indivíduo que vive no raio de alcance do *kula* não pode tornar-se permanente nem sentimentalmente apegado a suas posses, a despeito do fato que as valoriza acima de tudo. Esses são exemplos brutos, mas exemplos melhores serão encontrados no texto deste livro.

Portanto, o terceiro mandamento da pesquisa de campo determina: Descubra as maneiras típicas de pensar e sentir, que correspondem às instituições e à cultura de uma comunidade determinada e formule os resultados da maneira mais convincente. Qual será o método de procedimento? Os melhores autores etnográficos — aqui mais uma vez a Escola de Cambridge com Haddon, Rivers e Seligman entre os melhores etnógrafos britânicos — tentaram sempre citar *verbatim* as declarações de importância crucial. Citam igualmente termos de classificação nativos, *terminitechnici* sociológicos, psicológicos e industriais, e tornaram o contorno verbal do pensamento-nativo tão preciso quanto possível. Progresso maior nesta direção poderá ser alcançado pelo etnógrafo que chegar a conhecer a língua nativa e puder usá-la como um instrumento de pesquisa. Trabalhando com a língua Kiriwiniense, ainda tinha alguma dificuldade em transcrever uma declaração em tradução direta, o que costumava fazer ao tomar notas. A tradução muitas vezes roubava ao texto todas as suas características significativas — apagava todos os seus efeitos — de modo que gradualmente fui levado a anotar certas frases importantes exatamente como eram faladas na língua nativa. À medida que progredia o meu conhecimento da língua, registrava mais e mais em Kiriwiniense, até que, por fim, passei a escrever exclusivamente nesta língua, a tomar rapidamente notas, palavra por palavra, de cada declaração. Tão logo cheguei a este ponto, reconheci que assim conseguia, ao mesmo tempo, um material linguístico abundante, e uma série de documentos etnográficos que deveriam ser reproduzidos tal como os registrava, além de serem

utilizados na redação do meu relatório⁹. Esse *corpus inscriptionum Kiriwiniensium* pode ser usado não só por mim, mas por todos os que, por sua melhor compreensão e capacidade de interpretá-lo, puderem encontrar aspectos que escaparam à minha atenção, de modo bem semelhante aos outros *corpora*, que constituem a base de várias interpretações das culturas antigas e pré-históricas; apenas essas inscrições etnográficas são todas decifráveis e claras, foram quase todas inteiramente e precisamente traduzidas, e foram proporcionadas com comentários nativos, confirmatórios ou explicativos (*scholia*), obtidos em fontes vivas.

Nada mais é preciso aqui dizer sobre este assunto, pois adiante todo um capítulo (Capítulo XVIII) lhe será devotado e à sua exemplificação por vários textos nativos. O *corpus*, naturalmente, será publicado à parte posteriormente.

IX

Nossas considerações, portanto, indicam que o objetivo da pesquisa de campo etnográfica deve ser perseguido por três vias:

1. *A organização da tribo e a anatomia de sua cultura* devem ser registradas em um esboço firme, claro. O método de documentação estatística concreta é o meio através do qual tal esboço deve ser apresentado.

2. Neste arcabouço, os *imponderáveis da vida real* devem ser encaixados. Devem eles ser coletados mediante observações minuciosas, detalhadas, em algum tipo de diário etnográfico, possibilitado pelo contato estreito com a vida nativa.

3. Uma lista de declarações etnográficas, narrativas características, expressões típicas, peças de folclore e fórmulas mágicas deve ser apresentada, como um *corpus inscriptionum*, como documento da mentalidade nativa.

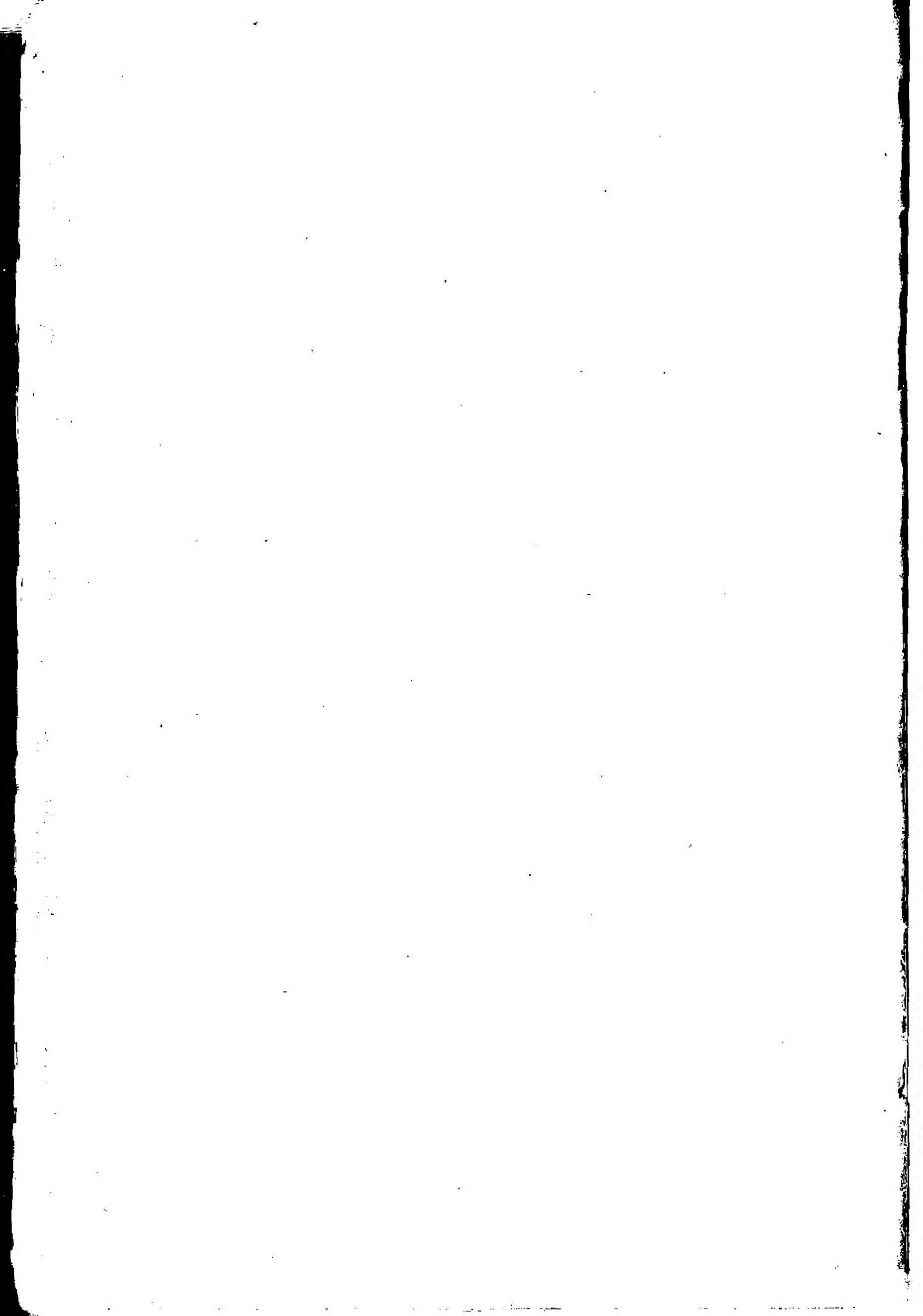
Estas três linhas de abordagem conduzem ao objetivo final que o etnógrafo nunca deve perder de vista. Este objetivo é, resumidamente, apreender o ponto de vista do nativo, sua relação com a vida,

⁹ Foi logo depois de adotar esse procedimento que recebi uma carta do Dr. A.H. Gardiner, conhecido egiptólogo, recomendando-me que o fizesse exatamente assim. De acordo com o seu ponto de vista de arqueólogo, percebeu naturalmente as enormes possibilidades que tem um etnógrafo de obter um corpo de fontes escritas semelhante ao que foi preservado até nossos dias desde as culturas antigas, além da possibilidade de esclarece-lo pelo conhecimento pessoal de toda a vida desta cultura.

compreender *sua* visão do *seu* mundo. Devemos estudar o homem e devemos estudar o que mais intimamente lhe diz respeito, isto é, a imposição que lhe faz a vida. Em cada cultura, os valores são ligeiramente distintos; os indivíduos aspiram por objetivos diferentes, seguem impulsos diversos, ansiam por uma forma distinta de felicidade. Em cada cultura encontramos instituições diversas, nas quais o homem persegue seu ideal de vida; costumes distintos, através dos quais satisfaz as suas aspirações; códigos de lei e moralidade diferentes, que recompensam suas virtudes ou punem suas infrações. Estudar as instituições, costumes e códigos, ou estudar o comportamento e mentalidade sem o desejo pessoal de sentir pelo que vivem esses indivíduos, de compreender a natureza de sua felicidade — é, a meu ver, perder a maior recompensa que podemos esperar alcançar do estudo do homem.

O leitor encontrará a ilustração dessas generalidades nos capítulos seguintes. Neles, veremos o selvagem lutar para satisfazer certas aspirações, para atingir seu próprio valor, para seguir sua linha de ambição social. Nós o veremos conduzido a empresas difíceis e perigosas por uma tradição de explorações mágicas e heróicas, o veremos abandonar-se à sedução de seu próprio romance. Ao lermos o relato desses costumes distantes, talvez desperte em nós um sentimento de solidariedade para com as preocupações e ambições desses nativos. Talvez a mentalidade humana nos seja revelada e dela nos aproximemos, ao longo de direções que jamais acompanhamos anteriormente. Através da compreensão da natureza humana em uma forma bastante distante e estranha para nós, talvez possamos encontrar alguma luz para a nossa própria. Neste caso e somente neste caso será justo sentirmos que valeu a pena compreender esses nativos, suas instituições e costumes e que conseguimos algum proveito do *kula*.

Tradução de Olga Lopes da Cruz



2 - o material etnográfico na antropologia social inglesa*

Max Gluckman

Discuto, neste trabalho, as mudanças no uso dos dados etnográficos de campo ocorridas nas análises de Antropologia Social na Inglaterra. Começo fazendo duas advertências. Em primeiro lugar, quero deixar claro que as orientações aqui discutidas não representam os únicos métodos novos e frutíferos de análise sobre o assunto: a Antropologia Social, como todas as ciências, tem que avançar mediante a exploração de muitas teorias e linhas de análise. Em segundo lugar, devido a limitações de espaço, não poderei abordar muitas das influências que desenvolveram esta linha específica, ou os estimulantes trabalhos de especialistas de outros países da Europa, dos Estados Unidos e de outras partes do mundo. Pretendo tratar unicamente da Inglaterra.

A moderna Antropologia inglesa foi durante muito tempo dominada por Bronislaw Malinowski e por A. R. Radcliffe-Brown. Este último contribuiu com um enfoque teórico mais fecundo, embora os antropólogos ingleses já tenham superado em grande parte as suas conquistas. Em todo caso, considero Malinowski como o verdadeiro pai da moderna Antropologia inglesa. A teoria é apenas um dos lados da ciência: o outro lado, igualmente importante, é o tipo de dados que se submete à análise teórica. E é aqui que Malinowski contribuiu com uma mudança revolucionária, embora pesquisadores de outros países estivessem trabalhando numa linha idêntica à dele. A prolongada permanência de Malinowski nas ilhas Trobriand, e o

* *Este trabalho foi apresentado ao Congresso Internacional de Stresa em 1959. (N.A.). Original: "Ethnographic data in British social anthropology", publicado em The Sociological Review, vol. 9 nº 1 março 1961, pgs. 5—17.*

fato de que, em seu trabalho, ele tenha se utilizado apenas da língua local capacitaram-no a fazer observações sobre a vida social bem distintas, qualitativamente, das emitidas pelos viajantes ocasionais que passaram pelos países coloniais, ou mesmo pelos missionários e administradores que trabalharam junto a determinados povos coloniais. A mudança na natureza dos seus dados teve um profundo efeito sobre o seu próprio pensamento e, em consequência, sobre o assunto. Posso ilustrar isso concisamente, comparando dois de seus livros com uma obra que é ainda um grande clássico de etnografia, *The Life of a South African Tribe*, de Henri A. Junod, sobre os *Tsonga* de Moçambique. Neste livro, em sua descrição do ciclo de vida de um homem, Junod dedica 151 páginas às cerimônias por que passa um homem desde antes do nascimento (inclusive os tabus de gravidez respeitados pela mãe) até depois da morte, incluindo a sua trajetória como espírito ancestral. Para contrabalançar estas 151 páginas sobre "ritual", Junod tem cinco páginas sobre a fase do crescimento e sete sobre a idade madura e a velhice. É claro que se pode obter informações sobre a atividade secular em outras partes do livro, mas estas também estão sobrecarregadas de referências ao ritual. Podemos confrontar a distribuição do espaço em Junod, sua descrição do que lhe parecia importante, com dois livros de Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society* e *The Sexual Life of Savages*. Estes livros estão repletos de informações detalhadas sobre como crescem meninos e meninas, suas relações com seus parentes, as relações entre cônjuges, etc., e, ao contrário de Junod, Malinowski não fez descrições ao nível da cultura, costume, ritual e crença. Tratou do modo como as pessoas cresciam numa sociedade de cultura específica, e a usavam e se revoltavam contra ela. A diferença entre os tipos de dados e de análise fornecidos por Malinowski e Junod torna-se mais impressionante se nos lembrarmos de que Junod foi muito influenciado pelos antropólogos teóricos dos países metropolitanos, especialmente pela Escola francesa de Durkheim, mas também por Van Gennep, Frazer e Tylor. A sua evolução, ao longo dos curiosos 20 anos em que viveu entre os *Tsonga*, torna-se clara ao compararmos o seu livro *Les Ba-Ronga*, escrito em 1898, com *The Life of a South African Tribe*, publicado inicialmente em 1913.

Eu diria mesmo que o tipo de dados coletados por Malinowski afastou completamente a Antropologia, em seu aspecto de ciência, da sua linha ancestral, embora esta continuasse a influenciá-la em seus interesses e preocupações teóricas. Os dados de Malinowski estavam mais próximos da matéria-prima do romancista, do teatrólogo, do biógrafo e do memorialista todos eles se alimentando diretamente da vida social, do que dos fatos acessíveis aos antropólogos teóricos do século XIX e do começo do século XX. Pois estes fatos, com os quais Durkheim, Tylor, Frazer, e até mesmo Maine

e Morgan trabalharam, não passavam de observações superficiais coletadas, sobretudo através de intérpretes, por pessoas em contato não-sistemático com a vida tribal. Até mesmo a Expedição Haddon em 1898, e mais tarde, Rivers entre os Todas, Seligman entre os Vedas, e finalmente Radcliffe-Brown entre os andamaneses e australianos, careceram da profundidade, complexidade e abrangência das descrições de Malinowski.

Malinowski discutiu explicitamente a diferença entre os seus dados e os utilizados por seus predecessores. De fato, sob certos aspectos, ele travou e venceu uma batalha importante, durante a qual elevou a pesquisa de campo etnográfica à categoria de uma arte profissional. Lutou para convencer que a vida e as instituições primitivas eram mais complexas, muito mais complexas, do que os teóricos anteriores pensavam. Não cabe aqui discutir este assunto. A tragédia pessoal de Malinowski foi a de continuar essa mesma batalha, depois de tê-la vencido, contra seus sucessores, os discípulos que ele próprio treinara para coletar dados semelhantes aos seus, e ainda e de se envolver a tal ponto na correção das simples e errôneas opiniões de especialistas de outras disciplinas sociais sobre a sociedade primitiva, que terminou por aprender muito pouco dessas outras disciplinas. Não foi o primeiro grande cientista a cair na armadilha de seu próprio ímpeto de originalidade, mas esta história é alheia à presente análise. Citei a notável contribuição de Malinowski, legando-nos uma espécie de microscópio sociológico para focar tendências mais recentes sob uma perspectiva histórica.

Na introdução ao seu primeiro livro, *Argonauts of the Western Pacific*, Malinowski invocou três tipos de dados: o delineamento da organização de uma tribo e a anatomia de sua cultura através de documentação estatística concreta; a descrição dos imponderáveis da vida real; e a coleção de documentos da mentalidade nativa. Alguns desses fatos ele resumiu em "casos", a serem citados continuamente para dar validade às afirmações de caráter geral. Neste trabalho discuto a mudança ocorrida no uso dos "casos". É claro que nos livros que Malinowski e seus sucessores realmente escreveram os métodos não são tão simples quanto as descrições que deles faço. Apresentam no entanto uma semelhança comum a que chamamos o "método da ilustração adequada" (*apt illustration method*).

Malinowski e a "geração" seguinte de antropólogos, na qual me incluo, usaram os assim chamados "casos" de duas maneiras. Fazíamos um grande número de observações sobre como as pessoas que estudávamos realmente se comportavam; coletávamos genealogias e censos; fazíamos diagramas de aldeias e hortas; escutávamos casos e disputas; obtínhamos comentários sobre todos esses incidentes; coletávamos textos de informantes sobre costumes e rituais e des-

cobríamos suas respostas a "casos expostos". Dessa vasta massa de dados analisávamos um perfil geral da cultura ou do sistema social, dependendo de nossas tendências teóricas principais. Usávamos então o caso pertinente e adequado para ilustrar costumes específicos, princípios de organização, relações sociais, etc. Cada caso era selecionado de acordo com sua adequação a um item particular da argumentação, e diversos casos, arrolados juntos no texto, podiam originar-se dos atos e palavras de indivíduos e grupos bastante diferentes. Não havia conexão regularmente estabelecida entre as séries de incidentes nos casos citados em diferentes momentos da análise, embora alguns antropólogos mais cuidadosos fizessem referências cruzadas sempre que usavam em diversos momentos incidentes ligados às mesmas pessoas. Cito um exemplo, tirado de *The Kalingas* de Barton, em que isto não foi feito. Logo no início do livro somos advertidos de que, segundo as leis da caça o porco em princípio pertence à aldeia cujos cães iniciaram a sua perseguição. Como ilustração, é usado um caso em que os cães e caçadores da Aldeia B matam um porco que vinha sendo perseguido pelos da Aldeia A. Quando esta exigiu o porco, e a Aldeia B afirmou ter sido ela que levantara a caça, travou-se um combate em que morreram vários homens. Algumas páginas adiante, como ilustração da lei de posse da terra, tomamos conhecimento de que estas duas aldeias estão em rixa (feud)¹ por um pedaço de terra. Parece, então, que o fato da aldeia B não ter obedecido às leis da caça se insere num processo total de relação entre as aldeias, e o caso referido às leis de caça se encaixa numa perspectiva bem diferente. Usei este exemplo por ser o mais simples que conheço da fraqueza metodológica geral de uma longa série de livros, inclusive os meus próprios. Exemplos mais complexos de outros trabalhos não podem ser citados por falta de espaço.

Nesse exemplo, o método da ilustração adequada é conveniente se estamos interessados no esboço dos costumes, da cultura e, até mesmo, da morfologia social da sociedade Kalinga. É claramente inconveniente, no entanto, se estamos tentando analisar o processo total da vida social Kalinga.

Os antropólogos da minha geração também usavam os "casos" de uma forma ligeiramente diferente. Algumas vezes descreviam c

¹ A palavra inglesa "feud" não tem equivalente em português e tem sido traduzida diferentemente por "disputas de sangue", "disputa entre facções" e "rixas de famílias". A idéia é que se trata de um estado de contínua hostilidade entre grupos, geralmente composto de pessoas ligadas por laços de sangue, marcado por lutas violentas e pela existência da vingança. Adotou-se "rixas de sangue" por dar melhor essa idéia, que não é a de uma simples disputa nem de envolver quaisquer facções. (N.R.)

caso em primeiro lugar, para só depois extrair dele a regra de costume ou relação social. É claro que quanto mais complexo o caso, mais se podia dele extrair. Um exemplo simples é a análise que Malinowski fez do uso da linguagem na pesca trobriandesa. Exemplos mais complexos são fornecidos na análise que Fortes fez de uma cerimônia de pesca coletiva² e dos grandes festivais de colheita entre os Tallensi.³ Eu mesmo utilizei uma série complexa de acontecimentos, principalmente da cerimônia de inauguração de uma ponte recém-construída, para ilustrar até que ponto os zulus e os brancos participavam de um único sistema social e para desarmar o ataque de Malinowski a Fortes e Schapera pela adoção desse ponto de vista⁴. Chamávamos esses acontecimentos complexos de situações sociais e usávamos a ação de indivíduos e de grupos nessas situações para exhibir a morfologia da estrutura social. Mas nosso objetivo ainda era a apresentação da morfologia social.

Deixo claro, de início, que acredito ter sido esse um importante estágio no desenvolvimento da Antropologia Social e do nosso conhecimento dos povos tribais. Enfrentando uma enorme variedade de relações ecológicas, de formas de agrupamento e de cultura, tínhamos que conseguir uma morfologia sistemática das formas de sociedade tribal; e assim fazendo desenvolvemos a análise monográfica a um alto nível de excelência. As monografias desse período constituem eminentes avanços em relação a tudo o que se tinha escrito antes sobre povos tribais e esclareceram, em termos teóricos gerais, uma vasta gama de problemas em Ciência Política, Economia, Direito, relações de família e parentesco, ritual e magia. Mas é igualmente claro que os antropólogos mais jovens, a quem ensinamos desde a Grande Guerra, encontraram deficiências em nosso método. Eles ainda pleiteiam mais material de casos, tal como fez Malinowski em sua introdução aos *Argonauts*. Minha impressão é que eles estão, na verdade, reivindicando um outro tipo de material de casos.

Essa demanda se faz clara, por exemplo, na penetrante análise de Friedman das linhagens no Sudeste da China, baseada em fontes bibliográficas, inclusive livros de antropólogos chineses formados no

² M. Fortes: "Communal fishing and fishing magic in the northern territories of the gold coast", *Journal of the royal anthropological institute*, lxxvii, 1937.

³ M. Fortes: "Ritual festivals and social cohesion in the hinterland of the gold coast", *American anthropologist*, xxxviii, 4, 1936.

⁴ M. Gluckman: *Analysis of a social situation in modern Zululand*, Rhodes-Livingstone Paper nº 28, Manchester University Press, 1958, reproduzido de *Bantu studies* 1940 e *African studies* 1942.

Ocidente⁵. Aparece ainda, na revisão crítica feita por M. G. Smith⁶ das análises de sistemas de linhagens, que avançaram tanto desde que Evans-Pritchard, Firth e Fortes estabeleceram os seus princípios pela primeira vez. É evidente que um bom caso pode esclarecer o funcionamento de um sistema social muito mais eficazmente do que uma série de considerações morfológicas. Enquanto que Evans-Pritchard foi, infelizmente, incapaz de apresentar um único caso detalhado do desenrolar ou do ajuste de rixas de sangue entre os Nuer, a análise de Colson de um caso desse tipo entre os Tonga do Norte da Rodésia⁷ esclarece consideravelmente o sistema social Nuer.

Mas nem mesmo essa análise feita por Colson, do ajuste de um único caso real de homicídio numa sociedade com rixas de sangue, ser o tipo de análise que mostre a aplicação mais completa do método de casos. Este novo tipo de análise trata cada caso como um estágio de um processo dinâmico de relações sociais entre pessoas e grupos específicos num sistema social e numa cultura. A recusa de uma aldeia Kalinga em reconhecer a lei de caça relaciona-se com o permanente estado de rixas de sangue mantido com a outra aldeia, possivelmente oriundo ou de uma disputa de terras ou de um estado de rixas de sangue sistemático. Colson, é verdade, estava preocupado, nos limites de seu artigo, em mostrar os tipos de mecanismos inerentes à cultura *Tonga*, tendentes a efetuar um ajuste após um homicídio, não devendo eu, portanto utilizá-lo aqui como ilustração do meu postulado metodológico: o de que uma análise completa continuaria a desdobrar na direção do passado as relações internas aos grupos específicos em questão e, em seguida, se possível, na direção inversa. Consideramos que o uso mais fecundo que se pode fazer dos casos consiste em tomar uma série de incidentes específicos ligados às mesmas pessoas ou grupos, no decorrer de um período suficientemente longo, e demonstrar como esses incidentes, esses casos, se relacionam com o desenvolvimento e a mudança das relações sociais entre essas pessoas e grupos, agindo no quadro de sua cultura e de seu sistema social. Sempre que se aplicou este método a monografias que usavam o método da ilustração adequada, emergiu um quadro muito diferente do sistema social: mais complexo, menos rígido, menos amarrado. A análise de Friedman da linhagem no

⁵ M. Friedman: *Lineage Organization in Southeastern China*, London School of Economics Monographs in Social Anthropology nº 18, 1958.

⁶ M.G. Smith: "Government and politics in lineage systems" *Journal of the Royal Anthropological Institute*, lxxxvii, 1957.

⁷ E. Colson: "Social control and vengeance in Plateau Tonga society", *Africa*, xxiii, 1953.

Sudeste da China dependeu assim, da tarefa de juntar os fatos sobre pessoas, dispersos ao longo das fontes originais de consulta. Da mesma maneira, Worsley⁸, agrupando exemplos, citados individualmente nas análises de Fortes sobre os Tallensi, forneceu-nos uma análise de peso diferente e, a nosso ver, muito mais penetrante daquela sociedade. Singh, por sua vez numa tese inédita sobre as organizações políticas do círculo do *kula*⁹, agrupou, de forma similar, incidentes citados como ilustrações individuais no *corpus* de Malinowski sobre os trobriandeses e no livro de Fortune sobre os dobuanos, e nos deu, assim, uma compreensão muito mais profunda do assunto. Ele mostra, por exemplo, que um trobriandês não ajuda seu filho no *kula* simplesmente por afeição paternal, já que a relação do tipo *kula* é apenas uma das muitas relações na sociedade trobriandesa que separam o indivíduo do grupo corporativo da matrilinearidade. Estes vínculos individuais tornam-se associados a outras linhas de descendência que não a matrilinearidade corporativa: daí os vínculos entre pai e filho através do *kula*. Isto nos faz lembrar imediatamente, como Fortes demonstrou em relação aos Tallensi, que, num processo inverso, é a matrilinearidade que distingue o indivíduo dentro da patrilinearidade, e os presentes recebidos do irmão da mãe estão associados à primeira emergência individual do homem enquanto proprietário.

Quero dizer que, se pretendemos penetrar mais profundamente no processo real pelo qual pessoas e grupos convivem com um sistema social, sob uma cultura, temos que utilizar uma série de casos conexos ocorrentes dentro da mesma área da vida social. Acredito que assim vamos alterar profundamente nossa visão do funcionamento de algumas instituições e aprofundar nosso entendimento do significado do costume em geral. Isso habilitará a Antropologia Social a lidar com o que Malinowski desdenhou como disputas acidentais ou diferenças individuais de temperamento, trazendo à análise monográfica um pouco da penetração com que Freud contribuiu para o estudo da personalidade humana e um pouco da profundidade que muitos encontram no romance, mas não na análise científica. A sua aplicação a trabalhos já realizados é o teste desse método e já mencionei alguns estudos publicados por antropólogos mais jovens que deixam claro que o método passa pelo teste. No meu próprio departamento, aplicamos o método a toda uma série de trabalhos de antropólogos experimentados e verificamos repetidamente que ganhamos um melhor entendimento e sobretudo, um

⁸ P.M. Worsley: "The kinship system of the Tallensi, a reevaluation", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, lxxxvi, 1956.

⁹ Singh: *Political Organizations of the Kula Ring*, Manchester University Press (em publicação).

número maior de problemas a exigir complementação empírica e analítica. É uma medida da própria competência desses antropólogos experimentados que seus dados se prestem a esse tipo de re-análise. Como sou um deles, posso apresentar, à guisa de introdução aos exemplos finais, uma crítica do meu próprio trabalho *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Posso considerar este livro como um bom exemplo do trabalho de nossa geração, pois a isso me autorizam as resenhas dele feitas. Era minha intenção, nesse livro, analisar os modos de pensamentos dos juizes Barotse para decidir sobre os casos, assim como a relação desses modos de pensamento com o pano de fundo econômico e social em geral da vida Barotse. O livro terminado, percebi que dera uma contribuição importante ao problema abordado, mas me senti, enquanto sociólogo, insatisfeito com o livro como um todo. Sentia estar às portas de importantes descobertas sociológicas, mas não as estava fazendo. Agora me parece claro que, apesar da minha análise ter-se desenvolvido através de muitos casos, alguns minuciosamente relatados, estes tinham sido tratados como incidentes isolados trazidos ao tribunal. E, no entanto, é óbvio que cada caso era apenas um incidente num longo processo de relações sociais, com suas raízes mergulhadas no passado, que os seus protagonistas voltariam muitas vezes a viver juntos, e que a interação entre eles seria afetada pela decisão do tribunal. Eu não tinha estudado esse processo da vida social e, na minha opinião, será este o próximo passo no aprofundamento de nosso conhecimento do Direito e da moral: o estudo intensivo do processo judicial numa área limitada da vida social, ou seja, a análise de Malinowski em *Crime and Custom in Savage Society* concentrada minuciosamente sobre uma única aldeia trobriandesa.

Em todo caso, e tal como sugeri antes, talvez o meu tipo de análise do processo judicial tenha sido necessário antes de podermos dar o passo sociológico seguinte. Opinião certamente reforçada pela pesquisa que se seguiu à análise de Evans-Pritchard em *Witchcraft, Oracles and Magics among the Azande*. Nela Evans-Pritchard também se interessava pelos modos de pensamento em relação a seu pano de fundo econômico e social. Ele deixou claro que a feitiçaria explicava a particularidade dos infortúnios, mas não a totalidade de suas causas. Atendia ao *porquê* da ocorrência de determinado infortúnio a um indivíduo em um dado momento e lugar, mas não atendia ao *como* da ocorrência. Ele prosseguiu relacionando esse *porquê* às relações pessoais da vítima com seus companheiros, já que as crenças em feitiçaria enquanto filosofia moral dizem que esta é acionada pela inveja, pelo despeito, pela malícia e por outros sentimentos baixos. Delineou a forma pela qual, na sociedade Azande, certos

tipos de relações sociais costumam conduzir a acusações de feitiçaria, enquanto que estas são excluídas do grupo agnático de vingança, embora este certamente também esteja cheio de sentimentos hostis. Analisou, finalmente, em eloqüentes detalhes, a relação das crenças de feitiçaria com o uso de oráculos e de magia, e o papel dos curandeiros, mostrando como o sistema inteiro das crenças e práticas parece conformar-se à realidade e ser resguardado contra a evidência em contrário. Esta análise representou um avanço notável em relação a tudo o que se fizera antes em Antropologia Social. Confirmou-a toda a pesquisa posterior, tendo influenciado inclusive as obras de investigadores fora da Antropologia, sobretudo a obra de Polanyi sobre filosofia do conhecimento.

As linhas de investigação abertas por Evans-Pritchard foram seguidas de diversas maneiras por antropólogos que trabalharam em outras tribos. Assim, Nadel¹⁰ estabeleceu contrastes entre as diferentes formas de crenças em feitiçaria de quatro sociedades e Mônica Wilson¹¹ comparou essas formas em duas sociedades; ambos relacionaram essas variações aos sistemas gerais das sociedades em questão. Outro avanço compensador ocorreu no desenvolvimento da demonstração feita por Evans-Pritchard de que o problema de *quem acusa quem* está no cerne da problemática sociológica, e que isto implica em investigar os tipos de relações sociais em que essas acusações são comuns e aqueles de que são excluídas. Os Kriges discutiram este contraste, mais explicitamente do que Evans-Pritchard, entre os Lovedu do Transvaal, e tentaram colocar o problema sob forma estatística. Para os objetivos da presente argumentação, no entanto, a mudança significativa ocorre no estudo de Mitchell *The Yao Village*. Tão boa tinha sido a análise de Evans-Pritchard da forma como as crenças em feitiçaria, e o uso de oráculos e de magia, constituem um sistema, que Mitchell pôde afastar esse intrincado problema com uma simples afirmação: "Sua análise (de Evans-Pritchard) está subentendida em minha discussão". Mitchell encontra-se assim livre para aprofundar-se na sociologia das acusações e, após discutir diversos tipos, sua argumentação atinge o clímax numa transcrição de oito páginas da maneira pela qual funcionaram acusações de feitiçaria nas relações pessoais e setoriais de uma única aldeia Yao no curso de seis anos. Tomamos conhecimento de que os indivíduos agem por conta própria, estabelecem diferentes alianças ao sabor da mudança de pressões, recorrem a um vaticínio após

¹⁰ S.F. Nadel: Cap. VI de *Nupe religion*, Routledge and Kegan Paul, 1954; S.F. Nadel: "Witchcraft in four African societies: an Essay in comparison", *American anthropologist*, liv, 1952.

¹¹ M. Wilson: "Witch beliefs and social structure", *American journal of sociology*, lvi, 1951.

outro, de forma a sustentar suas ambições e satisfazer seu sentido de justiça. O emprego que faz Mitchell desse material é o primeiro exemplo que conheço na Antropologia inglesa do novo uso do método de casos desdobrados (*extended-case method*) e contribui enormemente à compreensão do papel das acusações na vida social de uma aldeia africana. Seguiu-se-lhe um artigo importante de análise dos significados variáveis de diferentes tipos de acusações entre os vizinhos Cewa, escrito por Marwick¹², o qual cita a análise de Mitchell mesmo antes que fosse publicada. Embora Mônica Wilson também tenha desenvolvido esse e outros pontos semelhantes em relação aos Nyakyusa, o método só atinge sua excelência, na minha opinião no estudo de Turner sobre os Ndembu da Rodésia do Norte¹³. Nessa análise, após a apresentação de um esboço geral da morfologia social Ndembu, Turner passa a analisar o desenvolvimento das relações pessoais e sociais entre um número limitado de aldeias e, particularmente, dentro de uma aldeia, mostrando como uma grande variedade de costumes e crenças, inclusive padrões de acusações de feitiçaria, vaticínios de maldição ancestral, etc. funcionam no quadro repetitivo de padrões e mudanças ocorrentes nas aldeias Ndembu. Sua análise é evidentemente demasiado longa para citar-se, mas quem quer que tenha estudado o livro cuidadosamente verá nele um avanço significativo, tanto do ponto de vista teórico, quanto do emprego de um rico material etnográfico¹⁴.

Muitos problemas difíceis surgem inevitavelmente do uso do método de casos desdobrados e não tenho como discuti-los aqui. Na verdade, não vejo ainda respostas claras e completas para problemas tais como o da confiança que se pode ter nos dados coletados no passado por partes interessadas, dados esses que têm que ser usados visto as limitações de tempo de permanência do antropólogo no campo. Só posso dizer que acredito que a simples cautela histórica pode ser aplicada e que, visto a clara fertilidade do método, tais problemas devem ser enfrentados e superados e não citados como obstrução ao desenvolvimento do método. Posso abordar levemente o problema de quão típica é a área da vida social, selecionada para esse tipo de análise, na sociedade como um todo. Em primeiro lugar, o uso do caso desdobrado não exclui a necessidade de delinear a

¹² M.G. Marwick: "The social context of Cew witch beliefs" *Africa*, xxii, 1952.

¹³ V.W. Turner: *Schism and continuity in an African society: a study of Ndembu village life*, Manchester University Press, 1957.

¹⁴ J.A. Barnes: "Social anthropology in theory and practice: inaugural lecture at Sidney University", *Arts, the proceedings of the Sidney University arts association*, i, 1958. Nessa palestra Barnes discute a mesma colocação.

morfologia social, no que Malinowski sempre insistiu, e isso talvez tenha de ser ilustrado com alguns exemplos adequados. Para tanto, o crescente uso da estatística, sob forma mais refinada, constitui uma importante defesa. Embora Firth, Fortes e Schapera, dentre os de nossa geração, tivessem feito uso considerável de dados numéricos, a análise quantitativa, transformando-se em verdadeira análise estatística, tem sido objeto de intenso desenvolvimento nos últimos anos. Também aí Mitchell estabeleceu novos padrões, seja em *The Yao Village*, seja em seus estudos sobre cidades centro-africanas¹⁵, juntamente com Barnes¹⁶ e Colson¹⁷ (um americano que trabalhou em território britânico por alguns anos), bem como antropólogos mais jovens, como Freeman, Friedman, Watson, Turner e Gulliver, que lhes seguiram as pegadas. Embora esse tipo de análise garanta um certo controle sobre a tipicidade, pode ser que tenhamos que abandonar de todo o conceito de sociedade e falar, isto sim, de "campos sociais" — uma possibilidade sublinhada na obra de Fortes, de Nadel e de Leach. E, mesmo assim, não sei ao certo que resposta será dada.

Citei um exemplo de uma tendência geral de desenvolvimento que se patenteia também em outros trabalhos, tais como os de Gulliver sobre os Turkana¹⁸ ou de Stenning sobre os Fulani¹⁹. Embora os exemplos apresentados sejam todos tirados de estudos de vida doméstica ou de aldeia, creio que a mesma tendência aparece também em estudos de sistemas políticos tribais. Nestes últimos, ao invés de elaborar análises morfológicas da estrutura das relações políticas numa tribo, acompanhadas de ilustrações adequadas, os antropólogos começam a fundamentar as análises que fazem dessa estrutura numa análise extensa da história real — o caso desdobrado em larga escala. Cite-se como exemplos o trabalho de Evans-Pritchard

¹⁵ J.C. Mitchell: *The Kalela dance*, Rhodes-Livingstone Paper n° 27 Manchester University Press, 1957; J.C. Mitchell: "Urbanization, detribalization and stabilization in Southern Africa: a problem of definition and measurement". Documento de trabalho preparado para a Conferência de *Abidjan* sobre o impacto social da industrialização e condições urbanas na África, 1954; etc.

¹⁶ J.A. Barnes: *Marriage in a changing society*, Rhodes-Livingstone Paper n° 20, 1951; J.A. Barnes: "Measures of divorce frequency in simple societies", *Journal of the royal anthropological institute*, lxxix, 1951.

¹⁷ S. Colson: "The intensive study of small sample communities" in R. Spencer (organizador): *Method and perspective in anthropology*, University of Minnesota Press, 1954.

¹⁸ P. Gulliver: *Family herds*, Oxford University Press, 1957.

¹⁹ Stenning: *Pastoral nomads*, Oxford University Press, 1959.

sobre os Sanusi²⁰, o de Barnes sobre os Ngoni²¹, o de Southall sobre os Alur²², o de Fallers sobre os Segá²³, o de Watson sobre os Mambue²⁴ e o meu próprio trabalho sobre os zulus. Epstein segue a mesma tendência em seus estudos urbanos²⁵. Estes trabalhos parecem-me anunciar um novo enfoque problemas de mudança social, tal como se manifesta no tratamento minucioso dado por Watson à reação dos Mambue à Federação das Rodésias e Niasalândia, proposta na ocasião, em contraste às afirmações gerais feitas por antropólogos mais antigos sobre política moderna. O que não quer dizer que a Antropologia esteja virando História.

Delineei o que me parece ser uma mudança importante no uso dos dados etnográficos dentro do tipo sociológico de Antropologia praticado na Inglaterra. Considero-a um desenvolvimento fecundo e sugiro que um desenvolvimento semelhante, na detalhada análise de indivíduos, está brotando e que será significativa no âmbito da Antropologia Cultural e Psicológica (da personalidade). No que diz respeito à Antropologia Sociológica, creio que este novo método de apresentação dos fatos, mediante estatísticas e casos desdobrados, não somente exigirá o desenvolvimento de novas técnicas de campo, como também nos habilitará a melhor lidar com determinadas tendências novas do lado teórico da ciência. Aqui posso apenas afluá-las. Em primeiro lugar, a noção de um tipo de sistema consistente que servia de quadro às análises de Radcliffe-Brown tem sido constantemente abandonada pelos seus sucessores. Os trabalhos de Evans-Pritchard e Fortes acentuaram bem a existência de clivagens, fissões, conflitos, etc., como inerentes aos sistemas sociais. Embora nossa visão global de um sistema social se tenha tornado menos rígida e integrada, Leach ainda sustenta não termos ousado o bastante²⁶. Hoje em dia, o antropólogo aceita o "conflito" como parte integral até mesmo de sistemas sociais estáveis, tal como tivemos a ocasião de apreciar em nossas palestras radiofônicas sobre *Costume e Con-*

²⁰ E. E. Evans-Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*, Clarendon Press, 1949.

²¹ J. A. Barnes: *Politics in a changing society*, Oxford University Press, 1954.

²² A. W. Southall: *Alur society*, Heffers, 1956.

²³ L. A. Fallers: *Bantu bureaucracy*, Heffers, 1956.

²⁴ W. Watson: *Tribal cohesion in a money economy*, Manchester University Press, 1958.

²⁵ A. L. Epstein: *Politics in an urban African community*, Manchester, University Press, 1958.

²⁶ E. R. Leach: *Political systems of highland Burma*, Bell (University of London), 1954.

*glito na África*²⁷. Afirmando sem rodeios que os problemas que estão surgindo e que envolvem os problemas básicos da resistência, da estabilidade e da diversidade de tipos de mudança num sistema situado no espaço-tempo, só podem ser abordados através do uso do método de casos desdobrados. O tratamento dado por Simmel ao conflito, fazendo uso do método da ilustração adequada, tem, apesar de seu alto valor, fraquezas básicas que dão relevo a toda minha argumentação.

Em segundo lugar, há uma outra linha da Antropologia Sociológica que também requer o novo método para seu pleno desenvolvimento. Torna-se evidente que, cada vez mais, é insatisfatório levar adiante análises monográficas e comparativas dependentes de conceitos tão grosseiros quanto os de agnação ou matrilinearidade. Vemos que estes conceitos recobrem núcleos complexos de direitos e deveres, que operam com peso variável em situações distintas. Esse tipo de análise vem sendo desenvolvida por Peters em relação aos beduínos da Cirenáica²⁸. A importância do peso variável dos elementos nesses núcleos só pode ser elaborada através da análise de uma série de situações conexas e não por meio de ilustrações adequadas. Isso se aplica igualmente, por exemplo, ao tipo de problema levantado no recente simpósio da Universidade de Cambridge sobre os sistemas de desenvolvimento dos grupos domésticos, tal como foi demonstrado por Worsley em sua reavaliação do trabalho inicial de Fortes.

Se lançarmos um olhar aos caminhos trilhados pela Antropologia, à luz dessas considerações, não será surpreendente que eu considere *Crime and Custom in Savage Society*, de Malinowski, como o mais impressionante de seus livros, apesar de suas fraquezas jurisprudenciais. Critiquei Malinowski com frequência por suas fraquezas teóricas. Considero, assim, de justiça terminar este ensaio prestando-lhe uma homenagem pela sua grande contribuição a nossos métodos de obter fatos, alterando assim a própria natureza de nossos fatos. Apesar de ter prestado também contribuições teóricas, foi pelo desenvolvimento de nossos métodos que ele criou esta nova ciência e ainda indica a direção para os avanços numa era de pesquisa muito menos arrumada, com os conceitos de sociedade, estrutura e cultura expostos a um intenso exame crítico. Ao nos darmos conta de que a cultura é de fato, em certo sentido, uma mixórdia, que costumes e valores independem uns dos outros, discrepantes,

²⁷ Estas palestras foram publicadas posteriormente sob o título de *Custom and conflict in Africa*, Basil Blackwell, Oxford, 1956.

²⁸ E. L. Peters: "The proliferation of lineage segments among the Bedoin of Cyrenaica", *Journal of the royal Anthropological institute*, lxxx, 1960.

conflituos e contraditórios, teremos de desenvolver conceitos para tratar da vida social que sejam menos rígidos e que possam dar conta da interdependência como também da falta de interdependência, do ocasional como também do sistemático. Uma vez que estamos no limiar desse avanço, sinto que é importante dar continuidade ao desenvolvimento da análise monográfica entendida ainda como o cerne de nossa ciência, mesmo considerando a análise comparativa contínua como um meio de verificação essencial. Mas com a mudança na análise monográfica, terá que haver uma mudança na maneira de comparar. Alego, também, que os antropólogos terão que se acostumar de novo a acolher de bom grado a grande pormenorização etnográfica, inclusive as descrições e análises de casos desdobrados, tal como acolhíamos nas décadas de 20 e 30 e rica pormenorização dos livros de Malinowski. Creio ser fatal tornar-se, como Leach, "enjoado do fato etnográfico"²⁹.

Tradução de Luís Fernando Dias Duarte

²⁹ E. R. Leach: *op. cit.*, p. vii (citado no Prefácio de R. Firth).

3 - treinando a observação participante*

William Foote-Whyte

Começando com DOC

Posso lembrar-me ainda da minha primeira saída com Doc. Nós nos encontramos uma tarde em Norton Street House e de lá nos dirigimos a um estabelecimento de jogo, dois quarteirões adiante. Segui Doc ansiosamente pelo beco escuro, atrás de um prédio de apartamentos. Eu não estava preocupado com a possibilidade de uma “batida” policial. Pensava em como me ajustaria e seria aceito. A porta abriu para uma cozinha pequena, quase sem mobília, com a pintura das paredes descascando. Logo que entramos tirei o chapéu e procurei um lugar para pendurá-lo. Não havia. Olhei em torno e neste momento aprendi a primeira lição como observador participante em Cornerville: não tire o chapéu em casa, pelo menos quando estiver entre homens. Tirar o chapéu é admissível, ainda que desnecessário, quando as mulheres estão presentes.

Doc apresentou-me a Chichi — que dirigia o negócio — como “meu amigo Bill”, a amigos de Chichi e a clientes. Permaneci parte do tempo com Doc na cozinha, onde alguns homens costumavam sentar e conversar, e parte do tempo em outro cômodo, assistindo ao jogo de dados.

As conversas eram sobre jogo, corrida de cavalos, sexo e outros assuntos. Na maioria das vezes eu apenas ouvia e tentava agir de maneira amável e interessada. Havia vinho e café com licor de aniz e os camaradas se cotizando para pagar pelas bebidas (Doc nesta primeira oportunidade não me deixou pagar pela minha parte). Como Doc havia suposto, ninguém perguntou a meu respeito, porém mais

* “On the evolution of *street corner society*”, *Street Corner Society*, Appendix, The University of Chicago Press, Chicago, 1943, pgs. 298—309.

tarde me contou que, quando fui ao banheiro, irrompeu uma conversa excitada em italiano e ele teve que convencê-los de que eu não era um policial federal. Contou-me que lhes dissera em tom firme que eu era seu amigo e que então concordaram em deixar as coisas como estavam.

Fomos juntos diversas vezes ao estabelecimento de Chichi — até chegar o momento em que me atrevi a ir lá sozinho. Quando fui recebido de maneira natural e amigável senti que estava começando a ocupar um lugar em Cornerville.

Quando Doc não ia ao estabelecimento de jogo, passava o tempo fazendo o ponto em Norton Street e comecei a acompanhá-lo. A princípio Norton Street significava apenas um lugar para se esperar até poder ir a alguma parte. Progressivamente, na medida em que consegui conhecer melhor os rapazes, tornei-me um integrante da turma de Norton Street.

Nessa ocasião, o Clube Comunidade Italiana foi organizado na região de Norton Street e Doc foi convidado a fazer parte dele. Doc trabalhou a minha aceitação no Clube e fiquei satisfeito em associar-me, pois representava algo bem diferente das turmas de rua que eu estava freqüentando.

Uma vez começando a conhecer os rapazes de Cornerville, também travei conhecimento com algumas moças. Levei uma delas à dança na Igreja. Na manhã seguinte os companheiros de esquina estavam me perguntando: "Que tal sua namorada?" Isto me abriu os olhos bruscamente. Aprendi que ir a casa de uma garota é algo que não se faz a não ser que se deseje casar com ela. Felizmente ela e a sua família sabiam que eu não conhecia os costumes locais e, portanto, não supuseram que eu estava comprometido. De qualquer modo foi uma advertência útil. Depois disso, apesar de achar algumas garotas de Cornerville excepcionalmente atraentes, nunca mais saí com nenhuma delas a não ser em grupo, e também nunca mais fiz visitas domésticas.

Na medida em que prosseguia em minha observação verifiquei que a vida em Cornerville não era tão interessante e agradável para as moças quanto o era para os homens. O rapaz possuía completa liberdade para perambular e fazer ponto na rua. As moças não podiam ficar pelas esquinas. Eram obrigadas a dividir o tempo entre as suas casas — as casas de amigas e parentes — e o trabalho, se tivessem algum. Muitas delas tinham um sonho que era o seguinte: algum rapaz de fora de Cornerville, com algum dinheiro, um bom emprego e uma boa educação viria um dia cortejá-las e levá-las do bairro. Dificilmente poderia dar-me ao luxo de desempenhar este papel.

Treinando a observação participante

A primavera de 1973 proporcionou-me um curso intensivo sobre observação participante. Estava aprendendo como conduzir-me e aprendi com vários grupos, mas especialmente com os Nortons.

Na medida em que comecei a fazer ponto em Cornerville descobri que necessitava de uma explicação para mim e para o meu estudo. Enquanto estava com Doc, garantido por ele, ninguém perguntava quem era eu e o que fazia. Quando circulei sem ele em outros grupos inclusive os Nortons ficou claro que estavam curiosos a meu respeito.

Comecei com uma explicação um tanto elaborada. Eu estaria estudando a história social de Cornerville, mas possuía uma nova perspectiva. Ao invés de trabalhar do passado para o presente, estava buscando o conhecimento exaustivo das condições atuais para depois partir do presente em direção ao passado. Eu estava muito satisfeito com esta explicação, mas ninguém mais parecia dar importância a ela. Dei este esclarecimento em duas ocasiões e cada vez que terminava havia um silêncio embaraçoso. Ninguém, inclusive eu mesmo, sabia o que dizer.

Embora esta explicação tivesse a vantagem de encobrir qualquer coisa que eventualmente desejasse fazer no bairro, era por demais complicada para ter qualquer significado para o pessoal de Cornerville.

Logo descobri que as pessoas estavam desenvolvendo a sua própria explicação sobre mim: eu estava escrevendo um livro sobre Cornerville. Como esclarecimento isso podia parecer inteiramente vago e, no entanto, era suficiente. Descobri que a minha aceitação no bairro dependia muito mais das relações pessoais que desenvolvesse do que das explicações que pudesse dar. Escrever um livro sobre Cornerville seria bom ou não, dependendo da opinião expressa a respeito da minha pessoa. Se eu fosse uma boa pessoa, o projeto era bom, se não fosse, nenhuma explicação poderia convencê-los de que o livro era uma boa idéia.

Claro que as pessoas não satisfaziam sua curiosidade simplesmente dirigindo-me perguntas diretas. Elas recorriam a Doc, por exemplo e lhe perguntavam a meu respeito. Doc então respondia as perguntas e lhes restabelecia a confiança no que fosse necessário.

Aprendi, logo cedo na minha estada em Cornerville, a importância crucial de obter o apoio de indivíduos-chaves em todos os grupos ou organizações que estivesse estudando. Ao invés de tentar explicar a minha presença a cada um, descobri que estava fornecendo mais informações sobre minha pessoa e o meu estudo a líderes como

Doc do que daria espontaneamente a qualquer rapaz de rua. Sempre tentei dar a impressão de que estava propenso e ansioso por contar sobre o meu estudo quanto qualquer pessoa quisesse saber, mas era somente com os líderes de grupo que me esforçava para fornecer informações completas.

Meu relacionamento com Doc mudou rapidamente neste primeiro período de Cornerville. A princípio ele era apenas um informante chave e também meu protetor. Na medida em que passamos mais tempo juntos parei de tratá-lo como um informante passivo. Discutia com ele francamente o que estava tentando fazer, que problemas me confundiam e assim por diante. Muito do nosso tempo era gasto na discussão de idéias e observações, e deste modo Doc tornou-se, no verdadeiro sentido do termo, um colaborador da pesquisa.

A consciência da natureza do meu estudo estimulou Doc a procurar sugerir dados que me interessassem. Frequentemente, quando eu o pegava no apartamento onde morava com a irmã e o cunhado, me dizia "Bill, você deveria ter aparecido a noite passada. Teria ficado interessado". Começava então a contar-me o que havia sucedido. Tais relatórios eram sempre interessantes e relevantes para o estudo.

Doc achava esta experiência de trabalhar comigo interessante e divertida, ainda que o relacionamento tivesse suas desvantagens. Uma vez comentou: "Você, desde que apareceu aqui, tem me cansado bastante. Agora, quando faço qualquer coisa tenho que pensar o que Bill Whyte gostaria de saber a respeito disso e como explicar-lhe. Antes eu agia por instinto".

De qualquer modo Doc não parecia considerar isto uma desvantagem séria. Na verdade, sem ter qualquer treino, era um observador a tal ponto perspicaz que bastava um pequeno estímulo para ajudá-lo a tornar explícito muito da dinâmica da organização social de Cornerville. Algumas interpretações que fiz são mais dele do que minhas ainda que agora seja impossível distinguí-las.

Embora trabalhasse mais estreitamente com Doc do que com qualquer outro indivíduo, sempre procurei o líder dos grupos que estivesse estudando. Necessitava não só do seu apoio, mas também da sua colaboração ativa em meu estudo. Visto que tais líderes ocupavam uma posição na comunidade que lhes permitia observar melhor do que seus seguidores o que acontecia, e que eram em geral observadores mais perspicazes do que seus seguidores, descobri que tinha muito a aprender através de uma colaboração maior com eles.

Eu havia sido treinado nos métodos de entrevista a não discutir com as pessoas ou julgá-las. Isto correspondia às minhas inclinações

peçoais. Estava disposto a aceitar as pessoas e a ser aceito por elas. De qualquer modo, esta atitude não transpareceu muito nas entrevistas, porque fiz poucas entrevistas formais. Procurei demonstrar esta disposição para aceitar as pessoas e a comunidade através de minha participação cotidiana.

Aprendi a tomar parte nas discussões de rua sobre *baseball* e sexo. Isto não requeria um treinamento especial pois estes temas parecem ser de interesse quase universal. Não estava apto a participar tão ativamente das discussões sobre corrida de cavalos. Comecei a acompanhar as corridas de maneira vaga e amadora. Estou certo de que deveria ter dado mais atenção ao *Morning Telegraph* e a outros jornais decorrida. Ainda assim, meu conhecimento de *baseball* me garantia a participação nas conversas de esquina.

Embora me esquivasse de expressar opiniões a respeito de temas delicados, descobri que discorrer sobre certos assuntos fazia parte do padrão social e que dificilmente alguém poderia participar de um debate sem se envolver. Frequentemente surpreendia-me envolvido em discussões acaloradas, porém afáveis, sobre o mérito relativo de alguns dos principais jogadores e empresários de *baseball*. Sempre que alguma moça ou grupo de moças descia a rua, os companheiros da esquina anotavam mentalmente e mais tarde discutiam as avaliações feitas sobre as garotas. Estes julgamentos em geral tendiam a ser em termos das formas das mulheres e eu ficava satisfeito por argumentar que Mary era mais "bem feita do que Anne ou vice-versa. Naturalmente, caso um dos rapazes estivesse enamorado de Mary ou Anne nenhum comentário poderia ser feito, e também eu deveria me esquivar do assunto.

As vezes eu duvidava se fazer ponto nas esquinas era processo suficientemente ativo para ser dignificado pelo termo "pesquisa". Talvez devesse fazer perguntas aos rapazes. No entanto, é preciso aprender o momento apropriado para perguntar, assim como o que perguntar.

Aprendi esta lição nos primeiros meses, quando estava uma noite com Doc no estabelecimento de jogo de Chichi. Um homem, vindo de outra parte da cidade, nos deleitava com a história da organização do jogo. Haviam me dito que ele tinha sido um grande empresário de jogo, e falava com conhecimento de causa a respeito de vários assuntos interessantes. Ele monopolizou a conversa e, como os outros fizessem perguntas e tecessem comentários, comecei a sentir que deveria dizer alguma coisa para integrar-me no grupo. Perguntei: "Suponho que os guardas eram todos subornados?"

O jogador fez a cara de espanto. Olhou fixamente para mim. Em seguida negou com veemência que qualquer policial fosse subor-

nado e imediatamente desviou a conversa para outro assunto. Durante o resto da noite senti-me muito pouco a vontade.

No dia seguinte Doc interpretou a lição da noite anterior. "Bill, vá devagar com esse palavreado de quem, o que, por que, quando, onde. Você faz estas perguntas e as pessoas irão se calar diante de você. Se as pessoas o aceitam, você pode perambular por todo canto e a longo prazo vai ter as respostas que precisa sem fazer perguntas.

Descobri que ele estava certo. Na medida em que sentei e ouvi, obtive respostas para perguntas que nem teria feito se tivesse obtendo informações somente através de entrevistas. Naturalmente não abandonei de todo as perguntas. Aprendi apenas a avaliar a susceptibilidade da pergunta e o meu relacionamento com as pessoas de modo que só fazia perguntas em uma área sensível quando estava seguro de que meu relacionamento com a pessoa era sólido.

Quando defini minha posição na rua os dados vinham a mim sem grandes esforços. Esporadicamente, quando estava voltado para um problema específico e sentia que precisava de mais informação por parte de determinado indivíduo, buscava uma oportunidade de encontrá-lo a sós e entrevistava-o formalmente.

A princípio minha preocupação foi integrar-me em Cornerville, mais tarde no entanto tive que encarar o problema do meu nível de inserção na vida do bairro. Defrontei-o uma noite, quando passeava na rua com os Nortons. Tentando penetrar no espírito de uma conversa trivial deixei escapar uma série de obscenidades e palavrões. A caminhada foi interrompida quando todos pararam para me olhar surpreendidos. Doc meneou a cabeça e comentou: "Mill, você não devia falar deste modo, isto não combina com você".

Procurei explicar que estava apenas empregando termos usuais na rua. Doc, no entanto, insistiu que eu era diferente e que desejava que eu continuasse assim.

Esta lição teve um alcance maior do que o uso de obscenidades e palavrões. Descobri que as pessoas não esperavam que eu fosse igual a elas; na verdade, sentiam-se atraídas e satisfeitas pelo fato de me acharem diferente, contanto que eu tivesse amizade por elas. Em consequência parei de esforçar-me por uma integração completa. Ainda assim meu comportamento foi afetado pela vida na rua. Quando John Howard veio pela primeira vez de Harvard para colaborar no estudo sobre Cornerville notou imediatamente que me expressava em Cornerville de modo diferente do usual em Harvard. O problema não era o emprego de palavrão ou obscenidades, nem de expressões gramaticais incorretas. Eu me expressava de um modo que me parecia natural, mas o que era natural em Cornerville não o era em Harvard. Em Cornerville eu falava mais entusiasticamente, engolindo os finais

o gesticulando muito. (Naturalmente, havia também diferença no vocabulário que utilizava. Enquanto estava profundamente envolvido em Cornerville, durante as minhas visitas a Harvard me via de língua travada. Eu simplesmente não podia manter discussões sobre relações internacionais, natureza da ciência e assim por diante, nas quais antes me sentia à vontade).

Na medida em que fui aceito pelos Nortons e por diversos outros grupos procurei ser bastante agradável para que as pessoas ficassem satisfeitas por me terem perto. Ao mesmo tempo, tentei não influenciar o grupo, uma vez que desejava estudar a situação afetando-a o menos possível com a minha presença. Deste modo, durante minha permanência em Cornerville evitei aceitar cargos ou posições de liderança em quaisquer dos grupos, com uma única exceção. Uma vez fui nomeado secretário do Clube Comunidade Italiana. Meu primeiro impulso foi declinar da nomeação, mas depois refleti que o trabalho de secretário é normalmente considerado um trabalho inferior — escrever minutas e responder à correspondência. Aceitei e descobri que podia escrever um relato completo do desenrolar da reunião enquanto esta ocorria, sob o pretexto de fazer anotações para as minutas.

Ainda que me esquivasse de influenciar indivíduos ou grupos, tentei ser útil no sentido em que se espera auxílio de um amigo em Cornerville. Quando um dos rapazes tinha que ir ao centro com uma incumbência e queria companhia eu ia junto. Quando alguém estava tentando obter um emprego e tinha que escrever uma carta eu ajudava a escrever etc. Este tipo de comportamento não acarretava problema, mas quando a questão era dinheiro não ficava claro de que modo deveria comportar-me. Certamente eu procurava gastar dinheiro com meus amigos da mesma forma que faziam comigo. Mas, e quanto a empréstimo em dinheiro? Em um bairro como este espera-se que um homem ajude os seus amigos sempre que possível e com freqüência o auxílio desejado é financeiro. Em diversas ocasiões emprestei dinheiro, mas sempre senti-me apreensivo. Naturalmente a pessoa se sente agradecida no momento do empréstimo, mas, e depois, como se sentirá quando é preciso pagar e não pode fazê-lo? Às vezes fica embaraçada e tenta fugir de sua companhia. Nestas ocasiões procurei tranquilizar a pessoa e dizer-lhe que não estava preocupado com o fato. Ou mesmo para que esquecesse a dívida. Mas isto não resolvia o problema e o mal-estar permanecia. Aprendi que é possível fazer um favor a um amigo e prejudicar o crescimento desta ligação.

Não conheço nenhuma solução fácil para este problema. Estou certo de que existirão momentos em que seria imprudente para o pesquisador recusar-se a fazer um empréstimo pessoal. Por outro

lado, estou convencido de que, quaisquer que sejam seus recursos financeiros, não deve procurar oportunidades para emprestar dinheiro, e sempre que puder, evitar fazê-lo de maneira cordial.

Quando o pesquisador está tentando participar de mais de um grupo, seu trabalho de campo se complica. Pode acontecer que os grupos entrem em conflito e assim esperar-se-á do pesquisador uma definição. Isto aconteceu na primavera de 1937, quando os rapazes organizaram uma partida de boliche entre os Nortons e o Clube Comunidade Italiana. Doc, naturalmente, fazia o lançamento pelos Nortons. Felizmente minha capacidade de lançamento nesta época não estava aprimorada o bastante para ser requisitado por nenhum dos dois times e pude assim ficar como espectador. Desta posição tentei aplaudir imparcialmente os bons lançamentos de ambos os times, mas temo que se tornou evidente a minha torcida mais entusiástica pelos Nortons.

Enquanto estava com os membros do Clube Comunidade Italiana não senti necessidade de defender os rapazes da rua de comentários depreciativos. No entanto, houve uma situação embaraçosa, quando eu estava com os rapazes da rua e um estudante parou para falar comigo. No decorrer da discussão ele disse: "Bill, estes camaradas não podem entender o que estou dizendo, mas estou certo de que você pode". Senti neste momento que era preciso dizer algo. Respondi-lhe que estava subestimando os rapazes e que universitários não eram as únicas pessoas sabidas.

Embora a observação correspondesse à minha opinião pessoal, estou certo de que foi justificada por razão estritamente prática. Minha resposta não abalou os sentimentos de superioridade do rapaz, nem destruiu nosso relacionamento. Por outro lado, tornou-se evidente — logo que ele nos deixou — o quanto a afirmação dele havia atingido os rapazes. Ficaram algum tempo tecendo comentários negativos sobre o mesmo, e depois disseram que eu era diferente, que apreciavam isto, e que eu sabia muito mais do que o rapaz embora não o demonstrasse.

Minha primeira primavera em Cornerville permitiu o estabelecimento de uma posição sólida na vida do bairro. Eu estava lá há algumas semanas apenas quando Doc declarou: "Você está tão ligado a esta rua quanto este poste de luz." Provavelmente, o evento mais significativo da minha aceitação em Norton Street tenha sido o jogo de *baseball* que Mike Giovanni organizou contra o grupo de adolescentes da rua. Eram os velhos jogadores, que tinham obtido vitórias gloriosas no passado, contra os jovens que despontavam, Mike designou-me uma posição no time, que não era uma posição-chave (ficava colocado no campo direito), mas pelo menos eu estava entre eles. Quando chegou a minha vez de rebater, na última metade do nono

turno, o escore estava empatado, haviam dois jogadores fora de campo e as bases estavam completas. Assim que me coloquei para rebater ouvi alguns companheiros sugerirem a Mike minha substituição. Mike respondeu-lhes em voz alta para que eu pudesse ouvir: "Não, confio no Bill Whyte. Ele se sairá bem". Deste modo, com a confiança de Mike me impulsionando, fui, errei duas rebatidas e aí golpeei firme, rasteiro, entre a segunda base e a mais próxima. Pelo menos, foi por onde me contaram que a bola passou. Estava tão preocupado em chegar à primeira base que não soube depois se consegui alcançá-la por equívoco ou sorte.

Aquela noite, quando descemos para o café, Danny presenteou-me com um anel para tornar-me um companheiro e um bom jogador de *baseball*. Eu estava particularmente comovido com o anel pois tinha sido feito a mão. Danny havia tirado do seu jogo um dado perfeito, côm de âmbar, e durante longas horas usou a brasa do cigarro para fazer nele um orifício e arredondar-lhe os cantos, de modo a tomar a forma de um coração na parte de cima. Prometi aos meus amigos que sempre guardaria o anel com cuidado.

Talvez eu devesse acrescentar que o ataque vitorioso à base teve como escore 18—17, evidenciando não ter sido eu o único a rebater a bola. Não obstante, experimentei a sensação maravilhosa de ter correspondido à expectativa a meu respeito, o que me fez sentir ainda mais que fazia parte de Norton Street.

Tão logo coletei meus primeiros dados tive que escolher um modo de organizar as anotações escritas. No estágio exploratório simplesmente coloquei todas as notas em ordem cronológica numa única pasta. Quando já podia prosseguir o estudo com diferentes grupos e problemas, tornou-se patente que isso não era solução. Fui obrigado a subdividir as notas. Parecia haver duas possibilidades principais. Eu poderia organizar as notas por tópicos, com pastas para opiniões políticas, extorsão, igreja, família e assim por diante. Ou ainda organizar as anotações em termos dos grupos, o que significaria ter pastas para os Nortons, Clube Comunidade Italiana, etc. Sem preocupar-me seriamente com o problema comecei a arquivar o material por grupo, raciocinando que mais tarde poderia reorganizá-lo por tópicos quando pudesse avaliar melhor a relevância dos mesmos. Como o material nas pastas se amontoasse percebi que a organização das anotações por grupos sociais era apropriada ao meu tipo de estudo. Por exemplo, tínhamos um estudante, membro do Clube Comunidade Italiana dizendo: "Estes escroques desmoralizam nosso bairro. Deveria ser limpo deles". E tínhamos um membro dos Nortons declarando: "Estes escroques são bons de fato. Se você precisar de ajuda eles dão. O negociante legalizado não lhe dá nem as horas". Estas declarações poderiam ser fichadas sob o título

“Atitudes relacionadas a escroques?” Neste caso mostraria apenas que existem atitudes conflitivas em relação aos escroques em Cornerville. Somente um questionário (o qual dificilmente daria conta deste assunto) mostraria a classificação de atitudes no bairro. Além disso, seria importante saber como as pessoas se sentiam de uma maneira ou de outra em relação a este assunto? Parecia-me de maior interesse científico poder relacionar a atitude ao *grupo* no qual o indivíduo participava. Isto mostraria porque dois indivíduos podem ter atitudes muito diferentes diante de um mesmo problema.

Na medida em que o tempo passou, até mesmo as anotações da pasta excederam o limite no qual minha memória pudesse auxiliarme a localizar qualquer informação rapidamente. Deste modo inventei um sistema de indexação rudimentar: uma página com três colunas, contendo para cada entrevista ou observação a data, a pessoa ou grupo entrevistado ou observado, e um resumo da entrevista ou observação. Este índice tomava de três a oito páginas. Quando foi necessário revisar as anotações ou redigir a partir delas, cinco ou dez minutos de manuseio eram suficientes para dar-me um quadro razoavelmente completo do que eu tinha, e onde qualquer ítem podia ser localizado.

Tradução de Cláudia Menezes

4 - teoria e método em pesquisa de campo*

Aaron Cicourel

Os pesquisadores em ciências sociais defrontam-se com um problema metodológico singular: as próprias condições de suas pesquisas constituem variável complexa e importante para o que se considera como os resultados de suas investigações. A pesquisa de campo, que para as finalidades do presente estudo inclui tanto a observação participante quanto a entrevista, é um método no qual as atividades do pesquisador exercem um papel crucial na obtenção dos dados. Este capítulo pretende rever a literatura a respeito da pesquisa de campo e examinar criticamente problemas de teoria e de método. Na discussão da literatura, tomo como ponto de partida que se pode alcançar uma forma ideal qualquer de trabalho de campo. Isto equivale em parte a criar um adversário fictício. Não procedo assim com a intenção de criticar a literatura pelos seus fracassos, mas sim de recomendar alguns ideais muito difíceis de se obter em pesquisa social. Espero indicar o tipo de teoria básica que pode ao mesmo tempo ser usada pelo observador e ser testada na pesquisa de campo. Quero também chamar a atenção para alguns dos problemas metodológicos que se encontram ao aplicar cânones da investigação científica ao trabalho de campo, além de rever algumas soluções propostas. Este capítulo focalizará a observação participante e o seguinte focalizará a entrevista.

* "Theory and method in field research", capítulo II do livro *Method and measurement in sociology*, The Free Press, Nova Iorque, 1969 (6ª edição), pgs. 39—72.

Uma visão geral da literatura

Os antropólogos, usando as técnicas do trabalho de campo, acumularam uma enorme literatura a respeito de diferentes culturas. Mas, apesar da longa história do trabalho de campo e dos cursos sobre técnicas de campo que já foram dados, tem havido pouco empenho em codificar as diferentes pesquisas.

A diferença entre trabalhar na própria sociedade do observador e numa sociedade estrangeira fornece o ponto de partida básico para se entender as condições nas quais as percepções e interpretações do observador ganham significado.

“O sociólogo que limita o seu trabalho à sua sociedade está constantemente explorando o seu fundo de experiências pessoais como base de conhecimento. Ao fazer entrevistas estruturadas, utiliza o seu conhecimento de significados conseguidos através da participação na ordem social que está estudando. Terá um mínimo de sucesso garantido na comunicação pelo simples fato de que lida com a mesma linguagem e com o mesmo sistema simbólico dos seus entrevistados. Aqueles que trabalharam com técnicas estruturadas em linguagem não-ocidentais, são testemunhas da dificuldade encontrada em ajustar os seus próprios significados aos significados correntes na sociedade investigada, fato que realça em que medida o sociólogo é um observador especial em quase todo o seu trabalho”¹.

A diferença entre trabalhar na própria sociedade de que se faz parte e numa outra pode levar a diferenças no modo de estabelecer o contato inicial. Os comentários de Benjamin Paul ilustram os problemas do contato inicial.

“Não existe receita para encontrar-se a entrada correta numa nova comunidade. Depende da sofisticação da comunidade e da informação prévia que o pesquisador consegue. Com freqüência, este pode contar com uma cadeia de apresentações que o levam menos até o limiar do seu grupo. Quando chegar ao centro provinciano ou posto de comércio perto do seu destino, ele provavelmente já terá aprendido alguns nomes de pessoas que têm contato com os nativos. Aqui, na periferia, pode ouvir informações esparsas que servirão para orientá-lo. O novato, que está ansioso para ser completamente aceito pelos nativos, às vezes evita os administradores regionais com medo de prejudicar a sua recepção. Mas não o ajudará muito ser bem recebido pelos nativos para logo depois ser impedido pelas autoridades mais altas que tomam conta dos movimentos dos estranhos.

¹ Arthur J. Vidich, “Participant observation and the collection and interpretation of data”, *American journal of sociology*, LX (janeiro de 1955), pg. 355.

“Ao se realizar investigações em comunidades modernas ou em organizações industriais, descobriu-se que é oportuno, e algumas vezes até mesmo essencial, fazer os contatos iniciais com as pessoas que controlam a comunidade. Estas pessoas podem ser homem com *status* na hierarquia de poder ou pessoas em posições informais que impõem respeito. O apoio delas ao projeto pode ser crucial, e eles podem ser úteis para se fazer outros contatos. Esse procedimento aplica-se igualmente à comunidade não-ocidental”².

Paul chama a atenção para a importância de se convercer as pessoas observadas de que o pesquisador não lhes fará nenhum mal. Essas pessoas podem ser membros de uma tribo distante bem como do quadro de funcionários de uma organização industrial. O pesquisador deve também evitar o problema de desconsiderar alguma figura potencialmente importante pelo fato de não contatá-lo para pedir sua ajuda. Como sugere Paul, isso pode levar à produção de boatos pelas partes ofendidas e causar grandes dificuldades ao pesquisador.

É comum que pesquisadores de campo levantem o problema da necessidade de se encontrar um papel no grupo a ser estudado. Paul afirma: “Em parte o pesquisador de campo define o seu próprio papel, em parte o seu papel é definido pela situação e pela perspectiva dos nativos. A sua estratégia é a de quem participa de um jogo. Ele não pode predizer as jogadas precisas que o outro lado vai fazer, mas pode antecipá-las da melhor maneira possível e fazer suas jogadas de acordo”³. O problema de definir um papel ou diferentes papéis dentro e entre grupos levanta a questão geral que se refere ao que os observadores participantes fazem e aos tipos de papéis que desenvolvem durante a sua pesquisa. Schwartz e Schwartz propõem a seguinte definição:

“Para nossos fins, definimos observação participante como um processo pelo qual mantém-se a presença do observador numa situação social com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador está em relação face-a-face com os observados e, ao participar da vida deles no seu cenário natural, colhe dados. Assim, o observador é parte do contexto sob observação, ao mesmo tempo modificando e sendo modificado por este contexto”⁴.

² Benjamin D. Paul, “Interview techniques and field relationships”, em A.L. Kroeber *et al.*, *Anthropology today*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, pgs. 430—431.

³ *Ibidem*, pg. 431.

⁴ Morris S. Schwartz e Charlotte G. Schwartz, “Problems in participant observation”, *American journal of sociology*, LX (janeiro de 1955), pg. 355.

Como consequência imediata da sua participação na vida do grupo, o pesquisador inevitavelmente é solicitado a ajudar a decidir a política que vai alterar as atividades do grupo. Embora muitos pesquisadores recomendem ao novato que não se torne "tão ativo" no grupo em estudo, dadas as circunstâncias práticas da situação de pesquisa, o pesquisador pode não ter muita escolha. Muitas vezes o melhor para ele é tentar compreender suas consequências para os objetivos da pesquisa. Como já tem sido dito, muitos pesquisadores podem ficar tão envolvidos na sua participação que "viram nativos"⁵.

Todo artigo sobre trabalho de campo menciona o problema de como o pesquisador vem a ser definido pelos nativos. A importância disso deriva-se, obviamente, do fato de que os tipos de atividade aos quais o observador será exposto vão variar de acordo com as suas relações no grupo estudado. A maioria dos autores acentuam o tema "ser aceito" pelos nativos.

"Logo descobri que as pessoas estavam desenvolvendo a sua própria explicação sobre mim: eu estava escrevendo um livro sobre Cornerville. Isto podia parecer uma explicação muito vaga e, no entanto, era suficiente. Descobri que a minha aceitação no distrito dependia muito mais das relações pessoais que desenvolvesse do que das explicações que pudesse dar. Escrever um livro sobre Cornerville seria bom ou não dependendo inteiramente das opiniões expressas sobre a minha pessoa. Se eu fosse uma boa pessoa, meu projeto era bom; se não fosse, nenhuma explicação poderia convencê-los de que o livro era uma boa idéia."⁶

O relevo dado à aceitação do observador participante enquanto "pessoa" pode ser encontrada em muitas fontes:

"Uma pessoa torna-se aceita como observador participante devido em maior proporção ao tipo de pessoa que revela ser aos olhos dos seus contatos no campo, do que aquilo que a pesquisa representa para eles. Os contatos no campo querem se assegurar de que o pesquisador é um "bom sujeito", de que se pode ter certeza que não fará "nenhuma sujeira" com o que descobrir. Eles não estão interessados em entender a base lógica de um estudo"⁷.

Schwartz e Schwartz aconselham perspectivas similares visando adquirir um *rapport* máximo com os sujeitos a serem estudados. Uma

⁵ Para um relato informativo de participação total, o leitor deve consultar o livro de W. F. Whyte, *Street Corner Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1955, em especial o apêndice metodológico.

⁶ *Ibidem*, pg. 300.

⁷ John P. Dean, "Participant Observation and interviewing", em John T. Doby (org.), *Introduction to social research*, The Stackpole Co., Harrisburg, Pensilvânia, 1955, pg. 233, grifado no original.

das dificuldades em seguir tal conselho está na falta de regras processuais, para alcançar o objetivo de "ser aceito", que sejam mais específicas. No seu dia-a-dia no campo, o pesquisador toma decisões sobre quem é e quem não é a "pessoa certa" para dar determinadas informações, ou ainda como conduzir-se em uma variedade de novas situações que se criam a cada momento. Essas são informações instrutivas para o principiante. O problema consiste em como controlar a própria aparência e ação diante dos outros. As soluções oferecidas por esses autores são especificações para o desempenho de papéis diante dos outros no campo. Os comentários que se seguem ilustram esta afirmativa: "A variável no contínuo da representação de papéis é o grau em que o observador participa na situação de pesquisa, variando da participação "passiva" até a participação "ativa"⁸. Schwartz e Schwartz caracterizam o observador participante "passivo" como sendo semelhante a alguém que observa por detrás de uma tela que não deixa ver o observador. A idéia é interagir o mínimo possível com os nativos, supondo-se que tal comportamento interferirá menos nas atividades do grupo e possibilitará uma observação natural dos eventos. O observador participante "ativo" efetivamente "integra" o grupo que está estudando a ponto de sentir-se aceito como um deles. Com freqüência isso significa, como dizem Schwartz e Schwartz, participar ao "nível humano simplesmente" e ao "nível do papel planejado", isto é, participar como nativo e como cientista. Eles dão um exemplo de como este sistema dual de papéis se desintegrava. "...verificamos que, sem que tivéssemos consciência disso, o observador tendia a ficar desligado quando o paciente estava desligado e que também quando o moral baixo era o aspecto dominante no contexto da enfermaria, o observador descobria estar funcionando igualmente com menor eficiência"⁹.

Gold discutiu mais formalmente o problema dos diferentes tipos de papéis que podem ser assumidos: "Buford Junker sugeriu quatro papéis teoricamente possíveis para o sociólogo em trabalho de campo. Estes variam do participante total, num extremo, até o observador total, no outro extremo. Entre estes, estão o participante-come-observador, mais próximo do primeiro, e o observador-come-participante, mais próximo do último"¹⁰. Os quatro tipos de papéis são definidos da seguinte maneira:

"A verdadeira identidade e o objetivo do participante total não são conhecidos pelas pessoas que observa. Ele interage com estas

⁸ Schwartz e Schwartz op. cit., pg. 347.

⁹ Ibidem, pg. 350.

¹⁰ Raymond L. Gold, "Roles in sociological field observations", *Social Forces*, 36 (março de 1958), pg. 217.

peças da maneira mais natural possível em todas as áreas da sua vida que lhe interesse e que lhes sejam acessíveis enquanto situações nas quais pode atuar, ou aprender a atuar, representando com sucesso papéis exigidos no cotidiano. Ele pode, por exemplo, trabalhar numa fábrica a fim de conhecer o funcionamento integrado dos grupos informais. Após ser aceito, pelo menos como novato, pode vir a ter permissão para tomar parte não apenas das atividades e atitudes do trabalho, como também da vida íntima dos operários fora da fábrica.

Fingir papéis é um tema básico nestas atividades. Interessa pouco se o participante total numa situação na fábrica é de origem de classe baixa-superior e tem talvez alguma experiência de fábrica, ou se vem de um meio de classe média superior bem afastado do trabalho de fábrica e das normas desses operários. O que realmente importa é que ele sabe estar fingindo ser um colega. Quero sugerir por isto que o valor crucial, no que diz respeito aos resultados da pesquisa, reside mais na auto-orientação do participante total do que no seu papel superficial quando inicia o estudo"¹¹.

O estudo de Whyte ilustra a afirmativa de Gold visto que descreve vários incidentes nos quais sua origem de classe média diferia radicalmente da origem do grupo que estudava. Um dos incidentes dizia respeito a tirar o chapéu quando apenas homens estavam presentes, o outro tinha a ver com as regras de empréstimo de dinheiro aos membros da turma. Em ambas as situações, e em inúmeras outras, ele foi ajudado pelo fato de fingir papéis e por um informante chave, muito importante no grupo. Gold descreve os três outros papéis:

"Embora seja basicamente semelhante ao papel do observador total, o papel de participante-como-observador é significativamente diferente já que tanto o pesquisador de campo, quanto os informantes, estão conscientes de que a relação entre eles é meramente de campo. Essa consciência mútua tende a minimizar os problemas de fingir papéis, mas, mesmo assim, o papel traz consigo inúmeras oportunidades para compartimentalizar erros e dilemas que atrapalham o participante total.

Provavelmente usa-se com mais freqüência esse papel nos estudos de comunidade, nos quais o observador constrói relações com os informantes lentamente e onde pode usar mais tempo e energia na participação do que usa na observação. De vez em quando observa informalmente — quando vai às festas por exemplo...

O papel de observador-como-participante é usado em estudos em que se usa entrevistas numa só visita. Exige relativamente mais

¹¹ Ibidem, pg. 219.

observação formal do que observação informal ou qualquer espécie de participação. Também resulta num risco menor de "virar nativo" do que o risco inerente ao papel de participante total ou de participante-como-observador. No entanto, visto que o contato entre o observador-como-participante e o informante é tão curto e talvez superficial, é mais provável que ele compreenda mal o informante e seja mal compreendido por este do que os outros dois o façam.

O papel de observador total retira completamente o pesquisador de campo da interação social com os informantes. Aqui o pesquisador tenta observar as pessoas de maneira tal que não seja necessário para elas levá-lo em consideração, pois elas ignoram que ele as esteja observando ou que, de alguma forma, elas lhe estejam servindo de informantes. Dos quatro papéis no campo, este é o único que quase nunca é o dominante. Às vezes é usado como um dos papéis subsidiários que são representados para levar-se a cabo os papéis dominantes¹².

Pode-se relacionar estes vários papéis descritos à importância de se aprender a natureza das experiências do grupo. A participação mais intensa tem a vantagem de expor mais o observador tanto à rotina quanto às atividades incomuns do grupo estudado. Supõe-se que quanto mais intensa for a participação, por um lado mais ricos serão os dados, e por outro lado maior será o perigo de "virar nativo" além de, como consequência de se adotar a maneira de perceber e interpretar o ambiente que é própria do grupo, tornar-se cego para muitas questões importantes cientificamente. A solução, que vejo surgir da literatura, é a da marginalidade, quer dizer, tornar-se bem consciente dos papéis sendo representados e possibilitar-se "saídas do campo" para revisões periódicas sobre o que aconteceu e aonde vai a pesquisa. A esta altura o leitor provavelmente já sabe das dificuldades inerentes à tarefa de estipular regras processuais claras durante a pesquisa de campo. A descrição analítica de papéis formais fornecem um guia para o pesquisador e um conjunto de categorias para avaliar seu trabalho. Os papéis substantivos reais que ele vai escolher obviamente vão variar de acordo com a situação de pesquisa. Os pesquisadores que permanecerem muito marginais às atividades diárias do grupo estudado não conseguirão certos tipos de informações. A participação intensiva pode tornar impossível o teste de hipóteses, mas pode ajudar a descobrir o vernáculo do grupo estudado, os significados empregados pelo grupo quando estranhos estão presentes. Assim, participar e entrevistar no campo pode ser

12 Ibidem, pg. 221.

difícil quer se esteja trabalhando na própria sociedade a que se pertence, quer numa estrangeira. Este problema levanta muito outros. Um dos mais críticos, e o problema com o qual vamos terminar a nossa resenha da literatura, é o da inferência e da prova na pesquisa de campo.

Registrar informações e verificar pistas e palpites durante a observação participante intensiva é um trabalho duro e prolongado. As atividades do grupo podem não permitir o registro de eventos antes que tenha passado muito tempo entre a observação e o registro. Se a identidade verdadeira do pesquisador não é conhecida pelo grupo, ele pode achar necessário cultivar alguma outra ocupação aceitável e iniciar outras atividades com o objetivo de registrar informações. Tais condições obviamente dificultam o teste de hipóteses, visto que muitas das atividades observadas podem ser conhecidas no processo da observação. O pesquisador precisaria de um esquema teórico muito extenso e um projeto minucioso para testar hipóteses. É possível, entretanto, mesmo durante a participação intensa, dirigir a conversa para tópicos que sejam relevantes para o teste de hipóteses. O grande problema a superar aqui é o intervalo de tempo entre a observação e o registro. Os seguintes comentários por Schwartz e Schwartz são instrutivos:

“O que acontece no intervalo de tempo entre o incidente e o seu registro final é da maior importância. Na observação retrospectiva, o observador recria na sua imaginação, ou tenta recriar, o campo social em todas as suas dimensões, ao nível de percepções e sentimentos. Ele assume o papel de todas as outras pessoas que viveram aquela situação e tenta evocar em si mesmo os seus sentimentos e pensamentos no instante em que ocorria o incidente. Faz-se um tipo de reconstrução da apresentação do fenômeno tal como foi inicialmente registrado... Nessa reconstrução, pode-se manter os dados iniciais inalterados ou pode-se adicionar a eles ou ainda mudá-los; aspectos significativos do incidente, antes omitidos, podem então surgir; e conexões entre segmentos do incidente e entre este incidente e outros, antes não reconhecidos, podem também surgir”¹³.

A observação retrospectiva torna impossível o teste de hipótese diante do fato. Mas que exigência básica não foi mencionada na citação acima que torna necessária a observação retrospectiva na pesquisa de campo? Os autores não admitem que possam dispor de uma teoria que os instrua sobre que objetos devam ser observados e sobre as condições que cercam as observações em diversos momentos. Sem que se explicita previamente algumas suposições sobre a

¹³ Schwartz e Schwartz, *op. cit.*, pgs. 345—346.

natureza de todos os grupos de que se faça o registro cuidadoso dos acontecimentos tal como foram observados, existe o perigo de que, devido à retrospectiva, as mudanças não sejam tratadas como tais ao se adotar o ponto de vista do grupo. Vidich aponta para esse problema:

“O participante que estuda a mudança enquanto observador, precisa, portanto, manter uma perspectiva fora e independente da mudança. Não envolver-se ajuda a evitar a alteração de estruturas de memória e permite ao observador ver mudanças cumulativas.

Para refrescar a sua memória, o observador participante pode recorrer aos seus registros, mas, se sua perspectiva mudou com o passar do tempo, pode vir a desprezar ou a não dar o devido valor a anotações e impressões anteriores em favor das feitas posteriormente. Anotações de campo feitas em dois períodos diferentes num mesmo projeto, podem, de fato, ser um dos meios mais importantes para se estudar a mudança. Em vez disso, o que acontece é que o pesquisador oculta a mudança por tratar os seus dados como se tudo tivesse acontecido ao mesmo tempo. Isto resulta numa descrição a partir de uma só perspectiva, em geral aquela tomada no final do trabalho de campo, mas redefinida em leituras posteriores de suas anotações”¹⁴.

A relação entre o não-envolvimento e o estudo da mudança, assim como o teste de hipótese talvez, nos leva de volta ao dilema da “riqueza”, tal como é revelada na participação intensa, ou “objetividade”, tal como é conseguida pelo não envolvimento. Uma solução possível pode ser a participação intensa na primeira parte da pesquisa afim de traçar os pormenores necessários para se testar hipóteses, deixando os acontecimentos posteriores, que aqui se supõe serem recorrências de acontecimentos anteriores, para se usar como base no teste de hipóteses. A questão crítica aqui é saber se o observador seria ou não capaz de manter a distância necessária para realizar as observações posteriores e se o seu envolvimento o impediria ou não de fazer as observações necessárias ao teste de hipóteses. Se o papel do observador fosse convenientemente estruturado, mais tarde ele poderia fazer entrevistas formais. As condições de pesquisa que surgem no campo nem sempre permitem as soluções propostas. Algum tipo de solução semelhante seria necessária se pretendemos conseguir o nível de formalização exigido pelo teste de hipóteses. Howard S. Becker abordou alguns desses problemas na tentativa de clarificar a formalização necessária.

¹⁴ Vidich, op. cit., pg. 360.

“Os sociólogos em geral utilizam esse método (observação participante) quando estão especialmente interessados em compreender uma organização particular ou um problema substantivo e não em demonstrar as relações entre variáveis definidas abstratamente. Eles tentam fazer a sua pesquisa teoricamente significativa, mas partem da idéia de que não sabem *a priori* o suficiente sobre a organização para identificar os problemas relevantes e hipóteses, que precisam descobri-los no decorrer da pesquisa. Apesar de que a observação participante possa ser usada para testar hipóteses *a priori*... não é isso que acontece geralmente. Refiro-me nessa discussão ao tipo de estudo que, empregando a observação participante, procura tanto descobrir hipóteses quanto testá-las”¹⁵.

Becker identifica quatro estágios na observação participante: (1) a seleção de problemas, conceitos e índices e a sua definição; (2) uma estimativa da freqüência e da distribuição dos fenômenos em estudo; (3) a articulação de descobertas individuais com o modelo da organização em estudo; (4) os problemas de inferência e prova.

No primeiro estágio são tomadas decisões sobre problemas, conceitos e indicadores. Becker distingue três testes usados para verificar peças de evidências. O primeiro é o da “credibilidade dos informantes” que verifica se o informante teria ou não razões para mentir, esconder informação ou para falar pouco do seu papel no acontecimento ou da sua atitude diante deste, como também se teria ou não presenciado de fato o acontecimento, ou se estaria baseando a sua descrição em outros canais de informação. Enfim, a perspectiva do ator é importante. O segundo teste é chamado “depoimentos voluntários ou dirigidos”. Investiga a espontaneidade das respostas, se foram ou não dadas com a finalidade de coincidir com os interesses do observador e até que ponto a presença ou as perguntas do observador tiveram influência sobre o que disseram os observados. O terceiro teste, a “equação grupo-observador-informante”, leva em consideração o papel do observador no grupo — se fez ou não a sua pesquisa incógnito — e como isso poderia ter influência sobre o que ele viu e ouviu como observador.

No segundo estágio, o pesquisador decide sobre a freqüência e a distribuição dos dados relativos aos problemas, conceitos e indicadores. Aquilo que vai constituir a evidência é determinado. O investigador tenta dar conta da tipicidade de suas observações, sua fre-

¹⁵ Howard S. Becker, “Problems of inference and proof in participant observation”, *American sociological review*, 23 (dezembro de 1958), pgs. 652—653.

qüência e sua importância no grupo estudado. Neste estágio, são possíveis relatórios quantitativos da organização.

O terceiro estágio integra as várias descobertas num modelo geral dos acontecimentos sob estudo. Becker observa que, neste estágio, o observador procura o modelo que melhor se adapte aos dados que obteve¹⁶.

No quarto estágio, o observador verifica de novo e reconstrói o modelo onde for necessário segundo os seus dados. Aqui ele deve decidir como irá apresentar seus resultados. Como observa Becker, o problema de apresentar os dados após a pesquisa de campo há muito tempo incomoda os cientistas sociais. Ele propõe a seguinte solução: apresentar uma descrição da história natural das conclusões permitindo ao leitor seguir a evidência tal como veio a chamar a atenção do observador no decorrer da pesquisa e tal como o problema sob investigação foi sendo conceituado durante esse tempo. A idéia de uma "história natural" não significa que qualquer dado será apresentado; apenas os tipos gerais de dados obtidos em cada estágio da pesquisa o serão. Estariam incluídas as exceções significativas nos dados e a sua correspondência às concepções teóricas utilizadas. O ponto crucial das sugestões de Becker está em abrir a possibilidade, para o leitor, de verificar os pormenores da análise assim como a oportunidade de examinar a base de qualquer conclusão já alcançada¹⁷.

Existem três problemas que deveriam ser ressaltados antes de terminar esta seção. O primeiro diz respeito à importância de ligar os problemas encontrados na pesquisa de campo diretamente ao relato dos resultados. Essa maneira de proceder permite ao leitor discernir que problemas surgiram na coleta de que informação e como estes problemas afetaram as conclusões sobre os resultados específicos. O segundo diz respeito à óbvia falta de comentários, feitos por autores que abordaram a pesquisa de campo, com relação à importância de tornar explícitos os pressupostos teóricos antes de iniciar a pesquisa de campo, como também ao fato de que o próprio processo de pesquisa bem sucedida verifica tanto conceitos teóricos básicos quanto os processos sociais e as teorias substantivas que estamos interessados em explicar e predizer. O terceiro problema deriva do segundo e está relacionado à questão do que constitui as condições para testar hipóteses na pesquisa de campo. Estes três problemas serão agora discutidos nas próximas seções deste capítulo.

¹⁶ Ibidem, pg. 657.

¹⁷ Ibidem, pg. 660.

Problemas Metodológicos e Dados "Objetivos"

Os problemas encontrados na observação, interpretação, registro e na decisão sobre a importância de dados para uma teoria relevante surgem na pesquisa de campo porque o observador é parte do campo de ação. O problema metodológico crucial que aqui surge é consequência da diferença entre a realidade física, tal como é descrita pelo cientista físico, e a realidade social, tal como é descrita pelo cientista social. Schutz coloca essa diferença na seguinte passagem:

"Este estado de coisa se baseia no fato de que há uma diferença essencial na estrutura dos objetos de pensamento ou construtos mentais formados pelas ciências sociais e os formados pelas ciências naturais. Cabe ao cientista natural, e somente a ele, definir, de acordo com as regras processuais de sua ciência, o seu campo de observação e determinar os fatos, dados e acontecimentos (dentro desse campo) que sejam relevantes para os problemas ou para o objetivo científico ao seu alcance. Nem são esses fatos ou acontecimentos selecionados previamente, nem é o campo de observação interpretado previamente. O mundo da natureza, tal como é explorado pelo cientista natural, não "significa" nada para as moléculas, átomos e elétrons que nele existem. O campo de observação do cientista social, entretanto, quer dizer, a realidade social, tem um significado específico e uma estrutura de relevância para os seres humanos que vivem, agem e pensam dentro dessa realidade. Fazendo uso de uma série de construtos do senso-comum, eles selecionaram e interpretaram previamente este mundo vivenciado como a realidade de suas vidas cotidianas. São estes objetos de pensamento que determinam, por motivá-lo, o comportamento deles. Os objetos de pensamento construídos pelo cientista social com a finalidade de dar conta desta realidade social, têm que estar baseados nos objetos de pensamento construídos pelo senso-comum dos homens que vivem sua vida cotidiana dentro de seu mundo social"¹⁸.

Se o observador não é parte do campo de ação, mas apenas um cientista "desinteressado", então, como Schutz observa, o interesse cognitivo do cientista exige que ele substitua a sua situação biográfica pessoal pela situação científica¹⁹. O cientista social precisa, ao mesmo tempo que dá conta do significado dos atos do ator, manter uma atitude desinteressada em relação ao ator e à cena de ação. Não existe nenhum entrelaçamento de motivos dirigindo suas relações.

¹⁸ Alfred Schutz, "Concept and theory formation in the social sciences", *Journal of Philosophy*, LI (abril de 1954), pgs. 266—267.

¹⁹ *Ibidem*, pg. 270.

com o ator ou atores na cena de ação que observa. Este argumento dá relevo à visão de Schutz de que o cientista social deve prestar atenção às estruturas de significados empregados pelos atores da cena que deseja observar, ao mesmo tempo que traduz tais estruturas para os construtos consistentes com os seus interesses teóricos. O cientista natural não enfrenta este problema. Discutimos, porém, a situação ideal de experiência ou situação cuidadosamente preparada de observação que não exigem a participação do observador no campo de ação. De que maneira esta situação complicada afeta o observador que é parte do campo de ação?

Antes que possamos tentar responder a esta questão, outra mais básica precisa ser mencionada: . . . a exploração dos princípios gerais que os homens seguem na sua vida cotidiana para organizar sua experiência, especialmente as do seu mundo social”²⁰.

O observador, como parte do campo de ação, trás com ele um conjunto de estruturas de significado ou de relevâncias que orientam sua interpretação do meio formado de objetos que estão dentro do seu campo de visão, qualquer que seja este meio. Diante de tais condições, ele enfrenta os seguintes problemas:

1. Precisa interpretar as ações dos seus sujeitos (ou os relatos feitos por elas sobre as suas ações) de acordo com as estruturas de relevância da vida cotidiana. O seu modelo do ator, os padrões típicos de conduta que atribui ao seu ator, tem que estar coordenado com os acontecimentos observados (ou aqueles que lhe foram narrados pelo ator)²¹.

2. Precisa manter simultaneamente uma perspectiva teórica que leve em consideração as estruturas de relevância do ator e um conjunto separado de relevâncias que lhe permita interagir com o ator. O que significa que o observador conserva um conjunto de motivos que lhe permitem continuar uma série de transações interpessoais.

²⁰ Ibidem, pg. 267. Para maiores detalhes sobre o assunto, o leitor deve consultar o seguinte: Alfred Schutz, “The problem of rationality in the social world”, *Economica*, 10 (1943), pgs. 130—149; “On multiple realities”, *Philosophy and phenomenological research*, 5 (1945), pgs. 533—575; “Common-sense and scientific interpretation of human action”, *Ibid.*, 14 (1953), pgs 1—38; Harold Garfinkel, “The rational properties of scientific and common-sense activities”, *Behavioral sciences*, 5 (janeiro de 1960), pgs. 78—83.

²¹ Schutz, “Common-sense and scientific interpretation...”, *op. cit.* pg. 31.

3. Mas, como comenta Schutz a respeito do observador: "Ele nunca pode entrar como sócio num padrão de interação com um dos atores da cena social sem que abandone, pelo menos temporariamente, sua atitude científica. O observador participante, ou pesquisador de campo, estabelece contato com o grupo estudado como um homem entre outros homens. Apenas seu sistema de relevâncias, que lhe serve de esquema para suas seleções e interpretações, é determinado pela atitude científica, temporariamente abandonada para ser retomada de novo"²².

Assim, o nosso observador, como parte do campo de ação, precisa: (a) ter algum modelo do ator que inclua as estruturas de significado do ator como parte de sua teoria da ordem social; (b) empregar uma série de regras processuais²³ que sejam consistentes com os construtos teóricos do seu modelo; (c) usar o seu conhecimento do ator e a sua própria experiência de vida cotidiana (que provavelmente lhe forneceu a base do seu modelo) para travar as transações interpessoais que são necessárias à coleta de seus dados; (d) abandonar temporariamente o uso de racionalidades científicas, embora mantendo uma atitude científica ao descrever as ações do ator (ou as ações descritas pelo ator).

Porém como o observador conserva essas duas perspectivas diferentes? De acordo com Schutz, o observador deve ter alguma compreensão dos construtos do senso-comum, usados na vida diária, através dos quais o ator interpreta o seu meio. O pesquisador não pode começar a descrever nenhum acontecimento social sem ter especificado algo de sua teoria científica, quer dizer, sua teoria de objetos, seu modelo do ator ou o tipo de ordem social suposta. Fazer o contrário acarretaria um problema teórico e metodológico sério, qual seja, como se saberia se a descrição de uma cena de ação, feita pelo observador, estava baseada em construtos do senso-comum usados pelo observador ao participar desta cena, ou em alguma teoria que emprega construtos científicos. Harold Garfinkel refere-se a isso como o problema de "ver a sociedade de dentro"²⁴.

²² Ibidem.

²³ Ver Felix Kaufmann, *Methodology of the social sciences*, Oxford University Press, Nova Iorque, 1941, para uma discussão de regras processuais.

²⁴ O argumento é discutido num trabalho apresentado ao Quarto Congresso Internacional de Sociologia, Milão, Itália, 1959, intitulado "Common-Sense Knowledge of Social Structures". O leitor pode achar este argumento discutido num artigo de Karl Mannheim "On the Interpretation of Weltanschauung", em *Essays on the sociology of knowledge*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1952.

A não ser que aborde esse problema, o observador não pode garantir seus resultados em bases científicas. Do contrário ficará exposto à crítica de que seus resultados não são necessariamente muito diferente dos apresentados por um ator leigo da própria sociedade. Dizer que se quer levar em consideração o ponto de vista do ator ou, como afirma Malinowski, descrever a cultura através dos olhos de seus membros, não significa que as regras de evidência do ator serão empregadas. O impasse metodológico deve estar claro. Ao especificar sua teoria do ator, comenta Schutz, o observador fornece a base metodológica para estabelecer as regras e evidência, de conhecimento e de prova correta. Estabelece, também, a base para a correspondência entre sua teoria do ator e os conhecimentos que observa e descreve. Ao adotar as regras de evidência do ator, ele não revolve o problema a não ser que possa especificar as propriedades destas regras. Mas como decide sobre tais propriedades?

Se aceitamos a proposição de que a primeira tarefa do sociólogo é descobrir as regras empregadas pelo ator para dirigir seus assuntos e ocupações diários, o leitor pode muito bem levantar a seguinte questão: quer isto dizer que não podemos trabalhar em pesquisa social antes que essa tarefa tenha sido cumprida? A resposta é um "sim" abalizado. O fato de que pesquisadores *estejam* fazendo pesquisa diariamente não é prova suficiente para que se adote a posição de que passar por uma série de operações lógicas e empíricas constitua pesquisa relevante. As regras processuais empregadas devem ser examinadas. Tanto a observação participante quanto as entrevistas não-estruturadas e estruturadas e os questionários de levantamentos estatísticos (*surveys*) pressupõem a existência de uma comunidade entre o ator e o observador que exige o uso de construtos de senso-comum. Embora a existência dessas regras e construtos possam não ser reconhecidas, na verdade elas são variáveis da realização do projeto de pesquisa. Quero chegar ao seguinte:

1. Mesmo que as regras de interpretação do senso-comum, tal como são usadas por pessoas na vida cotidiana, não sejam conhecidas pelo pesquisador, ele pode contribuir para o seu projeto particular, para a teoria geral e para a metodologia da sociologia pelo simples fato de estar consciente da existência dessas regras e de procurar estudar as propriedades e a influência delas na sua pesquisa.

2. Pesquisadores, ao examinar a base para se entrar em uma situação de pesquisa, as ações exigidas e os tipos de pensamento gerados pelos sujeitos quando indagados sobre as suas atividades, como também as regras processuais que empregam enquanto obser-

vadores, podem, ao mesmo tempo que estudam uma área particular dada, esclarecer algo da natureza dos construtos do senso-comum.

3. A especificação dos pormenores não mencionados das perguntas não estruturadas, nos questionários de escolha forçada e das conversas informais, os quais provocam informações chamadas "dados" pelo observador, torna-se a base para se compreender os elementos dos construtos do senso-comum.

4. O conhecimento dos passos dados para se conseguir dados não é novidade para o pesquisador, mas nas ciências sociais, a informação sobre tais passos é geralmente obtida muito depois que uma das mais importantes seqüências de acontecimentos já tenha passado, qual seja, as relações sociais exigidas para que algum tipo de comunidade entre o ator e o observador fosse estabelecida.

Os antropólogos há muito indicaram a importância desse problema. Os relatórios de campo deles revelam muito pouco das experiências iniciais da pesquisa ou dos procedimentos usados para decidir sobre o significado de um acontecimento. O exame mais cuidadoso de tais atividades poderia revelar que o pesquisador, mesmo quando estuda uma cultura inteiramente estranha, baseia-se muito nas suas experiências em sua própria cultura para decidir sobre o significado dos acontecimentos que presencia. Mas são poucos os que relatam os pormenores não elaborados da sua maneira de entrar na situação de pesquisa, muito menos de mantê-las e finalmente de terminá-las. Um dos estudos recentes mais informativos é uma monografia de Dalton²⁵. Seu apêndice metodológico, embora suprima ricos pormenores nos quais obviamente está baseado, é um dos mais reveladores porque reflete sobre os tipos de relações sociais que seriam comparáveis àquelas que o antropólogo no campo pode estabelecer e às experiências de campo de certos sociólogos e cientistas políticos. O exame dos problemas revelados pelos pesquisadores ao obter os seus dados demonstraria que os problemas aqui levantados receberam pouca ou nenhuma atenção. Quero dizer que, ao invés de reconhecer tais condições como problemáticas, os pesquisadores fazem os comentários usuais sobre observações "objetivas" e a natureza do problema "científico" abordado. Raramente encontra-se referências aos processos empregados na obtenção dos dados.

Os cientistas sociais têm dado, em todos os tipos de pesquisas e inclusive na observação participante, tal importância à "objetividade" que as condições do estágio atual de pesquisa nas ciências

²⁵ Melville Dalton, *Men who manage*, Wiley, Nova Iorque, 1959.

sociais são explorados não pelo seu potencial metodológico e teórico, mas como veículos para a obtenção de dados substantivos. A preocupação com os resultados substantivos oculta o fato de que tais resultados são apenas tão bons quanto a teoria básica e os métodos usados em "descobri-los" e interpretá-los. A situação de pesquisa concreta, especialmente no caso da observação participante e de métodos semelhantes, constitui uma fonte de dados importantes pois está tão sujeita às predições e explicações quanto os resultados substantivos procurados. Assim, ao se propor estudar uma agência governamental, adotando a observação participante junto com o uso extenso de entrevistas estruturadas e não-estruturadas, deve-se ter em mente que ganhar acesso aos sujeitos em sua vida cotidiana, desenvolver as relações sociais necessárias com os que serão entrevistados, bem como avaliar a importância de fonte de dados oficiais e não oficiais, são aspectos problemáticos da situação de pesquisa cujo estudo pode contribuir para o nosso conhecimento tanto de metodologia quanto de propriedades teóricas de organização social. A consideração dos problemas reais, que os pesquisadores encontram em suas atividades, fornecem a base apropriada para discutir como a situação de pesquisa pode tornar-se ao mesmo tempo uma fonte de dados e um dado em si mesmo da metodologia comparativa.

Considerações Teóricas e Práticas

Inúmeros problemas importantes são discutidos no apêndice metodológico de Dalton que fornece um ponto de partida inclusive para abranger afirmações anteriores de natureza similar. Um dos problemas que ele levanta é o do estabelecimento da situação de pesquisa. Dalton não acredita na abordagem formal das altas autoridades de qualquer organização a ser estudada devido à possibilidade de que a gerência venha a colocar limites para a pesquisa. A complexidade deste problema é muito grande. Os argumentos sobre o problema de qual é a melhor maneira de se ganhar acesso à situação de pesquisa podem ser assim apresentados:

1. Se canais formais são usados (vamos supor inicialmente que o pesquisador não tem nenhuma influência especial sobre pessoas de dentro e de fora) existe a possibilidade de que o estudo do pesquisador seja restringido ou que lhe seja recusada a oportunidade de estudar.

2. O uso de canais não-oficiais tem a vantagem óbvia de permitir explorar-se áreas sobre as quais altas autoridades poderiam

colocar restrições. Contatos oficiais podem ser valiosos (até mesmo Dalton afirma que provaram ser valiosos para ele) para desenvolver pistas e palpites que seriam de outra maneira enterrados.

3. O uso de canais formais permite ao leitor seguir os passos tomados para se entrar na situação de pesquisa, mas o mesmo consegue a abordagem informal cuidadosamente relatada. O problema, na verdade, é ético. A pergunta é: deveria a pesquisa ser pública tanto para a comunidade científica do pesquisador (supondo-se que se mantenha o anonimato das pessoas) quanto para a comunidade societária da qual os dados são obtidos? A ciência, enquanto um conjunto de regras processuais para admitir e eliminar proposições de um corpo de conhecimentos²⁶, não é afetada enquanto o pesquisador seguir os cânones de investigação aceitos por sua comunidade científica. Parece claro, então, que o problema ético do pesquisador, com respeito a essa situação particular, surge porque ele é membro da comunidade leiga.

4. As restrições formais que as autoridades talvez coloquem sobre as atividades do pesquisador podem ser superadas por um projeto de pesquisa que leve em consideração as restrições, identificando-as como variáveis a serem tratadas como complementares ou qualificadoras às variáveis substantivas.

5. No uso de canais não-oficiais, o pesquisador talvez tenha que fiar-se num conjunto restrito de sujeitos que apenas possam ser consultadas em assuntos limitados ou tão informalmente que impeça a coleta de dados sistemáticos que permitiriam o teste de hipóteses. Essa limitação resultou num grande número de "estudos-piloto" feitos na investigação de organizações complexas por pesquisadores engajados na observação participante. Os dados retirados desses estudos permanecem impressionísticos. Para muitos sociólogos o termo "dados impressionísticos" e "observação participante" tornaram-se sinônimos. Dalton usa, na realidade, uma combinação de procedimentos da observação participante ao obter *status* oficial na organização, as quais lhe permitiram frequentar o local. A partir de então usou sua posição oficial de base para realizar suas investigações não oficiais.

6. Ao encontrar apoio para os dados mediante fontes não-oficiais, o observador participante tenta superar as restrições que altas autoridades poderiam fazer às suas atividades.

²⁶ Ver Kaufmann, op. cit., para uma discussão a respeito.

O que fazer dos comentários acima? A codificação dos procedimentos pode ajudar. Os processos usados pelo pesquisador devem tornar-se públicos desde o início. Ele deveria estabelecer *a priori* as condições (por exemplo o número de sujeitos exigidos, os tipos de questões necessários para provocar certos tipos de informação etc.) para decidir sobre o caráter factual de suas descobertas. Os comentários de Dalton, como de outros também, indicam algumas das complicações surgidas quando se obtém dados através de canais não-oficiais. Ao explicitar o emaranhado dos contatos não-oficiais, o observador participante pode contribuir para a formulação de questões mais gerais de teoria e de método. Teoricamente seu trabalho nos diria em que papéis pode-se ter sucesso para obter, de sujeitos desconfiados, informações não oficiais. Por exemplo, informação sobre como concebeu o sujeito enquanto base para iniciar a ação social, como o sujeito reagiu, a influência do sexo, idade, origem étnica, diferenças socio-econômicas, influências pessoais etc. Os cientistas sociais há muito tempo reconhecem a importância de tais fatores, mas precisamos vê-los como contribuição não apenas para sua teoria como também para seu método. Dalton fez um relato rico e cuidadoso de suas atividades de pesquisas e forneceu um material informativo, mas não os apresentou de maneira tal que o leitor pudesse avaliar a influência das operações que empregou para obter os seus dados, as suposições quanto ao momento em que conseguia obter a confiança dos sujeitos, quando deveria aceitar uma bebida para colocá-los à vontade, que tipos de questões ou de conversas provocavam que respostas, como decidiu que certas respostas seriam aceitas como "dados" e outras como ilusórias, ou quantos sujeitos e que tipos de respostas foram considerados para fundamentar uma generalização etc. É difícil obter e registrar corretamente material que lide com o contexto da interação entre o pesquisador e os indivíduos que constituem seu objeto, mas esse material também forneceria importante fonte de dados para documentar aqueles processos sociais que Dalton menciona como importantes para se subir numa carreira, lutas pelo poder na linha de montagem, relações entre gerentes e operários etc. Portanto, todos os cientistas sociais que adotam a observação participante e a entrevista encontram dificuldades em conseguir e manter acesso a sujeitos e em descobrir pistas e fatores não-oficiais. Apesar disso, esses fatores não oficiais são, com freqüência, a base para a obtenção de dados, mas não são descritos enquanto tal, embora se equiparem aos tipos de material que os pesquisadores descrevem para documentar afirmações sobre o funcionamento de organizações complexas.

Os esforços de Dalton para indicar alguns desses problemas no seu apêndice tornam-se contribuição metodológica importante

precisamente porque fornece aquilo que outros estudos — intencionalmente ou não — escondem com freqüência ao comunicar seus resultados. Sem ter uma base sistemática para descrever suas observações à medida que as faz e as interpreta, o pesquisador enfrenta o problema de como comunicar os “fatos” objetivamente. Assim, não pode resolver o problema, discutido anteriormente, de como “ver a sociedade de dentro”. Do ponto de vista metodológico, seus resultados só podem ser comparados aos do jornalista ou do homem da rua. Para que hajam dados comparativos, os métodos usados na obtenção de tais dados devem ser conhecidos e devem ser comparáveis. É desses métodos que fala Dalton em seguida.

Ele observa que, devido ao problema de ter que explicar às pessoas o que e porque ia fazer, entrevistava pouco²⁷. No entanto, indica vários processos usados para verificar comentários dos informantes e o emprego ou não dos mesmos maneirismos da fala ou da mesma gramática. Além disso, escreve: “À proporção que reconstruía entrevistas, anotei as ênfases feitas, expressões faciais, sinais de alívio e preocupação e outros gestos — consciente de que podiam me iludir — como possíveis chaves para entender coisas mais básicas”²⁸. Dalton não diz ao leitor como fatores tais como maneirismos de gramática e da fala, expressões faciais, sinais de preocupação e outros mais, afetaram suas relações com seus sujeitos e como foram incluídas na interpretação daquilo que observou. É pouco provável que alguém possa sempre lembrar-se, ou mesmo estar inteiramente consciente, dessa informação. Um exemplo pode ser encontrado no seguinte breve relato de um problema crucial tanto nos procedimentos da pesquisa adotados por Dalton quanto na sua explicação para os resultados:

“O assunto maçonaria era tão delicado em Milo que até mesmo alguns íntimos evitavam ajudar a definir quem era membro e quantos católicos haviam se tornado maçons. Aquilo que parecia ser simples, fazia medo e afastava alguns dos meus conhecidos periféricos, de quem por engano esperei ajuda e quem via agora como pessoas merecedoras em si mesmas de um estudo maior. Essas pessoas agora me evitavam e me faziam temer pelo sucesso da pesquisa. Mais tarde soube que eles temiam me ajudar bem como não me ajudar, com receio de que algumas pessoas chegadas a mim lhes causassem embaraços. (O que deveria fazer o pesquisador quando perturba a situação que ele gostaria de ver tranqüila?) Visto que os maçons estavam divididos em numerosas lojas, tive que apresentar listas de

²⁷ Dalton, *op. cit.*, 277.

²⁸ *Ibidem.*

membros duvidosos a dezessete amigos íntimos maçons para confirmar se eram membros ou não”²⁹.

A pesquisa de campo poderia ser ainda mais benéfica para os que adotam a observação participante, se os problemas de acesso, interpretação e outros similares pudessem ser incluídos na discussão dentro do texto. Por um lado, em muitas referências a contatos com pessoas, usa-se freqüentemente termos do vernáculo local sem explicá-los ao leitor e comunica-se material sem que esteja claro como o pesquisador interpretou os comentários das pessoas. Por outro lado, muitos pesquisadores discutem que as pessoas observadas “pensam” ou “querem dizer” algo em que tenham documentado estas afirmações. Tais descrições “à distância” dificultam a comparação dos dados de diferentes pesquisadores.

Voltando ao nosso argumento, observaríamos mais uma vez que Dalton incluiu o material relativo aos seus esforços e sucessos para estabelecer contatos com várias pessoas na organização estudada. Os comentários, embora reveladores, estão truncados demais para que possam indicar que dados foram obtidos por que tipos de contatos e tampouco estão incorporados no relatório da pesquisa propriamente dito. Os seguintes comentários de Dalton indicam uma importante aproximação ao ideal da observação participante:

“Em geral esperando conversas cautelosas, procurei, sempre que possível, apanhar as pessoas em situações críticas e saber com antecedência quando ia haver reuniões importantes e que conseqüências poderiam ter para os aspectos não-oficiais de várias questões. Experiências com informantes que renegavam induziram-me a obter qualquer comentário ou gesto de certas pessoas antes que estas esfriassem precavidas. Ao “entrevistar” em geral tinha em mente um roteiro dos pontos a seguir. Mas quando a conversa dos inquiridos tocava em acontecimentos que pareciam ser de importância maior, eu omitia ou adaptava as perguntas preparadas. Na ocasião ou num encontro posterior, quando já havia esgotado as perguntas planejadas para uma parte da pesquisa e estava seguro da pessoa, fazia perguntas carregadas em várias direções e seguia respostas promissoras”³⁰.

Por indicar precisamente que perguntas eram feitas em momentos determinados, as respostas dos inquiridos, como acontecimentos de maior importância vinham à tona, como tudo isso afetava a compreensão que o observador tinha dos acontecimentos e a interpretação que deles fazia, o pesquisador se aproxima de algo parecido com a montagem de uma experiência. As exigências da observação

²⁹ Ibidem, pgs. 279—280.

³⁰ Ibidem, pgs. 280—281.

participante obviamente tornam-se muito maiores do que as colocadas sobre outras formas de pesquisa, contando que o pesquisador esteja interessado em alcançar, ou melhor em se aproximar de, cânones ideais do procedimento científico. Talvez seja demasiado esperar que esse procedimento ideal seja alcançado, mas o procedimento realmente adotado deve ser comunicado a fim de que a fundamentação de qualquer inferência sobre uma série de acontecimentos possa ser conhecida por outros pesquisadores e venha, assim, a fornecer uma base comparativa e a ser replicada de tal modo que os procedimentos melhorem.

Alguns comentários devem ser feitos sobre as circunstâncias práticas encontradas na pesquisa de campo, mas tais conselhos sobre "como fazer" devem ser expressos num arcabouço teórico que realce as características básicas da interação social, de fato as propriedades básicas da ordem social.

A abordagem à organização ou grupo a ser estudado requer que sejam avaliados a posição do observador em relação aos sujeitos a serem estudados, os meios de acesso, e como o acesso afetará suas relações com os sujeitos. Como apresentar-se diante dos outros? Esta se torna uma questão básica. Como o observador faz o seu contato inicial com as pessoas que conseguem acesso para ele e com os sujeitos a serem estudados, enfim, com qualquer pessoa que se torne objeto de seu estudo? Goffman, entre outros, considera esta questão uma questão crucial para qualquer interação social.

"Quando um indivíduo entra na presença de outros, estes em geral procuram obter informação sobre ele ou trazer à tona informações sobre ele já obtidas. Eles estarão interessados no seu *status* socioeconômico geral, sua concepção do ego, sua atitude para com eles, sua competência, sua lealdade etc. . . .

Passemos agora do enfoque dos outros para o do indivíduo que se apresenta diante deles. Este pode desejar que os outros pensem bem dele, ou que pensem que ele pensa bem deles, ou que percebam o que de fato ele sente em relação a eles, ou ainda que não obtenham nenhuma impressão nítida. Ele pode desejar assegurar suficiente harmonia para que a interação possa ser mantida, ou desejar espoliá-los, confundi-los, enganá-los, antagonizá-los, insultá-los ou livrar-se deles"³¹.

O material teórico de Goffman diz respeito a como as pessoas controlam sua presença diante dos outros na vida cotidiana. A sua

³¹ Erving Goffman, *The presentation of self in everyday life*, Doubleday & Co., Garden City, Nova Iorque, 1959, pgs. 1—3. Direitos autorais de Erving Goffman, 1959. Citado com a permissão dos editores.

monografia e artigos relacionados fornecem um arcabouço teórico para descrever amplo conjunto de atividades sociais que ocorrem sempre que as pessoas agem socialmente. A citação seguinte sugere um possível enfoque para muitos dos problemas já discutidos, apresentando base mais analítica para os procedimentos do pesquisador de campo.

“Subjacente a toda interação parece haver uma dialética fundamental. Quando um indivíduo entra na presença de outros, procura descobrir os fatos da situação. Se possuísse esta informação poderia saber, e levar em consideração, o que acontecerá, podendo ainda dar aos outros presentes o que lhe é devido na medida que seja consistente com o seu interesse próprio esclarecido... Informações completas dessa ordem são raras. Na sua ausência, o indivíduo tende a empregar substitutos — deixas, testes, insinuações, gestos expressivos, símbolos de *status* etc. — como meios de previsão. Enfim, como a realidade da qual se ocupa um indivíduo não é perceptível no momento, no lugar dela deve-se contar com aparência. E, paradoxalmente, quanto mais o indivíduo se interesse pela realidade que não está disponível à percepção, mais deve ele concentrar suas atenções sobre as aparências”³².

Em trabalhos anteriores, Schutz argumentou de maneira muito semelhante a Goffman mas tratava do lado analítico das características constitutivas da vida cotidiana. Schutz assinala explicitamente que, enquanto observadores científicos, devemos construir um modelo do ator: os seus motivos, ações, gostos e aversões típicos como condição básica para observar e interpretar o comportamento de acordo com regras processuais ou teóricas de nossa disciplina.

“Nas páginas seguintes defendemos a posição de que as ciências sociais têm que lidar com a conduta humana e com sua interpretação de senso-comum na realidade social, tornando necessária a análise do sistema total de projetos e motivos, de relevâncias e constructos que foram tratados nas seções anteriores. Tal análise refere-se necessariamente ao ponto de vista subjetivo, ou seja, à interpretação da ação e do seu cenário nos termos do ator. Visto que este postulado da interpretação é um princípio geral para construir tipos de linha de ação na experiência do senso-comum, qualquer ciência social que aspire dar conta da “realidade social” tem que adotar este princípio também”³³.

³² Ibidem, pg. 249.

³³ Alfred Schutz, “Common-sense and scientific interpretation...”, op. cit., pg. 27.

Os trabalhos anteriores de Schutz e Goffman ilustram um objetivo fundamental da sociologia: a procura dos princípios básicos da interação social. O pesquisador de campo não estará assim sem um modelo do ator a guiá-lo em suas observações. De fato, se tratar os princípios de interação social como problemáticos, ele poderá contribuir para o nosso conhecimento de duas maneiras: em primeiro lugar, fornecendo um teste para a teoria básica; em segundo lugar, tratando tais proposições como "dadas" e usando tais "princípios" como a base para travar relações sociais com os "nativos" assim como para ordenar seus contatos iniciais e desenvolver papéis e interações.

Se é correto supor que as pessoas, na sua vida cotidiana, ordenem seu meio, atribuam significados e relevâncias a objetos, fundamentam suas ações sociais em racionalidades de senso-comum, não se pode fazer pesquisa de campo ou usar qualquer outro método de pesquisa nas ciências sociais sem levar em consideração o princípio da interpretação subjetiva. Enquanto conversa com as pessoas investigadas no campo, fazendo perguntas estruturadas ou não estruturadas em situação de entrevista ou usando o questionário, o observador científico deve levar em conta os constructos de senso-comum empregados pelo ator na vida cotidiana se quiser compreender os significados atribuídos às suas perguntas pelo ator, qualquer que seja a forma pela qual elas foram apresentadas ao ator. Ignorar isto significa tornar problemáticas ou sem sentido tanto as perguntas (ou conversas) quanto as respostas recebidas. O pesquisador sem especificar sua teoria de objetos — o seu modelo do ator — não seria capaz de dar mais garantia às suas proposições do que qualquer leigo interessado nos mesmos acontecimentos ou apenas dando "uma opinião" sobre os mesmos acontecimentos.

Resumindo, o observador científico necessita de uma teoria que forneça um modelo do ator, o qual está orientado para agir num meio de objetos com características atribuídas pelo senso-comum. O observador precisa distinguir as racionalidades científicas, que usa para ordenar sua teoria e seus resultados, das racionalidades do senso-comum que atribue aos atores estudados. Os dois conjuntos de constructos — o científico e o do senso-comum — são construções feitas pelo cientista, pois como nota Schutz:

"Ele começa por construir padrões de linha de ação que correspondam aos acontecimentos observados. Em seguida, coordena, com estas linhas típicas de ação, um tipo pessoal, ou seja, um modelo de um ator que ele imagina ser dotado de consciência. Ainda assim, a consciência é restrita e não contém nada além de todos os elementos relevantes para o desempenho dos padrões de linha de ação que estão sob observação e que, conseqüentemente, são relevantes para o problema que o cientista pesquisa. Dessa maneira, ele atribui a

esta consciência fictícia um conjunto de motivos-para correspondentes aos objetivos dos padrões de linha de ação sob observação e de motivos-porque nos quais se baseiam os motivos-para. Supõe-se que os dois tipos de motivos são invariantes na mente do ator-modelo imaginário.

Mas esses modelos de ator não são seres humanos que vivam sua situação biográfica no mundo social da vida cotidiana. Rigorosamente falando, eles não têm nenhuma biografia ou nenhuma história. A situação em que são colocados não é uma situação definida por eles e sim por seu criador, o cientista social. Este criou-os como fantoches ou homúnculos para manipulá-los segundo seu gosto. O cientista atribui-lhes uma consciência meramente artificial e de tal maneira construída que o seu estoque pressuposto de conhecimento disponível (inclusive o conjunto adscrito de motivos invariantes) faria com que a ação, dele originária, fosse compreensível subjetivamente, contanto que estas ações fossem executadas por atores reais no mundo social. Mas o fantoche, e a sua consciência artificial, não está sujeito às condições ontológicas dos seres humanos. O homúnculo não nasceu, não cresce e não morrerá. Não tem nem esperanças nem medos e não reconhece a ansiedade como o principal motivo das suas ações. Não é livre no sentido de que sua atuação poderia transgredir os limites que seu criador, o cientista social, predeterminou. Não pode, portanto, ter outros motivos e conflitos de interesses que não sejam os que o cientista social lhe atribuiu. Não pode errar, se errar não for seu destino típico. Não pode escolher, exceto entre as alternativas postas diante dele pelo cientista social para que as pudesse escolher”³⁴.

Os comentários de Schutz indicam que a lógica empregada pelo cientista físico é também usada pelo cientista social para decidir o que é conhecimento, embora as regras processuais possam diferir. O que é diferente já foi citado anteriormente mas justifica a repetição:

“... a estrutura dos objetos de pensamento ou constructos mentais formados pelas ciências sociais e os formados pelas ciências naturais. Cabe ao cientista natural, e somente a ele, definir, de acordo com as regras processuais de sua ciência, o seu campo de observação e determinar os fatos, dados e acontecimentos (dentro desse campo) que sejam relevantes para os problemas ou para o objetivo científico ao seu alcance. Nem são esses fatos ou acontecimentos selecionados previamente, nem é o campo de observação interpretado previamente.

³⁴ Ibidem, pgs. 31—32.

O mundo da natureza, tal como é explorado pelo cientista natural, não "significa" nada para as moléculas, átomos e elétrons que nele existem. O campo de observação do cientista social, entretanto, quer dizer, a realidade social, tem um significado específico e uma estrutura de relevância para os seres humanos que vivem, agem e pensam dentro dessa realidade. Fazendo uso de uma série de constructos do senso-comum, eles selecionaram e interpretaram previamente este mundo vivenciado como a realidade de suas vidas cotidianas. São estes objetos de pensamento que determinam, por motivá-lo, o comportamento deles. Os objetos de pensamento construídos pelo cientista social com a finalidade de dar conta desta realidade social, têm que estar baseados nos objetos de pensamento construídos pelo senso-comum dos homens que vivem sua vida cotidiana dentro de seu mundo social"³⁵.

Deveria estar claro, agora, porque Schutz insiste em dizer que a primeira tarefa das ciências sociais é a exploração dos princípios básicos pelos quais os homens organizam suas experiências na vida diária. O pesquisador de campo tem escolha quanto à possibilidade de ter ou não modelo do ator, implícita ou explicitamente, para ordenar suas observações e decidir sobre o significado delas. Sabe-se algo dos tipos de modelos disponíveis e conhece-se também algumas das características básicas que devem ser consideradas em qualquer modelo. Não cabe aqui investigar de perto a noção de constructos do senso-comum ou as condições que cercaram o seu uso, mas alguns comentários sobre a "aplicação" desses conceitos são relevantes.

Parte importante do trabalho de campo tem a ver com os problemas de identificar, obter e sustentar os contatos que o pesquisador de campo precisa fazer. Por exemplo, dada a escolha do papel ou dos diferentes papéis que pode assumir perante os outros ou lhes atribuir, que tipos de intimidades deveria ele cultivar? Que tipos de pessoas procurar? Como fazer os contatos? Como mantê-los? De que maneira estes afetam os dados obtidos? De que maneira contatos específicos conduzem a certos dados? Estas questões são apenas uma fração das questões sobre as quais o pesquisador de campo precisa pensar. Para ilustrar este argumento, pode ser instrutivo o contraste entre os comentários do pesquisador de campo experiente, escrevendo sobre os problemas metodológicos da observação participante, e as afirmações de alguém preocupado em descrever as características básicas da vida cotidiana.

³⁵ Schutz, "Concept and theory formation...", op. cit., pgs. 266—267.

Dean³⁶ apresenta importante discussão de vários tipos de informantes, os quais ele considera mais úteis do que a pessoa "mediana". Distingue entre aqueles que são mais sensíveis para discernir daqueles que considera como "mais inclinados a revelar" na área do problema estudado. O primeiro grupo consiste de:

— o *intruso*, que vê as coisas sob a perspectiva de outra cultura, classe social, comunidade etc.

— o "*recruta*", que se surpreende com o que se passa e percebe coisas tomadas como óbvias que o adaptado deixa passar. E ainda por cima pode não ter *posição* no sistema para proteger.

— o *status novo*, a pessoa em transição de um papel ou *status* para outro, na qual as tensões da nova experiência são delicadas e sensíveis.

— o "*natural*", ou seja, aquela pessoa rara que é objetiva e reflexiva no campo. Pode algumas vezes ser indicado por outras pessoas inteligentes e reflexivas"³⁷.

O segundo grupo é caracterizado da seguinte maneira:

“— o *informante ingênuo*, que não sabe do que fala: seja (a) ingênuo sobre o que o pesquisador representa, ou (b) ingênuo sobre o seu próprio grupo.

— o *frustrado* (rebelde ou descontente), em especial aquele que está consciente do bloqueio aos seus impulsos e desejos.

— os "*de fora*", que estão fora do poder mas que "sabem das coisas" e que criticam os que estão "dentro" — ansioso por revelar fatos negativos sobre estes.

— o *habitué* ou antigo freqüentador, "peça do cenário", que não tem mais posições a defender ou que está tão bem aceito que não é ameaçado por expor o que os outros dizem ou fazem.

— a pessoa "*carente*", que se gruda no entrevistador porque precisa de atenção e apoio. Enquanto o entrevistador sinta esta necessidade, ela falará.

— o *subordinado*, que precisa adaptar-se aos seus superiores. Em geral desenvolve seu discernimento para abrandar o impacto da autoridade e pode ser hostil e inclinado a "arrasar os de cima"³⁸.

O texto de Dean revela uma mistura de constructos do senso-comum de tipos sociais usados pelas pessoas na vida cotidiana e categorias do observador que lidam com tipos sociais, podendo ser

³⁶ John P. Dean, "Participant observation and interviewing", op. cit., pgs. 225—252.

³⁷ Ibidem, pg. 235.

³⁸ Ibidem, pg. 236.

ou não as mesmas que as pessoas estudadas utilizam. Voltemo-nos, agora, para a discussão de Goffman sobre as pessoas que ficam sabendo de "segredos da equipe" e que podem desacreditar ou desorganizar a representação que um grupo quer promover. Ele se refere às pessoas que possuem tais informações como ocupantes de "papéis discrepantes".

"Em primeiro lugar existe o papel do "delator". O delator é alguém que finge, diante dos atores, ser membrô do seu time, que tem a permissão de vir aos bastidores e de adquirir informação destrutiva e que então, aberta ou secretamente, entrega tudo à platéia...

Em segundo lugar, existe o papel de "falso espectador" (*shill*). O falso espectador é alguém que atua como se fosse um simples membro da platéia mas que é, de fato, aliado dos atores...

Consideremos, agora, outro impostor na platéia, mas desta vez alguém que usa sua sofisticação não manifesta no interesse da platéia e não no dos atores. Este tipo pode ser exemplificado pela pessoa que é contratada para verificar os padrões de execução que os atores mantêm com a finalidade de assegurar que, em certos aspectos, as aparências promovidas não estarão muito longe da realidade... (Goffman usa o termo "olheiro" (*spotter*) para este papel discrepante.)

Existe ainda um outro indivíduo peculiar na platéia. É o que ocupa um lugar modesto e discreto na platéia e que deixa a área junto com os espectadores, mas que, ao deixá-la, dirige-se ao seu patrão, um competidor da equipe, cuja representação observou, para contar o que viu. É o comprador profissional — o homem que trabalha numa grande loja e que vai comprar em outra, o espião da moda e o estrangeiro nas Exposições Aéreas Nacionais...

Outro papel discrepante é o chamado leva-e-traz ou mediador. O leva-e-traz fica sabendo dos segredos de cada lado e dá a cada lado a falsa impressão de que é mais leal a ele do que ao outro"³⁹.

Embora não correspondam ponto por ponto, os dois conjuntos de tipos sociais descritos por Dean e por Goffman indicam as preocupações idênticas do observador participante interessado em obter "bons contatos" no campo e o cientista social interessado em estudar padrões básicos de interação social. O observador participante, que está interessado em estudar relações étnicas numa comunidade, conflitos entre a direção e os operários em fábricas, a socialização dos médicos etc., precisa não apenas explicitar o modelo de ator a ser usado na sua pesquisa, como também ter em mente a possibilidade de vir a estudar conceitos teóricos básicos enquanto estiver ocupado com

³⁹ Erving Goffman, *The presentation of self in everyday life*, pgs. 145—149.

a mecânica de sua pesquisa, pois ambos são cruciais para observar e interpretar a área substantiva que está sendo estudada. Tomando conhecimento dos tipos sociais existentes nas diversas espécies de grupos, identificando-os estabelecendo relações com eles e obtendo seu apoio, pode o pesquisador de campo restringir o quadro de possibilidades no seu projeto de pesquisas, em resumo, tentar especificar e testar hipóteses relevantes. O trabalho de Dean fornece algumas sugestões excelentes para a identificação, obtendo e manutenção dos contatos. Os textos de Goffman apresentam uma riqueza de material que pode ser usado por pesquisadores de campo para entenderem os detalhes descritivos de como as pessoas se apresentam diante das outras e como manipulam sua aparência na vida diária ⁴⁰.

O aspecto final que desejo discutir nesta seção refere-se à conclusão da pesquisa. As relações interpessoais que se desenvolvem durante a pesquisa de campo não se terminam facilmente ao se abandonar o campo de ação. O pesquisador necessita tomar suas próprias decisões sobre os tipos de "contrato social" — para usar uma expressão de Durkheim — que ele irá cumprir. Isto é particularmente verdadeiro porque estes "contratos" incluem condições não expressas ou não contratuais. Existem os problemas decorrentes da possibilidade do material relatado afetar ou não de maneira adversa os indivíduos estudados. Existe ainda o problema de se deixar intacto o meio pesquisado, de modo a não desestimular outros cientistas sociais de o buscarem. As obrigações — supondo que estas são entendidas assim — que repousam sobre o pesquisador nestas matérias está longe de ser codificada ⁴¹. Desde que todos os esforços tenham sido feitos para assegurar ao leitor um relato completo dos pormenores do início, manutenção e término das relações sociais durante a pesquisa de campo, o pesquisador terá material suficiente para decidir quando finalizar o estudo. Pesquisadores já assinalaram que muitas pesquisas conduzem a relações que se prolongam indefinidamente. Os inconvenientes óbvios decorrem da possibilidade de obscurecer totalmente o valor da pesquisa ao "tornar-se nativo", ou da recusa por parte do observador de até mesmo relatar seus resultados, ou das diversas formas de sonegação de dados devido a possíveis danos a pessoas. Muitos estudantes são levados a crer que as próprias exigências para a realização das pesquisas impedem o uso de certos dados. A con-

⁴⁰ O leitor deve notar que o trabalho de H.G. Barnett, *Innovation*, Nova Iorque, McGraw-Hill, 1953, é particularmente relevante para este argumento. O interesse de Barnett nos tipos culturais com mais possibilidade de produzir mudanças culturais exige que ele faça uso dos tipos de atores discutidos por Dean e Goffman.

⁴¹ Ao leitor recomenda-se consultar o relato informativo sobre isso de W.F. Whyte, *Street corner society*, op. cit.

clusão óbvia, mas de pouca valia, é ser o mais explícito possível ao tomar as decisões necessárias. As várias descrições da entrada, manutenção e término da pesquisa de campo estão usualmente encobertas sob o arcabouço do estudo específico feito por algum observador e não são discutidas explicitamente ou são tão abstratas que poucas, ou nenhuma, operações processuais são fornecidas.

Pesquisa de Campo e o Teste de Hipóteses

Nesta seção quero focalizar as vantagens e desvantagens relativas da observação participante como método em pesquisa social. Meu interesse reside na sua utilidade em relação a outros métodos.

Um trabalho de Becker e Geer, e o comentário de Trow que o acompanha, discutem os méritos relativos da observação participante e das entrevistas⁴². Na pesquisa de campo os dois procedimentos deveriam idealmente ser complementares. A participação intensiva restringe a padronização que as entrevistas permitem, mas a participação dá uma visão mais íntima do processo social. Sem algum tipo de sondagem sistemática e de perguntas durante a observação participante, o método seria de valor limitado para verificar hipóteses. A importância de uma teoria sistemática torna-se óbvia aqui para que o pesquisador possa ter controle sobre suas atividades enquanto observador participante. De outro modo, este método seria reduzido a um "estudo piloto" continuado.

Os usos atuais da observação participante e das entrevistas em pesquisa de campo limitam-se a um relato *pos-facto*. Uma recente exceção pode ser encontrada em um estudo no qual hipóteses explícitas foram formuladas para verificação no campo. Este é um estudo feito por um grupo de psicólogos e antropólogos sobre as práticas na educação de filhos em diferentes culturas⁴³. Os trabalhos citados anteriormente indicam uma consciência crescente da necessidade do cientista social aperfeiçoar as técnicas de campo de modo que as hipóteses possam ser testadas. O principal obstáculo continua sendo a falta de uma teoria precisa, ou pelo menos, a disposição por parte do pesquisador de tornar explícitas suas suposições sobre a teoria.

Uma posição poderia ser a de que não estamos melhorando nossa teoria nem os métodos de pesquisa com os estudos de observação participante, mas simplesmente acrescentando um grande número de

⁴² Howard S. Becker e Blanche Geer, "Participant observation and interviewing: a comparison", em *Human organization*, 16, nº 3 (Outono, 1957), pgs. 28—32; Martin Trow, "Comment on participant observation and interviewing: a comparison", *ibidem*, pgs. 33—35.

⁴³ Ver Beatrice B. Whiting (ed.), *Six cultures*, Nova Iorque, Wiley, 1963.

observações descritivas de validade e valor duvidosos para o conjunto do conhecimento da ciência social. Pode-se contestar, evidentemente, apontando que não há nada de errado em se adquirir este conhecimento descritivo ou impressionista, e que toda ciência jovem fez algo semelhante. Este argumento carece de sentido, a menos que se possa demonstrar que não temos teorias suficientemente precisas para especificar hipóteses antes da nossa pesquisa, e mais, que é impossível para os pesquisadores usando a observação participante e entrevistando, empregar métodos sistemáticos para a obtenção de dados (isto é, perguntas padronizadas que fossem flexíveis para a situação e que ao mesmo tempo permitissem discernir alguma tendência). Essa demonstração, no entanto, não foi feita. Ao contrário, os trabalhos mencionados anteriormente indicam que foi feito bastante progresso no sentido da consciência das dificuldades práticas e metodológicas da observação participante e da entrevista, porém muito pouco se fez para especificar a teoria que poderia ser traduzida em procedimentos operacionais a serem empregados antes da obtenção de dados.

No caso das entrevistas, já existe um trabalho considerável para chamar a atenção do pesquisador para os perigos e os remédios da utilização deste método. Mas apesar das melhorias na técnica de entrevistas, pouco foi feito para integrar a teoria da ciência social com a metodologia. As sutilezas que os metodólogos apresentam ao entrevistador principiante podem ser lidas como propriedades das interações diárias entre membros de uma sociedade. Assim, os princípios da "boa e da má técnica de entrevistas" podem ser entendidos como características básicas da interação social, as quais o cientista social supostamente procura estudar. Qualquer pesquisador deve ter, pelo menos implicitamente, algum domínio dos aspectos teóricos básicos da interação se quiser observá-la e interpretá-la para outros. As dificuldades encontradas na obtenção de dados através da observação participante e da entrevista não são diferentes, embora destituídas de sua implicação para a pesquisa, daquelas que seriam encontradas por pessoas em situação análoga na sua vida diária. A mudança para novo endereço, o início do trabalho em novo emprego, candidatar-se a novo emprego, o início das aulas, o encontro com grupos cujos costumes e linguagem diferem dos nossos, a tentativa de agradar alguém para obter certa informação, tentar vender mercadoria a um freguês, tentar conquistar uma garota — um sem número de processos sociais semelhantes e divergentes incluem as mesmas características que são encontradas na pesquisa de campo. Os problemas discutidos nos trabalhos citados acima nos dão dois tipos de informação: um conjunto de proposições sobre interação social como um processo

social e um conjunto de regras para a obtenção de dados sob as variadas condições da pesquisa de campo.

Na medida em que o pesquisador puder observar e registrar seus dados mantendo-se consciente das dificuldades apontadas acima, será capaz de especificar as bases das suas inferências. Resumindo:

1. O pesquisador de campo deve formular tão explicitamente quanto possível o que busca realizar ao se empenhar na pesquisa: explorar algumas proposições teóricas gerais, testar hipóteses específicas, delimitar território ainda não estudado para pesquisas futuras e verificação de hipóteses, e assim por diante.

2. Qualquer conhecimento da situação de pesquisa independentemente do que pode vir a ser obtido no próprio trabalho de campo deve, se possível, ser conseguido. Isto significa incluir a literatura pertinente, entrando em contato com as fontes que possam ter informações sobre o problema a ser estudado, buscando informações sobre o meio no qual a pesquisa de campo deverá efetuar-se etc.

3. Na medida em que o problema a ser explorado ou investigado o permita, o pesquisador deve deixar claro que tipos de informação seriam necessários para cumprir seus objetivos. Isso pode variar desde a formulação de questões específicas a serem respondidas pelos entrevistados até a simples identificação do desconhecimento por parte do pesquisador do que vai ser perguntado, ou mesmo como o contato será feito.

4. A sugestão da "história natural" feita por Becker pode ser muito útil, independentemente do que já for conhecido. Anotações cuidadosas sobre cada etapa da pesquisa podem revelar discrepâncias ou congruências processuais entre (1) intenções explícitas ou implícitas, (2) teoria e metodologia e (3) a mudança de posições ao longo do tempo. A menos que se possa especificar o que é desconhecido numa dada área, é difícil ver o que estudar e como estudar alguma coisa nesta mesma área. Os pesquisadores de campo e os outros só podem avaliar suas tentativas de verificação de hipóteses tornando explícito aquilo que conhecem, ou supõem, ou que os preocupa.

5. Cada passo na "história natural" pode ser tratado formalmente se o problema for posto com suficiente precisão. A *Análise Seqüencial*⁴⁴ de Abraham Wald fornece um guia formal para o teste de hipóteses quando a pesquisa é conduzida ao longo do tempo e

⁴⁴ Abraham Wald, *Sequential analysis*, Wiley, Nova Iorque, 1947.

quando as hipóteses são continuamente testadas, reformuladas e testadas novamente. Cada passo produz dados que podem ser relacionados com os dados a serem obtidos posteriormente, a fim de melhorar a teoria, a metodologia, clarificar o problema central e, como Becker e Vidich afirmaram, aumentar o nosso conhecimento de mudança no processo social.

6. Embora um pesquisador possa ter começado com um projeto exíguo e com noções apenas vagas sobre o problema a ser investigado, ele pode chegar a testar algumas hipóteses muito específicas através de especificações minuciosas dos seus procedimentos metodológicos e de suas limitações, desde que as condições no campo o permitam. Provido com a história natural da investigação, o estudante pode beneficiar-se através do conhecimento dos erros do pesquisador e pode reproduzir uma parte ou a totalidade do trabalho.

Descrevemos sumariamente um conjunto ideal de "receitas" para a pesquisa de campo. Algumas das realidades são as seguintes:

1. O pesquisador tem uma idéia do problema e mesmo do que ele espera encontrar. Isto pode significar que ele implicitamente conduz a sua pesquisa de modo a encontrar exatamente as informações que vem apoiar suas idéias iniciais, por mais vagamente que estas tenham sido concebidas. Uma coisa é tornar públicas essas idéias, digamos numa forma preliminar, e outra é mantê-las privadas até a pesquisa ser escrita. A declaração antecipada das intenções exige que sejam dadas interpretações alternativas. Por outro lado, se mantiver reserva, o pesquisador pode dizer que "já sabia disso o tempo todo" ou que "esta foi a maneira em que isto foi concebido desde o início".

2. Muitos observadores participantes, desse modo, dirigem-se ao campo com algumas noções vagas sobre resultados obtidos por estudos anteriores e os utilizam para entender erroneamente as informações obtidas. Este argumento é mencionado freqüentemente na literatura citada neste capítulo. É comum sustentar-se que uma das virtudes da observação participante é que o pesquisador é capaz de modificar continuamente concepções e resultados anteriores, considerados menos corretos do que observações ulteriores, à luz das experiências subseqüentes. Como apontou Becker, a importância de se registrar e apresentar os dados e inferências em sua "história natural" é que fornece ao pesquisador uma base para o estudo das mudanças em suas concepções, seus dados, seus métodos e suas inferências ao longo do tempo.

3. A maioria dos pesquisadores de campo apresentam seus resultados de modo a melhor realçar os principais pontos do seu trabalho. Em geral isto significa que se ignoram as mudanças nas perspectivas das pessoas e do pesquisador através do tempo. O fato de ser mais aceito pelo grupo estudado pode conduzir à obtenção de informações mais minuciosas ou novas informações não disponíveis anteriormente, mas pode também impedir o observador de notar distinções ou atividades cruciais. Distinções que poderiam ter sido notadas antes, são desprezadas. Os resultados são apresentados como se o problema de acesso, de continuação do contato e de seu término não houvessem influenciado o levantamento e a interpretação dos dados. O relato, como nota Vidich, tem uma qualidade "intemporal".

4. O relato feito *pos-facto* é tido pelos pesquisadores e leitores subsequentes como conhecimento "final" sobre o grupo estudado. Em lugar de reconhecer-se o caráter problemático desses resultados e tentar então refinar-se princípios básicos ou estender nosso conhecimento, permitindo um estudo comparativo, a regra é que cada pesquisador seguinte busque o seu próprio e exclusivo local de pesquisas. Essa conduta tenderia a destacar a contribuição relativa do pesquisador, como tende a reforçar a imagem de que cada grupo é singular, exigindo métodos singulares, interpretações teóricas singulares e um observador singular. Tudo isso apesar das regularidades atestadas na observação participante pelos mesmos pesquisadores ao discutirem vários conceitos.

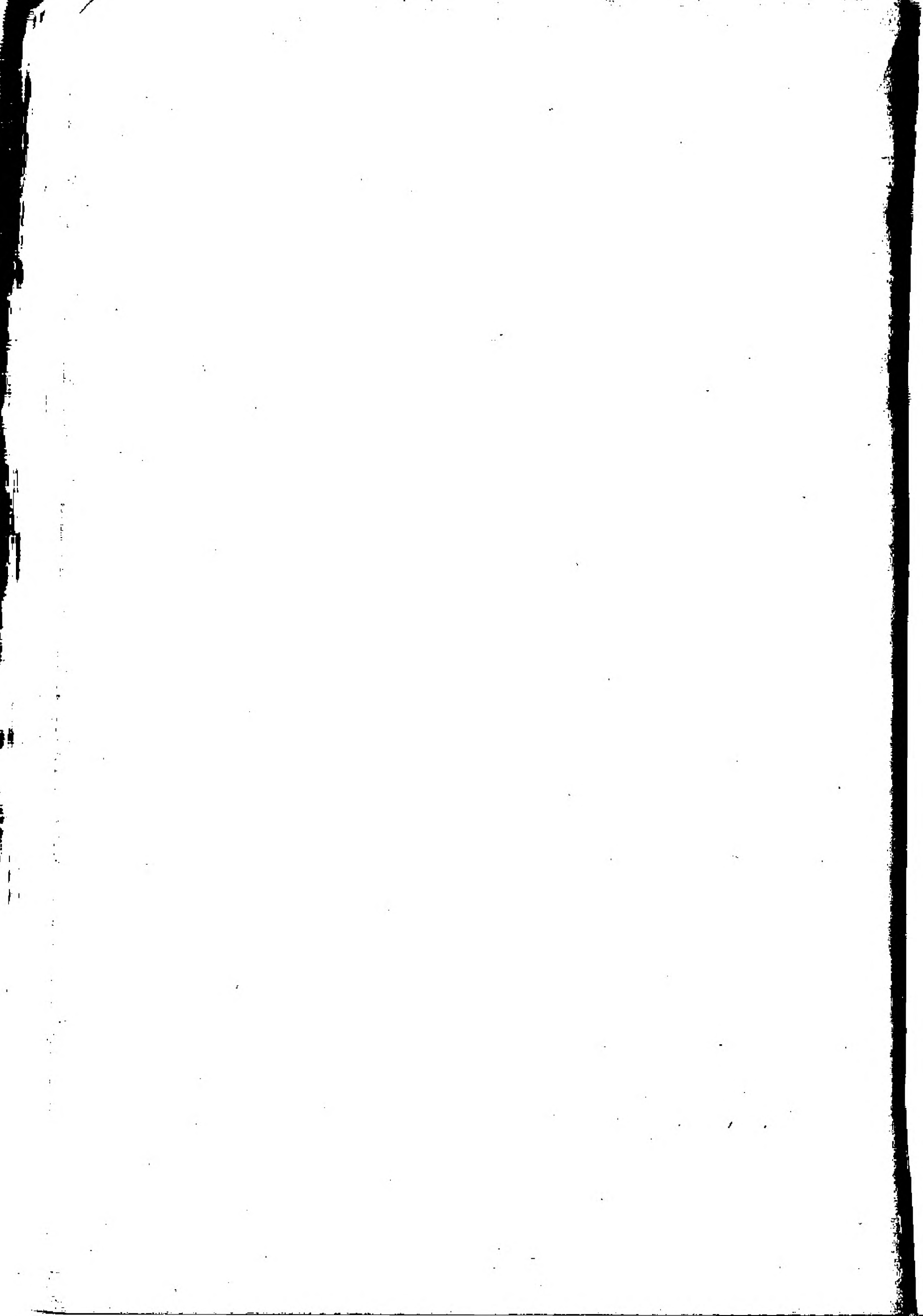
5. A tendência até aqui tem sido a de enfatizar resultados substantivos e não o desenvolvimento da teoria básica. A "teoria geral" consiste muitas vezes em algumas proposições gerais difíceis de serem traduzidas em regras processuais e que são tratadas como "constantes", no sentido em que não são questionadas na pesquisa de campo, mas simplesmente "aplicadas" para explicar os resultados do estudo.

Resumo

A crescente literatura a respeito da observação participante, entrevistas e trabalho de campo em geral, tem servido para codificar nosso conhecimento sobre esses métodos de investigação. As informações publicadas fornecem uma série de instrutivos "como fazê-lo" e "o que procurar" na pesquisa de campo. Mencionei a técnica das entrevistas apenas tangencialmente, reservando comentários mais pormenorizados para o próximo capítulo. A literatura contém um

número de trabalhos importantes sobre como estabelecer contato com o grupo a ser estudado, a identificação das pessoas importantes, o estabelecimento de relações sociais, o exagero no envolvimento com as pessoas, o registro dos dados, a verificação dos dados, e assim por diante. O aspecto que procurei destacar é que, permeando esta riqueza de informações sobre a pesquisa de campo, estão os elementos de conceitos básicos em ciência social. Em lugar de ingressar no local da pesquisa com um esquema teórico e um projeto explícitos, o pesquisador freqüentemente desenvolve sua "teoria" durante o estudo ou depois dos dados terem sido colhidos, simultaneamente com a redação dos resultados. Tentei mostrar que se encontram nos materiais sobre teoria básica muito do que se conhece sobre os problemas da pesquisa de campo. Se os pressupostos contidos nas suas interpretações dos dados não são especificados, o pesquisador não tem como recomendar o caráter factual do seus resultados, exceto apelando para o senso-comum. Em decorrência disso, o pesquisador freqüentemente usa o seu próprio senso-comum para interpretar suas observações. O pesquisador que diz, por um lado, seguir os procedimentos científicos, mas, por outro lado, não existir teoria disponível para realizar seu trabalho de campo, sugere que ele não quer tornar explícitas as bases das suas observações e interpretações. Sem essa especificação, o leitor não pode distinguir entre a descrição científica de um conjunto de acontecimentos, e aquela que seria obtida consultando-se qualquer membro leigo do grupo estudado. O fato de que os constructos do senso-comum sobre a vida diária são básicas para qualquer estudo da ordem social, exige que se dedique atenção explícita a esse problema. Finalmente, a pesquisa de campo fornece uma excelente oportunidade tanto para a utilização e verificação de teorias básicas, quanto para o estudo do modo como essas teorias penetram nosso conhecimento de áreas substantivas.

tradução de: Alba Zaluar Guimarães



5 - etnografia e controle de impressões em uma aldeia do himalaia*

Gerald D. Berreman

Prefácio

Os etnógrafos raramente explicitaram os métodos a partir dos quais a informação relatada em seus estudos descritivos e analíticos foi colhida. Menos freqüentemente ainda, fizeram uma exposição sistemática daqueles aspectos do trabalho de campo que extravazam uma definição convencional de método, mas que são cruciais para a pesquisa e seus resultados. A fim de obter informações prévias sobre inúmeros problemas práticos de sua especialidade, o futuro pesquisador de campo, em qualquer disciplina, deve muitas vezes basear-se no anedotário ocasional de seus predecessores, ou em comentários igualmente acidentais, registrados em prefácios de etnografias. Para o indivíduo que, pela primeira vez, enfrenta o trabalho de campo, a insuficiência desta informação pode parecer o resultado de uma convicção, entre os que sabem, de que só a experiência é capaz de ensinar. Inversamente, é possível que suspeite terem os etnógrafos se unido numa conspiração de silêncio sobre esses problemas. Quando ele, por sua vez, se torna um autêntico etnógrafo, poderá engajar-se inadvertidamente nessa conspiração, ou sentir-se obrigado a fazê-lo, não só para proteger os segredos da etnografia, como para proteger-se. Devido às regras do jogo, que impediram os outros de lhe comunicarem suas experiências, é possível que considere suas próprias dificuldades de ânimo e de relacionamento, seus próprios compromissos entre o ideal e o necessário como sendo singulares e, talvez, como sinais de fraqueza, ou de incompetência. Aspectos mais corriqueiros da experiência de campo, como os que

* *Behind many Masks*, Gerald D. Berreman, The society of applied anthropology, Rand Hall, Cornell University, Ithaca, Nova Iorque, 1962, pgs. 4—24.

se referem a métodos formais de pesquisa, perigos para a saúde, facilidades de transporte e equipamento útil, são suficiente para responder às indagações dos curiosos. O que é, em grande parte, uma maneira de manter a "fachada" apropriada (ver adiante) frente a uma platéia composta não apenas de neófitos mas também, em muitos casos, de outros etnógrafos.

Em conseqüência desse padrão, "Elenore Bowen" compartilhou as penas de todo antropólogo neófito, quando, de acordo com seu depoimento-ficção, chegou à África Ocidental, armada para o trabalho de campo com a chave-para-o-sucesso, que lhe apresentara seu professor:

"Ande sempre com tênis baratos; a água escorre muito mais depressa,/e/

Você vai precisar de muito mais tabelas do que imagina"¹.

Esta monografia não é uma apresentação de métodos de pesquisa, ou de técnicas de campo, no sentido tradicional. Trata-se da descrição de alguns aspectos de minha pesquisa de campo, analisados segundo um ponto de vista particular. Como tal, é uma tentativa de retratar alguns aspectos da experiência humana, que constitui o trabalho de campo, e algumas das implicações, do fato de ser essa uma experiência humana, para a etnografia, como tarefa científica. Não tenciono que seja um modelo, que os demais devam copiar. Conto o que acontece, o que fiz, porque o fiz, e com que efeitos aparentes. Como em todos os trabalhos de campo, as escolhas nem sempre foram minhas e os resultados frequentemente eram inesperados. Espero que esse relato seja útil aos que pretendem realizar pesquisas de campo e que seja um estímulo a que mais etnógrafos tornem acessíveis o seu conhecimento e as suas opiniões sobre a experiência de campo².

¹ Elenore Smith Bowen, *Return to laughter*, Harper, Nova Iorque, 1954, pgs. 3—4.

² A pesquisa em que se baseia esse relato foi realizada na Índia em 1957-58, com o apoio de uma bolsa de estudos do Foreign Area Training Fellowship, da Fundação Ford, e apresentada em versão integral na tese *Kin, Caste and Community in a Himalayan Hill Village*, defendida na Universidade de Cornell em 1959. Essa monografia foi preparada durante um verão, no qual trabalhei como pesquisador no Projeto dos Países da Fronteira do Himalaia, no Center for South Asia Studies, Institute of International Studies, Universidade da Califórnia, Berkeley. O autor agradece o apoio destas instituições e de seus membros. Deseja agradecer a Aaron V. Cicourel, Erving Goffman, Dell Hymes e William L. Rowe, o auxílio de seus comentários às versões preliminares desse trabalho. Aos habitantes de Sirkanda, o autor é profundamente grato pela amizade e tolerância durante a realização da pesquisa.

Introdução

Ao chegar ao campo, todo etnógrafo se vê imediatamente confrontado com a sua própria apresentação diante do grupo, que pretende aprender a conhecer. Só depois de tê-lo feito, poderá passar à sua confessada tarefa de procurar compreender e interpretar o modo de vida dessas pessoas. Na literatura antropológica, a segunda dessas tarefas é mais freqüentemente discutida que a primeira, conquanto o êxito do esforço dependa tanto de uma quanto da outra. Ambas tarefas, como toda interação social, envolvem controle e interpretação de impressões, nesse caso, impressões mutuamente manifestadas pelo etnógrafo e seus sujeitos. As impressões decorrem de um complexo de observações e inferências, construídas a partir do que os indivíduos fazem, assim como do que dizem, tanto em público, isto é, quando sabem que estão sendo observados, quanto privadamente, isto é, quando pensam que não estão sendo observados. As tentativas de dar a impressão desejada de si próprio, e de interpretar com precisão o comportamento e as atitudes dos outros são uma componente inerente de qualquer interação social e são cruciais para a pesquisa etnográfica.

Minha pesquisa, em uma sociedade estreitamente fechada e rigidamente estratificada, servirá como um estudo de caso, a partir do qual analisarei alguns problemas e conseqüências inerentes à interação do etnógrafo com seus sujeitos. Darei atenção especial aos efeitos diferenciais da identificação do etnógrafo com grupos de alto e baixo *status* na comunidade.

O cenário

A pesquisa sobre a qual baseio esse relato se realizou em Sirkanda e seus arredores, uma aldeia camponesa do Baixo Himalaia, na Índia Setentrional. Seus residentes, como todos os habitantes da região do Baixo Himalaia, desde Kashmir, através do Nepal, são conhecidos como *Paharis* (das montanhas). A pequena aldeia contava com cerca de 384 indivíduos no ano em que ali vivi, de 1957 a 1958, sendo relativamente isolada, já que se localiza nas encostas escarpadas, que só se vencem a pé, e a uma distância de 9 milhas da estrada mais próxima e da linha de ônibus.

I

Os estranhos nessa área são poucos e facilmente reconhecíveis pelo vestuário e bela fala. Pessoas identificadas como estranhas são ignoradas, ou desencorajadas a permanecerem muito tempo na vizi-

nhança. Para evitar ser assim recebido, a pessoa deverá ser capaz de identificar-se como membro de um grupo familiar, através de laços de parentesco, de casta (*jati*), e/ou de afiliação na comunidade. Dado que as duas primeiras são características adscritas, a única esperança que um estranho tem de ser aceito é estabelecer residência e, pela interação social, adquirir o *status* de residente na comunidade; um processo lento, na melhor das hipóteses.

A relutância dos aldeões de Sirkanda e de seus vizinhos, em aceitarem os estranhos, é atestada pela experiência dos que com eles lidaram. Em 1957, foi designado um novo professor para a escola de Sirkanda. Era um *Pahari* de uma região distante cerca de 50 milhas. Apesar de ser de origem *Pahari* e de estar, por isso, familiarizado com o idioma e os costumes dos aldeões locais, queixou-se, após residir quatro meses na aldeia, de que a recepção que lhe deram não havia sido nada cordial.

“Ensinei em várias escolas do vale e todos sempre me receberam bem. Convidavam-me para comer em suas casas, enviavam presentes de cereais e verduras pelas crianças, e tentavam fazer com que eu me sentisse em casa. Já estou aqui há quatro meses, sem qualquer contato social além dos meus alunos. Ninguém me convidou para comer; ninguém me mandou sequer um grão de milho; ninguém me pediu para sentar e conversar; ninguém nem mesmo me perguntou quem eu sou, ou se tenho uma família. Todos me ignoram.”

Teve mais êxito que o professor de uma outra aldeia da região, obrigado a desistir depois de três meses durante os quais ele mesmo e a escola que oferecia foram totalmente boicotados.

Entre os funcionários florestais, cuja função é a de realizarem vistorias periódicas nessas montanhas, a falta de hospitalidade dos aldeões é proverbial. Afirmam que, na região, cada qual tem que carregar sua própria comida, água e colchão, porque não se pode contar que os aldeões ofereçam essas comodidades aos viajantes. O desenvolvimento da comunidade e a criação de cooperativas de crédito, dois programas governamentais na área, fracassaram, em grande parte devido à incapacidade de seus agentes estabelecerem qualquer relação com os aldeões. Meu assistente, que trabalhara mais de um ano num projeto de pesquisa antropológica nos vales, frustrava-se constantemente com a reticência e a falta de hospitalidade dos aldeões. Dizia ele:

“Em Kalapur, quando alguém caminha pela aldeia, os homens cumprimentam e convidam para que se sente e converse

com eles. Quer realmente desejem ou não que a pessoa converse, pelo menos a convidam por mera cortesia. Aqui, eles se metem dentro de casa, ou viram as costas, quando vêem alguém chegando.”

As razões dessa reticência não são difíceis de encontrar. Os contatos com estranhos se limitaram, em grande parte, a contatos com policiais e coletores de impostos — duas das mais baixas ocupações na taxonomia *Pahari*. Esses funcionários são desprezados não só porque, no desempenho de suas funções, trazem complicações para os aldeões, como também porque praticam extorsão, sob ameaça de causarem maiores embaraços e, freqüentemente, parecem prevalecer-se de suas posições oficiais para liberarem sua agressividade sobre esses indivíduos vulneráveis. Desde a independência da Índia, o âmbito da responsabilidade governamental ampliou-se e passou a abarcar a severa supervisão de imensas áreas florestais nacionais, o racionamento de certos bens, o estabelecimento de diversos programas de desenvolvimento, etc., Os motivos para interferir na vida da aldeia se multiplicaram, assim como proliferou a variedade dos agentes oficiais. Qualquer estranho pode, portanto, ser um agente do governo. Como tal, é potencialmente provocador e até mesmo perigoso.

Os temores dos aldeões a esse respeito não são infundados. Afora a exploração injusta, que se diz ser praticada por esses agentes no exercício de suas funções, há inúmeras atividades ilegais, ou semi-legais, realizadas pelos aldeões, que poderiam proporcionar um motivo para penalidades, ou que facilmente constituem uma base para a extorsão. Em Sirkanda, houve apropriação ilegal de terras e produtos florestais pelos aldeões; destilação e venda ilícita de bebidas alcoólicas, venda ilegal de mulheres, não-licenciamento de armas, venda de leite adulterado para comerciantes de fora, freqüentes casamentos de crianças abaixo da idade legal, deserção do exército ou fuga de homens da prisão, compra ilegal de propriedade de muçulmanos refugiados na época da partilha. Quaisquer dessas infrações, ou infrações semelhantes, reais ou imaginárias, podem ser objeto da curiosidade de um estranho, e portanto, constituem motivos para desencorajar a sua presença na aldeia.

Os habitantes dos vales julgam os *Paharis* ritualmente, espiritualmente e moralmente inferiores. Suspeitam que praticam feitiçaria e magia negra. Ademais, são considerados matutos ingênuos — o estereótipo do montanhês atrasado de outras culturas é compartilhado pelos indianos. Os *Paharis* tentam evitar a interação com os que adotam esses estereótipos. É possível que brâmanes estranhos tentam desacreditar seus iguais *Paharis*, procurando provas de sua falta de ortodoxia; que comerciantes de fora procuram locupletar-se com seu dinheiro duramente ganho, ou com sua produção, através

de transações comerciais astutas; que assaltantes tentem emboscar ou raptar as mulheres da aldeia; que ladrões venham para roubar seus bens materiais; que advogados ou seus acólitos procurem provas para processos legais sensacionalistas, dos quais um pobre Pahari não poderia esperar defender-se no tribunal. Cristãos poderão destruir suas crenças e práticas religiosas. Portanto, suspeita-se que os estranhos tenham motivos ocultos, mesmo que não estejam ligados ao governo.

A única maneira de garantir que esses perigos não são inerentes a uma pessoa é saber quem ela é; e, para sabê-lo, ela deve ajustar-se em algum lugar no sistema social conhecido. Só então estará ela sujeita aos controles locais efetivos, de modo que, se houver transgressões, ou traição da confiança, será forçada a prestar contas. A pessoa que escapa ao controle não merece confiança e é melhor que a estimulem a seguir o seu caminho.

Esta é, portanto, uma sociedade relativamente fechada. A interação com estranhos é mantida ao mínimo; a informação que se lhes proporciona é escassa e estereotipada. O acesso a uma sociedade como essa é difícil para alguém de fora.

II

Nesta sociedade fechada, há uma rígida estratificação em um certo número de grupos hereditários, hierarquizados, endogâmicos — castas — compreendendo duas grandes divisões: as castas altas, ou nascidas duas vezes, e as castas baixas, ou intocáveis. As castas altas, rajput e brâmane, são compostas de proprietários agrícolas, numericamente predominantes, constituindo noventa por cento da população. Dominam os recursos econômicos, pelo fato de serem proprietárias da maior parte das terras e dos animais, ao passo que as demais castas delas dependem para sobreviverem. Dominam o poder político, pois tanto os meios oficiais tradicionais de controle, como os novos, estão em suas mãos. Dominam ritualmente, pelo duplo nascimento, como castas ritualmente limpas, enquanto todas as demais castas são intocáveis (*achut*). Na maioria das aldeias, como em Sirkanda, os rajputs são mais numerosos do que os brâmanes, e são, portanto, localmente dominantes, mas a distância ritual e social entre eles não é grande e as diferenças econômicas são usualmente nulas³.

As castas baixas, cujos membros são artesões, são desprivilegiadas em cada um dos aspectos em que as castas altas são privile-

³ Cf. M.M. Srinivas, "The dominant Caste in Rampura", *American anthropologist*, LXI, fevereiro 1959, pgs. 1—16.

giada. Dependem das castas altas para sobreviverem e estão sujeitas à sua vontade em quase todos os aspectos. Idealmente, sua relação com as castas altas é de respeito, deferência e obediência. Em troca, espera-se que os membros das castas altas sejam paternalistas. Na prática, há um alto grau de tensão na relação, que se mantém estável em grande parte devido à consideração do poder relativo⁴.

Há, ademais, clivagens não-hierárquicas nas castas altas e baixas, baseadas em laços de parentesco (sendo a linhagem e o clã as principais), e cliques e facções informais.

Em consequência da ação desses fatores, a comunidade apresenta divisões internas. Conquanto haja consenso sobre alguns problemas, há desacordo quanto a outros. A aceitação por um elemento da comunidade não implica a aceitação pela comunidade como um todo e, de fato, a impede.

A pesquisa

Foi nessa comunidade que meu assistente-intérprete e eu chegamos, inesperadamente, em um dia chuvoso de setembro de 1957, esperando realizar uma pesquisa etnográfica. Em nossa primeira visita, pedíamos apenas para acampar ali, enquanto visitávamos algumas aldeias, vizinhas. Fomos apresentados por um bilhete de um atacadista não-Pahari do mercado mais próximo, que de há muito comprava o excedente da produção agrícola dos aldeões e havia, como se esclareceu posteriormente, comprado um pedaço de terra na aldeia, através de operações astutas de natureza obscura. Solicitava que os aldeões tratassem os estranhos como "nosso povo" e lhes oferecessem hospitalidade. Como se esperava, nosso benfeitor não era benquisto na aldeia e foi mais a despeito do que devido à sua intervenção que conseguimos realizar um ano de pesquisa na aldeia.

O bilhete era endereçado a um homem de casta alta, que demonstrou ser um dos indivíduos mais suspeitos da aldeia; chefe de uma família que recentemente ganhara uma questão sobre terras, a qual há nove anos fora apresentada nos tribunais pela quase totalidade da aldeia; líder de uma facção minoritária bastante desprezada, mas muito poderosa. Que nos proporcionasse uma recepção pouco entusiasta, abateu-nos o moral, mas provavelmente foi uma bênção para as nossas possibilidades de sermos tolerados na aldeia.

⁴ G.D. Berreman, "Caste in India and the United States", *American journal of sociology*, LXVI, setembro 1960, pgs. 120—127.

I

O assistente-intérprete que me acompanhava era um jovem brâmane de origem humilde, que desempenhara anteriormente as mesmas funções em um grande projeto de pesquisa realizado nos vales, na aldeia de Kalapur. Daqui em diante eu o chamarei de Sharma.

Durante os primeiros três meses de nossa permanência na aldeia, ocupamos a maior parte do tempo com os cuidados da casa e com as tentativas de estabelecermos o relacionamento, sendo essas duas tarefas realizadas com dificuldades.

Segundo informações posteriores dos aldeões, estes pensaram a princípio que éramos missionários, tipos que não haviam ainda invadido a comunidade, mas que eram bastante conhecidos. Vários deles haviam vendido leite em Mussoorie, um posto das montanhas a uma distância de dezesseis milhas, freqüentado por missionários. Quando não nos intrometemos em assuntos religiosos, ou não demonstramos surpresa frente aos rituais locais, essa suspeita se desfez gradualmente. Havíamos previsto essa interpretação para os nossos interesses e, assim, tivemos o cuidado de não demonstrar demasiada curiosidade pela religião, enquanto assunto de conversas. Usávamos propositalmente as formas de saudação hindus nos contatos iniciais, para evitarmos ser identificados como missionários. Como assunto de conversa cordial e, segundo supúnhamos, neutra, escolhemos a agricultura. O que também parecia ser oportuno, já que a colheita outonal começara logo depois de nossa chegada à aldeia. Em parte devido a essa escolha do assunto de conversa, surgiu a suspeita de que éramos agentes do governo, enviados para uma reavaliação das terras, que visava a estabelecer novos impostos com base em uma produtividade da terra maior do que a anteriormente estimada. Ou, alternativamente, que éramos fiscais interessados em saber em que medida utilizavam terras em áreas interditas após a nacionalização dos terrenos incultos das zonas circundantes. Minha aparência física constituía um problema para os aldeões, que abrigavam essas suspeitas. Um deles comentou:

“Qualquer pessoa pode parecer um estrangeiro, se usar as roupas apropriadas.”

Gradualmente, também essas suspeitas se desfizeram; mas outras surgiram.

Um indivíduo sugeriu que nossas perguntas relativas à genealogia poderiam preceder uma convocação militar dos jovens. O mais firme oponente à nossa presença fez alusões obscuras sobre conspirações de espões estrangeiros — um tipo de vilão vagamente con-

cebido, mas ativamente temido. Decorreram quase quatro meses até que as suspeitas abertas desse tipo se dissipassem inteiramente, embora, é claro, alguns estivessem convencidos da inocência dos nossos motivos desde relativamente cedo, e outros continuassem a deles suspeitar durante toda a nossa estada.

Um incidente, ocorrido quase quatro meses depois de nossa primeira visita à aldeia, demonstrou ser um ponto de flexão para o desaparecimento da oposição aberta às nossas atividades na aldeia. Conversávamos uma tarde com o sacerdote brâmane local. Fora um informante relutante, aparentemente devido a seu medo de contrariar alguns rajputs poderosos e suspeitosos, cujos membros de casta sobrepujavam os da sua em mais de trinta para um na aldeia (ele era o único chefe de família brâmane em contraposição a 37 chefes de família rajput em Sirkanda), e nas boas graças dos quais era necessário que permanecesse, por muitas razões. Entretanto, era fundamentalmente amistoso. Encorajado pelo nosso relacionamento mais intenso com a totalidade da aldeia, por seus próprios sentimentos de afinidade com o intérprete brâmane, Sharma, e pela privacidade de sua eira isolada como cenário para a conversa, dispusera-se a discutir sua árvore genealógica conosco. Em meio à discussão, um dos rajputs mais influentes avançou sobre nós — talvez propositalmente — e sentou-se conosco. O Brâmane imediatamente ficou embaraçado e incomunicativo, mas era tarde demais para ocultar o assunto da nossa conversa. O rajput logo interrompeu-a, perguntando desafiadoramente ao brâmane por que nos contava essas coisas e que utilidade poderia ter essa informação para um professor americano. Sugeriu, com uma ironia carregada, que tínhamos motivos ocultos. A entrevista, obviamente, terminara e, a esta altura, uma pequena multidão de curiosos se ajuntara. Já que uma resposta satisfatória era evidentemente exigida e já que a maioria dos membros da platéia se compunha dos indivíduos que melhor eu conhecia, aproveitei a oportunidade para uma resposta completa.

Expliquei que, antes de 1947, a Índia fora uma nação dominada, que pouco interessava ao resto do mundo. Na hipótese, pouco provável, de que os Estados Unidos, ou qualquer outro país, desejasse estabelecer negociações de interesse para os indianos, bastava apenas tratar com os ingleses, que falavam pela Índia. Os indianos não tinham importância para nós, porque eram um povo dominado. Eles, por sua vez, não precisavam saber que a América existia, como, de fato, poucos sabiam. Então, em 1947, depois de longa luta, a Índia se tornara independente; uma nação orgulhosa de seu povo, que geria seus próprios negócios e participava das Nações Unidas e de todas as esferas das relações internacionais em pé de

igualdade com a Inglaterra e os Estados Unidos. Os indianos, pela primeira vez, falavam por si mesmos. Imediatamente se tornou indispensável que os indianos e os americanos se conhecessem. Conseqüentemente, a Índia enviara centenas de estudantes para a América, entre outros lugares, e nós enviáramos estudantes, como eu, para a Índia. Tínhamos nos esforçado para falar a sua língua e também desejávamos conhecer seus modos de vida, costumes sociais, religião, etc. . . ., para que pudéssemos tratar com eles de uma maneira inteligível e justa, assim como os seus estudantes estudavam igualmente na e sobre a América. Felizmente tinha um conhecido indiano, que na época estudava uma comunidade rural no Utah, a quem pude citar como exemplo de um caso comparável ao meu próprio. Enfatizei que pesquisadores indianos e americanos haviam estudado metrópoles, cidades e vilas indianas nas planícies, de modo que suas maneiras de ser eram bastante conhecidas, mas que até agora os cinco milhões de *Paharis* — residentes de uma das zonas mais ricas, mais belas e mais significativas, histórica e religiosamente — haviam sido negligenciados. Salientei que os *Paharis* desempenhavam um papel dia a dia mais importante no desenvolvimento da Índia e para que assumissem responsabilidades e se beneficiassem das vantagens, que lhes eram disponíveis, era indispensável que se tornassem melhor conhecidos entre os seus compatriotas e no mundo. Minha pesquisa constituía um esforço nesse sentido.

Gostaria de poder dizer que, à base desse discurso inspirado, fui carregado em triunfo pela aldeia, e daí em diante fui tratado como um companheiro por todos, sem exceção. Não é necessário afirmar que nada disso aconteceu. Meu oponente, entretanto, ficou evidentemente impressionado, ou pelo menos sentiu-se obrigado a agir como se o estivesse diante da platéia de seus companheiros de aldeia. Respondeu que eu seria bem-vindo à sua casa em qualquer hora e que discutiria abertamente qualquer assunto, que fosse do meu interesse. Ofereceu-se também para arranjar vários objetos, como prova da engenhosidade *Pahari*, para serem levados à América. Devo acrescentar, num anticlímax, que de fato nunca me proporcionou qualquer informação além das suas reações naquele momento e que o brâmane, evidentemente abalado pela experiência, nunca voltou a ser tão informativo como havia sido imediatamente antes do incidente ⁵.

O rajput desafiador, contudo, deixou de ser hostil, embora antes constituísse um foco de oposição à minha presença. O relaciona-

⁵ O que, em parte, se poderia explicar pela substituição, logo a seguir, de Sharma por um intérprete de *status* baixo, circunstância que será descrita adiante.

mento na aldeia em geral melhorou nitidamente e o estigma inerente a conversar comigo e com meu intérprete quase desapareceu. Um efeito notável foi o de que as minhas oportunidades de fotografar, antes restritas à paisagem, crianças e adolescentes do sexo masculino, em poses embaraçadas, subitamente se expandiram, até abarcar uma vasta gama de atividades econômicas, rituais e sociais, bem como indivíduos de todas as castas, idades e de ambos os sexos. A fotografia em si mesma tornou-se um valioso meio de estabelecer relacionamento, à medida que crescia a demanda de fotógrafos.

De fato, o grau em que me permitiam, ou solicitavam, que tirasse fotografias demonstrou ser um indicador bastante preciso do relacionamento. Um dos incidentes mais gratificantes de minha pesquisa em Sirkanda ocorreu durante a realização de uma feira regional anual, cerca de oito meses após o início da pesquisa. Assim que cheguei à feira, um grupo de jovens mulheres de várias aldeias, com suas vestimentas coloridas, concordara em ser fotografado, quando um brâmane, desconhecido para mim, protestou e ordenou que recusasse. Uma senhora rajput mais idosa e muito respeitada, em Sirkanda, estivera observando os preparativos e ficou obviamente irritada com a própria intervenção e a maneira como fora feita. Plantou-se no centro do grupo de jovens e, encarando firmemente o brâmane, disse:

“Por favor, tire a minha fotografia.”

Eu o fiz e o brâmane se retirou. Foram tantos os pedidos de fotografias durante a feira, que excederam o meu suprimento de filme.

O incidente acima descrito, no qual o rajput ameaçou minha entrevista com o sacerdote brâmane, teve um desfecho favorável em parte devido ao contexto em que ocorreu. De fato, aconteceu depois de decorrido um espaço de tempo suficiente para que inúmeras pessoas já conhecessem a mim e a meu intérprete. Sem que tivessem um motivo específico para duvidar dos nossos motivos, estavam dispostas a acreditar em nós, se fôssemos convincentes. Ademais, havia uma platéia considerável assistindo o incidente. Minha explicação era uma resposta ao desafio feito por um aldeão de alto *status* e o desafiante e aceitou prazerosamente. Fora a primeira vez que várias dessas pessoas se encontravam presentes numa ocasião em que eu fazia uma exposição completa e minha declaração foi feita com bastante sentimento, fato que reconheceram. Foi, essencialmente, um apelo à sua confiança e cooperação uma tarefa, que sabiam ser difícil e que eu, obviamente, considerava importante.

Eles não eram incapazes de empatia ⁶. Assim como dissera anteriormente um indivíduo:

“Você pode ser um estrangeiro e nós apenas pobres aldeões, mas quando chegarmos a conhecer você, nós o julgaremos como um homem entre outros homens, não como um estrangeiro.”

Com o tempo, a maioria dos aldeões demonstrou a validade desse comentário, tratando-me como um indivíduo, com base na sua experiência comigo e não como o estranho estereotipado, ou como o branco.

Mais importante, minha declaração colocou os ouvintes no dilema de aceitarem o que eu afirmava; ou negarem a sua própria importância como pessoas e cidadãos — dirigia um apelo ao seu orgulho. Mantinham sentimentos de inferioridade em relação aos não-*Paharis*, o que, em grande parte, explica a sua hostilidade, e a minha presença, tal como definida nessa declaração, contrariava esses sentimentos. Foi especialmente efetiva como resposta ao rajput, que me desafiara, e que era um homem com uma grande e, para muitos, exagerada necessidade de reconhecimento público de sua importância. Ganhara alguma notoriedade por opor-se ao meu trabalho; nessa ocasião ele evidentemente alcançava algo ao forçar-me a uma explicação completa e ao aceitá-la magnanimamente.

Embora eu tenha permanecido um estranho e nunca me tenham feito sentir que minha presença na aldeia era realmente desejada pela maioria de seus membros, fui, daí em diante, tolerado com uma indulgência considerável. Tornei-me um residente permanente em Sirkanda, se bem que um morador peculiar, e ninguém tentou obrigar-me a partir. Ouvi estranhos de passagem, vindo de ou dirigindo-se para outras áreas mais distantes nas montanhas, fazerem perguntas acerca da minha identidade, presumindo que eu me encontrava bastante distante para não ouvir, ou que não podia compreender. Para a meditação desses estranhos, ofereciam a resposta sucinta:

“Ele mora aqui.”

⁶ Um apelo eficaz, no sentido de obter informações precisas dos aldeões, foi descrever a minha banca de examinadores acadêmicos na América, como sendo composta de mestres incansáveis e oniscientes, que infalivelmente apontariam quaisquer falhas e imprecisões do meu relatório e, talvez, me reprovariam por isso, de modo que eu não poderia seguir a profissão que escolhera. Despertei assim a simpatia e a cooperação de vários informantes, um dos quais afirmou que assumiria a responsabilidade pessoal pela precisão de todas as informações que eu obtivesse, ou confirmasse, através dele.

II

Outros expedientes, -menos espetaculares, foram empregados para estabelecer o relacionamento. Homens sem compromisso eram considerados, não injustamente, à luz da experiência anterior e da moral *Paharis*, uma ameaça para as mulheres da aldeia. Em relação a mim e a meu intérprete, esse receio diminuiu apreciavelmente quando nossas esposas e filhos visitaram a aldeia e alguns poucos aldeões se hospedaram na casa da cidade, onde nossas famílias residiam habitualmente. Conquistamos alguma aceitação ao proporcionarmos alguns poucos medicamentos simples, para certos sofrimentos comuns na aldeia. Um dos meios mais eficazes de atrair os aldeões à nossa casa na aldeia, durante esse período, foi um rádio de pilha, que compráramos, o primeiro a tocar naquelas paragens. Tratava-se de uma diversão permanente para os aldeões e reunia um público regular, e era também uma fonte de atração para parentes em visita e amigos de outras aldeias.

No início, houve muita especulação na aldeia sobre o porquê duas pessoas de origens tão nitidamente diferentes, como Sharma e eu, aparecêramos em cena como uma equipe se, como dizíamos, não éramos enviados pelo governo, ou uma organização missionária. A plausibilidade de nossa história foi aumentada, quando Sharma esclareceu aos aldeões que era meu empregado de confiança, que recebia pagamento em moeda pelos seus serviços.

Assim como eu próprio às vezes fazia, os aldeões nunca deixaram de se indagar porque escolhera eu essa região e essa aldeia em particular, para fazer a minha pesquisa. Expliquei essa escolha em termos de sua relativa acessibilidade em uma área montanhosa, da hospitalidade e perspicácia do povo de Sirkanda, da reputação de ser uma boa aldeia, que Sirkanda adquirira na área, e da minha própria impressão favorável sobre a aldeia, a partir da familiaridade com várias aldeias semelhantes. A explicação mais satisfatória era a de que minha presença ali se devia muito ao acaso, isto é, ao destino. Todos concordaram que essa era a verdadeira razão. Os aldeões notaram que, quando o ceramista fabrica mil vasilhames idênticos, cada qual possui seu destino singular. Da mesma maneira, cada homem tem um curso de vida predeterminado e o meu destino era vir para Sirkanda. Quando dei uma moeda americana a um aldeão, o mesmo comentário foi feito. De todas as moedas americanas só uma estava destinada a permanecer em Sirkanda e assim acontecera. Não poderia haver maior prova do poder do destino, que a moeda, como eu, tivesse encontrado o seu caminho para esta pequena e remota aldeia.

Todas as nossas alegações referentes a motivos, ou *status*, foram postas à prova, assim que compreenderam que planejávamos

ficar em Sirkanda e estabelecer relações com eles. A alegação de Sharma quanto ao seu *status* brâmane foi cuidadosamente verificada. Fez-se um extenso inquisitório acerca de sua família e suas origens. Seu comportamento foi estreitamente observado. A residência de sua família foi inspecionada pelos aldeões em viagem à cidade. Só então se convenceram de que ele era o que dizia ser. Quando todas as alegações, que podiam ser por eles verificadas, demonstraram ser corretas, os aldeões evidentemente se dispuseram a acreditar também nas afirmações que não podiam ser verificadas.

Se as suspeitas quanto aos nossos motivos eventualmente se desfizeram, isto não significa que pudéssemos automaticamente saber o que desejávamos sobre a aldeia. Significava somente que, de modo geral, os aldeões sabiam o que estavam dispostos a nos deixar saber; que impressões gostariam que recebêssemos. A variabilidade do conhecimento permitido era bem maior do que o possibilitado a um estranho, mas bem menor do que o compartilhado pelos aldeões. Conquanto eu não percebesse àquela época, deveriam dizer-nos aquilo que daria uma impressão favorável a um brâmane das planícies em quem podiam confiar. Outros fatos seriam ocultados e, se descobertos, seriam descobertos a despeito dos melhores esforços dos aldeões para ocultá-los, com freqüência como resultado de uma conversa com algum indivíduo descontente, de pouco prestígio na comunidade. Nossos informantes eram fundamentalmente aldeões de casta alta, que pretendiam nos impressionar com a sua quase total conformidade aos padrões de comportamento e crença dos membros das castas altas dos vales. Os membros das castas baixas eram respeitosos e reticentes, frente a nós, principalmente, como descobrimos, porque um de nós era brâmane e éramos estreitamente identificados com os poderosos aldeões de casta alta.

Quase três meses foram gastos exclusivamente no estabelecimento do relacionamento, em apresentarmo-nos como observadores dignos de confiança, inofensivos, que simpatizavam e se interessavam pela vida da aldeia. Durante esse tempo, mantivemos uma infatigável continuidade de conversas, a maioria delas sobre o tempo e outros tópicos oportunos e inócuos. Neste processo, colhemos uma boa quantidade de informações etnográficas úteis, mas em muitos aspectos sua precisão demonstrou-se falha. As melhores informações foram obtidas mediante observação e não através de perguntas, nesse período. Durante essa fase frustrante, e, sob o ponto de vista dos resultados da pesquisa, pouco frutífera, encontramos um motivo de satisfação no fato de que estávamos conquistando a confiança de várias pessoas, a partir da qual esperávamos obter uma compensação mais tangível posteriormente. No momento em que o último oponente ao nosso propósito ficou totalmente convencido da pureza de nossas inten-

ções, no incidente descrito anteriormente, sentimos que poderíamos iniciar a nossa coleta de dados o mais rapidamente possível.

Até essa época, fizéramos todas as tarefas caseiras, cozinháramos, laváramos os pratos, carregáramos a nossa água e lenha. Estas atividades nos ofereceram uma oportunidade para encontrar pessoas num cenário natural e para ocupar-nos, durante um período no qual o relacionamento não era suficientemente satisfatório para nos permitir uma dedicação integral à pesquisa. À medida que o relacionamento melhorou, achamos que nossos afazeres domésticos consumiam tempo demasiado e prejudicavam a pesquisa. Tentamos encontrar ajuda na aldeia, mas, sem conseguí-la, acrescentamos um terceiro membro à nossa equipe, um jovem de 17 anos, originário de uma casta baixa e da planície, que, entretanto, vivera a maior parte de sua vida no posto de Mussoorie e estava familiarizado com os costumes e o idioma *Paharis*. Seu papel era o de um criado e assumiu plena responsabilidade pelas nossas tarefas domésticas na aldeia. Seus contatos informais com alguns jovens aldeões eram um recurso para a pesquisa e a sua origem de casta baixa não passou despercebida na aldeia, mas, a não ser por isso, teve poucos efeitos diretos para o nosso relacionamento com os aldeões. Sua contribuição à pesquisa se constituía basicamente na extrema confiança em seu trabalho e sua circunspeção nas relações com os aldeões.

A esta altura, quando já havia claras promessas de um trabalho de pesquisa produtiva, Sharma, o intérprete-assistente adoeceu e era evidente que não poderia voltar ao nosso trabalho na aldeia durante algum tempo. Nessas circunstâncias, isso foi um golpe desencorajador. Reduziu meu moral aos limites mais baixos dos meus quinze meses de permanência na Índia, nenhum dos quais poderia ser considerado animador. Não posso me permitir entrar aqui em detalhes sobre as causas dessa condição moral: a contínua ansiedade com a saúde, que possivelmente aflige qualquer pessoa que leve uma criança de 18 meses para o campo na Índia, especialmente se, como nesse caso, encontra-se longe e inacessível à sua família durante uma boa parte do tempo; as dificuldades de manter uma casa na cidade e realizar a pesquisa em uma aldeia isolada; as constantes evasivas frustrantes dos pequenos funcionários, que se acham em posições de causar todas as espécies de dificuldades e demora; a virtual falta de qualquer contato social fora da família, dos empregados e dos aldeões entre os quais se trabalha; o sentimento de que se é apenas tolerado entre os indivíduos com quem se trabalha e de quem se depende para a maior parte da interação social. Nessas circunstâncias, a pesquisa pode se tornar o princípio motivador mais importante, o seu progresso assume um lugar imenso na maneira de conceber o mundo. Portanto, perder um assistente, que julgava

essencial para a pesquisa, no momento em que me encontrava na iminência de obter um progresso tangível, depois de um longo período de preparação, era um golpe desanimador. Custarei a me esquecer da ansiedade que senti, durante as quatro horas de jornada para a aldeia, sozinho, depois de saber da doença e da incapacidade de Sharma. Esperar pela sua recuperação seria perder os melhores meses de pesquisa, visto que sua doença sobreveio no começo da inativa estação invernal, quando as pessoas teriam, pela primeira vez, desde a minha chegada, tempo suficiente para sentar e conversar. Dali a dois meses a colheita e a sementeira da estação primaveril começariam, e qualquer informante potencial estaria por demais ocupado e cansado para falar.

III

Depois de passar um período só na aldeia, compreendi que não poderia trabalhar efetivamente sem assistência, devido ao meu conhecimento deficiente do idioma. Embora tivesse a tarefa de selecionar e, em seguida, apresentar um assistente novo e inexperiente na aldeia, esta parecia ser uma medida necessária para a preservação da continuidade da pesquisa. Só desejava e pretendia utilizar um substituto até que Sharma pudesse trabalhar outra vez. Não querendo dispendir muito tempo à procura de um substituto e sendo o pessoal qualificado extremamente escasso, empreguei, com inúmeras apreensões e a título de experiência, o primeiro candidato razoavelmente promissor que apareceu. Felizmente, demonstrou ser um trabalhador excepcionalmente capaz, disposto e interessado. Quando a pelo menos três aspectos importantes diferia de Sharma: idade, religião e experiência. Mohammed, como o chamarei daqui em diante, era um muçulmano de meia idade, um professor primário aposentado, que não tinha qualquer familiaridade com pesquisas antropológicas.

Esses fatos demonstraram ter seu lado vantajoso, e também o desfavorável. Pude orientar mais facilmente o seu trabalho e interagir mais diretamente com os aldeões do que conseguia com Sharma, simplesmente porque ele tinha consciência de sua inexperiência, aceitava imediatamente sugestões e estava interessado em me ajudar a conhecer e a me comunicar diretamente com os aldeões, ao invés de demonstrar-se pesquisador eficiente e intérprete insubstituível. Devido à sua idade, tratavam-no com certo respeito. Como muçulmano, era capaz de estabelecer um excelente relacionamento com as castas baixas, mas não com as castas altas, as nascidas duas vezes. O mais importante talvez era não ter qualquer envolvimento pessoal com os dados. Era interessado e objetivo ao examinar a cultura na qual trabalhávamos, ao passo que Sharma se embaraçava e procura-

va evitar dar uma visão desabonadora do hinduísmo e da vida da Aldeia a um americano, neste exemplo pouco ortodoxo (e para ele muitas vezes chocante) de uma aldeia hindu. Além disso, o brâmane, quase inevitavelmente, tinha que manter seu próprio *status* frente às castas altas, enquanto o muçulmano não estava sujeito a essa obrigação.

Já que a volta de Sharma ao trabalho parecia ser provável depois de poucas semanas, decidi aproveitar ao máximo a situação e utilizar Mohammed de maneira a tirar o máximo proveito de suas vantagens e minimizar suas desvantagens, pois suas qualidades correspondiam aos defeitos de Sharma e vice-versa. Se os indivíduos de casta alta suspeitavam de Mohammed devido à sua religião, os de casta baixa se sentiam mais à vontade em sua presença do que na de Sharma. Ademais, os indivíduos de casta baixa demonstraram ser melhor informantes que os de casta alta, na maioria dos assuntos. Planejei, portanto, utilizar esse intérprete para colher dados sobre as castas baixas e, a partir delas, reunir o máximo possível de informações etnográficas em geral. Eu contava com a volta de Sharma para poder voltar às castas altas e à minha preocupação original de garantir informações proporcionadas por elas e referentes a elas. Contudo, depois de várias semanas, ficou evidente que Sharma não poderia voltar a trabalhar na aldeia. A essa altura, começávamos a reunir uma boa quantidade de material etnográfico e havia perspectivas de coletar ainda muito mais. Além de um notável bom relacionamento com as castas baixas (melhor do que eu e Sharma tivéramos com qualquer indivíduo da aldeia), estávamos também conquistando a confiança de alguns membros da casta alta. Considerando essas circunstâncias, senti-me encorajado a continuar com Mohammed e ampliar nossos contatos na aldeia durante os meses que nos restavam para a pesquisa.

Eu não previra todas as conseqüências que as diferenças de *status* de meus companheiros, Sharma e Mohammed, acarretariam para a pesquisa. Por exemplo, os aldeões cedo determinaram que Sharma não comia carne, nem tomava bebidas alcoólicas. Em conseqüência, quase não tínhamos conhecimento de que ambas essas coisas eram praticadas pelos aldeões. Pouco depois da chegada de Mohammed, os aldeões descobriram que ele se permitia fazê-las e que eu poderia ser convencido a praticá-las. Daí em diante, tivemos conhecimento de festas freqüentes, muitas vezes de caráter intercastas, nas quais serviam carne e bebidas. Descobrimos que estas eram reuniões sociais importantes, ocasiões das quais os estranhos eram de hábito rigidamente excluídos. O relacionamento aumentou nitidamente quando se soube que bebidas destiladas localmente eram às vezes servidas em nossa casa. À medida que o relacionamento progredia, éramos mais freqüentemente convidados para essas reuniões

informais. Aumentou proporcionalmente o nosso acesso a informações de vários tipos.

A idade de Morammed colocou-o virtualmente acima da suspeita que Sharma teve de superar, referente a seu possível interesse pelas mulheres locais. A associação de Mohammed comigo, em meu já então geralmente aceito *status*, impediu suspeitas indevidas de intenções missionárias, ou ligações governamentais. Provavelmente, a sua característica mais importante, no que dizia respeito ao relacionamento era a sua religião. Por ser muçulmano, ele era, como eu, um indivíduo ritualmente poluído, principalmente porque suspeitavam que havia comido carne. Ele e eu éramos considerados, sob a maioria dos aspectos, intocáveis, conquanto fôssemos respeitados pela nossa riqueza e conhecimento presumíveis.

Tendo como pano de fundo esta descrição, os efeitos diferenciais, que minha associação com esses dois homens acarretou para a pesquisa podem ser analisados. Ao discutir esse tópico, darei atenção especial às implicações do *status* de cada um deles para as impressões que demos aos aldeões, e que deles recebemos. Considerarei também alguns dos problemas mais gerais da pesquisa em um sistema estreitamente fechado e rigidamente estratificado.

Análise: controle de impressões

Em "*The Presentation of Self in Everyday Life*", Erving Goffman apresentou uma descrição e análise da interação social em termos dos meios pelos quais os indivíduos procuram controlar as impressões que os outros deles recebem. Sugeriu que essa abordagem "dramática" seria uma perspectiva largamente aplicável à análise dos sistemas sociais. Nesse esquema, a interação social é analisada "do ponto de vista do controle das impressões".

"Encontramos um grupo de atores, que cooperam na apresentação de uma determinada definição da situação para uma platéia. O que abarcará a concepção da própria equipe e da platéia e suposições referentes ao *ethos*, que deverá ser mantido pelas regras de polidez e decoro. Com freqüência, descobrimos uma divisão entre região interior, onde a representação de uma rotina é preparada, e região exterior, onde a representação é apresentada. O acesso a essas regiões é controlado, a fim de impedir que a platéia veja os bastidores e que estranhos tenham acesso a uma representação que não se dirige a eles. Entre os membros da equipe, descobrimos que prevale-

ce a familiaridade, que a solidariedade tem possibilidade de se desenvolver e que segredos, capazes de fazerem fracassar o espetáculo, são compartilhados e guardados”⁷.

A tarefa da pesquisa etnográfica pode ser vista como um sistema que envolve a interação social entre o etnógrafo e seus sujeitos. Considerado como um aspecto básico da interação, o controle das impressões tem, portanto, tanto um significado metodológico quanto substancial para os etnógrafos.

I

O etnógrafo surge diante de seus sujeitos como um intruso desconhecido, geralmente inesperado e freqüentemente indesejado. As impressões que estes têm dele determinarão o tipo e a validade dos dados aos quais será capaz de ter acesso e, portanto, o grau de sucesso de seu trabalho⁸. Entre si, o etnógrafo e seus sujeitos são, simultaneamente, atores e público. Têm que julgar os motivos e demais atributos de uns e do outro com base em contato breve, mas intenso, e, em seguida, decidir que definição de si mesmos e da situação circundante desejam projetar; o que revelarão e o que ocultarão, e como será melhor fazê-lo. Cada um tentará dar ao outro a impressão que melhor serve aos seus interesses, tal como os vê.

As bases de avaliação da audiência não correspondem inteiramente às que o ator pretende ou pode controlar.

“Sabendo ser provável que o indivíduo se apresente sob uma luz que lhe é favorável, a platéia poderá dividir o que testemunha em duas partes; uma parte que é relativamente fácil de ser manipulada à vontade pelo indivíduo, construída principalmente a partir de suas afirmações verbais, e uma parte a respeito da qual parece ter pouca preocupação ou controle, inferida sobretudo à base das expressões que manifesta. A platéia poderá então utilizar o que considera serem os aspectos incontroláveis de seu comportamento expressivo como um teste da validade do que é apresentado pelos aspectos controláveis.”⁹

⁷ Erving Goffman, *The presentation of self in everyday life*. Doubleday, Nova Iorque, 1959, pg. 238.

⁸ Cf. Arthur J. Vidich, “Observation and the collection and interpretation of Data”, *American journal of sociology*, LX, janeiro 1955, pgs. 354—360.

⁹ Goffman, *op. cit.*, pg. 7

Conscientes disto, os atores tentam manter a região interior fora do alcance da percepção da platéia; controlar a representação tanto quanto seja possível, de preferência em uma medida não prevista pela platéia. Essa, por sua vez, tentará espreitar a região interior, a fim de obter novos conhecimentos sobre a natureza da representação e dos atores.

O etnógrafo é, usualmente, avaliado por si mesmo e seus colegas à base do conhecimento da região interior da representação dos seus sujeitos. Estes, por sua vez, são avaliados por seus companheiros à base do grau em que protegem os segredos de seu grupo e em que projetam com êxito a imagem grupal, aceita pelo grupo como apresentável na região exterior. Não raro, é também provável que pensem ser esta apresentação igualmente satisfatória para o etnógrafo. Ao passo que o etnógrafo tende a avaliar seus sujeitos com base na quantidade de informações sobre a região interior que lhe revelam, ele é avaliado por eles à base do seu tato em não intrometer-se desnecessariamente na região interior e, à medida que progride o relacionamento, à base de sua sinceridade como pessoa que não revelará os segredos da região interior. Estas são bases de avaliação que tendem a ser mutuamente contraditórias. O estabelecimento do relacionamento é, em grande parte, uma questão de contorná-las, de modo a conseguir penetrar na região interior da representação dos sujeitos, sem traí-los. O que às vezes se procura mediante admissão no grupo deles e que, mais freqüentemente, se alcança mediante aceitação como um confidente neutro.

As impressões, que o etnógrafo e os sujeitos procuram projetar mutuamente são, portanto, as que julgam ser favoráveis à consecução de seus objetivos respectivos: o etnógrafo procura obter informações sobre a região interior; os sujeitos procuram proteger seus segredos, já que representam uma ameaça à imagem pública que desejam manter. Nenhum deles poderá ter um sucesso absoluto.

II

Dever-se-ia supor que a integridade do etnógrafo, enquanto cientista, garantirá a natureza confidencial de suas descobertas acerca dos indivíduos que estuda. Estes, entretanto, não tendem a fazer esta suposição e, de fato, não raro supõem o contrário. Embora eu pense ser prática e eticamente correto que o etnógrafo faça saber sua intenção de conhecer o modo de vida dos indivíduos que pretende estudar, creio ser eticamente desnecessário e metodologicamente incorreto que explicita suas hipóteses específicas e, em muitos casos, até mesmo seus campos de interesse. É bem possível que, ao confiar aos informantes esses aspectos, dificulte a possibilidade

de obter inúmeras informações essenciais ao objetivo principal de compreender a sua maneira de viver. Penso aqui no meu próprio interesse no aspecto altamente tenso das relações inter-castas; admitir esse interesse para certas pessoas, ou grupos, seria prejudicial à realização da pesquisa.

Como forma de interação, a observação participante envolve sempre controle de impressões. Portanto, como técnica de pesquisa, implica inevitavelmente algo secreto e alguma dissimulação, a menos que se defina esta última muito restritamente. Se o pesquisador se sentir moralmente constrangido a evitar qualquer forma de dissimulação, ou segredo, terá que abrir mão de grande parte da compreensão, que pode ser obtida mediante o conhecimento daqueles aspectos das vidas dos informantes, que estes desejam lhe ocultar. Com o tempo, talvez seja permitido ao pesquisador observar alguns aspectos da representação de seus informantes, que antes faziam parte da região interior, mas poucos etnógrafos podem aspirar a uma plena aceitação no grupo dos seus informantes, devido à natureza temporária de sua residência e ao seu *status* de estranhos. Numa sociedade em que a adscrição é a única forma de aceitação completa, isto constitui uma impossibilidade virtual.

Caso o etnógrafo não consiga acesso às informações da região interior, deverá contentar-se com uma "visão oficial", decorrente de fontes oficiais oficialmente aceitas, e os seus interesses de pesquisa deverão ser drasticamente limitados. Uma saída, para os que são sensíveis a este problema, poderá ser, é claro, realizar a pesquisa como devem realizá-la, mas só utilizar as descobertas com a aprovação explícita dos sujeitos¹⁰. De toda forma, o etnógrafo se estará apresentando de certas maneiras a seus informantes durante a pesquisa e ocultando deles outros aspectos seus. Os informantes estarão agindo da mesma maneira. Isto é inerente a qualquer interação social.

III

O controle das impressões na pesquisa etnográfica é, frequentemente, um esforço extenuante e enervante para ambas as partes, especialmente nas primeiras fases do contato. Os etnógrafos podem reconhecer-se e reconhecer seus informantes nesta descrição:

¹⁰ Para uma discussão dos vários problemas aqui envolvidos, ver Edward A. Shils, "Social inquiry and the autonomy of the individual", in: *The human meaning of the social sciences*, D. Lerner (ed), Meridian Books, Nova Iorque, 1959, pgs. 114—157.

“Se o personagem que está sendo representado é solene ou descuidado, de alta ou baixa posição social, o indivíduo que o representa será sempre considerado pelo que ele, em grande parte, é: um ator solitário engajado num interesse desgastante por seu desempenho. Por detrás de muitas máscaras e de muitos personagens, cada ator tende a servir-se de uma única aparência, uma desprotegida aparência não-socializada, a aparência de quem se encontra intimamente envolvido numa tarefa difícil e traiçoeira”¹¹.

A tarefa é particularmente difícil e traiçoeira quando a distância cultural entre participantes e platéia é grande. Neste caso, não se pode prever a impressão que dará uma ação determinada; é difícil interpretar a reação da platéia e é difícil julgar o significado da representação. Não raro, ocorre, nestas circunstâncias, uma interpretação incorreta e, muitas vezes, desastrosa. Qualquer pessoa que tenha estado em uma cultura estrangeira pode mencionar *faux pas*, decorrentes desta interpretação incorreta. O desrespeito involuntário é um tipo comum. Embora nenhum exemplo marcante tenha acontecido na pesquisa, que aqui relatamos, principalmente devido a uma cautela exagerada quanto a esse aspecto, o autor experimentou esta interpretação incorreta no decorrer de uma pesquisa entre os aleutas. Certa ocasião, distraía as crianças locais desenhando caricaturas nas janelas esfumaçadas do armazém da aldeia. Os desenhos foram vistos por um adulto, que os interpretou como caricaturas insultuosas para os aleutas e reagiu desfavoravelmente, embora fossem na realidade caricaturas despersonalizadas, inteiramente destituídas de qualquer intenção maliciosa. O público adulto considerou-as à luz de uma infeliz experiência anterior com mão-aleutas arrogantes. As relações tensas, que resultaram desse incidente, poderiam ter encerrado a pesquisa, caso isto não acontecesse após decorrido um longo

¹¹ Goffman, *op cit.*, pg. 235. As pressões, que o compromisso com o desempenho de um grupo pode exercer, no sentido de impedir que uma pessoa se comporte espontaneamente, ou escolha livremente o tipo de impressão que se esforçará para dar, são exemplificadas em uma reveladora descrição por George Orwell: “Shooting an Elephant” in *Shooting an Elephant and Other Essays*, Harcourt, Brace and Company, Nova Iorque, 1950, pgs. 3—12. Como oficial de polícia em Burma, Orwell abateu certa ocasião um elefante, contra sua própria vontade, apenas para manter sua auto-imagem de “sahib”, diante de sua multidão em expectativa. “Pois é uma regra de sua posição que o ‘sahib’ deve passar a vida tentando impressionar os ‘nativos’ e, assim, em qualquer crise, deverá fazer o que os ‘nativos’ esperam que faça. Ele usa uma máscara e seu rosto se amolda a ela”. (pg. 8).

período de trabalho, depois que a maioria dos aldeões se convencera das boas intenções do etnógrafo e da sua atitude amigável.

Em uma sociedade estreitamente fechada e rigidamente estratificada, as dificuldades do controle de impressões são múltiplas. Numa sociedade fechada, pode-se quase totalmente impedir que um estranho observe as atividades de seus membros. A região exterior é pequena e conseguir admissão a qualquer aspecto da representação é extremamente difícil. Uma estratificação pronunciada dá lugar a vários grupos, várias representações, várias regiões interiores (uma para cada grupo de atores, assim como para cada platéia) e a considerável ansiedade de que um grupo seja indiscreto, ao revelar os "segredos", que seus membros conhecem, a outros grupos.

Em Sirkanda, a equipe de etnógrafos era composta do antropólogo, um intérprete-assistente e, como um membro periférico durante parte do tempo, de um jovem criado. Esta era uma equipe, na medida em que era constituído por:

"... um conjunto de indivíduos cuja cooperação íntima é necessária, caso uma determinada definição projetada da situação deva ser mantida" ¹².

Os aldeões os consideravam uma equipe. A seus olhos, as ações de cada membro se refletiam sobre os demais.

IV

Provavelmente, a reação inicial dos sujeitos ao etnógrafo que os estuda será sempre uma tentativa de identificá-lo em termos familiares; de identificá-lo como ator de um papel familiar. As impressões que dá determinarão a maneira como será identificado.

Em Sirkanda, todos conheciam ou tinham conhecimento de vários papéis sob os quais um estranho poderia apresentar-se e cada um deles — missionário, coletor de impostos, ou outro funcionário governamental — foi durante algum tempo atribuído à nossa equipe de etnógrafos, por alguns, ou por todos os aldeões, como sendo nosso verdadeiro papel, isto é, nosso papel de região interior. Nenhum destes era um papel apropriado à consecução dos nossos objetivos e foi tão só por nos comportarmos, consistentemente, de maneira inconsistente com estes papéis, que terminamos por estabelecer para nós um novo papel: o de estudiosos, ansiosos por aprender o que

¹² Goffman, *op. cit.*, pg. 104.

os sábios aldeões pudessem nos ensinar sobre a cultura *Pahari*. Enfatizei astante o papel familiar de estudioso e meus companheiros o papel familiar de empregado e "criado". A origem estrangeira era um aspecto importante do meu *status*, pois era simultaneamente um "sahib" e um "intocável", uma pessoa de riqueza e influência relativas, mas de origem e hábitos ritualmente impuros.

O primeiro era, para mim, um *status* mais aflitivo que o último, mas igualmente inevitável. Sempre se referiam a mim como "sahib", embora eu conseguisse que não me chamassem assim. Goffman comenta as diferenças entre termos de apelação e termos de referência, notando que

"... na presença da platéia, os atores tendem a usar uma forma de apelação que lhe é favorável... Às vezes, ao se referirem aos membros da platéia (em sua ausência), não empregam sequer um termo depreciativo, mas sim um título codificado, que os assimila inteiramente a uma categoria abstrata"¹³.

"Talvez a forma mais cruel seja encontrada em situações nas quais um indivíduo pede para ser chamado por um termo familiar, o que se tolera fazer em sua presença, mas na sua ausência se referem a ele por um termo formal"¹⁴.

Se estivesse só na aldeia, teria sido relativamente livre para tentar determinar com quem me relacionaria, desde que não me intromettesse por demais livremente na vida interior da aldeia, ou em aspectos referentes à pureza ritual. Entretanto, já que me encontrava quase constantemente acompanhado por um assistente, cujo desempenho era estreitamente ligado ao meu próprio, meu *status* e o seu eram interdependentes. A definição, que cooperávamos em projetar, deveria corresponder a fatos conhecidos e observáveis, e a indicações sobre nós mesmos e as nossas intenções. Dado que, para os aldeões, meu assistente era uma pessoa mais convencional e, portanto, mais compreensível do que eu, foi em grande parte através dele que se inferiram as impressões que determinaram nosso *status*. Foi por esta razão que as características do intérprete-assistente adquiriram um significado crucial para a tarefa da pesquisa.

V

Sharma, o intérprete brâmane, foi capaz de afirmar-se frente aos aldeões como um jovem adulto amistoso, digno de confiança e cheio de tato. Como tal, era bem aceito pelos aldeões de casta alta e respeitado por todos. Depois de verificado, o seu *status* de brâmane

¹³ *Ibid.*, pgs. 172—173.

¹⁴ *Ibid.*, pg. 174.

das planícies afetou o teor de todas as suas relações e, conseqüentemente, as relações do grupo de etnógrafos com os aldeões. Os efeitos dessas relações, na pesquisa, decorriam de suas próprias tentativas de, como ator, controlar as impressões frente a várias platéias, e das tentativas dos aldeões de controlarem as impressões que Sharma tinha deles.

O fato de Sharma ser um brâmane das planícies era da maior importância. Como tal, era obrigado a dar de si uma definição congruente com esse papel para os aldeões, entre os quais trabalhava, e para o etnógrafo para quem trabalhava. Diante dos aldeões, era obrigado a abster-se de maiores contatos informais com indivíduos de casta inferior à sua. Esperava-se que recusaria participar de atividades poluidoras, como consumir carne e bebidas, e, em geral, havia a expectativa de que exemplificasse as virtudes de seu *status*. Nesse contexto, agia como o único representante local dos brâmanes da planície, grupo com o qual era estreitamente identificado, tanto por si mesmo, como pelos aldeões.

Antes de aliar-se ao etnógrafo, unira-se a uma equipe ou um grupo de referência maior, aos indianos hindus de casta alta. Nesse papel, desejava dar uma definição do hinduismo que, aos olhos do estranho, proporcionasse uma boa imagem de seus praticantes. Sempre que possível, apresentava um hinduismo esclarecido, sofisticado e democrático, bem diferente do próprio à aldeia. Já que, como hindu, considerava-se um companheiro dos aldeões, sentia-se obrigado a dar ao etnógrafo uma impressão da vida da aldeia, que não diferisse demasiado da noção de hinduismo que desejava apresentar. Portanto, relutava em discutir assuntos que pudessem contradizer a impressão que sustentara — particularmente as práticas religiosas das castas altas e as relações intercastas, aspectos em que eram mais flagrantes os desvios (do seu ponto de vista), em relação ao seu ideal hindu. Tendia, talvez inconscientemente, a colorir suas afirmações e a estruturar nossas interações com os aldeões de modo a distorcer as impressões que eu recebia nesse sentido. Em nome da equipe de etnógrafos, tencionava conquistar a confiança e aceitação dos aldeões, fato que coloria as afirmações que lhes apresentava sobre nós. Sua habilidade de controlar as impressões ficou evidenciada pelo relacionamento que conseguiu, tanto com o etnógrafo, quanto com os aldeões, e pelo fato de que eu, como etnógrafo, não tive consciência de que manipulava as impressões senão mais tarde, quando tive acesso a informações sem o seu controle.

VI

Os aldeões, igualmente, tinham de si mesmos definições específicas, que desejavam apresentar à equipe de etnógrafos, em gran-

de parte determinadas por sua interpretação da natureza e das intenções dessa equipe. Com um brâmane numa posição importante no grupo, os indivíduos de casta baixa relutavam em manter contatos estreitos com ele. Por outro lado, os membros das castas altas ansiavam por demonstrar a validade de suas reivindicações a *status* de casta alta diante desse estranho, que evidentemente gozava de um alto *status*.

Brâmanes e rajputs *Paharis* (as castas altas dessa área) praticam habitualmente atos inaceitáveis nos círculos das castas altas das planícies. Em consequência, não são estimados por esses indivíduos. As denominações "brâmane *Pahari*" e "rajput *Pahari*" são freqüentemente empregadas com desprezo pelos habitantes das planícies. Entre outras atividades não ortodoxas, esses *Paharis* sacrificam animais, comem carne, consomem bebidas, desconhecem as escrituras, ignoram os grandes deuses do hinduismo, consultam advinhos e xamãs, deixam de observar inúmeras cerimônias e proibições rituais julgadas necessárias pelos indivíduos de casta alta dos vales, aceitam um preço da noiva¹⁶ no casamento, casam uma segunda vez as suas viúvas, praticam freqüentemente a poligamia (e, em algumas áreas a poliandria), ocasionalmente fazem casamentos intercastas, compartilham as esposas quando são irmãos, e vendem mulheres para indivíduos de caráter duvidoso nas planícies. A fim de impressionarem favoravelmente um brâmane das planícies, devem, tanto quanto possível, ocultar essas atividades, e, de fato, o fazem. Assim como Sharma desejava dar ao etnógrafo uma impressão de um hinduismo esclarecido, os aldeões desejavam dar a sua idéia de hinduismo esclarecido a Sharma. Os dois objetivos eram complementares. Ambos resultavam na projeção de uma impressão exagerada de ortodoxia religiosa. Esse exagero de comportamento, indicativo da adesão aos "valores oficialmente aprovados na sociedade", é um aspecto característico do controle de impressões de um estranho.¹⁵

¹⁵ Cf. *ibid.*, pg. 35. Agradeço a Thomas S. Chambers ter-me chamado a atenção para a seguinte definição apropriada de Ambrose Bierce, uma definição que poderia servir de epígrafe para essa monografia: "Intérprete, s. Pessoa que possibilita a mútua compreensão entre dois indivíduos, que falam idiomas distintos, repetindo para cada um deles o que, para vantagem do intérprete, deveria ser aquilo que o outro diria." (*Ambrose Bierce, The Devil's dictionary*, Dover Publications, Inc. Nova Iorque, 1958, pg. 69).

¹⁶ No original *bride-price*, refere-se aquilo que é pago pelo noivo ou pelo seu grupo de parentesco à família ou grupo da noiva, sem que, no entanto, tenha em algumas sociedades o caráter de uma transação comercial (N.R.).

Este tipo de controle de impressões é especialmente difícil quando a audiência a que se dirige, como no caso da equipe de etnógrafos, tem um interesse claro ou oculto em detectar atitudes e comportamentos da região interior, e se encontra em associação íntima com os atores.

Para a equipe de etnógrafos, a princípio toda a aldeia de Sirkanda era, virtualmente, uma região interior; uma grande parte do comportamento convencional era, à esta altura; comportamento da região interior. Os aldeões tentaram evitar "intromissões inoportunas", que Goffman descreve da seguinte maneira:

"Quando um estranho penetra acidentalmente numa região em que uma representação está sendo oferecida, ou quando um membro da audiência penetra inadvertidamente nos bastidores, é provável que o intruso surpreenda os presentes em *flagrante delicto*. Sem que haja qualquer premeditação, a pessoa presente na região poderá descobrir que todos foram claramente surpreendidos na prática de uma atividade que é totalmente incompatível com a impressão que são, devido a razões sociais mais gerais, obrigados a manter para o intruso" ¹⁷.

Por exemplo, quando surgiu uma oportunidade para a equipe de etnógrafos mudar-se do abrigo de búfalos, na periferia da aldeia, para uma casa situada no seu centro, o desejo dos aldeões de manterem um mínimo de hospitalidade aberta oscilou frente ao seu desassossego oculto, até que um intocável foi induzido a apresentar uma objeção frente aos potenciais intrusos. A objeção alcançou o efeito desejado, embora fosse imediatamente repudiada pelos seus próprios instigadores de casta alta, que a atribuíram à intromissão irresponsável de um mero intocável. Asseguraram, dessa forma, a permanente privacidade da aldeia, ao mesmo tempo que mantinham a aparência da hospitalidade. O intocável que fizera a objeção fora coagido e subornado com bebidas para manifestá-la. Mais tarde, comentou que os aldeões haviam afirmado que as pessoas, particularmente as mulheres, se veriam inibidas na prática de suas atividades diárias, caso estranhos permanecessem continuamente em meio a elas; isto é, a região interior ficaria exposta à platéia.

Nesta ocasião, a aldeia apresentou à equipe de etnógrafos uma frente aparentemente unida. Aldeões de todas as castas cooperaram não só para ocultarem fatos prejudiciais ao desempenho das castas altas, mas também fatos que julgavam ter reflexos desfavoráveis na população como um todo. Por exemplo, uma disputa intracasta entre

¹⁷ *Ibid.*, pg. 209.

intocáveis se exacerbou durante um casamento de membros das castas altas, no qual os contendores serviam como músicos. Enquanto os adversários apresentavam seu caso a um conselho informal de convidados das castas altas, que se reunira uma tarde irrompeu uma discussão acalorada. Interromperam-na e dissolveram o conselho com a advertência explícita de que o etnógrafo a ouviria e pensaria mal da aldeia.

Durante esta fase da pesquisa, os intocáveis foram habitualmente relegados a um anódino papel secundário, principalmente na região interior. Contando com um brâmane na equipe de etnógrafos e com indivíduos de casta alta entre nossas relações, os aldeões de casta baixa não se dispunham a relacionar-se conosco e, menos ainda, a revelarem informações de bastidores. A seus olhos, éramos companheiros da equipe de casta alta e, como tal, éramos indivíduos que deviam ser tratados com cautela e respeito. Os aldeões de casta alta não podiam revelar-nos esse tipo de informação, porque éramos, a seus olhos, membros do grupo brâmane das planícies e uma fonte potencial de descrédito para os *Paharis* de casta alta.

A informação etnográfica que foi colhida nesse contexto era em grande parte de um tipo considerado inócuo pelos aldeões — observações acerca do tempo e dos acontecimentos presentes, técnicas agrícolas, etc. Grande parte era distorcida. Por exemplo, nossas primeiras genealogias omitiam qualquer referência à pluralidade de esposas; os relatos sobre casamentos e outros rituais eram esquemáticos e em grande parte se conformavam à concepção que os aldeões faziam da ortodoxia das planícies. Algumas das informações eram falsas. A grande maioria era inacessível. A região interior era ampla e cuidadosamente guardada. Entretanto, as relações entre a equipe de etnógrafos e a aldeia eram relativamente amistosas.

VII

Quando, depois de quatro meses, o intérprete brâmane foi substituído por um muçulmano, houve modificações importantes na concepção que faziam os aldeões da equipe de etnógrafos e, conseqüentemente, no seu desempenho frente a esse grupo. O progresso e os resultados da pesquisa refletiram essas mudanças.

Mohammed, o intérprete muçulmano, era respeitado por sua idade e conhecimento, apreciado por sua simpatia e sabedoria, mas condenado ao *status* de intocável por sua religião. Isto não o perturbava. Como muçulmano educado e não muito religioso, tinha pouco envolvimento na hierarquia de castas da aldeia e pouco interesse pessoal na impressão que o etnógrafo pudesse ter do hinduísmo da aldeia. Como indivíduo, era objetivo e interessado, mas preo-

cupava-se mais com projetar para os aldeões uma visão favorável da equipe de etnógrafos, do que com qualquer imagem particular de seu *status* pessoal. Como ator, desempenhou um papel menos importante do que seu antecessor. O que se refletiu na sua qualidade de intérprete. Sharma havia preferido interpretar virtualmente todas as afirmações e dirigir o curso das conversas, para evitar ofender os aldeões (e embarçar-se), ao tocar em assuntos perigosos. Mohammed desejava que a comunicação entre etnógrafo e sujeitos fosse tão espontânea quanto possível, que a conversa fosse não-dirigida na medida do possível, exceto quando assuntos específicos estivessem em pauta. Conseqüentemente, só havia interpretação quando havia necessidade; etnógrafo e sujeitos determinavam sua direção.

O efeito provocado pelo muçulmano, enquanto platéia, sobre o desempenho da aldeia foi drasticamente diferente do efeito provocado pelo brâmane. Os membros da casta alta não desejavam relacionar-se abertamente com um muçulmano, já que este era, por definição, ritualmente impuro. Em nenhum sentido seria ele um membro do seu grupo, como o brâmane o fora; em alguns aspectos ele era tão estrangeiro como o próprio etnógrafo. Em conseqüência, o comportamento dos aldeões de casta alta se tornou correto, mas distante. A freqüência das conversas informais e das visitas diminuiu. O etnógrafo foi informado, privadamente, por alguns aldeões de casta alta, que não poderiam mais relacionar-se estreitamente com eles.

Por outro lado, os indivíduos de casta baixa se tornaram menos inibidos do que antes. Quando, por experiência, descobriram que o muçulmano era aparentemente indiferente às castas, esses indivíduos começaram a ser amistosos. No vácuo de interação social deixado pela retirada dos membros das castas altas, eles não foram rejeitados. O efeito foi circular e, logo a casa do etnógrafo foi primordialmente identificada como uma área de casta baixa.

Nem todos os indivíduos de casta alta foram afastados, mas a maioria preferia conversar em suas próprias casas, sem a presença de membros das castas baixas, do que na residência do etnógrafo. Alguns só visitavam o etnógrafo quando lhes garantiam que nenhum aldeão de casta baixa se encontrava presente.

Nessas circunstâncias, a aldeia não mais apresentava o aspecto de uma equipe unida. Era agora evidente que a aldeia estava dividida. Do ponto de vista das castas altas, havia pelo menos dois grupos: castas baixas e altas. As primeiras temiam o poder destas últimas; estas últimas temiam a revelação de segredos da região interior, que pudesse ser feita pelas primeiras. Do ponto de vista das castas baixas, parecia haver pelo menos três grupos: castas altas, "nossa casta" e (outras) castas baixas. As castas altas eram temidas e desprezadas; as outras castas eram em alguma medida competidoras

pelo *status* frente a estranhos. A competição assumiu a forma de reivindicações conflitantes quanto ao tipo e à natureza da interação que mantinham entre si; cada casta asseverava tratar como inferiores (ou às vezes como iguais) as outras castas que, por sua vez, asseveravam ter *status* igual ou superior. Na verdade, no contexto fechado da aldeia, boa parte da interação entre as castas baixas se dava sem maiores considerações de *status*.

VIII

A posição das castas baixas — os intocáveis — era uma posição interessante, em relação à equipe da aldeia e ao seu desempenho. Os intocáveis se encontravam em uma posição tal que poderiam facilmente admitir uma platéia aos segredos dos bastidores da aldeia. Eram, forçosamente, membros da aldeia, mas eram membros incômodos e não totalmente dignos de confiança. Goffman acertadamente afirma que:

“Um dos objetivos gerais de qualquer grupo é manter a definição da situação que seu desempenho apresenta. O que envolverá a supercomunicação de alguns fatos e a sub-comunicação de outros. Dada a fragilidade e a necessária coerência expressiva da realidade que é dramatizada por um desempenho, existem habitualmente fatos que, caso se dirigisse sobre eles qualquer atenção durante a representação, desacreditariam, destruiriam ou inutilizariam a impressão que o desempenho apresenta. Poder-se-ia dizer que esses fatos fornecem “informação destrutiva”. Um problema básico para inúmeras representações é, portanto, o do controle das informações; a platéia não deve obter informações destrutivas sobre a situação que está sendo definida para ela. Em outras palavras, o grupo deve ser capaz de guardar seus segredos e de ter seus segredos guardados”¹⁸.

Em Sirkanda a posição dos indivíduos de casta baixa lhes permite conhecer os segredos da casta alta, porque todos os aldeões estão quase constantemente em contato entre si; sua privacidade é pouca. As castas não são separadas física, social ou ritualmente na mesma medida em que o são em muitas áreas. As culturas da casta alta e da casta baixa, inclusive o comportamento na região interior, demonstraram ser bastante semelhantes entre estes habitantes das montanhas¹⁹. Mas, para os indivíduos de casta baixa, a região inte-

¹⁸*Ibid.*, pg. 141.

¹⁹ Cf. G.D. Berreman, “Cultural variability and drift in the Himalayan hills”, *American anthropologist*, LXII, outubro 1960, pgs. 774—794.

rior — a parte a ser ocultada — é bem menor do que para os indivíduos de casta alta. Não se sentem obrigados a proteger os segredos na mesma medida em que os indivíduos de casta alta os protegem, simplesmente porque o seu prestígio e a sua posição não estão ameaçados. Não compartilham, ou não estão fortemente comprometidos com os “valores oficiais comuns”, que os indivíduos de casta alta exibem frente aos estranhos. Os homens de casta alta, por exemplo, cuidavam em ocultar o fato de que, nessa sociedade, os irmãos podem ter relações sexuais com as esposas dos demais irmãos. Contudo, um homem de casta baixa, que listara para o etnógrafo o nome e a aldeia de origem das mulheres de sua família, inclusive de sua mulher, e das mulheres de seus irmãos, não ficou embaraçado ao comentar, quando lhe foi perguntado qual delas era sua esposa que:

“Todas elas são como esposas para mim.”

Um contraste mais nítido se tornou evidente nas atitudes referente ao comportamento religioso da aldeia. Depois de algum tempo, indivíduos de casta baixa convidaram o etnógrafo para assistir suas obrigações religiosas, nas quais ocorriam danças de possessão e sacrifício de animais. Os aldeões de casta alta não queriam que o etnógrafo estivesse presente durante sua própria realização dos mesmos rituais. Alguns deles também se opuseram à minha presença nas cerimônias de casta baixa e pressionaram para que eu fosse excluído. Aparentemente, a razão era que os membros das castas altas pensavam que se esse comportamento fosse conhecido fora, ameaçaria suas pretensões ao *status* alto. Os indivíduos de casta baixa não tinham que manter esse *status*. Os indivíduos de casta alta, reconhecendo que a cultura da aldeia era essencialmente a mesma em todas as castas, e que eu tinha disto consciência, julgavam estar sua posição ameaçada pelo desempenho das castas baixas.

Contrariamente aos seus companheiros de alta casta na aldeia, os indivíduos de casta baixa viam poucas ameaças ao seu prestígio nas concepções que fizessem os estrangeiros da vida da aldeia. Não estavam competindo por *status* com os habitantes das planícies, nem à procura de que estes os aceitassem, na mesma medida em que os indivíduos das castas altas. Pensa-se o pior sobre os intocáveis, de modo que pouco têm a ganhar com a dissimulação. O que não significa afirmar que os intocáveis não têm uma definição particular da situação que desejem projetar e que não se esforcem por perpetuá-la. O grupo de *status* mais baixo em Cirkanda, por exemplo, tentou apagar sua reputação de prática da prostituição, abandonando certas atividades a ela associadas. Mas o âmbito dos segredos da região interior entre as castas baixas é limitado em comparação ao seu alcance entre as castas altas. Não se estende às práticas Paharis como tais, mas se limita, ao invés, primariamente àquelas poucas atvida-

des que são cruciais à sua competição por *status* com as outras castas baixas na aldeia e, ainda mais importante, às atitudes negativas em relação às castas altas, atitudes essas que devem ser ocultadas devido à estrutura de poder da sociedade.

Goffman salienta que:

“... na medida em que os membros da equipe e seus colegas formam uma comunidade social completa, que oferece a cada ator um lugar e uma fonte de apoio moral..., nessa medida, pareceria que os atores podem proteger-se da dúvida e da culpa e praticarem qualquer tipo de subterfúgio”²⁰.

É porque, nesta sociedade rigidamente estratificada, o apoio moral e a recompensa são distribuídos de acordo com a casta, que os atores de casta alta não podem confiar em seus companheiros de casta baixa para manterem a representação — para praticarem o subterfúgio — voluntariamente. Os indivíduos de casta baixa revoltam-se com a sua posição inferior e com as desvantagens a ela inerentes²¹. Não são apenas descomprometidos com o desempenho da aldeia que, em grande parte, é um desempenho de casta alta; privadamente, comprometem-se, com frequência, em desacreditar alguns aspectos desse desempenho. Ambos são fatos dos quais o etnógrafo deve ter consciência. Em consequência de ambos, os membros das castas baixas não relutam em revelar informações sobre a vida da aldeia que são embaraçosas para os aldeões de casta alta, quando sentem que podem fazê-lo sem risco. Podem, também, é claro, inventar informações a fim de desacreditar membros das castas superiores, da mesma maneira que estes últimos podem propositalmente fornecer informações falsas para justificarem o tratamento que dão às castas inferiores. O etnógrafo deve permanecer constantemente em guarda frente à possibilidade desses subterfúgios, utilizando-se de confirmações, observações independentes e outros recursos semelhantes, para a verificação. Eventualmente, poderá identificar informantes de confiança e os tópicos a respeito dos quais é possível que certos informantes particulares, ou categorias de informantes, não sejam dignos de confiança.

O reconhecimento da vulnerabilidade do seu desempenho e a ansiedade que a esse respeito sentem os indivíduos das castas altas é revelado por sua suspeita e desprezo pelo relacionamento de membros das castas baixas com estranhos, como o grupo de etnógrafos.

²⁰ Goffman, *op. cit.*, pgs. 214—215.

²¹ Berreman, “Caste in India and the United States”, *op. cit.*

Qualquer indivíduo que se relacione com demasiada liberdade com esses estranhos é suspeito de falar demais, mas só os aldeões de castas baixas são suspeitos de revelarem certos fatos, que ameaçarão seriamente o *status* das castas altas dominantes. Portanto, a suspeita de que não se deve confiar cegamente em que as castas baixas mantenham a fachada não se deve à paranóia dos que podem por elas ser traídos; trata-se de um perigo verdadeiro. Por outro lado, membros da casta alta estimulam o relacionamento entre estranhos e membros das castas baixas, ao ordenarem que esses últimos avaliem os estranhos que chegam à aldeia e, se possível, que os façam ir embora. Ao assim procederem, as castas altas evitam os riscos de se embaraçarem, ou de serem poluídas pelos estranhos. Ao mesmo tempo, aumentam as oportunidades das castas baixas estabelecerem contatos com o exterior, adquirem novas idéias, etc., e, portanto, aumentam suas próprias ansiedades acerca do comportamento e das atitudes das castas baixas. Aparentemente, preferem enfrentar esta ansiedade do que arriscar um primeiro contato pessoal com estranhos. Conseqüentemente, alguns indivíduos das castas baixas sentem-se mais à vontade com estranhos e mais familiarizados acerca deles e da sua maneira de pensar, do que a maioria dos membros das castas altas.

Já que as castas altas não se dispõem a estender às castas baixas o *status*, o poder e as compensações materiais que as tornariam membros do seu grupo, ou as comprometeriam com o seu desempenho, recorrem constantemente à ameaça de sanções econômicas e físicas, para manterem a disciplina entre os seus subordinados e o sigilo sobre os segredos, que são conhecidos por esses indivíduos. Na medida em que, de fato, os indivíduos das castas baixas mantêm o desempenho, estarão evidentemente reagindo mais ao medo que têm das sanções das castas altas, do que à aceitação de um compromisso com o seu desempenho.

IX

Até mesmo os aldeões das castas altas não apresentam uma frente unida e um desempenho consistente a respeito de todos os assuntos. No casamento, o preço da noiva, por exemplo, é tradicional nessas montanhas, e, até recentemente, apenas a pobreza justificaria não se pagar por uma noiva. Para os membros das castas altas das planícies, o casamento mediante pagamento do preço da noiva é repreensível; solicita-se sempre um dote. Esta atitude tem repercutido nas montanhas, de modo que os *Paharis*, e especialmente os de casta alta, com freqüência desistem do preço da noiva num casamento. Havia uma interessante divisão das atitudes expressas sobre esse assunto entre os aldeões das casta alta de Sirkanda. Em-

bora não existisse na prática qualquer diferença consistente entre as famílias, alguns declaravam que suas famílias jamais aceitariam ou exigiriam o preço da noiva, enquanto outros afirmavam que suas famílias nunca ofereceriam, ou aceitariam, uma noiva sem o preço correspondente. Não obtive êxito ao tentar explicar essas diferenças em termos das características econômicas, educacionais, ou de outras características facilmente identificáveis nos indivíduos em questão. Finalmente, percebi que isto era, em grande parte, em função do relacionamento que um determinado informante mantinha comigo e com o meu assistente, e, mais particularmente, da impressão que esse informante desejava dar-nos. Muitos queriam dar a impressão de se conformarem à ortodoxia das planícies e, sem perceberem que detínhamos informações contrárias, ou na expectativa de que julgássemos que suas famílias constituíam exceções, elaboravam suas narrativas sobre as transações matrimoniais de modo a ajustarem-se a ela. Poucos, notadamente alguns homens mais idosos da casta dos rajputs proprietários de terra, queriam dar sua própria concepção da correta tradição *Pahari*, considerando, talvez, o fato de sabermos estarmos nós conscientes de que se casavam pagando o preço da noiva e que ocultá-lo à esta altura seria inútil. Expressavam desaprovação pelo casamento através do dote e declaravam não aceitar serem parte nestes acordos. Explicaram que, enquanto rajputs, não aceitariam caridade (como aceitaria um brãmãne), que insistiriam em pagar por tudo que possuísem, inclusive por uma esposa e que, do mesmo modo, exigiriam pagamento por suas filhas porque não se faz caridade a um outro rajput. Além disso, as noivas dadas morrem jovens e não geram herdeiros, afirmavam. Alguns aldeões eram mais francos do que qualquer um dos dois grupos precedentes ao nos informarem e descreverem, com muita liberdade, as circunstâncias especiais em que o preço e o dote eram, ou não eram, incluídos em transações matrimoniais recentes.

Em pelo menos uma ocasião, informações bastante controversas foram reveladas por um rajput, porque supôs erroneamente terem outros membros de sua casta contado ao etnógrafo uma estória de maneira desabonadora para ele. Logo ao iniciar-se a pesquisa, eu soube que a aldeia fora dividida por uma questão legal sobre terras, que principiara há cerca de vinte anos antes. Embora estivesse, de alguma forma, informado acerca de que pessoas e que disputas estavam em jogo, eu não esclarecera os detalhes. Uma tarde, o membro mais orgulhoso, mais desconfiado e menos comunicativo da facção vencedora, surgiu inesperadamente em minha casa, lanterna na mão e, sem qualquer preâmbulo, começou a recontar, lance por lance, a disputa legal de nove anos. Tentava, evidentemente, contrabalançar as informações que supunha me terem sido proporcionadas pela facção vencida. Pude, posteriormente, confrontar a sua com

várias outras versões de ambos os lados, a fim de reconstituir com algum acerto os fatores envolvidos neste episódio complexo e emocionalmente carregado.

Portanto, os membros da casta alta não estão totalmente livres da suspeita e da dúvida quanto à medida em que podem confiar nos membros de seu próprio grupo para manterem seu desempenho. Até mesmo entre as castas altas há desempenhos diferentes, que vários grupos procuram projetar entre si e, ocasionalmente, para os estranhos. Entre elas, as linhas de diferenciação do desempenho e do controle de impressões seguem, em geral, os grupos de parentesco e a afiliação à casta. Esses grupos de representação das castas altas geralmente constituem facções na aldeia que competem e lutam entre si. Frequentemente tentam depreciar-se mutuamente, no contexto da casta alta, através de meios como questionar a pureza da ascendência. O chefe da maior família de Sirkanda, membro de um dos dois maiores clãs rajputs da aldeia, expressou suas dúvidas sobre se o outro clã, ao qual pertencia sua esposa (a mãe de seus cinco filhos adultos), era real e legitimamente um clã rajput. Este é um tema recorrente. Não raro as divisões entre os grupos de alta casta envolviam velhas disputas sobre terras e/ou mulheres.

As equipes de representação da casta alta também diferiam entre si segundo a idade, o sexo, a educação e a experiência exterior de seus membros. Os grupos assim definidos podem ser descritos como equipes de representação porque diferem quanto às definições da sua própria situação e da situação da aldeia, que procuram projetar para várias platéias. É raro, entretanto, que abandonem o grupo de casta alta diante de estranhos e das castas baixas, as duas platéias mais cruciais.

As mesmas afirmações poderiam ser feitas acerca de determinadas castas baixas, conquanto as castas baixas como um grupo raramente cooperem para constituírem uma equipe de representação. Geralmente, cada casta baixa mantém sua própria representação, tentando concretizar suas reivindicações a *status* em relação a outras castas baixas adajacentes na hierarquia.

X

Até que Mohammed se tornasse meu intérprete, fui identificado e tratado pelos aldeões como aliado marginal do grupo de casta alta, devido à minha relação com Sharma. Com a chegada de Mohammed essa identificação se desfez. Logo depois, ele e eu nos tornamos mais estreitamente identificados com os aldeões de casta baixa. Visto que os membros das castas baixas só falam francamente sobre os "segredos" da aldeia e vários outros assuntos, quando não

temem intromissão e represália (isto é, só frente a uma platéia de casta baixa), a mudança de intérpretes permitiu-me, pela primeira vez, ter acesso aos que sabiam. Nesta área, as culturas das castas baixas e altas são semelhantes. A parte da cultura, que constituía uma região interior, e que, portanto, não era acessível ao grupo de etnógrafos, era menor entre as castas baixas do que entre as castas altas. Conseqüentemente, pode-se descobrir mais sobre o que era compartilhado pelos dois grupos através das primeiras do que através destas últimas.

A ameaça das sanções por parte das castas altas persistia como um obstáculo à comunicação franca entre a equipe de etnógrafos e as castas baixas, mas sua eficácia diminuiu depois que alguns membros das castas baixas passaram a confiar em nós e a fazer-nos confidências. Mesmo os indivíduos de casta baixa, que se tornaram dispostos a falar livremente conosco, tomavam com freqüência precauções cuidadosas para assegurarem-se que nenhum ouvinte de casta alta se encontrava por perto. A residência do etnógrafo se compunha de três cômodos interligados, um dos quais era permanentemente ocupado por duas ou mais fêmeas de búfalos. Estas eram habitualmente ordenhadas por mulheres da casta alta que as possuía. Os informantes das castas baixas inspecionavam constantemente este cômodo para verificarem se ninguém estava ouvindo e, numa ocasião, chegaram a cercar a casa para controlarem os possíveis ouvintes secretos.

Em certo sentido, esses informantes se tornaram membros de uma equipe, que incluía o etnógrafo, cujo propósito era o de convencer os outros que se ocupavam em conversar assuntos inocentes e ouvir rádio, quando de fato podiam estar discutindo os costumes e vários tipos de segredos da aldeia. Nesta situação, a "conspiração da equipe" se tornou um padrão estabelecido. Goffman designa por este termo.

"... qualquer comunicação conspiratória que é cuidadosamente feita de modo a não causar qualquer ameaça à ilusão que está sendo apresentada à platéia"²².

A conspiração na equipe de etnógrafos assumiu a forma de sinais para indicar quando um tópico de conversa deveria ser abandonado, ou um convite recusado. A conspiração se evidenciava nos grupos de informantes, um dos quais poderia sufocar o comentário que fazia para o etnógrafo, em reação a um olhar significativo, e

²² Goffman, *op. cit.*, pg. 177.

imperfeitamente disfarçado, por parte de um companheiro. A conspiração entre etnógrafo e informante pode ser exemplificada por um indivíduo de casta baixa, que pediu ao etnógrafo para dizer-lhe uma palavra em inglês, a qual lhe indicaria quando suspeitava que alguém estava, ou poderia estar, ouvindo nossa conversa e, portanto, que deveria mudar o assunto da conversa, ou que seus comentários subsequentes deveriam ser ignorados. Para essa finalidade, palavras de duplo sentido eram úteis. Os companheiros de residência do etnógrafo eram búfalos fêmeas e, no linguajar coloquial, o termo referente a búfalo fêmea podia ser empregado como uma alusão irreverente a uma mulher (esses fatos, naturalmente, constituíram uma base para várias piadas inocentes às custas do etnógrafo). Os informantes poderiam comentar que "búfalos" estavam no cômodo ao lado, ou ficavam inquietos, para indicarem que as mulheres ordenhavam as fêmeas e que, portanto, poderiam estar escutando secretamente.

A presença de Mohammed não afetou nossas relações com os aldeões de casta alta de maneira totalmente negativa, sob o ponto de vista da coleta de dados. Diante dele, os membros das castas altas não se sentiam compelidos a manterem os padrões dos brâmanes das planícies, que a presença de Sharma lhes inspirava. O brâmane mais rico da área, por exemplo, comentara para Sharma e para mim que, embora alguns *Paharis* de casta alta pudessem consumir carne e bebidas alcoólicas, ele próprio nunca provara esses alimentos poluidores. Mais tarde, quando todos sabiam que Mohammed e eu tínhamos conhecimento e participávamos do consumo desses alimentos entre os aldeões de casta alta, o mesmo brâmane compartilhou conosco um pernil de carneiro cozido e um galão de bebida, que comprara para presentear-nos. Fora pouco informativo acerca de sua família com Sharma e insistira que os *Paharis* seguiam as convenções a respeito de tudo, mas numa ocasião serviu em sua casa uma refeição para Mohammed e para mim, sem ocultar o fato de que tinha três esposas. Havia, contudo, fatos que não podia revelar, tanto para Mohammed, como para Sharma. Teria ficado no mínimo embaraçado, se soubesse que sabíamos que, quando jovem, atuara como membro de uma conhecida quadrilha de vendedores de mulheres e que, por isso, passara algum tempo preso.

Assim, embora os membros das castas baixas fossem nossos melhores informantes, à medida que aumentava a confiança na equipe de etnógrafos, alguns membros de cada um dos grupos da aldeia nos admitiam como confidentes e discutiam segredos, que os outros membros dos mesmos grupos não teriam revelado. Em regra, e não surpreendentemente, os indivíduos não revelavam segredos, que contrariassem diretamente a impressão que desejavam dar de si mes-

mos, ou de membros de suas famílias. Vários tipos de segredos da região interior só foram revelados por indivíduos que não eram membros dos grupos cujos segredos revelavam.

XI

A medida que aumentava o relacionamento e acumulavam as informações, a equipe de etnógrafos pôde empreender um estudo útil em escala mais ampla — compreender atividades e atitudes anteriormente incompreensíveis, relacionar fatos previamente disparatados, fazer perguntas inteligíveis, confrontar e verificar informações. O efeito foi cumulativo. Quanto mais sabíamos, mais informações se tornavam acessíveis. Mantendo-nos interessados, a críticos, discretos e meticulosos quanto a respeitar sua confiança, conquistamos a boa fé dos aldeões. Por exemplo, membros das castas altas, que evitavam manter contato estreito com Mohammed na aldeia, visitavam sua casa na cidade e chegaram até a comer junto com ele, solicitando-lhe que não o contasse a ninguém na aldeia. Ninguém jamais descobriu essas imprudências e os que as cometiam não deixaram de apreciá-lo. Contrariamente aos temores iniciais dos aldeões, nenhum missionário, policial ou coletor de impostos, ou qualquer outro estranho chegou à aldeia em consequência do que ali havíamos sabido. Preferimos tentar mostrar nosso maior conhecimento através da maior compreensão do nosso meio, do que mediante uma repetição de itens de informação. Quanto mais sabíamos, mais diminuía o que nos ocultavam, aparentemente porque já tínhamos conhecimento de certas coisas e, em grande parte, éramos indiferentes a muitos fatos a respeito dos quais os aldeões ficavam mais embaraçados, ou guardavam o maior segredo. Aceitamos como corriqueiras coisas que alguns aldeões supunham ser “segredos inconfessáveis” (isto é, coisas contrárias à impressão que esperavam nos dar)²³ e inacessíveis ao nosso conhecimento. Ao pesquisarmos as genealogias, quando perguntávamos qual era o nome da esposa de um indivíduo, obtínhamos invariavelmente um único nome. Quando descobrimos, mais tarde, que a poligamia não era infrequente, perguntávamos primeiro quantas esposas tinha um indivíduo e, assim, colhíamos informações mais precisas. A maioria dos aldeões não tinha consciência de que os nossos interesses eram mais amplos do que o registro formal de genealogias, técnicas econômicas e observância dos rituais. Em grande parte, inúmeros segredos foram revelados devido à aparente casualidade do interesse que por eles tínhamos e porque os aldeões se haviam acostumado à nossa presença na aldeia, de modo que não

²³ Cf. *Ibid.*, pg. 141.

nos consideravam mais uma platéia tão crucial como haviam considerado antes.

Alguns dos exemplos de interação social mais reveladores ocorreram entre indivíduos que aparentemente se haviam esquecido do fato que o etnógrafo estava presente. Com freqüência, tratava-se de um lapso temporário. Uma representação para o etnógrafo seria interrompida quando a tensão, alegria, concentração num assunto de conversa, ou alguma outra intensificação da interação ocorria entre os atores. Exemplos de mútua preocupação se manifestavam pelo fato de se expressarem atitudes e se divulgarem informações que normalmente seriam suprimidas. A falha no desempenho seria às vezes seguida, imediatamente ou após decorrido algum tempo, por embaraço, desculpas, ou esforços ansiosos para contrabalançar seu presumível efeito no julgamento do etnógrafo acerca da aldeia, ou dos indivíduos envolvidos no incidente. Exemplos menores desse mesmo fenômeno constituíam fontes constantes para maior percepção do funcionamento da sociedade e indícios para confirmar, ou contradizer, dados dos informantes.

A precisão das informações sobre aspectos da região interior pôde freqüentemente ser confrontada através de informantes, que não as teriam revelado intencionalmente, ao levantarmos com naturalidade o assunto nas conversas, como se fosse um fato de conhecimento geral. Isto é, o etnógrafo definia-o como assunto não mais restrito à região interior da representação da qual era a platéia.

Alguns "segredos", entretanto, não puderam ser verificados adequadamente, pela simples razão que fazê-lo acarretaria dificuldades para todos os envolvidos, especialmente para os que fossem suspeitos de os terem revelado. Tais segredos variavam desde maledicências sobre inúmeras transgressões passadas e imprudências cometidas por determinadas famílias ou indivíduos, até o fato de se contar que aldeões de todas as castas haviam comido ocasionalmente carne de animais como veados ou cabras, encontrados mortos há pouco tempo, ou caçados, na floresta. Um homem de casta baixa disse-me saber de segredos que não me revelaria até que se estivesse com a mochila nas costas e para deixar definitivamente a aldeia. Temia que transparecesse qualquer intimidade que eu soubesse e que pudesse ser punido, como o único a ter revelado as informações prejudiciais. Depois de lhe apresentar as últimas despedidas, esse homem viajou dezesseis milhas até minha casa na cidade, basicamente, é certo, para apanhar alguns utensílios que eu lhe prometera, mas de certo modo para relatar-me certos incidentes que tivera medo de contar, ou mesmo de mencionar, durante o período em que residi na aldeia e sobre os quais não falaria na presença de meu intérprete, ou de qualquer outra pessoa. Tais incidentes diziam primariamente respei-

to à sensível questão das relações intercastas e outros comportamentos sexuais ilícitos, entre membros poderosos da comunidade.

Para esse homem, assim como para outros indivíduos de casta baixa e uns poucos amigos de casta alta, o etnógrafo se tornara o que Goffman chama de "confidente", pessoa que não pertence à equipe e que participa

"... de atividades das regiões exterior e interior apenas substituindo ou representando alguém"²⁴.

Neste papel, tive acesso a uma variedade de informações raramente acessíveis aos que provêm de fora do grupo. Em situações nas quais a admissão em um grupo se dá por adscrição, este parece ser o único papel viável para o etnógrafo desempenhar.

XII

Certos segredos permaneceram por demais inconfessáveis para serem revelados até pelos que mais confiavam em nós. A aldeia permaneceu uma equipe, unida em seu desempenho, a respeito de algumas práticas ou crenças por demais prejudiciais a todos (ou a alguns indivíduos poderosos de casta alta) para que pudessem ser reveladas a um estranho. Obviamente, como em um crime perfeito, a maior parte permanece desconhecida. Entretanto, tivemos indicações sobre algumas delas. Por exemplo, uma velha rixa, que resultou na divisão em facções entre os rajputs, teria me escapado se um velho não tivesse a ela se referido breve, amarga e inadvertidamente. Apesar dos meus maiores esforços, não soube nada a respeito, além do seu comentário accidental, de que envolvia um homem e uma mulher dos clãs contendores vistos enquanto conversavam e riam juntos próximos à fonte de água, havia já algumas gerações. Até mesmo os informantes mais dispostos se limitavam a dizer

"Essas pessoas já estão todas mortas e por isso não têm importância."

Soube que alguns aldeões *Paharis* sacrificavam ocasionalmente um búfalo aos seus deuses, mas que isso nunca ocorrera em Sir-kanda. Estava eu convencido de que as coisas eram realmente assim, depois de muitas averiguações e observações que pareciam confirmá-lo, até que, pouco antes de minha partida definitiva, um cão depositou a prova embaraçosa de um sacrifício na principal trilha

²⁴ *Ibid.*, pg. 159.

da aldeia, pouco antes de eu por ali passar. Aldeões de todas as castas recusaram-se a discutir o assunto no qual, evidentemente, estavam todos implicados. Minha única oportunidade para uma explicação descomprometida ocorreu no momento da descoberta, quando perguntei a uma criança que me seguia a que deus o búfalo tinha sido sacrificado. Parecia ser iminente uma resposta, até que alguém mais velho, a alguns passos atrás na trilha, alcançou-nos e interrompeu o diálogo, assim como todas as oportunidades para uma averiguação fecunda sobre o assunto. Os aldeões julgavam que, para os habitantes das planícies, isto se assemelharia à matança de vacas, o maior de todos os pecados e que, portanto, deveria ser rigorosamente ocultado.

Evidentemente, o sacrifício ocorrera durante a minha ausência da aldeia.

“Se um indivíduo deve expressar um padrão ideal durante seu desempenho, terá então que abandonar ou ocultar ações inconsistentes com esses padrões. Quando a conduta imprópria é, de alguma forma, gratificadora em si mesma, como é freqüente acontecer, descobre-se então que é comum ceder a ela secretamente; desta maneira, o ator é capaz de abandonar o prazer e também de praticá-lo”²⁵.

Decorreram seis meses após minha chegada antes que o sacrifício de animais e os rituais correspondentes fossem realizados em minha presença, embora tivessem sido desempenhados durante todo o tempo em que residi na aldeia. Da mesma maneira, foi só após a partida de Sharma que presenciei festas nas quais havia consumo de carne e bebidas na aldeia.

Dado que eu me ausentava da aldeia por dois ou três dias em cada semana, ou período semelhante, havia uma oportunidade para se realizarem atividades indispensáveis e gratificantes da região interior com bastante liberdade, longe da minha presença, e esta oportunidade não era negligenciada. De fato, ela provavelmente tornou minha pesquisa na aldeia muito mais suportável para os aldeões do que se eu ali permanecesse constantemente. Em grande parte, foi a ameaça à sua privacidade que estimulou os aldeões a se assegurarem de que eu não estabeleceria residência no centro da aldeia (como descrevemos acima), mas continuaria, ao invés, a morar na sua periferia. Sem dúvida, uma das situações que mais provocam ansiedade num indivíduo é tornar público o que ele considera como comportamente privado, da região interior.

²⁵ *Ibid.*, pg. 41.

XIII

Durante minha estada na aldeia, os membros das castas altas pareciam estar sempre representando para a platéia de casta baixa, bem como para os seus grupos de referência exteriores, os habitantes de casta alta das planícies. Diante das castas baixas, esforçavam-se por parecer tão unidos quanto possível, em relação a assuntos referentes a esta audiência, fundamentalmente quanto aos aspectos considerados necessários à manutenção do seu *status* em relação às castas baixas. Frente aos grupos de referência exteriores, tentavam parecer tão formais quanto possível, pelo menos em sua concepção do formalismo vigente entre os membros das castas altas das planícies.

Havia pouca dificuldade para as castas altas manterem a fachada nas suas relações com as castas baixas quando somente aldeões estavam implicados. Quando surgiam estranhos, entretanto, a fachada se via ameaçada, na medida em que esses estranhos poderiam não representar o papel do grupo de casta alta ao qual pertenciam. Assim, temia-se que funcionários governamentais de casta alta pudessem relacionar-se por demais livremente com intocáveis, ou que funcionários da casta dos intocáveis pudessem chegar e esperar, ou exigir, relacionar-se com as castas altas. Esses temores foram ativados pela presença de Sharma e Mohammed, respectivamente, como membros da equipe de etnógrafos. Temia-se que, através do contato com estranhos, os intocáveis pudessem adquirir noções perturbadoras sobre seu próprio *status*. A defesa oficial da abolição do *status* de intocável e a promoção oficial de um ideal igualitário intensificaram esses temores. O presidente do conselho da aldeia dispunha-se a aceitar as regulamentações governamentais e a compartilhar refeições com outros presidentes de conselhos e funcionários governamentais de casta desconhecida na sede do distrito, mas não a fazê-lo na aldeia, ou em presença dos aldeões, temendo que se estabelecesse um precedente perigoso e também que, aos olhos dos demais, seu próprio *status* fosse rebaixado. Mais imediato que o medo da perda do *status*, ou da comunicação de perturbadoras idéias estranhas aos intocáveis, era o bem fundado temor de que informações da região interior da aldeia, potencialmente prejudiciais ou embaraçosas, pudessem ser filtradas para os estranhos — notadamente para a equipe de etnógrafos — pelas castas baixas, como descrevemos anteriormente.

Os desempenhos de cada grupo, que aqui descrevemos, se endereçavam a platéias particulares. Portanto, a "segregação das platéias" era essencial para os atores.

“Com a segregação da platéia, o indivíduo garante que aqueles para os quais representa um de seus papéis não serão os mesmos indivíduos diante dos quais representa um papel diferente, em outro cenário”²⁶.

Em Sirkanda, ou em qualquer outro lugar, não há provavelmente uma situação mais reveladora ou embaraçosa do que a presença de duas platéias, para as quais desempenhos diferentes são apropriados, na mesma representação. Exemplifica-a o incidente antes descrito, no qual a participação de um rajput hostil determinou efetivamente o término imediato de uma entrevista entre o etnógrafo e um brâmane local.

A segregação de platéia por parte dos aldeões evidenciou-se no fato de que seu comportamento diferia diante de Sharma e de Mohammed; de que diferia em minha presença e em minha ausência, e de que também diferia quando nos confrontávamos a sós ou em grupos. O desempenho dos membros das castas baixas era diferente na presença da equipe de etnógrafos (quando a equipe incluía Mohammed) e na presença de membros das castas altas, assemelhando-se o primeiro ao seu comportamento entre seus companheiros (isto é, seu comportamento em nossa presença, tanto como indivíduos, como em grupos, era consistente e diferia drasticamente do seu comportamento frente a nós na presença de aldeões de alta casta). A maior diferença se manifestava em suas expressões de ressentimento contra as castas altas diante de nós e de seus companheiros, em contraposição à sua habitual inibição de tais expressões ou de qualquer indício delas diante das castas altas.

Ocasionalmente ocorriam exceções, algumas das quais aparentemente estimuladas pela presença do etnógrafo. Um dos exemplos mais notáveis se deu quando um jovem rajput, cujo prestígio pessoal e familiar era relativamente baixo, trouxe seu machado para ser afiado pelo ferreiro que, naquele momento, escutava o rádio do etnógrafo. O ferreiro pegou o machado, examinou-o com evidente pouco caso e declarou:

“Este machado vale oito *annas* (10 centavos de dólar). Minha lixa vale 15 rúpias (três dólares). Afiar esse machado sem valor estragaria minha lixa valiosa. Procure uma pedra chata e afie-o você mesmo.”

Súplicas posteriores nada acarretaram além da recusa do ferreiro e o rajput saiu, talvez à procura de uma pedra chata. Esse era

²⁶ *Ibid.*, pg. 49.

um comportamento pouco habitual, mas não inédito, para um ferreiro. Não teria sido tentado com um rajput de maior prestígio ou mais agressivo, ou com um cliente de valor. Provavelmente não teria ocorrido neste caso, se o etnógrafo não estivesse presente para inibir, pela sua presença, qualquer retaliação.

Tais respostas espirituosas ocorriam ocasionalmente sem a presença de um estranho. Eram lembradas por longo tempo, alegremente pelos membros das castas baixas e com ressentimento pelos membros das castas altas, embora nem sempre resultassem numa retaliação manifesta imediata.

De vez em quando, os membros das castas baixas expressavam relutância em se tornarem por demais estreitamente identificados com o etnógrafo. Percebiam que eu só permaneceria ali durante um período relativamente curto e que quaisquer vantagens que pudessem obter, através da minha companhia, seriam pequenas e transitórias, se comparadas ao castigo que invejosos ou desconfiados aldeões de casta alta poderiam lhes impor durante toda a sua vida. Um ou dois membros das castas altas expressaram sentimento semelhantes.

Alguns membros das castas altas se comportavam de maneira diferente em nossa presença e diante de aldeões de casta baixa. Como já mencionamos, comeriam comigo e com Mohammed na cidade, mas poucos o fariam na aldeia. Nunca o fariam na presença de membros das castas baixas. Em nossa presença, alguns deles expressaram em relação aos membros das castas baixas uma amargura que não teriam expressado frente a estes, a menos que estivessem bastante enfurecidos. Privadamente, bem poucos expressaram para nós uma disposição a interagir mais livremente do que seria possível no contexto da aldeia com membros das castas baixas, ou um respeito por determinados membros das castas baixas que não seria aceito pelos membros de suas próprias castas.

XIV

Finalmente, meu próprio comportamento era padronizado para minha platéia da aldeia. Cuidadosamente e, creio, com muito êxito, ocultei a variabilidade dos meus interesses e a intensidade da minha curiosidade quanto a alguns aspectos, como, por exemplo, as relações intercastas. Abstive-me de ir onde eu não era desejado, mesmo quando poderia ter ido sem ser ameaçado e quando desejava imensamente fazê-lo. Um exemplo disto aconteceu quando decidi não me mudar para a casa que me ofereciam no centro da aldeia. Como outro exemplo, nunca assisti a um enterro na aldeia. Nas duas ocasiões em que poderia tê-lo feito, descobri que havia muita ansie-

dade por receio que minha presença desagradasse aos convidados de outras aldeias, embora os aldeões de Sirkanda declarassem que minha presença seria bem-vinda. Houve um alívio evidente quando permaneci em casa.

Na aldeia, ocultei o quanto tomava notas, fazendo-o sobretudo à noite ou privadamente. Só me senti à vontade para tomar notas abertamente diante de uns poucos informantes-chave e assim mesmo depois de um período de tempo considerável. Anotei algumas informações detalhadas, como as referentes às genealogias e ao volume das colheitas, na presença de todos os informantes quando julguei que poderia fazê-lo sem inibir apreciavelmente as respostas. Também estas foram feitas depois de algum tempo e com discrição. Alguns aspectos, como as atividades cerimoniais, podiam ser livremente anotadas na presença de alguns informantes e de nenhuma maneira na presença de outros. Abandonei meus planos de usar entrevistas com hora marcada e questionários, porque pensei que seriam mais prejudiciais em termos do relacionamento, do que frutíferos em termos da coleta de dados, em vista das atitudes na aldeia e do meu relacionamento com os aldeões. Nunca tirei fotografias sem permissão. Ocultei alguns costumes estrangeiros, como o uso que fazia de papel higiênico — hábito pelo qual os estrangeiros são freqüentemente criticados na Índia. Simulei gostar de panquecas de milho miúdo e da ardente mistura de pimenta e abóbora, que constitui grande parte da dieta *Pahari*. Ainda mais heroicamente, ocultei que detestava a forte bebida destilada domesticamente, cujo consumo marcava cada festa e celebração. Essas dissimulações objetivavam melhorar o relacionamento e valeram a pena. Com esse comportamento, mantive uma aparência a fim de sustentar uma determinada definição da minha situação; uma definição que, segundo julguei, poderia aumentar meu acesso à vida de bastidores da aldeia, e que contribuiria para o objetivo final de compreender os modos de vida desses indivíduos.

Conclusões

A mudança de um intérprete-assistente para outro, durante minha pesquisa na aldeia *Pahari* pareceu, naquela época, ser uma séria ameaça ao progresso do estudo. Retrospectivamente, a mudança foi considerada como metodologicamente instrutiva e substancialmente vantajosa. Poderia muito bem ter sido incapaz de estabelecer um relacionamento capaz de proporcionar acesso a essa aldeia fechada, na qual era grande a consciência de casta, se meu contato inicial fosse feito em companhia de um intérprete muçulmano. Com o intérprete brâmane, não creio que tivesse obtido informações que

se aproximassem das que me foram dadas com inteireza e exatidão sobre inúmeros assuntos e, especialmente, sobre os aspectos que mais me interessavam: as relações interpessoais e intergrupais.

I

Em uma sociedade como essa, o etnógrafo é, inevitavelmente, um estranho e nunca deixa de sê-lo. É avaliado por aqueles entre os quais trabalha com base nas suas próprias características e nas de seus associados. É identificado com aqueles grupos sociais existentes entre os seus sujeitos aos quais tem acesso. A natureza do seus dados é, em grande parte, determinada por sua identificação, tal como é concebida por seus sujeitos. Uma aceitação polida e até mesma a amizade nem sempre significam que está garantido o acesso às regiões interiores confidenciais da vida dos que o facilitam. O estranho será excluído de uma região vasta e vital, se for visto como alguém que não guardará segredo para as platéias às quais se dirigem os desempenhos e, especialmente, se for identificado como membro de uma dessas platéias.

Sharma era um membro das castas altas das planícies e, conseqüentemente, um membro de platéias muito importantes para o desempenho da aldeia — platéias rigorosamente excluídas, tanto pelos aldeões de casta alta como pelos de casta baixa, de uma vasta região interior de suas vidas. Como tal, talvez não pudesse jamais ter conseguido estabelecer com os aldeões o tipo de relacionamento que resultaria na obtenção de acesso a grande parte da região interior de Sirkanda. O acesso a esta região era essencial para o etnógrafo, porque constituía uma proporção apreciável de todas as atitudes e comportamentos da aldeia neste grupo fechado. Mohammed foi capaz de estabelecer um relacionamento substancial com as castas baixas. Considerando-se as atitudes dos aldeões, a composição social e a estrutura de poder da aldeia, as castas baixas (as menos profundamente comprometidas com o desempenho da aldeia) eram a única fonte viável de informações sobre a região interior. Constituía elas uma fonte razoavelmente satisfatória de informações sobre a totalidade da aldeia porque todas as castas mantinham um contato tão estreito que tinham poucos segredos umas para as outras e não diferiam tanto assim quanto à cultura. Isto não significa que as informações obtidas fossem sempre completas ou totalmente precisas, mas apenas indica que o eram mais do que teriam sido, caso Sharma permanecesse como assistente durante toda a pesquisa.

II

Em uma sociedade rigidamente estratificada, na qual os membros de um grupo subordinado sabem muito a respeito de um grupo

dominante e questionam as vantagens inerentes ao seu *status*, o grupo subordinado representa uma constante ameaça de subversão para o grupo dominante. Constituem dissidentes bem pouco comprometidos, ou que até mesmo desprezam o desempenho de seus superiores.

“Para um colega destituído é sempre possível tornar-se um renegado e vender à platéia os segredos da peça que seus irmãos de ontem ainda representam. Cada papel tem seus sacerdotes destituídos de suas vestes para nos contarem o que acontece no mosteiro. . .”²⁷.

A situação das castas intocáveis de Sirkanda é análoga, porém algo diferente da situação dos *défroqués*. Tal como estes últimos, elas constituem os informantes mais dispostos sobre a região interior de sua sociedade e, especificamente do grupo que conhecem e ao qual não podem pertencer. Contrariamente aos *défroqués*, há mais negação do que destituição da plena participação no desempenho com o qual estão familiarizadas. Elas constituem o que Barnett chama os membros “revoltados” de sua sociedade, ao passo que os *défroqués* seriam indivíduos “hostis”²⁸.

Deve-se, é claro, pesar o testemunho de um informante dissidente vingativo tão cuidadosamente quanto o de um chauvinista engajado. Esta é apenas uma fase do problema etnográfico geral da avaliação dos dados à luz dos interesses adquiridos dos informantes, das fontes de informação, das atitudes para com o etnógrafo e muitos outros fatores.

Os “segredos”, que os aldeões de casta alta de Sirkanda mais ansiavam por ocultar, incluíam inúmeros do tipo que se encontra em todos os grupos e alguns que eram compartilhados por todas as castas. Frequentemente, entretanto, é bem provável que os esqueletos no armário sejam particularmente embaraçosos para os que posam de inocentes, ou que tentam ativamente mudar a imagem pública de si mesmos (isto é, que têm aspirações de mobilidade ascendente), enquanto aqueles, cuja posição é geralmente vista como degradada ou fixa, preocupam-se menos em esconder seus esqueletos. Podem não ver esqueletos com a mesma facilidade ou sob a mesma luz que os demais. Em consequência, têm menos a ocultar e são, portanto, informantes mais úteis sobre vários assuntos.

É possível que o *status* de “intocável” ou pária não deixe de estar relacionado ao fato de que os indivíduos neste *status* são, com

²⁷ *Ibid.*, pg. 164.

²⁸ H. G. Barnett, *Innovation, the basis of cultural change*, McGraw-Hill, Nova Iorque, 1953, pgs. 389—401.

freqüência, informantes úteis sobre acontecimentos de bastidores. Tal *status* é comumente atribuído a grupos denegridos que, em atividades da região interior estreitamente definidas, mantêm um contato íntimo pouco usual com os seus superiores sociais, ou cujos membros executam para eles serviços poluidores e desprezíveis. (Esse *status* pode também ser designado a outros, caso em que os comentários subseqüentes não se aplicariam). No cumprimento de suas tarefas, esses indivíduos movimentam-se livremente, penetram e saem da região interior da vida de seus superiores sem serem aparentemente notados. Não raro, parece que a sociedade desejaria negar que seus serviços cheguem até mesmo a ser prestados²⁹. Os membros desses grupos de *status* baixo sabem muito a respeito da região interior dos grupos de *status* alto, mas não estão pessoalmente comprometidos na manutenção do seu desempenho. Não são confidentes neutros e não são indivíduos que gozam do privilégio de penetrarem na região interior sob certas circunstâncias, em virtude do sigilo profissional de sua posição, como os médicos e os advogados em nossa sociedade. Eles constituem uma ameaça e um potencial embaraço — nos termos de Goffman um “risco de desempenho”. Uma das formas de diminuir a ameaça (e talvez a culpa), é defini-los como “não-pessoas”, isto é, não inteiramente humanos ou, no mínimo, como uma humanidade de natureza distinta. No cumprimento de seus deveres, simplesmente não constituem uma platéia. Encontram-se entre os operários dos bastidores, necessários para que os atores realizem seu desempenho, mas irrelevantes para o desempenho tal como é visto pela platéia. Devido a essa definição, sua posição não lhes permite comunicarem-se livre ou efetivamente com aqueles aos quais se dirige o desempenho dos grupos de *status* alto. Não são definidos como elegíveis ou competentes para comentarem sobre os assuntos das castas altas. Caso se aventurem a fazê-lo diante de uma platéia, supõe-se, ou espera-se, que sejam ignorados. A atitude dos de *status* alto freqüentemente assim se expressa:

“Não preste atenção alguma, é apenas um.....”
(preencher com termo de derisão para grupo denegrado).

²⁹ “Descobrimos a existência de vários desempenhos, que não poderiam ser efetivados se não tivessem sido realizadas tarefas de alguma forma fisicamente impuras, semilegais, cruéis e degradantes... Segundo Hughes, tendemos a ocultar de nossa platéia todas as provas de “trabalho sujo”, quer o façamos privadamente, quer dele encarreguemos um criado, o mercado impessoal, um profissional legítimo, ou um perito ilegítimo”, Goffman *op. cit.*, pg. 44. Ver também Herbert Passin, “Untouchability in the Far East”, *Monumenta nipponica*, XI 1955, pgs. 27—47.

Richard Wright nos apresenta disto um excelente exemplo, ao descrever suas tarefas como moço de recados:

“Cresci acostumado à nudez das prostitutas brancas... Supunha-se que nós, meninos negros, considerássemos natural a sua nudez... Nossa presença não lhes despertava qualquer sentimento de vergonha porque, de toda forma, nós, negros, não éramos considerados humanos”³⁰.

Goffman cita, como exemplos de risco de desempenho, crianças, bêbados e indiscretos, que são freqüentemente tratados como não-pessoas³¹. Há sempre o perigo de que esses indivíduos comuniquem aquilo que sabem e sejam levados a sério por alguma platéia. O que torna necessária a manutenção de controles rígidos sobre os que constituem um risco de desempenho. Esses controles muitas vezes chegam às sanções físicas e econômicas, particularmente quando os riscos de desempenho formam um grupo de dissidentes coerente. Assim, na maioria das situações, o grupo dos “intocáveis” não ousará expor a região interior da vida de seus superiores, ou pensará duas vezes antes de fazê-lo. Devido a esses fatos, há uma tensão muito grande entre estes grupos³². O etnógrafo deve zelar por não revelar as informações de bastidores que recebe e o fato mesmo de que as recebe, tanto para proteger suas fontes de informação das sanções que podem ser impostas contra elas, como para resguardar sua própria aceitação na comunidade.

Barnett salientou que os membros socialmente deslocados ou insatisfeitos de uma sociedade têm maior propensão a serem inovadores do que os outros, pelo menos nos contextos em que a inovação não é recompensada pela aprovação social, porque é menos provável que sejam altamente comprometidos com o *status quo*³³. Pela mesma razão, são os informantes mais abertos quanto às situações da região interior. Como indicamos anteriormente, as castas baixas constituíam os grupos mais insatisfeitos de Sirkanda, e seus membros eram os informantes mais dispostos. Entretanto, mantendo-se constante a casta, a facilidade de obtenção de informações sobre a região interior era maior entre as mulheres, crianças, homens jovens e pessoas idosas, do que entre homens em pleno esplendor — os que eram responsáveis pelo *status* e bem-estar de suas famílias e castas. Os informantes mais relutantes acerca de seus próprios grupos era, consistentemente, os homens de 35-55 anos de idade. Preo-

³⁰ Richard Wright, *Black boy*, Harper, Nova Iorque, 1945, pg. 176.

³¹ Goffman, *op. cit.*, pg. 91.

³² Berreman, “Caste in India and United States”, *op. cit.*,

³³ Barnett, *op. cit.*, pgs. 378 e ss.

cupavam-se frequentemente e temiam que seus filhos, esposas e os mais jovens, ou mais idosos, revelassem demasiado. Essas últimas categorias ficavam visivelmente mais à vontade, mais interessadas e mais conversadoras quando não se encontravam na presença dos chefes masculinos das famílias, após conhecerem bem a equipe de etnógrafos. Com base nesta pesquisa, e em alguma experiência de pesquisa na minha própria cultura e na das Ilhas Aleutas, eu sugeriria ser geralmente verdadeiro que os informantes mais relutantes acerca de assuntos que não sejam da "linha oficial", ou do desempenho da região exterior, são aqueles que têm a maior responsabilidade pela produção do desempenho e, portanto, o maior compromisso com o seu sucesso. Em Sirkanda, esses indivíduos formavam o grupo dos chefes de família de casta alta em exercício (quando suas responsabilidades diminuía, como quando passavam a pertencer ao *status* de "ancião", tornavam-se mais brandos com relação a este aspecto, assim como em relação a vários outros). Eram informantes valiosos, mas suas informações eram distorcidas e incompletas. Se estivessem totalmente seguros no seu *status*, talvez fossem mais francos nas suas informações porque, nesse caso, teriam poucas razões para se preocuparem e, portanto, pouco a ocultar. Dado que se importavam com o *status* dos *Paharis* de casta alta, tinham muito a ocultar e eram, conseqüentemente, informantes inibidos.

III

Procurei mostrar que há mais de uma "equipe" na composição de Sirkanda; mais do que uma definição da situação da aldeia é apresentada, ou pode ser apresentada, a um estranho. À medida que o etnógrafo obtém acesso às informações de indivíduos pertencentes a grupos sociais diferentes e em situações distintas, é provável que se torne cada vez mais consciente disto.

A questão de ser a representação, definição ou impressão dada por um grupo mais real ou verdadeira do que a apresentada por um outro, ou da impressão planejada ser mais ou menos verdadeira do que o comportamento de bastidores a ela subjacente, não é frutífera para a argumentação. Todas são essenciais à compreensão da interação social que se observa.

"Embora pudéssemos adotar a noção do senso comum, segundo a qual as aparências promovidas podem ser desacreditadas por uma realidade discrepante, muitas vezes não há qualquer razão para reivindicar que os fatos discrepantes com tal aparência constituem uma realidade mais real do que a realidade promovida que contradizem. Uma visão cínica dos desempenhos quotidianos pode ser tão parcial quanto a que é patro-

cinada pelo ator. Para vários problemas sociológicos, é possível que não seja sequer necessário decidir qual delas é a mais verdadeira, se a impressão promovida, ou aquela que o ator tenta impedir que a platéia receba.³⁴

A região interior é o local em que a impressão promovida pelo desempenho na região exterior é regular e sabiamente negada.³⁵ Como tal, não está sujeita à inspeção no mesmo sentido em que está o próprio desempenho, porque não é apresentada à platéia. Sua projeção accidental na região exterior, ou a inesperada intromissão da audiência na região interior, dá lugar a rupturas e geralmente fornece a única indicação de que dispõe uma platéia sobre as atividades da região interior. Essa é importante, não porque constitui a realidade total, ou verdadeira, mas porque é uma parte da realidade, e uma parte que é essencial à compreensão do todo, sendo embora uma parte que pode ser facilmente negligenciada ou mal interpretada. Se o etnógrafo não o compreende, terá uma visão artificial e distorcida de seus sujeitos, na melhor das hipóteses.

O comportamento que difere diante de platéias distintas é, em cada contexto, igualmente revelador, igualmente verdadeiro. O aldeão que dança possuído por uma divindade local, durante um ritual xamanístico, e que diz ao brâmane visitante que só venera o grande deus Shiva, pode acreditar em ambos ou em nenhum deles, mas, em cada caso, estará reagindo, em parte, ao seu meio social, de modo a manter ou a melhorar nele a sua posição. A partir de seu comportamento, podem-se fazer inferências quanto às pressões que sofre em cada situação e, em última instância, quanto ao sistema social no qual funciona, senão mesmo quanto aos "verdadeiros" sentimentos que abriga.

Ao empregar a abordagem dramática à análise desta situação de pesquisa, não pretendo implicar que a dissimulação prevalece extraordinariamente entre aldeões indianos ou entre etnógrafos.

"Há muito poucas atividades ou relações quotidianas cujos atores não se envolvem em práticas ocultas, que são incompatíveis com as impressões promovidas"³⁶.

Stephen Potter tornou essas práticas ocultas uma parte de nossa sabedoria popular³⁷. Romanistas, como Richard Wright, as retrataram em cores vivas.

³⁴ Goffman, *op. cit.*, pgs. 65—66.

³⁵ Cf. *Ibid.*, pg. 112.

³⁶ *Ibid.*, pg. 64.

³⁷ Stephen Potter, *The theory and practice of gamesmanship*, R. Hart-Davis, Londres, 1956.

“Enquanto o desempenho apresentado pelos impostores e mentirosos é flagrantemente falso e difere quanto a esse aspecto dos desempenhos comuns, ambos se assemelham quanto ao cuidado que seus atores devem tomar a fim de manterem a impressão que é promovida”³⁸.

Em uma sociedade rigidamente estratificada, as opiniões e comportamentos de um estrato não são suficientes para uma compreensão de toda a sociedade. Ao chegar a um grupo assim organizado, o etnógrafo será inevitavelmente identificado mais estreitamente com um, ou mais, estratos, do que com outros, fato que em grande parte determina as informações que obtém e, portanto, a sua análise do sistema. Ao selecionar seus empregados e outros auxiliares, deve tê-lo em mente. Ao proceder à análise, deve ter consciência das distorções dos seus dados, que resultam do fato de que é identificado por seus sujeitos com certos grupos ou indivíduos, e de que o desempenho que percebe é, em grande parte, determinado por esse fato.

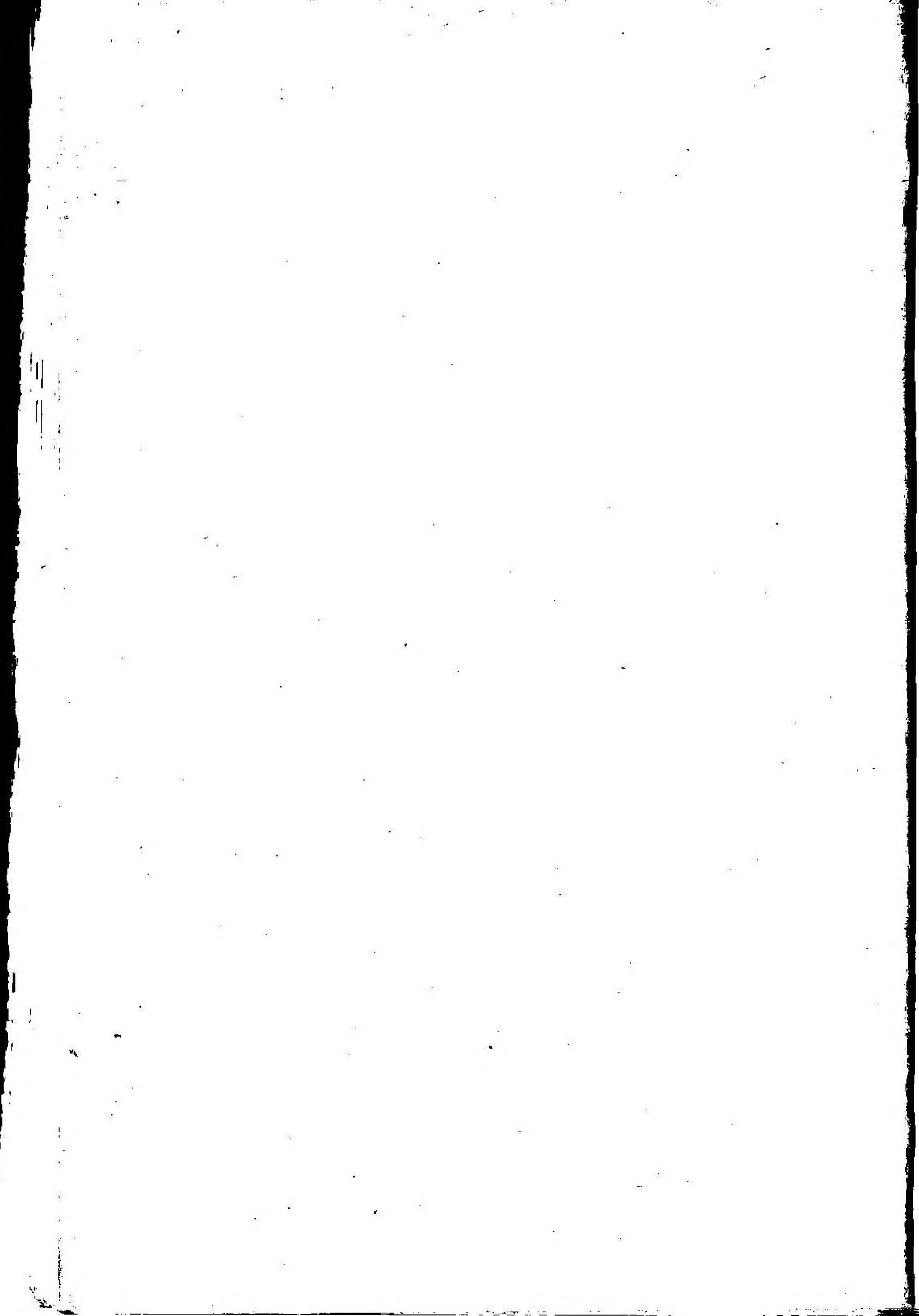
O controle das impressões constitui um aspecto de qualquer interação social. Trata-se aparentemente, de uma condição necessária à continuidade da interação social. Para uma pesquisa etnográfica competente, é essencial compreender a sua natureza e os desempenhos resultantes. Devem ser empregados procedimentos metodológicos que revelem não só o desempenho montado para o observador, mas também a natureza dos esforços empregados na sua produção e a situação de bastidores que oculta. Esta monografia procurou explicar esses procedimentos, tal como foram utilizados em uma pesquisa de campo.

Tradução de Olga Lopes da Cruz

³⁸ Goffman, *op. cit.* pg. 66.

segunda parte

O MÉTODO COMPARATIVO



6 - a posição atual dos estudos antropológicos*

R. A. Radcliffe Brown

Ao lado dessas duas disciplinas, a Antropologia Física, ou, como eu preferiria chamá-la, a Biologia Humana, e a Arqueologia Pré-Histórica, a Antropologia, tal como está hoje organizada, inclui como um terceiro campo, o estudo das línguas e culturas de povos não-europeus, particularmente daqueles povos que não têm história escrita. Essa separação dos povos do mundo em dois grupos, um dos quais é estudado pelo antropólogo, enquanto que o outro é deixado aos historiadores, filólogos e outros não é obviamente justificável por nenhuma coordenação lógica de estudos e não é mais tão fortemente justificada nem sequer por considerações práticas, como quando de seu começo. As mudanças que vêm ocorrendo neste campo exigirão brevemente, creio eu, uma organização diferente de nossos estudos em relação a outros.

É a este ramo da Antropologia, o do estudo das culturas de povos não-europeus, que desejo dedicar minha atenção nesta comunicação. Há, dentre as mudanças que nela têm ocorrido ultimamente e que são importantes e significativas para o seu desenvolvimento futuro, uma que apenas menciono aqui e à qual retornarei mais tarde. Em seus primórdios, este estudo era puramente acadêmico, não tendo relação imediata com nenhum aspecto específico da vida prática. Essa situação mudou e há um reconhecimento crescente de que o estudo da vida e dos costumes de uma tribo da África ou da Nova Guiné por um etnógrafo ou antropólogo social pode servir de con-

* Comunicação presidencial à Seção H da *British Association for the Advancement of Science*, Reunião do Centenário em Londres, 1931.

tribuição prática aos encarregados de governar ou educar essa tribo (...).

(...) Usando a palavra ciência em seu sentido de acumulação de conhecimentos exatos, podemos distinguir dois tipos de estudo científico, ou dois tipos de método. Um deles é o histórico. Ao outro método ou tipo de estudo eu gostaria de chamar indutivo, mas há o risco de que essa palavra venha a ser mal interpretada. Chamo-o então de método da generalização. Esta distinção entre as ciências históricas e as generalizantes foi enfatizada há muito tempo por Cournot e é de grande importância em qualquer discussão de metodologia científica. (...)

Eu disse que o enfoque utilizado nos primeiros tempos do estudo dos povos não-europeus era o do ponto de vista histórico. Uma das tarefas da história é a de nos fornecer descrições acuradas de uma sociedade ou de um povo numa determinada época. O trabalho do etnógrafo de descrição de um povo não-europeu era encarado exatamente dessa forma. Mas a História também nos dá relatos cronológicos das mudanças na vida de um povo. Para os povos europeus dispomos de documentos escritos que capacitam o historiador àquela tarefa, mas eles não existem para muitos povos não-europeus. O etnólogo, fiel à pressuposição de que era a história o que ele queria, punha-se a tentar elaborar uma história conjectural ou hipotética.

Esse procedimento teve início no século XVIII, quando se tentou identificar povos nativos de diferentes partes do mundo como os descendentes das dez tribos perdidas de Israel ou interpretar semelhanças de costumes com o antigo Egito como resultado da influência daquele povo. (...)

Lá pelo fim do século XVIII, com Adam Smith e outros na Inglaterra e na França, a reconstrução hipotética do passado tomou outra forma. Supõe-se que, de alguma maneira, os povos menos desenvolvidos representassem estágios iniciais do desenvolvimento de nossa própria cultura. Invocou-se então o seu conhecimento em auxílio da criação de uma história conjectural que tratava de assuntos tão gerais quanto as origens da língua ou do governo civil, e assim por diante.

É assim que, desde muito cedo, as tentativas de utilizar a informação sobre os povos não-europeus tomaram duas formas distintas. Como será conveniente dispor de nomes diferentes com que distinguir os dois estudos, utilizarei a palavra Etnologia para me referir a um e falarei do outro como pertencente à Antropologia Social. (...)

A Etnologia, no sentido em que estou usando a palavra, interessa-se pelas relações entre povos. Ao estudarmos os povos exis-

tentes no mundo e aqueles do passado sobre os quais dispomos de informação, somos capazes de definir certas semelhanças e diferenças de características raciais, de cultura e de língua. O etnólogo pode restringir-se à determinação tão precisa quanto possível dessas semelhanças e diferenças e assim atingir uma classificação dos povos tendo como base a raça, a língua ou a cultura. Se lhe interessa ir mais além, até ao nível das explicações, pode fazê-lo valendo-se dos processos históricos hipotéticos. É evidente que, ao longo do período de vida humana sobre o planeta, houve movimentos e mesclas de raças; houve disseminação de línguas, com a subsequente diferenciação de uma língua em diversas línguas distintas; e houve deslocamento de culturas inteiras, com a migração de povos de uma região para outra, ou disseminação de elementos específicos de cultura através da interação entre povos vizinhos. A situação atual dos povos do mundo ou sua situação em qualquer momento dado da história é o resultado de uma série total de mudanças, que tiveram lugar no decorrer de algumas centenas de milhares de anos. O objetivo do etnólogo é o de fazer reconstruções hipotéticas de alguns desses processos. (...)

A Antropologia Social, no sentido que estou dando a este termo, preocupa-se com um tipo diferente de problema. Ela se interessa pelo desenvolvimento das instituições na sociedade humana. Desde os seus primeiros passos, ela tentou uma espécie de compromisso entre os dois diferentes métodos científicos: o histórico e o generalizante. Sem dúvida alguma, um dos objetivos da Antropologia Social tem sido o de entender a natureza das instituições humanas e, se assim posso dizer, como elas funcionam. Mas, ao invés de adotar diretamente os métodos das ciências generalizantes, a Antropologia Social era dominada pela concepção da história, da explicação e do método históricos. Ela discutia assuntos tais como a origem da língua e da religião, o desenvolvimento do casamento e da propriedade, as origens do totemismo e da exogamia, ou a origem e desenvolvimento do sacrifício e das crenças animistas.

A Antropologia Social procurou freqüentemente as origens das instituições sociais em fatores puramente psicológicos, isto é, procurou fazer conjecturas sobre os motivos que, nas mentes individuais, levavam-nas a inventar ou aceitar determinados costumes e crenças. Suas explicações eram, com freqüência, ou mesmo usualmente, históricas num sentido, psicológicas em outro, mas quase nunca sociológicas. (...)

(...) Assim, quando Robertson Smith assentou as fundações do estudo científico das religiões e dedicou-se ao problema da natureza do sacrifício (pois esse, como agora o deveríamos ver, é que era

realmente o problema), ele não se contentou em isolar e classificar as diferentes variedades de sacrifício e em mostrar suas relações enquanto formas diferentes de um tipo bem difundido de rito religioso — esse seria o método usado pelo sociólogo moderno, exemplificado pelo ensaio de Hubert e Mauss — mas a forte tradição de seu tempo fez com que tentasse encaixar as diferentes variedades de sacrifício num esquema de desenvolvimento histórico pelo qual supunha-se que cada variedade tinha sua origem numa outra.

Era impossível manter o compromisso que a Antropologia Social tinha estabelecido entre os métodos histórico e comparativo. Como resultado, dois movimentos ocorreram nas últimas décadas, um em direção à Etnologia e o outro em direção à Sociologia, tendo a Antropologia Social tradicional ficado sujeita a críticas de diversos tipos oriundas dessas duas áreas. (...)

Lá pelo fim do século passado e no começo deste, desenvolveram-se, na América, na Alemanha e na Inglaterra, escolas de etnólogos que, ainda que discordando entre si sobre questões específicas de reconstrução histórica e mesmo sobre métodos de análise etnológica, juntavam-se no ataque aos métodos da Antropologia Social do ponto de vista do método histórico. Estas críticas do que os etnólogos chamam a “Antropologia evolucionária” são bastante familiares a todos. (...)

Na mudança de ponto de vista que teve em 1911, Rivers era, assim, representativo de uma tendência geral. Tinha havido uma crescente insatisfação com as teorias da Antropologia Social. Do ponto de vista de um desejo de explicações históricas, essa insatisfação era, creio, justificada. Um estudo histórico “explica” através da revelação de relações particulares entre fenômenos e acontecimentos particulares. A História não generaliza ou não pode legitimamente fazê-lo. Mostra-nos que, em um determinado momento, ocorreu um acontecimento particular e que, como resultado desse acontecimento, alguma outra coisa ocorreu. Assim, uma causa, uma explicação histórica, é algo que aconteceu uma vez e a que se seguiram certos resultados. Não é semelhante ao que se chama de causa nas ciências naturais, que é um acontecimento recorrente ou que pode ser recorrente repetidamente, produzindo sempre o mesmo efeito. A explicação histórica interessa-se sempre pelo particular e, normalmente pela demonstração de uma relação cronológica entre dois ou mais fatos daquele tipo. (...)

Pode ser dito, em certo sentido, que o etnólogo *explica* as semelhanças e diferenças existentes entre povos por meio de suas hipóteses históricas. Na realidade, no entanto, ele não está interessado, pelo menos em princípio, em explicações. Sempre que ele tenta re-

construir a história, é porque deseja descobrir alguma coisa sobre um passado do qual não temos registros em documentos escritos. Ele se interessa por um conhecimento sobre o passado em si mesmo, tanto quanto lhe é possível atingir. Ou, se o etnólogo acredita que está perseguindo algum outro objetivo, está, nesse caso, seguindo o método errado. Tudo o que suas hipóteses podem proporcionar-lhe será um certo número de afirmativas mais ou menos prováveis sobre o passado. E seus resultados só serão valiosos ou válidos se ele evitar baseá-los em pressuposições ou princípios gerais de mudança histórica que não tenham sido demonstrados pela sociologia, pois a tarefa específica da sociologia é a de descobrir tais princípios.

A dificuldade metodológica em Etnologia é, e sempre será, a demonstração de suas hipóteses. Não suponho que alguém tenha aceito, ou que venha a aceitar, a elaborada reconstrução feita por Rivers da história da Melanésia. As teorias dos ciclos de cultura, esposadas tão firmemente por alguns etnólogos, ao ponto de falar delas como se tivessem sido demonstradas fora de qualquer dúvida, são totalmente rejeitadas por outros pesquisadores competentes e de espírito aberto. (...)

É certo que, usado cuidadosamente, o método etnológico pode nos dar um número muito limitado de conclusões altamente prováveis, se não exatamente certas. Assim é que não há dúvida quanto a que a língua de Madagascar e uma porção de sua cultura tenham derivado seja da Indonésia, seja da região de onde a língua e a cultura indonésias também se derivaram. Neste caso, estamos tratando de um grande número de semelhanças entre as duas regiões que não pode ser explicado de outra maneira, sendo que a questão das línguas é conclusiva. De maneira semelhante, seria possível demonstrar alguma espécie de relação geral entre a Austrália e o Sul da Índia ou entre a Indonésia e a Melanésia. Mas me parece altamente duvidoso que possamos jamais obter da Etnologia qualquer quantidade considerável de conhecimento detalhado e provado sobre as relações históricas entre povos e regiões. (...)

O interesse histórico na vida humana é um dos motivos principais para o estudo de povos não-europeus. Mas o mesmo estudo dá oportunidade a outro interesse, o desejo de alcançar o conhecimento científico da natureza da cultura e da vida social. No passado, esses dois interesses se confundiram freqüentemente. O progresso de nossos estudos requer que eles sejam separados e esta separação vem tendo lugar nas últimas décadas. Saído da Antropologia Social, surgiu um estudo a que me referirei como a Sociologia Comparativa.

Desejo denotar com este termo a ciência que aplica o método generalizante das ciências naturais aos fenômenos da vida social

do homem e a tudo que incluímos sob o termo cultura ou civilização.

O método pode ser definido como sendo aquele pelo qual demonstramos que um fenômeno ou acontecimento particular é um exemplo de uma lei geral. No estudo de qualquer grupo de fenômenos, pretendemos descobrir leis que sejam universais dentro daquele grupo. Quando estas leis são descobertas, elas "explicam" os fenômenos a que se referem. Uma ciência desse tipo, tal como a concebo, continua ainda descritiva, mas, no lugar das descrições de casos particulares e de suas relações particulares, tais como nos dão as ciências históricas, ela nos fornece descrições gerais. (...)

A diferença essencial entre a Antropologia Social mais antiga e a nova está no tipo de teorias que uma e outra procuram estabelecer através do estudo dos fatos. Tal como a vejo, a Sociologia Comparativa rejeita, e deve rejeitar, todas as tentativas de fazer conjecturas sobre a origem de uma instituição quando não temos informações sobre essa origem baseadas em registros históricos fidedignos.

Só posso pretender deixar claro o meu entendimento sobre o assunto, se me permitirem referência a um exemplo particular. Podemos tomar, como nosso exemplo, o totemismo, que tem recebido bastante atenção da Antropologia Social. Totemismo é um nome que aplicamos a um grande número de tipos diferentes de instituições em diferentes culturas, todos tendo em comum a característica de envolver alguma relação especial entre grupos sociais e espécies naturais, normalmente espécies de animais ou de plantas. Deve ser mostrado antes de mais nada, que o totemismo não é uma simples coisa concreta; é uma abstração, um nome aplicado a um certo número de coisas distintas e diversas que têm alguma coisa em comum. O que é ou não incluído sob esse termo depende da definição que se adote e escritores diferentes escolheram diferentes definições.

(...) Mesmo supondo que tenhamos estabelecido o que vamos ou não incluir sob esse termo, nossa questão ainda não é específica. Devemos reconhecer que há três possibilidades de torná-la específica. Uma é a de que todas as coisas a que chamamos totemismo na Ásia, na África, na América ou na Oceania são historicamente derivadas de alguma instituição particular que teve sua origem numa região particular e num momento particular. Uma segunda é a de que alguma forma particular de totemismo pode ter surgido independentemente em duas ou mais regiões e em momentos distintos, como resultado de processos históricos semelhantes, e que todas as variedades existentes de totemismo derivam dela. A terceira é a de que diferentes formas de totemismo podem ter-se originado independentemente em diferentes regiões e em diferentes momentos, através

de processos históricos diferentes. Se eu tivesse que decidir qual dessas três possibilidades me parece a mais plausível, escolheria a terceira. E isso significaria, é claro, que o totemismo não teve *uma* origem. (...)

A teoria final do totemismo de Sir James Frazer é bem conhecida de todos. Ela supõe que todas as formas existentes de totemismo derivam de uma simples forma original. Ao fazer uma suposição desse tipo, o Prof. Elliot Smith e Sir James Frazer concordam, mas sua concordância não passa daí. A forma particular selecionada por Sir James Frazer é a do que ele chama totemismo concepcional, a crença em que o feto no útero da mãe deriva de algum alimento (animal ou vegetal) comido pela mãe. Sabe-se que a crença existe em partes da Austrália e da Melanésia e acredito que ela bem poderia ser encontrada em outras regiões onde não foi registrada, caso fosse procurada. Esta é, portanto, do ponto de vista da teoria de Sir James Frazer, a origem histórica do totemismo. Não está claro se ele concebe esta forma de totemismo como tendo surgido só uma vez num local particular e num momento particular ou se ele a concebe como tendo surgido em diferentes regiões e em diferentes momentos. Complementando essa teoria, ele nos oferece uma explicação psicológica da crença que, para ele, é o germe do qual se desenvolveram todas as diferentes formas de totemismo. O Homem, desconhecendo as causas fisiológicas da fecundação, mas desejoso de lhe dar alguma explicação, foi levado à concepção de que o alimento ingerido por uma mulher e seguido de doença (a doença da gravidez) era a causa da gravidez, com a qual passava a ser associado. (...)

Para a Sociologia Comparativa, o totemismo apresenta um problema ou uma série de problemas diferentes. Estes podem ser descritos como sendo relativos à natureza e à função do totemismo. Temos que mostrar, para elucidar a natureza do totemismo, que esta é uma forma especial de um fenômeno muito mais difundido e devemos procurar demonstrar que se trata de um exemplo especial de um fenômeno ou, pelo menos, de uma tendência que é universal na sociedade humana. Para tal fim, temos que comparar o totemismo com todas as outras instituições possivelmente aparentadas em todas as culturas.

Já de partida portanto, em nossa pesquisa, não podemos isolar o totemismo e tratá-lo como se fosse uma coisa separada. Antes de mais nada, o totemismo, em qualquer cultura dada, é parte de um sistema muito mais extenso de crenças e costumes e pode ocupar uma posição preponderante nesse sistema, como em muitas tribos australianas, ou uma posição pequena e quase insignificante. (...)

Ao examinarmos o totemismo pelo método sociológico, a primeira coisa que descobrimos é que se trata meramente de um exemplo especial ou antes de uma coleção de exemplos especiais de uma classe maior, a saber, a das relações rituais estabelecidas pela sociedade entre seres humanos e objetos da natureza, tais como animais ou plantas, e coisas tais como a chuva. Descobrimos que há sistemas importantes de crenças e costumes estabelecendo essas relações rituais que não estão incluídos sob o termo totemismo. São encontrados entre povos tais como os esquimós ou os andamaneses, que não têm totemismo. O problema do totemismo torna-se, assim, parte de um problema muito mais vasto, ou seja, o da natureza e função das relações rituais entre o homem e os animais e plantas em geral. (...)

Este problema, no entanto, que é muito mais amplo do que o do totemismo, é, ele próprio, simplesmente uma parte de um problema ainda mais vasto: o da natureza e função do ritual e da mitologia em geral. Se desejamos saber porque certos povos tratam animais e plantas selvagens como coisas sagradas, devemos descobrir os princípios gerais com base nos quais coisas de todos os tipos são tratadas como sagradas. Assim, o problema do totemismo, na medida em que seja totalmente exposto, leva direto a um dos problemas fundamentais da Sociologia: o da natureza em função do ritual e do mito. É característico do método sociológico que qualquer problema, ainda que pequeno, seja parte de um problema fundamental geral da natureza da cultura e da sociedade humana. (...)

Mesmo sem empreender a impossível tarefa de tentar encaixar numa breve afirmação a teoria da natureza do ritual em geral, penso que podemos formular um princípio importante que é relevante para o problema do totemismo. Trata-se de que, em sociedade em que a população inteira, ou a maior parte dela, está engajada em atividades de subsistência imediata, as coisas que são de importância vital em relação à subsistência tornam-se importantes objetos de ritual. Talvez devêssemos ser mais cautelosos e dizer que há uma tendência muito acentuada para que isto ocorra. Pois há exceções possíveis, tais como a falta de qualquer registro de um culto do gado entre os hotentotes. (...)

Atingimos assim uma generalização provisória que abrange aqueles costumes e crenças de que faz parte o totemismo. Mas o caráter especial do que é comumente encarado como a forma normal do totemismo é que a sociedade inteira é dividida em segmentos (metades ou clãs), e que há uma relação ritual especial entre cada segmento e uma ou mais espécies. Também isso, penso eu, podemos mostrar como sendo um exemplo especial de uma lei ou tendência geral: em qualquer estrutura segmentária que tenha uma função ou base re-

ligiosa, a solidariedade de cada segmento, a diferenciação ou oposição entre os segmentos, e a solidariedade mais vasta que une os segmentos em um todo maior, apesar daquela oposição, são expressas e mantidas pelo estabelecimento de uma relação ritual entre a sociedade global e certos *sacra*, e pelo estabelecimento de uma relação especial entre cada segmento e um ou mais desses *sacra*. O totemismo de clãs ou de metades é apenas um exemplo do que é um fenômeno geral muito mais difundido dentro da relação geral do ritual com a estrutura social. (...)

Aplicando este processo de análise e generalização, podemos chegar a ver o totemismo como uma forma particular assumida pelo que parece ser um elemento universal da cultura. Toda cultura que conhecemos tem algum sistema de crenças e costumes, pelo qual o mundo da natureza exterior é colocado em relação com a sociedade, formando uma única estrutura conceitual, e pelo qual são estabelecidas relações entre o homem e a natureza de um tipo semelhante, em certos sentidos, às relações estabelecidas entre os próprios seres humanos dentro da sociedade. Inclino-me a encarar, como uma das funções essenciais da religião, a de prover essa estrutura. Nossas próprias relações com um Deus pessoal, que criou ou que é encarado como mantenedor da ordem natural, é um exemplo do que quero dizer. O totemismo inteiramente desenvolvido ou elaborado de um povo como os aborígenes australianos é um exemplo do mesmo processo geral ou universal. Ele estabelece um sistema total de solidariedade sociais especiais entre os homens, os animais, as plantas, e os outros fenômenos da natureza. (...)

Ao usar a expressão integração social, estou supondo que a função da cultura como um todo seja a de unir seres humanos individuais em estruturas sociais mais ou menos estáveis, isto é, sistemas estáveis de grupos, determinando e regulando a relação daqueles indivíduos uns com os outros, e a de prover uma tal adaptação externa ao meio físico e uma tal adaptação interna entre os indivíduos ou grupos componentes, que torne possível uma vida social ordenada. (...)

Ao assumirmos o estudo funcional do totemismo, devemos então examinar, em cada caso particular dentre um número suficiente deles, que papel desempenha a variedade especial de totemismo de uma dada região no sistema total de integração que provê a cultura como um todo. Poderíamos estudar, dessa maneira, as funções de um certo número de diferentes variedades de totemismo na Austrália e daí tirar certas conclusões gerais relativas à função do totemismo no sistema integratório geral das tribos australianas. Isso não nos autorizaria a tirar, sem exame, conclusões relativas às funções do totemismo na América, na Índia, na Melanésia ou na África.

Assim como a questão da natureza do totemismo é parte de um problema sociológico muito mais amplo, também o estudo das funções do totemismo é parte do problema sociológico geral da função da religião. (...)

Escolhi o tema do totemismo porque alguns dos passos mais importantes da passagem do velho para o novo método, podem ser encontrados no tratamento dado por Durkheim ao assunto em seu *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Infelizmente, Durkheim conservou algumas das idéias e alguma da terminologia da Antropologia Social antiga. Ele fala do seu estudo como pretendendo determinar a "origem" do totemismo e, embora procure dar um novo sentido à palavra "origem", o uso que faz dela ilude a maior parte dos seus leitores e penso que chegou a iludir o próprio Durkheim, fazendo com que moldasse o que é, realmente, uma teoria da natureza e função do totemismo sob uma forma que a torna passível de críticas, e que a leva a ser erroneamente entendida por muitos dos seus leitores.

Penso que deveríamos usar o termo origem, ao falar de qualquer instituição, para significar o processo histórico pelo qual ela veio à luz. É assim que podemos falar e até mesmo estudar a origem do governo parlamentar na Inglaterra. Na Sociologia Comparativa se queremos fazer dela a ciência que deveria ser, devemos rejeitar completamente toda tentativa de fazer conjecturas sobre a origem de qualquer instituição ou elemento da cultura. Sempre que dispusermos de provas documentais boas e suficientes sobre a origem de qualquer coisa, a Sociologia pode evidentemente utilizá-las, mas esta é uma outra questão. (...)

A nova Antropologia Social, tal como a vejo, difere da antiga, portanto, em vários sentidos vitais. Ela rejeita a reconstrução hipotética do passado desconhecido, como sendo alheia a suas tarefas. Nesse sentido, evita qualquer discussão sobre hipóteses relativas a origens históricas. Rejeita todas as tentativas de prover explicações psicológicas para fenômenos sociais ou culturais particulares, em favor de uma explicação psicológica última de leis sociológicas gerais, sempre que estas forem demonstradas por pesquisas puramente sociológicas. Ela se esforça por fornecer descrições precisas dos fenômenos sociais ou culturais em termos sociológicos e, para tal fim, procura estabelecer uma terminologia exata adequada, buscando ao mesmo tempo lograr uma classificação sistemática daqueles fenômenos. Além disso, encara qualquer cultura como um sistema integrado e estuda as funções das instituições sociais, costumes e crenças de todos os tipos como parte de tal sistema. Finalmente, aplica à vida humana em sociedade o método generalizante das ciências naturais,

procurando formular as leis gerais subjacentes e explicar qualquer fenômeno dado em qualquer cultura como um exemplo especial de um princípio geral ou universal. A nova Antropologia é, portanto, funcional, generalizante e sociológica. (...)

A Sociologia Comparativa, tal como estou chamando à nova forma da Antropologia, requer uma nova concepção dos objetivos e métodos de pesquisa de campo entre os povos não-europeus. Não faz tanto tempo assim, tínhamos de depender do que escreviam pessoas que não tinham treinamento para o trabalho de observação e descrição, principalmente de missionários e viajantes, para obter a maior parte de nossa informação sobre a vida e os costumes daqueles povos. Reconhece-se, hoje em dia, que não podemos depender mais desse tipo de informação, assim como uma ciência tal como a Geologia não pode depender das observações de pessoas não treinadas. O primeiro ponto, portanto, em relação à pesquisa de campo é que, para ter valor integral para fins científicos, a descrição da cultura de um povo não-europeu deve ser baseada no trabalho cuidadoso de um observador muito bem preparado. (...)

Como a pesquisa de campo etnográfica tem se tornado mais sistemática nos últimos anos, também a observação vem se tornando mais extensa e mais penetrante. As descrições etnográficas dos primeiros tempos limitavam-se, quase sempre, aos aspectos mais acessíveis de uma cultura, a seus elementos formalizados. O resultado era, normalmente, um quadro muito incompleto da vida de um povo. Trabalhos recentes, tais como os do Prof. Malinowski ou da Dra. Margaret Mead, prestam-nos valiosa informação, como resultado de uma observação mais metódica e extensa, sobre o que podemos chamar de aspectos não-formalizados da vida de um povo como os samoanos, os trobriandeses ou os nativos das ilhas Admiralty. Sem informação desse tipo não podemos jamais esperar fazer uso comparativo de qualquer descrição de uma cultura. (...)

Do ponto de vista antigo, a tarefa do pesquisador no campo era simplesmente a de observar os fatos e registrá-los tão precisamente quanto possível, com a ajuda de material concreto do tipo fotografias, textos da língua nativa e assim por diante. Não era da sua conta, pelo menos enquanto pesquisador de campo, tentar qualquer tipo de interpretação dos dados que coletara. Isso podia ser deixado para outros que se encarregariam de tomá-lo à sua conta.

A concepção da nova Antropologia é o oposto dessa e consiste em que somente o pesquisador de campo, aquele que entra em contato real com o povo, pode descobrir o significado dos vários elementos da cultura; e, ainda, em que é necessário que ele assim pro-

ceda se espera conseguir material a ser integralmente utilizado para os fins da ciência.

Quando falo do "significado" de um elemento da cultura, uso esta palavra quase no mesmo sentido em que falamos dos significados das palavras. Se tomarmos um indivíduo, o significado de uma palavra que ele ouve ou usa é o conjunto de associações que ela mantém com outras palavras em sua mente e, portanto, o lugar que ocupa em seu pensamento total, em sua vida mental como um todo. Se tomarmos uma comunidade, em dado momento, o significado de uma palavra na língua usada por ela é constituído pelas associações normalmente agrupadas ao seu redor dentro daquela comunidade. (...)

Já o significado de um elemento da cultura deve ser encontrado em sua inter-relação com os outros elementos e no lugar que ocupa na vida integral de um povo, isto é, não somente nas suas atividades visíveis, mas também em seu pensamento e sentimento. A descoberta disso, com alguma certeza, só é obviamente possível a quem esteja vivendo em contato real com o povo cuja cultura está sendo estudada e como resultado de uma pesquisa dirigida sistemática. (...) Não se deve supor que o significado de um elemento da cultura pode ser descoberto perguntando-se às próprias pessoas o que ele significa. As pessoas não pensam sobre o significado das coisas em sua própria cultura, elas têm-nas por certas. A menos que sejamos antropólogos, nós não pensamos sobre o significado até mesmo de costumes tão familiares entre nós quanto o de apertar mãos ou o de tirar o chapéu. Se, por acaso, o etnógrafo encontrar um indivíduo que tenha pensado sobre o significado dos costumes de seu povo, ele deverá certamente dar sua própria interpretação individual que, por mais significativa e interessante que seja, não pode ser considerada como uma afirmativa válida do que realmente significa o costume para a comunidade em geral. O significado de qualquer elemento da cultura só pode ser definido quando a cultura é vista como um todo de partes inter-relacionadas e isso só pode ser conseguido por alguém que seja capaz de observá-la objetivamente, na realidade, o etnógrafo ou o sociólogo descritivo.

O pesquisador de campo, portanto, tem que usar uma técnica especial para descobrir os significados dos fatos da cultura que ele observa, uma técnica análoga em certo sentido, porém mais difícil em geral, à usada pelo lexicógrafo ao registrar pela primeira vez uma língua falada. (...)

Do ponto de vista do sociólogo comparativo, grande parte do trabalho realizado no registro das culturas dos povos não-europeus no passado é insatisfatório e não pode ser convenientemente utiliza-

do. Os escaninhos dos nossos museus etnográficos estão cheios de objetos cujo significado completo não conhecemos e provavelmente nunca poderemos descobrir. Nossas bibliotecas estão cheias de coleções de mitos obtidos entre os povos nativos e de livros contendo relatos detalhados e ilustrados de cerimônias, sem nada que nos possa revelar o significado desses mitos ou cerimônias. Esse material pode, é claro, ser usado de alguma maneira pelo sociólogo, mas ele será certamente de menos utilidade do que se espera que seja o da pesquisa de campo moderna. (...)

Eu disse que o significado de qualquer elemento de uma cultura deve ser encontrado na descoberta de sua relação com os outros elementos e com a cultura como um todo. Deriva daí que o pesquisador de campo deve normalmente, ou sempre que possível, empreender um estudo integral de toda a cultura. Não é possível, por exemplo entender a vida econômica de um povo nativo sem referência a coisas tais como o sistema da magia e da religião, sendo o inverso, é claro, igualmente verdadeiro. (...)

Deve ser ressaltado aqui que esta visão da natureza unitária da cultura é uma das mais importantes características da nova Antropologia e um ponto em que difere acentuadamente de parte da Antropologia e da Etnologia antiga e atual. Certos autores que escreveram sobre cultura adotam o que se poderia chamar de visão atomística da cultura. Para elas qualquer cultura consiste em certo número de elementos ou "traços" separados e descontínuos que não têm qualquer relacionamento funcional entre si, mas que se agruparam como uma simples coleção, graças a uma série de acidentes históricos. Um novo elemento de cultura tem sua origem em algum lugar e então se dissemina por um processo de "difusão" que é freqüentemente concebido de uma maneira quase mecânica. Este ponto de vista tem surgido, em grande parte, do estudo museológico da cultura.

A nova Antropologia encara qualquer cultura ainda existente com um sistema ou unidade integrada, em que cada elemento tem uma função definida em relação ao todo. Ocasionalmente, a unidade de uma cultura pode ser seriamente perturbada pelo impacto de alguma cultura muito diferente e a partir daí, ser talvez destruída ou substituída. (...) Mas o processo mais usual de interação de culturas é aquele pelo qual um povo aceita de seus vizinhos certos elementos da cultura enquanto recusa outros; a aceitação ou recusa sendo determinada pela própria natureza da cultura desse povo, enquanto um sistema. Os elementos adotados ou "emprestados" dos vizinhos são normalmente trabalhados e modificados no seu processo de adequação ao sistema cultural existente. (...)

Portanto, o futuro da Sociologia Comparativa dos povos não-europeus repousa inteiramente nas mãos dos pesquisadores de campo. Já passou o tempo em que podíamos aceitar a autoridade científica, nesse campo, de quem quer que não tivesse feito um estudo intensivo de pelo menos uma cultura. No passado, devemos muito àqueles que têm sido chamados de "antropólogos de gabinete". Mas, na situação atual da ciência, nenhuma intuição, ainda que genial, pode compensar totalmente a ausência de um contato pessoal direto com o tipo de material que o antropólogo tem que estudar e explicar. (...)

Enquanto isso, há um fato que me parece às vezes tornar quase trágica a posição de nossa ciência. Agora que, através do desenvolvimento gradual da teoria e do progresso dos métodos de pesquisa, estamos em condições de fazer as mais importantes contribuições à ciência do homem através do estudo intensivo e exato das culturas menos desenvolvidas do mundo, elas estão sendo destruídas com uma rapidez assombrosa. Este processo de destruição através da ação combinada do comércio europeu, da exploração econômica, do governo dos funcionários europeus e da atividade missionária tem se realizado em ritmo acelerado. Durante os vinte e cinco anos decorridos desde que eu próprio assumi este trabalho, tenho visto grandes mudanças. Tribos da Austrália, da Melanésia e da América do Norte, das quais poderíamos ter obtido informações valiosíssimas há um quarto de século atrás, só nos poderiam agora dispensar muito pouco, ou nada em muitos casos. Daqui a mais um quarto de século, a posição será ainda pior. O trabalho que ainda tem sido possível em todas as partes do globo, será então para sempre impossível. Há alguma outra ciência ou houve jamais outra ciência que tivesse enfrentado uma situação tal que, no momento mesmo em que atinge a maturidade, por falta de interesse e apoio geral, dispõe de poucos pesquisadores e de muito escassos fundos, e veja uma grande massa de material importantíssimo desaparecendo ano após ano, sem poder estudar-lhe de alguma forma senão uma diminuta parcela? (...)

Para entender o que deveria ser precisamente o método comparativo, devemos levar em consideração o tipo de problemas para a solução dos quais ele se volta. São estes de dois tipos, que nós podemos distinguir, respectivamente, como sincrônico e diacrônico. Num estudo sincrônico, estamos preocupados apenas com uma cultura tal como ela é num dado momento de sua história. Pode-se dizer que seu objetivo último seja a definição tão precisa quanto possível das condições a que qualquer cultura deve se conformar, se quer de alguma forma existir. Estamos preocupados com a natureza da cultura e da vida social, com a descoberta do que é universal sob as diferenças múltiplas que nossos dados apresentam. Daí a necessidade

de compararmos tantos e tão diversos tipos de cultura quanto possível. No estudo diacrônico da cultura, por outro lado, estamos preocupados com a forma pela qual as culturas mudam e procuramos descobrir as leis gerais de tais processos de mudança.

Parece-me evidente que não podemos engajar-nos com sucesso no estudo de como uma cultura muda antes que tenhamos feito pelo menos algum progresso na determinação do que é realmente essa cultura e de como funciona. Assim, o estudo de problemas sincrônicos deve necessariamente preceder, em certa medida, o estudo de problemas diacrônicos. As mudanças que tiveram lugar nas instituições de um povo não são devidamente compreensíveis antes de conhecermos as suas funções. Por outro lado, também é verdade que, se pudermos estudar as mudanças que têm lugar em algum aspecto da cultura, isso nos auxiliará grandemente em nossas investigações funcionais. (...)

O método comparativo descuidado, como era freqüentemente usado e, na verdade, como ainda o é por alguns escritores, é cientificamente incorreto, na medida em que estabelece comparações imediatas entre costumes ou crenças isoladas de diferentes regiões e de culturas de tipos muito diferentes. Além do mais, ele concentra sua atenção nas semelhanças entre costumes e, freqüentemente, no que são semelhanças apenas aparentes e não reais. Mas, para o sociólogo, as diferenças não são certamente menos importantes do que as semelhanças e é sobre elas que o novo método comparativo concentra sua atenção. (...)

O procedimento, portanto, tem que ser análogo ao do morfologista ou do fisiologista comparativos ao confrontar espécies de animais. Eles desenvolvem seus estudos através da comparação entre variedades dentro da mesma espécie e entre espécies dentro do mesmo gênero, daí partindo para a comparação entre gêneros, entre famílias e entre ordens. (...)

Descobrimos, assim, que a Austrália como um todo é uma área única suficientemente homogênea, encontrando-se, em sua extensão, o mesmo tipo de cultura. Podemos, portanto, proceder imediatamente à comparação das várias tribos australianas entre si. Cada tribo ou cada pequeno grupo de tribos pode ser visto como oferecendo em seu sistema cultural uma variedade especial de um tipo geral. Pelo estudo tão minucioso quanto possível destas variações, podemos desenvolver um processo de generalização que nos capacite a obter uma definição ou descrição geral do tipo em si. Somos freqüentemente capazes de descobrir, por esse processo, correlações entre um elemento da cultura e outro. Além do mais, este procedimento é quase essencial para qualquer tentativa de descobrir o significado

e a função de qualquer elemento. Pois é através dele que somos capazes de determinar, em qualquer instituição, costume ou crença, o que permanece constante e o que varia entre uma parte de uma área cultural e outra. (...)

Assim, para a nova Antropologia, o método comparativo é um método de obtenção de generalizações. Procuramos descobrir, entre as variações de instituição e de costume em uma região, o que é geral a um tipo ou região inteira. Descobrimos uniformidades, pela comparação entre um número suficiente de tipos diversos, que são ainda mais gerais, podendo assim atingir a descoberta de princípios ou leis que sejam universais na sociedade humana.

Uma palavra, cujo uso constante tem sido um grande obstáculo ao pensamento científico em Antropologia é a palavra "primitivo". Ela evoca a sugestão de que qualquer sociedade a que se aplique representa para nós qualquer coisa dos primórdios da vida social. No entanto, se a cultura teve, como podemos presumir, uma única origem há algumas centenas de milhares de anos atrás, qualquer cultura existente tem uma história tão longa quanto qualquer outra. E, embora o ritmo de mudança possa variar, qualquer cultura, tanto quanto qualquer língua, está constantemente sofrendo mudanças. Mas, independentemente dessa implicação da palavra como significando "inicial" em certo sentido, também causa prejuízos sua aplicação corrente aos mais diversos tipos de cultura. A diferença de cultura entre os maoris da Nova Zelândia e os aborígenes da Austrália é pelo menos tão grande quanto a que há entre nós mesmos e os maoris. No entanto, agrupamos essas duas culturas como "primitivas" e as contrastamos com a nossa própria "não primitiva". Estou ciente de como é difícil evitar completamente o uso desse termo ou de qualquer outro igualmente inadequado, tal como "selvagem". Talvez, se levarmos suficientemente em conta as grandes diferenças culturais entre os vários povos que dessa maneira amontoamos juntos, possamos evitar a desvantagem principal ligada a seu uso. Seremos assim capazes de evitar o erro do método comparativo descuidado de encarar como diretamente comparáveis uns com os outros todos os tipos tão diferentes de sociedade que rotulamos de "primitivos". (...)

Quando nos voltamos para os problemas diacrônicos com que a Sociologia Comparativa tem que lidar, isto é, com os problemas de como mudam as culturas, a comparação entre elas tal como são cada uma, num dado momento da história, não é suficiente em si mesma, embora nos possa prestar alguma ajuda. Assim, o estudo das variações que tiveram lugar em uma única cultura, como por exemplo na Austrália, ainda que não disponhamos de observações sobre como ou quando ocorreram, pode, no entanto, dar-nos uma orientação pre-

liminar para o estudo de como ocorrem as variações. Em outras palavras, o estudo comparativo das culturas sem história é um método que nos habilita a formular com alguma precisão os problemas com que teremos de nos ocupar num estudo diacrônico da cultura.

Em última instância, no entanto, devemos estudar os processos reais de mudança, se pretendemos descobrir as leis da mudança social. Podemos fazê-lo, em certa medida, por meio de registros históricos, onde quer que os registros forem suficientemente fidedignos e completos. Mas é desejável que os próprios sociólogos empreendam, logo que possível, o estudo das mudanças que têm lugar em uma cultura ao longo de um certo número de anos. O método comparativo, neste caso, consistirá na comparação cuidadosa entre processos de mudança minuciosamente observados.

Na organização atual da Antropologia espera-se que o antropólogo social se limite a estudar os povos sem história, os assim chamados povos primitivos ou selvagens que ainda sobrevivem fora da Europa. (...)

Mas, para a Sociologia Comparativa enquanto ciência generalizante da cultura, esta divisão entre culturas históricas e não-históricas é inteiramente inadequada e, na verdade, prejudicial. O sociólogo deve estudar todas as culturas, fazendo uso dos mesmos métodos. Ao lidar com culturas históricas ele não está competindo ou conflitando com o historiador, já que os dois seguem objetivos e métodos bastante distintos. O historiador não procura ou não deveria procurar generalizações. Ele se ocupa de casos particulares e de suas relações particulares e geralmente cronológicas. (...)

Neste nosso Império, em que assumimos o controle de tantos povos nativos diversos, na Ásia, na África, na Oceania e na América, parece-me que duas coisas são urgentemente necessárias, se é que pretendemos cumprir, como deveríamos, as obrigações que assim nos impusermos. Exterminamos alguns desses povos nativos e a outros inflingimos, e estamos inflingindo, danos irreparáveis. Nossas injustiças, que são muitas, têm sido motivadas em grande parte pela ignorância. Uma coisa, portanto, que é urgentemente necessária é alguma medida visando o estudo sistemático dos povos nativos do Império. Já indiquei como vem desaparecendo rapidamente um material que é de valor inestimável para o estudo científico da humanidade, através da destruição ou modificação das culturas atrasadas. Do ponto de vista prático da administração colonial, um conhecimento sistemático completo das culturas nativas é essencial para que a administração e a educação possam situar-se sobre uma base correta. A pesquisa desse tipo tem sido longa e acentuadamente negligenciada. E ela só pode, é claro, ser empreendida efetivamente por peritos treinados. Mas mesmo que possamos encontrar estudantes

entusiastas que assumam essa tarefa difícil e não remunerada, não há condições de pesquisa tal como se encontra nas outras ciências. Pouco, realmente muito pouco, tem sido feito pelas nossas universidades, tendo em conta a magnitude do trabalho, mas temo que a maior parte de nossas universidades inglesas não venha a ter nenhum interesse no assunto até que seja tarde demais para realizar o trabalho que está agora esperado por ser feito. (...) Para tal trabalho devemos ainda depender de contribuições ocasionais de fundos, provindos na maior parte dos Estados Unidos. Sinto-me, às vezes, envergonhado que o grande Império Britânico tenha que mendigar na América algumas centenas de libras para realizar um pouco do trabalho que seria um dever primário do Império assumir, se é que deseja governar seus povos dependentes com uma justiça baseada no conhecimento e na compreensão. (...)

Enquanto isso, apesar dos constantes retrocessos e desapontamentos, a Antropologia conseguiu finalmente ganhar para si um lugar no mundo dos assuntos práticos, alguma medida de reconhecimento como um estudo que pode fazer contribuições valiosíssimas a problemas que vão estar entre os mais importantes dentre os que este século enfrentará: aqueles que surgiram da mistura de diversos povos e culturas em todo o mundo. A tarefa do século XX e dos seguintes é a de unir todos os povos do mundo em alguma espécie de comunidade ordenada. Muito naturalmente, a atenção tem estado concentrada nas relações entre as grandes nações. Mas o problema de encontrar o lugar adequado na comunidade mundial para as tribos da África, da Ásia e da Oceania não será possivelmente menos vital para a consecução vitoriosa dessa tarefa.

Tradução de Luis Fernando Dias Duarte

7 - o método comparativo em antropologia social*

A. R. Radcliffe-Brown

Usa-se a expressão "método comparativo" em Antropologia para significar o método usado por autores tais como Frazer em seu livro "The Golden Bough". Porém, comparações de características particulares da vida social podem ser feitas com dois objetivos muito diferentes, os quais correspondem à distinção, hoje comum na Inglaterra, entre Etnologia e Antropologia Social. A existência de instituições, costumes ou crenças similares em duas ou mais sociedades, pode, em certos casos, ser tomada pelo etnólogo como indicação de que há conexão histórica entre elas. O que se visa é um tipo de reconstrução histórica da sociedade, povo ou região. Mas em Sociologia Comparativa ou Antropologia Social, o objetivo da comparação é diferente, qual seja, o de investigar as várias formas da vida social como base para o estudo teórico dos fenômenos sociais humanos.

Franz Boas, ao escrever em 1888 e 1896, assinalava que existem duas tarefas a cumprir na Antropologia. Uma delas consiste em "reconstruir" a história de regiões ou de povos particulares e é justamente esta que ele considera como a "primeira tarefa". A segunda, ele descreve da seguinte maneira:

"A comparação da vida social de diversos povos prova que os fundamentos do desenvolvimento cultural são notavelmente uniformes entre eles. Conclui-se daí que esse desenvolvimento está sabor-

* "The comparative method in social anthropology", *Journal of the royal anthropological institute*, vol LXXXI, 1952, pgs. 15—22. "Huxley Memorial Lecture" em 1951.

dinado a certas leis, e a descoberta dessas leis é o segundo, e talvez o mais importante, objetivo da nossa ciência... Ao realizarmos esses estudos, verificamos que o mesmo costume, a mesma idéia existe entre povos para os quais não podemos estabelecer nenhuma conexão histórica, o que impede que se possa supor uma origem histórica comum para eles. Torna-se necessário, então, verificar se existem leis que, independentemente das causas históricas, resultem em fenômenos iguais ou parecidos. Assim se desenvolve a segunda tarefa importante da Etnologia: a investigação das leis que governam a vida social." "A ocorrência freqüente de fenômenos similares, em áreas culturais que não têm contato histórico, sugere que, mediante o estudo desses fenômenos, pode-se obter resultados importantes, pois essa freqüência demonstra que a mente humana se desenvolve de acordo com as mesmas leis por toda parte."

Boas incluía essas duas tarefas numa única disciplina, chamando-a às vezes de Antropologia e outras vezes de Etnologia. Alguns antropólogos, na Inglaterra, preferem referir-se às investigações que se ocupam de reconstruções históricas como fazendo parte da Etnologia, e reservam o termo Antropologia Social para o estudo das regularidades que se pode descobrir no desenvolvimento da sociedade humana, na medida em que essas regularidades sejam ilustradas ou demonstradas através do estudo de povos primitivos.

Assim, o método comparativo em Antropologia Social é o método daqueles que foram chamados de "antropólogos de gabinete" por trabalharem em bibliotecas. Eles se propunham, como primeira tarefa, a procurar o que se costumava chamar de "paralelos", ou seja, características sociais similares que aparecessem em sociedades diversas no presente e no passado. Há sessenta anos atrás, Frazer representava a antropologia de gabinete em Cambridge, usando o método comparativo, enquanto que Haddon insistia na necessidade de estudos "intensivos" de sociedades particulares, mediante a pesquisa de campo sistemática realizada por observadores competentes. O desenvolvimento dos estudos de campo levou a um relativo abandono das investigações em que se usava o método comparativo, o que é compreensível e justificável sem, contudo, deixar de trazer alguns efeitos lamentáveis. Diz-se ao estudante que ele deve examinar qualquer traço da vida social no seu contexto, na sua relação com os outros traços do sistema particular no qual é encontrado. Mas, muitas vezes, não se lhe ensina a ver esses traços dentro do contexto mais amplo das sociedades humanas em geral. Os ensinamentos da escola antropológica de Cambridge eram favoráveis, não ao abandono da antropologia de gabinete, mas à sua combinação com estudos intensivos de sociedades primitivas particulares, nos quais qualquer instituição, costume ou crença da sociedade fosse examina-

do em relação ao sistema social total do qual era uma parte ou item. Sem estudos comparativos sistemáticos, a Antropologia tornar-se-á mera historiografia e etnografia. A teoria sociológica deve estar baseada na comparação sistemática e por ela ser continuamente testada.

O único modo satisfatório de explicar um método é ilustrá-lo. Vamos, portanto, examinar como o método comparativo pode ser aplicado num exemplo particular. Podemos começar com uma característica particular de algumas tribos do interior da Nova Gales do Sul. Essas tribos são divididas em duas partes que recebem seus nomes do gavião-real e do corvo (*Kilpara* e *Makwara*). De acordo com uma regra existente, um homem só pode casar-se com a mulher que pertença à divisão que não seja a dele, e os seus filhos vão pertencer à divisão da mãe. Em termos técnicos, o sistema é descrito como sendo constituído de metades exogâmicas matrilineares representadas totemicamente.

Pode-se explicar porque uma sociedade apresenta as características que apresenta estudando-se a sua história. Como não se pode obter a história autêntica dessas ou de outras tribos australianas, os antropólogos historicistas limitam-se a nos oferecer histórias imaginárias. Assim, o reverendo John Mathew explicaria as divisões mencionadas, e os seus nomes, supondo que dois povos, um denominado Gavião-Real e outro denominado Corvo, teriam se encontrado e lutado entre si nessa parte da Austrália. Por fim, eles teriam resolvido fazer as pazes e concordado que, no futuro, os homens gavião-real casar-se-iam apenas com as mulheres corvo e vice-versa.

Começemos a procurar paralelos. Existe um muito próximo, encontrado entre os *Haida* do noroeste da América, os quais também estão divididos em duas metades exogâmicas matrilineares que recebem seus nomes da águia e do corvo, correspondentes aproximados do gavião-real e do corvo² da Austrália. Há uma lenda, entre os *Haida*, contando que, no início, apenas a águia possuía água fresca, guardada por ela num cesto. O corvo descobriu e conseguiu roubar-lhe a água. Mas, enquanto ele voava com o cesto sobre as Ilhas Carlota, a água entornou do pesado cesto, formando lagos e rios, nos quais hoje todos os pássaros podem beber água. O salmão subiu os rios e hoje fornece alimentos aos homens.

² No original inglês, dois termos são usados, *crow*, para a Austrália e *raven* para a América do Norte, designando duas espécies de pássaros parecidas, corvídeas, mas nenhuma delas é correspondente da nossa gralha. (N.T.).

Em algumas partes da Austrália existem lendas semelhantes sobre o gavião-real e o corvo. Uma delas diz que, no início, apenas o gavião possuía água fresca, por ele guardada debaixo de uma grande pedra. O corvo, ao espioná-lo, viu-o levantar a pedra, beber um gole e depois repor a pedra no lugar. O corvo em seguida levantou a pedra e, após ter bebido um gole da água fresca, coçou sua cabeça, deixando cair piolhos na água, mas não recolocou a pedra. Como resultado disso, a água escapou e formaram-se os rios da Austrália onde o piolho tornou-se um tipo de bacalhau (*Murray cod*), alimento tão importante para estes aborígenes quanto o salmão na América do Norte. Se aceitássemos o critério formulado por diffusionistas tais como Graebner, diríamos que isso é evidência de uma conexão histórica entre a Austrália e a costa do Pacífico na América do Norte.

Uma vez iniciada a busca de paralelos para a divisão gavião-real/corvo da Austrália, encontraremos muitos exemplos de metades exogâmicas matrilineares ou patrilineares, divisões que, no resto da Austrália, recebem nomes de pássaros ou são representadas por eles. Em Vitória encontramos a cacatua branca e a cacatua preta; na Austrália Ocidental, a cacatua branca e o corvo. Na Nova Irlanda existe um sistema semelhante: nele as metades estão associadas à águia-do-mar e ao gavião-pescador. A esta altura sentimo-nos inclinados a perguntar porque essas divisões sociais seriam identificadas pela referência a duas espécies de aves.

Na Austrália Oriental, representa-se a divisão da população em dois sexos pelo que foi denominado totemismo sexual. Em tribos da Nova Gales do Sul, os homens consideram o morcego como seu "irmão" e as mulheres consideram como sua "irmã", em algumas tribos, a coruja e, em outras, uma ave de rapina que se supunha sugar o leite das cabras. Ao norte dessa região, os totens são: o morcego para os homens e uma pequena ave trepadeira para as mulheres. (Devemos lembrar que os aborígenes australianos classificam o morcego como "áve".) Assim, encontramos outra dicotomia na sociedade cujas divisões são representadas por aves.

Em grande parte da Austrália, uma importante divisão social é a formada por duas gerações alternadas ou metades endogâmicas. Uma das divisões consiste de todas as pessoas de uma dada geração junto com as da geração de seus avós e a de seus netos. A outra inclui todas as pessoas da geração de seus pais e as da geração de seus filhos. Essas divisões raramente têm nomes, mas, em algumas tribos, um homem se refere à sua própria divisão e aos membros desta usando um termo distinto do que usa para a outra. Mas, numa parte da Austrália Ocidental, essas metades endogâmicas recebem

seus nomes de um pássaro que come peixes e de um pássaro que come abelhas, enquanto que, em outra parte, recebem seus nomes de um pequeno pássaro vermelho e de um pequeno pássaro negro.

Amplia-se, assim, o âmbito da nossa pergunta: "por que todos esses pássaros?" Não só metades exogâmicas, mas também divisões duais de outros tipos são identificadas através da conexão com um par de aves; Não se trata, porém, apenas de um problema de aves. Na Austrália, as metades podem ser associadas a pares de outros animais, como duas espécies de canguru, numa região, ou duas espécies de abelha, em outra. Na Califórnia, uma das metades é associada ao coiote e a outra ao gato selvagem.

Nossa coleção de paralelos poderia ser estendida a outros casos nos quais se identifica um grupo ou uma divisão social distinguindo-o dos demais pela associação a uma espécie de animal. As metades australianas são apenas um dos casos de fenômeno social amplamente difundido. Do fenômeno particular somos levados, através do método comparativo, a problema muito mais geral: como entender os costumes através dos quais se distinguem grupos e divisões sociais, associando cada grupo ou divisão a uma dada espécie natural? Este problema geral é designado como o problema do totemismo. Dele não lhes ofereço solução, pois ele me parece ser a resultante de dois outros problemas. O primeiro é o modo pelo qual se representa, numa sociedade particular, a relação de serem humanos com espécies naturais. Como contribuição a este problema, fiz uma análise dos grupos não totêmicos das Ilhas Andaman. O outro é a identificação de grupos sociais através da conexão com algum emblema, símbolo ou objeto que tenha referência simbólica ou emblemática. Nações são representadas por suas bandeiras, famílias por brasões, congregações de igrejas pelos seus santos particulares, clãs por sua relação com espécies totêmicas. Todos esses exemplos pertencem a uma só classe de fenômenos cuja teoria geral devemos procurar.

Mas é para outro problema que desejo chamar a sua atenção. Admitindo-se que, por alguma razão, seja apropriado identificar as divisões sociais associando-as a espécies naturais, qual seria o princípio que rege a escolha de pares específicos, como o gavião-real e o corvo, a águia e o corvo, o coiote e o gato selvagem, para representarem as metades de uma divisão dual? Essa pergunta não é feita por simples curiosidade. É uma suposição sustentável que compreender o princípio em questão seria importante para discernir melhor o modo pelo qual os próprios nativos pensam sobre a divisão dual como parte da sua estrutura social. Em outras palavras, em vez de perguntar "por que todas estas aves?", podemos perguntar "por que particularmente o gavião-real e o corvo e outros pares de animais?"

Colecionei muitas lendas sobre o gavião-real e o corvo em diversas partes da Austrália e, em todas elas, os dois são representados como oponentes em algum conflito. Um único exemplo, vindo da Austrália Ocidental, deve ser suficiente. O gavião-real era irmão da mãe do corvo. Nessas tribos o homem se casa com a filha do irmão da mãe e, portanto, o gavião-real era o possível sogro do corvo, o qual lhe devia obrigações como a de lhe fornecer alimentos. O gavião-real disse ao sobrinho para ir caçar um ualabi (pequena espécie de canguru, N. T.). O corvo, após matar o ualabi, comeu-o, ação extremamente repreensível em termos da moralidade nativa. Quando voltou à aldeia, o tio perguntou-lhe o que trazia e o corvo, um mentiroso, disse que nada havia conseguido. O gavião-real, então, indagou: “— Mas o que tens na barriga se o teu cinto está frouxo?” O corvo respondeu que, para saciar a fome, tinha enchido a barriga com a goma da acácia. O tio respondeu que não acreditava e que ia meter-lhe o dedo na garganta até que vomitasse (este incidente é descrito na lenda em forma de uma canção do gavião-real: *balmanangabalu ngabarina, kidji-kidji malidyala*). O corvo vomitou o ualabi que havia comido. Então, o gavião pegou-o e fez com que ele rolasse sobre o fogo, ficando os seus olhos vermelhos como o fogo e tendo ele enegrecido como o carvão e gritado de dor: “wa! wa! wa!” O gavião-real determinou o que havia de ser a lei: “— Nunca serás um caçador, serás um ladrão para sempre.” E assim é hoje em dia.

Para interpretar essa lenda, precisamos considerar o modo como esses pássaros aparecem aos aborígenes. Em primeiro lugar, eles são os dois principais pássaros carnívoros, e o aborígene australiano considera-se carnívoro. Num dos métodos de caça desta região, vários homens e mulheres saem juntos, durante a estação própria, para caçar coletivamente. Ateia-se fogo numa faixa do campo de modo que o fogo possa ser espalhado pelo vento. Os homens avançam na frente do fogo matando, com lanças ou com varas de atirar, os animais que estão fugindo, enquanto as mulheres seguem o fogo para desencavar os animais que procuram refúgio debaixo da terra. Quando essa caçada começa, não demora muito a aparecer um e, depois, outros gaviões-reais que se juntam aos caçadores dos animais em fuga diante do avanço das chamas. O gavião-real é o caçador.

O corvo não participa desse ou de qualquer outro tipo de caça, mas quando o fogo da aldeia é aceso, raramente o corvo demora muito a aparecer, ficando numa árvore fora do alcance das lanças, a esperar a oportunidade de roubar um pedaço de carne para o seu jantar.

Entre as lendas australianas sobre animais, podemos encontrar inúmeros paralelos a esta lenda do gavião-real e do corvo. Existe uma, por exemplo, sobre o uombate (marsupial australiano parecido com a toupeira, N. T.) e o canguru na região sul da Austrália, perto de Vitória. Nesta região o uombate e o canguru são os dois maiores animais de carne comestível. No começo, o uombate e o canguru viviam juntos como amigos. Um dia o uombate começou a fazer uma "casa" (ele vive num buraco cavado na terra). O canguru zombou dele e assim o aborreceu. Mas um dia choveu (deve ser lembrado que nessas lendas pensa-se em tudo que acontece como se acontecesse pela primeira vez na história do mundo). O uombate saiu da chuva e entrou na sua "casa". O canguru pediu-lhe que o deixasse entrar, mas o uombate explicou que só havia lugar para um. Então o canguru e o uombate discutiram e brigaram. O canguru feriu o uombate na cabeça com uma grande pedra, achatando-lhe o crânio. O uombate atirou uma lança no canguru que foi se fixar na base da sua espinha. Até hoje o uombate tem a cabeça chata e o canguru um rabo, sendo que o primeiro vive numa toca, enquanto o segundo vive ao ar livre. E não são mais amigos.

Esta é, obviamente, uma estória "faz-de-conta", que podemos achar infantil. Ela diverte os ouvintes quando narrada com as expressões dramáticas apropriadas. Se examinarmos dezenas dessas lendas, porém, veremos que elas têm um só tema: as semelhanças e diferenças entre as espécies animais são traduzidas em termos de amizade e conflito, solidariedade e oposição. Em outras palavras, representa-se o mundo da vida animal em termos de relações sociais semelhantes às da sociedade humana.

Pode-se, também, encontrar lendas que não se referem a espécies particulares ou a pares de espécies animais, mas aos animais em geral. Há uma lenda na Nova Gales do Sul, segundo a qual, no começo, todos os animais formavam uma única sociedade. Mas o morcego foi o responsável pela introdução da morte ao matar as suas duas esposas. Seus cunhados, então, reuniram todos os animais para uma *corroborree*³ e, pegando o morcego distraído, atiraram-no ao fogo. Foi o começo de uma luta generalizada, na qual os animais se atacaram mutuamente com o fogo, sendo que hoje todos eles mostram as marcas desta briga. As várias espécies animais não mais formam uma sociedade de amigos.

Nas ilhas Andaman existe uma lenda muito parecida. As várias espécies de animais formavam originalmente uma só sociedade. Nu-

³ *Corroborree* é o nome dado a uma festa ou dança guerreira dos nativos australianos que se realiza à noite, à luz da lua e do fogo (N.T.).

ma reunião, um deles trouxe o fogo, havendo, então, uma briga generalizada onde os animais atiraram fogo uns aos outros. Alguns fugiram para o mar e se transformaram em peixes, outros escaparam trepando nas árvores e viraram pássaros, e tanto as aves quanto os peixes ainda conservam as marcas das queimaduras sofridas.

O estudo comparativo revela-nos, portanto, que as idéias australianas sobre o gavião-real e o corvo são apenas um caso particular de um fenômeno muito mais abrangente. Em primeiro lugar, essas lendas interpretam as semelhanças e diferenças entre espécies animais em termos de relações sociais de amizade e de antagonismo, tal como são conhecidos na vida social dos seres humanos. Em segundo lugar, as espécies naturais são colocadas em pares opostos e só podem ser assim colocadas caso se assemelhem em algum respeito. Assim, o gavião-real e o corvo se assemelham por serem aves carnívoras proeminentes. Ao investigar pela primeira vez os totens sexuais da Nova Gales do Sul, supus erradamente que a semelhança básica entre o morcego e a coruja ou o mocho era o fato de voarem à noite. Mas a ave trepadeira não voa à noite e é o totem das mulheres no norte da região. Um dia, eu estava sentado perto do Rio Macley com um nativo quando apareceu uma ave trepadeira e pedi ao nativo que me falasse sobre ela. — É a ave que ensinou as mulheres a trepar em árvores”, disse-me ele. Depois de conversar mais um pouco, perguntei: — Que semelhança existe entre a ave trepadeira e o morcego? Com uma expressão que mostrava surpresa diante da minha pergunta, ele respondeu: — Todos dois vivem em buracos nas árvores, é claro.” Percebi que a coruja e o mocho também vivem em árvores. O hábito de comer carne constitui um tipo de similaridade social entre animais, como acontece com o gavião-real e o corvo, ou o cachorro nativo e o gato selvagem. O hábito de viver em buracos de árvores também.

Agora podemos responder à pergunta — “porque o gavião-real e o corvo?” — dizendo que esses animais foram selecionados por representarem uma certa relação que podemos chamar de relação de “oposição”.

A idéia australiana do que aqui se denomina “oposição” é uma aplicação particular de uma característica universal do pensamento humano: a associação por contrariedade. Nós pensamos por meio de pares de contrários tais como: acima e abaixo, forte e fraco, preto e branco. A concepção australiana de “oposição”, entretanto, combina a idéia de um par de contrários à de um par de oponentes. Nas lendas mencionadas, o gavião-real e o corvo são oponentes no sentido de serem adversários um do outro. São, também, contrários devido a diferenças de caracteres: o gavião-real é o caçador, enquanto

que o corvo é ladrão. Outro exemplo da relação de contrariedade é dado pela cacatua preta e a cacatua branca, que representam as metades em Vitória Ocidental e que são pássaros essencialmente semelhantes, exceto na cor. Na América, refere-se às metades por meio de outros pares de contrários: Céu e Terra, guerra e paz, rio acima e rio abaixo, vermelho e branco. Após extenso estudo comparativo, acho que é perfeitamente justificável a formulação de uma lei geral, segundo a qual onde quer que exista, na Austrália, Melanésia ou América, divisão social em metades exogâmicas, essas metades são pensadas como estando em relação de "oposição".

Obviamente, o próximo passo num estudo comparativo é tentar descobrir as várias formas que a oposição entre as metades de uma divisão dual tomam na vida real da sociedade. Há, na bibliografia, referências ocasionais a certa hostilidade entre as duas divisões descritas como existentes no momento, ou ditas como existentes no passado. Todas as provas disponíveis demonstram que não há hostilidade real no sentido próprio do termo, mas somente uma atitude convencional que se expressa em alguns modos costumeiros de comportamento. É certo que, na Austrália, embora nos casos em que há disputa seja possível observar os membros das duas metades formando "lados" separados, hostilidade real, do tipo que leva à ação violenta, existe não entre metades, mas entre grupos locais. Assim, dois grupos da mesma metade patrilinear parecem conflitar tão frequentemente quanto dois grupos pertencentes a metades diferentes. De fato, visto que uma das causas comuns de conflito real é um homem tomar a noiva ou a esposa de outro homem, os adversários ou grupos de adversários pertencem, nesses casos, à mesma metade patrilinear.

A oposição entre as metades pode ser expressa de várias formas. Uma delas é a instituição que os antropólogos denominaram, de maneira pouco satisfatória, "relações jocosas". Permite-se e espera-se que os membros de divisões opostas zombem uns dos outros, digam-se palavrões e troquem insultos. Kroeber (*Randbook of Indians of California*) escreve que:

"... (entre os Cupeño) reconhece-se uma oposição bem humorada entre as metades, cujos membros trocam sarcasmos versando sobre a vacilação dos membros da primeira e a burrice dos membros da outra."

Strong (*Aboriginal Society in South California*) relata a mesma coisa:

"Exibe-se antagonismo bem humorado entre as metades através de brincadeiras que são dirigidas por pessoas de uma delas às da outra. O povo coiote faz troça do povo gato selvagem dizendo que

eles são estúpidos e preguiçosos como o animal que os representa, e o povo gato selvagem revida acusando seus oponentes de vacilantes. Há indicações de que tais zombarias entre metades faziam parte de suas cerimônias formais. Havia canções satíricas sobre cada metade que podiam ser cantadas pela outra. Porém, a oposição entre as metades parece ter sido menos forte do que entre certos pares de clãs, algumas vezes pertencentes à mesma metade, que eram "inimigos" tradicionais. Tais clãs, em certas ocasiões, cantavam "canções de inimigos" uns para os outros."

Encontra-se essa instituição, para a qual esperamos que se descubra um nome melhor do que "relações jocosas", em diversas sociedades sob muitas formas, o que pede um estudo comparativo sistemático. Sua função é manter contínua uma relação de hostilidade ou de antagonismo aparente, mas faccioso, entre duas pessoas ou dois grupos. Ofereci uma sugestão para o estudo comparativo dessa instituição num artigo publicado na revista *Africa*.⁴

A relação de oposição entre duas metades se exprime num outro costume significativo, no qual, como em algumas tribos da Austrália e da América do Norte, as metades fornecem os "lados" em jogos como o futebol. Jogos competitivos possibilitam ocasiões sociais para que duas pessoas ou dois grupos sejam oponentes. Dois grupos contínuos numa estrutura social podem manter-se relacionados como oponentes regulares. As duas universidades, Oxford e Cambridge, são um exemplo disso.

Existem outros costumes que expressam a oposição entre metades. Na tribo Omaha da América do Norte, por exemplo, o círculo da aldeia era dividido em dois. Quando um garoto de um dos semi-círculos entrava no outro, levava companheiros com ele e havia uma luta com os garotos do outro semi-círculo. Não precisamos nem podemos, porém, examinar aqui todos esses costumes.

Examinemos brevemente a instituição da exogamia entre metades, segundo a qual, quando as regras são seguidas, os casamentos são feitos entre pessoas pertencentes a metades opostas. Há inúmeros costumes mostrando que, nas sociedades primitivas, representa-se simbolicamente a ação de tomar esposa como um ato de hostilidade com a família ou grupo da mulher. Todo antropólogo está familiarizado com o costume de encenar que a noiva é capturada ou levada à força de sua família. McLennan fez o primeiro registro desse cos-

⁴ Ver *Africa*, vol. XIII, nº 3, 1940, pgs. 195—210. Reproduzido no livro *Structure and function in primitive society*, 1952, Londres. Ver também *Africa*, vol. XIX, 1949, pgs 133—40 (N.A.). Ambos os artigos traduzidos para o português, no livro *Estrutura e função na sociedade primitiva*, Ed. Vozes Petrópolis, 1972 (N.T.).

tume, interpretando-o historicamente como sobrevivência do primeiro estágio da sociedade humana, no qual o único meio de se obter esposas era roubar ou capturar mulheres de outra tribo.

Os habitantes das Ilhas Marquesas nos fornecem um exemplo esclarecedor desse costume. Quando se arranja um casamento, os homens da família do noivo levam pessoalmente à casa da noiva os presentes que devem ser oferecidos à família desta. No caminho sofrem uma emboscada e um ataque dos parentes da noiva, que tomam à força os bens transportados. O primeiro ato de violência parte, assim, da família da noiva. Pelo princípio polinésio do "*utu*", as pessoas que sofrem danos têm o direito de revidar causando danos. Por isto, os homens da família do noivo exercem o seu direito capturando a noiva. Nenhum exemplo poderia ilustrar melhor a natureza simbólica dessas ações costumeiras.

Quando visto em relação à estrutura social, é óbvio o significado ou referência simbólica desse costume. A solidariedade de um grupo requer que a perda de um dos seus membros seja reconhecida como um dano ao grupo. Isto tem que ser, portanto, expresso de alguma forma. O ato de tomar uma mulher em casamento é representado como um ato de hostilidade contra os parentes dela, e é esse o significado do ditado *gusili* da África Oriental: "casamos com quem lutamos."

É com essa perspectiva que devemos interpretar o costume do casamento por trocas. Quando alguma mulher se casa, o seu grupo ou parentela perde-a e é compensado da perda se recebe outra mulher que se tornará a esposa de um dos seus membros. Nas tribos australianas, com raras exceções, é costume que um homem, ao tomar esposa, dê sua irmã para substituí-la. Na tribo Yaralde do sul da Austrália, onde não há sistema de metades, quando um homem se casa com a mulher de outro clã local, espera-se que o seu próprio clã arranje uma esposa para um dos membros do outro clã. De outro modo o casamento seria considerado irregular, impróprio e, poderíamos até mesmo dizer, ilegal. Diz-se que nas tribos a leste de Vitoria (*Gippsland*), o casamento por trocas é a única forma correta de se casar. O sistema das metades exogâmicas fornece um sistema de generalização do casamento por troca, uma vez que qualquer casamento é apenas um incidente no processo contínuo pelo qual os homens de uma metade obtêm suas esposas na outra metade.

O estudo comparativo mostra que, em muitas sociedades primitivas, a relação estabelecida entre dois grupos de parentes, mediante o casamento de um dos homens do primeiro grupo com uma das mulheres do segundo, é uma relação que se expressa por meio

de costumes de evitação e de relações jocosas. Em muitas sociedades exige-se que o homem evite qualquer contacto físico íntimo com a mãe de sua esposa, e freqüentemente também com o pai, assim como com os parentes da esposa que pertençam à mesma geração de seus pais. É comum encontrar-se, junto com esse, um outro costume — o das relações jocosas — pelo qual é permitido, ou mesmo exigido, ao homem comportar-se de maneira insultuosa com os parentes da sua esposa incluídos na mesma geração que a dele. Já sugeri anteriormente que se poderia entender esses costumes como meios convencionais pelos quais se estabelece e se mantém uma relação peculiar que poderia ser descrita como sendo um composto de amizade, ou solidariedade, com hostilidade, ou oposição.

Num estudo completo precisar-se-ia levar em consideração outras características da organização dual. Existem casos em que a troca de bens ou de serviços entre duas metades é regular. Nessa troca competitiva de alimentos e de valores, que é conhecida como *potlatch* na América do Norte, as metades podem ser importantes. Entre os Tlingit, por exemplo são os membros de uma metade que competem desse modo com os da outra. As duas metades fornecem os “lados” para o que constitui um tipo de jogo competitivo no qual os homens “lutam com propriedades”.

Nosso estudo comparativo nos permite ver a divisão gavião-real/corvo, das tribos do Rio Darling, como um exemplo particular da aplicação, cujo tipo é bastante difundido, de certo princípio estrutural. A relação entre as duas divisões, para a qual se usou o termo “oposição”, vem a ser algo que separa e une ao mesmo tempo e que, portanto, leva a uma integração social de tipo bem especial, merecedor de estudo sistemático. Mas o termo “oposição”, que fui obrigado a usar por não ter encontrado outro melhor, não é totalmente apropriado porque dá ênfase a apenas um dos lados da relação — o da separação e diferença. Mais correto seria dizer que a estrutura com a qual estamos lidando é de união de opostos.

Essa idéia de unidade dos contrários é uma das mais importantes na filosofia de Heráclito. Está resumida na seguinte afirmação sua: “polemos é rei, governa todas as coisas”. A palavra grega *polemos* tem sido, algumas vezes, traduzida como “luta”, mas a tradução apropriada deveria ser “oposição”, no sentido em que essa palavra é aqui empregada. Heráclito usa como exemplo o encaixe e a espiga, que não estão em luta e que são contrários ou opostos, que se combinados, formam uma unidade.

Existe evidência de que essa idéia de união dos opostos foi tomada do Oriente por Heráclito e os pitagóricos. Seja como for, a sua mais completa elaboração pode ser encontrada na filosofia Ying-

Yang da Velha China. A sentença que a resume é a seguinte: “*Yi yin yi yang wei tze tao*”. Um *yin* e um *yang* fazem uma ordem. *Yin* é o princípio feminino, *Yang* o princípio masculino. A palavra *tao* pode ser traduzida como “um todo ordenado”. Um homem (*yang*) e sua esposa (*yin*) constituem a unidade de um casal. Um dia (*yang*) e uma noite (*yin*) fazem um todo unificado ou unidade de tempo. Do mesmo modo, um verão (*yang*) e um inverno (*yin*) formam a unidade do que chamamos ano. Atividade é *yang* e passividade é *yin* e a relação entre duas entidades ou pessoas, das quais uma é ativa e a outra é passiva, também concebe-se como união de opostos. Na antiga filosofia chinesa dava-se o maior âmbito possível a essa idéia da unidade dos opostos. Todo o universo, inclusive a sociedade humana, era interpretado como uma “ordem” baseada nessa unidade.

Existe evidência histórica de que essa filosofia desenvolveu-se há muitos séculos na região do Rio Amarelo, o “Meio Império”. Também há provas de que, nessa região, a organização social compunha-se de pares de clãs inter-matrimoniais, os quais se encontravam nos festivais da Primavera e do Outono, e competiam mediante o canto de odes, para que os homens de um dos clãs pudessem encontrar esposas entre as jovens do outro. Há evidência de que, no sistema de casamento, o homem casava com a filha do irmão de sua mãe ou com alguma mulher, da geração apropriada, que pertencesse ao clã de sua mãe. De acordo com as informações que tenho, esse tipo de organização, que aparentemente existia há quarenta séculos nessa região, ainda permanecia lá em 1935, mas a pesquisa que havia planejado, e que seria feita por Li Yu, foi impedida pelo ataque japonês à China. É possível que ainda não seja tarde demais para realizá-la, o que nos tornaria capazes de avaliar mais exatamente a reconstrução histórica de Marcel Granet.

Essa filosofia *Yin-Yang* da China Antiga é a elaboração sistemática do princípio que pode ser usado para definir a estrutura social das metades nas tribos australianas, uma vez que, como pode ser visto neste breve relato, a estrutura das metades constitui uma unidade formada por grupos opostos, no duplo sentido de serem opoentes amigáveis e de serem representados como opostos em algum sentido, do mesmo modo como a águia e o corvo, o branco e o negro são opostos.

Pode-se entender melhor esse princípio considerando outro exemplo de oposição nas sociedades australianas. A aldeia australiana inclui os homens de certo clã local e as suas esposas que, pela regra da exogamia, vieram de outros clãs. Na Nova Gales do Sul, há um sistema de totemismo sexual segundo o qual certa espécie

animal é o "irmão" dos homens e outra espécie é a "irmã" das mulheres. Ocasionalmente pode surgir uma situação de tensão entre os dois sexos. De acordo com o relato dos nativos, é provável que, nesse caso, as mulheres saiam e matem um morcego, o "irmão" ou totem sexual dos homens, deixando-o jogado na aldeia para que estes o vejam. Os homens então se vingam matando a ave que nessa tribo é o totem das mulheres. As mulheres xingam os homens, o que os leva a iniciar uma luta de varas (varas de cavar para as mulheres, varas de atirar para os homens), na qual muitos saem feridos. Após a luta, restaura-se a paz e elimina-se a tensão. Os aborígenes australianos acham que, quando uma briga entre duas pessoas ou dois grupos pode prolongar-se indefinidamente, o melhor é lutar para se chegar a um acordo e voltar depois a ser amigo. O uso simbólico do totem é muito significativo. Esse costume mostra que a idéia da oposição dos grupos e a união dos contrários não está limitada às metades exogâmicas. Os dois grupos de sexo têm estrutura similar, assim como, algumas vezes, os dois grupos formados pela divisão das gerações alternadas. O grupo dos pais e o grupo dos filhos estão em relação de oposição semelhante à relação entre os maridos e suas mulheres.

Podemos dizer que, na estrutura social relativamente simples das tribos australianas, reconhecem-se três tipos principais de relações existentes entre pessoas ou grupos. Existe a relação de inimizade e de rixa; no outro extremo, há uma relação de simples solidariedade, a qual deveria existir, no sistema australiano, entre irmãos e pessoas da mesma geração no grupo local. Tais pessoas não devem lutar, embora em certas circunstâncias seja considerado legítimo que uma pessoa "rosne" para outra a fim de expressar, na aldeia, desaprovação diante de algum ato seu. Em terceiro lugar, está a relação de oposição que absolutamente não se confunde com a de inimizade ou rixa, mas que é uma combinação de acordo e desacordo, solidariedade e diferença.

Nós começamos discutindo uma característica particular de uma região particular da Austrália onde existem duas metades exogâmicas que recebem seus nomes do gavião-real e do corvo. Mediante a comparação com outras sociedades, algumas das quais não australianas, podemos ver que não se trata de algo particular ou peculiar a uma região, mas de exemplo de certas tendências gerais muito difundidas nas sociedades humanas. Dessa maneira substituímos um problema particular, daquele tipo que pede uma explicação histórica, por outros, de caráter geral. Há, por exemplo, o problema do totemismo como fenômeno social em que existe uma associação especial entre dado grupo e dada espécie natural. Outro problema levantado, talvez o mais importante, foi o da natureza e funcionamento

das relações sociais e das estruturas sociais baseadas no que aqui se denominou "oposição". Esse problema é bem mais geral que o do totemismo, pois é o problema de como a oposição pode servir para a integração social. O método comparativo é, portanto, aquele que nos leva do particular para o geral, do geral para o mais geral, tendo em vista chegar, por esse caminho, ao universal, às características que, sob formas diversas, podem ser encontradas em todas as sociedades humanas.

Mas o método comparativo não se limita a formular problemas, apesar de que formular problemas corretos seja importantíssimo em qualquer ciência. Tal método também nos fornece material para que possamos dar os primeiros passos em direção à solução. O estudo do sistema de metades da Austrália poderia nos trazer resultados de considerável importância para a teoria da sociedade humana.

No início desta conferência, citei Franz Boas por ter distinguido as duas tarefas do antropólogo no estudo da sociedade primitiva, tarefas que pedem dois métodos diversos. Um deles é o método "histórico", pelo qual se "explica" a existência de uma característica particular numa sociedade particular como o resultado de uma sequência de eventos particular. O outro é o método comparativo, pelo qual se procura não "explicar", mas compreender uma característica particular de uma sociedade particular, vendo-a primeiramente como um caso particular de uma classe ou espécie geral de fenômenos sociais e, depois, relacionando-a a certa tendência universal, de preferência universal, das sociedades humanas. Tal tendência é o que denominamos "leis", em certos casos. A Antropologia, enquanto estudo da sociedade primitiva, inclui os dois métodos e eu mesmo utilizo ambos, com sucesso, no ensino da Etnologia e da Antropologia Social em várias universidades. Porém deve-se distingui-los. O método histórico pode nos dar proposições particulares, apenas o método comparativo pode nos dar proposições gerais. Nas sociedades primitivas, a evidência histórica é sempre falha ou inadequada. Não há evidência histórica que explique como vieram a existir as divisões gavião-real e corvo, na Austrália, e as especulações a esse respeito não me parecem ter nenhuma importância. Desconhece-se, e sempre desconhecer-se-á, como os aborígenes australianos chegaram ao seu atual sistema social. A suposição de que, pelo método comparativo, possamos chegar a conclusões válidas sobre as "origens" desse sistema demonstra um total desrespeito pela natureza da evidência histórica. A Antropologia, enquanto estudo das sociedades primitivas, inclui tanto estudos históricos (etnográficos e etnológicos), quanto o estudo generalizador conhecido como Antropologia Social, que é um ramo especial da Sociologia Comparada. É desejá-

vel distinguir seus objetivos e seus métodos. A história, no sentido específico do termo, sendo um relato autêntico de acontecimentos sucessivos numa determinada região e durante certo período de tempo, não pode fornecer generalizações. O método comparativo, sendo um estudo generalizador das características das sociedades humanas, não pode fornecer histórias particulares. Os dois estudos podem apenas ser combinados e ajustados quando a sua diferença é devidamente reconhecida e, por esse motivo, há trinta anos atrás, sugeri que houvesse uma distinção clara entre a Etnologia, como estudo histórico da sociedade primitiva, e a Antropologia Social, como o ramo da Sociologia Comparada que trata especialmente das sociedades denominadas primitivas. Podemos deixar todos os problemas de reconstrução histórica para a Etnologia. Para a Antropologia Social a tarefa é formular e validar afirmações sobre as condições de existência dos sistemas sociais (leis da estática social) e as regularidades observadas na mudança social (leis da dinâmica social). Isso só pode ser feito através do uso sistemático do método comparativo e a única justificativa para que se use este método é a expectativa de que nos forneça resultados desse tipo, ou, como diz Boas, de que nos forneça o conhecimento das leis do desenvolvimento social. Só através de um estudo integrado e organizado, no qual estudos sociológicos e históricos se combinem, é que seremos capazes de alcançar compreensão real do desenvolvimento da sociedade humana. E isso ainda não foi feito.

Tradução de Alba Zaluar Guimarães

8 - aula inaugural

Claude Lévi-Strauss

(...) na teoria do fato social total (tantas vezes celebrada desde então e tão mal compreendida), a noção de totalidade é menos importante do que a maneira muito particular pela qual Mauss a concebe: folheada, poder-se-ia dizer, e formada por uma quantidade de planos, distintos e justapostos. Em lugar de aparecer como um postulado, a totalidade do social se manifesta na experiência: instância privilegiada que se pode apreender ao nível da observação, em ocasiões bem determinadas, quando se “põem em ação ... a totalidade da sociedade e de suas instituições”. Ora, essa totalidade não suprime o caráter específico dos fenômenos, que permanecem ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos, e mesmo estéticos, morfológicos, diz Mauss no *Essai sur de Don*; de tal modo que ela consiste finalmente na rede das inter-relações funcionais entre todos estes planos.

Essa atitude empírica de Mauss explica que ele tenha tão cedo superado a repugnância, que Durkheim havia começado a sentir, pelas pesquisas etnográficas. “O que conta, dizia Mauss, é o melancólico de tal ou tal ilha...” Contra o teórico, o observador deve ter sempre a última palavra; e, contra o observador, o indígena. Enfim, por trás das interpretações racionalizadas dos indígenas — que se faz freqüentemente observador e mesmo teórico de sua própria sociedade — procurar-se-ão as “categorias inconscientes” que, escre-

* Trechos da “Aula Inaugural”, trad. Maria Nazaré Lins Soares, in *O estruturalismo de Lévi-Strauss*, org. Luis Costa Lima, ed. Vozes, Petrópolis, 1970; do original *Léçon inaugurale*, proferida no Collège de France a 5 de janeiro de 1960, publicada em seu *Annuaire* (1960).

via Mauss em uma de suas primeiras obras, são determinantes “em magia, como em religião, como em lingüística”. (...)

Essa sociologia de carne e osso considera homens, tais como os descrevem os viajantes e os etnógrafos, que participaram de suas existências de maneira fugitiva ou durável. Ela os mostra engajados no próprio devir histórico, e instalados em seu espaço geográfico concreto. Ela tem, diz Mauss, “por princípio e por fim (...) perceber o grupo inteiro e seu comportamento total”.

(...) Os fatos sociais não se reduzem a fragmentos esparsos, eles são vividos por homens, e essa consciência subjetiva, tanto quanto seus caracteres objetivos, é uma forma de sua realidade.

Enquanto Malinowski instaurava a participação intransigente do etnógrafo na vida e no pensamento indígenas, Mauss afirmava que o essencial “é o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugidio em que a sociedade toma, em que os homens tomam consciência sentimental de si mesmos e de sua situação relativamente a outrem”. Essa síntese empírica oferece a única garantia de que a análise prévia, levada até às categorias inconscientes, nada deixou escapar.

E, certamente, a prova continuará amplamente ilusória: não saberemos jamais se o outro, com quem afinal de contas não nos podemos confundir, opera, a partir dos elementos de sua existência social, uma síntese que se pudesse superpor exatamente àquela que elaboramos. Mas não é necessário ir tão longe; é preciso somente — e para isso, o sentimento interno basta — que a síntese, mesmo aproximativa, resulte da experiência humana. Devemos nos assegurar disso, porquanto estudamos homens; e como somos nós mesmos homens, temos a possibilidade de fazê-lo. A maneira pela qual Mauss põe e resolve o problema, no *Essai sur le don*, nos conduz a ver, na intersecção de duas subjetividades, ordem de verdade mais aproximada à qual as ciências do homem podem pretender, quando enfrentam a totalidade de seu objeto.

(...) Tal é a medida tomada pelo etnógrafo, quando se transporta ao campo de pesquisa, pois — por mais escrupuloso e objetivo que ele queira ser — não é nunca ele, nem o outro, que encontra ao cabo de sua investigação. No máximo pode pretender, pela aplicação de si sobre o outro, distinguir o que Mauss chamava fatos de funcionamento geral, que demonstrou serem mais universais e terem mais realidade. (...)

Que é, pois, a antropologia social?

Ninguém, me parece, esteve mais perto de defini-la — ainda que por preterição — que Ferdinand de Saussure, quando, apresentando a lingüística como uma parte de uma ciência ainda por nascer, reserva a esta o nome de *semiologia*, e lhe atribui, como objeto

de estudo, a vida dos signos no interior da vida social. Não se antecipava, aliás, ele próprio, à nossa adesão, quando, nessa oportunidade, comparava a linguagem à “escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares, etc.”? Ninguém contestará que a antropologia conta, em seu campo próprio, pelo menos alguns desses sistemas de signos, aos quais se acrescentam muitos outros: linguagem mítica, signos orais e gestuais de que se compõe o ritual, regras de casamento, sistemas de parentesco, leis consuetudinárias, certas modalidades das trocas econômicas. (...)

É necessário, entretanto, precisar esta definição de duas maneiras.

Em primeiro lugar, ter-se-á pressa em reconhecer que alguns dos fatos que acabam de ser citados são também da competência de ciências particulares: ciência econômica, direito, ciência política. Todavia, essas disciplinas visam sobretudo aos fatos que são mais próximos de nós, que oferecem, pois, para nós, um interesse privilegiado. Digamos que a antropologia social os apreende, seja em suas manifestações mais longínquas, seja sob o ângulo de sua expressão mais geral. Deste último ponto de vista, ela não pode fazer nada de útil, sem colaborar estreitamente com as ciências particulares; mas estas, de seu lado, não poderiam pretender generalizar, senão graças ao concurso do antropólogo, único capaz de oferecer levantamentos e inventários que procura tornar completos.

(...) é possível perguntar se todos os fenômenos, pelos quais se interessa a antropologia social, apresentam de fato o caráter de signos. Isto é suficientemente claro, para os problemas que estudamos mais freqüentemente. Quando consideramos tal sistema de crenças — digamos o totemismo — tal forma de organização social — clãs unilineares, casamento bilateral — a questão que se nos apresenta é bem esta: “o que tudo isto significa?” e, para respondê-la, esforçamo-nos por traduzir, em nossa língua, regras primitivamente dadas numa língua diferente.

Mas dá-se o mesmo com outros aspectos da realidade social, tais como a ferramenta, as técnicas, os modos de produção e de consumo? Poderia parecer nesse caso que lidamos com objetos, não com signos — sendo o signo, segundo a célebre definição de Pierce, “aquilo que substitui alguma coisa para alguém”. Que coisa um machado de pedra substitui, e para quem?

(...) Técnicas tomadas isoladamente podem aparecer como um dado bruto, herança histórica ou resultado de um compromisso, entre as necessidades do homem e as imposições do meio. Mas, quando situadas nesse inventário geral das sociedades, que a antro-

pologia se esforça por constituir, elas sobressaem a uma luz nova, pois a imaginamos como o equivalente de um certo número de escolhas, que cada sociedade parece fazer (língua cômada, que é preciso despojar de seu antropomorfismo), entre possíveis, cujo quadro elaborar-se-á. Nesse sentido, concebe-se que um certo tipo de machado de pedra possa ser um signo: num contexto determinado, ele ocupa o lugar, para o observador capaz de compreender-lhe a significação, do utensílio diferente que uma outra sociedade empregaria para os mesmos fins.

A partir daí, mesmo as técnicas mais simples de qualquer sociedade primitiva revestem o caráter de um sistema, analisável em termos de um sistema mais geral. A maneira pela qual certos elementos desse sistema foram conservados, outros excluídos, permite conceber o sistema local como um conjunto de escolhas significativas, compatíveis ou incompatíveis com outras escolhas, e que cada sociedade, ou cada período de seu desenvolvimento, foi levado a operar.

Estabelecendo a natureza simbólica de seu objeto, a antropologia social não entende por isso desligar-se dos *realia*. (...) Não se pode estudar deuses ignorando suas imagens; ritos, sem analisar os objetos e as substâncias que fabrica ou que manipula o oficiante; regras sociais, independentemente das coisas que lhes correspondem. A antropologia social não se isola numa parte do domínio da etnologia; e não separa cultura material e cultura espiritual. Na perspectiva que lhe é própria — e que nos será necessário situar — ela lhes consagra o mesmo interesse. Os homens se comunicam por meio de símbolos e signos; para a antropologia, que é uma conversação do homem com o homem, tudo é símbolo e signo, aquilo que se põe como intermediário entre dois sujeitos.

Por essa deferência para com os objetos e as técnicas, tanto quanto pela certeza de trabalhar sobre significações, nossa concepção da antropologia social nos afasta sensivelmente de Radcliffe-Brown (...). Segundo a visão sempre maravilhosamente límpida, do mestre inglês, a antropologia social seria uma ciência indutiva, que — como as outras ciências desse tipo — observa fatos, formula hipóteses, submete estas ao controle da experiência, para descobrir as leis gerais da natureza e da sociedade. Separa-se, pois, da etnologia, que se esforça por reconstituir o passado das sociedades primitivas, mas com meios e métodos tão precários que não pode trazer, à antropologia social, nenhuma contribuição.

A época em que foi formulada, por volta de 1920, essa concepção — inspirada na distinção durkheimiana entre *circumfusa* e *prae-*

terita — marcava uma reação salutar aos abusos da escola difusionista. Mas, desde então, “a história conjectural” — como dizia Radcliffe-Brown, não sem desprezo — aperfeçoou e refinou seus métodos, graças, notadamente, às escavações estratigráficas, à introdução da estatística em arqueologia, à análise dos pólenes, ao emprego do carbono 14, e, sobretudo, graças à colaboração cada vez mais estreita que se estabelece, entre os etnólogos e os sociólogos de um lado, os arqueólogos e os pré-historiadores, de outro. (...)

Em contraposição, vários, dentre nós, alimentam, quanto ao futuro da antropologia social, pretensões mais modestas do que as encorajadas pelas grandes ambições de Radcliff-Brown. Estes imaginam a antropologia social, não segundo o modelo das ciências indutivas, tais como eram concebidas no século XIX, antes, porém, à maneira de uma sistemática cujo objetivo é identificar e inventariar tipos, analisar suas partes constitutivas, estabelecer entre elas correlações. Sem este trabalho preliminar — que não se pode dissimular que foi apenas abordado — o método comparativo, preconizado por Radcliff-Brown, corre, de fato, o risco de marcar passo: ou bem os dados a serem comparados são tão próximos, no plano da geografia ou da história, que não se está nunca certo de lidar com fenômenos distintos; ou são demasiadamente heterogêneos e o confronto se torna ilegítimo, porque aproxima coisas que não se podem comparar. (...)

A descoberta, na África, na arte de Ifé, tão refinada e erudita quanto a da Renascença européia, mas talvez anterior de três ou quatro séculos, e precedida, na África mesma, muito tempo antes, pela arte da civilização dita de Nok, influi sobre a idéia que podemos fazer das artes recentes da África Negra e das culturas correspondentes, onde somos tentados a ver réplicas empobrecidas, e como que rústicas, de formas de arte e de civilizações elevadas. (...)

É necessário debruçar-se sobre fatos desse gênero antes de abordar qualquer classificação ou comparação. Porquanto, se alguém se apressa em postular a homogeneidade do campo social, e se embala na ilusão de que é imediatamente comparável em todos os seus aspectos e em todos os seus níveis, deixará escapar o essencial. Desconhecerá que as coordenadas exigidas, para definir dois fenômenos aparentemente muito semelhantes, não são sempre as mesmas, nem do mesmo número; e acreditará formular leis da natureza social, quando se está limitando a descrever propriedades superficiais, ou a enunciar tautologias.

Desdenhar a dimensão histórica, sob pretexto de que os meios são insuficientes para avaliá-la, senão de maneira aproximativa, conduz a nos satisfazermos com uma sociologia rarefeita, onde os fenômenos estão como que descolados de seu suporte. Regras e institui-

ções, estados e processos, parecem flutuar no vazio onde esforços são feitos para se estender uma sutil rede de relações funcionais. É-se inteiramente absorvido nessa tarefa. E esquecem-se os homens, em cujo pensamento se estabelecem essas relações, negligencia-se sua cultura concreta, não se sabe mais de onde vêm, e o que são. (...)

(...) os fatos sociais que estudamos se manifestam em sociedades, sendo cada uma delas um *ser total, concreto e conjunto*. Jamais perdemos de vista que as sociedades existentes são o resultado das grandes transformações sobrevindas à espécie humana, em certos momentos da pré-história e em certos pontos da Terra, e que uma cadeia ininterrupta de acontecimentos reais liga esses fatos àqueles que podemos observar. (...)

Ora, acontece que em antropologia, a experimentação precede, ao mesmo tempo, a observação e a hipótese. Uma das originalidades das pequenas sociedades que estudamos, resulta de que cada uma delas constitui uma experiência acabada, em razão de sua simplicidade relativa e do número restrito das variáveis exigidas para explicar seu funcionamento. Mas, por outro lado, essas sociedades são vivas e não temos, nem o tempo, nem os meios, de agir sobre elas. Relativamente às ciências naturais, gozamos de uma vantagem e padecemos de um inconveniente: encontramos nossas experiências já preparadas, mas elas são ingovernáveis. É pois normal que nos esforcemos por substituí-las por modelos, isto é, sistemas de símbolos que salvaguardam as propriedades características da experiência, mas que diferentemente da experiência, temos o poder de manipular.

A ousadia de uma tal empresa é, entretanto, compensada pela humildade, poder-se-ia quase dizer o servilismo, da observação tal como a pratica o antropólogo. Deixando seu país, seu lar, durante períodos longos; expondo-se à fome, à doença, por vezes ao perigo; abandonando seus hábitos, suas crenças e suas convicções, a uma profanação da qual se torna cúmplice, quando assume, sem restrição mental nem segundas intenções, as formas de vida de uma sociedade estrangeira, o antropólogo pratica a observação integral, aquela além da qual não há mais nada, senão a absorção definitiva — e é um risco — do observador pelo objeto de sua observação.

Essa alternância de ritmo entre dois métodos — o dedutivo e o empírico — (...) dão à antropologia social seu caráter distinto, entre os outros ramos do conhecimento: de todas as ciências ela é, sem dúvida, a única a fazer da subjetividade mais íntima um meio de demonstração objetiva. Pois é bem um fato objetivo que o mesmo espírito, que se entregou à experiência e se deixou modelar por ela, se torne o teatro de operações mentais, que não anulam as precedentes e que transformam, entretanto, a experiência em modelo, tor-

nando possíveis outras operações mentais. Afinal de contas, a coerência lógica destas últimas se funda na sinceridade e na honestidade daquele que pode dizer, como o pássaro explorador da fábula: "Eu estava lá, tal coisa me aconteceu — Acreditares ali estar vós mesmos", e que conseguiu, de fato, comunicar essa convicção.

(...) Voltando à história, me parece que o mesmo se dá com ela, segundo a intenção seja consagrar-se à estática ou à dinâmica, à ordem da estrutura ou à ordem do evento. A história dos historiadores não precisa de que a defendam, mas tão pouco é atacá-la dizer (como admite M. Braudel) que ao lado de um tempo curto, existe um tempo longo; que certos fatos pertencem a um tempo estatístico e irreversível, outros, a um tempo mecânico e reversível; e que a idéia de uma história estrutural não tem nada que possa chocar os historiadores. Uma e outra vão juntas, e não é contraditório que uma história de símbolos, e de signos, engendre desenvolvimentos imprevisíveis, ainda que utilize combinações estruturais, cujo número é limitado. Num caleidoscópio, a combinação de elementos idênticos dá sempre novos resultados. Mas se dá que a história dos historiadores aí está presente — ainda que seja na sucessão de piparotes que provocam as reorganizações de estruturas — e que as chances são praticamente nulas de que reapareça duas vezes o mesmo arranjo. (...)

Nem os redatores do *Cours (de linguistique générale)*, nem Radcliffe-Brown, não se deram suficientemente conta de que a história dos sistemas de signos engloba evoluções lógicas, referentes a níveis de estruturação diversos, as quais é necessário primeiramente isolar. Se existe um sistema consciente, este não pode resultar senão de uma espécie de "média dialética" entre uma multiplicidade de sistemas inconscientes, cada um dos quais concernente a um aspecto, ou a um nível, da realidade social. Ora, esses sistemas não coincidem, nem em sua estrutura lógica, nem na aderência histórica respectiva. Eles estão como que difratados sobre uma dimensão temporal, cuja densidade dá à sincronia sua consistência, e sem a qual ela se dissolveria numa essência tênue e impalpável, um fantasma da realidade.

Não se iria, pois, longe demais, sugerindo que, em sua expressão oral o ensinamento de Saussure não devia estar muito afastado dessas profundas observações de Durkheim, que, publicadas em 1900, parecem escritas hoje: "Sem dúvida, os fenômenos que concernem à estrutura têm algo de mais estável que os fenômenos funcionais; mas, entre as duas ordens de fatos, não há senão diferenças de grau. A estrutura mesma se encontra no devir... Forma-se e se decompõe sem cessar; é a vida chegada a um certo grau de consolidação..." (...)

Na verdade, é a natureza dos fatos que estudamos que nos incita a distinguir, neles, o que pertence à estrutura, e o que pertence ao evento. Por importante que seja a perspectiva histórica, não podemos atingi-la senão no fim: após longas pesquisas, que — a medida da radioatividade e a palinologia o provam — nem sequer são sempre de nosso domínio. Em contraposição, a diversidade das sociedades humanas e seu número — ainda vários milhares no fim do século XIX — fazem com que elas nos apareçam como desdobradas no presente. Não é de admirar, se, respondendo a essa solicitação do objeto, adotamos um método mais de *transformações* que de *fluxões*.

Existe de fato uma relação muito estreita entre a noção de transformação e a de estrutura, que ocupa um lugar tão importante em nossos trabalhos. Radcliffe-Brow a introduziu na antropologia social, inspirando-se nas idéias de Montesquieu e de Spencer; servia-se dela para designar a maneira durável pela qual os indivíduos e os grupos estão ligados no interior do corpo social. Para ele, conseqüentemente, a estrutura é da ordem do evento; é dada na observação de cada sociedade particular. (...)

Nenhuma ciência pode, hoje, considerar as estruturas pertencentes a seu domínio como se reduzindo a um arranjo qualquer de partes quaisquer. Não é estruturado senão o arranjo que responde a duas condições: é um sistema, regido por uma coesão interna; e essa coesão, inacessível à observação de um sistema isolado, revela-se no estudo das transformações, graças às quais propriedades similares são encontradas em sistemas na aparência diferentes. Como escrevia Goethe:

“Todas as formas são semelhantes, e nenhuma é igual às outras. Tanto que o coro delas guia na direção de uma lei oculta”.

Essa convergência das perspectivas científicas é muito reconfortante para as ciências semiológicas, de que faz parte a antropologia social, porque os signos e símbolos não podem desempenhar seu papel senão enquanto pertencem a sistemas, regidos por leis internas de implicação e de exclusão; e porque o próprio de um sistema de signos é ser transformável, em outras palavras, traduzível na linguagem de um outro sistema, com o auxílio de permutações. Que uma tal concepção tenha podido nascer na paleontologia, incita a antropologia social a alimentar uma esperança secreta: ela pertence às ciências humanas, seu nome o proclama suficientemente; mas, se se resigna a passar seu purgatório junto às ciências sociais, é que não desespera de acordar entre as ciências naturais na hora do juízo final. (...)

Sabe-se que função desempenha a proibição do incesto nas sociedades primitivas. Projetando, se se pode dizer, as irmãs e as filhas

fora do grupo consangüíneo, e destinando-lhes esposos eles mesmos provenientes de outros grupos, ela estabelece, entre estes grupos naturais, laços de aliança, os primeiros que podem ser qualificados de sociais. A proibição do incesto funda assim a sociedade humana, e, em certo sentido, ela é a sociedade.

Para justificar esta interpretação, não se procedeu de maneira indutiva. Como ter-se-ia podido, tratando-se de fenômenos cuja correlação é universal, mas entre os quais as diversas sociedades inventam toda sorte de conexões heteróclitas? De resto, não se trata de fatos, mas de significações. A questão que nós nos colocávamos era a do *sentido* da proibição do incesto (o que no século XVIII ter-se-ia chamado seu "espírito"), e não a de seus *resultados*, reais ou imaginários. Era necessário pois, para cada nomenclatura de parentesco e para as regras de casamento correspondentes, estabelecer o caráter de sistema. E isso não era possível senão ao preço de um esforço suplementar consistindo na elaboração do sistema destes sistemas, e em pô-los entre si uma relação de transformações. A partir daí, o que não passava então de uma imensa desordem se organizava sob a forma de gramática: enunciado que obriga de todas as maneiras concebíveis a se instaurar, e a se manter, um sistema de reciprocidade.

(...) como ... responder à questão seguinte, que é a da universalidade dessas regras no conjunto das sociedades humanas, nele incluindo as sociedades contemporâneas? Mesmo se não definimos a proibição do incesto à maneira dos australianos ou dos ameríndios, ela existe também entre nós, mas será ainda com a mesma função? Poderia se dar que a ela estivéssemos presos por motivos muito diferentes, tais como a descoberta tardia das conseqüências nocivas das uniões consangüíneas. Poderia também ocorrer — como pensava Durkheim — que a instituição não desempenhasse mais entre nós papel positivo, e que subsistisse somente como um vestígio de crenças insuetas, inculcadas no pensamento coletivo. Ou não seria antes que nossa sociedade, caso particular dentro de um gênero mais vasto, depende, como todas as outras, para sua coerência e sua existência mesma, de uma rede — que se tornou entre nós infinitamente instável e complicada — de laços entre famílias consangüíneas? Na afirmativa, deve-se admitir que a rede é homogênea em todas as suas partes, ou reconhecer nela tipos de estruturas, diferentes segundo os meios, as regiões; e variáveis, em função das tradições históricas locais.

(...) Não podemos fazer variar as relações complexas que supõe uma sociedade contemporânea — nos planos técnico, econômico, profissional, político, religioso e *biológico* — interrompê-las e res-

tabelecê-las à vontade, na esperança de descobrir aquelas que são indispensáveis à existência da sociedade como tal, e aquelas das quais, a rigor, ela poderia prescindir.

Mas nós poderíamos, entre os sistemas matrimoniais cuja função de reciprocidade é mais bem estabelecida, escolher os mais complexos e os menos estáveis; poderíamos construir modelos seus, no laboratório, para determinar como funcionariam, se implicavam um número crescente de indivíduos; poderíamos, também, deformar nossos modelos, na esperança de obter modelos do mesmo tipo, porém mais complexos e ainda mais instáveis... E compararíamos os ciclos de reciprocidade assim obtidos, com os mais simples que seja possível observar em campo, nas sociedades contemporâneas, por exemplo nas regiões caracterizadas por *isolats* de pequena dimensão. Por meio de passagens sucessivas do laboratório ao campo, do campo ao laboratório, trataríamos de preencher progressivamente o vazio entre duas séries, uma conhecida, a outra desconhecida, intercalando uma série de formas intermediárias. Finalmente, não teríamos feito nada mais que elaborar uma linguagem, cujos únicos méritos seriam de ser coerente, como toda linguagem, e de dar conta, por meio de um pequeno número de regras, de fenômenos até então tidos como muito diferentes. À falta de uma inacessível verdade de fato, teríamos atingido uma verdade de razão. (...)

Quais são, então, as razões da predileção que manifestamos por essas sociedades que, à falta de melhor termo, chamamos primitivas, embora certamente não o sejam?

A primeira, confessemos francamente, é de ordem filosófica. Como escreveu M. Merleau-Ponty, "cada vez que o sociólogo (mas é no antropólogo que ele pensa) retorna às fontes vivas de seu saber, àquilo que nele, opera como meio de compreender as formações culturais mais afastadas de si, faz espontaneamente filosofia". De fato, a pesquisa de campo, por onde começa toda carreira etnológica, é mãe e ama-de-leite da dúvida, atitude filosófica por excelência. Essa "dúvida antropológica" não consiste somente em saber que não se sabe nada, mas em expor resolutamente o que se acreditava saber, e a própria ignorância, aos insultos e aos desmentidos que infligem, a idéias e a hábitos muito caros, aquelas que podem contradizê-los no mais alto grau. Ao contrário do que a aparência sugere, é, pensamos, por seu método mais estritamente filosófico, que a etnologia se distingue da sociologia. (...)

Escolhendo um sujeito e um objeto radicalmente distantes um do outro, a antropologia corre, entretanto, um risco: que o conhecimento, tirado do objeto, não atinja suas propriedades intrínsecas, mas se limite a exprimir a posição relativa, e sempre mutável, do

sujeito em relação a ele. É muito possível, de fato, que o pretense conhecimento etnológico esteja condenado a permanecer tão excêntrico e inadequado quanto aquele que um visitante exótico teria de nossa própria sociedade. O índio Kwakiutl, que Boas convidava, às vezes, para vir a New York lhe servir de informante, era indiferente ao espetáculo dos arranha-céus e das ruas apinhadas de automóveis. Reservava toda a sua curiosidade intelectual para os anões, os gigantes e as mulheres de barba, que eram então exibidos em Times Square, para os distribuidores automáticos de pratos preparados, e para as bolas de latão que ornaram a cabeça das rampas de escada. Por motivos que não posso evocar aqui, tudo isso punha em causa sua própria cultura, e era ela, somente, que procurava reconhecer, em certos aspectos da nossa.

À sua maneira, não cedem os etnólogos à mesma tentação, quando se permitem, como fazem tantas vezes, interpretar segundo nossos valores os costumes e as instituições indígenas, com o objetivo inconfesso de fazê-los combinar melhor com as teorias em moda? O problema do totemismo, que vários dentre nós têm por diáfano e insubstancial, pesou durante anos, sobre a reflexão etnológica, e compreendemos, agora, que essa importância provinha de um certo gosto do obscuro e do grotesco, que é como uma doença infantil da ciência religiosa: projeção negativa de um medo incontornável do sagrado, do qual o observador mesmo não conseguiu se desligar. Assim, a teoria do totemismo constituiu-se "para nós" e não "em si", e nada garante que, em suas formas atuais, não proceda ainda de uma ilusão semelhante.

(...) É verdade que adquirimos um conhecimento direto das formas de vida e de pensamento exóticos, que faltava a nossos predecessores; mas também não é verdade que o surrealismo — isto é, um desenvolvimento interior à nossa sociedade — transformou nossa sensibilidade, e que a ele devemos ter descoberto ou redescoberto, no âmago de nossos estudos, um lirismo e uma proibição? Resistamos, pois, às seduções de um objetivismo ingênuo, mas sem desconhecer que, por sua precariedade mesma, nossa posição de observador nos proporciona garantias inesperadas de objetividade. É na medida em que as sociedades ditas primitivas estão muito afastadas da nossa, que podemos atingir nelas esses "fatos de funcionamento geral", de que falava Mauss, que têm a possibilidade de serem "mais universais" e de terem "mais realidade". Nessas sociedades — continuo a citar Mauss — "captam-se homens, grupos e comportamentos... vemo-los moverem-se como, em mecânica, vêm-se massas e sistemas". Essa observação privilegiada, porque distante, implica sem dúvida certas diferenças de natureza, entre essas sociedades e as nossas: a astronomia não exige somente que os corpos celestes

sejam longínquos; é necessário que o tempo não decorra neles segundo o mesmo ritmo, senão, a Terra teria cessado de existir, muito tempo antes de que a astronomia tivesse nascido. (...)

Se a sociedade está na antropologia, a própria antropologia está na sociedade: pois a antropologia pode ampliar progressivamente seu objeto de estudo, até nele incluir a totalidade das sociedades humanas; ela surgiu, entretanto, num período tardio da história destas, e num pequeno setor da Terra habitada. Mais ainda, as circunstâncias de seu aparecimento têm um sentido, compreensível somente quando colocadas no quadro de um desenvolvimento social e econômico particular: adivinha-se então que elas se acompanham de uma tomada de consciência — quase um remorso — de que a humanidade tenha podido, durante tanto tempo, permanecer alienada de si mesma; e, sobretudo, de que esta fração da humanidade, que produziu a antropologia, seja aquela mesma que foi, para tantos outros homens, objeto de execração e de desprezo. Sequela do colonialismo, diz-se por vezes de nossas investigações. As duas coisas estão ligadas certamente, mas nada seria mais falso que ter a antropologia como a última encarnação do espírito colonial: uma ideologia vergonhosa, que lhe ofereceria uma oportunidade de sobrevivência.

(...) Se o colonialismo não tivesse existido, o desenvolvimento da antropologia teria sido menos tardio; mas, talvez também, a antropologia não tivesse sido incitada, como se tornou seu papel, a repor o homem inteiro em questão, em cada um de seus exemplos particulares. Nossa ciência chegou à maturidade, no dia em que o homem ocidental começou a compreender que ele jamais se compreenderia a si mesmo, enquanto na face da Terra, uma só raça, ou um só povo, fosse tratado por ele como um objeto. Somente então, a antropologia pode se afirmar como o que é: um empreendimento, que renova e expia a Renascença, com o fim de levar o humanismo a alcançar a medida da humanidade. (...)

Tradução de Maria Nazaré L. Soares



9 - antropologia social*

E. E. Evans-Pritchard

O Âmbito da Disciplina (...)

Devo enfatizar que, teoricamente pelo menos a antropologia social é o estudo de todas as sociedades humanas e não meramente das sociedades primitivas, mesmo se, na prática e por conveniência, sua atenção se volta atualmente sobretudo para as instituições dos povos mais simples, pois é evidente que não é possível haver uma disciplina independente, que se restrinja inteiramente a estas sociedades. Embora um antropólogo possa estar desenvolvendo uma pesquisa entre indivíduos primitivos, o que estudo entre eles é a linguagem, o direito, a religião, as instituições políticas, a economia, e assim por diante, e está, portanto, interessado nos mesmos problemas gerais que o pesquisador desses campos, nas grandes civilizações mundiais. Deve-se igualmente recordar que, ao interpretar suas observações das sociedades primitivas, o antropólogo está sempre, conquanto só implicitamente, comparando-as com a sua própria.

A antropologia social pode, assim, ser considerada como um ramo dos estudos sociológicos, o ramo que se dedica principalmente às sociedades primitivas. Quando se fala em sociologia, geralmente se tem em mente estudos de problemas particulares nas sociedades civilizadas. Se dermos ao termo este sentido, segue-se que a diferença entre a antropologia social e a sociologia é uma diferença de campo, mas há também diferenças importantes de método entre ambas. O antropólogo social estuda as sociedades diretamente, nelas vivendo durante meses ou anos, ao passo que a pesquisa sociológica

* *Social anthropology*, trechos dos capítulos I, II, III e VI The Free Press, Nova Iorque, 1964; pgs 10—12, 16—18, 34—37, 38—42, 48—50, 55—56, 56—57, 57—63, 123—129.

se faz habitualmente a partir de documentos e é, em grande parte, estatística. O antropólogo social estuda as sociedades enquanto totalidades. Nelas examina a ecologia, a economia, as instituições legais e políticas, as organizações familiares e de parentesco, a religião, a tecnologia, as artes, etc., como partes de sistemas sociais gerais. O trabalho do sociólogo, por outro lado, é usualmente muito especializado constituindo-se no estudo de problemas isolados como divórcio, crime, insanidade, distúrbios trabalhistas e incentivos industriais. A sociologia em grande parte se confunde, em um extremo, com a filosofia social e, em outro, com a planificação social. Procura não só descobrir como funciona as instituições, mas decidir como deveriam funcionar e como alterá-las, ao passo que o antropólogo social se manteve em grande parte afastado destas considerações.

Entretanto, não é neste sentido que me refiro à sociologia nestas conferências, mas no sentido mais amplo, em que é considerada como um corpo geral de conhecimento teórico acerca das sociedades humanas. É a relação deste corpo geral de teoria com a vida social primitiva que constitui o objeto da antropologia social. Isto se evidenciará no momento em que lhes apresentar um breve relato da sua história, pois que muito do nosso conhecimento teórico, ou conceitual, se origina em obras que de nenhuma maneira, ou apenas indiretamente, se preocupam com as sociedades primitivas. Peço-lhes, portanto, que no decorrer destas conferências tenham em mente dois desenvolvimentos inter-relacionados, o progresso da teoria sociológica, do qual a teoria antropológica é apenas uma parte, e o progresso do conhecimento sobre as sociedades primitivas, ao qual se tem submetido e que tem reformulado a teoria sociológica, enquanto corpo de conhecimento especializado relativo a elas. (. . .)

Antes de examinar, até mesmo de maneira preliminar, o que entendemos por estrutura social, peço-lhes que notem uma característica adicional dessas teses, porque ela coloca um problema significativo na antropologia atual e que discutirei novamente em conferências posteriores. A redação de todas elas se refere a problemas sociológicos, isto é, todas tratam fundamentalmente de conjuntos de relações sociais, relações entre membros de uma sociedade e entre grupos sociais. O ponto que desejo salientar aqui é que constituem antes estudos de sociedades do que de culturas. Há uma diferença extremamente importante entre os dois conceitos, que conduziu pesquisa e teoria antropológicas a duas direções distintas.

Permitam-me dar alguns exemplos. Se entrarem em uma igreja inglesa, verão que os homens descobrem suas cabeças, mas permanecem calçados entretanto, se entrarem em uma mesquita em

um país muçulmano, observarão que os homens retiram seus calçados, mas mantêm suas cabeças cobertas. O mesmo comportamento é costumeiro, quando se entra numa casa inglesa ou numa tenda beduína. Estas são diferenças de cultura ou costume. A finalidade e função do comportamento são as mesmas em ambos os casos, demonstrar respeito, mas este é expresso diferentemente nas duas culturas. Permitam-me apresentar um exemplo mais complexo. Beduínos árabes nômades apresentam sob alguns aspectos e em aspectos básicos, o mesmo tipo de estrutura social que alguns dos povos seminômades do Nilo, na África Oriental, mas culturalmente os dois povos são diferentes. Os beduínos vivem em tendas, os nilotas em cabanas e abrigos; os beduínos criam camelos, os nilotas, gado; os beduínos são muçulmanos, os nilotas têm uma religião diferente, e assim por diante. Exemplo diferente e ainda mais complexo seria a distinção que fazemos ao nos referirmos à civilização helênica ou hindu e à sociedade helênica ou hindu.

Lidamos aqui com dois conceitos diferentes, ou duas abstrações distintas da mesma realidade. Embora as definições, que deveriam ser dadas a cada uma delas e à relação que mantêm entre si, tenham sido freqüentemente discutidas, raramente foram sistematicamente examinadas, e ainda há muita confusão e pouco consenso acerca do assunto. Entre os antropólogos mais antigos, Morgan, Spencer e Durkheim concebiam o objeto do que hoje chamamos antropologia como sendo a classificação e análise funcional de estruturas sociais. Este ponto de vista persistiu entre os seguidores de Durkheim na França. Encontra-se igualmente representado na atual antropologia britânica e na tradição da sociologia formal alemã.¹ Tylor, por outro lado, e outros que se inclinavam pela etnologia, concebiam seu objeto como sendo a classificação e análise de culturas e este foi o ponto de vista dominante na antropologia americana durante longo tempo, em parte, creio, porque as sociedades indígenas fracionadas e desintegradas nas quais concentraram suas pesquisas levaram-nos mais facilmente aos estudos da cultura do que da estrutura social; parcialmente porque a ausência de uma tradição de pesquisa de campo intensiva através de idiomas nativos e durante longos períodos de tempo, tal como há na Inglaterra, também tende mais para estudos de costume ou da cultura, do que para os das relações sociais; e em parte por outras razões.

Quando um antropólogo social descreve uma sociedade primitiva, a distinção entre sociedade e cultura é obscurecida pelo fato

¹ Georg Simmel, *Soziologie*, 1908; Leopold von Wiese, *Allgemeine Soziologie*, 1924.

de que descreve a realidade, o comportamento bruto, em que ambas estão inseridas. Descreve, por exemplo, a maneira exata em que um indivíduo demonstra respeito por seus ancestrais; mas quando passa a interpretar o comportamento, tem que fazer abstrações a partir dele, à luz dos problemas particulares que estuda. Se estes problemas são problemas de estrutura social, prestará maior atenção às relações sociais das pessoas envolvidas em todo o procedimento, do que aos detalhes de sua expressão cultural.

Assim, uma interpretação, ou uma interpretação parcial, do culto dos ancestrais poderia ser mostrar de que maneira é consistente com a estrutura familiar ou de parentesco. As ações culturais, ou costumeiras, que um indivíduo desempenha ao demonstrar respeito a seus ancestrais, os fatos, por exemplo, de que faz um sacrifício e que aquilo que sacrifica é uma vaca ou um boi, requerem um tipo de interpretação diferente e esta poderá, em parte, ser tanto psicológica como histórica.

Esta distinção metodológica se torna mais exigente quando são realizados estudos comparativos, pois tentar os dois tipos de interpretação ao mesmo tempo conduziria quase inevitavelmente à confusão. Nos estudos comparativos o que se compara não são coisas em si, mas algumas de suas características particulares. Caso se deseje realizar uma comparação sociológica de cultos aos ancestrais em um determinado número de sociedades distintas, o que se compara são conjuntos de relações estruturais entre pessoas. Começa-se necessariamente, portanto, por abstrair essas relações em cada sociedade dos seus modos particulares de expressão cultural. De outro modo, não se poderia fazer a comparação. O que se está fazendo é isolar certos problemas de um determinado tipo para estudo. Ao fazê-lo não se estabelece uma distinção entre dois tipos diferentes de coisas — sociedade e cultura não são entidades — mas tipos diferentes de abstração. (...)

Primeiras Teorias

(...) Outra qualidade encontrada na maioria dos autores do século XIX que citei, era que estudavam sociologicamente as instituições, em termos de estrutura social, e não em termos de psicologia individual. Evitavam argumentar dedutivamente, como frequentemente faziam os filósofos, a partir de postulados acerca da natureza humana, e procuravam explicar as instituições em termos de outras instituições também encontradas na mesma sociedade, na mesma época, ou em períodos anteriores de sua história.

Assim, quando McLennan procurou compreender a exogamia, rejeitou explicitamente o determinante biológico ou psicológico do tabu do incesto, e tentou explicá-la através de uma referência aos costumes do infanticídio feminino e da rixa de sangue (*teud*)² e às crenças totêmicas. Não inquiriu acerca da natureza humana para uma explicação do rito do casamento por captura, mas mostrou como pode encontrar-se relacionado às regras de exogamia e como poderia ser um renascente do rapto verdadeiro. Do mesmo modo, sugeriu como a patrilineariedade poderia ter-se originado da matrilinearidade, através de uma combinação dos costumes de poliandria e patrilocalidade; e como o culto de divindades animais e divindades vegetais, e seus símbolos, e suas relações hierárquicas recíprocas, entre os judeus, na Índia e na Grécia e Roma antigas poderiam ter-se originado do totemismo e de uma estrutura tribal totêmica.

McLennan adotou rigidamente a tese de que as instituições sociais são funcionalmente interdependentes. Por exemplo, afirmou que “uma explicação completa da origem da exogamia exige que se demonstre que onde existia exogamia, existia totamismo; que onde existiam rixas de sangue, existia a obrigação religiosa da vingança; que onde existia a obrigação religiosa da vingança, existia o infanticídio feminino; que onde existia infanticídio feminino, e parentesco matrilineal existia. A impossibilidade de demonstrar qualquer um desses aspectos seria fatal para toda a argumentação.”³

Maine, igualmente, interessava-se por problemas sociológicos como a relação entre direito e religião e moralidade, as conseqüências sociais da codificação do direito em várias circunstâncias históricas, o feito do desenvolvimento de Roma como império militar sobre a autoridade legal do chefe de família, a relação entre o *patria potestas* e agnação e a transformação, nas sociedades em desenvolvimento, do direito baseado no *status* para o direito baseado no contrato. Ao tratar esses problemas, Maine expressamente defendeu um método sociológico de análise e condenou o que hoje chamaríamos de explicações psicológicas. “O que fez a humanidade num estado primitivo”, argumenta, “pode não ser um campo de estudo inglório, mas, quanto aos seus motivos para fazê-lo, é impossível saber o que quer que seja. Esses esboços da situação dos seres humanos nos primeiros períodos do mundo são distorcidos, primeiro pela suposição que a humanidade era desprovida de grande parte das cir-

² Ver nota 1 do 2º capítulo.

³ *Studies in ancient history* (The second series), 1896, pg. 28.

cunhâncias pelas quais está agora rodeada e, em seguida, por se supor que, na condição que assim se imagina, preservaria os mesmos sentimentos e preconceitos pelos quais é agora influenciada — embora, de fato, esses sentimentos possam ter sido criados e engendrados pelas próprias circunstâncias das quais, segundo a hipótese, deve ser privada”.⁴

Em outras palavras, as instituições primitivas não podem ser interpretadas em termos de imposição da mentalidade do pesquisador civilizado, porque sua mentalidade é um produto de um conjunto diferente de circunstâncias. Supor outra coisa seria cair no que se tem chamado de “falácia psicológica”, tão freqüentemente denunciada mais tarde por Durkheim, Lévy-Bruhl e outros sociólogos franceses.

Não estou sugerindo que as teorias desses antropólogos vitorianos eram corretas. Em sua grande maioria, não são hoje aceitas por nenhum antropólogo, e algumas dentre elas parecem agora ingênuas, não só à luz do nosso atual conhecimento, mas também à luz do conhecimento disponível à época em que foram apresentadas. Nem estou apoiando esse método de interpretação. Estou apenas tentando estimar o significado desses autores para uma compreensão da antropologia social atual. Para apreciá-lo e apreciá-los, devemos, creio, ter em mente que as mudanças sociais, que se processavam na Europa àquela época, dirigiam a atenção de inúmeros pensadores, particularmente de filósofos da história, economistas e estatísticos, preferentemente para o papel das massas na história, ao invés dos indivíduos, e para as grandes tendências do que para os acontecimentos particulares; e levaram-nos à procura de uniformidades e regularidades⁵. O estudo das instituições prestava-se facilmente a esta abordagem, especialmente quando as instituições eram as dos homens primitivos, das quais apenas o arcabouço e a direção do desenvolvimento poderiam ser supostos e não a partir nelas desempenhada pelos indivíduos, ou acontecimentos acidentais, mormente porque esses últimos não poderiam ser reconstruídos pelo método comparativo ou por qualquer outro.

Mas, embora sobre certos aspectos estes antropólogos do século XIX tivessem o mesmo ponto de vista que os atuais, quanto a outros problemas havia grande diferença, tão vasta que, para nós, não raro é difícil ler suas construções teóricas sem nos irritarmos; e às vezes nos sentimos embaraçados com o que nos parece ser complacência.

⁴ *Ancient law*, ed. de 1912, pgs 266—7.

⁵ G. P. Gooch, *History and historians in the nineteenth century*, 1949, Cap. XXVIII *et passim*.

A dificuldade reside, em parte, nas mudanças que tiveram lugar no conteúdo das palavras usadas, devidas, ademais a uma mudança geral na apresentação, a mudanças no significado dos conceitos introduzidos pelo acréscimo de conhecimento; pois devemos compreender que, na verdade, muito pouco se sabia então sobre as sociedades primitivas, e o que se consideravam fatos não eram absolutamente fatos, mas observações superficiais e opiniões preconceituosas. Mas mesmo admitindo-o, vemos agora que o seu emprego do método comparativo para fins de reconstituições históricas os conduziu a conclusões injustificáveis e totalmente inverificáveis.

Estes antropólogos do século passado julgavam estar escrevendo história, a história do homem primitivo, e se interessavam pelas sociedades primitivas não tanto por si mesmas, mas devido ao uso que podiam delas fazer na reconstituição hipotética da antiga história da humanidade, em geral, e de suas próprias instituições, em particular. (...)

Sustentariamos hoje, creio que unanimemente, que uma instituição não deve ser compreendida, e menos ainda explicada, em termos de suas origens, quer sejam estas origens concebidas como inícios, causas, ou simplesmente, no sentido lógico, suas formas mais simples. Para se compreender uma instituição, o conhecimento de sua história e das circunstâncias do seu desenvolvimento, certamente, nos auxilia, mas o conhecimento de sua história não pode em si esclarecer como funciona na vida social. Saber como chegou a ser o que é, e saber como funciona são duas coisas distintas, distinção que discutirei em maior detalhe na minha conferência seguinte.

Entretanto, no caso dos antropólogos do século XIX, não nos é proporcionada uma história crítica, nem mesmo tal como era entendida em meados do século, quando era ainda considerada como uma arte literária e de maneira nenhuma constituía o estudo sistemático de fontes em que hoje se transformou. Mesmo na época, a história pelo menos se baseava em documentos e monumentos, totalmente inexistentes para a reconstituição do desenvolvimento das instituições do homem primitivo. Neste campo, a reconstituição histórica tinha de ser quase inteiramente conjectural e, freqüentemente pouco mais era do que trabalho de adivinhação plausível. Caso se aceite que o homem descende de algum tipo de criatura antropóide, pode ser razoável supor que em alguma época suas relações sexuais devam ter sido, em algum grau, promíscuas e fazer a pergunta adicional de como se desenvolveu o casamento monógamo, a partir desta condição; mas a suposição e reconstituição do desenvolvimento são puramente especulativas. Não constituem história.

Devemos igualmente salientar que o método comparativo, mesmo quando apenas utilizado para o estabelecimento de correlações,

sem se tentar também a elas atribuir validade cronológica, apresentou, ao ser aplicado às instituições sociais, sérias lacunas, que nem mesmo o conhecimento e a habilidade de Tylor, ou os métodos estatísticos a que recorreu como ajuda, puderam solucionar. Os fatos submetidos à análise eram geralmente imprecisos ou insuficientes e também, de modo geral, isolados dos contextos sociais que lhes davam todo o seu sentido. Ademais, considerava-se extremamente difícil, se não de todo impossível, ao tratar com fenômenos sociais complexos, estabelecer as unidades a serem submetidas à análise pelo método das variações concomitantes. É simples perguntar com que frequência totemismo e clãs são encontrados juntos, mas é difícil definir "totemismo" e "clã" para os fins da pesquisa. É ainda mais difícil dar uma definição precisa de conceitos como "propriedade", "crime", "monogamia", "democracia", "escravidão" e vários outros termos.

Uma dificuldade adicional nestes estudos, complicada pela difusão de instituições e idéias, era decidir o que se consideraria como um exemplo da ocorrência de um fato social. A ocorrência da poligamia em todo o mundo muçulmano conta como um exemplo de poligamia, ou como muitos? Devem as instituições parlamentares, que se originam e são moldadas no sistema britânico, em diferentes partes do mundo, serem computadas como um de seus exemplos, ou como muitos?

Do que acabo de afirmar, fica claro que, sob dois aspectos importantes, a antropologia do século XIX diferia da antropologia atual. Procurava interpretar instituições mostrando de que maneira poderiam ter-se originado e por que estágios poderiam ter evoluído. Podemos aqui deixar para considerar posteriormente a questão da relevância do desenvolvimento histórico para a pesquisa sociológica, sempre que a história é conhecida. Adotaríamos majoritariamente o ponto de vista que, sendo desconhecida a história das instituições dos povos primitivos, o estudo sistemático de como são no presente deve preceder qualquer tentativa de conjecturar sobre como se originaram e desenvolveram. Também sustentariamos que a maneira como se originaram e desenvolveram é, de toda forma, um problema que, conquanto relevante para a questão de como funcionam na sociedade, é diferente e que deve ser estudado separadamente, mediante uma técnica distinta.

Outro modo de expressar este ponto seria dizer que a antropologia social e a etnologia eram consideradas pelos antropólogos do século XIX como uma única disciplina, ao passo que hoje são consideradas como distintas.

A segunda diferença principal, para a qual desejaria chamar a sua atenção, só agora começa a emergir claramente na antropologia.

Em minha primeira conferência, referi-me à diferença entre cultura e sociedade. Essa distinção quase nunca era feita pelos antropólogos do século passado. Caso a fizessem, a maioria teria considerado a cultura, e não as relações sociais, como o objeto principalmente de seus estudos; e para eles a cultura era algo concreto. Concebiam exogamia, totemismo, matrilinearidade, culto aos ancestrais, escravidão, e assim por diante, como costumes — coisas — e era no estudo desses costumes, ou coisas, que se consideravam ocupados. Conseqüentemente, seus conceitos necessitavam sempre contar uma tal carga de realidade cultural que a análise comparativa se via atolada, desde o início.

Não foi senão após o final do século que os antropólogos começaram a classificar sociedades à base de suas estruturas sociais, ao invés de suas culturas, como um primeiro passo essencial para tornar fecundos os estudos comparativos. Além de ter-se separado da etnologia, a antropologia definiu também seu objeto principal como sendo as relações sociais, ao invés da cultura, e pôde conseqüentemente chegar a adaptar para ele um método. Seu método é ainda um método comparativo, mas é empregado para uma finalidade distinta e de uma maneira diferente, e o que compara é diverso.

Afora essas diferenças de método, sentimo-nos também moralmente distanciados dos antropólogos do século passado — ou pelo menos eu me sinto. Suas reconstruções não só eram conjecturais, mas também avaliativas. Liberais e racionalistas, acreditavam sobretudo no progresso, no tipo de mudanças políticas, sociais e filosóficas, que se processavam na Inglaterra vitoriana. Industrialização, democracia, ciência, etc., eram boas em si mesmas. Conseqüentemente, as explicações que apresentavam das instituições sociais se resumem, quando examinadas, a pouco mais do que escalas hipotéticas do progresso, em um extremo das quais eram colocadas formas de instituições ou crenças, tal como existiam na Europa e América do século XIX, ao passo que no outro extremo se colocavam suas antíteses. Uma série de estágios era então construída, a fim de mostrar o que logicamente poderia ter sido a história do desenvolvimento de um extremo da escala até o outro. Tudo o que restava a fazer era pesquisar a literatura etnológica em busca de exemplos para ilustrar cada um destes estágios. Apesar de toda a sua insistência no empirismo no estudo das instituições sociais, os antropólogos do século XIX eram, portanto, bem pouco menos dialéticos, especulativos e dogmáticos que os filósofos morais do século anterior, embora sentissem que deviam basear suas construções em uma abundante evidência factual, necessidade raramente sentida pelos filósofos morais.

Hoje não há tanta certeza quanto aos valores que aceitavam. Em parte, de toda maneira, o abandono da construção de estágios de desenvolvimento, que tanto os ocupava, e a adoção de estudos funcionais indutivos das sociedades primitivas devem ser atribuídos ao aumento do ceticismo quanto a pôderem muitas das mudanças, que se processavam no século XIX, ser inquestionavelmente consideradas como progresso; pois, qualquer que seja a opinião dos que a cultivam, a antropologia social moderna é conservadora na sua abordagem teórica. Seus interesses residem mais no que contribui para a integração e equilíbrio das sociedades, do que no estabelecimento de escalas e estágios de progresso.

Creio, entretanto, que a maior causa de confusão entre os antropólogos do século XIX não era tanto que acreditassem no progresso e procurassem um método através do qual pudessem reconstituir a maneira como evoluíra, pois estavam perfeitamente cientes que seus esquemas constituíam hipóteses, que não poderiam ser finalmente ou totalmente verificadas. Devemos antes procurá-la na suposição que herdaram do Iluminismo, de que as sociedades são sistemas naturais, ou organismos, que têm um processo de desenvolvimento necessário, passível de ser reduzido a princípios gerais ou leis. Conexões lógicas eram conseqüentemente apresentadas como conexões reais e necessárias, e as classificações tipológicas simultaneamente como processos históricos e inevitáveis de desenvolvimento. Ver-se-á, imediatamente, como a combinação da noção de lei científica e da noção de progresso conduz, na antropologia como na filosofia da história, a estágios inflexíveis, cuja inevitabilidade presumida lhes confere uma qualidade normativa. Naturalmente, os que acreditavam que a vida social poderia ser reduzida a leis científicas, concluíram que formas semelhantes de instituições deveriam ter-se desenvolvido a partir de formas similares e, estas, a partir de protótipos semelhantes. (...)

Desenvolvimento teóricos posteriores

(...) No estudo das sociedades primitivas, é tarefa do historiador dos povos primitivos, o etnólogo, descobrir, se puder, como suas instituições chegaram a ser o que são. É tarefa do cientista, o antropólogo social, descobrir suas funções no sistema social a que pertencem. Mesmo dispondo das melhores fontes, o historiador só nos pode dizer qual foi a sucessão de acontecimentos acidentais através da qual a sociedade se tornou o que é. Esses acontecimentos não poderiam ser deduzidos de princípios gerais, nem pode um estudo dos acontecimentos proporcioná-los. Assim, os antropólogos sociais

do século XIX estavam duplamente equivocados; reconstruíam a história sem material adequado para fazê-lo e procuravam estabelecer leis sociológicas através de um método que não pode conduzir ao seu estabelecimento. O reconhecimento geral desta posição separou a antropologia social da etnologia e conferiu à antropologia social sua atual autonomia no estudo mais amplo do homem.

Ao fazerem essas afirmações, os antropólogos sociais sustentam que as sociedades são sistemas naturais, dos quais toda a parte são interdependente, cada qual servindo a um complexo de relações necessárias à manutenção do todo, e que a vida social pode ser reduzida a leis científicas, que possibilitam previsões. Há, aqui, várias proposições. As duas proposições básicas, que examinarei brevemente, podem ser resumidas nas afirmações que as sociedades são sistemas e que esses sistemas são sistemas naturais os quais podem ser reduzidos a variáveis, juntamente com o corolário de que a sua história é irrelevante para a investigação de sua natureza.

Que há algum tipo de ordem, consistência e constância na vida social é óbvio. Se não houvesse, nenhum de nós seria capaz de lidar com nossos negócios, ou satisfazer nossas mais elementares necessidades. Ver-se-á também imediatamente que esta ordem é estabelecida pela sistematização, ou institucionalização das atividades sociais, de modo que nelas, certas pessoas têm certos papéis e de modo que as atividades têm certas funções na vida social geral. Recorrendo a um exemplo que usamos anteriormente — em um Tribunal de Justiça Criminal, juiz, membros do júri, advogados, escreventes, policiais e o acusado têm papéis definidos e a ação do Tribunal como um todo tem as funções de estabelecer a pena e punir o crime. Os indivíduos que ocupam estas posições variam em cada caso, mas a forma e funções da instituição são constantes. É igualmente óbvio que juiz, advogados, escreventes e policiais têm papéis profissionais que só podem desempenhar se houver alguma organização econômica, de modo que não tenham, por exemplo, que produzir e preparar sua própria alimentação, mas podem comprá-la com a remuneração que recebem pelo cumprimento de suas obrigações; e, também, se houver alguma organização política, que mantenha a lei e a ordem, de modo que tenham segurança no cumprimento de suas obrigações, e assim por diante. (...)

A elaboração dos conceitos de estrutura social, sistema social e função social, tal como foram definidos pelo Professor Radcliffe-Brown... e como são hoje empregados pelos antropólogos sociais, constituiu uma ajuda importante na determinação dos problemas da pesquisa de campo. Os antropólogos sociais do século XIX contentavam-se em deixar que leigos coletassem os fatos sobre os quais

baseavam suas teorias e não lhes ocorria que tivessem qualquer necessidade de realizar eles mesmos os estudos dos povos primitivos. Isto porque tratavam atomisticamente com itens de cultura, costumes, que poderiam ser associados para mostrar seja a grande similaridade, ou a grande diversidade de crenças e práticas, ou para ilustrar estágios na evolução humana. Mas, uma vez aceito que um costume se torna mais ou menos sem sentido ao ser isolado do seu contexto social, tornou-se claro tanto que se deveriam realizar estudos amplos e detalhados dos povos primitivos, em cada aspecto de sua vida social, quanto que estes estudos só poderiam ser realizados por antropólogos sociais profissionais que estivessem conscientes dos problemas teóricos nesse campo, tivessem em mente o tipo de informação necessária para solucioná-los, e fossem exclusivamente capazes de assumir a posição na qual a pudessem obter. A insistência dos funcionalistas no relacionamento entre as coisas foi, portanto, parcialmente responsável pelos, assim como tem sido parcialmente o seu produto, estudos de campo modernos. (...)

Portanto, a antropologia funcionalista, com sua ênfase no conceito de sistema social e, conseqüentemente, na necessidade de estudos sistemáticos da vida dos povos primitivos, tal como agora os encontramos, não só separou, como vimos, a antropologia social da etnologia; aproximou também o estudo teórico das instituições e os estudos de observação da vida social primitiva. Notamos de que maneira, no século XVIII, as especulações filosóficas acerca da natureza e das origens das instituições sociais eram ocasionalmente ilustradas por relatos de exploradores sobre as sociedades rudes. Vimos, então, como no século XIX estas sociedades primitivas em si mesmas se tornaram o principal objeto da curiosidade de alguns poucos cientistas interessados no desenvolvimento da cultura e das instituições, mas que se baseavam exclusivamente nas observações de outros, o pensador teórico e o observador ainda permaneciam divorciados. Na antropologia funcionalista, os dois, como explicarei mais detalhadamente na minha próxima conferência, finalmente se uniram, e a antropologia social, no sentido atual do termo, emergiu como uma disciplina distinta, na qual os problemas teóricos da sociologia geral são estudados através da pesquisa nas sociedades primitivas.

A abordagem funcionalista teve ainda o efeito de transformar tanto a finalidade quanto o emprego do método comparativo. Vimos que os antropólogos mais antigos consideravam o método comparativo como um meio de fazer reconstituições históricas, inexistindo história escrita, e que a maneira como o empregavam era comparar exemplos de costumes particulares ou instituições colhidos de modo não sistemático em todas as partes do mundo. Uma vez aceita a

noção de sistema como um primeiro postulado, como o chama o Professor Radcliffe-Brown, o objeto da pesquisa deixa de ser a classificação etnológica e a elaboração de categorias culturais e de esquemas hipotéticos de desenvolvimento. Torna-se, nos estudos de sociedades particulares, a definição de atividades sociais em termos de suas funções em seus sistemas sociais e, nos estudos comparativos, a comparação de instituições enquanto partes dos sistemas sociais, ou na relação que mantêm com a totalidade da vida das sociedades nas quais são encontradas. O que o antropólogo moderno compara não são costumes, mas sistemas de relações. (...)

Examinando agora o segundo postulado da antropologia funcionalista, que os sistemas sociais são sistemas naturais que podem ser reduzidos a leis sociológicas, aliado ao corolário que a sua história não tem relevância científica. Devo confessar que isto me parece ser positivismo doutrinário em sua pior expressão. Temos o direito, creio, de solicitar a quem afirma que o objetivo da antropologia social é formular leis sociológicas semelhantes às leis formuladas pelos cientistas naturais, que produzem formulações que se assemelhem ao que se chama de leis nessas ciências. Até a presente data, nada nem mesmo parecido ao que se chama de leis nas ciências naturais foi aduzido — apenas afirmações algo ingenuamente determinísticas, teleológicas e pragmáticas. As generalizações que até agora foram tentadas, ademais, têm sido tão vagas e gerais que, mesmo sendo verdadeiras, são pouco úteis e tenderam muito facilmente a se tornarem meras tautologias e lugares comuns ao nível da dedução do senso comum.

Em assim sendo, creio que podemos novamente perguntar se os sistemas sociais são de fato, realmente, sistemas naturais, se, por exemplo, um sistema legal é realmente comparável a um sistema fisiológico ou ao sistema planetário. Por mim mesmo não posso encontrar qualquer boa razão para considerar um sistema social como um sistema do mesmo tipo que um sistema orgânico ou inorgânico. Parece-me ser um tipo de sistema inteiramente diferente; e creio que o esforço de descobrir leis naturais da sociedade é vão e só conduz a discussões aéreas acerca de métodos. De qualquer modo, não sou obrigado a provar que estas leis não existem; compete, aos que afirmam que existem, dizer-nos o que são.

Entre nós, os que adotam o ponto de vista que expressei sobre este ponto, devemos nos perguntar se a reivindicação funcionalista de que a história de uma instituição é irrelevante para compreendê-la tal como é no presente é aceitável, pois a reivindicação se baseia precisamente em uma concepção de sistema e de lei com relação aos problemas humanos que é diferente da nossa. Uma breve conside-

ração desta questão me dará a oportunidade de esboçar minha própria posição, pois não desejo que se pense que, ao criticar algumas das suposições subjacentes ao funcionalismo, eu não me considero, em outros aspectos, um funcionalista e um seguidor da tradição de meus mestres, Professor Malinowski e Professor Radcliffe-Brown, ou que afirmo que as sociedades não são inteligíveis e não podem ser sistematicamente estudadas, ou que nenhuma afirmação geral de qualquer tipo pode ser feita acerca delas.

Ao referir-me aqui à história, não estou discutindo hipóteses etnológicas, sejam de tipo genético ou difusionista. Podemos considerar este um assunto encerrado. Estou discutindo a relevância, para um estudo das instituições sociais, da sua história, quando esta história é conhecida com certeza e em detalhe. Este problema foi bem pouco examinado pelos filósofos do século XVIII e seus sucessores vitorianos, porque não lhes ocorreu que o estudo das instituições pudesse ser outra coisa que o estudo de seu desenvolvimento, sendo o objetivo final de seus trabalhos uma história natural geral da sociedade humana. As leis sociológicas eram, em consequência, por eles concebidas como leis de progresso. Sem buscar leis — e sob este aspecto os antropólogos americanos são tão céticos quanto eu — a antropologia nos Estados Unidos é ainda em sua maior parte histórica quanto aos seus objetivos. É, por essa razão, considerada como sendo mais etnologia do que antropologia social pelos antropólogos funcionalistas na Inglaterra, os quais defendem o ponto de vista que não é tarefa de antropólogos sociais investigar a história das sociedades que estudam e, ademais, que o conhecimento de sua história não auxilia a compreender o funcionamento de suas instituições. Esta atitude decorre bastante logicamente da suposição que as sociedades são sistemas naturais, que devem ser estudados através dos métodos empregados, desde que sejam aplicáveis, pelos cientistas naturais, como os químicos e biólogos.

Este é um tópico que principia a ser mais debatido atualmente, quando os antropólogos começam a estudar sociedades pertencentes a cultura históricas. Enquanto estudaram povos como os aborígenes australianos ou os ilhéus dos Mares do Sul, que não têm história escrita, puderam ignorar a história com a consciência tranquila. Entretanto, agora que começaram a estudar comunidades camponesas na Índia e na Europa, nômades árabes e comunidades semelhantes em várias localidades, não podem fazer da necessidade uma virtude, mas precisam escolher deliberadamente entre ignorar ou considerar o seu passado social, ao realizarem estudos sobre o seu presente social.

Os que entre nós não aceitam a posição funcionalista a respeito da história, sustentariam que, embora seja necessário realizar estu-

dos separados de uma sociedade tal qual é hoje e do seu desenvolvimento no passado, e empregar técnicas diferentes em cada estudo e que, conquanto fosse desejável que esses estudos separados, de qualquer forma em certas circunstâncias, fossem realizados por pessoas diferentes, conhecer o passado da sociedade proporciona uma compreensão mais profunda da natureza de sua vida social nos tempos presentes; pois a história não é meramente uma sucessão de transformações, mas, como outros já afirmaram, um processo. O passado está contido no presente, assim como o presente no futuro. Não estou afirmando que a vida social pode ser compreendida através do conhecimento de seu passado, mas que esse conhecimento possibilita compreendê-la mais completamente do que a entenderíamos, quando desconhecemos o seu passado. Também é evidente que os problemas do desenvolvimento social só podem ser estudados em termos de história e, além disso, que somente a história provê uma situação experimental satisfatória, na qual as hipóteses da antropologia funcionalista podem ser testadas.

Muito se poderia ainda falar sobre esta questão, mas é possível que pensem ser ela um problema particular, que bem poderia ser discutido mais amplamente em uma reunião de especialistas, mas que não é apropriado para uma argumentação detalhada diante de um público geral. Assim, tendo afirmado que há esta diferença de opiniões, abandonarei aqui a questão. Entretanto, seria apenas honesto, já que afirmei que eu e outros, ao contrário da maioria de nossos colegas neste país, consideramos que a antropologia social pertence antes às humanidades do que às ciências naturais, que eu lhes dissesse o que concebo serem o método e o objetivo da antropologia social.

Na minha opinião, é algo que se assemelha muito mais a certos ramos do conhecimento histórico — história social e história das instituições e das idéias em contraposição à história descritiva e política — do que a qualquer das ciências naturais. A semelhança entre este tipo de historiografia e a antropologia social foi obscurecida pelo fato que os antropólogos sociais fazem estudos diretos da vida social, enquanto os historiadores fazem sobre ela estudos indiretos, a partir de fontes documentais; pelo fato que os antropólogos sociais estudam sociedades primitivas que não dispõem de história escrita; e pelo fato que os antropólogos sociais geralmente estudam fenômenos sincrônicos, ao passo que os historiadores estudam fenômenos diacrônicos. Concordo com o Professor Kroeber⁶ que estas são

⁶ A. L. Kroeber, "History and science in anthropology", *American anthropologist*, 1935.

diferenças de técnica, ênfase e perspectiva e não de objetivo ou método, e que essencialmente, o método de ambas, historiografia e antropologia social, é a integração descritiva, mesmo se a síntese antropológica habitualmente se dá em um nível mais alto de abstração do que a síntese histórica, e a antropologia vise mais explícita e deliberadamente do que a história à comparação e à generalização.

Tal como entendo a questão, a tarefa do antropólogo social pode ser dividida em três fases. Na primeira, enquanto etnógrafo, afasta-se para viver entre indivíduos primitivos e aprende seu modo de vida. Aprende a falar na sua língua, a pensar em seus conceitos e a sentir nos seus valores. Em seguida, vive outra vez, crítica e interpretativamente, a experiência, nas categorias e valores de sua própria cultura e em termos do corpo geral de conhecimentos de sua disciplina. Em outras palavras, traduz de uma cultura para outra.

Na segunda fase de seu trabalho e ainda em um único estudo etnográfico de uma sociedade primitiva particular, tente ultrapassar este estágio literário e impressionístico e descobrir a ordem estrutural da sociedade, de modo a que seja inteligível não meramente ao nível da consciência e da ação, como o é para um de seus membros, ou para o estrangeiro que aprendeu seus *mores* e participe em sua vida, mas também ao nível da análise sociológica⁷. Assim como o lingüista não só aprende a compreender, falar e traduzir uma língua nativa, mas procura revelar seus sistemas fonológico e gramatical, o antropólogo social não se contenta somente em observar e descrever a vida social de um povo primitivo mas procura revelar sua ordem estrutural subjacente, os padrões que, uma vez estabelecidos, lhe permitem vê-la como um todo, um conjunto de abstrações inter-relacionadas.

Tendo isolado esses padrões estruturais em uma sociedade, o antropólogo social, em uma terceira fase de seu trabalho, compara-os com os padrões de outras sociedades. O estudo de cada nova sociedade amplia o seu conhecimento da variação das estruturas sociais básicas e melhor o equipa para a construção de uma tipologia de formas e para a determinação de seus aspectos essenciais e das razões de suas variações.

A maioria dos meus colegas não concordaria, creio, com esta descrição do que o antropólogo social faz. Prefeririam descrever o que faz na linguagem da metodologia das ciências naturais, enquan-

⁷ Claude Lévi-Strauss, "Histoire et ethnologie", *Revue de métaphysique et de morale*, 1949.

to o que eu disse implica que a antropologia social estuda as sociedades enquanto sistemas morais, ou simbólicos, e não enquanto sistemas naturais, que está menos interessada no processo do que na configuração o que, portanto, procura padrões e não leis, demonstra consistência e não necessariamente relações entre atividades sociais e interpreta mais do que explica. Estas são diferenças conceituais e não apenas verbais.

Observaram os senhores que há um bom número de problemas metodológicos não solucionados e, subjacentes a eles, problemas filosóficos na antropologia social: se deveriam ou não ser tentadas interpretações psicológicas dos fatos sociais; se sociedade e cultura deveriam constituir um único campo ou campos separados de estudo, e qual é a relação entre estas abstrações; que sentido deve ser dado a termos tais como estrutura, sistema e função; e se a antropologia social deve ser considerada como uma ciência natural embrionária, ou está encaminhando seu desenvolvimento para uma migração na procura de leis sociológicas. Quanto a todos esses aspectos nós, antropólogos, não chegamos a qualquer acordo e nenhum resultado de argumentação resolverá as diferenças de opiniões. A única arbitragem que aceitamos todos é o apelo aos fatos — ao julgamento da pesquisa. (...)

Antropologia aplicada

(...) O antropólogo social tem por objetivo revelar as formas estruturais ou padrões subjacentes à complexidade e confusão aparentes das realidades da sociedade que estuda, e o faz procurando fazer abstrações a partir do comportamento social e relacionando essas abstrações umas às outras, de tal modo que a vida social possa ser percebida como um conjunto de partes interconexas, como um todo. Isto só pode ser feito, é claro, mediante análise; mas a análise é realizada não como um fim — reduzir a vida social a elementos isolados — mas como um meio — evidenciar sua unidade essencial pela integração subsequente das abstrações alcançadas pela análise. É por essa razão que salientei que, para mim, a antropologia social, seja lá o que possa também ser, é uma arte.

O antropólogo social tem por objetivo também mostrar, pela comparação de uma sociedade com outra, os aspectos comuns das instituições assim como suas particularidades em cada sociedade. Procura mostrar como algumas características de uma instituição ou conjunto de idéias são peculiares a uma dada sociedade, como outras são comuns a todas as sociedades de um certo tipo, e como ainda outras são encontradas em todas as sociedades humanas —

são universais. As características pelas quais se interessa são de ordem funcional, de modo que aqui também, mas em um nível mais elevado de abstração, ele procura uma ordem dinâmica na vida social, padrões que são comuns a todas as sociedades do mesmo tipo geral e padrões que são universais. Se tenta chegar a conclusões acerca de uma sociedade, ou de muitas, ou de todas as sociedades, seu procedimento é o mesmo: alcançar, mediante análise, abstrações de realidades sociais complexas e em seguida relacionar estas abstrações umas às outras, de maneira tal que todas as relações possam ser apresentadas como uma configuração e assim serem percebidas em perspectiva pelo intelecto, e como um todo interconexo, com seus aspectos significativos postos em relevo. Deverá ser avaliado pelo seu sucesso em fazê-lo, e não pela utilidade imediata que possa ter o que escreve.

É à luz desta concepção dos objetivos da antropologia social que lhes pediria que considerassem seu significado para nós, enquanto pessoas, e seu valor, como pequena parte do conhecimento de nossa cultura. Dado que tenho esta concepção dos seus objetivos, poderão compreender porque, nessas conferências, enfatizei que o estudo das sociedades primitivas deve ser realizado por seus próprios méritos, quer possa ou não ser utilizado para qualquer finalidade prática ou científica. Estou certo de que nenhum dentre os senhores sustentaria que o conhecimento da Atenas antiga, da França medieval, ou da Itália renascentista não tem valor, meramente porque não nos auxilia muito a solucionar de maneira prática os problemas de nossa própria sociedade nos dias de hoje, ou porque não nos ajuda a formular leis sociológicas. Não preciso, portanto, convencê-los que o conhecimento que não pode ter qualquer finalidade prática imediata, ou não pode ser reduzido a fórmulas científicas, pode, ainda assim, ter grande importância tanto para os indivíduos em suas próprias vidas, quanto para toda a nossa sociedade.

Entretanto, alguns dentre os senhores talvez pensem, e às vezes ouvimos afirmarem, que não há qualquer inconveniente em ler acerca da Atenas antiga, da França medieval, ou da Itália renascentista, mas quem se interessa por ler acerca de um bando de selvagens? Os que fazem esta pergunta nos chamam barbarólogos. Acho difícil entender este ponto de vista e, certamente, ele não foi adotado pelos espíritos inquiridores, desde que o conhecimento sobre povos estranhos, e particularmente sobre os povos primitivos, começou a infiltrar-se no pensamento da Europa Ocidental. Em conferências anteriores, salientei como, a partir do século XVI, os homens instruídos se interessavam pelos relatos de viajantes sobre os povos selvagens, pelas semelhanças notáveis de pensamento e comportamento, não

menos do que pelas grandes diferenças de cultura que revelavam; e como os filósofos estavam particularmente envolvidos pelos relatos que descreviam as instituições primitivas. Imagino que estavam mais interessados nas instituições dos caribes e dos iroqueses, do que nas da Inglaterra medieval.

É fácil compreender a sua curiosidade, pois os povos primitivos devem apresentar interesses para todos os que de alguma maneira refletem sobre a natureza do homem e da sociedade. Há aqui homens sem religião revelada, sem linguagem escrita, sem qualquer conhecimento científico desenvolvido, não raro totalmente nus e dispendo apenas dos mais rudes instrumentos e habitações — homens crus, por assim dizer — que, entretanto, vivem; e vivem principalmente felizes, em comunidades entre os seus semelhantes. Não podemos imaginar-nos vivendo e, muito menos, vivendo satisfeitos nestas condições e especulamos — e creio que *deveríamos* especular — sobre o que lhes permite viver juntos em harmonia, e enfrentar corajosamente os azares da vida com tão pouco para ajudá-los em sua batalha contra a natureza e o destino. O simples fato que os selvagens não tenham carros, não leiam jornais, não comprem nem vendam, e assim por diante, longe de torná-los menos, os tornam mais interessantes; pois aqui o homem confronta o destino em toda sua aspereza e dor, sem a maciez da civilização, seus analgésicos e consolações. Não é de estranhar que os filósofos julgassem que tais homens deviam viver em medo e miséria constantes.

Que assim não o façam se deve a que vivem em uma ordem moral que lhes proporciona segurança e valores, que tornam a vida suportável. Pois um exame mais atento mostra que subjacentes a esta simplicidade superficial da vida existem estruturas sociais complexas e culturas ricas. Estamos tão habituados a pensar a cultura e as instituições sociais em termos de civilização material e de tamanho, que deixamos totalmente de percebê-los entre os povos primitivos, a menos que as procuremos. Descobrimos, então, que todos os povos primitivos têm uma fé religiosa, expressa em dogmas e ritos; que há entre eles casamento, realizado por cerimonial e outras práticas, e vida familiar centralizada em um lar; que têm um sistema de parentesco, não raro um sistema bastante complexo e mais amplo do que qualquer sistema de nossa própria sociedade, e que têm clubes e associações para fins especiais; que dispõem de regras, freqüentemente de regras elaboradas de etiqueta e boas maneiras; que têm leis, não raro mantidas por tribunais, constituindo códigos de direito civil e criminal; que suas linguas são com freqüência extremamente complexas fonética e gramaticalmente, e que têm um amplo vocabulário, que têm uma literatura vernacular poética,

rica em simbolismo, e crônicas, mitos, contos folclóricos e provérbios; que têm artes plásticas; que têm sistemas agrícolas que requerem um considerável conhecimento de estações e solos e da vida vegetal e animal; que são exímios pescadores e caçadores, e aventureiros no mar e em terra; e que dispõem de grandes cabedais de conhecimentos — de mágica, de feitiçaria e de oráculos e adivinhação — sobre os quais somos totalmente ignorantes.

É certamente um preconceito e uma moda sustentar que conhecer essas culturas e sociedades não é tão válido quanto conhecer as demais, que um homem educado deveria saber sobre o antigo Egito, Grécia e Roma, mas nada precisa saber sobre os maoris, esquimós ou bantus. Seguramente esta é a mesma mentalidade que a que se concentrou no período pré-renascentista e pós-reforma, por tanto tempo desinteressou-se pela Idade Média e centralizou o espaço na Europa Mediterrânea e Setentrional, tratando como se não tivessem qualquer importância a história, literatura, arte, filosofia, da Índia. Esta atitude etnocêntrica deve ser abandonada caso desejemos apreciar a rica variedade da cultura humana e da vida social. As esculturas da África Ocidental não devem ser avaliadas segundo os cânones da escultura grega. As línguas da Melanésia não devem ser tratadas como fracassos na submissão às regras da gramática latina. Crenças e práticas mágicas não são absolutamente compreendidas através de sua mensuração pelas regras da ciência ocidental. As hordas dos aborígenes australianos não devem ser julgadas de acordo com Birmingham e Manchester. Cada povo confrontou à sua própria maneira os problemas que surgem quando os homens vivem em sociedade e procuram preservar seus valores e transmiti-los a seus filhos, e suas soluções são tão merecedoras de nossa atenção quanto as de qualquer outro povo. Uma sociedade primitiva pode ser pequena, mas um besouro, ou uma borboleta, é menos interessante do que um boi?

Isto me conduz a um aspecto mais geral da antropologia social, àquilo que nos ensina, não acerca das sociedades primitivas, mas a cerca da natureza da sociedade humana em geral. O que aprendemos sobre uma sociedade pode dizer-nos algo acerca de outra e, portanto, acerca de todas as sociedades, sejam históricas, ou de nossa própria época.

Apresentarei alguns poucos exemplos históricos. Muito se tem escrito sobre os beduínos pré-islâmicos da Arábia, mas há inúmeras questões sobre a sua estrutura social que são difíceis de responder a partir de evidências históricas. Um modo de esclarecer esses problemas é estudar a estrutura social dos beduínos árabes de hoje, que sob vários aspectos levam o mesmo tipo de vida que os dos tempos

antigos. Muito se tem escrito sobre a rixa de sangue nos primeiros períodos da história inglesa, mas aqui também encontramos muita ajuda na solução de vários problemas, que lhe dizem respeito, mediante um estudo de como funcionam tais rixas nas sociedades bárbaras dos dias atuais. É difícil para nós entendermos agora os julgamentos de feiticeiras, que tiveram lugar, digamos, na Inglaterra do século XVII. Podemos aprender muito acerca deles com um estudo da feitiçaria nas sociedades da África Central, onde os indivíduos ainda acreditam em feiticeiras e as consideram responsáveis pelos danos causados a seus vizinhos. Deve-se, é claro, proceder com muita cautela, ao procurar, a partir de um estudo de fenômenos sociais em uma sociedade, orientação para interpretação no estudo de fenômenos semelhantes em outra sociedade; mas, de fato, por mais que quanto a alguns aspectos os fenômenos possam diferir, em outros e em aspectos básicos são semelhantes.

O que estou dizendo é bastante óbvio. Em cada sociedade, por mais simples, encontramos algum tipo de vida familiar, reconhecimento de laços de parentesco, uma economia, um sistema político, *status* social, culto religioso, maneiras de solucionar disputas e de punir crimes, recreação organizada, e assim por diante, junto a uma cultura material e um corpo de conhecimento da natureza, de técnicas e de tradição. Se quisermos entender os aspectos comuns de qualquer tipo de instituição nas sociedades humanas em geral e, também, compreender as formas diferentes que assume e os papéis distintos que desempenha em diferentes sociedades, seremos inquestionavelmente auxiliados por um estudo das sociedades mais simples, assim como das mais complexas. O que descobrimos no estudo de uma sociedade primitiva acerca da natureza de uma de suas instituições torna esta instituição compreensível para nós em qualquer sociedade, inclusive na nossa própria. Se estivermos tentando compreender o islamismo, por exemplo, ou o cristianismo ou hinduismo, ser-nos-á de grande ajuda na sua compreensão o sabermos que alguns de seus aspectos são universais, aspectos de todas as religiões, inclusive daquelas dos povos mais primitivos; que outros são aspectos de certos tipos de religião e que outros, ainda, são característicos desta religião única.

No que se refere à antropologia social fundamentalmente, eu apresentaria a questão do seguinte modo: ela nos possibilita, a partir de um ângulo, observar a humanidade como um todo. Quando nos acostumamos com a maneira antropológica de observar as culturas e as sociedades humanas, facilmente nos deslocamos do particular para o geral, e no sentido inverso. Se falamos da família, não nos referimos apenas à família da Europa Ocidental de hoje, mas a uma instituição universal, da qual a família da Europa Ocidental é so-

mente uma forma especial com várias peculiaridades singulares. Quando pensamos em religião, não pensamos apenas em cristandade, mas no vasto número de cultos que são praticados e têm sido praticados em todo o mundo. É tão só pela compreensão de outras culturas e sociedades que podemos observar em perspectiva a nossa própria, e chegar a compreendê-la melhor, em contraposição a um pano de fundo da totalidade da experiência e da atividade humanas. Se me permitem inverter minha última conferência — a Dra. Margaret Mead conquistou em Samoa alguma compreensão dos problemas da adolescência americana; Malinowski esclareceu problemas de incentivos na indústria britânica, mediante seu estudo da permuta de objetos rituais em Trobriand; e eu acho que consegui alguma compreensão da Rússia comunista, ao estudar a feitiçaria entre os azande. Resumindo, creio que a antropologia social nos ajuda a compreender melhor, em qualquer lugar e tempo em que a encontremos, esta maravilhosa criatura homem.

Tradução de Olga Lopes da Cruz

10 - “progresso” da antropologia*

Paul Bohannan

O objeto da antropologia está firmemente enraizado na compreensão da natureza animal do homem. A disciplina desenvolveu-se com a capacidade humana para a auto-revelação. O obstáculo mais sério a maiores conquistas dentro da antropologia é ainda — e sem dúvida continuará sendo — a dificuldade inerente ao processo de auto-conhecimento.

A arqueologia desenvolveu-se relativamente cedo, visto que o amor próprio do homem permite-lhe examinar o que resta das civilizações passadas com vaidade. A antropologia cultural restante, seguindo a arqueologia, começou pelo estudo da cultura material dos povos vivos, em grande parte como se fosse sobrevivências de povos extintos. Mas o objeto de estudo não poderia ser limitado aos “vestígios” materiais; deveria incluir também as palavras, as atitudes, as histórias. A princípio toda esta cultura “não material” era estudada quase que em perfeita analogia com a cultura material. Foi subdividida em “traços culturais”, que por sua vez foram grupados em unidades maiores indiferentemente chamados padrões (*patterns*) feixes (*clusters*) ou qualquer dos muitos outros termos semelhantes. Com o desenvolvimento da experiência de campo realizado pelos antropólogos, e com o impacto das outras ciências sociais, o conceito de cultura desenvolveu-se e cresceu, sempre trazendo consigo novos horizontes de auto-conscientização para os seres humanos.

A antropologia psicológica desenvolveu-se a partir da influência que as várias escolas de psicologia exerceram sobre as revelações

* Capítulo I do livro *Social anthropology*, Holt, Rinehart & Winston, Nova Iorque, 1966.

da antropologia cultural. A Psicologia, — em particular a psicologia profunda — funcionou como uma técnica básica de auto-revelação; os antropólogos ficaram cientes de que tinham muito a aprender e muito a contribuir.

A antropologia social resultou da fusão da antropologia cultural e da sociologia em seus primórdios, a princípio da sociologia americana e francesa, e posteriormente da sociologia alemã. Isto não significa que a antropologia social seja sociologia mais do que a antropologia psicológica seja psicologia, a antropologia econômica seja economia ou ainda que antropologia legal seja jurisprudência.

A essência da antropologia é simultaneamente a auto-investigação e a investigação do outro, dos povos diferentes. A auto-investigação é sempre difícil. A auto-investigação social ou cultural é duplamente difícil porque relações sociais, personalidades e idéias são abstratas, ao contrário dos vasos ou machados de pedra. Com efeito, a antropologia social evoluiu a partir da luta contínua contra a tirania da percepção erudita. O tema deste livro, do mesmo modo que o objeto desta disciplina, é a história do domínio da natureza animal do homem através dos processos e técnicas do auto-reconhecimento.

A antropologia há muito é considerada uma ciência unificada — unidade advinda de todas as subdisciplinas baseadas nas várias implicações da definição antropológica do homem. Na medida em que o objeto tornou-se mais complexo, o antropólogo foi obrigado a especializar-se. Houve temor de que esta unidade, — que foi sempre a marca registrada da antropologia no seu começo, pudesse ser perdida. Tal temor é, no entanto, infundado. Na medida em que a antropologia estuda o homem, ela deve estudá-lo em todos os aspectos, para que esta totalidade possa ser percebida. À proporção em que cada ramo da disciplina torna-se mais complexo para seus especialistas, faz-se necessário desenvolver simultaneamente um conjunto de idéias de longo alcance, até certo ponto abstratas, embora simplificadoras, para o uso daqueles que se especializaram em outros setores desta disciplina.

Os cientistas sociais, inclusive os antropólogos, trabalham, no entanto, tendo que enfrentar uma dificuldade específica desconhecida de outros cientistas, e a importância e o progresso deles devem ser avaliados em termos desta dificuldade. Os cientistas físicos agem com a certeza de que suas conquistas se acumulam satisfatoriamente desde o começo. Houve um período de progresso visível, embora não esclarecido, antes que as leis da mecânica, fossem entendidas ou que o átomo fosse “descoberto”. Pode-se considerar, por exemplo, o cavalo e a carroça, e reconhecer que o automóvel representa um progresso em relação a eles.

Todavia, quando se trata de aspectos mais abstratos que interessam à ciência social, torna-se mais difícil lembrar ou entender as épocas de antes que as idéias atuais fossem parte do conhecimento comum. A idéia de dinheiro, abstraindo-se as moedas em si mesmas, constitui um exemplo disso. Dinheiro é uma das idéias mais perturbadoramente simplificadoras de todos os tempos, porque é apenas um artifício através do qual muitos artigos e atos podem ser avaliados, somados e expressos em termos de um único padrão. Através do dinheiro, manteiga e armas — para usar um velho ditado dos economistas — são somados e a escolha feita. Fazer as pessoas entenderem como seria a vida na ausência desta idéia simplificadora constitui ainda uma das maiores dificuldades no ensino da antropologia. Elas reconhecem que as moedas talvez não existissem em certa época; porém, algo "deve" ter desempenhado o mesmo papel. Os antropólogos conhecem melhor o problema, mas acham difícil conseguir convicção quando têm que complicar as percepções de sua platéia.

Outro exemplo são os contratos dos quais nossa vida cotidiana depende. Obtemos alimento através de contratos informais que estabelecemos com o quitandeiro, pago pelos nossos vencimentos oriundos de contratos mais ou menos formais que fazemos com nossos empregadores. O quitandeiro se abastece na base de um contrato com o fornecedor, que por sua vez recebe do produtor mediante inúmeras ligações contratuais. A sociedade como um todo está amalgamada por uma rede de contratos. Raramente paramos para pensar que sem um vasto e seguro sistema legal, policial e jurídico, esta série de contratos não poderia funcionar como funciona. Num mundo assim, seríamos forçados a recorrer a outros tipos de sanções nas relações humanas.

A vida moderna é plena de idéias simplificadoras como as de "dinheiro" e "contrato". Não poderia ser de outra forma. A dificuldade começa trazendo consigo erros quando projetamos estas idéias para trás, no esforço de compreender os dados históricos, ou para fora, no esforço de compreender os dados antropológicos.

Na medida em que os antropólogos e outros cientistas sociais ganham novos discernimentos, estes mesmos discernimentos (se são bons e às vezes se não o são) rapidamente difundem-se pela cultura onde ocupam uma posição bem diversa das idéias e descobertas dos cientistas físicos. Estes últimos fazem descobertas e invenções que aprimoram métodos de caminhar do ponto A para B. Aprender a reconhecer e usar o novo método não significa, por si só, o desconhecimento do método anterior. No entanto, a ciência social, trata

não somente da substância do nosso comportamento, mas do seu próprio modo. Não examina meramente nossas idéias explícitas, mas as categorias inconscientes do nosso pensamento. Portanto, suas descobertas criam um novo contexto, no qual o velho ou o exótico devem ser especialmente estudados para tornarem-se inteligíveis.

Assim, já que os antropólogos trabalham com maneiras de ver o universo, suas verdades e suas descobertas tornam-se "banais" no momento em que são parcialmente entendidas pelos leigos. Estes não compreendem o papel que a ciência social desempenha na vida que se desenrola à nossa volta, ou as importantes modificações que acarretou em nossa maneira de viver.

A história da ciência física torna-se a história da tecnologia e da cosmologia, assuntos que (ao menos em perspectiva histórica) podem ser encaradas sem paixão. Porém, a história da ciência social é a história das crenças a respeito da família, do crime, da emoção — em síntese a história dos diversos tipos de moral. Uma vez totalmente entendida, torna-se "banal"; uma vez superada, parece boba. A cruz que a antropologia carrega é a ilusão da ausência de um passado importante. Suas recompensas complementam essa mesma ilusão — são elas as contribuições básicas, mas, usualmente anônimas, que a antropologia fornece ao modo pelo qual os homens de qualquer época compreendem o mundo moderno.

Se a antropologia acerta ou "encaixa" bem, suas idéias são logo difundidas pela cultura comum. As crianças aprendem-nas de seus pais e os estudantes primários com seus professores. A antropologia influencia primeiramente a cultura na qual as pessoas alcançam a idade adulta, e depois tem que se apressar para ficar adiante, não só dos adultos, como também das crianças que estes ensinam. Na medida em que os antropólogos e outros cientistas sociais conseguem a auto-revelação que é a sua meta, são obrigados simultaneamente a seguir com cuidado a história da sua disciplina a fim de compreender suas conquistas. Este é o fecundo paradoxo da antropologia.

A tarefa do antropólogo

Os antropólogos vão ao encontro de povos cujos costumes e culturas lhes são estranhos — mesmo quando tais povos exóticos podem ser encontrados no próximo prédio. Para conhecer estas culturas precisam aprender a entender sua própria cultura. Este processo fornece aos antropólogos uma espécie de visão estereoscópica — eles vêem uma dada situação ao mesmo tempo através de duas

lentes, e isto lhes dá uma perspectiva mais nítida e aguçada do que possuíam antes de aprenderem a avaliar duas ou mais culturas, cada uma nos termos da outra.

A primeira tarefa que um antropólogo social enfrenta é a de realizar sua pesquisa de campo entre estes povos. A segunda é comunicar seus resultados aos colegas dentro de um arcabouço conceitual que os faça entenderem os fatos do ponto de vista das pessoas estudadas e, ao mesmo tempo, estarem aptos a forjar melhor compreensão teórica de sociedade e cultura.

É difícil para os antropólogos perceberem que houve um momento na história de sua ciência no qual a pesquisa de campo não havia sido descoberta. Eles obtinham os "fatos" através de relatos de exploradores, funcionários coloniais e missionários; interpretavam-nos na maioria das vezes sem o auxílio das explicações fornecidas pelos povos aos quais estes fatos se referiam. Com a chegada do século XX os americanos e ingleses "descobriram" o trabalho de campo independentemente, e quase que simultaneamente. Os herdeiros espirituais de Boas na América e de Haddon e Rivers na Inglaterra, tendo descoberto "o campo", nunca olharam para trás.

Etnografia

Trabalhar no campo significa para o antropólogo social tornar-se um etnógrafo. A etnografia é o estudo aprofundado de um único povo ou de um pequeno número de povos intimamente relacionados. Quanto mais abrangente for o âmbito do estudo do etnógrafo, e quanto mais profundamente ele realizar o estudo, melhor etnografia resultará de sua pesquisa de campo. Uma etnografia de primeira ordem necessita em geral de um ou dois anos de pesquisa de campo. Durante este tempo o etnógrafo aprende a língua do grupo que está estudando — a qual se torna, provavelmente, sua segunda língua — e discute seus resultados e discernimentos com as pessoas com quem está aprendendo. A viagem de estudo etnográfico pode ser uma experiência reveladora e de enorme valor, uma vez que coloca o etnógrafo numa posição controlada que permite observar simultaneamente duas culturas — a sua própria (incluindo seu treinamento de antropólogo) e a do grupo que está estudando. É exatamente neste momento que ele desenvolve a visão social estereoscópica.

O etnógrafo assim que retorna do campo e se instala de novo em seu escritório, deve imediatamente fazer duas coisas: completar sua etnografia, relatando-a por escrito, e situar-se a si mesmo e a seus dados dentro de uma tradição teórica que se expande. Ao de-

sempenhar este segundo papel é chamado de etnólogo¹ sendo a etnologia o estudo comparativo de grupos a partir de etnografias feitas sobre estes. A idéia de que estes dois processos são inseparáveis ocasionam alguns dos maiores desentendimentos e discussões da profissão.

Tradução

O maior problema de fiscalização do trabalho etnográfico reside na tradução exata dos dados de um contexto cultural para outro sem que haja deturpações sérias de fatos ou interpretações.

O antropólogo que vai para o campo e que durante um período de dois anos ou mais, estuda outro sistema social, o faz numa língua estranha, usualmente exótica, e não indo-européia. Na medida em que se torna mais fluente nesta língua descobre que, na pressa de manter suas anotações atualizadas e exatas, escreve cada vez mais na língua do grupo que está estudando. Alguns antropólogos admitem que eventualmente fazem todas as suas anotações na língua nativa e chegam a afirmar que qualquer antropólogo que aja de outra maneira não pode ter suficiente controle da língua do povo que estuda para saber o que as pessoas falam.

O problema de tradução que o antropólogo enfrenta só pode ser dimensionado por poucos tradutores de literatura. Portanto, um exemplo de tradução do japonês fornece um paralelo instrutivo. Arthur Waley ao traduzir o "Conto de Genji" de Lady Murasaki, defrontou-se não só com o problema de reproduzir a estória, como também de tornar uma sociedade exótica e um sistema de idéias e valores exóticos compreensíveis em inglês. Esta dificuldade chegou ao auge quando teve que traduzir poemas japoneses que os personagens do romance se enviavam como se fossem bilhetes, com a finalidade de transmitir dois ou mais sentidos ao mesmo tempo. No original japonês apenas o poema — que consta de dezessete sílabas — aparece. O resto fica a critério do leitor. É impossível traduzir estes poemas conservando todas as nuances de significado que contém. Waley utilizou um artifício para interpretá-los que é bastante

¹ No dialeto científico britânico, o etnólogo é a pessoa que usa dados empíricos colhidos pelo etnógrafo, de um modo que lembra o do historiador quando utiliza as informações fornecidas pelo arqueólogo. Na terminologia inglesa, portanto, o "antropólogo social" é aquele que compara diversas etnografias, incluindo a da sua própria sociedade. A palavra etnologia significa na França o que os ingleses denominam "antropologia cultural".

semelhante ao que o antropólogo pode empregar: ele nos relata que o poema "diz" isto ou aquilo, mas que também "significa" algo mais.

A dificuldade de tradução também pode ser sentida pelo próprio antropólogo quando procura explicar o sistema da sua sociedade para as pessoas que estuda: os informantes são tão curiosos quanto os antropólogos. Uma vez um velho nigeriano me perguntou: "Como é dividido o seu país?" Respondi: "Nós dividimos o país em quarenta e oito partes que nós chamamos de Estados" (o que era verdadeiro naquela época). Olhou-me duvidoso e perguntou "Quarenta e oito? São crianças demais para um só homem — você deve ter pulado algumas gerações quando aprendeu a genealogia". Sua observação não era *monsequitur*. Em sua tribo as divisões eram tidas como feitas pelos filhos e as subdivisões pelos netos do fundador e genitor de toda a nação. Seu erro foi o de traduzir idéias alienígenas em termos de suas próprias categorias de pensamento, atribuindo às idéias de sua própria cultura uma validade mais ampla do que estas têm na verdade.

Não há maior equívoco do que o de se examinarmos uma civilização estrangeira em termos de nossa própria civilização. Este foi um erro comum dos governos coloniais que procuravam as "autoridades indígenas", ao invés de compreender que autoridade é um conceito ocidental, que pode ser peculiar ao ocidente. Com meia dúzia de exceções, foi somente na última ou nas duas últimas gerações que os missionários pararam de chamar os rituais e espíritos indígenas que encontravam de "demônios".

As noções "autoridades" e "demônio" foram importadas da nossa sociedade, da nossa própria cultura e linguagem e escamotearam os verdadeiros significados das palavras e noções empregadas nos idiomas nativos, conseqüentemente ocultando o que é muito fácil e equivocadamente chamado de "mentalidade do homem primitivo". Atualmente estamos mais informados a respeito de tais noções como autoridade e demônio. No entanto, existem muitas outras interpretações errôneas cuja existência somente agora estamos reconhecendo.

Todos os povos do mundo, em todas as sociedades, interpretam o seu comportamento próprio e a cultura em termos da qual interferem entre si. No processo desta interpretação a cultura e a ação social são organizadas em esquemas sensatos, formando totalidades inter-relacionadas de algum tipo. Esta organização coletiva de ações, crenças, instrumentos e idéias é encontrada enquanto realidade viva tanto na linguagem quanto nas instituições da sociedade.

É exatamente com este sistema de categorias, preservado na linguagem e no comportamento social sistemático, que o etnógrafo deve trabalhar. As categorias através das quais qualquer povo sistematiza suas ações e pensamentos são tanto os fatos quanto quaisquer ações ou palavras que possam ser vistas ou ouvidas.

O etnógrafo é, em síntese, um tradutor de idéias, costumes e coisas desconhecidas para uma linguagem familiar. O perigo será o de empobrecê-las de sua riqueza transformando-as em pálidas cópias de sua própria cultura ou ciência. É através da etnologia, e portanto da análise de diversas culturas, assim como através da disposição em pesquisar sua própria cultura, e seus próprios conceitos científicos, que o antropólogo pode evitar as ciladas da tradução etnográfica.

Os etnólogos devem conhecer não só muitos trabalhos etnográficos como também examinar os princípios e idéias da sociedade ocidental através de uma visão condicionada pelas culturas exóticas. É justamente esta experiência que confere ao antropólogo certo grau desta qualidade descomprometida usualmente chamada de "objetividade".

Todo relato etnográfico é, até certo ponto, uma comparação explícita ou não, de costumes desconhecidos e familiares. Esta comparação fornece uma maneira de examinar conscientemente aquilo o que é com freqüência considerado "natural", quando é, na verdade, meramente habitual; isto nos possibilita distinguir *uma* condição humana *da* condição humana.

Os antropólogos, incidentalmente, podem mostrar aos membros de sua própria sociedade que as suas maneiras de fazer as coisas são fenômenos isolados, e que suas categorias de pensamento não são gerais — nem talvez, as melhores. Demonstram ao seu próprio grupo que podem aprender muito a cerca das suas maneiras conhecendo as maneiras de outros grupos. O trabalho do antropólogo é, em parte, conduzir os membros da sua própria cultura e formular questões — sobre suas próprias instituições e idéias — que jamais haviam formulado antes.

A criação da teoria antropológica

Os antropólogos sociais são mais do que etnógrafos: são, na verdade, mais do que etnólogos embora precisem no início ser as duas coisas. Além de traduzir os dados de pesquisa e compará-los com outros dados do gênero, o antropólogo social deve proceder dentro das linhas gerais do método científico para alcançar seus objetivos e apresentar suas conclusões. Além de compreender as

concepções coletivas de povos exóticos e as de sua própria sociedade, o antropólogo social deve criar uma teoria analítica que proporcione uma maior compreensão tanto de teorias coletivas como dos fatos sociais percebidos nos quais estão baseadas.

Enquanto que a teoria científica nas ciências físicas ou biológicas tem que dar conta apenas dos “fatos” e de sua organização teórica, as ciências do comportamento e em particular a antropologia, tem que lidar com “fatos”, com organização que os indivíduos fazem dos “fatos” e somente a partir daí com as organizações teóricas de ambos. A exatidão ou inexatidão das organizações que um povo faz dos “fatos” é em si mesmo para o antropólogo um dado fundamental.

Aqui, está, portanto, o problema básico. O antropólogo sempre aprende algo da organização coletiva nos dados fornecidos pelos informantes. No entanto, esta organização não é em si mesma adequada aos seus propósitos, sendo assim tem que criar uma organização adicional — uma organização analítica — a fim de comparar os fatos e as teorias coletivas.

Deste modo, ambos os pontos de vista, o coletivo e o analítico, podem ser perfeitamente sólidos, mas não devem ser confundidos. A organização coletiva visa a ação na vida cotidiana. Seja explícita ou implícita, ela é adequada na medida em que revelar-se bem sucedida, do ponto de vista dos atores. A organização analítica, por outro lado, tem como finalidade a análise e a teoria. Esta deveria ser inteiramente explícita e sua adequação decorrer da teoria e do conhecimento que proporcione.

A pior armadilha para o antropólogo é confundir a organização coletiva e a organização analítica. A falta mais grave que um trabalho de antropologia social pode apresentar é o de atribuir as idéias de um sistema analítico a indivíduos que agem em termos de um sistema coletivo.

Para citar um exemplo: um livro sobre o Direito em uma tribo Africana, vamos dizer, baseado em pesquisa de campo cuidada e completa, pode ser irremediavelmente comprometido, se o autor assume como arcabouço teórico o que é estabelecido pelo Direito Romano, Direito canônico ou lei consuetudinária e atribui essas categorias às idéias e ações dos africanos sem primeiro elucidar e explicar a estrutura da “teoria coletiva”, isto é, aquela em que os africanos organizam os fatos. Pode citar um outro exemplo: no passado os antropólogos observaram acertadamente que determinado ritual aumentava a solidariedade da comunidade (qualquer que seja a definição dada a isto); depois, estragavam tudo ao afirmar que os participantes executavam o ritual com o intuito de promover a solidariedade, o que certamente não faziam.

Termos chaves

Um dado empiricamente verificável é o fato de que toda cultura possui algumas palavras chaves em sua língua. Quase sem exceção é impossível para um indivíduo que participa desta cultura dizer quais são elas. Estes termos podem ser pouco numerosos, como entre alguns grupos africanos ou entre algumas tribos de indígenas americanos. De outro lado, podem ser tão numerosos que sua complexidade faz parecer que não existem palavras chaves, ou que este procedimento não é aplicável ao caso em questão.

Se um antropólogo aprende a língua do povo que estuda — aprende-a realmente bem — estará apto no processo da tradução a captar estes termos chaves: estes termos são aqueles que lhe permitem tornar sua etnografia sensível a tantas categorias coletivas quanto possível. Tomarei exemplos do meu próprio trabalho de campo entre os Tiv da Nigéria Central. Uma dessas palavras chave da etnografia dos Tiv é *tiev*, que significa fazenda ou jardim. Para descrever as fazendas e as atitudes emocionais em relação a elas é preciso inserir *tiev* no contexto nativo. Outra palavra deste tipo é *jir* que significa tribunal, o caso e o tribunal atuando no caso. Os Tiv passam uma grande parte do tempo resolvendo disputas no *jir* e todas as suas idéias de justiça e ética entre os seres humanos eventualmente afetam esta atividade. Um outro termo ainda é *tsava*, uma substância que cresce no coração dos “feiticeiros” e que vem a ser o cerne das idéias religiosas e mágicas dos Tiv. Outro termo é *kasoa*, que se refere ao que nós chamamos de “mercado”, mas que tem um sentido mais amplo do que este último. Há cerca de meia dúzia de outros termos desse tipo. Se eu escrever sobre estes termos, explicando-os em seu contexto, posso organizar a maior parte das minhas anotações de campo e posso comunicar a maior parte do que aprendi sobre este povo. A tradução foi conseguida. O antropólogo explicou conceitos estrangeiros em inglês sem assimilá-los aos conceitos ocidentais, o que os destituiria de significado.

A formação da teoria

A tarefa de tradução e comparação pode ser conseguida de uma só maneira: através da construção de um “sistema analítico” — de uma “teoria” se alguns preferem o termo — meio pelo qual as noções anglo-americanas ou ocidentais podem ser comparadas com as noções exóticas e as últimas entre si, de modo que nenhuma delas perca seus traços individuais — seu “caráter” — para usar uma palavra do século dezoito.

No seu processo de coleta de dados a antropologia assemelha-se à história. Os antropólogos estão interessados na descrição dos acontecimentos, bem como nas generalizações e explicações fornecidas pelos protagonistas dos mesmos. Um antropólogo não pode encontrar melhor mestre do que Marc Bloch, o grande historiador francês, ao tratar deste aspecto do problema. A "*Apologie pour l'histoire*" (1952) de Bloch indica o problema do etnógrafo tão habilmente como o faz com o problema do historiador.

Todavia, no tocante à formação da teoria a antropologia se assemelha à ciência. Os rudimentos da teorização antropológica podem ser explicitados em um diagrama (Figura 1).

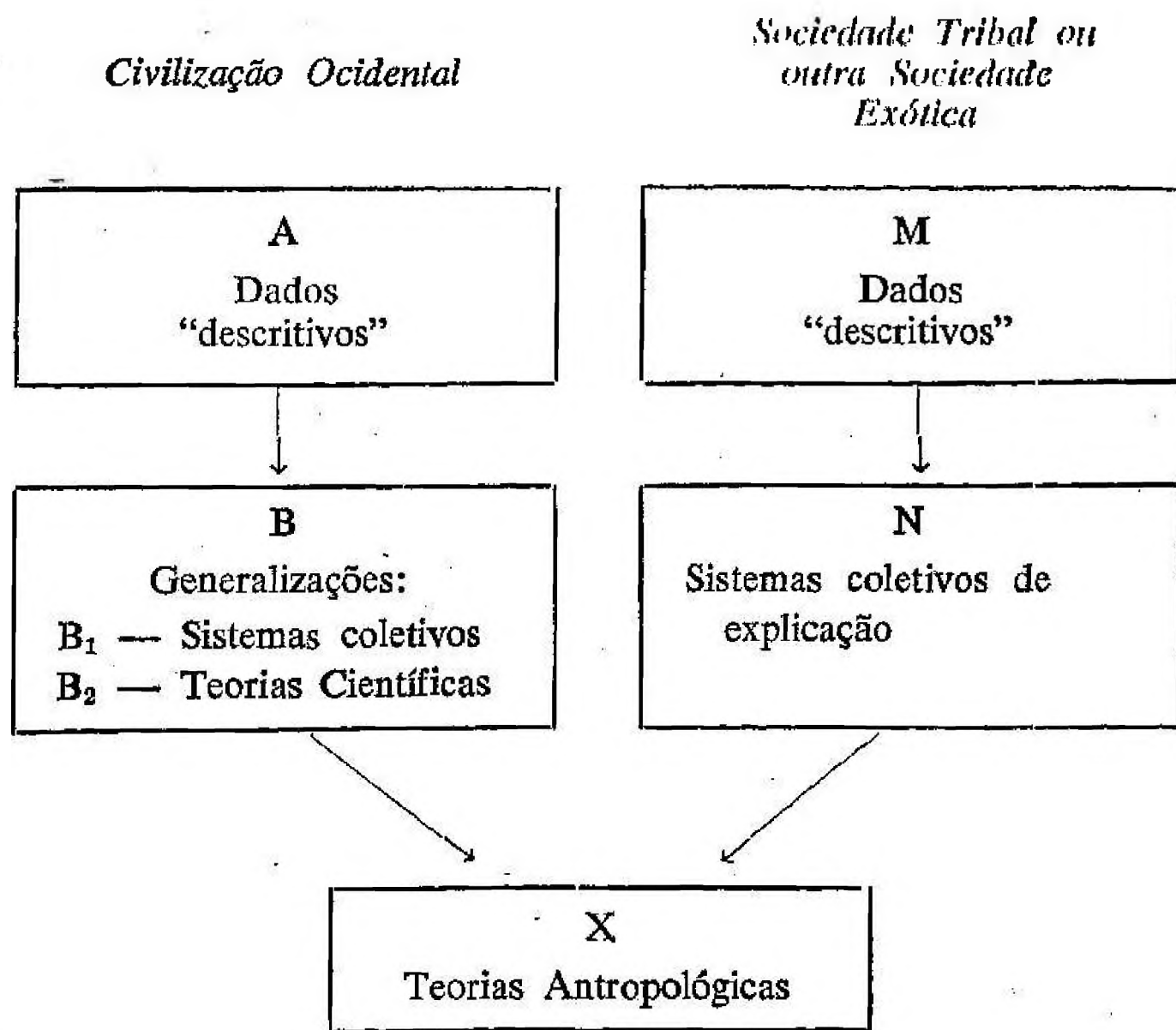


Figura 1: Teorização Antropológica.

O aspecto etnográfico ou "histórico" do nosso estudo permite-nos chegar à divisão N através da divisão M. A divisão N deve portanto ser entendida no mesmo nível da divisão B, as explicações co-

letivas correntes em nossa própria sociedade e em outro nível, mas desempenhando uma função comparável, no que tange à antropologia, às teorias das ciências sociais de nossa própria sociedade. Na medida em que qualquer idéia tanto na divisão B ou na divisão N explica adequadamente tudo nas divisões A, B, M e N esta teoria antropológica é adequada e pode ser colocada na divisão X. Caso contrário, a teoria antropológica deve ser uma interpretação nova e original das relações entre estas quatro divisões. Os erros mais comuns em antropologia são (1) explicar a divisão M em termos da divisão B, omitindo completamente a divisão N — o que significa confundir B₂ e X; (2) explicar a divisão N através da divisão B sem antes determinar que o conteúdo da divisão N pode, na verdade, ser derivado da divisão M.

A teoria antropológica pode, eventualmente, fazer previsões baseadas na manipulação da teoria contida na divisão X. O que não pode jamais fazer é prever em termos de acontecimentos específicos, *a não ser que* se descubra um meio de reconstituir o material das divisões M e N, que foram eliminados no processo de criação das proposições na divisão X. Mesmo assim, um prognóstico acurado é extremamente difícil, pela simples razão de que o mesmo processo pode se dar em muitas culturas superficialmente diversas.

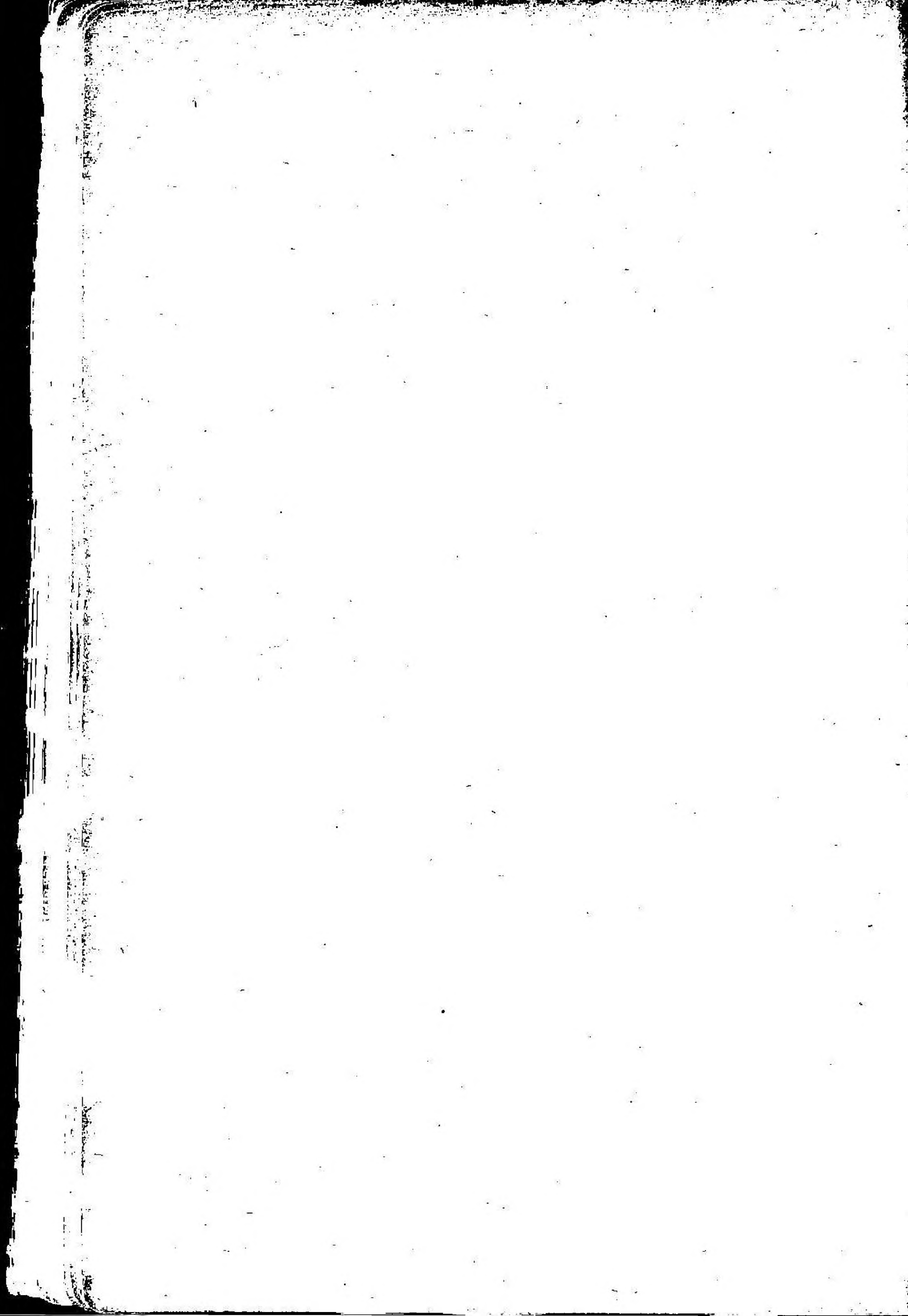
O significado da antropologia

A antropologia possui, portanto, dois tipos de significado. De um lado coleta, classifica e analisa o conhecimento a cerca dos seres humanos, como vivem e o que fazem. De outro lado, questiona algumas das idéias mais fundamentais do mundo contemporâneo, proporciona uma visão comparativa na qual se apóia e nos torna mais conscientes do que somos através do confronto com que não somos. Como colocou certa vez Clyde Kluckhohn (1949), dificilmente seria um peixe que descobriria a existência da água. Em outras palavras, as observações de Toqueville sobre a América jamais poderiam ser feitas por um observador do país. É objetivo da antropologia — como é o das letras clássicas e de todas as ciências sociais — nos tornar cômicos de nós mesmos e de nossa sociedade e assim transformar nossa auto-consciência em conhecimento e segurança. O método da antropologia social é o de explicitar os sistemas de conhecimento coletivo através da criação de sistemas analíticos de conhecimento.

A antropologia é, como a história ou a ciência, uma "atitude". Esta atitude consiste em desenvolver uma visão estereoscópica das

atividades e idéias humanas através de conceitos que foram descobertos no processo de tradução de idéias chaves organizadoras de um idioma cultural para a linguagem de uma outra cultura, usualmente a nossa, tornando-as, até certo ponto, inteligíveis a todos. Qualquer teoria antropológica, como as teorias dos cientistas físicos, ou ainda como as interpretações dos historiadores, pode mudar. No entanto, a atitude antropológica assim como a atitude científica, da qual esta é uma modalidade, está aqui para ficar.

Tradução de Claudia Menezes



bibliografia

Esta bibliografia foi preparada para orientar o leitor em posteriores leituras sobre método em Antropologia Social. Junto a algumas monografias clássicas que incluem históricos da pesquisa e o depoimento pessoal do autor sobre o seu trabalho de campo, o leitor encontrará diversos estudos sobre os problemas da observação participante e da entrevista, bem como do método comparativo.

Arensberg, Conrad e Solon T. Kimball: *Culture and community*, Harcourt, Brace & World Inc., Nova Iorque, 1965.

Bain, Robert K.: "The researcher's role: a case study", em *Human organization*, vol. 9, nº 1, 1950.

Beals, Robert L.: "Native terms and anthropological methods", em *American anthropologist*, vol. 59, nº 4, agosto 1957.

Becker, Howard S.: "Participant observation: the analysis of qualitative data", em *Human organization research*, R. N. Adams e J. Preiss (org.), Dorsey Press, Illinois, 1960.

"Problems of inference and proof in participant observation", *American sociological review*, 23, dezembro de 1958.

Becker, Howard e Blanche Geer; "Participant observation and interviewing: a comparison", em *Human organization*, 16, nº 3, outono de 1957.

Berger, Peter: *The social construction of reality*, The Penguin Press, Londres, 1967.

Boas, Franz: "The limitations of the comparative method of anthropology" (1896), em *Race, language and culture*. Nova Iorque, 1940.

"The method of ethnology", *American anthropologist*, vol. 22, nº 4, outubro—dezembro de 1920.

Bohannan, Paul: *Social anthropology*, Holt, Rinehart & Winston Inc., Nova Iorque, 1966.

Bourdieu, Pierre: *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genebra, 1973.

Bourdieu, Pierre et al.: *Le métier de sociologue*, Livre I, Mouton, Paris, 1968.

- Bowen, Elenore S.: *Return to laughter*, Harper & Bros., Nova Iorque, 1954.
- Brotz, H.: "Function and dynamic analysis", em *European journal of sociology*, 1961.
- Casagrande, Joseph B. (org.): *In the company of man: twenty portraits of anthropological informants*, Harper & Bros., 1960; Harper & Row, Nova Iorque, 1964.
- Cicourel, Aaron: *Method and measurement in sociology*, The Free Press of Glencoe, Nova Iorque, 1964.
- Copans, Jean et al.: *L'anthropologie, science des sociétés primitives?*, Editions E. P., Paris, 1971; trad. port. *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?*, Edições 70, Lisboa, 1974.
- Costa Lima, Luiz org: *O estruturalismo de Lévi-Strauss*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1970.
- Dalton, Melville: *Men who manage* (methodological appendix), J. Wisley & Sons, Nova Iorque, 1959.
- Davis, Shelton (org.): *Antropologia do direito: estudo comparativo de categorias de dívidas e contrato*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1973.
- Dean, John P.: "Participant observation and interviewing", em *Introduction to social research*, John T. Doby (org.), The Stackpole Co., Pensilvânia, 1954.
- Dürkheim, Emile: *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947; trad. port: *As regras do método sociológico*, Col. Biblioteca Universitária, Cia. Editora Nacional, S. Paulo.
- Eggan, F.: "Social anthropology and the method of controlled comparison", em *American anthropologist*, vol. 56, nº 5, 1954.
- Ehrlich, June S. e David Riesman: "Age and authority in the interview", *Public opinion quarterly*, vol. 25, nº 1, primavera 1961.
- Epstein, A.L. (org.): *The craft of social anthropology*, Tavistock Publications, Londres, 1967.
- Evans-Pritchard, E.E.: *The nuer*, Oxford University Press, Oxford, 1940. *Social anthropology and other essays*, Oxford University Press, Oxford, 1962.
- Firth, Raymond: *We the Tikopia*, George Allen and Unwin, Londres, 1936. *Elements of social organization*, Athlone Press, Londres, 1951.
- Foots-Whyte; William: *Street-corner society*, The University of Chicago Press, Chicago, 1943.

- Fortes, M. e E. E. Evans-Pritchard: *African political systems*, Oxford University Press, Londres, 1940.
- Garrinkel, Harold: "The rational properties of scientific and common-sense activities", em *Behavioral science*, nº 5 (jan. 1960).
- Gluckman, Max (org.): *Closed systems and open minds: the limits of naivety in social anthropology*, Oliver & Boyd, Londres, 1964.
- Goffman, Erving: *The presentation of self in everyday life*, Doubleday & Co., Nova Iorque, 1959.
- Gold, Raymond L.: "Roles in sociological field observations", em *Social forces*, 36, (março de 1958).
- Hammond, Phillip E. (org.) *Sociologists at work: essays on the craft of social research*, Basic Books, Nova Iorque, 1964.
- Hollier, Denis (org.): *Panorama des sciences humaines*, N.R.F., Le Point du Jour, Paris, 1972.
- Janowitz, Morris: "Anthropology and social sciences", *Current anthropology*, vol. 4, nº 2, abril de 1963.
- Jongmans, D.G. e P.C.W. Gutkind: *Anthropologists in the field*, Assen, Van Gorcum, 1967.
- Kluckhohn, Clyde: "Participation in cerimonials in a Navajo community", em *Personal character and cultural milieu*, D.G. Haring (org.), Syracuse University Press, Syracuse, 1956.
- Kroeber, A.L. et al.: *Anthropology today*, University of Chicago Press, Chicago, 1953.
- Leach, E.R.: *Rethinking anthropology*, London School of Economics, The Athlone Press, Londres, 1961.
- Lévi-Strauss, Claude: *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.
"Introduction à l'oeuvre de Mauss, em Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950.
Race et histoire, Unesco, Paris, 1952.
Le totemisme aujourd'hui, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.
- Lowie, Robert H.: *História de la etnografía*, Fondo de Cultura Economico, México, 1946.
- Mair, L.P. (org.): "Methods of study of culture contact in Africa", em *Africa*, nº 7, 8 e 9; Institute of African Languages, Memor. Int., nº 15, Oxford.
- Malinowski, Bronislaw: *Argonauts of the western pacific*, E.P. Dutton & Co., Nova Iorque, 1922; Routledge and Kegan Paul, Londres, 1922.

- Mauss, Marcel: "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux", em H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges de l'histoire des religions*, Alcan, Paris, 1958; reproduzido em M. Mauss, *Oeuvres* tomo I, *Les fonctions sociales du sacré*, Ed. Minuit, Paris, 1968. *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1967; ed. portuguesa, *Manual de etnografia*, Pórtico, Lisboa, 1972.
- Merton, Robert K.: "Foreword", em *Science and the social order*, Bernard Barber, Collier Books, Nova Iorque, 1962. "On quantification in social anthropology", em *The craft of social anthropology*.
- Mitchell, Clyde: E.L. Epstein (org.), Tavistock Publications, Londres, 1967; *The Kalela dance*, Manchester un P, 1957.
- Miller, S.F.: "The participant observer and over-rapport", em *American sociological review*, vol. 17, nº 1, fevereiro 1952.
- Nadel, S.F.: "The interview technique in social anthropology", em *The study of society*, F.C. Bartlett et al. (org.), K. Paul, Trench, Taubner & Co. Ltd., Londres, 1939.
- Nash, Dennison: "The ethnologist as a stranger: An essay in the sociology of knowledge", em *Southwest journal of anthropology*, vol. 19, nº 2 (1963).
- Paul, Benjamin D.: "Interviewing techniques and field relationships", em A.L. Kroeber et al., *Anthropology today*, University of Chicago Press, 1953.
- Poirier, Jean (dir.). *Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade, Ed Gallimard, 1968.
- Polanyi, Michael: *Personal knowledge*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- Powdermaker, Hortense: *Stranger and friend; the way of an anthropologist*, W.W. Norton & Co. Inc., Nova Iorque, 1966.
- Radcliffe Brown, A.R.: *The Andaman islanders: a study in social anthropology*, The Free Press, Glencoe; 1948. *Method in social anthropology*, M.N. Srinivas (org.) The University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- Radcliffe-Brown, A.R. e Daryll Forde: *African systems of kinship and marriage*, Oxford University Press, 1950.
- Redfield, Robert: "The art of social science", em *American journal of sociology*, vol. 54, nº 3, nov. 1958.
- Riesman, David: "The sociology of the interview", em *Abundance for what*, Doubleday & Co., Nova Iorque, 1964.
- Riesman, David e Mark Benney: "The vanishing host", *Human organization*, vol. 19, 1960.

- Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: *Notes and queries on anthropology*, trad. Guia prático de antropologia, ed. Cultrix, S. Paulo, 1973.
- Schapera, I.: "Some comments on the comparative method in social anthropology", *American anthropologist*, vol. 55, nº 3, 1953.
- Schutz, Alfred: "Common-sense and scientific interpretation of human action", em *Philosophy & phenomenological research*, 14, set. 1953.
"The problem of rationality in the social world", em *Econômica*, nº 10, 1943.
- Schwartz, Morris e Charlotte G. Schwartz: "Problems in participant observation", em *American journal of sociology*, LX, jan. 1955.
- Shils, Edward: "Primordial, personal, sacred and civil ties", em *British journal of sociology*, vol. 8, nº 2, jun. 1957.
- Tax, Sol: *Horizons of anthropology*, Chicago, Aldine Publishing Co., 1964.
- Turner, Victor: *Schism and continuity in an African society*, Manchester University Press, Manchester, 1957.
- Van Velsen, J.: "The extended-case method and situational analysis" em *The craft of social anthropology*, A.L. Epstein (org.) Tavistock Publications, Londres, 1967.
- Vidich, Arthur J.: "Participant observation and the collection and interpretation of data", em *American journal of sociology*, LX, jan. 1955.
- Wagley, Charles e Eduardo Galvão: *The Tenetehara indians of Brazil*, (Introduction e *passim*), Columbia University Press, Nova Iorque, 1949.
- Wax, Rosalie H.: "Reciprocity as a field technique", em *Human organization*, vol. 12, nº 2, 1953.
- Wilson, Monica: *Good company*, Oxford University Press, Londres, 1951.
- Winter, E.H. *Beyond the mountains of the moon*, Oxford Univer. Press, 1959.
- Worsley P.M.: "The kinship system of the tallensi: a revaluation", *Journal of the royal anthropological institute*, lxxxvi, 1956.