

# ANTROPOLOGIA PORTUGUESA



Neste número

*Informação Bibliográfica*  
*Trabalhos publicados*  
*em 1991*

Vol.9/10  
1991-1992

---

INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA  
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

**Racionalidade e Alteridade**  
**O Terreno Antropológico deslocado**  
**— O «outro» aqui e agora —**

**Mário Nobre João**

*Instituto Superior de Serviço Social de Coimbra*

**Resumo.** O texto procura mostrar como no seu início o discurso antropológico aborda o «outro» (o homem dito primitivo) e como a crítica aos discursos iniciais e a necessidade da sua superação abriram a via ou permitiram o recurso a novos paradigmas. O texto encerra com o «outro aqui e agora» — objecto de uma Antropologia que se impõe como disciplina científica mas no interior do campo sociológico do observador/antropólogo onde o esperam novos desafios e novas inquietações.

**Palavras chave:** alteridade, racionalidade, etnocentrismo e relativismo cultural.

**Résumé.** Ce texte cherche à montrer comment le discours anthropologique dans ses débuts a saisi «l'autre» (l'homme primitif) et comment la critique aux discours initiaux et le besoin de les dépasser ont ouvert la voie ou ont permis le recours à des nouveaux paradigmes. Le texte conclut avec «l'autre ici et maintenant» — objet d'une anthropologie qui s'impose comme discipline scientifique mais à l'intérieur du champ sociologique de l'observateur/anthropologue où l'attendent d'autres défis et d'autres inquiétudes.

**Mots-clef:** altérité, rationalité, ethnocentrisme et relativisme culturel.

É já um lugar comum dizer-se que o discurso antropológico pretende ser um discurso objectivo sobre o «outro» mas de um «outro» que estaria para além da experiência quotidiana do observador, já que o objecto da sua observação se situaria fora do seu espaço geográfico e cultural, não partilhando das crenças, dos

valores e da técnica desse mesmo observador. Quase todos os autores contemporâneos que se dedicam à história e divulgação da Antropologia começam por nos mostrar as transformações desse discurso sobre o «outro» ao longo da história da expansão do ocidente iniciando esse discurso pela Antiguidade clássica, passando pela Idade Média, Renascimento, fases da comparação, iluminística para finalmente situar o início da reflexão verdadeiramente científica desta disciplina no Séc. XIX com o aparecimento de modelos explicativos pretendendo à cientificidade<sup>(1)</sup>.

Os defensores destes modelos pensavam-nos como despidos de ideologia, isentos, objectivos nas suas premissas e conclusões apesar dos rótulos de «barbaro», «pagão», «selvagem», «primitivo»<sup>(2)</sup>, qualificativos cujas conotações etnocêntricas nos são evidentes hoje mas que escapam de facto aos que assim designavam esses povos. Estes eram julgados como sendo portadores de mentalidade pré-lógica (Levy-Bruhl) ou constituindo-se em sociedades petrificadas no tempo («sociedades frias» ou «sem história» condenadas ao isolamento, sociedades simples (por oposição às sociedades ocidentais) comunitaristas, classificação que acabava por deixar escapar o que havia de comum e de distinto nessas sociedades com a sociedade dos observadores os quais acabavam por menosprezar a história real desses povos, as complexas relações sociais dos grupos que as compunham com os seus conflitos e contradições, as trocas por vezes intensas com os povos vizinhos capaz de lhes imprimir uma dinâmica que escapava quase sempre a um observador de passagem ou mal familiarizado com sociedades geográfica e culturalmente distanciadas da sua cultura, mas mais próximas e racionalmente organizadas do que a realidade etnograficamente observada deixava transparecer.

No Séc. XIX (e mesmo antes) o homem branco era visto como «o portador da razão», o portador duma forma de saber «superior» (a Ciência) de um instrumento superior (a Técnica) de um projecto universal (a Civilização). É neste contexto que os autores evolucionistas vão tentar, no Séc. XIX, uma primeira ordenação/explicação dos fenómenos culturais humanos que se apresentavam perante o ocidente cultivado inquietantemente caóticos, desordenados e irracionais. Com efeito, desde o Séc. XVII que se tinha generalizado a ideia de que os fenómenos naturais eram vistos como passíveis de ordenação e explicação. As regularidades, isto é, os princípios que governavam a natureza eram gerais e podiam-se reduzir à fórmula «a mesma causa produziria em circunstâncias semelhantes os mesmos efeitos». À ciência competia decifrar essa ordem da natureza e através dela chegar ao seu completo domínio.

Os fenómenos sociais foram concebidos do mesmo modo, isto é, capazes de serem estudados cientificamente e o método adoptado só poderia ser o Método Positivo.

---

<sup>(1)</sup>. Veja-se por exemplo a obra de Bernardo Bernardi, *Introdução ao Estudo Etno-Antropológico*, Milão, ed. Franco Angeli, 1974, trad. portuguesa dos Ed. 70, Lisboa, s/data.

<sup>(2)</sup>. Idem.

É neste contexto científico/ideológico característico do Séc. XIX ocidental aliado aos contactos cada vez mais intensos com os povos «exóticos» que toma forma a necessidade de «domesticar» um objecto que escapava ao domínio da lógica ocidental<sup>(3)</sup>: o «outro» não europeu que desafiava essa lógica dum ordem social e humana universais, essa lógica do mundo dito civilizado. A reflexão evolucionista vai tentar responder a esta tarefa, de, a partir das diferenças reais, constituir o modelo científico/ideológico que permitisse remeter a ordem no caos. A primitividade eram formas passadas, infantis de cultura capazes de serem explicados por razões de inferioridade racial ou por isolamento (vejam-se as teses difusionistas) seja pelo facto desses povos «primitivos» não terem ressentiado necessidades ou enfrentado contradições capazes de os fazer sair dessa primitividade.

Conforme as conveniências do momento assim se fazia apelo a uma destas razões. A lógica dos construtores da teoria e os interesses dos grupos interessados era óbvia. É essa situação que abordaremos a seguir resumidamente estando conscientes que é «uma leitura» entre outras e que não pretende esgotar a explicação deste fenómeno que foi a acumulação do saber antropológico.

Resumindo: o «outro» passa a ser um objecto ao mesmo título que qualquer objecto apreendido pelo método de observação positivista e ao mesmo título que qualquer objecto reconstruído por um observador que ignora a racionalidade daquilo que observa.

No nosso entender, o que poderia ser um princípio de reflexão do Homem implicado na natureza degenerou na negação duma natureza humana ao «outro» e ao mesmo tempo reafirmou a própria identidade daquele que observa como única. O evolucionismo Morganista já reconhecia implicitamente essa «natureza» no «outro» mas a ambiguidade que o caracterizava acabou por permitir que servisse todos os mestres<sup>(4)</sup>. Mas como entender a popularidade e aceitação do método evolucionista sabendo-se que já no Séc. XVII e XVIII se fazia referência ao que hoje se designa por análise funcional e cuja intenção se deve segundo alguns autores aos filósofos contractualistas?

---

<sup>(3)</sup> Na verdade considera-se que o positivismo foi um modo de apropriação das coisas através dos conceitos. Foi uma simplificação na apropriação. Como diria Seyla Benhabib em *Epistemologies of Postmodernism (...)* The question of classical epistemology from Descartes to Hume, from Locke to Kant was how to make congruous the order representations in consciousness with the order of representations outside the self. Caught in the prison-house of its consciousness, the modern epistemological subject tried to recover the world it had well lost (...).

<sup>(4)</sup> O que levou M. Godelier a afirmar in *Horizon, trajectes marxistes en Anthropologie*, Paris, ed. Maspero 1973, pág. 182: «on comprend pourquoi fonctionnalistes, structuralistes et marxistes, tout en rejetant l'évolutionisme de Morgan, se réclamèrent de lui á titres divers et souvent opposés. A notre époque où la tâche impérienne est, comme Marx l'avait tenté, de penser l'histoire en termes de structures et de rendre compte des structures á la fois dans leur logique, leur génèse et leur histoire, l'oeuvre de Morgan reste une source féconde d'enseignement à la fois dans sa réussite et dans ses échecs.

É a este tipo de questões que as diferentes histórias da Antropologia não dão resposta limitando-se frequentemente à expressão diacrónica das teorias. Porquê tal teoria foi acolhida tão entusiasticamente e porque foi ela dotada de tão grande autoridade científica? Por outro lado é sabido que não podemos reduzir todo o evolucionismo a uma ideologia ou a uma questão de moda ou ainda a razões perversamente políticas, expansionistas e colonialistas. Em todo o caso e dentro do espírito que norteia este trabalho é a análise da discussão ideológica que procuramos esclarecer aqui procurando no contexto do seu aparecimento as razões para a sua divulgação e a redução do «outro» à condição de «não racional».

Abstemo-nos de refazer aqui os modelos de H.L. Morgan, Spencer e Tylor, por demais divulgados, socorrendo-nos somente das partes necessárias ao esclarecimento das questões que nos preocupam.

É por demais conhecido como os defensores do modelo difusionista atenuaram o radicalismo evolucionista introduzindo os factos de difusão que atenuavam a afirmação radical das invenções independentes tão caras a Morgan e da necessidade para todos os grupos humanos de experimentar todas as etapas. É sabido como a expansão das técnicas europeias veio trazer um claro desmentido a esta afirmação já que o facto dos povos não europeus assimilarem a técnica europeia desmentiram tal necessidade e simultaneamente a célebre lei das correlações funcionais.

A questão que nos interessa neste momento não é destacar os erros da metodologia destes autores que são por demais conhecidos<sup>(5)</sup>. Vamos procurar antes destacar o contexto social global em que tal modelo se afirmou e o porquê da sua grande aceitação por parte de certos grupos.

É já um lugar comum afirmar-se que a teoria evolucionista de Spencer é uma aplicação da teoria de Darwin às sociedades humanas. Alguns autores, no entanto, contestam tal importância chamando a atenção para o facto de o Séc. XIX ser um século fértil em descobertas científicas que teriam igualmente influenciado aquele autor, a saber: o descobrimento da célula vegetal por Schleiden, em 1838 e da célula animal por Schwann, em 1839, assim, como a doutrina evolucionista de Lamarck e os trabalhos do naturalista Von Baer, que afirmava que «uma série de mudanças sofridas pelo organismo durante o seu desenvolvimento embrionário se apresenta em termos de mudança duma estrutura homogénea a uma estrutura heterogénea»<sup>(6)</sup> e acrescente-se a esses factos a ideologia do progresso que impregou todo o Séc. XIX a qual é explicada pelo grande desenvolvimento económico e social que caracteriza a história europeia a partir do Renascimento, desenvolvimento esse dinamizado por uma classe social cujos interesses se deslocaram para o comércio e para a indústria e que procurava racionalizar a sua prática social num novo tipo de conhecimento. Não é tarefa fácil discernir nalguns casos a parte que cabe à ciência e a parte que cabe à ideologia nessas racionalizações do real histórico e social. A mesma afirmação é

---

(5). Veja-se a crítica de M. Godelier in op. cit. nota 4.

(6). Luis Gonzalez Seara, *La Sociologia aventura Dialéctica*, Madrid, ed. Tecnos, SA 2ª ed. 1976.

válida quando se trata de analisar a obra de um autor. Neste caso a atitude maniqueista não será das mais aconselhadas. Em todo o caso uma tal tarefa impõe-se num momento em que à Antropologia estarão reservados novos espaços, aqueles onde ela se iniciou, isto é, o das sociedades industrializadas e em vias de industrialização, espaço de onde as relações económicas se uniformizam e as relações culturais se heterogenizam.

É bem possível que a aceitação duma teoria no quadro da Antropologia tenha alguma coisa a ver com a posição dos grupos antes referidos no «que respeita à expansão colonial e a interesses económicos específicos»<sup>(7)</sup>. Assim, segundo alguns autores a grande aceitação da teoria evolucionista corresponderia à fase da conquista pelas sociedades de capitalismo concorrencial e a uma situação em que o modo de produção tradicional (esclavagista, feudal e baseado na linhagem) não está ainda alterado e que situaria entre a 2ª metade do Séc. XIX (1860) e 1920 — sistema dos mandatos da Sociedade das Nações<sup>(8)</sup>.

Vejam os como esta corrente de pensamento se esgota com a 1ª fase da expansão, recua, sem nunca abandonar a cena, reaparecendo reformulada cada vez que as circunstâncias o exigiam, em associadas a outras correntes antropológicas mais capazes de teorizarem novos contextos em mudanças resultantes do fenómeno colonial. O próprio Malinowski não a rejeita. Como afirma Adan Kuper<sup>(9)</sup>.

---

<sup>(7)</sup>. É interessante constatar como o teólogo racionalizou o esclavagismo. Assim, pode ler-se na *Histoire de l'Ethnologie* por Jean Poirier, Paris, ed. «Que sais-je», 1974 o seguinte, pág. 28: «En fait, dans ces argumentations spécieuses, tendent à prouver - depuis le Moyen Âge - l'origine spécifique des noirs irréductibles aux autres humains, il faut voir, pour une large part, la démarche d'une mauvaise conscience à la recherche d'une impossible justification de l'esclavage: la mise en servitude de l'homme étant, par définition un crime, même camouflé sous divers raisonnements, s'il avait été possible de monter par quelque argumentation d'allure scientifique que les noirs étaient précisément en condition infrahumaine, de par leur nature même, les choses eussent été simplifiées. On essaya donc de faire cautionner l'économique par la théologie. Le scientifique se mêlait d'ailleurs étroitement à l'arbitraire...

<sup>(8)</sup>. Louis-Vincent Thomas in «A Filosofia das Ciências Sociais de 1860 aos nossos dias», Lisboa, ed. Dom Quixote, 1977. Afirma este autor: «O que não oferece qualquer dúvida é a estreita correlação entre os sistemas coloniais e a natureza de trabalho antropológico. É lécito, com risco de esquematizar, resumir assim as coisas, seja o exemplo da Inglaterra praticando o «indirect rule» e o da França optando por uma política de «associação» e «assimilação». No primeiro caso impõe-se uma filosofia realista, pragmática, multiplicando os trabalhos de campo (Malinowski) e conduzindo a uma sistematização teórica e comparativa (Frazer); no segundo, prevalece uma tradição de idealismo filosófico à vontade no campo teórico-especulativo e que pratica apenas a investigação de gabinete (Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss).

<sup>(9)</sup>. Adam Kuper, *Anthropologist and Anthropology the British School, 1922-72*. Peregrine Books, 1975:21.

*[...] He remained an evolutionist throughout his career and like his orthodox colleagues he believed that the collection of living cultural factor would ultimately yield evolutionary laws».*

No entanto, como diria M. Godelier:

*... A notre époque ou la tâche impérieuse est, comme Marx l'avait tenté de penser l'histoire em termes de structures et de rendre compte des structures à la fois dans leur logique, leur génèse et leur histoire, l'oeuvre de Morgan reste une source féconde d'enseignement á la fois das sa reussite et dans ses échecs»<sup>(10)</sup>.*

A partir de agora será o método holista de Durkheim que vai influenciar a antropologia britânica através de Radcliff, Brown e Malinowski.

A hora é à Sociologia/Antropologia Social e o fim da história primitiva que tinha sido a marca dos evolucionistas.

R. Brown adere a esta nova perspectiva que se designa por funcionalista:

*I believe that at this time the really important conflict in Anthropological studies is not that between the «evolucionists» and the «diffusionists», nor between the various schools of the «diffusionists», but between conjecture history on the one side and the functional study of society on the other. (Kuper, 1973).*

Expriem-se as novas tendências que reflectiam também a «desconfiança» que se instala nos meios intelectuais britânicos em relação aos grandes esquemas explicativos evolucionistas ou difusionistas.

Quanto à questão que nos preocupa, isto é, a racionalidade do «outro», começaram a aparecer dúvidas e interrogações àcerca do «primitivo». Vejamos o que nos diz Malinowski no prefácio ao Crime and Custom in Savage Society:

*the modern anthropological explorer ... is bound ... to arrive at some conclusions as to whether the primitive mind differs from our own or is essentially similar; whether the savage lives constantly in a world of supernatural powers and perils, or on the contrary, has his lucid intervals as other as any one of us; whether clan-solidarity is such an overwhelming and universal force, or whether the heather can be as self-seeking and self interested as an Christian<sup>(11)</sup>.*

*[...] A demarche holista de Durkheim («funcionalista») e de toda a sociologia funcionalista por ele inspirada é uma estratégia destinada a anular a irredutibilidade do outro, instituindo como interlocutor válido*

<sup>(10)</sup>. M. Godelier in op. cit. nota 4.

<sup>(11)</sup>. In Adam Kupper op. cit. nota 9.

*(porque coerente e, em certa medida «racional») não o outro em si, mas o contexto comunitário integrado em que ele se situa (ou é situado pelo observador — R. Rowland 1980-1981<sup>(12)</sup>.*

A abordagem sincrónica e o pressuposto posteriormente criticado<sup>(13)</sup> de que o organismo social constitui uma totalidade semelhante à de um organismo onde cada elemento contribui para manter em vida esse organismo, onde tudo funciona, ou na perspectiva de Malinowski, onde esse elemento procura responder às necessidades primárias, culturais derivadas e integrativas foi o modelo que a partir deste período constituiu o quadro teórico dominante na Antropologia anglo-saxónica.

Em conclusão, a teoria funcionalista apresentava-se como um novo método de abordagem das sociedades primitivas que se impôs de maneira durável na Antropologia. Já vimos como alguns autores correlacionam a voga do funcionalismo com uma «filosofia realista», «pragmática»<sup>(14)</sup>.

À semelhança do que aconteceu com o evolucionismo, a teoria funcionalista, foi ela própria submetida ao fogo cruzado de «atiradores de peso» como Claude Lévi-Strauss: «afirmar que uma sociedade funciona é um truísmo, afirmar que tudo funciona numa sociedade é um absurdo» (Claude Lévi-Strauss, 1958).

E E.R. Leach: «o antropólogo tenta descrever um sistema social, não descreve necessariamente senão um modelo da realidade social. O modelo representa realmente a hipótese do antropólogo sobre o funcionamento do sistema. As diversas partes do modelo, conseqüentemente, formam um todo coerente ... mas isto não implica que a realidade social constitua um todo coerente; ao contrário, o sistema da realidade está cheio de contradições»<sup>(15)</sup>.

---

<sup>(12)</sup>. Robert Rowland, Pensar a diferença Notas de curso 1980-81. Curso do 1º ano de História de Economia geral da Universidade do Porto:21.

<sup>(13)</sup>. Guy Rocher na sua Sociologia Geral, Lisboa, ed. Presença s/data de edição, pág. 153 e 154 não deixa de salientar os aspectos positivos do funcionalismo e de temperar as críticas de que esta teoria foi alvo: «antes de mais o funcionalismo de Malinowski representa a primeira tentativa para estabelecer um método científico rigoroso na observação e análise das sociedades arcaicas ... Em segundo lugar, o processo proposto por Malinowski era propriamente sociológico dado que punha em relevo a pertença de cada elemento cultural no seu contexto global, o de uma cultura dada e com vida a que a observação e a explicação se fizessem em referência a este contexto ... Em terceiro lugar, soube melhor do que ninguém apresentar de uma maneira realista e convincente a sociedade e a cultura como conjuntos organizados integrados, compondo uma totalidade feita da disposição das partes diversas e múltiplas. Em Malinowski já se encontra a ideia de que a sociedade forma uma espécie de sistema coerente e ordenado. Por último, para precisar melhor a sua perspectiva funcionalista, Malinowski foi levado a desenvolver a noção de cultura de uma maneira diferente do que através de uma simples enumeração do seu conteúdo...

<sup>(14)</sup>. In op. cit. nota 8.

<sup>(15)</sup>. Idem.



Aos funcionalistas cabe o mérito de chamar a atenção para o respeito pelas diferenças sócio-culturais insurgindo-se contra a metodologia evolucionista em comparar «primitivos» com «civilizados» dando assim o flanco à acusação de etnocentrismo e, mais grave ainda, de racismo nalguns casos.

O facto de tratar cada sociedade como um todo integrado, em que todas as partes se inter-relacionam, uma estrutura, onde os elementos desempenham uma função orientou a reflexão antropológica a sensibilizar-se à diferença e a descobrir uma racionalidade que até esse momento lhes fora negada. Este acentuar do respeito pela diferença, a recusa do etnocentrismo e a concepção holista da sociedade deixava no entanto em aberto a questão do comparativismo. Tratava-se de recusar o modelo evolucionista cuja ambição foi fazer da antropologia uma ciência natural mas simultaneamente produzir um modelo mais cauteloso nas suas estratégias metodológicas, mas igualmente ambicioso no projecto de fazer sair a antropologia da sua fase narrativa e de atingir o universal que é o fim último de qualquer ciência. Para além do respeito pela diferença — relativismo cultural — fica uma interrogação: Como compreender a diferença do «outro» sem que tal acto acarrete o risco de reduzir o outro ao mesmo?

Na verdade como afirma R. Rowland<sup>(16)</sup>.

*«...» Contrapor ao etnocentrismo o relativismo cultural ou a compreensão de outras culturas nos seus próprios termos não é assim uma solução. O relativismo cultural levado até às suas últimas consequências torna cada cultura incompreensível a todas as outras, isolando-a no seu próprio campo de significações. Só a tradução entre culturas, ou o estabelecimento de um código antropológico de tradução intra-cultural, poderia romper o círculo. Mas a tradução — qualquer tradução — tem as suas regras e as suas exigências.*

A posição contrária também levanta problemas.

Assim diz-nos Jean Pouillon (1956)<sup>(17)</sup>:

*[...] Na perspectiva humanista, na verdade, é a semelhança que é essencial como o prova o próprio facto da compreensão ser concebida como um processo de identificação; as diferenças, pelo contrário, são, senão ilusórias, pelo menos secundárias. O outro é também um homem, não na, mas apesar da sua diferença. Somos assim conduzidos a um curioso paradoxo: a humanidade é colocada fora e como que acima das culturas cuja diversidade já não sabemos bem o que significa. Se geralmente não*

---

<sup>(16)</sup>. Robert Rowland, *Antropologia, História e Diferença*, Porto, ed. Afrontamento, 1987:16-17.

<sup>(17)</sup>. Jean Pouillon num estudo publicado no n.º 126 de revista *Temps Modernes* e publicado pela ed. Presença na Publicação (3ª ed.) da *Raça e História*, de Claude Lévi-Strauss, Lisboa, s/data de edição: 104-105.

*tomamos em conta esta bizzarria, é ou porque a fundamentamos, implicitamente ou não, sobre uma metafísica de origem religiosa, ou porque valorizamos, sem de tal nos apercebermos, a cultura a que pertencemos e que subtraímos assim à diversidade accidental de outros sistemas culturais. O valor indubitável desta concepção foi e continua a ser a afirmação da possibilidade da comunicação dos homens entre si e a recusa — pelo menos em princípio — de todo e qualquer privilégio ao que os opõe, o facto de ela combater o chauvinismo e o racismo. Mas o erro está em acreditar que, para negar o privilégio, devemos considerar como desprezível a diferença a que ele se encontra indevidamente ligado e afirmar uma essência humana, sempre igual a si própria. Este erro procede directamente da confusão entre identificação ou assimilação e compreensão (...) A compreensão autêntica deve pelo contrário mantê-lo na sua especificidade (...) É na qualidade de outro que o outro deve ser visto.*

Metodologicamente a maneira de conciliar as duas posições e que foi adoptada pelo funcionalismo no sentido de atingir o universal foi, como diz Jean Pouillon: [...] depois de terem coleccionado os caracteres que opõem as diversas culturas umas às outras, chega-se à conclusão optimista de que, em suma, o homem é por toda a parte idêntico, porque, em toda a parte, apesar das suas diferenças, as instituições sociais «funcionam» mais ou menos da mesma maneira.

Portanto, toda a questão reside em poder conciliar estas duas posições aparentemente contraditórias. C. Lévi-Strauss vai tentar resolver este enigma e tentar sair daquilo que Jean Pouillon designou por «metafísica de origem religiosa».

Ao superar este dilema o estruturalismo vai através do estudo dos mitos passar da filosofia à ciência e demonstrar a universalidade de uma razão não agrilhoadada capaz de se exprimir autonomamente, presente em todos os seres humanos e em todas as culturas. Neste aspecto pode-se afirmar que o estruturalismo responde simultaneamente à dupla condição de (nova) corrente humanista e de modelo científico.

Como conseguiui Lévi-Strauss este «tour de force» não cabe no âmbito deste trabalho. Socorremo-nos no entanto do seu prefácio à *Sociologie et Anthropologie*, de Marcel Mauss<sup>(18)</sup> onde aquele autor deixa transparecer os princípios que o inspiram nas linhas que abaixo se transcrevem:

*«Le risque tragique qui guette toujours l'ethnographe, lancé dans cette entreprise d'identification, est d'être la victime d'un malentendu; c'est à dire que l'appréhension subjective à laquelle il est parvenu ne présente avec celle de l'indigène aucun point commun, en dehors de sa subjectivité même. Cette difficulté serait insoluble, les subjectivités étant, par hypothèse, incomparables et incommunicables, si l'opposition entre moi et autrui ne pouvait être surmontée sur un terrain, qui est aussi celui ou l'objectif et le subjectif se rencontrent, nous voulons dire l'inconscient (...) l'inconscient*

<sup>(18)</sup> Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, ed. PUF, 1973:30.

*serait ainsi le terme mediateur entre moi et autrui (...) Il nous met en coincidence avec des formes d'activite qui sont à la fois nôtres et autres conditions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps.*

Na segunda metade do Séc. XX, segundo alguns autores, assistiu-se ao advento de um novo tipo de relações sociais, isto no quadro das sociedades ocidentais, que se designa por «situações post-Moderna» ou «Post-Modernismo» que levou ao questionamento das Ciências Sociais sobretudo criticando os antigos paradigmas incapazes de enquadrar teoricamente as novas organizações.

A Antropologia, como é óbvio, não escapou ao «processo» que aliás já se lhe vinha fazendo desde o início do fenómeno da descolonização.

A breve retrospectiva que traçámos no âmbito deste esboço permitiu-nos constatar a estreita relação entre os diversos contextos sócio-económicos e culturais, o terreno onde se produziram, criticaram e se ultrapassaram os diversos paradigmas que focámos. Assim, em jeito de balanço e interrogações, impõe-se-nos abordar o papel da Antropologia «aqui e agora» sem pretender ir mais além do que nos é permitido pelo presente texto.

A questão da Antropologia ao contrário do que se passa com as outras Ciências Sociais tem a sua especificidade própria na problemática da Post-Modernidade já que esta ciência construiu o seu objecto fora da sociedade de origem do antropólogo, afinou os seus instrumentos de análise, conceitos e práticas em sociedades que nada tinham de comum, aparentemente, com a sociedade do observador.

Ora, é sabido que a nova situação política e social que caracteriza estas sociedades, antigas colónias hoje designadas por terceiro mundo não pode ser desligada da sua história colonial passada sob pena de não se compreender o seu presente e o que é mais grave, a incapacidade de reflectir sobre o futuro. E a Antropologia em tudo isto? Paradoxalmente, perdido o terreno onde se construiu, esta disciplina começa a atrair a atenção (para o bem e para o mal como qualquer ciência) de todos os que se preocupam com a gestão da sociedade civil e não só<sup>(19)</sup>.

Fazemos nossas as palavras de Jacques Houart<sup>(20)</sup>.

---

<sup>(19)</sup>. Veja-se por exemplo o conteúdo das Comunicações das Jornadas de Antropologia realizadas pelo Departamento de Antropologia da U.N.L., em Setembro passado, onde no Simpósio «Antropologia e Problemas Sociais Contemporâneos» avultam temas como Trabalho, Migração, Habitação, Droga, Condição da Mulher, Problemas dos Jovens no espaço urbano, etc. e onde a delegação japonesa apresentou uma comunicação: «Japanese Corporate Cultural Barriers in Overseas», onde se pode ler no resumo: «a recent survey indicate, for exemple that 90% of the home offices of japanese corporations did not have any clear understanding in the home office». Affairs oblige!

<sup>(20)</sup>. Jacques Houart *Anthropologie et Epistemologie*. Coimbra, ed. Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1985:42-43.

*[...] Mais alors, sur quelles bases rationnelles, avec quelles raisons fonder les applications que le développement futur de l'anthropologie permettra, et quels seront les critères de cette nouvelle rationalité du discours anthropologique?*

*Nous ne voyons peut-être pas encore très nettement les contours de cette anthropologie de demain, mais nous en distinguons déjà des «signes de vie».*

E o mesmo autor continua:

*[...] Il y a maintenant plus que des symptômes particuliers de cet «ébranlement», qui ne se limite pas à la sphère des formations théorico-ideologiques à la sphère de la conscience des agents sociaux, mais qui est porté par des raisons beaucoup plus profondes, ayant à voir avec le bouleversement des conditions objectives de la vie sociale.*

Claude Lévi-Strauss na sua obra «Anthropologie Structurale (edição 1958) dedica as últimas páginas, sob o título Anthropologie Theorique et Anthropologie Appliquée, às questões relacionadas com problemas sociais dos quais, segundo este autor, o antropólogo não deve alhear-se.

Referindo-se aos portadores de culturas periféricas vindo habitar novos espaços criados pela sociedade urbana L.S. vê aí uma oportunidade de troca já que esses «representantes das culturas periféricas» tem muito que dar ao etnógrafo: «linguagens, tradições orais, crenças, concepções do mundo, atitudes diante dos seres e das coisas. Mas eles confrontam-se também muitas vezes com problemas reais e angustiantes: isolamento, desorientação, desemprego, incompreensão do meio no qual eles foram provisória ou definitivamente instalados, muitas vezes contra a sua vontade ou pelo menos na ignorância do que os esperava» [...] ele poderá também ser chamado a contribuir (ao lado do especialista doutras disciplinas) ao estudo de fenómenos interiores, desta vez, na sua própria sociedade mas que se manifestam com o mesmo carácter de «distanciação:» seja porque eles interessam só uma secção do grupo, e não a totalidade; seja porque mesmo dizendo respeito ao conjunto, eles mergulham as suas raízes no mais profundo da vida inconsciente. Assim, num caso, a prostituição ou a delinquência juvenil, no outro, a resistência a mudanças alimentares ou higiénicas.

Lévi-Strauss refere-se às funções que caberiam ao antropológo na abordagem de situações de imigrantes como por exemplo a imigração Portoricanha, em Nova Iorque, ou de Norte Africanos em Paris. E, acrescentaríamos nós, os novos imigrantes de todos os continentes, na Europa e as situações que decorrem da abertura das fronteiras no Mercado Comum Europeu.

É certo, que desde o momento em que estas linhas foram escritas, os antropólogos, não pararam de se debruçar sobre estas questões pelo que há hoje toda uma experiência e teorisacões sobre todas estas questões que integrados no quadro do ensino universitário da Antropologia permitiriam dar um novo elan à disciplina e acabar com certos sentimentos de angústia e de incerteza que se apoderam dos

candidatos a antropólogos muitas vezes atraídos pelo fascínio do «exótico» mas que depressa constatarem que a Antropologia exige investimento e trabalho como qualquer outra ciência e como qualquer ciência há que saber conciliar o prazer e a curiosidade pelo saber com a necessidade mais prosaica da sobrevivência. A consciência deste facto, um espírito crítico bem treinado a par de sãos princípios deontológicos permitirão ultrapassar as reservas de alguns sobre a oportunidade de uma antropologia aplicada.

Numa nota de rodapé, no texto citado, pág. 417 C.L. Strauss critica os que criticam este ponto de vista. Limitamo-nos a transcrever algumas linhas da extensa nota de rodapé (26 linhas). Afirma L. Strauss: «Des suggestions de ce genre sont souvent critiquées, parce qu'elles risquent de faire, de l'anthropologue, un auxiliaire de l'orde social. Même si ce risque existe, il est, me semble-t-il, préférable à l'abstention, parce que la participation de l'anthropologue permet au moins de connaître les faits, et que la vérité possède une force qui lui est propre (...).

E ele conclui, pág. 418 [...] car, hélas, l'anthropologie réclamerait vainement une reconnaissance que ses conquêtes théoriques devraient suffire à lui valoir, si, dans le monde malade et anxieux qui est le nôtre, elle ne s'employait pas aussi à démontrer à quoi elle sert.

Voltando à questão da post-modernidade é sabido que os antropólogos e os departamentos de antropologia se interessam pelas mudanças que caracterizam as sociedades contemporâneas e se interrogam sobre o futuro da sua disciplina, tentando reinventar novos conceitos capazes de enquadrar teoricamente a nova realidade. A escola de Georges Balandier em França é exemplo disso. G. Balandier mostrou que a África era um continente em mudança, que a África petrificada nas suas tradições não passava de um mito e foi capaz de engendrar uma riquíssima reflexão acerca desse processo que foi a descolonização. A mudança foi sempre o alvo privilegiado das suas preocupações e se a África começou também por ser o terreno privilegiado nos seus princípios ele não se ficou por aí.

O antropólogo para G. Balandier, (e como vimos C.L.S.) não poderá ser um exilado intelectual da sua cultura: «l'examen des sociétés estimées primitives ou archaïques n'a pas nécessairement engendré la désertion de l'«actuel», et l'exil intellectuel par rapport aux sociétés auxquels les anthropologues appartiennent»<sup>(21)</sup>.

Estas preocupações encontram-se também presentes noutros autores como F. Boas, Margaret Mead, Roger Bastide, todos eles recordados muito justamente por G. Balandier<sup>(22)</sup>. No seu entusiasmo iconoclasto e abolidor de «fronteiras» ele lança o desafio:

«Toute interrogation sur la modernité et non dans le seul cas des sociétés dites avancées conduit à une mise en question de ce qui paraît être authentiquement

---

<sup>(21)</sup>. Georges Balandier, *Antropo-logiques*, Paris, ed. P.U.F. col. Sociologie d'aujourd'hui, 1974:244.

<sup>(22)</sup>. In op. cit. nota 21:245.

nouveau, de ce par quoi les sociétés engendrent leur propre depaysement»<sup>(23)</sup>. Alcançando-se em níveis cada vez mais altos de abstracção Balandier parece cada vez mais apostado em construir uma «grande teoria» à imagem de C.L.S. e assim reafirmar a vocação que foi a da Antropologia francesa e que a distinguiu da sua congénere anglo-saxónica:

«En ce sens, une anthropologie et une sociologie résolument actuelles n'ont d'autre issue que la coalition de leurs efforts. Dans la mesure où la première a été mieux préparée à l'interprétation de la signification des cultures, à la mise en évidence de ce qui relève de la qualité dans l'ordre des rapports sociaux, elle est non seulement nécessaire mais aussi prioritaire»<sup>(24)</sup>.

Não cabe no âmbito deste trabalho tentar esgotar a análise deste autor nas suas tentativas de teorizar as rupturas que se processaram, no pós-guerra, e que se reflectiram nos sistemas de relações que delimitaram os espaços sócio-económicos e em parte culturais do chamado Terceiro Mundo e do mundo industrializado.

A Escola de Balandier afirma-se hoje com bastante pujança e coerência através de autores que se inspiram na sua perspectiva, como por exemplo Marc Augé e os seus trabalhos na Costa do Marfim sobre os movimentos proféticos e a sua participação na acção de desenvolvimento e modernização do país e onde os profetas e curandeiros não só tratam dos males tradicionais mas se interessam também aos novos problemas induzidos pela modernização como o insucesso escolar, dificuldades profissionais e desemprego.

Gabriel Gosselin que aplica as teorias de G. Balandier à análise dos fenómenos da modernidade e post-modernidade e das quais C. Balandier não se manteve alheio como mostra a sua crítica a J.F. Lyotard<sup>(25)</sup>.

As consequências da colonização e os fenómenos da aculturação, e o processo de modernização do Terceiro Mundo e a necessidade de repensar estes novos contextos foi objecto de reflexão de G. Gosselin que utiliza a noção de heterocultura, nascida no contexto da post-modernidade.

*[...] Les changements intervenus depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle ont précipité progressivement leur rythme et ont abouti à une véritable mutation de société; il s'agit en réalité de changements d'une ampleur telle que l'humanité n'en avait jamais connus jusqu'alors et dont il semble qu'on ait imparfaitement compris le sens, puisqu'on parle encore de «crise» ou d'«évolution» alors que la signification en est toute différente. Une caractéristique inédite de cette mutation qui nous intéresse directement ici, est qu'elle a (touché) progressivement toutes les sociétés. Le «Tiers Monde» en*

<sup>(23)</sup>. Idem.

<sup>(24)</sup>. Idem.

<sup>(25)</sup>. Citado por Gabriel Gosselin «l'anthropologie actuelle de Georges Balandier» in Revue de l'Institut de Sociologie de l'U.L.B., 3-4, 1988.

*a été profondément affecté; il a accédé à l'existence internationale, et la situation coloniale a cédé la place à des relations d'une nature nouvelle*<sup>(26)</sup>.

Gérard Althabe, volta-se abertamente para uma etnologia do presente «aqui e agora». Ele afirma a abrir o seu texto. «Vers une ethnologie du Présent»<sup>(27)</sup>:

*Je vais vous parler aujourd'hui d'un sujet précis et limité; l'investissement ethnologique dans le présent d'une société comme l'est actuellement la société française, une ethnologie qui choisit ses terrains dans les lieux centraux de la société (la ville, l'entreprise, l'administration) et non point dans ses marges; je m'en tiendrai à l'hexagone.*

*E numa nova perspectiva (post-moderna?) ele revolucionou as técnicas de pesquisa [...] Il s'agit de l'effacement des perspectives explicatives globales et de la designation des pratiques du quotidien comme domaine principal de la recherche. Parallèlement on passe d'une conception structuraliste de la vie sociale à une conception pour laquelle ce sont désormais les sujets qui sont les producteurs du social*<sup>(28)</sup>.

Esta reviravolta em Althabe vem no entanto acompanhado de uma crítica não só à etnologia clássica como aquela que se tende a praticar no quadro do hexágono. Uma das críticas que ele avança do que designa por prática analógica é o facto de se continuar a utilizar «Les notions et dispositifs conceptuels élaborés dans le cadre de l'ethnologie du lointain pour identifier et bâtir la compréhension des phénomènes surgissant dans le présent»<sup>(29)</sup>.

Um outro exemplo avançado por Althabe é o da análise dos rituais políticos que se desenvolvem actualmente em França.

Uma segunda crítica é o facto de continuar a existir a tendência para escolher os sujeitos mais distanciados do pesquisador à semelhança da etnologia clássica (os habitantes das periferias urbanas, as famílias das classes populares, as minorias étnicas) [...] ce faisant, on transforme une distance social en separation de forme ethnoculturelle<sup>(30)</sup>. Althabe vai procurar a justificação para esta metodologia a Durkheim afirmando que esta separação do pesquisador dos sujeitos teve a sua origem na maneira unívoca através da minetisação das ciências exactas; a separação tomou

---

<sup>(26)</sup>. Jean Poirier, Tradition et Novation. De la «situation coloniale» à la situation hétéroculturelle, in Revue de l'Institut de Sociologie de l'U.L.B., 3-4, 1988:73.

<sup>(27)</sup>. Gérald Althabe, «Vers une Ethnologie du Présent in Revue de l'Institut de Sociologie de l'U.L.B., 3-4, 1988:89.

<sup>(28)</sup>. Ibidem:90.

<sup>(29)</sup>. Ibidem:91.

<sup>(30)</sup>. Ibidem:91.

a forma duma cientificidade dura; ela reproduz-se através do recalçamento do mundo de sujeitos e da sua linguagem, e a elaboração de dispositivos simbólicos (linguagem) e institucionais (universidade).

Uma ilustração exemplar desta orientação pode ser encontrada na obra de Bourdieu et Passeron: *Le métier de Sociologue*<sup>(31)</sup>.

Esta breve panorâmica da última parte deste texto não tem outra intenção que pretender resituar a Antropologia no contexto das sociedades que foram o seu berço, mostrar que essa preocupação não é recente mas que a partir dos anos 80 se vem afirmando cada vez mais, reformulada ou associada à sociologia mas em todo o caso com novos instrumentos conceptuais nascidos duma crítica positiva à etnografia clássica o que permite pensar que não estamos perante uma «morte anunciada» mas numa situação de revitalização.

No contexto do nosso país, pensamos que uma tarefa urgente será o de repensar todas estas questões já que no nosso entender há muito que construir ainda neste domínio a começar nas instituições universitárias e no assumir de responsabilidades por parte dos antropólogos e das suas associações.

---

<sup>(31)</sup>. *Ibidem*:93.