



A HISTÓRIA, A ESTRUTURA E SEU INTERJOGO NO DE VIR ANTROPOLÓGICO

Izabel Missagia de Mattos*

Resumo: este artigo resulta de um convite para refletir sobre questões que envolvem a etnografia junto ao curso de especialização em história cultural da UCG. Escolhi o tema da temporalidade, que se situa no cerne da história da antropologia e inflete o trabalho de campo etnográfico. Neste sentido, para conceber a noção de temporalidade no saber fazer antropológico, tornou-se necessário cotejá-lo a outra noção, com a qual costuma constituir um par dicotômico, a saber, a noção de estrutura.

Palavras-chave: Antropologia, Cultura, História, Temporalidade

Abstract: *this article grew out of an invitation to reflect on questions about ethnography during a specialization course in cultural history. I chose the theme of temporality – which in my view is situated at the core of the history of anthropology and which influences ethnographical field work. So in order to conceive the notion of temporality in anthropological know how, it was necessary to link it to another idea, which normally constitute a dichotomous pair, namely, the idea of structure.*

Key words: *Anthropology, Culture, History, Temporality*

O papel concernente à história em seu interjogo com a estrutura no conhecimento antropológico pode ser compreendido a partir de sua incidência tanto no contexto do devir histórico da disciplina quanto no interior mesmo dos seus modelos teóricos.

No primeiro caso, a predominância de uma abordagem ora estrutural, ora histórica, pode ser observada em um constante movimento pendular de alternância no processo de formulação teórica em antropologia, o qual, por sua vez, vem constituir a própria identidade da disciplina, ancorada em uma perpétua *crise paradigmática* (SANCHIS, 1997), adiante examinada.

O tema da dicotomia entre estrutura e história também tem sido focado a partir da perspectiva da filosofia da história. Com efeito, o contato da história, no início do século XX, com as macro-teorias estruturalistas, revolucionou os estudos sobre o passado, desta



vez situados “à luz do presente”. A tendência atual no estudo da história cultural, no entanto, tem sido a de recusar abordagens estruturalistas e totalizantes, justamente para evitar o que se tem denominado “etnocentrismo do presente”¹. Neste movimento, estes estudos têm se aproximado de abordagens etnográficas que visam a interpretar as culturas por meio de sua dimensão diacrônica e que levam em conta a subjetividade, ao contrário das abordagens estruturalistas, que se direcionam para o entendimento de dimensões sincrônicas das culturas, privilegiando a visão totalizante de sua organização em detrimento de seus elementos, os sujeitos históricos.

Detenho-me, neste artigo, a situar o par dicotômico no devir histórico da antropologia, localizando-o ainda no interior de alguns dos seus principais paradigmas que, segundo R. C. de Oliveira podem ser relacionados como: o racionalista (Escola Francesa de Sociologia); o estrutural-funcionalista (Escola Britânica de Antropologia Social); o culturalista (Escola Histórico-Cultural Norte-Americana) e o hermenêutico (Movimento Interpretativista)² (OLIVEIRA, 1995).

Concluo apontando alguns desenvolvimentos metodológicos recentes propostos rigididos, sobretudo, para questões referentes à história indígena. Trata-se, aqui, ainda, de discutir a possibilidade de se conjugar os saberes da antropologia - voltada para a etnografia do “outro” como “objeto” - com os característicos do estudo da história, em sua tarefa detida e minuciosa de contextualização.

Aceitando a provocação de Marshall Sahlins (2004), seria interessante refletir sobre um de seus “aforismos” reunidos no panfleto *Esperando Foucault*: “Muitos estudantes graduados demonstram um total desinteresse por outras épocas e outros lugares” - dizia o antropólogo referindo-se aos norteamericanos, os quais, ainda segundo sua observação, “asseguram que devemos estudar nossos próprios problemas atuais, já que de alguma maneira a etnografia é impossível, posto que se trata apenas de nossa ‘construção do outro’”.

Esta sua crítica à atitude desconstrutivista característica das abordagens etnográficas conhecidas como “pós-modernistas” o leva a concluir que, caso a negação do estudo antropológico seja convertida em princípio da investigação antropológica, “daqui a cinquenta anos ninguém mais poderá dar mínima atenção ao trabalho que estão [os antropólogos] realizando agora”.

História e Antropologia

Situar os esquemas interpretativos da Antropologia no tempo e no espaço tem sido um exercício metodológico realizado em investigações de questões relativas, por exemplo, às tradições nacionais de pensamento antropológico.

Pode-se, com efeito, observar a emergência destas tradições antropológicas na projeção de atributos “científicos” a seus objetos de reflexão - os “outros”, os “primitivos” - que servem para confirmar, através do contraste, o *status* de modernidade auto-proclamado pelas nações “civilizadas”, bem de acordo com as teorias evolucionistas em voga no final do século XIX.

A dialética entre “primitivo” e “civilizado”, observada no contexto de situações onde emergem tradições nacionais da antropologia, pode também ser expressa em um outro par dicotômico, a saber, aquele composto pelas categorias **local** e **global**, cujo interjogo, por sua vez, parece novamente traduzir a oposição que nos interessa, entre a estrutura e a história. Neste interjogo dialético, a relação de interdependência entre as categorias que compõem as dicotomias é apontada por Octavio Ianni (1994), quando diz que “aquele que imagina que o bárbaro é o outro, esquece que o eu não se basta por si, que o eu depende do outro, que o civilizado tem raízes no bárbaro”. Ou ainda:



Alguns chegam ao extremo de autonomizar o diferente, diverso, sui generis. Apegam-se ao local e esquecem o global, imaginando que o singular prescinde do universal. Enfatizam a diferença, tornando-a original, estranha, exótica; ou elegendo-a primordial, isenta, ideal. Incorrem no etnocentrismo ocidentalizante que pretendem criticar, tomando o outro, que querem resgatar e proteger, em um ente abstrato, deslocado da realidade, da trama que o constitui como diferente. Alimentam uma nostálgica utopia escondida no próprio imaginário. Outros, subordinam toda diversidade à globalidade. Reconhecem a diversidade, mas não a contemplam, não percebem a sua originalidade. Esquecem que o local pode não só se afirmar como se recriar no contraponto com o global” (IANNI, 1994: 157).

Ainda que não tome esta “globalização” referida por Ianni como algo novo na história ocidental, Marshall Sahlins – que, aliás, não se vale deste conceito em sua obra – demonstra como os contatos entre o “ocidente e o resto” (the *West* and the *Rest*) moldaram tanto a história dos povos colonizados como a do próprio capitalismo, desde o século XV. O estudo das cosmologias do capitalismo realizados por este autor indica que, apesar da história das nações resultar de uma lógica moderna (seja ela definida como capitalista, cristã, ocidental, individualista ou colonizadora), esta lógica não é autônoma, mas em boa medida construída no contato com os “indígenas” (EISENBERG, 2000).

Também Marcel Mauss, no início do século XX, observava que a relação entre as tradições e o movimento histórico não se faz necessariamente, apenas de contradição: “as dissensões internas a um povo, as guerras, as heresias, a violência da colonização e seus desdobramentos fazem surgir forçosamente e precisamente novas idéias e novas tradições” (MAUSS, 1969:335 *apud* BARROS, s/d). Deste modo, as transformações provocadas pela história sobre a estrutura não podem significar simplesmente sua destruição, quando, na verdade, novas tradições e estruturas podem se configurar no interior dos processos de mudança cultural.

Considerando com Sahlins e Mauss, poderíamos conceber, então, a possibilidade de uma “história dos índios” em uma relação de conexão com a história das nações, sem que, com isso, se corra o risco de evasão das especificidades indígenas, cujas culturas “exóticas” constituem objetos tradicionais da investigação antropológica por meio da análise das suas estruturas sócio-cosmológicas.

Modelos teóricos e a temporalidade na Antropologia

Por constituir uma ciência “do contato relativizador com a vida social do Outro”, a crise de paradigmas tornou-se perpétua e constitutiva do campo Antropologia, definindo sua própria identidade disciplinar, segundo apontou Pierre Sanchis (1997). Esta crise se torna visível por meio da própria alternância observada entre os modelos sincrônicos e diacrônicos no devir histórico da disciplina e das rupturas paradigmáticas que se apresentam em sua análise.

Com efeito, o pensamento antropológico pode ser interpretado de um modo bastante esquemático, segundo os princípios temporais incutidos nos seus principais paradigmas. Sob o recorte da temporalidade, podemos caracterizá-los em modelos *sincrônicos* ou *diacrônicos*.

O modelo diacrônico, que tem no devir histórico seu objeto prioritário, permeia as teorias dos evolucionistas sociais, mas também as da Escola Sociológica Francesa, de Durkheim e seguidores, e as do alemão naturalizado americano Franz Boas e parte de seus alunos.

Vale a pena aqui uma breve digressão sobre o historicismo boasiano, que rompeu com a idéia evolucionista que previa três estágios culturais possíveis: selvageria, barbarismo e civilização. Para Boas, o desenvolvimento histórico de cada grupo humano deveria ser estudado a partir de seu caminho singular; todas as generalizações especulativas acerca



de supostos processos universais de evolução ou de difusão cultural eram, portanto, vistos com desprezo.

Apesar das inúmeras diferenças existentes entre modelos distintos de antropologia, o *tempo* constitui a variável fundamental nos paradigmas considerados diacrônicos. Segundo o antropólogo M. Goldman (1995): “todos parecem estar de acordo com o fato de que a verdadeira explicação dos fenômenos sociais ou culturais deveria necessariamente passar por algum tipo de reconstituição histórica”. Isso vale, portanto, tanto para os teóricos evolucionistas, com seu modelo conjectural de história cultural, quanto para o culturalismo historicista boasiano, que, mesmo recusando basear-se em conjecturas sobre o passado remoto, buscava reconstituir as culturas a partir de todos os seus “traços” originais e heranças, ainda que presentes apenas como reminiscências de informantes indígenas de idade avançada que viviam em condições de destribalização sob tutela do governo.

O modelo sincrônico, por sua vez, veio se inserir no pensamento antropológico a partir da ruptura paradigmática ocorrida na década de 1920, tanto com o funcionalismo britânico como, simultaneamente, no interior do próprio culturalismo norte-americano. Como característica original, estes paradigmas deveriam focar as descontinuidades e especificidades dos processos culturais, sobretudo as de ordem *espacial*, ao invés de ressaltarem o *tempo*, a sucessão diacrônica de seus eventos. O modelo sincrônico enfatiza a *pesquisa de campo* como único meio de coleta de dados, sendo responsável, ainda, pela *objetivação dos conceitos de sociedade e cultura*.

A certeza de um imediato desaparecimento das culturas face ao processo de desenvolvimento registrado no período entre-guerras criou as condições para o surgimento do *paradigma da aculturação*. A partir dos anos 30, os esforços de pesquisa foram dirigidos para a focalização das culturas originais e seus processos de mudança.

Naquele contexto de intensas mudanças nos modos de vida tribais se observa o surgimento de teorias estruturais, como uma tendência justamente inversa, de investigar as permanências das culturas, a despeito de sua transformação.

Um outro modelo relativo ao tempo pode ser atribuído ao pensamento estruturalista sintetizado a partir de 1940 por Claude Lévi-Strauss para a investigação de certas *estruturas mentais invariantes* presentes nas culturas. Trata-se de um modelo *acrônico*, posto que suspende a dimensão temporal, priorizando a comparabilidade das estruturas para além da diacronicidade ou da sincronicidade dos acontecimentos. Tais estruturas, que não podem ser empiricamente observáveis, constituem códigos inconscientes embutidos em manifestações culturais, como os mitos, e que apenas aos antropólogos caberia a tarefa de decifrar.

Na década de 60, o conflito teórico entre as teorias da aculturação – que focalizam a mudança cultural – e as teorias estruturais começariam a se resolver, em parte devido ao consenso mundial sobre o respeito aos direitos humanos e o fracasso do etnocentrismo. Razões de ordem empírica, como a constatação da persistência de minorias étnicas no mundo globalizado, foram essenciais para a formulação, a partir deste momento, de uma teoria geral da identidade que, então, passou a deslocar a hegemonia do paradigma da aculturação.

De um modo geral passava-se a criticar as ciências sociais por não haverem considerado o dinamismo dos povos dominados. A antropologia, ligada de alguma forma aos projetos estatais sociohistoricamente determinados, havia cometido vários pecados capitais, tais como o etnocentrismo, o androcentrismo, o primitivismo e o positivismo.

A década de 1980 pode ser caracterizada, em antropologia, como a do fim dos “ismos” (racionalismo, culturalismo,) ou da emergência do “pós-modernismo”, quando surge uma nova antropologia, baseada na ação e se observa uma generalizada recusa das grandes teorias e dos grandes esquemas. Passam a ser privilegiados os discursos efetivos, das relações concretas ou das práticas. A dimensão temporal se reinsere na análise antropológica.



gia por meios das correntes de desnaturalização e desconstrução de conceitos e “objetos” da antropologia, passando a ser designada enquanto processo, estratégias, práticas, etc.

O paradigma hermenêutico na antropologia emerge nos Estados Unidos a partir do pensamento de Clifford Geertz. Nele, a subjetividade do autor, quando situada no contexto etnográfico, também pode ser considerada em relação à História, como historicidade.

De fato, Geertz, ao nos oferecer uma visão das divisões entre as preocupações humanísticas, de um lado, e as científicas, toma partido em relação à primeira; daí a introdução da dimensão da história em sua antropologia.

A cultura, neste paradigma, passa a ser concebida como um jogo sério, um drama público ou um texto do comportamento, ao invés de um *quasi-organismo*, o que, de fato, inaugura uma visão mais humanística da cultura, do que quando encarada como *códigos e leis*. Contudo, em seus desenvolvimentos posteriores, tal posição culmina por eliminar quaisquer possibilidades de totalidade da obra etnográfica em prol da factualidade dos acontecimentos, como apontam C. Eckert e A. C. Rocha (1998).

Em seu livro *After the fact*, fruto de seu trabalho de campo na Indonésia e em Marrocos realizado entre as décadas de 1950 e 80, Geertz se utiliza de uma parábola retirada do *Sukuntala* de Kalidasa - o mais famoso drama da literatura da língua sânscrita - para exemplificar a historicidade presente em sua concepção de interpretação das culturas. Segundo sua interpretação, esta parábola sugere ser a vida (e a cultura) vivida em um devir sucessivo, “para frente”, enquanto que sua interpretação apenas pode ocorrer com retardo, retrocedendo-se aos acontecimentos após terem ocorridos. “Não se pode ler um texto antes que ele tenha sido escrito”, afirma Geertz.

Conta a parábola:

“Um sábio está de cócoras ante um elefante, de carne e osso, que está de pé em frente a ele. O sábio diz: “Isto não é um elefante”. Somente mais tarde, quando o elefante se virou e, movendo-se com dificuldade, iniciou a partida é que uma dúvida começou a surgir na mente do sábio sobre se poderia ter sido, ou não, um elefante que estivesse lá. Finalmente, quando o elefante já havia desaparecido de vista, o sábio olhou para baixo, para as pegadas que o animal havia deixado e disse com certeza, “era um elefante que estava aqui.”

Com efeito, “Para Dilthey... a historicidade é essencialmente a afirmação da temporalidade da experiência humana tal como a descrevemos. Significa que compreendemos o presente apenas no horizonte do passado e do futuro” (PALMER, 1999:17).

Para R. Cardoso de Oliveira (1995), o paradigma hermenêutico veio rejuvenescer a Antropologia, por meio de suas principais características, a saber: de preocupação com o momento histórico do próprio encontro etnográfico e de compreensão sobre os limites da razão científica, ou da cientificidade, da própria disciplina. A introdução do paradigma hermenêutico provocou a atualização dos temas da relação sujeito/objeto, no que diz respeito ao condicionamento histórico desse encontro — fato que se desdobra, conseqüentemente, na necessidade de se questionar a posição de poder que nessa relação se estabelece —, como também pela discussão sobre os limites da razão científica. Nesse sentido, o autor chama a atenção para o lugar central da relação sujeito cognoscente/objeto cognoscível na constituição do conhecimento. Oliveira fala da relação pesquisador-informante, destacando que a mesma pode ser revestida de uma autoridade que pode ser facilmente transformada em autoritarismo, dado o não questionamento do poder de que está revestido o cientista.

...sob a intenção saudável do pesquisador se responsabilizar pelo fato que descreve e interpreta (ou descrevendo interpreta), esconde-se uma segunda intenção — é verdade que nem sempre consciente — de dar legitimidade ao seu discurso (quase dogmatizando-o ao leitor;



e isso vale tanto para os seus pares como para o leitor comum). O estar lá tende a não admitir dúvidas... Eis o seu caráter perverso. (OLIVEIRA, 1995: 221)

Oliveira destaca como mais importante elemento trazido pelo paradigma hermenêutico a historicidade. A partir dessa tematização, em que a relação pesquisador/pesquisado ganha maior destaque, é estabelecida uma dinâmica em que a objetividade preconizada pelo Positivismo não encontra lugar. É criada uma relação dialógica, em que é buscada uma simetria entre pesquisador e pesquisado.

Se na filosofia hermenêutica de Gadamer o diálogo e, com ele, a compreensão dupla – o que significa que o Outro é igualmente estimulado a nos compreender... Isso se dá graças à ampliação do próprio horizonte da pesquisa, incorporando, em alguma escala, o horizonte do Outro. Trata-se da conhecida fusão de horizontes de que falam os hermenêuticos. (id.: 223)

Os limites da razão científica são estabelecidos a partir da filosofia hermenêutica, pois o pesquisador não detém o poder de interpretar simplesmente a partir da sua observação, faz-se necessário estabelecer o diálogo, incorporando a perspectiva do Outro.

...nessa fusão de horizontes o pesquisador apenas abre espaço à perspectiva do Outro, sem abdicar da sua, uma vez que o esforço será sempre o de traduzir o discurso do Outro nos termos do próprio discurso de sua disciplina. (id.: 223)

Como reforço à idéia de complementaridade que caracteriza os paradigmas que compõem a matriz disciplinar da Antropologia, Oliveira cita Ricoeur. Para Oliveira, a explicação dá conta das dimensões do real suscetíveis de tratamento metódico, enquanto que a compreensão capta o *excedente de sentido* (expressão de Ricoeur). Oliveira conclui afirmando a inexistência de uma crise ao nível epistemológico na Antropologia. Para ele, a mesma está restrita à organização do trabalho acadêmico.

A abordagem estruturalista e a história

Recursos metodológicos advindos de matrizes disciplinares diversas, como a crítica literária e a história da cultura, vêm sendo utilizados com êxito na análise de fontes históricas, seja através da crítica da ideologia subjacente aos relatos; da identificação das condições e dos contextos de sua produção; ou ainda, das repercussões e apropriações por eles propiciadas. “Reproduzir aleatória e textualmente” as impressões contidas nos relatos dos cronistas, “sob a chancela de fato histórico”, assim, configura grande risco para os pesquisadores incautos, considerando que “inverdades, impropriedades, distorções, fantasias, cópias ou mesmo mentiras pululam nas narrativas” (RESENDE, 1999:02).

A perspectiva da história cultural é capaz de destacar criticamente, por exemplo, nos relatos dos viajantes do período imperial, aspectos discursivos relacionados à projeção do mundo europeu sobre aquele espaço dos Outros, o objetivo de um estudo antropológico sobre o passado não se confunde com o de desmontar, por exemplo, a ideologia européia subjacente às descrições dos naturalistas sobre os índios (Tais “desmanches” é que configuram um clima hostil para que os antropólogos pesquisem a história).

A crítica historicista parece estar apontando como obsoleto nas ciências sociais o reducionismo para o qual a “explicação” das formas da cultura a partir de princípios gerais abstratos conduz as análises, tendo em vista a exigência heurística de um Sujeito (histórico, político) *culturante* e transformador, capaz de fundamentar a compreensão das atividades



humanas no tempo, subjacente a todo devir social (com a exceção das sociedades indígenas). O problema colocado para a história pela etnologia parece ser o de se saber “se a idéia de um *existente total* – que, como diz Heidegger, todas as visadas do historiador e do filósofo supõem – pode ser mantida”, como aponta C. Lefort (1979: 40 – ênfase original), em seus ensaios de antropologia política.

Apontando para o estudo sobre as diferentes gêneros de temporalidade como tarefa central para o desenvolvimento das questões postas pelo dilema entre o pensamento etnológico e histórico, C. Lefort mostra como que, para isso torna-se necessária uma crítica, por um lado, da “teoria racionalista que se desinteressa por este tipo de sociedade [indígena] porque não é capaz de lhe dar um lugar no seu esquema ideal de desenvolvimento” bem como, por outro lado, de uma “concepção empiricista que não lhe [reconhece] nenhuma característica particular senão a de apresentar uma mudança mais lenta” (LEFORT, 1979: 48). Compreender, então, “como a sociedade indígena se fecha para o futuro”, constituindo-se “através de sua reprodução”, seria a contribuição desejada pelo historiador para o trabalho do etnólogo. Com efeito, esta tem sido uma tarefa frequentemente executada em estudos etnohistóricos de povos ameríndios, mencionados adiante.

Crise e complementaridade de paradigmas

Um diagnóstico de “crise” já foi atribuído à antropologia moderna enquanto crise de perda de seu objeto, a partir da descolonização da África. O que percebemos, no entanto, ao percorremos as tensões existentes e as rupturas ocorridas no devir histórico da antropologia, é um movimento que vem revigorá-la, uma vez que os diferentes paradigmas que a compõem se abrem para possibilidades de articulação e complementaridade.

Com efeito, esta mesma crise paradigmática que identifica a antropologia desde seus primórdios nos conduz a reiterar a importância da antropologia enquanto disciplina propiciadora das “condições de possibilidades de diálogo” entre indivíduos inseridos em campos semânticos diversos. O “diálogo interétnico” deve instaurar-se tendo por base o reconhecimento e neutralização das questões de poder envolvidas no encontro de etnias no qual, no entanto, o discurso ocidental é hegemônico e impõe sua estrutura e suas normas de comunicação.

Notas

¹ Este tema foi desenvolvido em Missagia de Mattos (2004).

² Enquanto os três primeiros paradigmas constituem subprodutos do Iluminismo e, portanto, podem ser considerados como representantes da modernidade, o quarto paradigma, para Oliveira, constitui uma reação à própria razão iluminista, motivo pelo qual lhe tem sido atribuídas características de pós-modernidade.

Referências

- BOCCARA, Guillaume. *Antropologia Diacrônica, procesos históricos y poder político*. In G. Boccara y S. Galindo (eds.), *Lógica Mestiza en América*. Temuco: Universidad de la Frontera - Instituto de Estudios Indígenas, 2000.
- DAYRELL, J. org., *Múltiplos Olhares sobre Educação e Cultura*. Belo Horizonte. Ed. UFMG. 1996.
- EISENBERG, J. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Ed. UFMG, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *After the fact: two countries, four decades, one anthropologist*. Cambridge/Massachusetts. 1995.
- GOLDMAN, Márcio. *Antropologia Contemporânea, sociedades complexas e outras questões*. São Paulo, 1995 (Anuário Antropológico).



- LEFORT, Claude. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- L'ETOILE et alli. *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2002.
- MISSAGIA DE MATTOS, Izabel "O 'Primitivo' e a Modernidade: uma reflexão do ponto de vista de uma antropologia histórica". *Vertentes*, n. 15, 2000, pp. 157-165.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. "Antropologia e a crise dos modelos explicativos". *Estudos Avançados*. n. 9 (25), 1995. p. 213-228.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Estilos de Antropologia*. Campinas: Ed. Unicamp. 1995.
- PALMER, L. *Hermenêutica*. Lisboa: edições 70, 1999.
- SAHLINS, Marshal. *Esperando Foucault, ainda*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify: 2004;
- SANCHIS, Pierre. "A Crise dos Paradigmas em Antropologia" In: DAYRELL, J. org., *Múltiplos Olhares sobre Educação e Cultura*. Belo Horizonte. Ed. UFMG. 1996.

* Doutora em Ciências Sociais pela Unicamp. Professora no Mestrado Profissional em Gestão do Patrimônio Cultural da Universidade Católica de Goiás.

