

Sobre o conhecimento antropológico

Philippe Descola¹

Pesquisador da École des Hautes Études en Sciences Sociales

philippe.descola@college-de-france.fr

Resumo

Este artigo expõe a visão de Philippe Descola sobre a antropologia como um estilo de conhecimento caracterizado pela continuidade da relação entre descrição, compreensão e explicação. Nele é ressaltado que esta continuidade define o lugar da antropologia em sua recente expansão para novos campos da pesquisa empírica, pois o conhecimento que oferece sobre a experiência humana é produto de problemas, dúvidas e acidentes que marcam o curso das investigações.

Palavras-chave: antropologia; epistemologia; metodologia.

Abstract

This article exposes Philippe Descola's view of anthropology as a style of knowledge characterized by the continuity of the relationship between description, understanding and explanation. In it, is emphasized that the knowledge produced from this continuity defines the place of anthropology in its recent expansion into new fields of empirical research, where the originality of its investigations lies in the problems, doubts and accidents that mark its interest in the human experience

Keywords: anthropology; epistemology; methodology.

1 Tradução do original "On anthropological knowledge", publicado na Revista Social Anthropology (2005), v. 13, n. 1, pp. 65-73. A licença para a tradução e publicação em língua portuguesa foi fornecida por John Wiley and Sons e Copyright Clearance Center, após contato com o autor, a quem rendo meus agradecimentos [Nota do tradutor]. A R@u agradece ao tradutor, pelo auxílio com a edição do texto, e a Marcos Lanna, pela cuidadosa revisão.

Entre as várias ciências sociais que surgiram no decorrer dos últimos dois séculos, a antropologia é provavelmente a única que ainda permanece ponderando sobre a definição de seu objeto. Proclamar que ela trata da humanidade como uma espécie social é pouco esclarecedor, uma vez que outras ciências têm o mesmo objeto e aplicam a ela métodos mais especializados do que aqueles de que podemos nos orgulhar. É verdade que os antropólogos extraem seu reconhecimento público do domínio de um corpo específico de conhecimentos: usando dados que obtêm em todo o mundo, eles categorizam e comparam sistemas de parentesco, concepções da pessoa e formas de agência ritual; eles analisam mitos, proibições alimentares e taxonomias de plantas e se esforçam para entender os princípios subjacentes à troca, à hierarquia ou à causalidade mágica. Mas esses objetos foram confiados à antropologia quando, no curso da expansão colonial, os europeus foram confrontados por costumes enigmáticos e instituições bizarras que nenhuma outra ciência estava preparada para explorar em seu próprio território, já bem circunscrito. Os métodos de descrição tiveram que ser improvisados, os critérios tipológicos tiveram que ser inventados, os fatos incongruentes tiveram que ser agrupados em categorias para adquirir uma aparência de unidade. Além disso, a maioria dos antropólogos agora negam veementemente – com uma temeridade que nem sempre considera as consequências – que seu objeto deve ficar restrito ao tradicional estudo das instituições e crenças desses poucos povos distantes que permaneceram à margem da modernidade. Aeroportos, navios de guerra, gangues de rua e o Parlamento Europeu são abrangidos, agora, pela pesquisa antropológica, junto com plantas industriais, laboratórios de engenharia genética e a bolsa de valores de Hong Kong. Tudo isso é muito animador, sem dúvida, e testemunha a capacidade de renovação amplamente proclamada de uma disciplina que conquistou sua autonomia, incorporando o conhecimento das sociedades ditas primitivas aos temas anteriormente discutidos pelo direito comparado e pela história das religiões. Mas essa anexação *de facto* de novos campos da pesquisa empírica não deve impedir que avaliemos as nossas reivindicações de expansão: quais são exatamente os recursos que a antropologia pode utilizar para justificar suas incursões em domínios que pareciam, até há pouco tempo, muito além de sua jurisdição? Exceto por um processo de transposição que permaneça na melhor das hipóteses muito metafórico, podem as lições extraídas do estudo, de muitas décadas, de rituais de iniciação melanésios ou de sistemas de casamento dos aborígenes australianos realmente servir para lançar luz sobre a construção da diferença de gênero entre os funcionários de um hospital moderno, ou nos ajudar a entender a evolução dos sistemas jurídicos europeus em relação à filiação e à descendência? Exceto pelo fato de reivindicarem ser antropológicas, uma monografia sobre a mitologia de uma tribo amazônica tem algo em comum com um estudo de anorexia entre os jovens ricos de

Madri, ou com um ensaio sobre o simbolismo das cores na Idade Média? Ou seria, antes, o caso de muitos empreendimentos diferentes se agruparem sob a bandeira da antropologia que a enorme extensão adquirida por este rótulo o condena a significar quase nada, salvo o desejo daqueles que o empregam de sinalizar que estão a favor de uma abordagem qualitativa dos fatos sociais? Colocando a questão de uma vez, será que nós ainda compartilhamos uma linguagem comum, um propósito comum, um método comum, agora que consideramos adequado expandir a antropologia para além do seu domínio tradicional (que, pelo menos, nos forneceu um objeto empírico e um jargão técnico)? Esta não é apenas uma questão retórica, e é melhor nós mesmos cuidarmos dela antes que outras disciplinas decidam que estamos obsoletos, como já está acontecendo nos Estados Unidos, com a lenta invasão do território da antropologia social pelos chamados estudos culturais.

Diferentes respostas para este tipo de exame de consciência já estão disponíveis no mercado epistemológico. Por exemplo, pode-se tentar definir a antropologia pelo seu conteúdo, ou seja, pelo tipo de coisas com as quais as teorias antropológicas atuais lidam. Na Europa, pelo menos, especialmente no Reino Unido e na França, esse assunto parece ser “as relações sociais”, isto é, relações autoexplicativas entre participantes em sistemas sociais de vários tipos. O problema, é claro, é que essa definição também se aplica a outras ciências sociais, nomeadamente à sociologia, à história, à psicologia social ou mesmo à economia, como já estava claro no ambicioso programa durkheimiano a partir do qual essa concepção de antropologia deriva. Pode-se tentar restringir um pouco o campo e ver o que a antropologia tem feito de melhor do ponto de vista das disciplinas vizinhas. Foi o que o falecido Alfred Gell fez quando propôs que “a antropologia é... considerada boa em fornecer análises refinadas de comportamentos *aparentemente irracionais*, performances, enunciados etc.” (Gell 1998: 10). Tenho total simpatia para com essa definição, já que é exatamente isso que eu mesmo venho tentando fazer nos últimos 25 anos. Mas é preciso admitir que isto exclui seu inverso, isto é, uma análise refinada do comportamento aparentemente racional, como o estudo realizado por Edwin Hutchins em sua notável monografia sobre cognição² em um navio de treinamento da Marinha dos Estados Unidos, um estudo que é, no entanto, considerado pela maioria dos antropólogos como estando dentro do escopo da disciplina (Hutchins, 1995). Tal definição poderia até mesmo excluir o parentesco, a mais sagrada das relíquias herdadas pela antropologia, uma vez que poder-se-ia argumentar que não há nada intrinsecamente irracional em nomear parentes de tal ou qual forma ou em prescrever tal ou qual categoria de cônjuge potencial. Especificar a antropologia por seu conteúdo sempre leva ao pequeno jogo de encontrar contraexem-

2 *Distributed cognition*, no original (nota da revisão da tradução).

plos que não se enquadram nos limites da definição, embora sejam amplamente aceitos em revistas profissionais como peças legítimas de pesquisa antropológica; sem contar o fato de que também seria necessário enfrentar perguntas complicadas sobre o grande divórcio transatlântico entre “cultura” e “relações sociais” como matérias concorrentes para nossa disciplina.

Outra abordagem, a que sou favorável, é buscar métodos de investigação compartilhados por todos os antropólogos, independentemente das diferentes concepções que eles tenham sobre seu objeto de estudo – métodos que vão além de simples afirmações retóricas quanto a nossa professada dedicação comum à “observação participante” (ou às “conversações”³, para usar uma expressão mais da moda). Esta também não é uma tarefa fácil, uma vez que parece haver pouca relação em termos de método entre, digamos, um estudo de apelidos em uma vila siciliana, uma teoria geral da troca matrimonial, e um relato cognitivista da eficácia ritual. Além disso, deve-se ter cuidado, em tais assuntos, ao analisar o que os antropólogos realmente fazem, e não o que eles dizem fazer – uma lição que pode ser extraída do florescente campo dos estudos sociais da ciência. Pois antropólogos, assim como outros cientistas que escrevem sobre as orientações gerais de suas investigações, tendem a adotar um discurso normativo que obscurece sua prática real: eles estão propensos a expor os resultados objetivados de suas pesquisas, a extrair daí lições epistemológicas ou filosóficas e a codificar seus métodos de forma quase axiomática, ao invés de expor com plena habilidade os ensaios, as dúvidas e os acidentes que marcam o curso de suas investigações e as tornam possíveis.

Radcliffe-Brown, para citar um dos nossos antepassados mais ilustres, é um bom caso a se analisar. Todos sabemos que ele definiu a antropologia como uma ciência nomotética, cujo propósito é obter leis usando o método comparativo, em contraste com disciplinas ideográficas como a etnografia e a história, que se esforçam para produzir descrições fiéis de sociedades contemporâneas ou passadas (Radcliffe-Brown 1952). Mas tal decreto epistemológico era mais fiel às distinções introduzidas no final do século XIX pelas controvérsias da *Methodenstreit*⁴ do que pela complexidade da antropologia que o próprio Radcliffe-Brown estava praticando. Pois, ao separar tão profundamente a antropologia da etnografia, ele estava esquecendo, ou, antes, fingindo esquecer – já que ele próprio era um etnógrafo competente – que a antropologia é subserviente ao processo pormenorizado de observação e descrição de práticas e instituições que as monografias etnográficas dispo-

3 *Ongoing conversations*, no original (nota da revisão da tradução).

4 Literalmente “disputas de método”, termo inicialmente usado para se referir, na Alemanha, à disputa entre economistas da chamada “escola austríaca” contra historicistas, sobre o lugar da teoria geral em ciências sócias e o uso da história para explicar a dinâmica da ação humana (Nota do revisor da tradução).

nibilizam. É a partir dessas fontes constantemente enriquecidas que os antropólogos de orientação teórica extraem os elementos de suas generalizações, e o fazem com um know-how prático que é tão mais difícil de formalizar na medida em que extrai sua eficácia do domínio compartilhado de outro know-how, ainda menos formalizado: aquele que se desenvolve no decurso do trabalho de campo. Esta expertise nos torna familiarizados com os procedimentos raramente explícitos de objetificação através dos quais os dados são obtidos, filtrados e apresentados – procedimentos que temos dificuldade em descrever para não antropólogos, ou mesmo em ensinar a nossos alunos quando nos preocupamos em fazê-lo, mas a partir dos quais, no entanto, derivamos a compreensão intuitiva que temos do material reunido por outros antropólogos que colocamos em uso quando tentamos organizá-lo em generalizações significativas.

Radcliffe-Brown estava, assim, ignorando deliberadamente o fato de que, na medida em que depende da etnografia como um modo de conhecimento muito particular, a antropologia também exige uma dose de identificação com seu objeto. Pois a etnografia reivindica essa especificidade de usar como ferramenta de investigação a subjetividade de observadores que experimentam um modo de vida diferente do qual estão acostumados, de modo a fornecer uma espécie de garantia experiencial da coerência e consistência de seu conhecimento das práticas sociais com as quais se envolvem no campo. E este processo subjetivo não pode ser mantido completamente à margem quando se trata de lidar com os fatos objetivados que resultam da sua operação. Claro, não é de surpreender que Radcliffe-Brown banisse do instrumental de nossa disciplina essa disposição de experimentar através de si mesmo com o comportamento distintivo de outros – o que normalmente chamamos de compreensão. Afinal, ele via a antropologia como uma extensão das ciências naturais, cuja legitimidade só poderia ser estabelecida pela ruptura com a tradição hermenêutica, uma tradição que poucos antropólogos europeus estavam dispostos a endossar, naquele momento, de qualquer maneira. Finalmente, Radcliffe-Brown estava certo, na minha opinião, quando atribuiu à antropologia um objetivo nomotético, mas ele estava errado quando considerou a explicação como um processo puramente indutivo. O leitor irá se lembrar que, de acordo com ele, a explicação deve obedecer ao método experimental e seguir um procedimento em três estágios: a observação de fatos, a formulação de hipóteses e a verificação de hipóteses por uma nova observação. Essas tentativas de generalização comparativa não são desconhecidas na antropologia. É o que os etnólogos costumam fazer quando tentam detectar, entre as sociedades vizinhas que estudam, um tipo de crença, de comportamento ou de instituição que parece apresentar propriedades suficientemente consistentes – apesar da variabilidade de suas manifestações reais – para que possam ser tomadas como uma espécie de invariante regional. Mas esse tipo de in-

dução tipológica nunca levou à formulação de leis como as das ciências naturais, nem por Radcliffe-Brown, nem por aqueles que a usam empiricamente para fins mais limitados.

Há outra maneira padrão de explicação, que Radcliffe-Brown deixa de fora: o método dedutivo. A omissão é tanto mais paradoxal por ser Durkheim, de quem afirmou ser um seguidor, que deu a essa abordagem sua legitimidade (Durkheim 1960 [1897]; 1973 [1897]). É o método que Lévi-Strauss utiliza, por exemplo, quando estuda as leis de casamento que operam em sistemas elementares de parentesco: uma vez que estas leis podem ser representadas em modelos onde os indivíduos são distribuídos em classes matrimoniais, pode-se postular que um elemento constitutivo do sistema de relações sociais (a relação de troca entre duas classes matrimoniais, por exemplo) corresponde a um elemento constitutivo do modelo (uma relação de permuta entre as unidades representadas por símbolos). O caráter dedutivo do modelo deriva do fato de que ele fornece uma estrutura pretensamente isomorfa com o processo objetivo estudado, as transformações dedutivas operadas dentro do modelo sendo concebidas como homólogas às transformações dos fenômenos reais.

Na sua prática cotidiana, em contraste com suas reivindicações normativas, os antropólogos recorrem, assim, a métodos e paradigmas muito diversos, cujos resultados são, no entanto, geralmente ratificados como pertencentes à disciplina pela comunidade profissional que sustenta sua existência. Fica claro, a partir das observações precedentes, que três procedimentos se destacam nesse know-how comum implantado pelos antropólogos: descrição, compreensão e várias formas de explicação. Poder-se-ia ver nessas operações uma maneira alternativa de apresentar os três estágios tradicionalmente distinguidos na construção do conhecimento antropológico: etnografia, como uma aquisição de dados em um grupo social particular descrito como uma totalidade; etnologia, como uma primeira tentativa na direção de uma síntese generalizadora que lide com um conjunto de sociedades na escala de uma área cultural, ou com uma classe de fenômenos supostamente homogênea; e, finalmente, a antropologia propriamente dita, como o estudo das propriedades formais da vida social em geral (Lévi-Strauss 1958: 386–9). Mas esta analogia é enganosa pois, se as três fases se referem, em princípio, a objetos e métodos que são claramente compartimentalizados e que podem até ser incompatíveis, conforme argumentam autores como Dan Sperber (Sperber 1982: cap. 1), por contraste, a trilogia descrição / compreensão / explicação toma a forma de um contínuo que não pode ser facilmente segmentado.

Voltemos a esses três procedimentos para ver de que maneira se misturam. A descrição, aparentemente, não requer nenhuma descrição: pela falta de instrumentos de medição adequados, os etnógrafos só precisam estar atentos e curiosos sobre tudo;

eles devem ser capazes de apresentar, por escrito, interações e sequências de ações por vezes complexas, e transcrever adequadamente expressões faladas em idiomas que eles raramente dominam perfeitamente. No entanto, em uma ciência onde o observador e o observado compartilham propriedades comuns, a descrição nunca é assim tão simples. É verdade que é preciso evitar os próprios preconceitos e os julgamentos morais, mas é impossível alcançar uma posição de perfeita neutralidade axiológica e se livrar completamente dos esquemas de objetivação através dos quais se aprendeu a decifrar a realidade. Além disso, o conhecimento etnográfico baseia-se na relação pessoal e permanente de um indivíduo específico com outros indivíduos específicos, um conhecimento que, portanto, procede de um conjunto de circunstâncias que nunca são idênticas e cujo resultado não é estritamente comparável com qualquer outro conhecimento, nem mesmo quando adquirido por etnógrafos que o antecederam numa mesma população. Como foi observado, o escritório dos etnógrafos é o seu próprio eu e as relações que eles conseguem estabelecer entre esse eu e alguns membros de uma sociedade. Portanto, os dados que eles reúnem não podem ser totalmente dissociados das situações em que eles se encontram imersos – muitas vezes por acaso, pelo papel que eles são levados a desempenhar –, às vezes inconscientemente – na política local ou por sua dependência de várias pessoas que se tornam seus principais fornecedores de informação. E o que os etnógrafos fazem com esta informação, por sua vez, dá testemunho de sua educação, seu caráter, sua história pessoal: todos estes elementos que contribuem para canalizar sua atenção e definir suas preferências. Tudo isso é um lugar comum para os antropólogos; mas também implica que os dados etnográficos diferem dos dados experimentais, na medida em que resultam em um conhecimento que é, estritamente falando, não reproduzível, uma vez que deriva de uma troca intersubjetiva cujas condições nunca são idênticas⁵.

Apesar dessas variações pessoais, no entanto, há uma homogeneidade impressionante, talvez mesmo misteriosa, na forma como os etnógrafos constroem seu conhecimento no decorrer de suas investigações. E essa homogeneidade tem a ver com o ritmo do trabalho de campo, com o fato de o processo de compreensão de uma cultura estrangeira requerer uma série de etapas que parecem quase idênticas em sua duração para todos os observadores. Esse ponto foi colocado para mim em Cambridge, há muitos anos atrás, por Meyer Fortes, recuperando uma conversa que teve com Malinowski, seu mentor, logo antes de partir para seu trabalho de campo com os Tallensi. Malinowski havia lhe dito que esperava receber uma primeira carta desapontada em cerca de dois meses, na qual Fortes reclamaria da comida, do clima, da falta de privacidade e da impossibilidade geral

5 Este ponto foi discutido de maneira particularmente clara por J. Fabian em seu *Time and the other* (1983).

de entender o que os nativos, como eram chamados naquela época, estavam fazendo ou dizendo. Outra carta se seguiria, aproximadamente quatro meses depois, em um tom mais otimista, relatando um progresso constante na pesquisa de campo e o surgimento de algumas hipóteses de trabalho sobre o que estava acontecendo. Então, depois de quase um ano no campo, Fortes escreveria novamente para Malinowski dizendo-lhe que o trabalho estava quase pronto, com apenas alguns detalhes restantes para esclarecer. E este seria o momento crítico. Algumas semanas mais tarde, seguiria uma nova carta, na qual Fortes explicaria que havia compreendido tudo erroneamente, e que precisaria de mais tempo para avaliar novas informações que modificavam seu entendimento anterior do sistema social.

Eu mesmo tinha acabado de voltar de quase três anos na Amazônia quando conheci Fortes, e fiquei satisfeito e surpreso com esse fragmento de sabedoria etnográfica, porque esse era exatamente o caminho que meu próprio trabalho de campo havia tomado. Na verdade, Lévi-Strauss, que era meu supervisor de tese, tinha sido menos explícito do que Malinowski durante nossa última conversa antes de partir para a América do Sul: enquanto eu explicava, com detalhes entediante, como pretendia prosseguir minhas investigações, ele apenas disse *“Laissez-vous porter par le terrain”* (“Deixe-se levar pelo campo”), o que agora tomo como um equivalente muito lacônico do conselho de Malinowski para Fortes. Mas a coisa mais notável sobre a anedota é que todos os meus alunos também me enviaram os mesmos tipos de carta, nos mesmos estágios de seu trabalho de campo, independentemente de seus temperamentos e habilidades pessoais. É por isso que cheguei à rústica conclusão de que, em relação ao trabalho de campo, o ritmo e a duração são os métodos que importam.

Existem outros métodos, porém, mas eles são tão intuitivos que raramente recebem um tratamento reflexivo. Por razões óbvias, os etnógrafos não podem transmitir uma cópia fiel da realidade observada; em vez disso, eles oferecem, como se fosse um modelo em escala, uma imagem das características prototípicas que talvez nunca possam ser plenamente descritas. Eles são, assim, levados a usar dois artifícios: a composição, que seleciona na continuidade de sua experiência pedaços de ação ou enunciados reputadamente mais significativos do que outros, e a generalização, que dá a esses episódios um significado que pode ser estendido para todo o grupo em estudo. Por tudo isso, as descrições resultantes não são falsas ou tendenciosas, pelo menos não deliberadamente, na medida que a multiplicação de etnografias da mesma sociedade – uma situação comum hoje em dia – permite uma forma de verificação por convergência. Mas descrever, para os etnógrafos, não é apenas fazer um relato do que observam; também significa organizar

para uso próprio, de acordo com sequências ordenadas e padrões de comportamento, o fluxo do que veem e do que lhes é dito. Esta filtragem quase inconsciente resulta de uma aspiração para compreender atos ou enunciados que muitas vezes são enigmáticos, confrontando-os com respostas que, nós como etnógrafos, teríamos nós mesmos levado às circunstâncias que engendraram essas reações. Isso equivale a um movimento espontâneo de identificação com os motivos que se podem detectar por trás da ação dos outros, ao invés de uma identificação com as respostas culturalmente codificadas que esses motivos geram, uma diferença⁶ que marca a linha divisória entre relativismo metodológico e relativismo moral. Ainda assim, estas tentativas imperfeitas de interpretação não são puramente especulativas, especialmente nos primeiros meses de campo. Pois o trabalho de campo é um processo aceitável de socialização e aprendizado que molda os corpos, os julgamentos e o comportamento dos observadores imersos em uma comunidade de práticas não familiares. Ao inferir, entre os seus anfitriões, esquemas coerentes de comportamento, os etnógrafos criam uma espécie de condensado de boas maneiras⁷ idiossincrático que rege as relações que estabelecem com eles e, podem, assim, comparar constantemente o grau de coincidência das ações que observam e das quais participam com as interpretações que construíram deles.

Compreensão, no entanto, não é apenas a compreensão em benefício próprio. Também exige que os outros entendam – outros sendo aqui a comunidade da qual o etnógrafo provém. Ao tornar-se pública, geralmente por escrito, a interpretação recorre a outros procedimentos e sua própria natureza, portanto, muda. O mais comum desses procedimentos, típicos da monografia padrão, é a contextualização: um costume, uma instituição ou uma crença, que parecem bastante bizarros à primeira vista, são reposicionados em seu contexto local, de modo a dissipar a sua estranheza, ao esclarecer o campo de significado em que estão incorporados. Paradoxalmente, a coerência interna da vida social, tal como é experimentada diariamente pelo etnógrafo, torna-se aqui uma espécie de prova de que o fenômeno estudado é de fato um objeto científico legítimo, já que se torna funcionalmente e semanticamente compatível com outros fenômenos que passaram por um teste semelhante de autonomização. Pode-se também contextualizar, em uma escala mais ampla, por generalização indutiva. O fenômeno antes apreendido no contexto em que foi observado será tomado como uma variação dentro de um conjunto mais amplo de fenômenos semelhantes que podem ser reconhecidos nas sociedades vizinhas da mesma área cultural. Graças a este processo, essas sociedades irão tornar assim manifesto um estilo regional, que ajudará a diluir a aparente excepcionalidade do fenômeno original, um mé-

6 *Distinction*, no original (nota da revisão da tradução).

7 *Précis de savoir-vivre*, no original (nota da revisão da tradução).

todo padrão desenvolvido há muitos anos pela escola holandesa sob o nome de *ethnologisch studieveld*.

É, finalmente possível, mas arriscado, alargar ainda mais o campo da generalização e detectar um grande número de ocorrências de um fenômeno além da região em que foi descrito pela primeira vez, um processo que permite ganhar por extensão o que se perde em compreensão, mas que pode extirpar do referido fenômeno os últimos fragmentos de realidade objetiva que ele ainda tinha na etapa anterior da generalização. O xamanismo, o totemismo e muitos outros fetiches antropológicos nasceram dessa maneira. Apesar de Radcliffe-Brown, a generalização indutiva não explica, salvo no sentido muito restrito onde um fenômeno é determinado por ser designado a uma classe cujos predicados estão condenados a permanecer arbitrários, dado que representam nada além do que a adição de propriedades conservadas em cada objeto de modo a permitir que ele seja incluído na classe. A única analogia possível com as ciências naturais que vem à mente é a taxonomia, talvez uma forma mais caridosa de definir a generalização indutiva do que sua assimilação à coleta de borboletas.

Existe uma especificidade metodológica para este estágio da compreensão etnológica, um estilo de descoberta que a antropologia poderia reivindicar como propriamente seu? A identificação parcial dos observadores com aqueles que eles observam é um movimento de adequação do eu diante dos outros que não pode ser visto como um privilégio dos etnógrafos e que corresponde bem à definição que Diderot deu da verdade quando escreveu que ela é *la conformité de nos jugements avec les êtres* (“A conformidade entre nossos julgamentos e os seres”), ou seja, não a aspiração ilusória a uma coincidência perfeita entre a *veritas cognoscendi* e a *veritas essendi*, mas, mais simplesmente, uma expressão da esperança – muitas vezes decepcionante, mas sempre presente – de se poder reconhecer em outros algo que se sabe sobre si mesmo. A compreensão por contextualização e generalização também equivale a um processo de verdade por adequação, embora não seja diretamente uma adequação do eu aos outros. É mais uma correspondência entre um tipo de realidade observada por alguém e um tipo de realidade observada por outros e, portanto, uma adequação entre uma singularidade estabelecida pela experiência subjetiva, por um lado, e uma adição de particularidades formando uma singularidade mais englobante de outro. Ela pode, então, ser decretada verdadeira na medida em que se torna fecunda para a inteligibilidade das variedades da experiência humana, ao mesmo tempo em que responde aos critérios de consistência que foram atribuídos a ela.

Por fim, explicar dedutivamente é, usualmente, caracterizado na antropologia por um procedimento em três etapas: isolando-se uma certa classe de fenômenos suposta-

mente recorrentes; construindo-se hipóteses quanto às relações existentes entre esses fenômenos; e elaborando-se um modelo destas relações, a fim de estudar as suas propriedades formais. No entanto, em contraste com os modelos da física newtoniana, cuja natureza dedutiva foi garantida por um sistema lógico-matemático de conexões entre leis, os modelos antropológicos são raramente dedutivos no sentido literal. Nenhum procedimento rigoroso, salvo o uso de tropos e conectores lógicos mais elementares, permite validar a legitimidade das transformações dedutivas realizadas pelos modelos, uma vez que estes últimos são apenas arranjos materiais – gráficos, tabelas, diagramas – intuitivamente construídos para descobrir, no espaço, a estrutura dos processos recorrentes. Eles podem ser eficientes quando dão conta de todos os fatos observáveis; eles podem ser capazes de previsibilidade se permitirem antecipar as variações dos elementos que os compõem; eles podem até ser formalizados *a posteriori*, com ferramentas topológicas, por exemplo; mas nunca alcançam a exatidão dedutiva que uma codificação matemática garante. A veracidade do modelo reside, portanto, na adequação postulada entre, por um lado, a sua estrutura interna (isto é, os elementos retidos na sua composição e as relações que os ligam) e, por outro lado, a estrutura hipotética dos fenômenos que o modelo pretende explicar. Diz-se, às vezes, que essa adequação pode ser verificada se o modelo for capaz de acomodar fatos inesperados. Mas isso só significa que uma classe relevante de fenômenos foi corretamente identificada e que suas propriedades foram corretamente deduzidas (certamente uma conquista em si), não que o conhecimento produzido desse modo tenha revelado a verdade essencial do objeto à maneira do antigo ideal de uma *adaequatio rei et intellectus*. Isso não quer dizer que tal objeto seja inteiramente imaterial – como objetou-se ao estruturalismo, por exemplo – uma vez que seus traços ou efeitos podem ser detectados em instituições, discursos e práticas. Mas sua realidade só pode ser verificada dentro do modelo que especifica suas condições de existência, não por uma observação empírica de sua operação real na vida social.

Não é de admirar, portanto, que quando observamos o que os antropólogos realmente fazem, seja no campo ou na reclusão de seus estudos, torna-se difícil separar nitidamente, e de acordo com os *ditames*⁸ epistemológicos, a combinação entre descrição, compreensão e explicação que nosso ofício usa como ferramenta. Apesar de haver certa semelhança entre esses procedimentos e os três estágios clássicos da pesquisa antropológica, estes últimos são, de fato, uma definição purificada de operações que estão mais frequentemente interligadas. Pois o momento etnográfico é descritivo, mas também implica uma boa dose de compreensão através de uma identificação parcial com os outros, enquanto o momento etnológico subordina a explicação indutiva a uma abordagem abran-

8 *“Dicta”*, em itálico no original

gente; e se o momento antropológico está, teoricamente, sob a jurisdição de explicações hipotético-dedutivas, não está, no entanto, livre dos procedimentos anteriores que o tornaram possível ao proporcionar autonomia e substância a certas classes de fenômenos utilizados na construção de modelos. É por isso que a antropologia, no sentido mais amplo do termo, não é um empreendimento que possa ser caracterizado por um domínio claramente circunscrito de pesquisa, ou mesmo por um tipo de método que responda às exigências lógicas estabelecidas pela filosofia da ciência. Deve ser visto, antes, como um certo estilo de conhecimento – isto é, como um padrão de descoberta e um modo de sistematização que se apoiam em um conjunto de habilidades adquiridas progressivamente através da prática, simultaneamente uma guinada do espírito⁹ e uma guinada nos procedimentos¹⁰, uma destreza particular adquirida através da experiência e reconhecida entre outros que ganharam a mesma proficiência ao lidar com fatos sociais na nossa maneira especial. É por isso, também, que os procedimentos seguidos para a avaliação da pesquisa antropológica pelos pares às vezes parecem opacos para cientistas de outras disciplinas: pois julgamentos passam não apenas por referência a resultados puros, mas também por conformidade com as especificações de um *modus operandi* amplamente implícito.

Agora, é hora de voltar a minha pergunta inicial: como antropólogos, nós temos algo específico a oferecer para ajudar a humanidade a entender as variedades de sua experiência do mundo? Pode o estilo de conhecimento que desenvolvemos ao longo do tempo ser transposto além das circunstâncias particulares que presidiram ao seu nascimento e dos conceitos de cultura específicos que herdamos a partir dessa gênese histórica? Será que somos imperialistas relutantes cavalgando nas ondas da globalização e tentando vender sem muito entusiasmo nossos produtos usados para pessoas que não têm necessidade real deles, ou ainda temos uma contribuição a dar para uma compreensão não-etnocêntrica da condição humana? Eu acho que temos. Pois, se os conceitos que usamos – modelos abstratos como sociedade, cultura ou representação – realmente nasceram em um local específico, em um momento específico e não são necessariamente os ativos preciosos e exportáveis que consideramos que sejam, o estilo de conhecimento que temos desenvolvido é, sem dúvida, um legado original para nossos companheiros com quem partilhamos o planeta. Embora um antropólogo chinês ou africano possa ter – e de fato deveria ter – desconfianças sobre a adequação das ferramentas intelectuais que forjamos no Ocidente para dar conta da nossa própria perspectiva sobre seu mundo, eles, no entanto, se adaptam, com uma facilidade notável, à combinação de métodos de investigação, intuições guiadas e habilidades autodidatas que formam a base do nosso ofício. Nesse sentido, a universalização

9 *Tour of mind*, no original (nota da tradução).

10 *Tour de main*, no original (nota da tradução).

dade da antropologia é muito diferente da universalidade, digamos, das leis da realidade física; ela não advém tanto de uma metalinguagem que é apenas o código de nossa própria cosmologia, mas de uma nova forma de entender a alteridade dos outros, uma extensão do trabalho universal da intersubjetividade em um tipo de conhecimento que todos podem dominar e fazer frutificar sem pagar um tributo desnecessário à embalagem dogmática com a qual tentamos justificar sua legitimidade.

Referências

- DURKHEIM, Emile. 1960 [1897]. *Le suicide*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM, Emile. 1973 [1897]. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the other*. How anthropology makes its object. New York: Columbia University Press.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and agency*. An anthropological theory. Oxford: Clarendon Press.
- HUTCHINS, Edwin. 1995. *Cognition in the wild*. Cambridge, MA: MIT Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. 1952. "Introduction". In: _____. *Structure and function in primitive society*. Essays and addresses. London: Cohen and West.
- SPERBER, Dan. 1982. *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann.

Tradução
Breno Alencar
(IFPA)

Revisão Técnica
Marcos Lanna
(UFSCar)

Recebido em 31 de novembro de 2017.
Aprovado em 31 de maio de 2018.