

Uma História da Antropologia: Reflexões Sobre a Sua Necessidade e as Suas Condições

Jacques Houart *

"Não é a nossa própria vida que vivemos, mas sim a vida dos mortos"

Oscar WILDE

"Ah! como é necessário aplicar-nos agora, para ser artistas, a esquecer, a ignorar!"

Frederico NIETZSCHE, *A gaia ciência*

Pode parecer paradoxal, já que estamos aqui juntos para produzir um efeito de conhecimento, começar uma intervenção num colóquio de antropologia por um apelo à "ignorância". Mas a *construção colectiva* de uma *História científica* da antropologia implica uma ruptura prévia (1) com os pressupostos teóricos e metodológicos do que tem sido apresentado até agora como "histórias" da antropologia. Temos que esquecer algumas coisas, *para entrar em nós mesmos*, "perder a nossa cabeça para entrarmos nos nossos corpos" (David COOPER), morrer às ideias feitas e acabadas para viver a nossa própria vida. Vários autores contemporâneos, que se dedicaram às questões da história da antropologia, constataram o carácter em geral decepcionante e insuficiente do que foi produzido até agora neste campo (2).

Trata-se duma história cumulativa, edificante, reduzida "à recordação das descobertas que ficaram para a posterioridade". É a "história" das "proezas da ciência" que procede por "antecipações e operações de selecção, em nome da ciência em evolução, pelo que se purifica o passado deturpando os textos, descobrindo a sua convivência com o presente da ciência e a relação de interioridade que ele mantém com ela; já não existe diferença de essência mas de grau, gradação quantitativa quando muito."(3).

O método que se utiliza é o "método psicológico"(4) para o qual "todo o conceito novo, toda a metodologia inédita, toda a reorganização do conhecimento são imediatamente interpretados como a conquista dum olhar perscrutador, dum escrúpulo

* Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra

atento a um pormenor por muito tempo esquecido, duma Razão contornando o preconceito, etc."(5).

Parece que, se a antropologia colocou no centro do sistema de noções, conceitos e categorias que elaborou, a ideia da necessidade de pensar cada produção humana na sua relação com a totalidade socio-cultural de que depende, no entanto, quando se pensa ela mesma, esquece-se de modo surpreendente, desse princípio básico da "imaginação sociológica e antropológica"(6).

Se, para a explicação de qualquer aspecto das realidades socio-culturais que ela estuda, a reconstituição da totalidade do sistema lhe parece indispensável, quando se trata da História do conhecimento que ela mesmo produz, pelo contrário, torna-se de repente amnésica acerca das condições sociais e institucionais que lhe permitiram constituir-se como ciência.

Devem portanto existir, para produzir um ser antropológico que se ignora nas suas determinações essenciais, "processos sociais que transcendem a sua intencionalidade individual" (David COOPER) (7); e, quando colocamos a questão da necessidade de construirmos juntos uma *História científica* da nossa ciência, é a questão da própria liberdade de cada um de nós que estamos a colocar, da nossa liberdade de *escolher* a nossa *posição* no mundo no qual vivemos.

Se a nossa experiência como antropólogos sofreu duma "distorção cultural" (D. COOPER) que nos levou a essa "amnésia" do nosso condicionamento sócio-histórico, temos então que, contra essa não-consciência da nossa própria história, a fim de conquistarmos a autonomia da nossa ciência, desenvolver uma atitude de "vigilância reflexiva" (D. COOPER) que possa descondicionar-nos dessa distorção. E isso passa por uma "desconstrução" (Jacques DERRIDA) (8) da nossa língua e das nossas práticas aplicando-lhes os próprios princípios da relatividade sociológica e antropológica que sabemos utilizar no nosso dia-a-dia. Já não poderão ser então os avanços mistificados de uma razão psicológica abstracta e intemporal a explicar os progressos da nossa ciência, mas sim a história real dos homens, no seu verdadeiro processo contraditório, onde, uma vez compreendidos nas suas determinações recíprocas reais, o social e o individual deixarão de se excluir como "irmãos inimigos".

Temos aqui que aprofundar as razões da necessidade de construirmos uma História científica da antropologia, que, pelas "desconstruções" e "descondicionamentos" que implica, pode deixar-nos momentaneamente "fragilizados", com uma sensação de vertigem e de desorientação à beira do abismo, do nada, isto é, com a dúvida criticista que pode surgir da relativização socio-histórica do conhecimento antropológico.

É um risco real, mas, como dizia David COOPER, quando definia as regras que deveriam presidir a uma nova "gramática de vida": "(...) a nossa época é desesperada e (...) temos de correr determinados riscos a fim de criar uma confiança que neutralize estratégias destinadas à frustração - e, em última instância, estratégias em geral" - já que "estratégia" é o termo que designa um modo de actuação organizada através da qual, numa "Cidade" dividida socialmente como num estado de guerra (9), um grupo pretende obter vantagens decisivas sobre os outros.

Época desesperada! Mas quando reina a "mentira social" (D. COOPER), a possibilidade de viver uma vida realmente humana - o que constitui afinal de contas a questão central da antropologia -, uma vida que implica, da parte do Homem, o conhecimento profundo de si mesmo, e o que esse conhecimento permite, isto é, a recuperação pelo Homem do seu próprio poder sobre o mundo e sobre ele mesmo, essa possibilidade não dependerá ela própria da passagem por um momento de desespero? É essa questão central da antropologia que coloca Jean-Paul SARTRE (10) na sua peça de Teatro *As moscas* quando Júpiter adverte Orestes de que, abrindo os olhos ao povo, não vai trazer-lhe a felicidade mas sim a solidão e a vergonha, e que Orestes responde que não se tem o direito de recusar aos homens o desespero, porque os homens são livres e que a vida humana começa do outro lado do desespero. F. NIETZSCHE, que queria "acordar o homem" (11) não dizia outra coisa quando fazia depender do "grande e vagaroso sofrimento que demora o seu tempo e nos faz cozer como debaixo de lenha verde" a obrigação que sentimos de "descer até à última prega das nossas profunduras" (12).

Mas porquê essa "vontade de interrogar de ora em diante"?

É que, como dizia NIETZSCHE, "a própria vida se tornou um problema". Temos então de pensar na questão que toda a civilização coloca quando deixa de se conceber como um todo acabado e fechado e se sente problemática: "como pode a vida tornar-se essencial?" (G. LUKACS) (13).

É conhecido o dito espirituoso de Margareth MEAD: "Quando um homem não está satisfeito consigo próprio, faz-se psicólogo! Quando não está satisfeito com a sua própria sociedade, faz-se sociólogo! E quando não está satisfeito nem consigo mesmo nem com a sua própria sociedade, faz-se antropólogo!". Como compreender isso? Emile DURKHEIM mostra bem (14), no surgimento da reflexão sociológica, a confluência dum movimento de progresso intelectual e duma transformação revolucionária da sociedade no seu conjunto, o que não podia deixar de colocar "face-a-face" o indivíduo e a "sua" sociedade.

Mas se ele fala dum entorpecimento do pensamento social a seguir à morte de Auguste COMTE, também não deixa de sublinhar o reacender do debate à volta das questões sociológicas na altura da *Comuna de Paris*. É nesse mesmo momento em que a sociedade (15) pode dificilmente ignorar que também vive uma *História*, que surgem as primeiras "teorias antropológicas" (16), mas para vir reforçar a perspectiva evolucionista, o que permite à sociedade ocidental resolver "a baixo custo" a questão do Outro. Tratar-se-ia duma forma inferior de humanidade, mais próxima da natureza animal, cujos modelos de organização social se encontram "invalidados" (D. COOPER) pelo seu afastamento dos padrões de comportamento considerados característicos dos estádios mais evoluídos no progresso da Civilização.

Como lembra Bruno BETTELHEIM (17), as gerações anteriores à Iª Grande Guerra Mundial viviam com a crença numa era de progresso permanente, trazendo cada vez mais segurança e felicidade aos homens. Era um dogma para a burguesia da época. Mas quando a seguir a este primeiro conflito mundial de proporções tão devastadoras, Paul VALÉRY pôde excluir, num grito que simboliza toda a desorientação da

época: "Nós, civilizações, agora sabemos que somos mortais!", então instala-se no seio mesmo do pensamento ocidental uma dúvida "abismal" (G. LUKACS) (18) sobre as suas próprias razões.

Já na primeira metade do Séc. XIX, G. HEGEL, analisando os aspectos opostos, em luta recíproca, na sociedade do seu tempo, tinha percebido que a cultura moderna os tinha exasperado numa contradição violenta o que, obrigando o homem a viver simultaneamente dentro de dois mundos que se contradiziam, o tinham transformado num ser anfíbio. (19).

Nada de estranho então que essa fractura que o homem sentia em si mesmo o tivesse levado para a interrogação psicológica a par da reflexão sociológica. Mas HEGEL considerava a sua época como um tempo de transição (20) em que, depois de uma vasta subversão de formas culturais múltiplas, se preparava um salto qualitativo da espiritualidade.

Estava para nascer um mundo espiritual.

Mas o que foi feito desse mundo onde a ciência, vindo coroar todo esse movimento intelectual, permitiria realizar a mediação dos aspectos antagónicos que dividiam o homem?

Será o mundo actual onde a sociedade ocidental continua a desempenhar um papel tão determinante e no qual, no entanto, se agravam e acentuam os desequilíbrios entre grupos sociais, regiões e nações? O mundo da fome, do subdesenvolvimento, do analfabetismo, da prostituição, do racismo, do sexismo, das catástrofes ecológicas, etc. (21).

Por isso, como se deduz também das reflexões de B. BETTELHEIM, a partir do Séc. XX o mundo ocidental não podia deixar de pensar-se, ou dentro duma Humanidade geral submetida a uma Natureza dada *a priori*, o que explicava a sua incapacidade em resolver as grandes questões do Homem, ou, de modo decidido, como um mero momento da História humana, o que não podia deixar de levá-lo, pela relativização socio-histórica dos seus próprios modelos, a revalorizar as razões e os modelos de organização das sociedades diferentes (22).

Visto o acentuar contemporâneo das assimetrias sociais, constituiu-se necessariamente como ponto central do debate contemporâneo a questão principal que toda a antropologia coloca: o homem total como unidade contraditória dos seus aspectos bio-psico-sociais nas suas determinações recíprocas. Por outras palavras, surge como fundamental do debate actual a interrogação seguinte: as lutas sociais e as suas repercussões psicofisiológicas terão que ser assumidas como uma fatalidade ligada à própria natureza humana ou, pelo contrário, poderá depender de nós, da nossa acção e da nossa reflexão aprofundadas, "descendo até à última prega das nossas profunduras", mudar radicalmente os termos do problema? Mas não deixa de ser encorajador que, contra essas "abstrações potentes" que dominam o homem - a Natureza, o Inconsciente, etc. -, a vida que nos é feita, imposta, nos nossos corpos e nos nossos espíritos, seja cada vez mais interrogada. E, como dizia C.W. MILLS: "Á medida que as imagens da "natureza humana" se tornam mais problemáticas, experimenta-se uma crescente necessidade de dedicar uma atenção mais cuidadosa, e ao mesmo tempo mais imaginativa, às rotinas e catástrofes

sociais que revelam (e que condicionam) a natureza do homem nesta época da intranquilidade social e conflito ideológico" (23).

A consciência aprofundada da sua História, do que a determina nos meandros do seu percurso como "facto social total" (Marcel MAUSS), constitui pois um momento indispensável do trabalho antropológico, já que nenhuma ciência encontra o seu próprio fim em si mesma, como já o afirmava Claude-Henri de ROUVROY, conde de SAINT-SIMON, logo no início da definição das grandes temáticas que iriam acompanhar toda a ciência social até aos nossos dias.

Reconciliar os três momentos indispensáveis de qualquer construção científica: o empírico, o teórico e o epistemológico (G. BACHELARD); reconciliar portanto o antropólogo "de terreno", o antropólogo "de gabinete", e o "filósofo" que "dormita" em cada antropólogo, mas que muitas vezes se ignora nas suas próprias determinações, é assim permitir à antropologia assegurar a cientificidade do seu discurso. Mas não só.

É que se trata também duma questão didáctica e pedagógica, já que, como o sugere de modo expressivo a imagem de Pierre BOURDIEU falando de "durkheimismo deslavado" a propósito dum ensino descontextualizado das ciências sociais, ao tirar a substância que dá cores reais aos acontecimentos no mundo da produção antropológica, estamos simultaneamente a produzir no seu processo de aprendizagem, ou desinteresse por um objecto abstracto, formal, de cor uniforme e sem relação com a vida real dos homens, ou reverência estuprificante, como acontece com qualquer objecto que nos é apresentado impregnado de força mística, caucionado pelas autoridades e aureolado de mistério.

Mas isso leva-nos logicamente a reflectir sobre o processo de "socialização" (24) da antropologia que, como qualquer discurso que uma sociedade produz sobre ela mesma nas formas ideais ao seu alcance, é simultaneamente intenção de se compreender nas suas relações com o seu mundo interior e exterior, e tentativa de se legitimar ou de se pôr radicalmente em questão.

Surge aqui o problema das condições que determinam a possibilidade da construção dum discurso *científico*, pela própria antropologia, acerca das suas condições específicas de produção, e o problema não se limita tão somente, como o sugere Jean COPANS quando define os preliminares epistemológicos para uma história científica da antropologia, à elaboração crítica dum quadro teórico e metodológico adequado a essa construção, mas implica também as várias instâncias sociais e culturais que constituem parte decisiva do processo de produção de conhecimentos.

Assim, numa "sociedade egocêntrica" (25), que elaborou processos de "desconhecimento" e "invalidação" *a priori* em relação ao que é diferente, que reproduz a cada instante polos contraditórios nas relações humanas, onde a reciprocidade se anula numa estruturação binária e unidireccional dos papéis (26), o modo de socialização só pode ser restritivo, constituindo como natural e evidente o que carece de problematização socio-histórica.

Mas então a história da antropologia deixa de poder ser pensada como um processo real, contraditório, simultaneamente de "assunções" do seu passado, conservado

e transformado, e também preche de novidades, de "redenções". É que numa marcha gloriosa do espírito humano, onde uma Razão definitiva vence o preconceito, todo o conhecimento se constitui como absoluto em relação ao que o precede. O que é que se perde então? É a "imaginação sociológica e antropológica" que relativiza o conhecimento pela sua reinserção no todo socio-cultural, não anulando o seu valor, pelo contrário, mas limitando-o historicamente, o que permite singularmente uma boa base de diálogo entre povos e civilizações.

É por isso que se a construção de uma "História" da antropologia é tão necessária para permitir a esta última assumir o seu papel indispensável na aproximação entre os diferentes povos, também uma metodologia científica para essa História, e as categorias que ela implica, são igualmente determinantes nessa mesma perspectiva prática.

A invalidação egocêntrica *a priori* do Outro, que resulta do "método psicológico", só pode instalar a consciência numa linha de ficção irreduzível consagrando então, e de modo definitivo, as aberrações cognitivas próprias da fase do espelho tal como a define Jacques LACAN.

A superação dessas distorções de origem socio-cultural supõe portanto simultaneamente um trabalho de produção científica liberta dos efeitos aberrantes da divisão das disciplinas científicas e uma posição no mundo que promova as condições socio-culturais dessa libertação. Uma sociologia e antropologia do conhecimento podem ser uma boa contribuição nesse caminho.

BIBLIOGRAFIA E NOTAS

(1) É a questão da "ruptura epistemológica" (G. BACHELARD), que não pode ser no entanto reduzida ao trabalho de transformação dum "Espírito" (...) imerso num movimento que progride sempre" (G. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*). Esse movimento tem as suas causas objectivas que o método sociológico e antropológico tem que pôr em relevo.

(2) Jean POIRIER, "Histoire de la pensée ethnologique", in J. POIRIER (dir.), *Ethnologie générale*, Gallimard, Paris; Jean COPANS, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Maspéro, Paris, 1974; Paul MERCIER, *Histoire de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1966; etc.

(3) Jean-Marie ALLIAUME, "A divisão das ciências", in (Colectivo), *Problemática da ciência*, ed. Res.

(4) Por "método psicológico", deve entender-se, retomando algumas palavras de G. HEGEL, o método que "classifica, à maneira duma narração, o que o espírito e a alma são, o que lhes acontece, o que fazem (...)" (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*). É, quando se atribui a si mesmo a responsabilidade da única e última palavra na explicação

do movimento histórico de produção do discurso antropológico que esse método se constitui como obstáculo epistemológico ao avanço científico no domínio da História da antropologia.

(5) Jean-Marie ALLIAUME, *ibidem*

(6) Retoma-se a feliz expressão utilizada por C.W. MILLS no seu livro do mesmo nome (*A Imaginação Sociológica*), mas transformando-a pelo acréscimo da qualificação "antropológica", já que, quando queremos interrogar o mundo dos homens e a sua história, se se trata bem de poder opôr, em cada momento, o "mesmo" ao "diferente", e dar-se assim os meios intelectuais de pensar o movimento e o tempo, o que cada época histórica cria em termos socio-culturais só pode ser então entendido dentro duma História geral da Humanidade, pensando simultaneamente as condições da sua constituição enquanto tal por oposição ao resto dos outros seres vivos da Natureza.

(7) David COOPER, *A gramática da vida*. É, pelas mesmas razões, que Pierre BOURDIEU definia, um dos princípios da ruptura epistemológica com as "ilusões da transparência" na explicação dos fenómenos humanos, pela expressão de "princípio da não-consciência".

(8) "Desconstruir" a filosofia é assim pensar a genealogia estruturada dos seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas ao mesmo tempo a partir de um certo exterior por ela inqualificável, inominável, determinar o que essa história pode dissimular ou proibir, fazendo-se história através dessa expressão algo interessada" (J. DERRIDA, *Posições. Semiologia e materialismo*, Plátano Ed., Lisboa, p. 14).

Essa "desconstrução" será sobretudo para nós a desmontagem dos mecanismos socio-culturais que subjazem à produção das noções, conceitos e categorias do discurso antropológico, na sua carga ideológica, nas suas articulações e no "jogo" que foi permitido ou proibido para uma intervenção humana crítica.

(9) "Mesmo a mais pequena cidade se encontra dividida em duas partes, uma cidade dos pobres e uma cidade dos ricos, que se opõem como num estado de guerra." PLATÃO.

(10) C.W. MILLS, falando da "imaginação sociológica", nota muito justamente que "os romancistas - cujas obras sérias representam as definições mais generalizadas da realidade humana - possuem com frequência essa imaginação (...)" (*A Imaginação Sociológica*, Zahar ed., Rio de Janeiro, 1972, p. 21).

(11) F. NIETZSCHE, *Zarathoustra*

(12) F. NIETZSCHE, *A gaia ciência*

(13) G. LUKÁCS, *Teoria do romance*. Eis aqui a questão central da antropologia: o que é que constitui o Homem na sua essencialidade? Mais foi preciso que os "círculos metafísicos" (G. LUKÁCS) que encerravam a consciência humana se tivessem quebrado, que tivessem sido deitados abaixo dos seus pedestais os deuses que atemorizavam os homens, para que a humanidade pudesse colocar-se a si mesma a questão da sua contribuição própria e original para a ordem universal. No entanto, pensar actualmente o Homem como determinado essencialmente por uma Natureza divinizada que lhe fica exterior é outra maneira de reconstruir "lugares transcendentais" (G. LUKÁCS) perante os quais só nos resta prosternar-nos.

(14) E. DURKHEIM, "La sociologie en France au XIX s.", in E. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, PUF, Paris, 1970.

(15) Não se trata, através dessa formulação, de hipostasiar "a Sociedade" numa entidade abstracta e onipotente, ignorando assim toda a responsabilidade que incumbe aos homens na produção da sua própria história, nem tão pouco de ignorar as fracturas que a dividem e que levam à dominação cultural e ideológica dum grupo sobre os outros, mas pode resumir-se através de termos abstractos um resultado de conjunto que se impõe num certo momento à totalidade daqueles que fazem parte "dessa sociedade", sabendo no entanto que, simultaneamente, mesmo se "a fisionomia de conjunto" (G. HEGEL) não deixa transparecer a mudança, fora alguns sintomas particulares, não deixa de existir, ligada à própria essência do movimento histórico, uma "vasta subversão das formas culturais múltiplas" (G. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*).

(16) No sentido conferido ao termo pela ideia dum avanço decisivo do espírito humano na conquista duma explicação mais profunda da sua própria natureza, só que este avanço se realiza na perspectiva evolucionista e positivista da "Lei dos três Estados" de Auguste COMTE, o que anula a possibilidade de pensar os efeitos de conhecimento antropológico em sociedades que utilizam modos de expressão ideal e simbólica diferentes dos parâmetros da racionalidade científica ocidental.

(17) Bruno BETTELHEIM, *The Informed Heart*, The Free Press, New York, 1960.

(18) "Enquanto a alma não conhece ainda em si nenhum abismo que a possa arrastar para a queda ou empurrá-la para os cimos, enquanto a Divindade que rege o universo e dispensa os dons desconhecidos e injustos do destino se levanta em face do homem, incompreendida mas conhecida e próxima, como o pai em face do seu filho pequeno, não há acção que não seja para a alma um vestuário que lhe assenta bem. Ser e destino, aventura e acabamento, existência e essência são então noções idênticas." G. LUKÁCS, *Teoria do romance*. Mas este "abismo" que a alma descobre dentro de si mesma, quando os "lugares transcendentais" se tornam problemáticos, é também, para o Homem que se encontra colocado à frente de si mesmo, a possibilidade de se conhecer na sua verdadeira es-

sência, de se criar Outro, de produzir a sua História, e de recuperar assim o seu próprio poder e a sua dignidade. A alma empurra-se "para os cimos".

(19) G. HEGEL, *Cours d'Esthétique*

(20) G. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*

(21) Nas décadas posteriores à II Guerra Mundial, as sociedades ocidentais puderam viver na ilusão dum progresso económico contínuo, o que relegava o essencial dos problemas para as questões da chamada "qualidade da vida individual". Como tinha notado C.W. MILLS, já nos anos 1960 (*A Imaginação Sociológica*, op. cit., p. 19), "tal formulação se baseia, quase sempre, num estreitamento provinciano do interesse das sociedades ocidentais". Preferiam ignorar que o "conforto" no seu seio tinha directamente a ver com a "pilhagem" (Pierre JALÉE) dos recursos e das riquezas das sociedades "subdesenvolvidas". Actualmente, depois das crises económicas recentes, e do "reaparecer" de fenómenos de fome, analfabetismo, racismo, etc., nas antigas "metrópoles", deixa de ser possível limitar as questões do "Centro" do sistema capitalista a "problemas privados (...) descritos em termos de psiquiatria - frequentemente, numa tentativa patética de evitar as grandes questões e problemas da sociedade moderna." (C.W. MILLS, *ibidem*).

(22) Essa perspectiva pode também ser absolutizada num completo *relativismo cultural* que deixa de tornar possível a definição de princípios gerais de organização social para a *Constituição* duma futura sociedade internacional pacificada.

(23) C.W. MILLS, *A imaginação sociológica*, op. cit., p. 22.

(24) Para se darem as condições teóricas e práticas da produção dum discurso antropológico, e da sua História científica, que possa escapar a "distorções etnocentristas", deixando assim estas últimas de serem assumidas como uma fatalidade da tradução duma cultura noutra qualquer, é necessário pensar o processo de socialização de qualquer discurso científico nos seus dois modos contraditórios: o "restritivo" e o "expansivo" (J.L. CHILD, "Socialization", in G. LINDZEY; GARDNER, *Handbook of Social Psychology*, Vol. II, 1954), e relativizar cada um desses processos em termos socio-históricos concretos a fim de podermos identificar as forças e os mecanismos sociais que podem tornar esse processo genericamente "expansivo" contribuindo assim para a criação das condições próprias à "vigilância epistemológica" (Pierre BOURDIEU) constante que as "profissões de sociólogo e antropólogo" devem implicar.

(25) E. BONO, *Nós, a loucura e a antipsiquiatria*, Afrontamento, Porto.

(26) D. COOPER, *op. cit.*