DOI 10.20396/temáticas.v15i30.13652

LIMITES DA 'ETNOGRAFIA DA CULTURA': PARA UMA CRÍTICA DA PRÁTICA ETNOGRÁFICA CONTEMPORÂNEA À LUZ DA OBRA DE ERIC WOLF

*Raúl Ortiz Contreras**

RESUMO: Neste ensaio pretende-se esboçar uma crítica à noção especializada de etnografia, fundamentalmente, àquela praticada em torno do estudo de regularidades culturais, em sociedades caracterizadas a partir de uma suposta "menor diferenciação social". Isso será feito a partir da revisão do consistente trabalho do antropólogo Eric R. Wolf (1923-1999), que, a meu ver, representa uma das formas mais originais e de maior alcance teórico-metodológico a respeito da utilização da etnografia na construção de conhecimento empírico tanto nas ciências sociais quanto na antropologia. A idéia cardeal que atravessa o texto adverte que em lugar de estudar unidades, estruturas ou culturas claramente delimitadas, a etnografia deve se enfocar na descrição detalhada de 'campos de relações', dando relevância, portanto, à exposição dos processos históricos e das ideologias em produção que compõem o fenômeno social.

PALAVRAS-CHAVE: etnografia da cultura, história, ideologia, Eric Wolf (1923-1999).

* Antropólogo da Universidade Austral do Chile. Doutorando Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas.

ABERTURA

A relevância da etnografia no exercício da antropologia social e cultural é indiscutível. Além de ser uma estratégia metodológica que fornece uma característica original e distintiva ao desempenho do trabalho antropológico – capaz de aglutinar a grande maioria das técnicas e instrumentos tradicionalmente utilizados pelo antropólogo em suas pesquisas –, configurou-se como um âmbito epistemológico que adverte sobre o valor da sistematização e análise de observações empíricas. Trata-se aqui, ao ampliar nosso conhecimento do alcance da diversidade humana, de proporcionar uma base para as generalizações sobre o comportamento humano e sobre vida social *in situ*. Embora a etnografia tenha sido definida ocasionalmente como "a possibilidade de realização de uma descrição em profundidade (volumosa) de situações particulares dentro da realidade" (Geertz, *apud* De Tezanos, 1989: 167)[1], as diferenças de foco sobre o que define essa realidade e a partir de que conceitos pode ser descrita e analisada, nos afasta de qualquer tipo de consenso no interior da disciplina e, de forma inversa, permite a co-existência de uma ampla gama de idéias, complementares e/ou discordantes, sobre a pertinência da prática etnográfica na construção de conhecimento antropológico.

Diante de tais divergências, o argumento geral que vou tratar nas páginas seguintes se contrapõe ao expressado em vários textos acadêmicos e enciclopédicos que definem etnografia apenas como "uma estratégia de pesquisa em sociedades com maior uniformidade cultural e uma menor diferenciação social das que normalmente achamos nos grandes e modernos países industriais" (Kottak, 2002, p.25*). A lógica que enfatiza a uniformidade e a diferenciação cultural, tal como exposto na definição de Kottak, aplica um padrão que equaciona três elementos: 1) uma estratégia metodológica (etnografia), capaz de fornecer dados de primeira mão (dados primários),

[1] Tradução minha. Doravante as indicações sobre a tradução livre ao português das citações de obras em outras línguas serão indicadas com *. No caso que a tradução não seja possível será adequadamente indicado numa nota de rodapé.

através do trabalho de campo em sociedades particulares (o fato de "estar lá"); 2) um conceito de cultura que focaliza, restringe e define o que será observado empiricamente e 3) um aparato teórico que procura comparações sistemáticas entre diferentes experiências etnográficas e que dialoga com os grandes paradigmas de pensamento antropológico (teorias da cultura). Em minha opinião, estes três elementos só podem se equacionar simplificando vários procedimentos no trabalho de campo. A idéia de uniformidade cultural, ancorada na velha dicotomia que expõe o binômio 'sociedade tradicional' *versus* 'sociedade moderna ou industrial', é um artifício metodológico que resulta na partilha da compreensão dos fenômenos humanos, reduzindo o foco da antropologia para certo tipo de sociedades: simples, sincrônicas e marginais.

Portanto, a idéia de etnografia, tal como praticada e ensinada atualmente por alguns antropólogos, deve ser revisitada. Parto da idéia de que o estudo das sociedades ou culturas humanas justifica-se principalmente pelo fato dessas populações não serem tão bem organizadas, nem tão particulares, nem tão estreitamente unidas e autocontidas, como a experiência etnográfica clássica poderia nos fazer acreditar. A partir da revisão detalhada de parte da copiosa obra do antropólogo Eric R. Wolf (1923-1999), que, a meu ver, representa uma das formas mais originais e de maior alcance teórico-metodológico sobre a utilização da etnografia na construção de conhecimento em ciências sociais e em antropologia, tentarei oferecer algumas respostas a esse problema. Ao longo de toda sua obra - considerada precursora dos estudos antropológicos relacionados com sociedades camponesas e o sistema social mundial – fica bastante claro que a história analítica e o conhecimento antropológico não podem surgir do estudo de uma cultura ou nação em si mesma, nem de uma área cultural isolada e nem sequer do estudo de um continente em certo período de tempo. Wolf vai igualmente afirmar que as populações humanas edificam suas culturas não em isolamento, mas mediante uma interação recíproca (Wolf, 1987 [1982]; Feldman-Bianco & Ribeiro, 2003). Eis que, de tanto olhar particularidades, talvez pelas próprias limitações do trabalho de campo, esquecemos os contextos que as definem.

O que acontece, então, quando enxergamos processos que vão além de casos particulares e separáveis, que têm uma mobilidade que vai além do

próprio controle social e territorial do grupo estudado, e que aqueles processos em si mesmos são potenciais motores de transformação social? Tal como salientado por Wolf, uma forma de "driblar" o problema do particularismo metodológico é ultrapassar a idéia de comunidade materializada nas noções de cultura, sociedade, nação, entre outras. Elas não podem ser entendidas, continua o autor, como paraísos de sociabilidade e solidariedade; menos ainda podem ser definidas como entidades moralmente integrais que tiram energia e virtude de sua própria constituição (Wolf, 2003a [2001], p.353). As sociedades e as culturas formam-se necessariamente em suas relações com outras sociedades e culturas.

***

Antes de entrar nas seções deste ensaio é preciso consignar uma pequena nota biográfica de nosso interlocutor, ao menos de sua trajetória intelectual, a fim de melhor compreender o contexto em que sua obra foi escrita[2]. Wolf nasceu na Viena-Áustria, local onde morou os primeiros anos de sua vida sob o regime socialista que, como ele próprio reconheceu, viria marcar sua educação formal primária. Na sua infância, ele e sua família mudaram-se para Tannwald, nos Sudetos, local de velhos conflitos étnicos entre tchecos e alemães que se intensificaram com o advento do nazismo. Já na adolescência, migrou junto com sua família judia para a Inglaterra. No segundo ano de estadia na Inglaterra e com a Segunda Guerra Mundial em pleno desenvolvimento, o jovem Wolf é apreendido em um campo de concentração perto de Liverpool. Nesse período de reclusão conhece o Norbert Elias, também aprisionado no local, episódio que despertaria a paixão do Wolf pelas Ciências Sociais. Após a violenta experiência de ter sido prisioneiro em um campo de concentração, Wolf e sua família migram para

[2] Para uma análise biográfica extensa e bem documentada ver, Wolf, 2003b: 59-69; e Feldman-Bianco e Ribeiro, 2003: 11-55. Vários dados biográficos aqui expostos foram extraídos dessas fontes.

os Estados Unidos, onde, depois de uma intensa busca pessoal, decide entrar no programa de pós-graduação em Antropologia na Universidade de Columbia, a qual havia sido fundada e dirigida por Franz Boas e que, nessa época, possuía destacados professores, entre eles, Ruth Benedict. Em 1947 chegou a Columbia Julian Steward, que, a partir de sua formação americana e americanista, seria provavelmente o principal mentor acadêmico de Wolf no período de pós-guerra. Essa formação se caracterizaria por um intenso diálogo com os neo-evolucionistas, os quais criticavam expressamente a marcante influência da escola culturalista boasiana (principalmente da Cultura e Personalidade), a qual ainda exercia uma grande influência disciplinar e política nos Estados Unidos. Wolf concordaria com tais críticas, mas revelou persistentemente sentir ambivalência em relação aos enfoques evolucionistas, principalmente em vista da simplificação de alguns âmbitos que se referiam à interpretação histórica dos processos sociais. Nesse processo formativo, Wolf interagiu fortemente com antropólogos hoje mundialmente conhecidos, tais como White, Service, Sahlins, Manners, dentre outros. A busca de uma identidade teórica própria o levou a romper seu relacionamento de cooperação intelectual com Steward[3].

Seus escritos posteriores anunciariam sua independência intelectual. Talvez, o primeiro ensaio que apontou a originalidade das idéias de Wolf, em termos de uma antropologia que busca ir além do foco nas comunidades

[3] Essa cooperação rendeu seus maiores resultados no marco do projeto "Porto Rico", que foi o primeiro estudo antropológico direcionado ao estudo da formação de Estados nacionais e das relações sócio-culturais nos diferentes grupos humanos componentes de uma nação. Não obstante, o afastamento foi produzido pelas distancias políticas que foram surgindo, associadas a um projeto de pesquisa sobre "regularidades culturais" que Steward dirigia na *Illinois University*, do qual Wolf também participou em primeira instância. Steward tentava estudar diferentes culturas indígenas americanas a partir da sistematização de informação relacionada com persistências e perdas culturais (teorias da aculturação), para, desse modo, entender a capacidade das diversas culturas americanas em relação ao processo aculturador exercido pelos Estados nacionais. Dava-se relevância à teoria da modernização. Para Wolf isso significou uma virada simplista e a-histórica dos estudos das populações indígenas na América e, a partir daí, decidiu empreender um caminho paralelo (ver Feldman-Bianco & Ribeiro, 2003: 19).

individuais dentro de áreas delimitadas, é "Comunidades Camponesas Corporadas Fechadas na Mesoamérica e em Java Central", que consiste em uma comparação entre populações de contextos geográfico-históricos díspares. Wolf quis explicar os traços estruturais observados em duas áreas culturais "como resultado da interação dinâmica entre comunidade e nação, e não somente como traços de organização da comunidade. Essa interação tinha uma história e a intenção era incluir essa dimensão histórica na comparação, em vez de estabelecer tipos reificados" (2003c [1957], p. 145).

***

No presente ensaio se resumirão as principais propostas teóricas de Wolf, tentando vislumbrar uma crítica à noção especializada de "etnografia". Como anunciei parágrafos acima acredito que uma das inconsistências mais graves na prática etnográfica corriqueira é uma idéia estreita e fechada de cultura. Analisarei esse âmbito na seguinte seção. Em seguida, indagarei sobre a noção de ideologia proposta na obra de Wolf e, a partir disso, tentarei repensar a prática etnográfica no contexto dos chamados "mundos interconectados", no qual o discurso da cultura torna-se também ideológico. Por último, se delineará uma proposta que integre a noção de história, tal como utilizada por Wolf em vários de seus textos, que nos permita pensar alguns contextos etnográficos em suas complexidades processuais e dinâmicas de transformação.

ETNOGRAFIA DA CULTURA: A ORIGEM DO ERRO

> *La cultura como producto, como cosa, como sustancia, es cultura desencarnada de la experiencia. Es cultura neutralizada y convertida en objetos de consumo. Esta cultura, identificada, clasificada, estudiada y gozada por los nuevos intelectuales culturalistas, se ha transformado en base potencial de poder, por insignificante que pueda resultar en definitiva.* (Friedman, 2001, p. 10).

É bem verdade que para o etnógrafo o lugar de pesquisa é também um "lugar para viver". Ele, submerso no trabalho de campo, consegue enxergar, descrever, analisar e interpretar *experiências vitais*, as quais o envolvem com o entorno de pesquisa não apenas como um cientista social, mas também como uma pessoa moral. Essas experiências, e os dados obtidos dela, são considerados informação de primeira mão, plausível de ser sistematizada no diário de campo e outros instrumentos de registro. Assim que a antropologia conseguiu se consagrar como uma ciência social reconhecida, o fato de 'estar lá', por um lado, se constituiu em rito de passagem indicativo de como um antropólogo tornava-se um 'profissional de carteirinha', e, por outro, se tornou indicador de rigor metodológico, uma vez que, graças àquele fato, se aprontaria um âmbito devidamente estruturado para qualquer investigação; isto é, através da prática etnográfica se conseguiria um objeto científico autorizado.

Por sua vez, a teoria antropológica estabeleceria um rigoroso conceito de cultura para aspirar de modo legítimo à pesquisa propriamente científica. Segundo esses postulados, nenhum outro animal, além do humano, teria a possibilidade de significar a realidade e construí-la a partir de símbolos – abrangeríamos, enquanto espécie, um *logos* exclusivamente humano que se transformaria no objeto principal da disciplina. Contudo, esse fator distintivo da humanidade, a Cultura (com maiúscula), não dava conta das variadas formas em que essa capacidade de simbolizar se expressava em diferentes agrupações e contextos humanos. Em um texto clássico do antropólogo polonês Bronislaw Malinowski, intitulado *The Scientific Theory of Culture*, colocou-se esse problema de forma sistemática e se definiu cultura como "um composto integral de instituições; em parte autônomas e em parte coordenadas" (1948 [1944], p.54*). Neste caso, como em outros, a preocupação básica centrou-se em como cada grupo social, com sua cultura característica, é concebida como um sistema integrado e unificado, que se contrasta com outros sistemas igualmente integrados.

Claude Lévi-Strauss, outro grande expoente da antropologia no século XX, foi muito além das teorias particularistas e tentou estabelecer uma explicação universal para o comportamento humano. Apoiado na lingüística saussuriana, Lévi-Strauss conseguiria propor uma saída simbolista e racionalista

ao fenômeno humano, veiculando suas inquietações através da análise do mito e das teorias do parentesco. A extensão e profundidade de seu influente trabalho não serão tratadas aqui. Só me interessa discutir alguns de seus postulados especificamente voltados para a prática etnográfica. Segundo ele,

> *[a] etnografia consiste na observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade (freqüentemente escolhidos, por razões teóricas e práticas, mas que não se prendem de modo algum à natureza da pesquisa, entre aqueles que mais diferem do nosso), e visando à reconstituição, tão fiel quanto possível, da vida de cada um deles* (Lévi-Strauss, 1975, p.14).

É claro que seria um grande erro descartar o critério antropológico de que a existência humana exige a presença de formas culturais – muitas delas com expressões particulares - baseadas na capacidade humana de criar símbolos. No entanto, se consideradas apenas como produção de estruturas maiores, autogeradas e autocontidas em expressões culturais particulares – tal como propõe o antropólogo francês – acabamos por reduzir os fenômenos sócio-culturais apenas a unidades e manifestações de regularidade. A questão do acesso à estrutura tal como pensada por Lévi-Strauss leva, ainda que com uma admirável sensatez metodológica, para uma etnografia da cultura baseada nas *regularidades culturais*.

Embora a noção de cultura elaborada pela antropologia clássica tenha ultrapassado a idéia coloquialmente difundida de refinamento intelectual, ou de práticas das belas artes e, inclusive, tenha se afastado de imaginários progressistas de 'civilização' marcados por um evolucionismo ingênuo (Sahlins, 1997), tal noção não foi igualmente proveitosa para pensar contextos dinâmicos, relacionais e processuais que, paradoxalmente, a própria etnografia ressaltava em suas descrições[4]. Saímos de um (pré)conceito essencializado de cultura,

[4] Uma das primeiras tradições etnográficas que se empenhou em descrever contextos mais dinâmicos e transformativos foi a Escola de Manchester. Essa escola, a partir dos trabalhos de Max Gluckman, J. Clyde Mitchell, A.L. Epstein, Victor Turner, entre outros, foi capaz de

fundada na elite burguesa, e redundaríamos em outro transformado em fetiche metodológico. Se essa diferenciação cultural e essa separação mútua entre as culturas fosse uma característica do que é humano, evidentemente, seria mais fácil achá-la entre os chamados primitivos, entre a 'gente sem história', supostamente isolada do mundo exterior e de outros povos similares (Wolf, 1987 [1982], p.16). A etnografia, principalmente a etnografia indígena, transformar-se-ia assim em um veículo direto para estudar 'cientificamente' a cultura; uma *etnografia da cultura.*

***

A etnografia das regularidades culturais tem sido um campo de enorme especialização acadêmica. Grande parte das etnografias que hoje podemos consultar no âmbito da etnologia indígena sul-americana, por exemplo, seguem esse modelo epistemológico. Nessa linha, um atual e audacioso etnólogo americanista, Eduardo Viveiros de Castro, sublinha habilmente a importância metodológica da proposta estruturalista para pensar a cultura. Ponderando que sua pesquisa entre os Araweté é considerada uma das mais importantes etnografias entre populações indígenas amazônicas, me parece fundamental compreender como é definida concepção da prática etnográfica. Na opinião do etnólogo,

> *[...] além do imperativo prático e metodológico da totalização, [a etnografia] envolve também um necessário privilegiamento do 'modelo nativo', o único capaz de dar um sentido intrínseco aos fatos (sem o qual a etnologia vira etologia), o único também onde a totalização tem um lugar teórico legítimo. Esta ideologia nativa, que visa um horizonte de totalização sempre inacabado, não é senão aquilo que costumamos chamar 'cultura'. Em outras palavras: toda (boa) etnografia é necessariamente culturalista, isto é, 'interpretativa'; o*

---

inserir na disciplina temáticas relacionadas com urbanidade, fronteiras étnicas, interstícios sociais, relações de poder, etc., o qual ajudou a re-ler vários supostos teóricos que apareciam como premissas para a antropologia clássica.

> *culturalismo é a metodologia estruturalista do fazer etnográfico* (Viveiros de Castro, 1992: 8; grifos meus).

Essa idéia claramente privilegia um status de normativização e totalização das culturas, diante do qual é possível trazer algumas observações. O perigo de trabalhar com um conceito de regularidade cultural apoiado na ideologia nativa, como propõe Viveiros de Castro, pode ser questionado a partir da própria gênese das ciências sociais, especialmente da sociologia. Este nascimento originou-se a partir do leque de perguntas levantadas sobre a desordem e desintegração social surgidas de rebeliões e revoluções de diferentes índoles nas sociedades européias. A sociologia *grosso modo* queria responder à 'questão social' e sua prática acadêmica se expressou como uma tentativa de reagir contra o veneno da desintegração social (cf. Wolf, 1987, p. 16). Não muito afastado disso, a gênese colonialista da antropologia esperava também compreender as formas de vida daquelas sociedades inseridas na administração colonial, para, desse modo, conseguir refinar os métodos de controle político, militar e territorial das zonas integradas. Claramente, o que permanece na base do argumento no processo de gênese tanto da sociologia quanto da antropologia é a relevância ideológica da ordem social e cultural, o que foi decorrendo na consolidação de um postulado epistemológico geral para as ciências sociais.

Voltando ao modelo nativo totalizado, aludido por Viveiros de Castro, vê-se quanto há de parcial em sua proposta, na medida em que tudo se passa no âmbito da regularidade e da ordem, o que necessariamente leva a pensar o "objeto" de pesquisa em termos de coerência cultural e de lógica. Assim sendo, se partíssemos da premissa que as populações humanas não são tão homogêneas, nem ordenadas, nem autoperpetuadas no tempo, claramente o modelo nativo totalizado transforma-se numa ilusão metodológica. Não podem ser nem tão nativos (porque o próprio discurso da originalidade e gênese cultural é um processo de construção constante), nem tão totalizado (porque não podemos pensar, mesmo em agrupações humanas pequenas, que todos os indivíduos e grupos de indivíduos agem da mesma forma frente às normas partilhadas socialmente).

No decorrer do trabalho etnográfico, portanto, concordamos quando Wolf salienta que

> *pode-se e deve-se levar em consideração o que as pessoas dizem com suas próprias palavras a respeito de suas esperanças e dificuldades. Porém, não concordo que "dar voz às pessoas" deva ser o objetivo central da antropologia, como alguns sugeriram. Nessa visão, supõe-se com freqüência que "as pessoas" falam com uma única voz e que o forasteiro-antropólogo não só pode captar esta voz, como apresentá-la ao mundo em nome delas. Acho essa concepção não apenas arrogante como autolimitadora. Continua a ser importante distinguir entre o que as pessoas dizem e o que as pessoas fazem, mesmo porque o mundo não é moldado somente de palavras. Ademais, o que se sabe e o que se diz jamais são da mesma espécie, mas são produzidos e distribuídos de modo diferenciado numa sociedade por meio de canais que controlam o discurso* (2003a, p.350).

É bem verdade que a tentativa de Wolf resgata um dos postulados mais importantes da tradição etnográfica clássica malinowskiana, em crítica à predominância do estruturalismo. A importância em distinguir entre o que as pessoas dizem e o que as pessoas fazem foi um dos maiores ensinamentos do antropólogo polonês. Em *Crime e Costume na Sociedade Selvagem* (2003 [1926]), Malinowski tenta demonstrar a partir de sua própria experiência etnográfica que não podemos compreender as condutas de uma sociedade apenas considerando o valor da norma[5]. O mesmo acontece com o valor da fala. As

[5] Também Bourdieu, analisando a normatividade das relações de parentesco, tenta estabelecer uma crítica parecida. Comenta que a organização social baseada nas relações entre parentes é parcialmente compreendida por parte importante da tradição etnológica. O uso freqüente de grandes teorias unificadas sobre aliança e descendência não faz muito sentido sobre algumas advertências, já que "propor realmente a questão das funções das relações de parentesco ou, mais brutalmente, da utilidade dos parentes, é perceber no momento que os usos do parentesco que podemos denominar genealógicos estão reservados para as situações oficiais, nas que desempenham uma função de ordenação do mundo social e de legitimação desta ordem" (1999: 275*). Isto é, o mundo especializado do parentesco aparece aí onde as relações de formalidade adquirem importância, mas não podemos pretender que as situações formais são explicativas da dinâmica total de uma população.

condutas e os discursos nem sempre são elementos congruentes nem equivalentes. Nesse sentido, é comum ver que os discursos carregam mais do que é permitido na ação. Eis aí relevância do ceticismo em relação aos discursos nativos: deve-se apenas considerá-los como dados sólidos quando estão acompanhados de seus contextos (de fala e de conduta).

Voltado aos enunciados epistemológicos do estruturalismo na lingüística, Wolf tenta definir algumas saídas e compreender suas limitações. Diz ele:

> *Saussure [...] divorciou completamente a linguagem (langue) da expressão (parole) e definiu os signos por sua mutua relação, sem fazer referencia alguma ao contexto externo a eles. Do mesmo modo, os significados se definiram em termos de outros significados, sem fazer qualquer referência aos contextos práticos nos que apareciam* (Wolf, 1987, p. 31*).

Nesse sentido, a antropologia edificada por Lévi-Strauss não teria levado em conta os contextos sociais e culturais ao traçar a dialética do mito ou do parentesco. Seus casos particulares iluminaram uma *filosofia da ordem* desvendada pela estrutura, mas não vislumbrariam as condições concretas de funcionamento das culturas para assim poder compreender contextualmente os dados obtidos. Muito embora Lévi-Strauss e seus seguidores possam elaborar uma justificativa muito coerente para esses questionamentos, desde que, é claro, as diferentes versões do mito o do ritual sejam expressões subjetivas que estão mediadas pela estrutura geral subjacente, elas não se tornam suficiente quando trabalhamos aspectos que estão além desses contextos especiais. Qualquer versão subjetiva do mito, por exemplo, está imersa em um contexto que escapa ao controle do informante e do etnógrafo.

O 'contexto' negligenciado por Lévi-Strauss, e outros antropólogos baseados na premissa da regularidade cultural, é salientado por Wolf. Em *Europe and the People without History* – sua obra-prima publicada originalmente em 1982 – a tese central que norteia a pesquisa é que

> *[...] o mundo da humanidade constitui uma totalidade de processos múltiplos interconectados e que os esforços por descompor em partes*

> *essa totalidade, que em seguida não podem rearmar, negligenciam a realidade. Conceitos como 'nação', 'sociedade' e 'cultura' assinalam porções e podem nos levar a transformar nomes em coisas* (Wolf, 1987, p.15*).

E continua em uma publicação posterior,

> *Dito de outra forma, sociedades e culturas não devem ser vistas como dados, integrados por alguma essência interna, mola mestra organizacional ou plano mestre. Os conjuntos culturais – e conjuntos de conjuntos – estão continuamente em construção, desconstrução e reconstrução, sob o impacto de múltiplos processos que operam sobre amplos campos de conexões culturais e sociais* (Wolf, 2003d [1984], p.297).

Em lugar de unidades, estruturas ou práticas particulares claramente limitadas, deve-se tratar de 'campos de relações' dentro dos quais os espaços de interações e interstícios culturais são reunidos em processos constantes.

***

Tal como salienta Jonathan Friedman (2001, p.113), a tendência a abstrair os aspectos ideiacionais do processo social e a convertê-los em um objeto autônomo de pesquisa termina por levantar enormes palácios teóricos sobre premissas parciais. Essa atitude, que podemos nomear de substancialismo (em sentido epistemológico e não ontológico), tem atestado as últimas décadas da pesquisa social, especialmente da antropologia. Sua importância é tal que tem institucionalizado um verdadeiro fundamento para a indagação científica da sociedade. Não é por acaso, assinala Friedman, a estreita relação que guardam a substancialização da cultura, o essencialismo do gênero humano e a investigação científica moderna.

O problema desses modelos teóricos de organização e ordem social, ou teorias das regularidades culturais, é que pressupõem um conceito de cultura que não permite olhar as conexões. Como salienta Wolf (2003d), se a cultura

não é uma panacéia, então seu valor é sobretudo metodológico. Nesse sentido, ela pode explicar questões de integração e de ordem interna, mas não será um conceito válido para explicar, por exemplo, o levantamento militar de populações indígenas no México, a luta pelo território tradicional dos Mapuche, nem o separatismo Basco na Espanha.

O foco nas conexões coloca o sério e instigante problema de como apreender esses campos de relações em nossas pesquisas concretas. As limitações de tempo e energia do trabalho de campo impõem limitações maiores na hora de definir uma área específica onde trabalhar, os informantes qualificados e especificáveis para realizar as entrevistas, e as condições estratégicas de estadia e financiamento da etnografia.

Proponho ensaiar algumas idéias de como enfrentar essas limitações. Em primeiro lugar, concordo com Wolf quando afirma que "na maioria dos casos, as entidades estudadas pelos antropólogos devem seu desenvolvimento a processos que se originam fora delas e vão muito além delas, que devem sua cristalização a esses processos, participam deles e, por sua vez, os afetam" (2003d, p.296). Não se trata, como se poderia questionar aqui, de falar em agências externas superiores modelando agrupações locais inferiores (estou longe de querer estabelecer um modelo que aplique o binômio 'interno' / 'externo'). Muito pelo contrário, sou ciente da capacidade das populações humanas, tanto sociedade quanto sujeito, de intervir nesses fatores dinâmicos. Mas é bem verdade, também, que ninguém tem o controle absoluto sobre sua própria cultura, nem menos sobre os fatores concomitantes que a afetam. Então, em uma primeira redefinição do que se entende por etnografia devemos, necessariamente, criar técnicas e estratégias que nos permitam enxergar essas agências contextuais. Uma vez visualizadas essas redes, podemos focar nossos interesses visando um trabalho menos localizado.

Em segundo lugar, ao falar em contextos interconectados, deve-se considerar, como adverte Gustavo Lins Ribeiro, que no mundo atual "a globalização criou fluxos cada vez mais complexos de mercadorias, pessoas e informação, redefinindo os relacionamentos entre espaços globais fragmentados, o local e o global..." (2005, p. 8). No entanto, deve-se também entender que o contexto específico de interconexão mundial não responde a

um fato de exclusividade histórica. O que interessa aqui é repensar questões clássicas da disciplina à luz de uma antropologia que considere os contextos, conexões, interstícios e acomodações entre populações humanas através de toda a existência humana; isso inclui fenômenos tradicionalmente pensados pela história e pela arqueologia. Para citar um exemplo simples: a chegada dos europeus ao Novo Mundo aparece regularmente como o marco que deu início ao processo de contato nas Américas. De fato, esse termo é utilizado correntemente pela teoria antropológica para explicar situações de interação de agrupações humanas radicalmente diferentes (daí suas derivações conceituais especializadas tais como: aculturação, endoculturação, contato inter-étnico, etc.). Não obstante, cada vez mais a arqueologia, apoiada na etno-história e na etno-arqueologia, tem demonstrado que o "contato" é um exercício corriqueiro de todas as populações humanas e em todos os tempos. Com isso, quero dizer que os atuais contextos mundiais (a globalização, por exemplo) são elementos fundamentais para pensarmos nossos objetos de pesquisa, mas também devemos escapar de qualquer tipo de substancialização desses fenômenos globalizantes.

No que tange à prática da antropologia tradicional, o realmente relevante aqui é questionar o rendimento teórico das propostas particularistas da cultura: "se em todas as circunstancias achamos conexões, por que empenharmos em transformar fenômenos dinâmicos e interconectados em coisas estáticas e desconectadas? Parte disso deve-se, provavelmente, a forma em que temos perdido nossa própria história" (Wolf, 1987, p.17*).

Por fim, analisar o relacionamento entre os grupos humanos permitirá ainda visualizar outras saídas teóricas, ou bem, rebatizar o conceito de cultura à luz de uma antropologia das interconexões.

A 'CULTURA' COMO 'IDEOLOGIA EM PRODUÇÃO' E O PODER DAS IDÉIAS NA CONSTRUÇÃO DA CULTURA

> *[...] anthropologists have also exhibited an obtuseness of their own. Cleaving to a notion of "culture" as a self-generating and self-propelling mental apparatus of norms and rules for behavior, the discipline has*

> *tended to disregard the role of power in how culture is built up, maintained, modified, dismantled, or destroyed. We face a situation of complementary naïveté, whereby anthropology has emphasized culture and discounted power, while "culture" was long discounted among the other social sciences, until it came to be a slogan in movements to achieve ethnic recognition.*
>
> (Wolf, 1999, p.19)

Retomemos o problema anteriormente esboçado: até que ponto podemos oferecer uma saída às limitações de tempo e espaço presentes no trabalho de campo quando optamos enfrentar a nossa pesquisa em termos de conexões, interstícios, processos, acomodações e transformações?

Uma vez cientes da necessidade de esquivar, ao menos metodologicamente, qualquer tipo de conceito que substancialize a realidade etnográfica, pode-se afirmar, com maior certeza que antes, que aquilo que os antropólogos chamam 'cultura' é, em verdade, 'ideologia em produção', 'racionalização', criada para conferir à existência prática da vida cotidiana um direcionamento imaginário, uma resolução fictícia. (Wolf, 2003d [1984]:303)

Os atuais movimentos e organizações políticas que apelam a um reconhecimento étnico como cerne de suas demandas fornecem exemplos notáveis a esse respeito. O que os antropólogos fundaram há cinqüenta anos como um conceito científico de cultura, hoje é utilizado nas reivindicações desses movimentos, seja para fortalecer suas demandas concretas por território ou autonomia política, seja para preencher espaços de fundamentação de uma identidade étnica em construção. Muito embora seja evidente que essas necessidades políticas respondem a processos dinâmicos e muitas vezes inauditos, não podemos deixar de observar que, no discurso dos 'nativos', essas demandas aparecem como fazendo parte de uma essência inata; de uma força supranatural que investe de significados a vida das pessoas.

Quando se diz, então, que 'cultura' é uma 'ideologia em produção', deve-se levar a sério. As pessoas agirão de acordo com essa ideologia e, muitas vezes, consolidarão ações, esforços, organizações e até darão e quitarão suas vidas por ela. De acordo com essa visão, entretanto, não pretendo estabelecer

que o sentido antropológico da 'cultura' esteja reduzido ao 'banho ácido do instrumentalismo' (Sahlins, 1997, p.43). Uma ideologia, pelo contrário, está cheia de conteúdo, e nem sempre determinada pela racionalidade instrumental.

O leque de possibilidades expostos aqui obriga a uma primeira consideração teórica que indique o que devemos entender quando falamos em 'ideologia': qual seu valor metodológico para afrontar o trabalho de campo? Como se pode distinguir uma ideologia de uma idéia no contexto etnográfico? Como se pode observar e registrar empiricamente a influência da(s) ideologia(s) na vida cotidiana das pessoas? É toda ideologia um campo meramente discursivo?

Essas perguntas são um pretexto para continuar aprofundando na obra de Eric Wolf, em cuja trajetória, várias dessas questões foram, senão respondidas, encaminhadas a pontos de inflexão interessantes. Em *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis* (1999)[6], última obra publicada em vida, achamos agrupadas e melhor explicitadas várias de suas razões epistemológicas mais relevantes. Com elas, tentarei direcionar minha proposta inicial, que consiste em compreender o papel da ideologia na construção da realidade etnográfica.

Publicado pouco antes de seu falecimento, *Envisioning Power,* explora a relação entre idéias e poder, mentalidades e forças materiais. Visualizada em sua totalidade, esta obra representa uma evolução teórica em relação a seu texto mais conhecido *Europe and the People without History,* livro no qual são analisadas as implicações dos diferentes modos de produção social do trabalho, desde a perspectiva das histórias particulares das populações subsidiarias à formação do capitalismo mundial. O foco fixado em *Europe and the People without History* lhe permitiu centrar a atenção no exame detalhado das relações estratégicas entre contextos locais e os contextos mundiais, criticando assim os enfoques históricos clássicos que olhavam para a história do capitalismo apenas centrados nas sociedades dominantes ou beneficiárias do sistema. Como ficou claro na seção anterior, isso marcaria um modo especial de pensar a

[6] Traduzido ao espanhol como "Figurar el Poder. Ideologías de Dominación y Crisis", Wolf (2001).

noção de cultura, não apenas pensada em termo de "sistema de símbolos", mas também no âmbito de uma economia política.

Já em *Envisioning Power* o foco analítico é ampliado para uma discussão teórica que ultrapassa o exame específico do capitalismo mundial. Continua refinando um conceito de cultura, sempre pensando-o em termos de que sua reprodução não dependa apenas da força persuasiva do "costume", mas sim da atuação de agentes sociais que definem, criam e defendem instituições que atuam nas bordas culturais. Dessa forma, o autor se questiona sobre os mecanismos que permitem o acionar dos agentes sociais e históricos. Sua resposta é que essa qualidade humana está determinada pela *ideologia*. Essa obra, portanto, trata sobre como a ideologia legitima e autoriza a assimetria de poder em qualquer organização social[7].

Segundo Wolf, não existe uma interpretação analítica satisfatória que explique a forma em que o poder e as idéias se misturam entre si, enquanto que as idéias não são apenas uma manifestação platônica da realidade. Isso cria um quebra-cabeça epistemológico, já que, para não confrontar esse problema, os cientistas sociais têm escolhido caminhos parcelados e, especificamente em antropologia, fundou-se uma antropologia idealista em contraposição a uma antropologia materialista. Nesse sentido, o objetivo de *Envisioning Power* é ir além dessa dicotomia epistemológica para definir relações de poder que se manifestam nas conformações sociais e nas configurações culturais e, dessa forma, rastrear as possíveis formas em que as relações de poder se relacionam com as idéias (cf. Wolf, 1999).

A primeira discussão conceitual desenvolvida no texto diz relação à especificidade teórica das noções de 'idéia' e 'ideologia'. Para Wolf a noção de "idéia" abarca a gama completa das construções mentais que se manifestam nas representações públicas, residindo em todos os campos humanos.

[7] Em entrevista concedida por Wolf a Gustavo Lins Ribeiro, exatamente no período da escrita do *Envisioning Power*, o autor sentenciou: "estou fazendo o seguinte com este livro. Uma discussãoteórica do problema de tentar integrar o marxismo, a economia política, com cultura; o porquê as duas coisas não se ajustam e como se poderia então combiná-las" (1997).

'Ideologia', por outro lado, é utilizada de uma forma mais limitada, no sentido que define configurações ou esquemas unificados que se desenvolvem para ratificar ou manifestar o poder. Destarte, a ideologia tenta definir um campo conceitual onde traçar a noção de poder.

É preciso, ao mesmo tempo, desterrar aquela idéia de 'poder' entendida como máquina colossal que acumula ferocidade e capacidade de intervenção, concentrando-o para si mesmo. Deve-se considerar apenas como um aspecto de todas as relações entre as pessoas – "conceber o poder em termos de relações, em vez de imaginar-o como um "pacote de poder" concentrado" (1999, p.5*). Wolf identifica quatro formas em que o poder se inter-relaciona nas relações sociais e que permite a consolidação de ideologias: 1) o poder da potência e capacidade que reside no indivíduo (sentido nietscheano do poder); 2) o manifestado nas inter-relações e transações entre a gente e que se refere à capacidade que um *ego* tem para impor sua vontade sobre um *alter* na ação social (o ponto de vista weberiano); 3) o poder controlando os contextos nos quais as pessoas exibem suas próprias capacidades e interagem com os demais (o poder tácito da organização); 4) por último, o mais importante para Wolf é o "poder estrutural", que não apenas opera dentro de certos cenários e campos, mas também que os organiza e os dirige, além de especificar a direção e a distribuição dos fluxos de energia (visão centrada na obra de Marx e Foucault).

Mas como é que tudo isso se liga a uma atitude metodológica que permita enxergar perguntas e respostas na etnografia?

O autor esboça uma grande pergunta que, segundo ele, precisaria acompanhar a todo antropólogo no momento de enfrentar a coleta de informação empírica: como os diferentes conjuntos e organizações de pessoas, que operam em vários níveis territoriais e institucionais, ficam reunidos em unidades mais extensas, só para se ver reorganizados e relocalizados dentro de configurações alternativas em um momento ulterior? (1999). Desse modo, pode-se pensar em uma dimensão que destaque a importância dos processos conflitantes dentro das populações estudadas, uma 'antropologia da crise', que ajude ao pesquisador a definir os problemas que são relevantes na pesquisa específica. Wolf considera uma parte essencial da vida cotidiana, embora a

distinção geralmente aceita entre períodos de normalidade e períodos de crise resulta, em grande medida, fictícia.

Para exibir seus interesses teóricos em *Envisioning Power*, o autor se propõe analisar três casos clássicos da antropologia e da história: a) a ideologia e circuito do *potlach* envolvida nas dinâmicas dos Kuakiutl da costa Pacífico de Norte-América, b) a ideologia do sacrifício humano ocorrida na sociedade Asteca pré-hispânica (especificamente dos Tenochca), e c) a ideologia racista na Alemanha sob o governo do Nacional Socialismo. Já a escolha destes três casos nos diz muito sobre os interesses e a história particular do autor. O primeiro representa o diálogo acadêmico mais importante de sua formação[8]; o segundo marca parte das preocupações surgidas de sua extensa estadia como pesquisador no México; e o terceiro reflete sua história pessoal, de quando sofreu a perseguição nazista, nos anos prévios à Segunda Guerra Mundial. Assim, esses três casos evidenciam a necessária relação entre ideologia e poder. Cada um dos casos demonstra como o poder estrutural engendra idéias sobre a distinção necessária entre as posições assimétricas na sociedade. Essas idéias suportam a legitimação e qualificação de uns grupos por sobre outros e, ao mesmo tempo, racionaliza a distribuição da autoridade do poder. Talvez seja esclarecedor apresentar sumariamente e a modo de breve resenha ao menos um desses casos, com o intuito de melhor compreender como a ideologia atua na construção desses processos. Escolherei sua experiência de pesquisa no México.

O mundo dos Tenochca descrito por Wolf se relaciona com eventos de guerra, comércio e sacrifícios humanos. O autor tenta descobrir como os Tenochca teriam construído uma cosmologia capaz de suportar uma intensa atividade antropofágica, fundada em sacrifícios humanos para os deuses. Descreve como essas práticas resultam de um amplo leque de crenças que estão submersas em relações dinâmicas de poder. A formação, conservação e expansão do Estado Tenochca foi conseqüência de uma cosmologia das

[8] Deve- se lembrar que os *kuakiutl* foram sistematicamente estudados pelos antropólogos norte-americanos, sobretudo por Boas e Benedict que, por sua vez, foram os fundadores do culturalismo e formadores de Wolf.

relações sociais que ordenaram deuses, nobres, pessoas comuns e escravos em uma série de direitos e obrigações mútuas. Essa cosmologia se fundou através do levantamento militar contra o Estado de Atzcapotzalco em 1428. A partir desse triunfo militar, as lideranças Tenochca reescreveram a história para legitimar o aclamado controle das cidades-estado do vale central, invocando-se eles próprios como representantes dos antigos Estados de Tula, Teotihuacán e Tolteca. Aqui se pode apreciar a primeira função da ideologia, isto é, fundar a idéia de continuidade no tempo e no espaço (a tradição inventada[9].)

O mito da nova era do Quinto Sol construiu-se sobre os antigos mitos Toltecas. O novo mito legitimou a dominação e os direitos de tributos a favor das lideranças Tenochca, mas também a obrigação de manter uma ordem cósmica entre os deuses, as pessoas e a natureza. No entanto, isso não explica totalmente o estabelecimento do sacrifício humano como expressão máxima da interação da classe dominante para com os deuses. O sacrifício humano foi amplamente difundido através de México antes da hegemonia do Estado de Tenochca, mas era uma prática reservada para circunstâncias importantes ou necessárias.

Somente com a assunção de Montezuma os sacrifícios passaram a ser parte de uma performance cada vez mais freqüente. Como Wolf assinalou: "os deuses deram vida e comida e instalaram os ciclos do tempo; os nobres gerenciaram o intercâmbio de prestações para repor a dívida contraída com os deuses; os "comuns" abasteceram os recursos básicos para esses gerenciadores" (p.190*) Isso demonstra que a hierarquia sócio-cósmica foi também expressada como uma cadeia organizada hierarquicamente de presentes e ofertas entre os deuses e as pessoas, nobres e pessoas comuns, superiores e inferiores.

A ameaça apocalíptica supostamente traçada pelos deuses foi o suporte dessa ideologia: na medida que o sistema do sacrifício fosse interrompido, a

[9] Na seguinte seção se aprofundará sobre a idéia de tradição inventada e sua relação com a história.

era do Quinto Sol estava em perigo. A vida dos deuses e os homens poderia desaparecer e nunca ser restaurada. Segundo as estimativas desta pesquisa aproximadamente o 1% dos 150,000 ou 200,000 habitantes de Tenochca foram sacrificados no período.

O privilégio de Montezuma cresceu através da conquista militar e da captura de soldados sobre vários Estados competidores. Os soldados eram honrados por seu valor e enviados a Teotihuacan (cidade fundadora), onde eram finalmente sacrificados e consumidos antropofágicamente. Dessa forma, partes específicas do corpo dos sacrificados, que continham a força vital e a alma dos cativos, eram transferidas pelos sacerdotes através de seu consumo. O transcendental na cosmologia asteca era contribuir à dívida cósmica entregando o sangue dos cativos, ajudando literalmente ao sol se erguer um dia mais cada vez.

O Estado Tenochca teria que enfrentar, agora pelas leis do acaso, uma grande crise social, acompanhada de uma seca e fome generalizada. Com mais de um milhão de habitantes para o ano 1500, a ameaça da fome, os terremotos periódicos, as inundações, os cultivos fracassados, a rápida sobrepopulação e a constante ameaça de rebelião dos estados subjugados e tributários, fizeram com que os sacrifícios humanos representassem a única ideologia perante a qual a sociedade Tenochca poderia manter uma unidade e estabilidade organizacional. Esse processo de apogeu e declínio da sociedade Tenochca só viria a ser complementado pela chegada dos europeus, o qual somou um fator a mais ao complexo processo de transformação dessa sociedade.

Deste modo, Wolf conclui no final de *Envisioning Power* que a ideologia tem essa qualidade de *l'imaginaire*, relacionada com poder. Porque os chefes, os dirigentes do Estado asteca viram-se a si mesmos como executores de projetos? Em qualquer caso, são projetos sem fim, não existe o dia em que se dirá: "agora paramos com o sacrifício de pessoas". Daí que é possível trazer uma admirável pergunta traçada na introdução de *Europe and the People without History*: "pode-se dizer com certeza que alguma vez houve um tempo em que as populações humanas existiram com independência das relações muito amplas, sem sofrer o influxo de grandes campos de força?" (*op.cit.*, p. 33).

Wolf espera que a antropologia tenha como alvo principal a pergunta de como e quando as idéias estão concentradas dentro de ideologias e como estas ideologias conseguem ser programas para o desenvolvimento de poder em diferentes níveis de organização. Nesse ponto, o que realmente interessa é relevar o poder da imaginação humana, e de como isso pode levar a processos realmente impressionantes e inesperados. Como aponta Wolf, as ideologias

> *[p]odem ser loucas ou não, têm conseqüências, matam pessoas. Mas existe realmente algo sobre elas que não capturamos muito bem. Pensemos sobre a história das Cruzadas; a idéia de converter todo o mundo ao islamismo, ou ao catolicismo; a idéia de que os judeus depois de 6.000 anos devem voltar à Palestina - e não importa quem viva lá, são recém-chegados que não pagaram aluguel por 2.000 anos. Essa capacidade dos humanos de criar projetos impressionantes é algo, para mim, bastante inexplicável* (1997: 11-12).

Em um mundo interconectado, a etnografia torna-se uma estratégia metodológica frutífera, porquanto permite enxergar dados empíricos específicos e relacioná-los com esquemas contextuais e processos históricos mais amplos que abrigam o fenômeno social de forma mais abrangente. Se as relações humanas são 'algo que se faz', que têm uma intencionalidade estratégica e situacional, a etnografia ganha todo seu sentido. As idéias – e ideologias – que permeiam o etnógrafo precisam ser também identificadas. Assim sendo, toda prática etnográfica deriva incondicionalmente em uma antropologia política, toda vez que o etnógrafo transforma-se ele próprio em um fator contextual relevante da população específica que se estuda, exercendo poder sobre ela. Deste modo, só uma *etnografía conmutante*[10], capaz de criar

[10] Essa noção, expressada em espanhol a falta de um termo apropriado em português, foi criada para estudar contextos etnográficos onde as pessoas interagem, mas que não necessariamente são os "lugares para viver". O conceito vem sendo aplicado principalmente à etnografia da escola e, em geral, à antropologia urbana. O que quero ressaltar aqui é um sentido bem mais etimológico: uma etnografia que é capaz de mudar (mutar em espanhol) através de seus próprios problemas específicos e de sua prática.

estratégias de contingência para enfrentar os cenários transformativos, conflitantes e não previstos, conseguirá ter sucesso em desvendar as condutas particulares de uma população específica e, ao mesmo tempo, compreender o contexto onde essas lógicas (não tão lógicas) estão inseridas.

ETNOGRAFIA E CONTEXTO HISTÓRICO: A MODO DE CONCLUSÃO

> *Devemos estar conscientes de que uma rede de relações de grupos implica uma dimensão histórica. Essas relações compreendem conflito e acomodação, integração e desintegração, processos que ocorrem no decorrer do tempo[...] As histórias locais são importantes, mas não são suficientes* (Wolf, 2003e, p. 76).

A velha dicotomia entre 'cultura' e 'história', assim como as antíteses correlatas: estrutura *x* processo, sincrônico *x* diacrônico, estático *x* dinâmico, etc., define um campo amplo de discussões fundamentais nas ciências humanas contemporâneas. Irei assim falar de quanto a etnografia da cultura, tal como descrita nas seções anteriores, vem negligenciando essas discussões. Para fornecer um suporte à nossa reflexão final, recorrerei novamente à obra de Eric Wolf, considerando a relevância da dimensão histórica em seu trabalho e no trabalho de outros pesquisadores.

Quando o trabalho de campo tornou-se sistemático, a ênfase, que antes se concentrava no estudo das sociedades como um todo, foi gradualmente derivando-se para temáticas especializadas: parentesco, aliança, matrimônio, rituais, mitos, etc. Contudo, as pesquisas tinham muitas vezes privilegiado corpos teóricos predefinidos e ordenadores e, com isso, negligenciado contextos históricos fundamentais para compreender as lógicas perante os processos de configuração de identidades sociais e relações interétnicas.

Não é estranho ver etnografias nas quais os grupos estudados aparecem desprendidos de qualquer contingência histórica, social ou política, fora das que o etnógrafo considera próprias dessa população. Talvez o caso que melhor pode ilustrar essa situação é a etnografia de E.E. Evans-Prtichard entre os

Nuer. Seu clássico livro intitulado *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood of a Nilotic People* (1940) relata e descreve as instituições basais que definem a vida social desse povo nilota, além de apresentar extensamente concepções cosmológicas sobre o tempo e o espaço, a importância do gado em suas representações simbólicas, as estruturas de parentesco, o papel desempenhado pela guerra, entre outros aspectos. Muito embora se deva reconhecer a grande contribuição que essa obra representou na compreensão da etnografia como um trabalho rigoroso de inserção e descrição das categorias culturais próprias dos "nativos", não podemos deixar de observar o que Evans-Pritchard também viu, mas que, por várias razões, decidiu não integrar em sua obra. Os Nuer, no mesmo momento em que foram estudados por Evans-Pritchard, estavam sendo vítimas de uma profunda política de persecução e etnocídio de parte do Estado sudanês e da administração colonial da época. A persecução militar resultou em uma redução expressiva da população e de todas a população indígenas nilotas da zona (os Dinka, por exemplo). Apesar da relevância desse contexto, Evans-Pritchard o menciona apenas em um anexo pouco relevante do texto citado. Fundou-se assim um estilo de escrever etnografias, onde os contextos políticos, sociais, econômicos e religiosos considerados "externos" à comunidade estudada, eram apenas mencionados em anexos ou notas de rodapé.

Além de se tornarem especialistas de tal ou qual cultura, os antropólogos simplesmente desdenharam os complexos processos de mudança que as populações experimentavam no momento de serem estudadas. Pode-se entender que a não consideração de contextos políticos, sociais, econômicos ou religiosos mais gerais que afetam a uma população específica, se justifique indicando uma escolha ou atitude metodológica (como já vimos quando analisamos o estruturalismo). No entanto, se essa escolha leva a transgredir os contextos que afetam e transformam as populações direta ou indiretamente, desabamos em um perigoso campo de interpretações superficiais, que têm conseqüências impensáveis. Afinal, o equívoco radica, a meu ver, no desejo de descobrir para a antropologia uma tradição mais pura e exótica, imbuídos e enganados a partir da aplicação de termos simplistas de contradição interna (tradição $\times$ modernidade; prístino $\times$ aculturado).

Embora formulada ainda em contraposição à analise sociológica, a antropologia conseguiu dinamizar sua visão das sociedades assim chamadas "selvagens" ou "primitivas" quando aplicou métodos e problemas próprios da história. Para isso se transgrediu um grande preconceito disciplinar, em vista que

> *[h]avia um certo grau de reconhecimento de que as comunidades nas sociedades modernas haviam-se tornado ao longo da história partes de totalidades ou todos maiores, mas pensava-se que as sociedades e culturas dos primitivos – selvagens e bárbaros – haviam-se formado 'antes da história', que existiam e perduravam fora do fluxo das mudanças históricas. Assim, ainda podiam ser compreendidas como diferentes, separáveis, limitadas, isoladas – um povo, uma sociedade, uma cultura* (Wolf, 2003d, p.294).

A negligência constante da dimensão histórica explicaria porque, citando Bloch, "o trabalho antropológico torna-se totalmente indisposto quanto as mudanças dramáticas e revolucionárias que estão acontecendo nas numerosas áreas que eles [os antropólogos] estudam"(1997, p.281*). Mas, de que história estamos falando? O que os historiadores podem nos ensinar sobre os problemas tipicamente antropológicos?

Para compreender como, e em que medida, esse âmbito histórico traz questões relevantes para pensar a prática etnográfica, se esses âmbitos refletem questões conjunturais e estruturais relevantes para as sociedades envolvidas, ou se aquelas preocupações demarcam um âmbito de alcance apropriado para uma antropologia dos mundos contemporâneos, é preciso primeiramente tentar demarcar alguns problemas básicos.

Nem sempre a história estava disposta a lidar com as complexas categorias etnológicas apregoadas na existência e relativização das categorias temporais e, além disso, baseando sua análise em sociedades com modos próprios de narrar a história, de elaborar discursos, de fixar a memória e o passado (principalmente a oralidade). A história também foi eixo de uma revisão crítica. Tratava-se, como assinala Sahlins (2006 [2004]), menos de historicizar os processos culturais, e mais de antropologizar a perspectiva

histórica. Assim sendo, os regimes diferentes de historicidade, apregoados nos dispositivos do mito, do ritual, da doença, dos sonhos, dos espaços ecológicos e míticos, da toponímia, da narrativa, da dança, da música, entre outros, vieram a diminuir a hegemonia do registro escritural, alvo tão característico e modelador da prática histórica clássica. Por sua vez, a perspectiva histórica na antropologia não só definiu uma dinamicidade dos enfoques metodológicos a partir dos quais se podiam estudar âmbitos de mudança, conflitos, processos e inter-relações sócio-culturais, mas também coube um âmbito de redefinição do que significa a temporalidade (e as diferentes concepções sobre ela) em torno desses processos estudados.

Contudo, a relevância em delimitar um âmbito dinâmico e histórico nos estudos etnográficos exige pensá-los também em esferas relacionais. Nesse ponto, concordo com Pacheco de Oliveira F° quando salienta que, no contexto da etnologia sul-americana,

> *uma compreensão das sociedades e culturas indígenas não pode passar sem uma reflexão e recuperação críticas de sua dimensão histórica. Caminhando contra o senso comum, que sempre focaliza os indígenas como relíquias vivas de formas passadas de humanidade, a proposta aqui é considerá-los como sujeitos históricos plenos. O que significa que devem ser inseridos em eixos espaço-temporais e relacionados a conjuntos específicos de atores, com valores e estratégias sociais bem determinados* (1999, p.8).

Não é apenas uma concepção estreita de cultura que negligencia essas questões. A noção de *etnia*, ou *grupo étnico*, deve-se também re-conceitualizar, já que, a partir da proliferação dos conflitos de considerações étnicas, e partindo do suposto de que uma etnia, assim como o território que ocupam, se reinventa e se redefine como um recurso dos atores sociais para lograr estrategicamente certos interesses, os processos sociais adquirem um formato de interconexões mundiais, que, em definitiva, oferece uma possibilidade à antropologia de pensar seu objeto em termos de redes historicamente tecidas. Nesse sentido, a etnicidade é parte integral da organização social, e os fatores que distinguem os grupos étnicos de outros grupos geralmente se conformam a partir de

estratégias de contingência. Importante destacar que as demandas políticas desses grupos revelam-se como um complexo fenômeno polimorfo, multipolar, sem centro fixo e em constante transformação.

Outro problema importante de levar em conta quando se pensa na relevância da perspectiva histórica no exercício da etnografia se relaciona com os discursos ligados a uma certa 'tradicionalidade'. Hoje em dia, o discurso da tradição talvez seja a manifestação mais corriqueira das expressões ideológicas de diferentes populações no mundo. Reconheço que no tradicional subsistem aquelas experiências não recorrentes, esquecidas, mas que, do mesmo modo, demonstram uma capacidade de expressar a identidade de certo grupo social. Uma dança ou um conto tradicional leva consigo o peso político da história. Para os indivíduos, a identidade baseada na tradicionalidade é o convite para um exercício constante de re-significação e socialização. Por isso, o discurso da tradição é, em último caso, um ato ideológico. O historiador inglês Eric Hobsbawm chamou isso de "tradição inventada", definindo-a como "um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado"(2006, p. 9). Sempre que se acomete um ato tradicional inspira-se uma renovação e uma mudança. A idéia de uma cultura cristalizada no tempo passado traz consigo a marca da descontinuidade de uma existência histórica. Embora esse trânsito de práticas culturais consideradas tradicionais não deva implicar necessariamente que sejam antigas ou ancestrais, elas sempre são apresentadas como tais, sendo essa a estratégia consciente para preservar características e âmbitos de uma história comum compartilhada.

Retomando a obra de Wolf, pode-se indicar que o valor da dimensão histórica na prática etnográfica é "compreender a cultura sempre 'em formação', aprender a compreender como, em meio de uma ação em andamento, os protagonistas combinam práticas velhas e novas em figurações sempre novas e renovadas" (2003f, p.249). Isso não significa suprimir a relevância das particularidades culturais, mas reconhecer a completude das características intervenientes nos processos configurativos das populações humanas. Ou seja, os processos sociais não estão simplesmente apregoados a

partir de suas representações culturais particulares. Com isso por diante, a tarefa torna-se complexa. Ao reconhecer os desdobramentos imbricados em cada processo particular, atendendo igualmente ao fato dessas populações estarem transitando em processos históricos abstrusos, que implicam a existência de múltiplos atores, interesses e interpretações que entram em jogo.

***

Espero ter demonstrado que, contrariamente ao que com freqüência se afirma, ou se infere, a obra de Eric Wolf oferece possibilidades teóricas originais para pensar antropologicamente os fenômenos humanos. Não é possível oferecer receitas definitivas de como abordar a prática etnográfica levando a sério essas propostas. No entanto, é fundamental entender que as mudanças culturais e os processos de construção de identidades sociais, sob nenhuma circunstância, devem ser encarados exclusivamente como processos maniqueístas ou unilaterais de aculturação ou perdas culturais. Os grupos humanos não são, e nunca foram, substâncias que podem ser consumidas, mantidas, roubadas ou estreitamente classificadas. Do contrário, respondem a estratégias diversas e contextuais de adaptação aos processos de relações interétnicas. Nossa tarefa, então, não se limita a desempenhar o papel de inquisidores da tradição, e sim a considerar os processos sociais em sua justa medida histórica. A etnografia ainda pode oferecer resultados relevantes a esse respeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. *El Sentido Práctico.* Barcelona: Taurus Humanidades, 1991.

BLOCH, Maurice. "The Past and the Present in the Present". *In: Man, New Series*, v. 12, n. 2, p. 278-292, 1977.

DE TEZZANOS, Araceli. "Sobre la Práctica Etnográfica". *In:* AVALOS, B. (editor) *Enseñando a los hijos de los pobres. Un estudio etnográfico en Latinoamérica.* Montevideo: IDRC, 1989.

EVAN-PRITCHARD, E. E. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood of a Nilotic People.* Oxford: Oxford University Press, 1940.

FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins. Introdução. *In:* FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.) *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf.* São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003.

FRIEDMAN, Jonathan. *Identidad Cultural y Proceso Global.* Buenos Aires: Amorrotu editores, 2001.

KOTTAK, Conrad Philip. *Antropología Cultural.* (Tradução da novena edição do inglês: J. Lison Arcal). Madrid: McGrawHill, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural.* (Tradução do francês: CH. M. Katz e E. Pires). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 [1958].

MALINOWSKI, Bronislaw. *Una Teoría Científica de la Cultura.* Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1948 [1944].

MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime e Costume na Sociedade Selvagem.* Brasília e São Paulo: Editora da UnB e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003 [1926].

OLIVEIRA F°, João Pacheco de. "Uma Etnologia dos 'Índios Misturados'?" Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. *In: Mana*, v. 4(1), p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA F°, João Pacheco de. *Ensaios em Antropologia Histórica.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

RIBEIRO, Gustavo Lins. "Antropologias Mundiais: Cosmopolíticas, Poder e Teoria em Antropologia". *In: Série Antropologia*, Brasília: UnB, 2005.

RIBEIRO, Gustavo Lins. "Cultura, Ideologia, Poder e o Futuro da Antropologia". Conversando com Eric R. Wolf. *In: Série Antropologia*, Brasília: UnB, 1997.

SAHLINS, Marshall. "O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica:

por que a Cultura não é um 'Objeto' em Via de Extinção (Parte I)". *In: Mana*, v.3(1), p. 41-73, 1997.

SAHLINS, Marshall. *História e Cultura. Apologias a Tucídides* (Tradução do inglês: M.L. de Oliveira), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006 [2004].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Campo na Selva,Visto da Praia. *In:* Estudos Históricos. v. 5, n. 10, p. 170-190, 1992. *In:* http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/103.pdf

WOLF, Eric R. *Europa y la Gente sin Historia.* (Tradução do inglês: A. Bárcenas). México: Fondo de Cultura Económica, 1987 [1982].

_____. *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis.* USA: University of California Press, 1999.

_____. "Trabalho de Campo e Teoria". *In:* FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.) *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf.* São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003a [2001].

_____. "Autobiografia Intelectual". *In:* FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.) *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf.* São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003b.

_____. "Comunidades Camponesas Corporadas Fechadas na Mesoamérica e em Java Central". *In:* FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.) *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf.* São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003c [1957].

_____. "Cultura: Panacéia ou Problema?". *In:* FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.) *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf.* São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003d [1984].

_____. "Aspectos das Relações de Grupos em uma Sociedade Complexa: México". *In:* FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.)

Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf. São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003e [1956].

_____. "Etnicidade e Nacionalidade". *In*: FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.) *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf.* São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003f [1988].