

# Resenhas

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia?*, Edições Brasiliense, 1988.

O professor de Etnografia François Laplantine, da Universidade de Lyon II, autor de vários livros, tem agora o seu "Clefs pour l'anthropologie" (ed. Seghers-Paris-1987) traduzido para o português por Marie-Agnès Chauvel e com prefácio de Maria Isaura Pereira de Queiroz.

O livro divide-se em três grandes partes: "Marcos para uma história do pensamento antropológico", "As principais tendências do pensamento antropológico contemporâneo" e "A especificidade da prática antropológica".

Com uma linguagem clara e precisa, o autor, na introdução, coloca e crítica o objeto da antropologia. Levanta as dificuldades que lhe dizem respeito: em nível das palavras, grau de cientificidade, seu relacionamento com a história, a oscilação entre pesquisa fundamental e aplicada.

Empreende em seguida uma brilhante exposição sobre as figuras do selvagem e do civilizado ao longo das correntes de pensamento, desde o século XIV, opondo, segundo o posicionamento filosófico, o "mau selvagem ao bom civilizado" ou "o bom selvagem ao mau civilizado". Coloca como sendo um saber pré-antropológico aquele em que, como coloca Jean de Lery, a "selvageria" não é nem inferior nem superior a nossa civilização, mas sim diferente, "introduzindo a dúvida no edifício do pensamento europeu".

O autor situa no século XVIII a invenção do conceito de homem e a apreensão das condições necessárias ao nascimento da antropologia. Pois o projeto antropológico supõe: "1 – a construção de um certo número de conceitos, 2 – a constituição de um saber que não seja apenas de reflexão, e sim de observação, 3 – uma problemática essencial: a da diferença, 4 – um método de observação a análise: o método indutivo, "onde os grupos sociais são considerados como sistemas "naturais". Passa-se então da concepção do homem como ser teológico, para aquela do ser "natural". Mas o conceito de homem continua sendo abstrato e filosófico.

Aborda o século XIX, com a revolução industrial inglesa e a revolução política francesa, com as conquistas coloniais, a partilha da África... A partir daí o conhecimento do "primitivo" passa a ser o conhecimento das nossas origens, numa perspectiva evolucionista, hoje ultrapassada. O século em questão teria como principais características a intensidade do trabalho realizado e uma imensa curiosidade.

No capítulo "Os pais fundadores da etnografia" (Boas e Malinowski), François Laplantine coloca a importância que teve para a antropologia, no início deste século, a fusão do observador (viajante) e do pesquisador erudito, numa só pessoa. O trabalho de campo passa a ser considerado como indispensável. Os estudiosos

mais importantes nesta linha seriam Boas e Malinowski. Para Boas, no campo, tudo deve ser anotado, e a cultura deve ser considerada em si e não dentro de um trajeto evolucionista. Malinowski busca uma compreensão por dentro, uma despersonalização; com ele "a antropologia se torna uma 'ciência' da alteridade que vira as costas ao empreendimento evolucionista de reconstituição das origens da civilização, e se dedica ao estudo das lógicas particulares características de cada cultura". Elabora a teoria funcionalista, e propõe um estudo do homem que leve em conta "a articulação do social, do psicológico e do biológico". O funcionalismo, entretanto, será duramente criticado.

O autor passa então aos que chama de "primeiros teóricos da antropologia": Durkheim e Mauss, expondo suas teorias e a importância que tiveram no pensamento antropológico.

Na segunda parte: "As principais tendências do pensamento antropológico contemporâneo", o autor vai abordar sucessivamente a antropologia: dos sistemas simbólico, social, cultural, estrutural e sistemática, dinâmica. Na introdução, são rapidamente caracterizadas a antropologia americana (diversidade das culturas, aculturação, neoevolucionismo), a britânica (antievolucionista, antidifusionista, de campo, e social) e a francesa (teórica, sistemas de "representações, renovação metodológica).

A antropologia dos sistemas simbólicos (sistemas de pensamento mitológicos, teológicos, cosmológicos), surge na França a partir dos anos 30 (Marcel Griaule). As práticas simbólicas são tidas como fundamentais. As pesquisas de Maurice Leenhardt vão neste sentido. Apesar de certos aspectos criticáveis, tal antropologia apresenta-se como fundamental e antienocentrista.

A antropologia social, que também dá valor aos sistemas simbólicos considera entretanto que "as produções simbólicas são simultaneamente produções sociais que sempre decorrem de práticas sociais". A antropologia social seria uma "sociologia comparativa" com forte influência durkheimiana.

A antropologia cultural, de inspiração principalmente americana, vai dar ênfase ao comportamento dos indivíduos, estabelecendo forte relação com a psicologia e a psicanálise. Esta se diferencia da antropologia social pois trata exclusivamente do humano. Destacam-se neste campo Margaret Mead, Ruth Benedict, Kardiner, Roger Bastide ... entre outros. São abordadas a variação cultural, as estruturas perceptivas (configuração cultural).

A antropologia estrutural e sistêmica tenta explicar a variabilidade em si da cultura. Tem três tendências: antropologia da comunicação, etnopsiquiatria e estruturalismo francês.

A antropologia "dinâmica" vem erguer-se contra a tendência de uma parte da antropologia que constrói modelos ideais de cultura, abstraindo aspectos "inconvenientes" como por exemplo a ação dos missionários nas sociedades "tradicionais".

Trata-se agora de reabilitar a mudança, que deve se tornar "um dos pontos centrais da análise do social". Origem de um neoevolucionismo baseado em Morgan, encontrado em Sahlins: trata-se de uma evolução plural. Balandier vai colocar as bases de uma "antropologia da modernidade". Bastide fala em interpenetração das civilizações.

A terceira parte do livro, referente à "especificidade da prática antropológica", divide-se em capítulos curtos compostos de crítica e proposições metodológicas.

Entre as proposições metodológicas, de início, considerando que só se pode estudar o homem comunicando-se com ele, encontra-se aquela de "impregnar-se de temas obsessivos de uma sociedade, de seus ideais, de suas angústias. O etnógrafo deve ser capaz de viver nele mesmo a tendência principal da cultura que estuda",

como condição necessária à compreensão.

Considera o autor que a abordagem etnológica influenciou as outras ciências humanas como a ciência das religiões, a arquitetura, arqueologia e, sobretudo, história.

A respeito da antropologia como estudo da totalidade, Mauss é citado: "o homem é indivisível" e "o estudo do concreto" é "o estudo do completo". O "pensamento da totalidade" não é mais hoje o próprio da filosofia, mas sim da antropologia.

François Laplantine aborda ainda: os problemas inerentes a uma análise comparativa; "as condições de produção social do discurso antropológico", uma crítica da objetividade ("A perturbação que o etnólogo impõe através de sua presença àquilo que observa e que perturba a ele próprio, longe de ser considerado um obstáculo que seria conveniente neutralizar, é uma fonte infinitamente fecunda de conhecimento"); e estabelece quais são as relações entre etnologia e literatura.

No último capítulo, intitulado "as tensões constitutivas da prática antropológica", o autor aborda sucessivamente os aspectos do "dentro e fora", da "unidade e a pluralidade", do "concreto e o abstrato". Alguns exemplos são tirados da vivência do professor Laplantine no Brasil. Diz por exemplo que no Brasil contemporâneo "a cultura popular não só resiste notavelmente à cultura dominante, como também, freqüentemente, consegue se impor a esta, de uma maneira dificilmente imaginável no Ocidente".

Podem ser destacadas, dentre outras, como conclusão, as observações seguintes:

"O trabalho do antropólogo não consiste em fotografar, gravar, anotar, mas em decidir quais são os fatos significativos, e, além dessa descrição (mas a partir dela) em buscar uma compreensão das sociedades humanas. Ou seja, trata-se de uma atividade claramente teórica de construção de um objeto que não existe na realidade, mas que só pode ser empreendida a partir da observação de uma realidade concreta, realizada por nós mesmos".

"...Uma teoria científica nunca é o reflexo do real, e sim uma construção do real". Ou seja, "Não posso ser ao mesmo tempo eu mesmo e um outro, e no entanto, para ser totalmente eu, devo também sair de mim a fim de apreender uma figura recalcada, mas possível, de mim. Não posso situar-me simultaneamente dentro e fora da minha sociedade, e no entanto, para compreender minha sociedade no que nunca diz de si própria porque não o percebe, devo fazer a experiência de uma descen- tração radical.

Finalmente essa alteridade continua interrogando-me na própria atividade pela qual contribuo a fabricá-la como objeto científico".

Em conclusão, pode-se dizer que, "Aprender antropologia" se apresenta como um bom orientador para o antropólogo iniciante, colocando-o a par da atualidade do discurso antropológico. E uma orientação dada nos dois campos: teórico e metodológico. Se apresenta também como leitura agradável e interessante para o profissional.

O capítulo que mais me parece incompleto é o da "antropologia dos sistemas simbólicos". Apesar do autor reconhecer que "as práticas simbólicas em questão não têm de ser fundamentadas sociologicamente, pois são, pelo contrário, fundadoras da ordem cósmica e social", ele não cita toda a corrente atual de estudos sobre o imaginário, decorrentes das teses de Gilbert Durand, que justamente escapam às críticas segundo as quais o estudo do símbolo deixa de lado a vida prática. Nesta perspectiva a apreensão do significado do símbolo só pode ser feita a partir do contexto sócio-cultural "total". Não se trata também, nesta perspectiva, de "recolher as representações conscientes dos mais sábios dentre os iniciados locais..." mas de reagru-

par todos os componentes sociais em seus aspectos materiais e simbólicos. Pode-se citar, nesta linha, os trabalhos de Monique Augras (*o Duplo e a Metamorfose*), Michel Maffesoli, Muniz Sodré, José Carlos de Paula Carvalho, entre outros.

Enfim, um livro bem vindo pela sua atualidade e clareza.

Danielle Perin Rocha Pitta  
Fundação Joaquim Nabuco

Francisco de OLIVEIRA. O elo perdido. Classes e identidade de classe.  
São Paulo, Brasiliense, 1987. 134 pp.

Escrito em 1983, em Paris, o livro de Chico de Oliveira – nome como é conhecido nacional e internacionalmente o autor – O elo perdido representa por si próprio um elo do pensamento desse sociólogo pernambucano, ex-superintendente adjunto da SUDENE (antes de 1964, quando ainda muito jovem) e respeitado marxista. Representa um elo – evidentemente não perdido – do pensamento de Chico de Oliveira no sentido de que, para entender a obra, fica mais fácil se o leitor está familiarizado com a análise do autor em trabalhos anteriores como “As Hostes Errantes” (Novos Estudos CEBRAP, ano 1, nº 1), ou Elegia para uma Re(li)gião (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977) ou A Economia Brasileira: Crítica à Razão Dualista (Petrópolis, Vozes/CEBRAP, 1981, 4ª ed.). Além de que há um fio da meada, uma espinha dorsal naquilo que diz e escreve Chico de Oliveira. Pode-se não concordar com ele, pode-se criticar seu estilo nem sempre tão claro e inteligível quando poderia ser, pode-se apontar uma ou outra imprecisão conceitual em seus escritos; todavia, há consistência de idéias no trabalho de Chico de Oliveira. E é visível a paixão com que o autor desenvolve seu raciocínio, ademais de procurar sempre resgatar os deserdados da sociedade, as classes subalternas, as “hostes errantes”, as estirpes condenadas.

Em O Elo Perdido, Chico de Oliveira dá seqüência à interpretação dos problemas sociais e políticos da sociedade brasileira numa perspectiva de análise de classe. O objeto de estudo é a cidade de Salvador e, mais ao largo, a Bahia. Contudo, o cenário de fundo é a realidade brasileira, com alguma ênfase para peculiaridades do caso nordestino. Mas Chico de Oliveira nem escreve em nordestinês nem favorece aquilo que se tem chamado de “discurso nordestino”. Ao contrário, Chico de Oliveira combate a visão que privilegia um prisma estreitamente regional, preferindo salientar o quadro nacional como arcabouço do que interpreta. No seu entender, tendo-se dado a queda das barreiras inter-regionais a partir da década de 30 no Brasil, com a criação simultânea de uma economia “nacional” e de um Estado burguês (p. 32), desapareciam os motivos do que ele classifica como “ensimesmamento das regiões” (p. 41). Além disso, como discurso não classista, a retórica “nordestina” serviria ao jogo do conservadorismo, do domínio dos latifundiários, da preservação da (camuflada) divisão de classes existentes na região. Este não é bem o tema central do livro, muito embora a obra, que é classificada pelo autor como ensaio, no qual “o que se busca não é tanto a demonstração das hipóteses nele levantadas, mas a sugestão de pistas para o entendimento da questão principal” (p. 105), seja toda ela matizada pelo posicionamento marxista de denúncia do conservadorismo.

E qual é a “questão principal” da obra? Ela estaria, na própria expressão do autor, na pergunta: “há classes sociais em Salvador?” Tal indagação pode ser entendida quando Chico de Oliveira trata da opacidade da divisão e das relações entre as classes, a qual, no caso brasileiro e no de Salvador, seria “contemporaneamente de tal densidade que o trabalho teórico de dar-lhes transparência caminha no sentido inverso do movimento da história do capitalismo contemporâneo” (p. 10). Daí, a necessidade de compreender as relações entre as classes e suas identidades, tarefa que,