

# MODERNIDADES HÍBRIDAS E ANTROPOLOGIA<sup>1</sup>

Yoshiaki Furuya<sup>2</sup>

*RESUMO* - Este trabalho discute os atuais impasses da Antropologia e reflete sobre a possibilidade de seu renascimento, considerando a relação entre a Antropologia, seu objeto de estudo e a modernidade. A Antropologia hegemônica tem-se identificado com a modernidade, e relegado os objetos de sua pesquisa de campo à não-modernidade, ignorando sistematicamente a contemporaneidade entre ambos. Este trabalho problematiza tal herança e apresenta a perspectiva das "modernidades híbridas" para lançar luz sobre as interligações assimétricas existentes dentro do mundo moderno. Na conclusão, o autor examina as propostas que considera proveitosas para a Antropologia do futuro.

**PALAVRAS-CHAVE:** Modernidade, Pesquisa de campo, Contemporaneidade, Ocidentalismo, Etnografia, Estudos Culturais.

*ABSTRACT* - This article discusses the predicament of anthropology and reflects upon the possibilities of its rebirth, taking into consideration the relation between anthropology, its objects, and the modernity. Hegemonic anthropology has identified itself with the modernity and relegated the objects of its fieldwork to the non-modernity, ignoring systematically the "coevalness" between them. This article problematizes this heritage and presents the perspective of "hybrid modernities" in order to shed light on asymmetric connections within the modern world. In the conclusion the author examines the promising paths for the anthropology of the future.

**KEY WORDS:** Modernity, Fieldwork, Coevalness, Occidentalism, Ethnography, Cultural Studies.

<sup>1</sup> A versão original deste texto, em japonês, foi publicada na revista GENDAI-SHISO vol. 26, No. 7 em 1998. A tradução é do autor. A revisão final do texto é da Rita Amaral, a qual o autor agradece.

<sup>2</sup> Graduate School of Social and Cultural Studies, Kyushu University, 4-2-1, Ropponmatsu, Chuo-ku, Fukuoka, 810-8560 JAPAN. furuya@rc.kyushu-u.ac.jp

## INTRODUÇÃO

No livro “Culturas Híbridas” Néstor García Canclini observa: “parece que os antropólogos têm mais dificuldades para entrar na modernidade que os grupos sociais que estudam” (García Canclini, 1990:249). À primeira vista, esta observação pode parecer estranha, pois os antropólogos têm definido a Antropologia como uma disciplina moderna, que estuda as culturas dos povos que se situam “fora” da modernidade. Foi, inclusive, proposição inversa à de García Canclini que possibilitou a prática antropológica. Ou seja: os grupos sociais que os antropólogos estudam teriam mais dificuldades para entrar na modernidade que os próprios antropólogos. Gostaria de discutir, neste artigo, os impasses que a Antropologia vem enfrentando nos dias de hoje e refletir sobre a possibilidade de seu renascimento (ou seu verdadeiro nascimento), levando em consideração as relações entre a Antropologia, seu objeto de estudo e a modernidade.

A Antropologia vem enfrentando um impasse. As críticas a ela vêm de vários cantos. Os alvos destas críticas são as práticas centrais da Antropologia, isto é, a pesquisa de campo e as etnografias. A crítica mais severa pode ser resumida como a seguinte: os antropólogos fizeram sua pesquisa de campo sob o amparo do regime colonial e neocolonial, fazendo profissão da atividade de produzir etnografias unilaterais e representações a-históricas e essencialistas sobre as sociedades estudadas, assim construindo sua carreira acadêmica. Ao mesmo tempo, deixaram isento de críticas o regime problemático das sociedades que tem produzido as dificuldades dos povos estudados.

São variadas as reações dos antropólogos frente a estas críticas. Vamos citar três delas que nos parecem problemáticas: a primeira é uma postura reacionária, que ignora as críticas; a segunda é a que transfere ou traduz o problema para o plano filosófico-epistemológico e absorve-se na meditação; a terceira é a tentativa de ressuscitar a Antropologia pela mudança do objeto de pesquisa para temas novos tais como a migração transnacional, o turismo, os empreendimentos desenvolvimentistas, as grandes companhias dos países avançados, ou “cyberspace”, sem alterar o modo de fazer Antropologia.

Essas três respostas são equivocadas, mas minha intenção não é examiná-las uma a uma e, sim, elaborar uma alternativa, refletindo sobre a tarefa urgente que os antropólogos devem levar a sério.

Nós, antropólogos, precisamos de mais “reflexividade”, no sentido de refletirmos sobre o que é a Antropologia enquanto discurso e instituição e sobre que tipo de prática ela tem sido normalizada e normatizada. Precisamos nos questionar sobre a maneira de elaborar questões antropológicas e colocar a Antropologia, seu objeto e a relação entre ambos, no contexto histórico. Acredito que os antropólogos têm que desempenhar essa tarefa e esforçar-se para repensar a Antropologia. Agora temos a oportunidade de dar à luz uma Antropologia que mereça tal nome, contrariando o rumor de que Antropologia está morta.

## **A FORMAÇÃO DA ANTROPOLOGIA**

O que caracteriza a modernidade ocidental é a dicotomia hierarquizada que identifica a modernidade com o Ocidente e o resto do mundo com a não-modernidade. De acordo com essa dicotomia, aparentemente universal, o mundo foi dividido em áreas descontínuas. A hegemonia do Ocidente foi baseada em uma série de delimitações forçadas pelo Ocidente.

Fernando Coronil discute detalhadamente esta dicotomia em um artigo de 1996. Ele chama atenção para o fato de que o Orientalismo, enquanto um conjunto de representações que o Ocidente elaborou para construir o “outro” é, ao mesmo tempo, o Ocidentalismo, que é um conjunto de representações convencionais que o Ocidente utiliza para construir a si mesmo. Dessa maneira, as construções do Ocidente e a construção dos seus “outros” são mutuamente constitutivas.

Essa dicotomia e compartimentalização cindem a interligação entre o Ocidente e o resto do mundo e os coloca em oposição. Esta característica existe também na construção do objeto da Antropologia moderna ocidental. Quando a Antropologia construiu seu objeto de uma determinada maneira, a disciplina foi construída de modo concordante.

Quando o discurso e instituição da Antropologia moderna foram formados, na Europa e nos Estados Unidos no começo do século XX, seus objetos de estudo foram, sem dúvida, as sociedades contemporâneas. Dito de outra maneira, a Antropologia, não sendo história nem arqueologia, teve como objeto as diferenças culturais dentro do mundo moderno contemporâneo. Pode-se afirmar o mesmo até no que concerne à Antropologia evolucionista que dominava a primeira fase da Antropologia moderna. Mesmo assim, a contemporaneidade (Johannes Fabian chama isso de “coevalness”) entre a Antropologia e seus objetos de estudo foi negada.

Como se sabe bem, a Antropologia evolucionista ignorou sistematicamente essa contemporaneidade. Foi uma espécie de arqueologia que desfrutava uma vantagem: poder presenciar diretamente as sociedades “primitivas”. Mas a Antropologia evolucionista passou a ser criticada, saiu do palco, e nunca mais ganhou hegemonia dentro da disciplina. No entanto, mesmo após o declínio do evolucionismo, a contemporaneidade entre sujeito e objeto na Antropologia não foi reconhecida. Isto parece um paradoxo, uma vez que as antropologias hegemônicas (o funcionalismo estrutural britânico e o culturalismo norte-americano) permaneceram baseadas na pesquisa de campo e no estudo sincrônico.

Sem dúvida, a pesquisa de campo de uma sociedade não pode ser realizada se não se viver dentro dessa comunidade. E desde que os antropólogos não usam uma *time-machine*, está bem claro que existe a contemporaneidade entre o pesquisador e o povo pesquisado. Apesar disso, a contemporaneidade continua sendo ignorada graças a duas ficções sobre o espaço e o tempo como tem sido reiteradamente apontado.

Uma dessas ficções é a da distância entre o lar e o campo, ou seja, a distância entre a sociedade do pesquisador e a sociedade pesquisada. Já antes de realizar a pesquisa de campo aceita-se como um dado axiomático a descontinuidade cultural entre essas duas sociedades. Como Fabian (1983:68) discute, “a diferença é interpretada como

distância” e “a distância espacial e temporal” tornou-se um axioma da Antropologia. Antecipando o argumento a seguir, pode-se dizer que a Antropologia se formou ignorando o fato de que as diferenças culturais são produzidas dentro da interligação desigual.

Outra ficção é a de que culturas auto-suficientes são preservadas dentro do “campo” insulado por fronteiras bem marcadas. Essas culturas são naturalizadas, como plantas e árvores, em seu habitat original. Segundo Gupta e Ferguson (1997a:06), inicialmente esse tipo de estado natural de cultura foi tomado por algo a ser reconstruído, mas depois da “Revolução Malinowskiana” gradualmente passou a ser visto como algo que os antropólogos poderiam presenciar *in situ* com seus próprios olhos. Essas “culturas naturais” foram tornadas alvos de coleta e resgate como se fossem animais em via de extinção. Por outro lado, as culturas não-naturais ficaram fora da visão dos antropólogos.

Segundo Fabian (1983), as principais estratégias utilizadas pelos antropólogos para negar tal contemporaneidade foram as seguintes: a primeira, evitar o problema da contemporaneidade apelando para o relativismo cultural, que compartimentaliza os espaços e as culturas, e fechar olhos para o tempo entre as diversas culturas. A segunda, encerrar o problema de contemporaneidade usando uma metodologia radicalmente taxionômica. Um exemplo típico é o estruturalismo, que sistematicamente ignora o fator de tempo.

Aqui, de passagem, gostaria de avaliar a teoria de relatividade cultural. Essa teoria serviu bem para criticar o Universalismo etnocêntrico do Ocidente. Mas, fechando os olhos para a distribuição assimétrica de poder, o relativismo cultural concilia o humanismo iluminista e as desigualdades culturais em vigor. “*Essa é, afinal de tudo, uma diferença cultural. Tem que ser lida de maneira diferente*”. Esse tipo de afirmação permite encerrar o argumento e não exigir mais explicações. E, dessa maneira, circunscrever cada cultura dentro de seu domicílio isolado e fixá-la em um determinado estado, negando sua história e possibilidade de transformação. Afinal de contas, essa

sociedade é descrita como um mundo autocontido e isolado do mundo ocidental moderno.

Em suma, a Antropologia define a si mesma não como uma modernidade que estuda outras modernidades, mas como a única modernidade que estuda a não-modernidade. Dessa maneira, seu objeto foi relegado a permanecer fora da nossa modernidade. Passou a ser recusado o fato de que a modernidade ocidental se formou através da interação com outras modernidades e o de que as diversas modernidades se articulam de maneira desigual. Numa palavra, entre a Antropologia e seu objeto, estabeleceu-se não conexão e sim ruptura, não mutualidade e sim unilateralidade, não interdependência e sim a relação de ação e reação.

A Antropologia em si poderia ser uma das trajetórias que passam pelas modernidades heterogêneas, como afirma James Clifford (1997:03), e poderia ser algo híbrido, que articulasse várias trajetórias. Mas as coisas não sucederam assim. Vivemos a ilusão de que a Antropologia é única e homogênea. Em consequência, apenas uma determinada trajetória alcançou a posição hegemônica, ou seja: a trajetória do Ocidente enquanto única modernidade universal a estudar, pesquisar e interpretar as particularidades localizadas que o próprio Ocidente está destruindo. Todas as dívidas desse procedimento surgem, agora, como o impasse de Antropologia. Mesmo que esses problemas sempre tenham existido, foram “congelados” até hoje, quando não podemos mais ignorá-los devido à conjuntura atual.

## **MODERNIDADES HÍBRIDAS**

Para esclarecer o que quero dizer com o termo “modernidades híbridas”, seria melhor explicá-lo por intermédio de um discurso que o nega. Este discurso diz que o mundo como um todo progride e passa a ser modernizado de acordo com um dado modelo de modernização. A imagem é a de que cada lugar se transforma indo do setor pré-moderno para o setor moderno, um por um. Esse discurso de modernização padronizada é compartilhado tanto por seus defensores como por seus

críticos. Os que afirmam a necessidade de defender e resgatar as “culturas autênticas” também entendem que a modernização está destruindo culturas tradicionais autônomas. O que falta, aqui, é o reconhecimento de que o discurso sobre o tradicional e o discurso sobre o moderno são interdependentes. Na verdade, o tradicional não pode ser definido por suas características intrínsecas e sim por seu relacionamento com o centro que se identifica com o moderno. Em outras palavras, o tradicional significa uma determinada posição dentro da modernidade e uma determinada postura frente ao moderno.

O discurso que coloca a tradição em oposição à modernidade não reconhece “outras rotas da modernidade” e ignora o fato de que os lugares e os povos relegados à condição pré-moderna, de fato, estão dentro da modernidade, embora em posições marginalizadas. Segundo Anna L. Tsing (1993), eles estão no “mesmo horizonte do saber-poder” e ocupam o lugar de “diferenças internas do mundo moderno”. O mundo é uma série de articulações contraditórias de várias coisas incongruentes. O processo chamado de modernização não é a homogeneização monolítica do mundo inteiro, mas o processo de re-articular e reestruturar o mundo de determinada maneira. Como aponta Clifford (1997:108) existia, e ainda existe, uma variedade de trajetórias diferentes, mas interligadas, que atravessam a modernidade. São outras rotas, múltiplas, diferentes das rotas hegemônicas em que a modernidade se espalha a partir do Ocidente moderno para outros lugares pré-modernos.

Como Paul Gilroy (1993) escreve, a partir da perspectiva do “Atlântico Negro” enquanto culturas contra a hegemonia da modernidade ocidental, a modernidade não significa uma mesma coisa para todos. Nem existe uma intersubjetividade simétrica dentro da modernidade. Gilroy afirma que as culturas negras diaspóricas são as expressões de sua posição dentro da modernidade e da ambigüidade perante a modernidade. Existem outras modernidades, constituídas de violência, terror e subjugação, que são negadas pela versão oficial da

modernidade tida como iluminista, racional e científica. Do ponto de vista dos que tiveram de experimentar esse outro lado da modernidade, “é difícil aceitar aquela concepção da modernidade que está circulando”. Para eles, a modernidade mostrou uma face bem diferente.

Não obstante, os escravos africanos e seus descendentes não foram os únicos que experimentaram outras rotas da modernidade. As experiências dos chamados “nativos”, vistos como plantas enraizadas num determinado lugar, também constituem outra modernidade na medida em que não se formaram em isolamento absoluto. Aí, também, foi inscrito outro modo de experimentar a modernidade e que o discurso hegemônico de modernização desconhece.

Levando tudo isso em conta, o famoso debate entre Marshal Sahlins e Gananas Obeyesekere sobre o capitão britânico James Cook parece ter um outro significado. No entendimento usual, esse debate trata de uma discrepância entre os pontos de vista dos dois antropólogos: Sahlins não quer estender a razão prática aos havaianos, enquanto Obeyesekere considera a apoteose de Cook como um mito produzido no Ocidente. Diferentemente dessa interpretação, gostaria de atrever-me a dizer que Obeyesekere aponta o fato de que os havaianos de então já tinham começado a entrar na modernidade através de experiências de negociação com os europeus, embora sua posição tivesse sido marginalizada.

Em suma, a Antropologia tem negado as modernidades híbridas sob dois aspectos. Por um lado, estudou os “nativos” limitados a uma localização isolada e separados do mundo externo. Por outro, não prestou a devida atenção às várias trajetórias de aspectos da modernidade como o tráfico negreiro e a escravidão.

## **O PARADOXO DA PESQUISA DE CAMPO**

Como “paradoxo da pesquisa de campo”, gostaria de levantar a seguinte questão: esta forma de pesquisa, enquanto prática de tentar

compreender os “outros” através da convivência imediata, paradoxalmente impede os antropólogos de alcançarem tal meta. Pressupondo a distância descontínua entre a sociedade do pesquisador e o campo de pesquisa circunscrito, a pesquisa de campo acaba por servir para eliminar a contemporaneidade entre a Antropologia e seu objeto.

Sobre a noção de pesquisa de campo, Clifford (1997:53) escreve que significa um “ato de ir fisicamente para um lugar clareado de trabalho” (*the act of physically going out into a cleared place of work*). Segundo ele, isto pressupõe uma “distinção espacial entre seu lar-base e o espaço exterior de descobrimento” (*a spatial distinction between a home base and an exterior place of discovery*) onde “pode libertar-se de influências distraentes” (*one can keep out distracting influences*). Dito de outra maneira, questões como o “lar como ponto de partida” e o pesquisador se tornam invisíveis e não são problematizadas. O lugar da pesquisa de campo passa a ser circunscrito por dadas fronteiras, distanciadas espacialmente do lar do pesquisador. O antropólogo sai de sua casa, entra no campo, fica por um determinado período e volta para casa, para escrever uma etnografia. Este estilo passou a ser um paradigma da prática antropológica.

### **O que possibilita esse paradoxo na pesquisa de campo?**

Em primeiro lugar, a necessidade de escrever uma etnografia densa justifica a estreiteza de vista que focaliza somente o encontro imediato dentro do campo. Em segundo, os antropólogos sempre focalizam o passado imediato e essa fórmula de ajuste foi incentivada pelo objetivo de resgatar e registrar as “tradições autênticas”. O que os antropólogos vêem, na verdade, são articulações particulares entre o moderno e o tradicional, mas caem na armadilha de vê-las como o pré-moderno que vai desaparecendo. Imaginando que presenciam a última hora da vida das culturas “autênticas”, a atenção dos antropólogos fica limitada ao passado que está por ser resgatado e reconstruído. Por seu lado, os membros dessas sociedades estão contemplando o seu futuro. Dessa

maneira, ambos estão se contemplando face a face e, por isso mesmo, cada um deles não pode ver aquilo que o outro está vendo. Cada um aparece como parte da vista do outro.

Assim sendo, para o pesquisador, os habitantes parecem ser os portadores da cultura a-histórica. Por outro lado, ele é visto por estes como um representante da civilização moderna e universal. De acordo com esse raciocínio, é o antropólogo que tem poder e direito de colocar uma ponte entre as dimensões interna e externa dessa comunidade, em detrimento dos seus habitantes.

Os antropólogos não se cansam de incentivar o exercício de ver a si mesmos como se fossem o “outro”. Da perspectiva discutida acima, contudo, o sujeito do conhecimento é o Eu. Os Outros que olham são forçados a ficar dentro dos limites estabelecidos pelo pesquisador. As vozes de redarguição dos “outros” não são ouvidas. Os “nativos” como sujeitos ativos são ignorados, pois seus atos deixam clara a existência de continuidade e interação. Em outras palavras, eles não se “encaixam bem” na imagem consagrada de culturas autênticas. O papel dos informantes é entendido como o de algo semelhante a peças arqueológicas. Eles são “forçados” a falar largamente, mas seus depoimentos são sempre processados e interpretados pelos pesquisadores.

A dicotomia Antropologia (moderna)/objeto de Antropologia (não-moderno) completa-se na produção da etnografia pelo antropólogo, que sabe “saltar” a distância espacial e cultural. E isso não necessariamente para elogiar a cultura do autor em detrimento das outras culturas pesquisadas. Não raramente, as etnografias servem como fábula para criticar a sociedade moderna do próprio autor. Mas esse tipo de “Antropologia como crítica cultural” também não pode escapar a todos os problemas mencionados acima. Para escrever uma etnografia, os antropólogos classificam os dados coletados ora em “som”, ora em

“ruído”. Nesta classificação, todos os dados pertencendo às modernidades híbridas e à contemporaneidade são marginalizados como “ruído” e relegadas ao prefácio ou às notas de rodapé. Aqui, de passagem, quero acrescentar uma observação. O problema da técnica do “presente etnográfico” é negar a contemporaneidade do pesquisador e do povo pesquisado através da negação de historicidade de ambas as partes. Então, o que é a história excluída? Não é preciso reiterar o fato de que o contexto histórico da formação da Antropologia foi justamente a expansão colonialista dos países poderosos para aquelas sociedades que os antropólogos estudaram. Numa palavra, o campo de pesquisa dos antropólogos foi sempre o das “zonas de contato”, noção formulada por Mary Louise Pratt em seu livro “Os Olhos Imperiais” (1992), e definidas como espaços de encontro colonial, caracterizados por relações assimétricas de poder.

Os estudos de “aculturação” poderiam ter tratado dessa problemática mas, na maioria dos casos, fechando os olhos à assimetria da distribuição do poder, não chegou a alcançar êxito. No discurso da Antropologia, seus objetos foram pesquisados como se não fossem “zonas de contato”. Por exemplo: embora Evans-Pritchard escreva que “os antropólogos têm cheiro de colonialismo” no anexo da clássica etnografia “Witchcraft, Oracle, and Magic among the Azande” (Evans-Pritchard 1976), em sua análise sobre o sistema de feitiçaria ele o descreve como se estivesse fora do regime colonial da Grã-bretanha.

Minha intenção não é acusar Antropologia de conspiração com o colonialismo. Só gostaria de chamar atenção para o seguinte: sendo produzida pelo Ocidente moderno que intentou exercer dominação militar e científica sobre o resto do mundo considerado “pré-moderno”, tanto a Antropologia como o colonialismo foram cunhados com o mesmo cunho. Se tomar emprestado as palavras severas do Fabian (1983:149), é possível dizer que a pesquisa de campo é um caso especial da luta entre o Ocidente e seus “outros”, e faz parte do esforço duradouro para manter uma determinada relação entre eles.

## ENTRE O LAR E O CAMPO

Para a Antropologia assim formada, o intervalo espacial entre o lar do pesquisador e o campo de pesquisa e o deslocamento entre essas duas localidades não têm nenhum significado antropológico. Isto é, por assim dizer, um resíduo ou uma “sobra” do recorte de uma unidade sociocultural. Numa palavra: um mal necessário. Em comparação, esse processo de deslocamento é um componente indispensável para a “literatura de viagem”. Ao estabelecer-se como uma disciplina científica, contudo, a Antropologia tentou cortar seu laço com esse gênero literário. Nele, o essencial é a descrição da experiências de um sujeito que viaja partindo do seu lar para outras localidades. O tema principal é o deslocamento. A viagem consiste em transpassar fronteiras. No texto da “literatura de viagem”, mesmo contrariando a intenção do autor, não podem deixar de ser descritas as interligações (desiguais) entre o lar do viajante e outros lugares pelos quais ele (ou ela) viaja. A este respeito, “Tristes Trópicos” de Claude Lévi-Strauss, é um texto interessante. Escrito por um autor que manifesta sua antipatia pela literatura de viagem, pode ser lido como tal. Mas, ao mesmo tempo, pode ser lido como uma etnografia. A narrativa se desenvolve basicamente seguindo o itinerário de Lévi-Strauss. Contudo, quando chega o momento de descrever a cultura de uma tribo indígena, subitamente a corrente da narrativa pára e a descrição se torna atemporal. Lido como uma etnografia, o texto é extraordinário devido ao excesso de narrativas de viagem. E é exatamente aí que se manifestam as relações políticas que existiam já antes da sua viagem. Por exemplo, não se pode deixar de perceber a situação colonial desvendada na descrição da trajetória da “expedição” por Cuiabá e outros lugares do sertão. Porém, as etnografias paradigmáticas posteriores não herdaram o estilo da literatura de expedição do século XIX, mas optaram pela apresentação Malinowskiana, em que um antropólogo, enquanto uma única personagem moderna, emerge de repente no meio de uma sociedade isolada. Dessa maneira, a viagem entre o lar e o campo ficou

comprimida como parte desnecessária e a descrição da relação desigual entre esses dois lugares acabou sendo suprimida.

Os antropólogos chegam sempre atrasados no campo de pesquisa. Isto não quer dizer que eles chegam tarde demais para pesquisar as culturas autênticas. Digo isto porque eles vão para uma determinada sociedade que já envolvida em uma determinada relação de poder. Sem exceção, as pesquisas de campo são realizadas em contextos históricos específicos. Pode-se notar esse fato na descrição do intervalo entre o lar do pesquisador e o campo onde ele pesquisa. Mas, se esse trecho está marginalizado, a relação política que existia entre essas duas localidades também passa a ser velada. Mesmo assim, não acredito que retomar o estilo da “literatura de viagem” possa ser a solução deste problema. Recentemente, têm havido, ainda, várias tentativas de introduzir nas etnografias a descrição subjetiva da experiência do autor. Esse tipo de etnografia de primeira pessoa só indica o egocentrismo do autor.

Na Antropologia dos Estados Unidos e da Europa a norma de fazer pesquisa de campo nos lugares mais afastados do seu lar facilitou a separação entre o lar e o campo de pesquisa. A Antropologia japonesa também começou sua trajetória imitando a postura dos países imperialistas. Por um lado, fez pesquisas de campo em suas colônias. Por outro, cedeu o estudo das comunidades camponeses no país aos folcloristas. Posteriormente, os antropólogos japoneses passaram a desfrutar benefícios: tornou-se possível escrever e publicar etnografias em japonês, conseguir emprego acadêmico no mercado doméstico e fazer pesquisa de campo no exterior graças ao poder econômico do Japão. Em certo sentido, esses fatores impediram os antropólogos japoneses de refletir sobre sua postura de imitação do padrão hegemônico.

Diferentemente desse padrão hegemônico, na tradição brasileira a Antropologia não pôde se separar do projeto de construir a nação.

Em parte vinculada a essa tendência, a norma no Brasil foi sempre fazer pesquisa de campo dentro da fronteira nacional. Segundo Alcida Ramos (1990), devido a essa particularidade (a síndrome de “pesquisa de campo no quintal”), a Antropologia brasileira nunca pôde deixar de ser ao mesmo tempo pesquisa acadêmica e engajamento político. Ao pensar a nação brasileira foi necessário fazer ajustamentos à presença dos “outros” internos (na palavra de Ramos, os “nossos Outros”). Sendo assim, foi difícil fechar os olhos à interligação desigual entre o lar e o lugar de pesquisa. Antecipando o argumento a seguir, gostaria de dizer que dentro dessa dificuldade podemos ver uma outra possibilidade de Antropologia. Porém, não se deve tirar a conclusão de que a observação de Ramos pode ser generalizada para todas Antropologias da América Latina. Pois as técnicas de negar as relações desiguais têm sido repetidas no estudo das comunidades dentro do país por antropólogos que se identificam com a Antropologia hegemônica do Ocidente. A dicotomia entre o “Eu-moderno” e o “Outro-pré-moderno” funciona dentro dos países latino-americanos, como aponta García Canclini. As camadas dominadas dessas ex-colônias foram definidas pelas elites metropolitanas como o “outro” e o mundo não-ocidental. E identificam-se a si mesmas com o Ocidente moderno, relegando as camadas subalternas do seu próprio país à condição pré-moderna e não-ocidental. Por isso, com relação ao Ocidentalismo doméstico também, os problemas do Ocidentalismo existem e as interligações desiguais entre os setores aparentemente descontínuos são veladas e negadas. Sem dúvida, esta situação não se restringe à América Latina.

São justamente essas problemáticas que a análise de García Canclini (1990) das culturas populares tem como objeto. Ele situa as culturas populares no seu relacionamento com as culturas hegemônicas e as interpreta como produtos da desigualdade e conflito. A perspectiva de García Canclini é compartilhada pela dos Estudos Culturais (Cultural Studies), disciplina relativamente nova, mas que já conta com críticos.

Segundo este os Estudos Culturais restringem seu objeto às minorias dentro da Nação-Estado e por isso têm uma perspectiva menos abrangente do que a da Antropologia. Não concordo com essa crítica. Em minha opinião, há muita coisa que os antropólogos têm que aprender com os Estudos Culturais. Isto não por que a TV está alcançando as comunidades onde os antropólogos trabalham ou seus habitantes estão começando a ir até o exterior para ganhar dinheiro. Essa disciplina vizinha ficou cada vez mais importante para os antropólogos porque costuma tematizar a relação entre cultura e distribuição desigual do poder. As diferenças hierarquizadas dentro da modernidade foram sempre o objeto central dos Estudos Culturais. Elas foram o objeto das pesquisas antropológicas também como discutido acima. Mesmo assim, a Antropologia enquanto disciplina não reconheceu esse fato e agora tem necessidade de reconhecê-lo. Precisamos recriar a Antropologia como uma disciplina híbrida, ou seja: problematizar as fronteiras e criar novas articulações.

## **PÓS-INTRA-MODERNO**

É por intermédio da chegada de uma nova conjuntura histórica chamada de “pós-moderna”, “pós-colonial”, ou “globalização” que estamos começando a reconhecer os problemas que a Antropologia moderna tem ignorado até os dias de hoje. Estamos presenciando uma variedade de interligações entre vários lugares e setores do mundo. Mas, se pensarmos que esses problemas passaram a existir só agora, na era pós-moderna, estamos nos enganando. Estes problemas já existem há muito tempo. Só que não eram reconhecidos até recentemente. Como García Canclini aponta, precisamos reconhecer que “neste tempo de disseminação pós-moderna e descentralização democratizadora também crescem as formas mais concentradas de acumulação de poder e de centralização transnacional da cultura que a humanidade conheceu” (García Canclini 1990). Dessa maneira, as

redes de interligação desigual ficam cada vez mais intensificadas e complicadas. A homogeneização e a diversificação caminham juntas de modo singular. Como delineado acima, a Antropologia recusou-se a reconhecer essas interligações, apelando para a retórica de descontinuidade. Se agora afirmarmos que o mundo inteiro está entrando na pós-modernidade de maneira uniforme e apelarmos a uma outra retórica de transpassagem igualitária, negando a emergência de novas formas de interligação desigual, estaremos nos enganando mais uma vez.

Com relação aos problemas que vimos discutindo neste artigo, a pós-modernidade não trouxe nenhuma alteração. A modernidade foi sempre híbrida. Para detalhar esse ponto, pode-se dizer que a modernidade é uma condição dentro da qual o moderno e o tradicional se articulam diferentemente de acordo com a posição de cada pessoa neste mundo assimetricamente interligado. Como García Canclini (1990) aponta, a modernidade é uma condição mais do que uma época. Dentro dessa condição existiram e ainda existem a Antropologia e seus objetos. Então, a noção de pós-modernidade é inútil? Não é nada disso. Aqui também quero seguir a sugestão do García Canclini. Ele afirma que podemos utilizar essa noção como um instrumento de crítica para lançar a luz sobre o processo de naturalização da modernidade. Esse ponto de vista é chamado por ele de “pós-intra-moderno”. O maior desafio para nós, antropólogos, é fazermos da pós-modernidade uma abertura para reflexão sobre as modernidades híbridas.

## **PESQUISA DE CAMPO COMO “HOMEWORK”**

Se a Antropologia quiser cometer suicídio, basta persistir nas pressuposições problemáticas: “des-historizar” Antropologia e seus objetos; presumir uma ligação intrínseca entre localidade, cultura, e identidade; “naturalizar” comunidade a ser pesquisada como espaço natural; negar a contemporaneidade entre a Antropologia e o objeto da

sua pesquisa e velar a história de interligação desigual entre eles; antropólogos assumirem posição transcendente em relação aos seus objetos e produzir etnografias como autoridades e publicá-las no âmbito acadêmico, fora do alcance dos informantes. Mas, se quisermos re-imaginar a Antropologia para o futuro, devemos problematizar todas essas convenções e superá-las. Aqui, não estou propondo descartar a pesquisa de campo. Longe disso. É necessário re-elaborar e re-criar radicalmente a filosofia e metodologia da pesquisa de campo. Só através desse esforço, poderemos salvar a Antropologia.

Vários antropólogos apontaram que já não se pode ignorar diversas trajetórias de pesquisa de campo diferentes do padrão normativo. Por um lado, fica cada vez mais claro que os moradores das comunidades pesquisadas fizeram viagens atravessando as fronteiras pressupostas na descrição etnográfica e essas experiências de viagem não são episódios esporádicos, mas constituem o cerne de sua vida social. Por outro lado, ficou difícil pressupor que as pesquisas de campo sejam realizadas exclusivamente fora do Ocidente, e por antropólogos masculinos, brancos, e ocidentais. Certamente houve antropólogos não ocidentais que estudaram Antropologia nas universidades da Europa ou dos Estados Unidos e voltaram para seu país para fazer pesquisa de campo. Também houve antropólogos não ocidentais formados em seu próprio país que foram para o exterior fazer pesquisa de campo. Apesar da existência desses antropólogos, as pesquisas de campo que não se desenvolveram conforme o padrão normativo foram vistas como reproduções malfeitas do modelo normativo, e a normatividade do padrão paradigmático nunca foi questionada. Mas atualmente, tanto no interior da disciplina como nas localidades de pesquisa de campo, estão sendo questionadas várias pressuposições que possibilitaram a pesquisa de campo normativa. Está-se começando a “renegociar” as noções do que seja pesquisa de campo e de onde é campo de pesquisa. Gayatri Spivak disse a Edward Said “*Somos antropólogos silvestres*” (Spivak 1990). Esse discurso faz sentido nesse contexto.

A distinção entre o lar e o campo fica cada vez mais ambígua. O próprio lar do pesquisador está questionado. Aqui também os antropólogos têm que levar a sério a sugestão dos Estudos Culturais, que chamaram a atenção para as várias linhas divisórias que desmontam a dicotomia entre o lar e o campo, como por exemplo, gênero, raça, classe, sexualidade, etc. Já o lar do antropólogo é um sítio não de identidade, mas de diferenças. Assim sendo, propõe-se a necessidade de “homework”. Isto não significa fazer pesquisa de campo convencional em casa. O “homework” que Kamela Visweswaran sugere é questionar a dicotomia entre o lar e o campo e enfrentar criticamente o processo de formar-se como um determinado tipo de sujeito (Clifford 1997:85). Na mesma linha, Spivak faz a seguinte observação. Se um estudante diz que tem que ficar calado porque sendo homem branco não tem direito de fazer críticas, ele não está cumprindo seu “homework” (Spivak 1990:62-63). Será que esse tipo de “homework” vai fazer com que a Antropologia não passe de experiências subjetivas e meditação introvertida? Não se trata disso. A pesquisa de campo não terá futuro senão como pesquisa de campo com “homework”.

## AS POSSIBILIDADES DA ANTROPOLOGIA

Refletindo sobre o futuro da Antropologia, vários antropólogos indicam caminhos a seguir. Não há uma concordância de opinião, mas pode-se perceber uma certa direção proveitosa. Isto é, uma Antropologia que faça parte do entrelaçamento de imaginação e práticas das pessoas de diversas posições (incluindo antropólogos) e ao mesmo tempo analise este processo de interação. Fernando Coronil, por exemplo, advoga uma Antropologia transnacional descentralizada com a perspectiva contrapontística do Edward Said e a teoria de transculturação de Fernando Ortiz (Coronil 1996). Já o ponto de ênfase da proposta de James Clifford jaz em pluralizar a Antropologia através de multiplicação das rotas de pesquisa de campo. Em sua opinião, a Antropologia deve ser “um fórum para pesquisas de campo com diversas rotas” e “um

lugar onde as diversas sabedorias contextuais participam em diálogo crítico e polêmica respeitosa”. As pesquisas de campo devem servir a essa “Antropologia com múltiplos centros” (Clifford 1997).

Segundo Anna Tsing (1993), a etnografia, focalizando a particularidade da formação social e do ponto de vista, tem a possibilidade de chamar atenção para a criatividade local e a interligação entre o local e o global. Mas parece que em sua etnografia o que está sublinhado é o paralelismo entre a resistência de uma xamã indígena contra o Estado e a história oficial da Indonésia e a atividade feminista da autora nos Estados Unidos. Por outro lado, Akhil Gupta e James Ferguson (1997a) parecem ter a firme intenção de construir uma relação de solidariedade. Eles advogam a necessidade de desenvolver as estratégias metodológicas e epistemológicas que focalizem a construção de conhecimento vinculado a uma situação específica. Em sua concepção de pesquisa de campo o que está sublinhado não é o espaço localizado mas “locação social, cultural, e político”. Segundo Gupta e Ferguson (1997a, 1997b), a pesquisa de campo deve estar baseada na vontade de criar ligações políticas e epistemológicas entre sua locação e as locações dos Outros. Eles chamam esse trabalho de “location-work”.

Essas propostas não são unânimes. Mas gostaria de sublinhar o que é comum entre elas. Todas reconhecem pelo menos duas premissas como pontos de partida para imaginar a Antropologia do futuro. Primeiro, não supor que haja descontinuidade natural entre a sociedade dos antropólogos e as comunidades pesquisadas por eles, que devem reconhecer o fato de que o lar dos antropólogos é um composto de diferenças. Segundo, os antropólogos, tanto quanto qualquer pessoa, são sujeitos com **um** corpo físico e **uma** determinada posição social; por isso, o conhecimento produzido por antropólogos também não passa de **um** conhecimento desde **uma** locação sobre outras locações.

Há mais de quinze anos Johannes Fabian escreveu: “se pudermos mostrar que nossas teorias sobre as sociedades deles são nossas práticas,

ou seja, nossas maneiras de produzir e reproduzir o conhecimento sobre os “outros” para nossa sociedade, talvez poderíamos colocar de novo a Antropologia em pé” (Fabian 1983:165). Tendo esse reconhecimento como base, já não devemos falar para nossa comunidade (lingüística, cultural, ou acadêmica) supostamente homogênea. Pelo contrário, não há futuro para a Antropologia senão conversar reciprocamente e negociar com outros dentro de uma comunidade internamente diversa e contraditória. Essa comunidade não pode ser baseada em alguma dada essência comum, mas deve ser imaginada com muito esforço. A discussão sobre o caráter imaginário de nacionalidade nos ensina que não existe uma comunidade espontânea democrática por baixo da cobertura da nação. Para alcançar uma nova comunidade, ainda teremos que contar com nossa imaginação.

Uma vez que não se pode considerar o lar como o lugar de identidade, os antropólogos estão enfrentando as diferenças já em sua vida cotidiana. Então por que os antropólogos precisam sair de sua casa e viajar longe para fazer pesquisa de campo? Será que a locomoção física e geográfica vai continuar indispensável para os antropólogos? Essas perguntas merecem exame. Se alguém insiste em pesquisa de campo na biblioteca, no escritório de grandes empresas ou na vizinhança de sua casa, em princípio não podemos negar que sim. Mas há algo de estranho. Como Clifford aponta(1997:91), “travel broadens” (a viagem alarga). Mas alargar o que?

De acordo com o senso comum, alargar a experiência de um sujeito quer dizer essencialmente apropriar-se do mundo. Em lugar disso o que precisamos agora é alargar nossa visão para a interligação e ruptura entre várias localidades. Se os antropólogos têm uma visão diferente da dos pesquisadores de outras disciplinas, que vão e voltam entre seu país e os países poderosos para imitar os padrões hegemônicos, isto se dá porque, embora trabalhem dentro dos limites (do discurso e da instituição de Antropologia que exige a produção de etnografias padronizadas), os antropólogos experimentam algumas contradições

durante suas pesquisas e têm que continuar negociando em torno dessas. Essas experiências se tornam possíveis justamente através de deslocamento de seu corpo para outro contexto diferente da sua vida cotidiana. E esse corpo não é generalizado, mas bem específico, tal como um corpo feminino japonês, um corpo masculino negro, ou um corpo branco homossexual etc. Neste mundo de Internet, cérebros eletrônicos e organismos artificiais, torna-se ainda mais importante, para a Antropologia, sublinhar o fato de que cada um possui um corpo singular e historicamente específico. A prática antropológica é, por excelência, uma prática corporal.

## **PARA RECOMEÇAR**

Não há dúvida alguma de que os antropólogos não são oniscientes nem onipotentes. Fora da Antropologia encontram-se os poderes que têm exercido influência decisiva e às vezes destrutiva sobre o destino dos povos pesquisados por antropólogos. Portanto, se estes estão absorvendo-se na discussão metafísica de suas possíveis influências negativas sobre as comunidades pesquisadas no momento em que a situação envolvente destas está aceleradamente piorando, o gesto desses antropólogos pode parecer até uma brincadeira. A Antropologia é a disciplina em que a pesquisa de campo e a reflexão andam lado a lado. Ela não pode parar de refletir nem mesmo durante a pesquisa de campo e não existe nenhuma pesquisa de campo não acompanhada de reflexão.

O que é a Antropologia? Essa questão também deve ser levantada no interior da negociação com as pessoas pesquisadas dentro de um determinado contexto histórico. Não há garantias, entretanto, de que se possa alcançar uma resposta definitiva, universal e objetiva. A Antropologia não deve se satisfazer com a digestão fácil de diferenças. Pelo contrário, é uma prática intelectual sem garantia de negociar com os “outros” sobre a produção, circulação e consumo de diferenças para fazer com que tanto a Antropologia como seus objetos se transformem.

De que maneira poderíamos articular a prática antropológica e as práticas dos “outros” com diversos objetivos? Se conseguirmos alcançar essa resposta, a Antropologia finalmente terá uma chance de nascer. Se não, nascerá morta. Na medida em que é levada ao impasse, a Antropologia tem futuro. As disciplinas que não estão enfrentando nenhuma dificuldade agora são apenas trabalhos rotineiros.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CLIFFORD, J. 1988. *The Predicament of Culture*. Harvard University Press.
- CLIFFORD, J. 1997. *Routes*. Harvard University Press.
- CORONIL, F. 1996. Beyond *Occidentalism*: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cult. Anthropol.* 11(1):51-87.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1976. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. (abridged edition). Clarendon Press.
- FABIAN, J. 1983. *Time and the Other: how anthropology makes its object*. Columbia University Press.
- GARCÍA CANCLINI, N. 1990. *Culturas híbridas*. Grijalbo.
- GILROY, P. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Harvard University Press.
- GUPTA, Akhil & FERGUSON, James. 1997a. Discipline and Practice. In *Anthropological Locations*. Akhil Gupta and James Ferguson, eds. University of California Press, pp.1-46.
- GUPTA, A. & FERGUSON, J. 1997b. Beyond “Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference. In: GUPTA, A. & FERGUSON, J. (eds.). *Culture, Power, Place*. Duke University Press, p.33-51.
- PRATT, M.L. 1992. *Imperial Eyes*. Routledge.
- RAMOS, A.R. 1990. Ethnology Brazilian Style. *Cult. Anthropol.* 5(4):452-272.
- RAMOS, Alcida Rita. 1991. A Hall of Mirrors. *Critique of Anthropology*, Vol.11(2): 155-169.
- SPIVAK, G.C.1990. *The post-Colonial Critic*. Routledge.
- TSING, A.L.1993. *In the Realm of the Dyamond Queen*. Princeton University.

Recebido em: 21.08.00  
Aprovado em: 05.06.00