

A Antropologia brasileira e os estudos da comunidade

O presente trabalho consiste na apresentação de algumas reflexões críticas a respeito de um método de pesquisa empírica e de reconstrução do real, bastante comum no campo da Antropologia, assim como da Sociologia, e que, durante algum tempo, gozou de grande prestígio como solução para as exigências intelectuais e societárias de uma ciência social positiva.

Conforme é sabido, a divisão de trabalho tradicional, no campo das Ciências Sociais, reservava à Antropologia a tarefa do conhecimento de populações «primitivas», ou, de um modo geral, não-ocidentais, enquanto que à Sociologia incumbia o estudo das sociedades «modernas», ou «com-

plexas». Ao longo de sua história foi a Antropologia desenvolvendo um elevado grau de refinamento metodológico, particularmente com a elaboração da chamada análise estrutural-funcional, na tradição britânica, e com o estruturalismo inspirado na obra de Lévy-Strauss.

Com o deslocamento de seu campo de conhecimento para o tipo de sociedade antes considerado como o domínio da Sociologia, desenvolveu o trabalho do antropólogo excelentes monografias, seja sobre sociedades rurais, seja sobre sociedades urbanas. Seria impossível relacionar tôdas as importantes contribuições da Antropologia ao conhecimento sistemático das sociedades «com-

plexas». Todavia, apenas a título de exemplo, podemos citar algumas: Firth, Raymond, *Two Studies of Kinship in London*; Campbell, Honor, *Family and Patronage*; Smith, Raymond, *The Negro Family, in British Guyana*; Harris, Marvin, *Padrões Raciais nas Américas*. No Brasil poderíamos citar os trabalhos de Cardoso, Roberto, *Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica: Sugestões para uma Metodologia*; assim como os programas de pesquisa coordenados pelo mesmo antropólogo: «A Sociologia do Desenvolvimento do Brasil Central» e «Sociologia do Desenvolvimento do Nordeste». Na Bahia, não seria necessário enumerar os diversos estudos de Thales de Azevedo sobre relações raciais, religiões de folk, estratificação social, e tantos outros ou os estudos em andamento no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia, sob a coordenação do antropólogo Vivaldo Costa Lima.

Todavia se a Antropologia fornece boas contribuições ao conhecimento de sociedades nacionais, não há como negar que a própria Antropologia também produziu sérias limitações a este mesmo conhecimento. Foi quando antropólogos (e também sociólogos) presos à perspectiva gnoseológica do «culturalismo», introduziram no estudo de sociedades nacionais a perspectiva metodológica dos «estudos de comunidade».

A análise crítica dos «estudos de comunidade», dada a perplexidade que causam, não é isenta de dificuldades.

Deveríamos, a rigor, partir de uma conceituação do que seja o objeto de tais estudos: trata-se de estudar comunidades, ou trata-se de um método para alcançar a inteligência de um problema, ou de um processo? Em ambos os casos, o que se entende por comu-

nidade? A questão não é ociosa, já que essa categoria, tão amplamente usada nas Ciências Sociais, é tão fluidamente definida, a ponto do conceito científico chegar quase a se confundir com a palavra da linguagem comum.

Uma série de indagações resultam desse primeiro problema, e se ligam aos demais problemas que serão focalizados no desdobramento de nossa análise, todos eles revelando perplexidade de quantos tenham refletido sistematicamente sobre essa modalidade de pesquisa empírica e de explicação do real:

O que é «estudo de comunidade?» Trata-se de um método, de uma concepção teórica, ou da análise de unidade concreta?

O «estudo de comunidade» é um meio ou um fim?

A que tipo de generalização se propõe, e que tipo de generalização permite?

Que nível de explicação do real permite, dada sua filiação gnoseológica?

A origem social da pesquisa empírica, particularmente sobre a «nossa sociedade», é por demais conhecida, e ninguém ignora sua conexão com as crises sociais geradas pela chamada Revolução Industrial. A origem intelectual, certamente não independente da primeira, tem raízes filosóficas igualmente conhecidas. Trata-se da corrente de pensamento inaugurada por Comte. Realmente, foi a incorporação de princípios positivistas — o conhecimento positivo em substituição ao que se poderia chamar de «sociologia construtiva» — que conduziu ao esforço sistemático no sentido da pesquisa empírica como instrumento do conhecimento e esperava-se, do domínio sobre os fatos e processos sociais. Não sem criar, ao longo do tempo, certos problemas metodológicos e epistemológicos, quando a objetividade neopositivista desemboca no

empiricismo tecnicista, passando a adquirir caráter ideológico (no sentido mannheimiano do termo).

Por outro lado, a Antropologia, eminentemente empírica, se descartamos as fantasias da *Rama Dourada* e outras, reorientava suas preocupações no sentido de alargar seu objeto de estudo. Na opinião sarcástica de Costa Pinto (1), objeto cada vez mais fugidio, na medida em que as populações primitivas deixam de o ser, seja por efeito da dizimação, seja por força da assimilação. Neste alargamento, a Antropologia passou a incluir as sociedades globais em seu campo de estudo. Tal reorientação foi bem recebida pelos círculos acadêmicos, e mesmo administrativos, sequeiros de pesquisa empírica e, durante muito tempo, os estudos de comunidade, aplicação dos procedimentos antropológicos, gozaram de bastante prestígio. Até que o «empiricismo antropológico» passasse a ser criticado pela nova «consciência sociológica», resultante do amadurecimento da reflexão científica no Brasil, ou a ser substituído pelo novo empiricismo, assim como o primeiro, também de origem norte-americana: o *survey* quantitativo (2).

No Brasil, para onde também se transpuseram os princípios positivistas, os estudos de comunidade constituíram, ainda que tardiamente, um dos primeiros modelos de investigação adotados pelos cientistas sociais. «O estudo de comunidade» é um modelo de investigação adotado pela maioria dos sociólogos e etnólogos brasileiros desde os seus primeiros contatos com algumas das obras mais típicas das ciências sociais americanas. . . Para romper de maneira drástica com os ensaios histórico-sociais produzidos no passado. . . grande parte dos estudiosos formados pelas universidades e escolas criadas a partir de 1930 preferiu o que lhes

foi apresentado como «científico», «positivo», «mais refinado». Desta maneira ganhou-se em precisão e rigor na observação e tratamento descritivo dos eventos, perdendo-se algumas vezes a riqueza e a desenvoltura no uso criador da inteligência» (3).

A influência norte-americana, portanto, cedo se fez presente na vida acadêmica brasileira, e com ela transferiu-se para o nosso País o prestígio que nos EUA haviam alcançado os estudos de Warner e dos Lynd (4). Através de tal influência, os estudos de comunidade se implantaram entre nós, e também aqui assistimos à transformação de um legítimo procedimento antropológico, em sua utilização original — o estudo de populações tribais — num procedimento ilegítimo, quando aplicado a sociedades de *natureza diversa*. Esse deslocamento de um método e de uma teoria, desde seu âmbito genuíno a outros âmbitos distintos, reflete bem o fato de que antropólogos e sociólogos não percebiam que sociedades globais eram, não apenas mais «complexas» — como parecia sugerir a dicotomia primitivo-complexo — mas que esta própria complexidade é o resultado de diferenças de natureza. Parecia refletir também outra inadequação cognitiva: conforme se pode observar nos estudos de comunidade, «geralmente o sistema é fragmentado em partes autônomas, isoladas, vistas a priori como significativas, mas de maneira que o seu valor interpretativo fica prejudicado. Pouca importância tem a análise de componentes solitários da estrutura econômica, da estrutura social, do sistema cultural, da organização demográfica, etc., quando essas «áreas» da realidade não são vistas em sua concatenação dinâmica e numa hierarquização relevante do ponto-de-vista explicativo» (5). Isto é, não se alcança a totalidade dos sistemas sociais,

e não se percebe que tais sistemas possuem sobre determinantes. Despreza-se o fato de que a vida social se faz segundo níveis de profundidade diferenciais de potencialidade dinâmica, e não se hierarquiza a realidade segundo problemas de investigação.

Mas, o estudo de comunidade não é apenas o resultado do extravasamento de um método desenvolvido para a compreensão de sociedades ágrafas e de integração local. É também, um correlato metodológico da percepção culturalista-funcionalista do real — uma ontologia e uma gnoseologia peculiares, desenvolvidas pela Antropologia, talvez num esforço de criação de um objeto próprio, como quer Costa Pinto, talvez numa tentativa de fugir a uma concepção «materialista» do objeto social, que aparentemente repugnava ao puritanismo intelectual norte-americano durante certa época.

O que se pretende através dos estudos de comunidade? De um lado, alcançar a compreensão da sociedade global, partindo das partes para o todo, e admitindo-se, implicitamente, que este último se esgota na soma das partes. De outro lado, explicar processos sociais gerais, partindo da noção de cultura.

Poderíamos, no entanto, indagar: existem tais partes, como entidades autônomas, passíveis de compreensão, ou trata-se de uma forma inadequada de percepção da totalidade? Pode-se explicar adequadamente a dinâmica social através da noção de cultura? (6).

A bem da verdade, cumpre notar que alguns dos estudos de comunidade realizados no Brasil não deixam de revelar alguma consciência de tais problemas. Nesses estudos, encontramos uma introdução onde se ressalta a importância da História, e onde se afirma que a comunidade participa de uma região ou de um país. Mas, quando passamos da

introdução ao corpo do trabalho sentimos que, não obstante aquela consciência, não conseguem os autores operacionalizar, seja a noção de história, seja a de totalidade. Isto é, seu aparelhamento conceitual não lhes permite pôr o fato em sua historicidade, mesmo porque a própria noção do todo é empírica e estática, além de localizada. É, por outro lado, típica, como o revelam os vários capítulos das monografias, onde as «fatias» do conjunto são descritas de forma isolada. Não é estranha a essa visão «segmentária» do todo a preocupação, evidente em alguns estudos de comunidade, com a descrição de todas as minudências da vida social, refletindo, seja a inexistência de um problema central, seja, quando ele se propõe, a dificuldade de tratá-lo, dificuldade essa resultante precisamente do caráter a-histórico e segmentário do método. É por isso, também, que a noção de história se dilui naquelas introduções transformadas em «esboço histórico da comunidade e da região», isto é, numa seqüência cronológica de eventos, tratados descritivamente, sem alcançar o nível de análise de um problema pôsto em sua historicidade, ou em sua especificidade histórica, o que, ademais, pode dispensar a descrição de eventos cronológicos. Por outro lado, da a-historicidade e do behaviorismo culturalista do método, resulta o esquecimento do segundo postulado invocado naquelas introduções: a comunidade participa de um todo maior. Nas monografias resultantes do método, parece que tal participação cessa quando passamos da introdução ao capítulo primeiro, e temos a impressão que somente no passado ela se fazia: sua vigência cessa durante o período de trabalho de campo (7).

Mas, não dissemos, até agora o que é o «estudo de comunidade». Uma definição prática seria

a de que se trata de um levantamento sistemático sobre a vida social em conjunto de uma agregado humano (8). É uma definição bastante precisa, visto que o «estudo de comunidade» é precisamente isso — um levantamento. Com efeito, «as interpretações desenvolvidas param nos limites da caracterização empírica do funcionamento atual da estrutura social e da cultura» (9). Na verdade, tal apreciação só se aplicaria a alguns estudos de comunidade mais sofisticados, visto que muitos não chegam sequer a uma caracterização empírica da estrutura social, mas param ao nível da descrição de fatos. Não é o caso de discutirmos, aqui, as diferentes concepções de estrutura social, de Radcliffe Brown a Lévy-Strauss, mas todas elas concebem estrutura como um sistema de relações significativas, e não uma mera justaposição de dados. De qualquer forma, a apreciação de Fernandes ressalta duas características comuns aos estudos de comunidade: a descrição empírica; o funcionamento atual, revelando o a-historicismo inerente ao método.

Se aquela é a definição do «estudo de comunidade», definição que poderíamos chamar de operacional, supõe-se que o «agregado humano» seja a comunidade. Mas, como é definida a comunidade? O critério é, predominantemente, ecológico, e parte do «âmbito determinado pela distância a que se situam, nas várias direções, os moradores mais afastados do centro local de maior densidade demográfica, havendo entre os moradores do núcleo central e os da zona circunjacente uma interdependência direta para a satisfação de pelo menos uma parte de suas necessidades fundamentais» (10).

Ora, se deve haver consistência entre conceito e objeto, e se um dos requisitos da análise científica é o de se evitar a ambigüida-

de conceitual, surgem, desde já, certos problemas. O que se estuda já não é a comunidade sociológica, mas a comunidade ecológica. Isto é, estuda-se uma unidade ecológica com o aparelhamento teórico conceitual desenvolvido em função de um tipo sociológico, de um tipo específico de estruturação, e naquela unidade ecológica busca-se ver aquilo que a noção de comunidade enfatiza: a integração funcional (11). Portanto, dada a definição ecológica do objeto, estudam-se unidades sociais a partir de determinado aparato teórico-metodológico, ainda que a unidade definida não seja do tipo para o qual se desenvolveram as concepções teóricas. É com a mesma metodologia que o antropólogo estuda, desde pequenas vilas relativamente isoladas, até cidades ou municípios relativamente grandes e fortemente integrados numa economia nacional. Já ficou claro que nada temos contra a contribuição do antropólogo ao conhecimento de sociedades nacionais. Pelo contrário, como ressaltamos, páginas atrás, excelentes estudos foram realizados. Mas, «afirmar que os métodos próprios para obter conhecimentos sobre os índios que vivem nas vizinhanças de um armazém no novo México servirão igualmente quando aplicados aos americanos que vivem nas vizinhanças de Times Square, em Nova York, significa entregar-se a uma insensatez que não é frequente na ciência social moderna. Embora os indivíduos, em ambas as situações, possam ter algumas coisas em comum, e algumas dessas coisas possam ser básicas, tais como, por exemplo, certas necessidades fisiológicas, psicológicas e mesmo culturais, é apenas aquilo que eles não têm em comum que afeta os destinos diversos de ambas as sociedades. O analfabeto pode ter consciên-

cia da certeza da morte, mas nada conhece a respeito da inevitabilidade dos impostos» (12). O estudo de comunidade, como vimos, é uma projeção do trabalho tradicional do antropólogo com populações primitivas, sobre populações nacionais. Mas, se no primeiro caso, a comunidade, como tipo sociológico, coincide com a comunidade como agregado ecológico, o mesmo não se observa no segundo caso. Mais uma vez podemos observar que em alguns estudos de comunidade existe a consciência do fato, sem que se opere a operacionalização daquela consciência.

Sem dúvida, o conceito ecológico de comunidade é válido para estudos ecológicos e, na verdade excelentes trabalhos foram realizados pela ecologia humana, particularmente nos EUA. Os estudos de ecologia urbana realizados por Park e seus discípulos, em Chicago e em outras metrópoles norte-americanas, desenvolvendo por exemplo, sua teoria dos «círculos concêntricos», são, hoje, famosos (13). Cumpre, todavia, a nosso ver, manter claro o significado dos conceitos, e não transformar similitudes semânticas em equivalências sociológicas.

Uma ressalva deve ser aqui feita: comunidades são, também, sistemas ecológicos (no sentido usado por Redfield, por exemplo) (14), além de sistemas sociais, mas isto não é o mesmo que definir a unidade sociológica pela unidade ecológica. Quanto ao fato de ser uma comunidade um sistema ecológico (um município, uma área, ou uma metrópole também o seriam) Redfield nos mostra como chegou a perceber determinada comunidade como um sistema ecológico:

«Ao tentar compreender o caráter sistemático da vida de uma comunidade, o pesquisador deve começar de algum ponto. Qual deve ser este ponto de partida? Geralmente, começa-se pelas coi-

sas imediatamente visíveis... Se analisarmos as descrições publicadas da vida primitiva, ou de populações camponesas, veremos que, freqüentemente, as primeiras páginas ou capítulos descrevem o trabalho da terra. Podemos mesmo dizer que quase todos os estudiosos de comunidades simples, ativeram-se no início de suas pesquisas, a apenas este objeto: a terra e o trabalho nela realizado... e os objetos materiais produzidos. Estas coisas são visíveis, e compreendê-las é relativamente simples» (15).

E Redfield prossegue, mostrando como seguia os homens ao campo de plantio, observando suas atividades produtivas, e as atividades rituais associadas, e como conversava com a população sobre o trabalho agrícola, as culturas itinerantes, etc.

«Enquanto minha atenção estava focalizada para esta série de atividades, necessariamente interconectadas na mesma ordem invariável, eu estava reconhecendo um sistema particular dentro do todo que é a vida em Chan Kom. Qual é a natureza da ordem entre as partes que compõem este sistema de atividades agrícolas? Claramente, as partes são relacionadas uma à outra como os elos de uma cadeia, ou os meios para os fins, cada meio conduzindo ao meio seguinte, e assim por diante. Pensando essas atividades como uma cadeia, se vê que muitos elos são ligados a outras cadeias subsidiárias de meios e fins. O sistema pode ser estendido e complicado pela adição das atividades de comercialização, ou das atividades que convertem o milho em alimento para a família do agricultor» (16).

E continua Redfield descrevendo os vários detalhes do sistema agrícola e a influência de fatores mesológicos tais como a vegetação e o suprimento de água, condicionantes e limitadores das atividades da comunidade. Con-

siderando as relações entre a comunidade e o meio natural, surgiu uma nova forma de «organizar fatos particulares em sistemas... seria possível agrupar muito da vida de Chan Kom em torno do padrão predominante da terra em si mesma e do trabalho do homem sobre a terra» (17).

Mas, «um terceiro sistema surgiu do reconhecimento de que o milho era de interesse e importância centrais para o povo de Chan Kom... Para ele, o milho é a própria vida. O milho fornece a base alimentar. Ele é vendido para que se possa comprar os bens que vêm de fora. E ele é o centro das idéias e práticas religiosas. As divindades pagãs são protetoras do milho... e a Virgem é invocada para proteger o milho recém-plantado. O homem bom é aquele que cultiva o milho em atitude de reverência» (18).

«Assim, comecei a formar nova concepção de partes relacionadas umas às outras, num sistema de atividades e crenças. Este terceiro sistema é... radial: o milho é o centro e as outras coisas são grupadas em torno a ele, conectadas a ele de diferentes formas, algumas por uma série de atividades úteis, outras por conexões de significado simbólico. Nossa mente vai do milho para a agricultura; do milho para a vida social; do milho para a religião. O milho é sempre o centro das coisas» (19).

Redfield passa a «dar nomes a dois dos sistemas de que falamos. Ambos começam no mesmo ponto: os instrumentos e as técnicas de trabalho produtivo» (20).

Um dos sistemas é o de subsistência. Ele diz respeito a todas as funções de produção «tanto as centrais, em torno ao milho e que têm conotações religiosas, como outras, periféricas, que são apenas atividades econômicas» (21).

Mas, devemos distinguir o sistema de subsistência do sistema ecológico. «Digamos que entende-

mos por sistema ecológico as interrelações entre o homem e a natureza, e as regularidades concorrentes, naturais e artificiais. Este sistema parte do ponto-de-vista homem-natureza, e é muito mais do que o sistema de subsistência. O interesse dos maya pelo milho ultrapassa em muito sua importância como um meio de vida» (22).

«Se tudo que os maya pensam ou sentem sobre partes da natureza fosse reunido, teríamos um sistema muito mais compreensivo do que o sistema de subsistência» (23).

«Temos, então, dois sistemas que se interpenetram e interrelacionam, o sistema ecológico é maior que o sistema produtivo, e tem um princípio organizatório diferente: a relação homem-natureza, mais do que a produtividade» (24).

Redfield ressalta, ainda, que o sistema ecológico não tem apenas um sentido estático, mas também dinâmico. E considera a análise de Pritchard sobre os Nuer, focalizando «as transformações regulares de sua organização», isto é, o ciclo anual de vida daquela população dependente do gado, e as modificações cíclicas de sua organização, em função das cheias e vazantes do Nilo. Ou o processo de «reprodução por cissiparidade» da comunidade maya por imposição das limitações ecológicas (25).

Todavia, essa noção de sistema ecológico perde sua operacionalidade quando se trata de «comunidades» urbanas. Aqui, o conceito de sistema ecológico torna-se bastante diferente: o estudo da ordem temporal e espacial da ocupação (do espaço) e das instituições. É o conceito operacional desenvolvido por Park que se torna instrumental na compreensão de certos aspectos da dinâmica urbana, com suas noções de luta pelo espaço: competição, invasão, sucessão. Ou a noção de área

ecológica integrada e área ecológica homogênea (26). Ou as várias noções de simbiose; comensalismo; comunidade biótica; *habitat* e população; diferenciação e organização; distribuição espacial de função; zoneamento concêntrico; padrão multcentralizado; segregação; comunidade dependente e independente, etc. É quando a comunidade urbana é vista, não apenas como uma «ordem moral», mas também como um «padrão espacial» (27).

Mas, a comunidade ecológica não se confunde, conceitualmente, ainda que empiricamente possa coincidir com a comunidade sociológica. A comunidade ecológica é «o padrão de relações simbióticas e comensalistas que se desenvolve numa população como resposta ao *habitat*» (28): «A inevitável concentração de organismos sobre recursos limitados produz uma complexa interação de organismo com organismo, e de organismo com ambiente, no curso da qual os indivíduos ajustam-se uns aos outros de modos conduzentes a uma utilização mais efetiva do *habitat*» (29).

Essa digressão, um tanto extensa, visa apenas mostrar (particularmente ao estudante pouco familiarizado com os conceitos e o objetivo da ecologia humana) que uma comunidade, ou qualquer agregado humano (uma metrópole, uma área, etc.), como já dissemos, pode ser objeto de análise ecológica. Mas, convém atentar, repetimos, para a necessidade de consistência entre o conceito definidor do objeto de estudo e o modo pelo qual se deseja encarar o objeto estudado e os pressupostos inerentes ao método. A nosso ver, constitui uma limitação a confusão registrada entre o «padrão de relações simbióticas e comensalistas» e o tipo ideal de sociabilidade, com a consequência de que os «estudos de comunidade» poucas comunidades (no sentido de tipo de integração só-

cio-cultural), estudaram, enquanto incluíam em seu objeto até mesmo a anticomunidade.

Resumindo: a) Estuda-se uma unidade ecológicamente definida com o aparelhamento teórico-metodológico desenvolvido em função de um tipo de estruturação. b) O conteúdo das relações sociais, que deveria definir o objeto de estudo é freqüentemente substituído pela extensão da interação. c) Um conceito rico em implicações heurísticas é esvaziado de seu conteúdo. d) Como consequência da inadequação conceitual, a compreensão de um tipo de estruturação é substituída pela descrição de um segmento espacial.

O estudo de comunidade foi erigido, durante muito tempo, em «o método». Há alguns anos atrás, Nogueira ressaltava «a importância que vão assumindo os chamados «estudos de comunidade» no Brasil, verdadeiro movimento intelectual, o mais vigoroso até o momento, na história da pesquisa sociológica no País e, ao que tudo indica, com tendência a absorver uma parte cada vez mais considerável do interesse, da energia e dos recursos com que contarem os especialistas que, no futuro imediato, se empenharem no levantamento de dados sistemáticos para o conhecimento da realidade nacional» (30). O vaticínio de Nogueira não se realizou, a não ser nos limites do «futuro imediato» e de uma ou outra tentativa esporádica. Mais adiante veremos que os «estudos de comunidade» pouco contribuíram para o «conhecimento da realidade nacional», e mesmo para o conhecimento da realidade local. Na verdade, qual a importância da descrição de segmentos locais para a ciência social? Qual a função amplificadora dos «estudos de comunidade»?

Dis-se-á, talvez, que os estudos de comunidade realizados no Brasil contribuíram, por exemplo,

para o conhecimento das relações familiares no Interior brasileiro. Talvez tenham contribuído, mas trata-se, sem dúvida, de uma contribuição bastante magra, como magros são, em geral, os vários capítulos dos «estudos de comunidade» (mesmo não considerando as limitações impostas pela falácia culturalista). Não teria sido melhor concentrar os esforços sobre as relações de parentesco, tornadas o foco central da análise, como o fez, por exemplo, Campbell, já citado, em sua excelente monografia, onde, explorando os recursos da análise estrutural-funcional, nos mostra o significado e a estrutura dos vínculos de parentesco para as populações do Zahgreb grego? Ou concentrar os esforços em qualquer outro aspecto da vida social ou problema sociológico (ou antropológico)?

Dir-se-á, ainda, que o objetivo dos estudos de comunidade é o de mostrar como se integram num todo os vários componentes do sistema social. Mas, pode-se observar que esta integração não é alcançada, dada a concepção «empírica» de totalidade que, nos resultados práticos dos estudos de comunidade, é reduzida a uma simples justaposição de partes, editorialmente traduzida numa justaposição de capítulos num mesmo volume. A rigor, nem mesmo a «totalidade empírica» funcionalista é alcançada (31).

Quais os pontos positivos atribuídos aos estudos de comunidade? Nogueira, um dos analistas desse método, destaca duas «contribuições teóricas»: a) Os estudos de comunidade constituem «complemento e corretivo aos estudos analíticos, por fornecerem uma visão de conjunto, funcional, da vida social, pela interpretação dos dados referentes ao mesmo *locus* geográfico» (32). b) «Trazem ao primeiro plano o comportamento tradicional, convicções e racionalizações que, de

outra forma, escapariam à análise quantitativa» (33).

Em outras palavras, os estudos de comunidade estimulariam a observação informal e a análise qualitativa, e propiciariam o tratamento «holístico».

Ora, as limitações da abordagem quantitativa são bastante conhecidas, como o são também as da abordagem qualitativa. Mas, quer nos parecer que, nas citações acima reproduzidas, estabelece-se uma oposição inadequada entre qualitativo e quantitativo, e entre quantitativo e estudo de comunidade. Na verdade, não se trata de oposição, mas de complementaridade *num mesmo projeto de pesquisa*, como aliás, se verifica num dos programas de estudos de comunidade que adiante será examinado. Os procedimentos quantitativos e qualitativos não devem ser vistos como opostos, mas como mutuamente corretivos em uma mesma unidade de investigação. Parece que aqui também se reflete a indefinição face ao que seja «estudo de comunidade». De um lado, nada impediria que um estudo de comunidade fosse realizado através do uso de técnicas quantitativas. Por outro lado, o tratamento qualitativo não é apanágio dos estudos de comunidade, mas uma característica do método antropológico, aliás uma das contribuições positivas por ele trazido ao estudo de sociedades «complexas». As vantagens da abordagem qualitativa são evidentes, seja no estudo de pequenas comunidades, seja no de populações urbanas. As monografias já citadas de Campbell, Firth, Smith, assim como a de Wilmott e Young (34) são exemplos satisfatórios. No Brasil, poderíamos citar os trabalhos de Matta e Laraia (35); de Mellati (36); de Queiroz (37); de Cândido (38); e muitos outros, seja sobre a organização social da favela; sobre o poder político; a vida religiosa, etc. A oposição es-

tabelecida entre estudo de comunidade e levantamento quantitativo equivaleria a equiparar a *técnica de observação e de tratamento dado*, com um *modo de perceber o real*, o que seria um absurdo epistemológico.

Sem dúvida, os estudos qualitativos corrigem deficiências dos quantitativos, como, por exemplo, aquelas notadas em algumas análises da modernização, onde o tratamento quantitativo divorcia certos valores manifestos, da cultura e dos processos sociais, numa aliança entre a limitação metodológica (ou, melhor dizendo, técnica) e o *bias* ideológico — a identificação entre modernização e civilização ocidental.

Ora, se são verdadeiras tais considerações sobre a abordagem qualitativa, podemos afirmar, como fizemos acima, que o modo de relacionamento do sujeito-observador com o objeto-observado, que o tipo de inferência trazido pelo antropólogo para o estudo de sociedades chamadas complexas foi uma contribuição positiva para as Ciências Sociais, na medida que se associe aos procedimentos quantitativos formais da Sociologia. Daí, porém, a validar os estudos de comunidade, como forma, não apenas de observação, mas de concepção do real, vai, a nosso ver, uma grande distância.

Vale ressaltar, ainda, que o modo de encarar a realidade, permitido pela concepção culturalista, tende a limitar a reconstrução da totalidade, reduzida a um conjunto de idéias e símbolos, e por isso mesmo segmentável da sociedade global, sem que a análise alcance os requisitos e princípios organizatórios e estruturais. Mesmo considerando apenas um subsistema, compare-se as reconstruções culturalistas e estruturais de sistemas de parentesco, ou, ao nível de processos globais, as primeiras com a «totalidade concreta» alcançada pela análise dialética (39).

Ainda como vantagem do método em foco, aponta-se que o mesmo permite apreender as «manifestações subjetivas da vida social, revelando a tendência do grupo a perpetuar seus valores tradicionais ou a abandoná-los e substituí-los por outro sistema de valores; enfim, a reproduzir a própria vida social indefinidamente, tal qual é, ou a deixá-la mudar, quer numa atitude de consentimento, quer pelo empenho consciente» (40).

Isto é, os estudos de comunidade permitem identificar aquilo que poderíamos chamar «valores-orientação», tradicionalistas ou modernistas, assim como tendências conservantistas ou inovadoras. Nada mais válido que o estudo de atitudes, motivações e valores, componentes do processo de modernização. Mas, é forçoso reconhecer que a análise de tais manifestações da vida social é apenas um subproduto dos estudos de comunidade, ou, na melhor hipótese, um dos capítulos perfunctôriamente tratados no conjunto da monografia (que, diga-se de passagem, só é monográfica em função do local da investigação). Indagaríamos, novamente: não seria melhor propor o estudo deste problema específico, relacionado à totalidade social, a fim de melhor alcançar sua compreensão? Estudando um problema específico, em uma ou mais «comunidades» — ainda que no sentido um tanto elástico do termo — não estaríamos dando um conteúdo à investigação que deixaria de ser uma descrição empírica dos vários aspectos da vida social, para se tornar a análise de um problema sociológico em situação de tipicidade?

O foco da análise seria um problema, e não uma comunidade. E, procedendo assim, estaríamos a salvo da falácia que costuma estar presente nos «estudos de comunidade» tradicionais: o não reconhecimento de que os fató-

res determinantes estão fora da «comunidade», tanto ao nível lógico, como do ponto-de-vista locacional.

Os «estudos de comunidade», já dissemos, são quase sempre de cunho culturalista. Acreditamos poder afirmar que tal método é, com efeito, um produto do culturalismo. Por isso, conviria examinar, ainda que sem maiores detalhes, as implicações do culturalismo para as Ciências Sociais em geral, e para os estudos de comunidade, em particular.

Freqüentemente, sociólogos têm criticado as «incurções» da Antropologia naquilo que consideram seu campo de trabalho privativo, isto é, as sociedades nacionais e seus setores. Na verdade, tais críticas são, em parte inadequadas, pois, não se pode deixar de reconhecer que vários estudos de antropólogos, em sociedades rurais ou urbanas, constituem os melhores estudos já realizados, dentro do tema focalizado. É, particularmente, o caso das análises estruturais de sistemas de parentesco — um dos pratos fortes da Antropologia — onde o equipamento técnico-conceitual desenvolvido pelo antropólogo é bastante mais refinado que aquele dominado pelo sociólogo. Mas, não é só neste campo que se destaca a contribuição do antropólogo. No Brasil poderíamos destacar os programas de pesquisa coordenados pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, já citados, através de convênio entre o Museu Nacional e a Universidade de Harvard. É sugestivo notar que tais programas levam o título «Sociologia do Desenvolvimento...». Pode-se observar, também, que em estudos antropológicos, como o de Smith (41), ou os conhecidos trabalhos de Radcliffe Brown, encontramos expressões como «nossa preocupação sociológica», «a análise sociológica das relações de paren-

tesco», etc. Isto nos conduziria à pergunta: qual, afinal, a diferença entre antropólogos e sociólogos? Trata-se, realmente, de duas ciências diferentes, ou de duas abordagens diferentes, para um objeto essencialmente o mesmo?

Enquanto antropólogos se ocupavam apenas de populações «primitivas», e sociólogos de sociedades «complexas», justificava-se a diferenciação ocupacional. Por outro lado, sem dúvida, tal divisão de trabalho propiciou um desenvolvimento metodológico diferenciado, ajustado a cada tipo de sociedade. Mas, quando antropólogos e sociólogos passam a debruçar-se sobre o mesmo tipo de sociedade, ao mesmo tempo que se verifica uma convergência metodológica entre ambos, a distinção se torna ociosa. Antropólogos refinaram as técnicas de observação informal; sociólogos refinaram os procedimentos quantitativos. Mas, aquele que estuda, por exemplo, populações camponesas, explorando tanto as virtualidades de um como de outro procedimentos, será antropólogo ou sociólogo? Ademais, o processo intelectual da indução qualitativa é característico da sociologia clássica (42). Por certo, os antropólogos têm-se preocupado com certa ordem de problemas, e não com outras, mais abordadas por sociólogos. Mas, entre sociólogos a variedade de problemas não é menor. O próprio método dos estudos de comunidade tanto tem atraído antropólogos como sociólogos. Outro exemplo é sugestivo: um excelente estudo sobre *cargo-cult* entre os Tukuna do Solimões (43) foi realizado pelo mesmo sociólogo (ou será antropólogo?) que analisou, com base em documentação e observação direta, manifestação messiânica no «Contestado» do Sul do País (44), e que analisou também a estrutura dos grupos econômicos do Brasil (45). É, para novamente

invocarmos o exemplo local, Thales de Azevedo estuda, com a mesma maestria, o catolicismo de folk, as elites de côr e a evasão de talentos. O estudo das relações raciais é novamente sugestivo: trata-se de assunto antropológico ou sociológico? Para êle contribuíram desde Florestan Fernandes, Otávio Ianni, Oracy Nogueira e outros sociólogos, até Thales de Azevedo, Darcy Ribeiro, Marvin Harris, e outros antropólogos. As posições teóricas variam, mas variam tanto entre antropólogos e sociólogos, como dentro de cada grupo ocupacional. Ou seriam antropólogos e sociólogos impermeáveis, por definição, a esta ou aquela posição teórica? O próprio autor dêste ensaio é definido, em um contexto institucional, como antropólogo, e, em outro, como sociólogo. Já exerceu o «papel ocupacional» de antropólogo no CNPq e no Museu Nacional, e hoje ensina Sociologia na UFBA., ao mesmo tempo que realiza pesquisas sôbre um «assunto antropológico», sem que desta dualidade tenha resultado qualquer drama existencial ou fragmentação de personalidade.

Com efeito, o que os vários críticos têm apontado como «limitações da Antropologia», não é propriamente uma deficiência da Antropologia, como ciência, *mas de determinada corrente teórica* (e ideológica) da Antropologia, da qual, aliás, não estão imunes muitos sociólogos. Trata-se, como veremos a seguir, de uma «teoria do conhecimento» e de uma «ontologia» da qual derivam os estudos de comunidade, à qual chamamos «culturalismo».

O que vem a ser êste «culturalismo»? Evidentemente, trata-se de uma «teoria do real» que parte da noção de cultura; mas que transcende do âmbito legítimo do conceito de cultura — como produto mental da vida social; conjunto de crenças, valores e símbolos — para transformá-la nu-

ma entidade de existência autônoma, numa espécie de «ser transcendental», no qual se radica o real social. O conceito de cultura tem sido bastante criticado, inclusive por antropólogos, como Radcliffe Brown, que o considera «uma fantástica reificação». A confusão sôbre o que vem a ser a cultura não é pequena. Para alguns antropólogos, o objeto da Antropologia Cultural (também chamada Culturologia) carece de realidade ontológica. Seria apenas uma abstração que existe na mente do antropólogo, uma concepção elaborada pelo cientista. Para White, «o malôgro em reconhecer o fato de que abstrações são concepções resultou em confusão, tanto quanto à sua localização como à sua realidade (da cultura). O reconhecimento do fato de que as chamadas abstrações da ciência (tais como o «corpo rígido» na teoria física: os corpos rígidos, na verdade, não existem) são concepções que existem na mente do cientista, esclarece ambos êsses pontos: as «abstrações» culturais são concepções (idéias) na mente do antropólogo. Quanto à sua «realidade ontológica», as concepções não são menos reais por se encontrarem nas mentes dos homens — nada é mais real, por exemplo, do que as alucinações» (46). Um crítico mais mordaz poderia argüir: as alucinações são, na verdade, reais, mas a concepção do real do alucinado explicaria o real? Mas, é claro que o problema não está em ter o cientista concepções abstratas. O trabalho científico só pode ser feito com abstrações. A noção de estrutura, seja em que contexto científico for usada (estrutura social; estrutura atômica, etc.), é sempre uma abstração. Em Levy Strauss, como é sabido, o conceito de estrutura é um recurso lógico para a análise formal. Em Marx, a noção de totalidade concreta é também uma abstração,

ainda que em sentido diverso, pois não se confunde com a manifestação empírica do fenômeno. O problema, portanto, não está no fato do antropólogo, como qualquer cientista, usar abstrações.

Bidney, criticando Kroeber e Kluckhohn, afirma: «A essência do problema vem a ser o significado da abstração e seu alcance ontológico. Alguns antropólogos sustentam o ponto-de-vista de que estão lidando apenas com abstrações lógicas, e que a cultura não tem realidade, além da realidade de uma abstração... Kroeber e Kluckhohn, portanto, confundiam o conceito de cultura, que é uma abstração lógica, com a cultura existencial atual» (47).

«Se a cultura se torna uma abstração, não apenas se torna invisível e inponderável: ela virtualmente deixa de existir» (48).

White faz uma confissão de fé realista para demonstrar que a Antropologia Cultural não é uma disciplina que consiste em «abstrações intangíveis, invisíveis, imponderáveis e ontologicamente irreais» (49). A ciência, prossegue White, «procede a uma dicotomia entre a mente do observador e o mundo exterior», e cita Einstein: «A crença num mundo exterior, independente do sujeito perceptível, é a base de toda ciência natural!» As coisas e os acontecimentos têm sua localização fora da mente desse observador. «O cientista toma contato com o mundo exterior por meio dos sentidos, formando objetos da percepção. Esses objetos da percepção são traduzidos em conceitos que, manipulados num processo chamado pensamento (50), constituem as premissas, proposições, generalizações, conclusões, etc...» (51).

Cumprido, portanto, distinguir entre a cultura-conceito e a cultura-coisa,

«O primeiro passo no procedimento científico é observar, ou mais generalizadamente, experimentar o mundo exterior de uma maneira sensorial. O passo seguinte... é a classificação de coisas e acontecimentos do mundo exterior, percebidos ou experimentados» (52). E assim chegamos a perceber a existência de certos fenômenos peculiares: «Trata-se da classe das coisas e acontecimentos que dependem de simbolização» (53). Teríamos, então, os simbolizados e as relações entre eles, objeto da culturologia. Os exemplos de simbolizados são inúmeros: a água benta; um diploma; o machado de pedra.

Não nos interessa, aqui, a discussão da «epistemologia» de White. Interessa-nos, apenas, saber que os simbolizados, e portanto a cultura, existem fora da mente do observador. Têm, portanto, uma realidade ontológica. A cultura coisa não se confunde, pois, com a cultura conceito. Ela é seu referente empírico, assim como todos os átomos da matéria são o referente empírico do conceito átomo, e embora uma estrutura atômica, assim como um sistema cultural, seja abstrações.

Mas, se a cultura existe fora da mente do observador (com excessão da sua própria), ela não existe fora da mente dos observados, dos seus portadores, isto é, dos indivíduos, membros de uma sociedade. Temos, então, que a idéia de cultura (a cultura-conceito) tem como referente a cultura-idéias (as idéias existentes na mente dos indivíduos).

O estudo da cultura é, sem dúvida, de importância capital para a compreensão das sociedades. Mas, convém não confundir, como veremos adiante, o epifenômeno com a raiz do fenômeno. A realidade da sociedade não se esgota na realidade da cultura. Classes sociais possuem simbola-

dos a elas associados, mas as contradições de classe têm outra raiz que não a cultural. A explicação culturalista das classes tende a reduzi-las a estereótipos.

É aqui que temos o problema: estudar a cultura é legítimo, e legítima seria uma Culturologia, assim como é legítima a Psicologia. Mas, explicar a sociedade e os processos histórico-estruturais (ou alcançar uma totalidade, como se intenta nos estudos de comunidade) através da cultura, dos valores, das normas, das crenças, dos sistemas simbólicos (54), é tão espúrio como tentar fazê-lo através de categorias psicológicas. Um culturalismo não é mais válido que um psicologismo (hoje, bastante em voga na Sociologia).

O culturalismo vem a ser uma forma idealista de conhecimento, pois nêle a cultura se torna uma entidade transcendental, que explica a sociedade pela idéia que dela têm seus membros. O culturalismo transcendental, tende, assim, a transformar a cultura num nôvo demiurgo do real, e a criar, de certa forma, uma nova ontologia (55).

A teoria da cultura — simultaneamente como entidade de observação e como explicação do real — não parece estranha a uma doutrina hegeliana da idéia. O próprio Kroeber, em seu «Superorgânico», reconhece o caráter hegeliano da noção de cultura (56). Não obstante a crítica de White, no culturalismo temos uma concepção que separa o produto das relações humanas das próprias relações humanas, privilegiando a cultura na explicação da dinâmica do real. Trata-se de uma forma peculiar de identificação do conteúdo do pensamento com o objeto do pensamento. «O processo do pensamento é transformado em algo independente, como o nome de idéia, que constitui o demiurgo do real, transformando-se êste na simples mani-

festação exterior da idéia. Em meu ponto-de-vista, o ideal nada mais é do que o real, traduzido e transposto no interior do cérebro humano» (57). Substitua-se processo de pensamento por sistema ideológico; idéias por cultura; real por sociedade, e teremos o culturalismo. Se a idéia põe o real, a cultura põe a sociedade.

A noção de cultura, assim, extravasando seu âmbito legítimo de produto da vida social, quando ela é objeto genuíno de análise e tornando-se demiúrgica, cria sérias limitações à análise da sociedade. Pois, através do culturalismo não se pode chegar ao «modelo real» de um sistema, porque se fica no modelo que está na mente dos participantes do sistema, e êste é como que uma cortina que esconde os elementos essenciais do real. Estes últimos estão mais profundamente localizados do que a cultura: esta é o invólucro fenomênico que esconde o conteúdo e os princípios lógicos das conexões estruturais. Por isso mesmo, a abordagem culturalista não permite a retenção do essencial em uma estrutura social.

E é, no entanto, necessário ir além do fenômeno para responder à pergunta: quais as estruturas relevantes para a compreensão de um sistema e a que nível se colocam?

É a partir dessa «imersão» que podemos passar à compreensão do real, porque, somente então, podemos chegar à reconstrução do real, e não apenas à reconstrução da aparência do real, limite dos estudos de comunidades culturalistas e funcionalistas. O que é esta reconstrução? É passar do funcionamento visível (58) à sua estrutura interna, oculta, mesmo porque «tôda ciência seria supérflua se a aparência e a essência se confundissem» (59).

O exemplo metodológico de Marx, analisado por Godelier, é sugestivo. Propondo-se a analisar

o funcionamento e a dinâmica de um sistema — a sociedade capitalista — em suas determinações gerais e emergentes, indaga-se: o que significa conhecer cientificamente um sistema? Trata-se de descobrir sua estrutura interna, pois as estruturas não se confundem com as relações sociais visíveis, mas constituem um nível de «realidade invisível», mas presente por detrás das relações visíveis. Trata-se, portanto, de ir além do dado, buscar atrás do fenômeno sua explicação.

Tome-se o sistema capitalista: tudo nele se passa como se o salário pagasse o trabalho, e como se o capital tivesse a propriedade de se aumentar a si mesmo. Não existe nenhuma evidência visível de que o lucro provenha do trabalho não pago. Mas este lucro é uma fração do valor de troca retido pelo proprietário, e este valor supõe uma unidade que torne as mercadorias comensuráveis. Essa comensurabilidade não pode provir da utilidade, pois não há nada de comum, digamos, entre aviões e chicletes. A substância do valor é dada, então, pelo trabalho socialmente necessário, e o lucro corresponde a uma fração do valor criado pelo uso do trabalho não pago.

Na prática, porém, tudo se passa como se o salário pagasse todo o trabalho. O salário dá ao trabalho não pago a aparência de trabalho pago. «Esta forma — salário — que exprime apenas as falsas aparências do trabalho assalariado, torna invisível a relação real entre o capital e o trabalho, e *mostra* precisamente o contrário (60). Com efeito, se o salário aparece como o preço do trabalho, o lucro só pode aparecer como o produto do capital, dedução logicamente «correta», mas cujas premissas são falsas: «falar do preço do trabalho é algo tão irracional como falar de um logaritmo amarelo» (61).

A representação científica da realidade social deve sair, então, por abstração, das representações dos indivíduos, isto é, deve fazer aparecer a lógica interna da vida social, construindo um modelo científico que desvende uma realidade dissimulada sob a aparência visível.

Mas essa dissimulação, adverte Marx, não é apenas resultante da incapacidade de perceber a estrutura (que, já se vê, não se confunde com a «*teia* de relações visíveis»). Se o capital não é uma coisa, mas uma relação, uma realidade não sensível, ela forçosamente desaparece quando se apresenta sob a forma sensível de matéria-prima, máquinas e dinheiro (todos os três, aliás, simbolados — KW). Não é, portanto, o sujeito que se engana, mas a realidade, existente em dois níveis, que engana o sujeito, e as aparências que dissimulam a estrutura produzem a consciência espontânea do real (62).

Impõe-se a conclusão de que a gênese e a explicação dos fatos está fora da cultura (e, com mais razão ainda, fora da comunidade). Onde nos deixaria o culturalismo? Ao nível das representações mentais; das relações visíveis; da consciência espontânea.

Vimos, assim, como o culturalismo coloca limites à compreensão do real. Limitações gerais, que se projetam na modalidade particular representada pelos «estudos de comunidade». Afirmamos que estes últimos são uma consequência metodológica do culturalismo, e devemos esclarecer nosso ponto-de-vista.

O antropólogo cultural estuda uma população indígena como uma cultura total e, efetivamente, uma população indígena é uma totalidade. Defrontando-se com sistemas sociais nacionais, o antropólogo não teve dificuldade em considerar seus segmentos, suas comunidades, também como culturas. Efetivamente, uma co-

munidade, ou qualquer população, tem um modo de pensar, um sistema de valores, um modo de sentir, que podem ser descritos em si mesmos. Para alguns antropólogos e sociólogos, até as classes sociais, transformadas em grupos estratificados, são segmentos culturais, ou categorias psicossociais. Tentando refinar seu conceito básico, o antropólogo culturalista cria a categoria "subcultura". Se ele se sentia algo incomodado com o fato evidente de que existia ao redor e por sobre a comunidade algo mais que ela mesma, o incômodo desaparece com a nova categoria conceitual derivada. Teríamos, então, uma cultura nacional e subculturas locais, na medida da participação dessas últimas na primeira. Note-se que, a rigor, desaparece a noção de totalidade: a cultura nacional passa a ser uma entidade de participação, e esta, uma questão de traços comuns.

A concepção da comunidade como algo isolado (resultado prático dos estudos de comunidade) não deixa de ser consistente com as noções de cultura e subcultura. A noção de cultura conduz à descrição de totalidades empíricas e uma comunidade poderia ser vista como uma totalidade empírica; a noção de subcultura permite a dedução lógica da segmentação (não obstante a consciência — não operacionalizada — de um todo maior).

Se se trata de estudar somente a cultura, nada obstará que se estudasse a comunidade, e que, pelo estudo de comunidades, se chegasse à cultura nacional. Esta seria dada pela retenção de notas comuns participadas. Aquêles elenco de padrões de conduta, crenças, valores, normas, etc., participados por todos os segmentos, verticais e horizontais, formaria a cultura nacional. As peculiaridades ou reinterpretações locais, seriam as subculturas. Naturalmente, surgiriam problemas:

em que nível operar a segmentação da subcultura? A solução poderia ser dada pelo critério da participação. Poderíamos ter a subcultura no menor grupo que participa homogêaneamente dos mesmos elementos culturais. Todos aqueles que participem de igual modo de um conjunto de normas, valores, símbolos, crenças, etc. e que não participem de outro conjunto equivalente, formariam um grupo, e o conjunto seria sua subcultura.

Poder-se-ia argumentar que não é a comunidade que constitui uma subcultura; ela é uma amostra (dadas as finalidades de indução enumerativa dos estudos de comunidade) de uma subcultura. Mas isto, é claro, não elimina o problema. O caráter fenomênico e segmentário não desaparece: a comunidade, de amostra, acabou transformada em objeto (63) e, ademais, para que fosse amostra, deveria a seleção da comunidade obedecer a requisitos lógicos e técnicos que impedissem redundar o trabalho em «falácia da estatística tendenciosa», ou «falácia da estatística insuficiente». Por outro lado, se a comunidade é vista como integração local, pode-se generalizar uma integração local? E, qual foi o universo empírico delimitado para fins da generalização enumerativa? Será este nível de generalização — o único permitido pelos estudos de comunidade — o objetivo da ciência? A generalização refere-se a uma área, e aqui surgem novos problemas, bastando atentar-se para a grande diversificação interna das áreas: será «Vila Recôncavo» representativa do Recôncavo, ou mesmo do segmento açucareiro do Recôncavo? Mais grave, porém, face aos objetivos manifestos dos «estudos de comunidade» é outra ordem de segmentação que o culturalismo behavioral não percebe: a amputação de processos que se realizam simultaneamente em vários

níveis de integração, do nacional ao local, e de instituições não explicáveis nos termos do behaviorismo culturalista; e o desejo de generalizar para uma outra ordem de integração, de natureza diversa da ordem local.

Por outro lado, antropólogos e sociólogos ressaltam que existem variações culturais entre grupos estratificados. A «classe alta», por exemplo, estaria mais próxima da «classe alta» ou da «classe média» de grandes centros urbanos, do que das demais «classes» da própria comunidade. Como se vê, a questão se complica sempre, e passamos a ter subculturas verticais e horizontais a se entrecruzarem.

Se adotarmos uma perspectiva estrutural, e devolvermos a cultura à sua condição de superestrutura, as coisas se tornam mais claras: determinada categoria social — uma «classe baixa», por exemplo — participa de valores semelhantes aos de outra categoria, rural, ainda que integrada, estruturalmente, num sistema de produção e de classes urbano. E teríamos, sem maiores dificuldades, o problema da «vigência do rural» em centros urbanos, com suas possíveis consequências para as relações de trabalho, etc. Sob outra perspectiva, teríamos uma situação de «modernização» diferencial, ao nível dos valores. Assim, certos setores da «classe baixa» poderiam apresentar uma orientação de valores que, numa tipologia dicotômica, chamaríamos tradicional, ou rural. Mas, não se trataria apenas de uma sobrevivência de situações anteriores, e uma forma de «resistência à mudança». Ela é, em muitos casos, um mecanismo integrador: é justamente através de orientações tradicionais que certos grupos se integram no sistema urbano, e é por meio deles que operam mecanismos de integração interna do «grupo» que realiza a transição rural-urbana; e de in-

tegração da personalidade do indivíduo «mutante». Tais orientações seriam, então, uma espécie de mecanismo de defesa, no bôjo de um processo de ressocialização e reintegração que acompanha uma modalidade específica de proletarianização.

Mas, se adotarmos uma perspectiva estrutural, não faremos um estudo de comunidade, pois a noção de totalidade estrutural não permite o tipo de segmentação possibilitada pelos conceitos de cultura e subcultura. A totalidade estrutural não pode ser conceitualmente fragmentada em «subestruturas» locais. Trata-se de uma totalidade que opera simultaneamente em todos os níveis de integração, e por isso mesmo, refere-se a sociedades globais. Não faz sentido estudar essa ou aquela comunidade, mas estudar êste ou aquele problema científico. Podemos estudar a estrutura de dominação do «curral político» e sua desintegração; a realização local do poder nacional; os problemas de reestruturação que acompanham o ingresso de populações rurais na economia de mercado, problemas êsses, todos êles, vistos em uma totalidade concreta. O fato da observação ser realizada neste ou naquele município, ou cidade, nada tem a ver com o «estudo de comunidade», mesmo porque ela não pára no nível do município. Outro exemplo poderia ser dado: o estudo da redefinição de certas instituições; como as educacionais em contextos locais ou regionais — como são reorientados os objetivos formais, as «funções manifestas» da escola nos termos de um contexto local. É um problema básico para a compreensão do papel do Estado, a reformulação de certas agências desenvolvimentistas, ou de modernização, quando o papel dinâmico é transformado em papel conservantista. Se tomarmos, por exemplo, para fins de análise, o

papel representado pelo Banco de Crédito da Amazônia em relação àquela região, teremos de operar cognitivamente em todos os níveis de integração social, e se levarmos a análise ao funcionamento das agências locais da instituição, não estamos segmentando a estrutura, mas retendo pela razão todos os níveis em que opera uma estrutura. Para entendermos porque o B.C.A. age como age, precisamos conhecer o modo de produção dos seringais e suas relações de classe (nível local de realização); os modos de atuação da «classe dominante» no poder estadual e a dinâmica da economia regional. A «balança de poder, ao nível nacional e o papel nela representado por grupos conflitantes (seringalistas, de um lado, e industriais, de outro: dois segmentos, relevantes para o caso, da classe dominante); o anacronismo do «sistema seringal» face ao crescimento capitalista do País. E poderemos compreender porque o B.C.A. é uma solução de compromisso entre grupos de poder, numa situação global de satelização interna, e porque, ao invés de desenvolver uma ação dinâmica (modernização da economia da borracha), é redefinido e assimilado aos termos do sistema de classes e de produção específico, passando a se constituir em mantenedor de uma estrutura de dominação e de um anacronismo econômico. Seria dentro da problemática maior das conexões e contradições entre diferentes níveis de uma mesma estrutura, alcançar a inteligência das possibilidades e condições de ação dinâmica do Estado. Significam tais considerações que, nem o nível local pode ser compreendido independentemente dos demais, nem o nível nacional, e as instituições a êle pertinentes, pode sê-lo sem uma «descida» ao nível local.

E, no entanto, os estudos de comunidade têm-se caracterizado

pela omissão das instituições não compreensíveis nos termos da cultura local (64), ainda que algumas dessas instituições estejam presentes na «comunidade» de forma gritante (65).

Por que os «estudos de comunidade» omitem o significado e o modo de atualização local de tais agências do nível nacional de integração (instituições que, de fato, constituem agências integradoras do segmento local à estrutura global), ou, na melhor hipótese, lhes dispensam apenas tratamento perfunctório? A resposta está no tipo de «teoria do conhecimento» peculiar ao método, que faz com que tais agências e processos fiquem além do «limiar de percepção científica» do antropólogo culturalista: a) Essas instituições não são um produto genuíno da cultura local (ou da subcultura); constituem um elemento estranho, que «deve» ser abstraído, para que a integração cultural tal como é vista, possa ser mantida. b) O culturalismo é comportamental, e não pode incluir componentes estruturais que não sejam explicáveis em termos comportamentais, tais como o já referido B.C.A. ou o Instituto do Açúcar e do Alcool (66), ou as relações de mercado, ou as contradições de classe, instituições e relações que não se explicam em termos culturalistas, mas em função de estruturas de classe, de poder e econômicas. Note-se, mais uma vez, que são tais instituições e relações (além de outras, como a coletoria, o partido político, etc) que ligam a «comunidade» ao sistema inclusivo. Observe-se, por outro lado, que em um dos «estudos de comunidade» realizados no Brasil (67), tenta-se vincular a estagnação da vida econômica e social da «comunidade» — Minas Velhas — à concorrência que o produto industrial faz ao produto local, de caráter artesanal. Mas o problema, crucial para aquela popula-

ção, e de maior interesse teórico (como, aliás, o reconhece o próprio autor) que a simples descrição da comunidade, não é levado às últimas conseqüências, porque não poderia sê-lo: o problema não é cultural, mas estrutural — trata-se da expansão do sistema capitalista e das vinculações dialéticas entre o modo de produção capitalista e o modo de produção artesanal, um a antítese do outro. Seria necessário operar com modelos interpretativos e categorias típicas fora das possibilidades de reconstrução do real oferecidas pelo culturalismo.

A metodologia dos estudos de comunidade foi desenvolvida, como já apontamos, a partir do estudo de sociedades primitivas e ágrafas. Mas as diferenças entre sociedades desse tipo e sociedades globais e complexas se reflete em todos os atributos de ambas, e estão a evidenciar a necessidade de uma diferenciação de abordagem:

«Uma sociedade ágrafa tem costumes, mas não tem leis; tem lendas, mas não literatura, técnicas, mas não ciência; religião, mas não teologia; visão do mundo, mas não filosofia» (68). E poderíamos acrescentar: sua economia gira mais em torno do valor de uso que do valor de troca; realizam trocas, mas não constituem sociedades com economia de mercado; possuem formas de liderança, chefia e dominação, mas não constituem um Estado, etc.

As considerações feitas nos parágrafos precedentes nos levam, novamente, ao problema da totalidade e da historicidade. A problemática referida é uma problemática histórica. Mas os estudos de comunidade apenas apresentam aquela espécie de «escorço histórico» componente da introdução, e quando passamos desta ao capítulo primeiro, termina a preocupação histórica. O modelo interpretativo adotado, é um modelo que não retém a historicidade, o movimento, porque não é

totalizador. Com efeito, uma comunidade isolada (pelo investigador) da totalidade, não tem história, por assim dizer. Esta é um processo pertinente ao todo. A comunidade «isolada» realmente, possui apenas «escorço histórico», e, também por esta razão os «estudos de comunidade» não conduzem à inteligência da sociedade global e de seus processos.

Assim, o antropólogo tem uma visão limitada do tempo: o tempo crítico é aquele que corresponde ao trabalho de campo, e a comunidade só é vista durante esse período. Exemplo sugestivo é dado por Bierstedt, a propósito da ausência de perspectiva histórica nos estudos de comunidade, como *componente básico da estrutura social*. Trata-se da famosa obra dos Lynd, já citada, sobre a qual observa aquele autor que «acharam desejável escrever sobre duas Middletown, e não apenas sobre uma (em movimento histórico — KW), e que tinham uma firme e consistente consciência do fato de que a segunda Middletown não era a primeira, muito embora apenas uma década separasse ambas as pesquisas» (69). Assim, um método desenvolvido em função de sociedades ágrafas, revela-se inadequado quando passa a ser aplicado a sociedades contemporâneas, ou melhor, modernas, estas últimas, mas claramente realidades *in flux*, em contínuo processo de desestruturação, e reestruturação, movimento esse que é parte integral de sua totalidade e de sua realidade. Segue-se um corolário lógico: ignorando-se a historicidade, ignora-se a causalidade.

O modelo cognitivo dos «estudos de comunidade» é, como vimos, um modelo segmentário, e assim não há lugar nele para o movimento no próprio momento da reconstrução do real. Não fazendo a história parte do modelo intelectual de apreensão do real, a mudança tende a ser vista co-

mo o resultado de fatores exógenos à realidade, ou mais propriamente, à cultura considerada. Seria, de fato, difícil historicizar a cultura quando esta é vista em si mesma. É então que surge, como categoria explicativa, a noção de *contato cultural* (70).

Seguramente, quando duas ou mais sociedades (ou setores urbanos e rurais de uma mesma sociedade) entram em contato, tende a ocorrer um processo de contágio cultural. Não há dúvida, tampouco, que em muitas sociedades, como as chamadas subdesenvolvidas, os centros de dominância tendem a se constituir em focos de irradiação de valores, concepções, motivações, etc., dentro do processo genérico chamado modernização. É quando, por exemplo, à «urbanização citadina» se sucede a «urbanização generalizada» (71), e o centro de dominância, a metrópole, se constitui em fator de efeito-demonstração, na concepção ampliada de Germani (72). Mas, se a modernização se processa, e o contágio cultural toma lugar, tais processos não devem ser vistos independentemente das transformações estruturais subjacentes, nem tampouco da relação de satelização que, freqüentemente, processa tal modernização ou mudança cultural (73).

Na concepção culturalista, porém, temos como que duas culturas entrando em choque, independentemente dos grupos ou categorias sociais que efetivamente se defrontam. É por isso que tal concepção percebe a *aculturação* como o processo fundamental, esquecendo que, em muitas situações, os grupos em contato passam a constituir *totalidades* sincréticas, dialeticamente unificadas numa união por oposição. Em outros casos, a aculturação reflete um processo dialético — por exemplo, entre setores urbanos e rurais — onde, além de modificações ao nível da cultura, ocorrem

transformações de ordem estrutural, mais impositivas, e que podem, inclusive, explicar a «produção» do subdesenvolvimento pelo desenvolvimento (74). Ainda que em escala específica, é o que podemos observar quando da substituição de uma produção artesanal pelo produto da indústria, carregado de valoração positiva independentemente de sua utilidade relativa. É o que acontece em muitos lugares da Bahia, por exemplo, com o conseqüente empobrecimento de setores populacionais e a obliteração de uma tendência à formação de «manufaturas capitalistas» locais (75).

Os estudos de aculturação, quando tal processo é colocado sob o prisma do que estamos chamando culturalismo, se fazem tal como se encarássemos um sistema de classes como uma questão de conflito entre a «cultura proletária» e a «cultura burguesa», abandonando os componentes estruturais do sistema às manifestações fenomênicas. É como se tentássemos explicar a desagregação do sistema escravocrata no Brasil, pela formação de novos valores democráticos, ou pelo efeito das idéias libertárias francesas e dos discursos abolicionistas. Ou, nos estudos mais sofisticados, pelo surgimento de uma consciência dos inconvenientes do sistema escravocrata. Não se leva em consideração, em tais estudos, que, durante certo tempo, o sistema escravocrata representou a solução social para a introdução do capitalismo no Brasil (em que pese a perplexidade de alguns marxistas que, reificando o tipo ideal «escravismo», o opunham ao capitalismo) e que, na segunda metade do século XIX, este mesmo sistema escravocrata se punha antagônico, por sua estrutura interna, ao desenvolvimento das forças produtivas. O «capitalismo possível» em certo momento tende a se configurar cada vez mais, no bôjo da expan-

são capitalista, como a «escravidão impossível» (76).

No plano das relações interétnicas, e das relações raciais, o culturalismo tende a buscar a explicação nas manifestações do preconceito. Ninguém põe em dúvida a necessidade do estudo das formas de preconceito (são bastante conhecidos os estudos realizados, na Bahia, por Thales de Azevedo, e no Brasil, por vários outros autores). O problema está na localização da explicação que, no culturalismo (e em muitos estudos de comunidade), se faz sem a consideração dos requisitos estruturais e organizatórios de um sistema capitalista em expansão, (com seu mercado de trabalho no caso brasileiro), ou de um sistema capitalista que «precisa» limitar as possibilidades de mobilidade social e de competição.

É preciso notar que, no campo das relações interétnicas, a Antropologia brasileira vem sendo salutarmente desenvolvida numa direção estrutural, na medida que índios e brancos, por exemplo, passam a ser vistos como estando dialéticamente colocados, como pólos dicotômicos contraditórios, *em uma mesma estrutura*, isto é, *em situação colonial*. Neste sentido, são particularmente fecundos os trabalhos que vêm sendo realizados pela equipe da Divisão de Antropologia do Museu Nacional, onde o problema fundamental deixa de ser pôsto nos termos de conflitos culturais, para ser equacionado como uma questão de *propriedade e de mão-de-obra*: o problema fundamental do índio é a sua proletarianização, mantida a especificidade da situação (76).

É, talvez, no que se refere à estruturação das sociedades modernas em classes que encontramos uma das mais sérias limitações dos estudos de comunidade, não obstante residirem justamente na dinâmica de classes as condições de conservantismo ou de mudan-

ça estrutural, e de ser a mudança o assunto de muitos estudos de comunidade. Tal dinâmica não pode ser apreendida nos limites do segmento local. De pouco adiantaria tomar-se uma comunidade e descrever o padrão de relações entre as classes sociais afim objetivadas, pois tal estudo apenas conduziria à apreensão dos aspectos behaviorais de tais relações. Não se alcançaria, porém, a inteligência de processos sociais, tais como, por exemplo, a decadência da sociedade açucareira, relacionada, sem dúvida, às relações de classe, mas não enquanto operantes ao nível local (77), e sim enquanto operantes em níveis mais amplos da estrutura social. O problema parece residir, basicamente, no fato de lidar-se com a suposição de classes que «existem» ao nível da comunidade. Diz-se que tais e quais classes existem em tal ou qual comunidade quando, a nosso ver, seria mais próprio considerar que na comunidade vivem tais ou quais pessoas que participam de um sistema de classes que aí se projeta, mas que «existe» em escala supra-local. É certo que o processo de observação do dado empírico para fins de reconstrução do real exige que o sujeito-investigador observe algo em algum lugar.

Mas o dado observado não se confunde, nos planos ontológico e gnosiológico, com o objeto da investigação. Entre o dado empiricamente localizado, e o objeto media um movimento de abstração pouco comum nos estudos de comunidade, e que requer uma concepção de totalidade de natureza diversa da totalidade empírica e «local» daquele método. É por esta razão, por exemplo, que Hutchinson em seu estudo de Vila Recôncavo, não consegue apreender o significado da política estatal açucareira e sua relação com um sistema de classes nacional, não obstante o papel

fundamental daquela política para os destinos da comunidade estudada.

Qual o tratamento que o estudo de comunidade pode dar à dinâmica de classes? Partindo do esquema metodológico adotado em tais estudos (culturalismo — segmentação do real), o sistema de classes, categoria histórica, relativa e dinâmica, passa a ser visto como um fenômeno de estratificação, porque só como tal tem vigência ao nível da comunidade e na ótica da cultura. O conhecimento de fenômeno cultural da estratificação é necessário. Mas é necessário atentarmos, também, para a diferença entre estratificação e dinâmica de classes — conceitos usados de forma ambígua na Sociologia e na Antropologia — e o papel desta última categoria na transformação estrutural. Sem entrarmos em maiores detalhes (remetemos o leitor ao trabalho citado de Stavenhagen), lembramos, apenas que estratificação é produto da estrutura de classes; construção ideológica que exerce a função de «legitimar» desigualdades sociais.

Nos estudos de comunidade realizados no Brasil, tanto por antropólogos como por sociólogos, tem-se adotado, de forma consistente com a abordagem culturalista, a perspectiva da estratificação, seguindo, em larga medida, a linha desenvolvida por Warner. Daí resulta que: a) As classes são vistas como subculturas, e não como grupos (ou quase-grupos) em oposição estrutural; b) As classes tendem a ser vistas como camadas hierarquizadas segundo critérios de prestígio diferencial; c) Estudam-se estereótipos sobre classes como se fossem as classes mesmas.

As críticas de Lipset e Bendix a Warner, partindo da afirmação de uma necessidade de retôrno à perspectiva clássica, são perti-

nentes nesta apreciação dos estudos de comunidade:

«O dilema da abordagem subjetiva para o estudo das classes é... grande. Contra aqueles que dão ênfase à importância dos fatores econômicos numa análise das classes, Warner e seus discípulos asseveram que as pessoas agem de conformidade com suas idéias pessoais a respeito das classes sociais, ao invés de fazê-lo em termos de sua posição econômica na sociedade. Por conseguinte, em estudos de comunidade, e através de estudos de opinião pública, várias amostras de pessoas nos E.U.A. são solicitadas a colocar a si mesmas ou a outros em «sua classe social» tal como definam o termo subjetiva e individualmente. Apresenta certo interesse, sem dúvida, para conhecer o conceito popular de «classe social», um estudo que clarifique os graus de prestígio numa comunidade, ou que analise o significado de diferentes ocupações. Mas, quando procuramos conhecer estas opiniões é para prever a conduta das pessoas que mantêm certas opiniões em comum sobre a hierarquia social. O que se conseguiu prever, contudo, é apenas que as pessoas que têm opiniões comuns sobre as classes sociais, associam-se umas às outras, e que as pessoas que se associam, pensam do mesmo modo sobre as classes sociais!» (78).

«Esta abordagem das classes sociais abandona tudo que diz respeito à teoria social. Considera que todo fenômeno social é avaliado pelos participantes, daí a função do cientista social é somente registrar e comparar as avaliações dos participantes. De modo similar, o antropólogo informa-se a respeito de uma cultura, tomando por base o testemunho verbal de informantes... O antropólogo e o psicólogo social analisam uma sociedade em termos daquilo que alguns de

seus participantes conhecem conscientemente sobre esta sociedade» (79).

«Se indagamos, numa secção transversal da população, de que modo as pessoas caracterizam as diversas classes sociais em termos de ocupação... que acrescentamos ao nosso conhecimento? Poderíamos dizer que teríamos um conhecimento maior e mais apurado dos estereótipos nacionais... Como estudo de estereótipos populares, isto pode se revelar útil; parece informar-nos que há mais do que mera fantasia em tais estereótipos... Não existe nenhuma hipótese, porém, que leve um tal estudo para além do círculo vicioso que se impôs a si mesmo» (80).

«Se uma comunidade moderna é estudada nesta perspectiva, alcançamos um estudo dos mitos da geração viva» (81).

«Gostaríamos... de acentuar a sugestão que fizemos antes em outro contexto, de que a análise de qualquer problema nas ciências sociais não pode tomar como ponto de partida, a opinião das pessoas sobre tal problema. Se os cientistas sociais têm alguma coisa mais a fazer... é presumível que devam interessar-se pelos problemas de que as pessoas não têm consciência. Isto não exclui o estudo das opiniões, mas significa que um estudo deste gênero é apenas uma pequena parte das tarefas da ciência social» (82).

E, justificando suas críticas a Warner, críticas que se estendem por vinte e nove páginas, afirmam os autores citados: «Seleccionando o trabalho de Mr. Warner para análise crítica tratamos do problema mais importante que surge quando os métodos do pesquisador do campo antropológico são aplicados ao estudo da sociedade moderna» (83).

A perspectiva warneriana, adotada na maioria dos estudos de comunidade constitui uma curiosa reação contra a concepção de

classes mantida por Marx, acusada de ideológica. «Desde quando Marx formulou a sua teoria da luta de classes, referindo-se à estrutura econômica da sociedade, os cientistas sociais têm-se mostrado ansiosos de «refutar» Marx. Este prolongado debate deixou a infeliz impressão de que se tinha de dar ênfase ou ao aspecto econômico ou ao aspecto subjetivo das classes. Ambas as ênfases são falsas» (84). E, referindo-se à definição de classes dada no *Dezoto do Brumário de Luiz Bonaparte*, afirmam Lipset e Bendix que, «embora a sua própria teoria das classes tenha sido deixada incompleta, esta definição de Marx serve como lembrança de que a ênfase nos aspectos econômicos, excluindo os aspectos subjetivos da classe, é tão falsa quanto a ênfase oposta» (85). E, no entanto, nos estudos de comunidade, supõe-se que «classe é aquilo que algumas pessoas dizem que é».

Para terminarmos estas considerações sobre o problema das classes sociais, seria conveniente, ainda recorrendo a Lipset e Bendix, apontar para uma curiosa convergência «metodológica»: aquela observada entre o culturalismo dos estudos de comunidade e o tecnicismo dos *surveys* sociológicos. Uns e outros têm focalizado mais os estereótipos que as classes mesmas. Se, de um lado, torna-se difícil evitar o fato de que classes existem, de outro torna-se difícil, também, estudar classes em função de algo. Se os estudos de comunidade não conseguem dar outra utilidade ao estudo das classes, que não sua simples descrição (em termos de estratificação), os sociólogos contemporâneos «não se perturbam especialmente com a preponderante falta de concordância ou articulação quanto aos propósitos da análise das classes sociais... Desde que haja pouco interesse nas finalidades da análise das

classes sociais não existe outro modo pelo qual possa ser defendida qualquer coleta de dados, a não ser no terreno metodológico.. Isto resultou da ênfase cada vez maior na metodologia das sondagens de opinião e também na predominância de conceitos funcionais originados da Antropologia Social. Ambas as ênfases, os métodos de sondagem (*survey*) e a análise funcional, são a-históricas... um notável especialista de opinião pública confessou uma vez que não tinha idéia de como se modificam as atitudes políticas básicas... Se os mais significativos problemas das classes sociais são eliminados pelas técnicas empregadas em investigar os problemas de novo, e buscar os métodos apropriados para a sua investigação. A obra de Marx e de Weber parece-nos fornecer as bases mais promissoras para o trabalho ulterior» (86).

Se o «estudo de comunidade» é, como vimos, um equívoco metodológico, a moderna sociologia do *survey* não o é menos: «É sugestivo que o termo metodologista» signifique agora, em Sociologia, um técnico em *survey* e não alguém interessado na lógica da pesquisa científica» (87).

Antes de concluirmos esta análise crítica, julgamos acertado focalizar alguns exemplos concretos de estudos de comunidade realizados no Brasil. Seleccionamos, para tanto, duas monografias: *Amazon Town*, de Charles Wagley e *Village and Plantation Life in Northeastern Brazil*, de Harry Hutchinson, esta última, parte integrante de um programa de estudos de comunidade realizados na Bahia.

Vejamos, inicialmente, a problemática de *Amazon town*. O propósito do autor é o de apresentar, além de um retrato do modo de vida amazônico, também uma explicação do subdesenvolvimento daquela região. Vários pro-

blemas resultam daí, a começar pelo conceito de subdesenvolvimento utilizado por Wagley, conceito este que se confunde com a noção de atraso ou de pobreza relativa. Se subdesenvolvimento inclui atraso e pobreza não se confunde com tais categorias (88). Coloca-se, aqui, de modo específico, a crítica geral antes feita aos estudos de comunidade: o problema não pode ser adequadamente analisado sem a retenção da especificidade histórica do subdesenvolvimento, como modalidade particular do capitalismo moderno, pela retenção das categorias básicas de dependência e satelização, e dentro de um quadro de referência fundado nas categorias analíticas de sistema de classes e estruturas de dominação, tomadas do ponto-de-vista da totalidade da sociedade nacional. O autor, todavia, radica as causas do subdesenvolvimento na «história» e na cultura. Mas a história não é vista como um movimento dialético contínuo e presente; a sociedade não é vista *in flux* constante; não se põe a noção de transformação estrutural. A história, em *Amazon Town*, é apenas uma sucessão de eventos passados, e o subdesenvolvimento é explicado, «históricamente», pela perda do monopólio da borracha. A compreensão do subdesenvolvimento não pode ser alcançada pelo autor, visto que os processos básicos ocorrem fora do nível da comunidade e fora da esfera da cultura, ainda que os valores, motivações, crenças e certos padrões de conduta possam estar funcionalmente relacionados a um tipo de sociedade «tradicional», por mais fluido que seja este último conceito.

Os objetivos de Wagley pressupõem, desde logo, uma preliminar: a comunidade escolhida é representativa da região para a qual se generaliza? Para que o fosse, seria necessário que o estudo tivesse sido precedido de um

survey, e que a escolha da comunidade se baseasse nos dados fornecidos pelo levantamento. Isto, todavia, como nota Ianni (89), não é feito, conforme expressamente afirmado por Wagley, que admite, *a priori*, ser Itá (a comunidade estudada) representativa, para logo a seguir afirmar que nenhuma comunidade é típica. Pode-se observar, aí, além de um certo descaso metodológico, também uma certa confusão entre representatividade e tipicidade. Torna-se, portanto, difícil aceitar as generalizações do autor, particularmente aquelas feitas para o conjunto do Brasil, e especialmente se levarmos em conta que se trata de generalizações empíricas, e não generalizações amplificadoras, na terminologia de Fernandes (90); generalizações ao nível da indução enumerativa que, no entanto, carecem de consistência no plano das premissas empíricas.

Não deixa de ser estranho, por outro lado, que, tendo vinculado o subdesenvolvimento da Amazônia à *débauche* da borracha, haja o autor escolhido para fins de estudo, uma área inexpressiva do ponto-de-vista da economia gomífera. Quer nos parecer que, se desejamos conhecer as vicissitudes da borracha e — o que não parece ser preocupação do autor — o modo pelo qual tal sistema econômico se imprime no padrão de estruturação social, devemos selecionar uma área onde a borracha tenha «pêso» considerável, e onde se manifestem, de forma visível, os interesses econômicos e políticos relevantes. Sem considerarmos o problema já colocado da necessidade de proceder à análise simultânea dos diferentes níveis de integração dos sistemas sociais.

Outro exemplo é sugestivo, quanto ao alcance do método empregado. Afirma Wagley que «Itá, em comparação com Plainville, uma pequena comunidade de ta-

manho igual, é extremamente atrasada», e sobre esta afirmativa comenta Ianni: «esta é a contribuição de uma explanação comparativa que se estende por 17 páginas» (91).

O autor afirma ainda que «a cultura de uma nação moderna possui organização muito mais ampla que a simples soma das comunidades que a integram» (92). É, sem dúvida, uma sábia observação, não obstante a inadequação do conceito de cultura como categoria explicativa do real, e, particularmente, do subdesenvolvimento. Mas, se o autor estava consciente do que afirmou, por que tal fato não foi levado em consideração no desenvolvimento da análise? Da afirmação do autor podemos inferir que existem instituições relevantes para o problema do desenvolvimento, que não são «geradas» pelo nível local de estruturação. Se isto é verdade, por que o autor não escolheu outra «comunidade» onde estivessem presentes agências de instituições supraloais, cuja atuação precisa ser compreendida? Como entender a economia e a sociedade regionais sem entender a atuação de órgãos nacionais, estatais ou não, reguladores da economia regional e que representam cristalizações de interesses de classes? Como efeito, dados os propósitos do autor, por que empreendeu um «estudo de comunidade», ao invés de um «estudo de área»?

São as classes sociais que, novamente, nos levam ao problema da percepção culturalista do real, comum aos estudos de comunidade. Antes nos referimos ao problema de modo genérico; podemos, agora, tomar um exemplo, ainda extraído de *Amazon Town*.

As relações raciais, como têm enfatizado vários autores, não podem ser desvinculadas do sistema de classes (93). Mas Wagley afirma que a sociedade local (subdesenvolvida) apresenta va-

lores positivos que devem ser prezados e protegidos contra a mudança social. Os valores a que se refere Wagley dizem respeito à «democracia racial» supostamente existente no Brasil: «O preconceito e a discriminação raciais são relativamente moderados em todo o país, em relação ao que existe nos EE.UU., no Sul da África e na maior parte da Europa... As relações de raça são essencialmente pacíficas e harmoniosas» (94). De um lado, trata-se de uma generalização um tanto ampla demais, a partir de um estudo de comunidade, já que não são apresentadas evidências suficientemente sólidas relativas ao resto do Brasil. De outro lado, afirmar isto «não é caracterizar positivamente a realidade: é repetir o que dizem os brancos» (95).

Os valores a serem prezados, não seriam uma forma de preconceito disfarçado? Tais valores não estariam ligados a modalidades paternalistas de controle social, juntamente com instituições tais como o compadrio, por exemplo, sempre focalizados pelos estudos de comunidade, mas sem ênfase no seu papel na dominação de classe?

Não é estranha a essa colocação a perspectiva ingênua do autor sobre o sistema regional de relações de classes: o chamado sistema de avlamentos. Wagley vê tal sistema, com sua complexa rede de intermediários, como um canal de comunicação ideal para a distribuição de medicamentos. Para percebermos as conseqüências que pode ter uma explanação culturalista da realidade, devemos explicar, sumariamente, o que vem a ser aquêl sistema.

O aviamento pode ser descrito como uma forma de dominação econômica de tipo usurário-mercantilista. É um sistema que se caracteriza pela circulação de mercadorias, mas não necessariamente de dinheiro, e por uma

ampla rede de intermediários. No topo do sistema temos uma firma exportadora, ou «casa aviadora», que, utilizando capital de giro fornecido por agências oficiais de crédito (Banco do Brasil), «avia» os comerciantes intermediários em mercadorias, onde predominam bens de consumo perecíveis. Os intermediários, por sua vez, com essas mercadorias, aviam a outros intermediários, localizados em posição mais «baixa», ou ao produtor. Em troca, estabelece-se um monopólio sucessivo da produção «financiada» (juta, por exemplo): o produtor que recebe mercadorias de um comerciante intermediário deve entregar a êste sua produção, para saldar sua dívida. O intermediário (ou a cadeia de intermediários) deve entregar ao exportador a produção que recebeu de vários produtores. Simplificando, temos um sistema baseado em dívidas, onde por vezes surgem formas de servidão, e que resulta no monopólio de uma «casa aviadora» sobre a produção de vasta área. O sistema se baseia na continuidade da situação de dívida e esta impede qualquer poupança por parte do produtor, assim como qualquer possibilidade de aumento de produtividade e redução de custos (na época em que realizávamos pesquisa na área, a juta amazônica chegava ao porto de Santos a preço superior ao da juta importada do Paquistão). Temos, então, um sistema de dominação, altamente espoliativo, que tem como requisito a manutenção de baixos níveis de produtividade, e onde o lucro crescente é garantido pela expansão da rede de comercialização, e não pela redução de custos. A casa aviadora não interessa aumentar a produtividade do produtor mas sim, aumentar o número de produtores dela dependentes. É um sistema que torna o mercado e as fontes de financiamento inacessíveis ao produtor. O finan-

ciamento «da produção», é feito pelo Banco do Brasil aos aviadores, que com êle compram mercadorias para aviar aos produtores, através da rede de intermediários. Não é necessário entrar em maiores detalhes para paten-tear o papel do Estado como «financiador» da classe dominante e mantenedor de um sistema econômico-social anacrônico e espoliativo.

Ora, tal sistema, com sua ampla rede de «comunicações», é visto por Wagley como o mecanismo ideal para a distribuição de medicamentos: entregues êstes à casa aviadora, chegariam «naturalmente» à população rural. Infelizmente, foi o que se fez! as autoridades sanitárias seguiram o conselho, e os medicamentos chegaram ao homem do campo, mas não sem antes terem propiciado bons lucros aos intermediários, e não sem terem reforçado o padrão de dominação.

Temos, então, um paradoxo: o autor demonstra preocupação com o desenvolvimento e revela uma alta dose de empatia para com a população estudada, mas propõe medidas que reforçam o subdesenvolvimento. O que revela os inconvenientes de uma percepção culturalista, que inibe a compreensão do modo de funcionamento de um sistema de classes e sua relação com a totalidade subdesenvolvida. A orientação metodológica adotada faz com que aquilo que encerra os fatores obstaculizantes do desenvolvimento seja visto como algo «bom» e harmonioso. Será que os valores que caracterizam (e mascaram) as relações de classe também devem ser prezados e protegidos contra a mudança social?

A perspectiva idealista de Wagley novamente se faz sentir quando propõe medidas relativas à alfabetização e combate a endemias. E é novamente Ianni que critica sua posição, mostrando o estabelecimento de uma falsa re-

lação de causa e efeito entre educação e desenvolvimento. Pergunta Ianni de que adiantaria alfabetizar? E ressalta que educação é uma técnica social que não pode ser livremente manipulada pelo educador, independentemente do contexto global em que operam os processos educacionais. Convém ressaltar, de passagem, que, durante todo o livro, Wagley praticamente nenhuma atenção dispensa ao funcionamento das instituições escolares, o que não o impede de, em suas conclusões, propor medidas educacionais. Quanto a estas, considere-se a série de campanhas de alfabetização empreendidas no Brasil, tôdas inauguradas com estardalhaço e promessas de salvação nacional, para serem, algum tempo depois, silenciosa e melancolicamente encerradas. Pergunta, ainda, Ianni, de forma pertinente: será tão fácil modificar estruturas de produção como o é criar cursos de alfabetização, ou reduzir a incidência de moléstias endêmicas? E depois de alfabetizadas as pessoas? Como fazer para que não regridam à condição de analfabeto funcional?

Focalizaremos, agora, o programa de estudos de comunidade realizado na Bahia, e do qual fez parte aquêle que resultou na monografia de Hutchinson *Village and Plantation Life in Northeastern Brazil*.

Aquêle programa teve como coordenadores, além do próprio Wagley, o antropólogo Thales de Azevedo e o sociólogo L. A. Costa Pinto. Na formulação do programa, pode-se observar através de seus pressupostos a preocupação em fugir às limitações do método de «estudo de comunidade», conscientes que estavam os autores do programa da inadequação da abordagem tradicional à problemática de sociedades globais (96).

O programa propunha-se a alcançar dois objetivos: fornecer subsídios a um programa de ação

educacional e de saúde; estudar o processo de mudança social na Bahia, em suas diferentes regiões.

Segundo os coordenadores do programa, a escolha das comunidades deveria obedecer a dois critérios: deveriam ser representativas de áreas maiores; em cada região deveria ser selecionado um par de comunidades (na verdade, cidades, municípios), uma «tradicional» e outra, «progressista» (97), para fins de comparação.

Desde o início, defrontam-se os organizadores do programa com o problema da delimitação das comunidades (98). À indagação «qual deve ser a unidade de estudo?», correspondiam alguns problemas. Enquanto comunidades tribais constituem «unidades sociais bem marcadas em termos de estrutura social e instituições», a comunidade moderna faz parte de um todo maior do qual depende. Reconhecendo, por outro lado, que cada município possui várias unidades, resolveram tomar a sede urbana como núcleo do estudo, ainda que áreas rurais também fôssem consideradas.

Quanto aos procedimentos de trabalho, também sentem os organizadores a necessidade de fugir ao padrão tradicional: dadas as limitações da técnica de observação participante (não obstante suas virtualidades), e a fim de melhor se registrar a extensão dos fenômenos e as variações entre segmentos locais, decidiu-se empregar, ao lado daquela técnica tradicional, também o recurso da quantificação. Assim, introduziu-se o uso de questionários padronizados para tôdas as comunidades estudadas, e a exploração das estatísticas disponíveis. Quanto ao uso do questionário, partiu-se de um princípio que nos parece altamente recomendável: a aplicação do questionário deve ser posterior à observação informal: «Questionários significativos só podem ser formulados e aplicados com um prévio conheci-

mento da sociedade e da cultura» (99). Assim, as perguntas que comporiam os questionários, seriam derivadas de hipóteses levantadas a partir do conhecimento adquirido através da observação informal.

É também com bom senso que os autores colocam certos problemas relativos às «tecnicidades» que tanto preocupavam ao antropólogo. Trata-se da questão sobre se deve ou não o pesquisador assumir um papel na comunidade: o melhor papel a assumir, afirmam os organizadores, é o de pesquisador mesmo; isto é, declarar abertamente o propósito de sua presença na comunidade, mesmo porque o pesquisador nunca deixará de ser um «estranho sociológico». Ao invés de procurar escamotear tal situação, o melhor é estar atento para suas vantagens e desvantagens: se, de um lado, o estranho é mais perceptivo para certas manifestações da cultura, ou por outro lado, a entrada de um estranho numa comunidade altera o ritmo normal da mesma, e aquilo que o observador observa são situações alteradas por sua própria presença. O problema pode ser superado, naturalmente, por uma permanência relativamente longa no campo, que propicie o ajustamento recíproco pesquisador-pesquisados.

Ora, pela síntese acima feita, pode-se verificar, como dissemos, que os organizadores do programa estavam conscientes das limitações do método. Mas, perguntamos, esta consciência se imprimiu nas monografias resultantes?

De um lado, os próprios organizadores permaneceram presos a um ponto-de-vista que nos parece inadequado: é quando afirmam que o papel do antropólogo é descrever a cultura como o próprio povo a vê.

De outro lado, observa-se nas duas monografias publicadas, a já referida, de autoria de Hutchinson, e a de Harris: *Town and*

Country in Brasil, que um dos pressupostos do programa não foi cumprido: a análise comparativa entre a comunidade «tradicional» e a «progressista» não passou de referências excessivamente perfunctórias à segunda, como que a revelar o caráter tradicionalista do próprio método. Observa-se, de outro lado, que os trabalhos são essencialmente empírico-descritivos, sem maiores preocupações com a explicação dos fatos. O tema geral da mudança social não foi transformado em problema científico por cada autor e, muito menos, num sistema de hipóteses, requisito fundamental do trabalho de explicação científica. Das duas monografias publicadas, somente a de Harris apresenta um foco central: o estudo do urbanismo como modo de vida. Mas, tal fato não invalida a crítica: a hipótese alcançada é do tipo *post factum*; o tratamento permanece descritivo; a realidade permanece segmentada; a abordagem permanece «idealista»: a análise das classes sociais é, também aqui, transformada em descrição de estereótipos e de aspectos comportamentais da vida social.

Na verdade, a atividade intelectual, ou metodológica, dos autores das monografias levou a uma frustração do objetivo científico do programa: não se analisa a mudança social. Tudo o que se alcança, particularmente no estudo de Hutchinson, é a descrição de certas modificações de comportamento. Mas, ainda assim, como resultado de uma segunda visita do autor à comunidade, quando já se faziam sentir os efeitos da atuação no local da Petrobrás. Não fôsse essa segunda visita, e a realidade social permaneceria imóvel! O autor não foi capaz, pela inadequação do culturalismo em que caiu, não obstante os pressupostos dos organizadores do programa, de incluir o movimento na própria reconstrução do real.

Ademais, não foi Hutchinson capaz de «ver» a comunidade no conjunto do sistema social inclusivo. Praticamente nenhuma atenção é dispensada, como já notamos antes, ao papel de uma agência da «superestrutura» nacional, fundamental para a sociedade açucareira: o Instituto do Açúcar e do Alcool. Em outro local (100), Hutchinson afirma que o I.A.A. resultou na perda de liberdade do usineiro. Ora, o autor inverte totalmente os termos da questão, revelando que, com sua perspectiva culturalista, não é capaz de perceber o significado da política de contingenciamento. Não partindo de uma concepção estrutural de sistema de classes, não percebe que o I.A.A. significa, precisamente, a sobrevivência do usineiro, e que tal instituto representava uma cristalização dos interesses de classe do usineiro nordestino, colocado em competição com as modernas indústrias açucareiras paulistas. Difícilmente se poderia alcançar, a partir da análise de Hutchinson, uma compreensão adequada do papel do Estado, ou da relação entre o nível local e o nacional e realização da estruturação social.

O problema da representatividade tampouco é resolvido pelos autores. Sendo representatividade uma questão estatística, nenhuma evidência é apresentada que garanta a representatividade das comunidades. São as generalizações válidas para o sistema de *plantation* nordestino? Qual o significado científico da generalização enumerativa que poderia ser alcançada, admitindo-se a existência de representatividade? E voltamos ao problema da impossibilidade de generalizar de um nível local, para um nível regional, por se tratar de modos de estruturação diversos. E, na verdade, o estudo revela a especificidade do sistema *plantation* em relação ao resto do Brasil rural? (101).

Como vimos, as comunidades «progressistas» foram abandonadas, não se chegando, tampouco, à elaboração de um modelo do «tradicional» e do «moderno». Com isto perdeu-se o que poderia resultar em importante contribuição teórica daqueles estudos. Este esquecimento parece participar da orientação tradicionalista dos estudos de comunidade, já expressa por Warner, quando justifica a rejeição de comunidades, ou subcomunidades industrializadas como local de estudo, «porque esses distritos pareciam ser desorganizados; possuíam uma organização social que era altamente antifuncional, senão em desorganização parcial... Se pretendemos realmente adaptar nossas técnicas, desenvolvidas no estudo da sociedade primitiva, aos grupos modernos, parece sábio escolher uma comunidade com uma organização social que tenha sido desenvolvida durante longo tempo sob o domínio de um grupo único, provido de uma tradição coerente» (102).

Resumindo nossas considerações sobre o método do estudo de comunidade, podemos observar que:

1. O método em foco constituiu uma das primeiras tentativas de se realizar, no Brasil, uma Ciência Social positiva. Seu papel na formação da Ciência Social brasileira foi ponderável, e foi através desse método que se iniciou, em boa medida, o treinamento sistemático de antropólogos e sociólogos brasileiros.

2. Não obstante, o método apresenta certas limitações. Entre elas o culturalismo que lhe é inerente, conduzindo a uma visão idealista e fenomênica da realidade. Isto é particularmente notável no que tange à análise de sistemas de classe — e portanto de poder — quando as classes são substituídas pelos estereótipos sobre classes.

3. Os estudos de comunidade, por força do culturalismo e do a-historicismo, ignoram a totalidade das sociedades globais. E, no entanto, estas são estruturas que operam a um nível nacional e se impõem ao nível local. Cada um dos níveis só pode ser entendido em função de todos eles.

4. «É da própria natureza do conhecimento científico a generalização de uma descoberta a todos os casos semelhantes que se repetem *in re* a fim de que possa ser utilizada com eficácia ulteriormente. Para que esse conhecimento possa ser alcançado, é necessário que o evento estudado seja típico com relação à série toda, contendo, pois, as características comuns fundamentais que interessam à generalização» (103).

Generalização, porém, pressupõe representatividade ou tipicidade. Mas «é comum o projeto de estudo sobre comunidade enfrentar com dificuldades o problema da representatividade do núcleo selecionado em face da região ou do país... nem sempre a unidade escolhida pode ser tomada como típica da área. Esta situação se deve principalmente a duas ordens de fatores, que têm atuado no mesmo sentido, limitando o valor das inferências retidas nas monografias. Em primeiro lugar... os pesquisadores não têm realizado uma sondagem preliminar na região, na base da qual deveriam fazer a escolha da comunidade melhor situada em face dos problemas levantados pelo projeto... Em segundo lugar, não é fácil o exame científico dos problemas levantados por uma exploração inicial, que deve descobrir a unidade mais adequada ao estudo. Seria necessário que o pesquisador determinasse, antes, tendo em vista categorias teóricas previamente formuladas, quais seriam as variáveis, as condições e os fatores que poderiam ser tomados como típicos do sis-

tema econômico-social e cultural da área. Em outras palavras, êle deveria isolar, por meio da sondagem, os principais processos que estariam ocorrendo nas diversas comunidades, tendo em vista a independência relativa de uns em face dos outros e as determinações recíprocas. Dêste modo, seria possível uma decisão segura, relativamente ao núcleo melhor situado para a investigação, considerando os alvos teóricos e tendo em vista as possibilidades e limitações reais da unidade» (104).

5. Quanto às possibilidades de generalização, na forma em que esta é concebida em muitos estudos de comunidade, torna-se difícil — na verdade impossível — generalizar a partir de uma unidade de determinada natureza para outra unidade, de natureza diversa. Uma área, ou uma região, não é uma soma de comunidades, mas um sistema estruturado em um nível de integração mais alto (105). Em geral, os estudos de comunidade não focalizam as instituições pertinentes a níveis supralocais, dadas as limitações impostas pela noção de cultura, tal como é utilizada nesses estudos.

6. Nada impediria que se estudasse, respeitados os critérios de representatividade ou de tipicidade, as relações familiares, a instituição do compadrio, as relações de trabalho, etc., numa população e se generalizasse para uma área homogênea, isto é, para o universo empírico da situação estudada. Mas, ou os estudos de comunidade transformam o segmento local, de amostra em objeto, e assim, lidam com unidades de integração, ou são por demais superficiais no trato de cada esfera da vida social.

7. Os critérios de representatividade (inadequadamente postos) poderiam ser substituídos por critérios de tipicidade, desde que os estudos de comunidade

fôssem, ou estudos da comunidade, como tipo de estruturação ou de sociabilidade, ou estudos realizados numa comunidade (melhor dizendo, num segmento local) em função de um problema científico. A tipicidade seria um critério válido caso se estudassem processos sociais ocorrentes nesta ou naquela «comunidade». Mas, para isto, seria necessário que o trabalho de investigação empírica fôsse calcado em modelos teóricos elaborados *a priori*, o que não ocorre nos estudos de comunidade. O próprio Wagley, em conferência realizada no Museu Nacional, afirmou que o antropólogo vai para o campo sem idéias na cabeça! Isto é, sem teorias previamente elaboradas. Trata-se, é claro, de uma concepção inadequada da objetividade durkheimiana.

8. O culturalismo, com sua «ontologia» peculiar, tende a mascarar a realidade, e a conduzir ao «isolamento» da comunidade. Se o conceito de cultura é de grande valor científico quando devidamente utilizado, sua transcendentalização tende a provocar uma visão «de cabeça para baixo» da dinâmica social, à maneira da famosa *camera obscura*.

9. Os estudos de comunidade tendem a enfatizar os *folkways* e *mores*, em detrimento da compreensão de processos estruturais e institucionais. Referindo-se a essa orientação da antropologia culturalista, lembra Bierstedt: «É provável que o conhecimento dos *folkways* e *mores* de um povo estrangeiro tenha mais influência sobre o futuro desse povo, especialmente em sua política interna e externa que os próprios *folkways* e *mores*» (106).

10. Os estudos de comunidade se propõem a alcançar uma «visão de conjunto», e esta noção, de cunho empírico, substitui a de totalidade, de caráter abstrato. Nos estudos de comunidade, a to-

talidade é vista como justaposição de partes, isoladamente descritas.

11. Os estudos de comunidade, via de regra, focalizam o segmento considerado durante um período de tempo limitado, o período do trabalho de campo. Assim como mostra Bierstedt em seu trabalho já citado, se a Antropologia eliminou o etnocentrismo da análise científica — contribuição fundamental à objetividade científica — por outro lado, criou um «temporocentrismo». Essencialmente a-histórica, dada sua orientação gnosiológica, tal abordagem perde a possibilidade da explicação causal.

12. Os estudos de comunidade poderiam se ter constituído em método comparativo. «Não há dúvidas que o método comparativo, uma das formas assumidas pelo método das variações concomitantes, é muito útil à análise científica. Ele põe à disposição do investigador, quando operado adequadamente, um verdadeiro instrumento de experimentação. Em termos lógicos, pode ser manipulado como esquema experimental, que possibilita a análise simultânea da operação de variáveis que atuam em determinado fenômeno. Não é demais lembrar aqui que a importância do método experimental não decorre da simples manipulação prática das variáveis que se pretenda analisar, mas da possibilidade que oferece à eliminação de fatores desprezíveis e à operação intelectual com os fatores que interessam à investigação. Em resumo, podemos considerar a importância do método comparativo, principalmente em função das possibilidades que oferece à manipulação de um esquema experimental, tornando mais rigorosa a descrição, reconstrução e explanação do fenômeno» (107). Para que os estudos de comunidade preencham esse papel metodológico, seria necessário, contudo, uma descrição mais cuidadosa das variá-

veis; os fenômenos que se desejasse comparar deveriam ser da mesma natureza e graus de desenvolvimento semelhantes; os critérios de representatividade ou tipicidade deveriam ser observados de forma mais rigorosa.

13. Os estudos de comunidade, segmentários e culturalistas, permanecem apenas ao nível empírico-fenomênico. O real fenomênico «é um modo de ser determinado que exprime um dos níveis da totalidade concreta, e mantém relações dialéticas com as relações essenciais que não se objetivam empiricamente» (108). Não é simplesmente a partir dos dados da realidade empírica — limite dos estudos de comunidade — que se alcança a explicação dos sistemas sociais. Somente a partir de conceitos da realidade abstrata é possível entender sistemas como totalidades concretas, «como num movimento de determinações essenciais que se objetivam sob formas que ao mesmo tempo as negam e exprimem» (109). «Existem motivos, fins e condições sociais que os agentes sociais se representam em função das manifestações que assumem empiricamente. É evidente que tanto como representações sociais quanto como resultados efetivos de representações, esses fenômenos se exprimem através de regularidades objetivas que podem ser verificadas e explicadas sociologicamente... Porém, a explicação científica deve passar da análise desse plano para a descoberta das conexões que as regularidades empíricas mantêm com as condições, fatores, e efeitos essenciais que determinam realmente a *dinâmica* e o sentido do processo social» (110).

14. O culturalismo tende a se limitar ao que chamamos o «invólucro» do real. O problema não está em estudar tal «invólucro», mas em limitar-se a ele e explicar por ele o real. O plano do empírico existente na mente dos

indivíduos não constitui mero «invólucro» «sem eficácia sobre as condições que realmente determinam o processo social. Ao contrário, as relações entre os dois planos são dialéticas, e, na construção de totalidades sociais, é necessário elucidar as conexões recíprocas que os mantêm como uma unidade entre pólos opostos, diversos, mas integrados» (111).

15. E, finalmente, vejamos o que diz um antropólogo: «O estilo de vida americano permanece oculto ao exame científico por falta de estudos antropológicos, e sabemos mais sobre a cultura dos ilhéus de Trobriand que sobre a cultura americana» (112). Ao que

retruca Biersted: «Tais afirmativas pertencem àquela espécie que leva os sociólogos e historiadores a entregarem-se ao uso dos pontos de exclamação. Sem dúvida, os antropólogos conhecem mais sobre os trobriandeses que sobre os americanos. Poderia observar um crítico irônico que, se eles continuarem a usar os métodos antropológicos no estudo da cultura americana, continuarão a conhecer melhor os trobriandeses» (113). Se a crítica é injusta quanto à Antropologia em geral, como vimos no decorrer deste ensaio, aplica-se, sem dúvida, às limitações dos estudos de comunidade (114).

KLASS WORTMANN

1 Costa Pinto, L. A. *Sociologia, Antropologia e as sociedades em mudança*. Rio de Janeiro, Universidade Federal, Instituto de Ciências Sociais, 1963. (Textos de Sociologia).

2 Devemos esclarecer que não confundimos pesquisa empírica com empiricismo, ou empirismo. A primeira é um requisito do trabalho científico, na medida em que este repousa sobre inferências e procedimentos empírico-indutivos. Com efeito, a pesquisa empírica, entendida como instrumento de reconstrução da realidade, é condição, não apenas da generalização enumerativa, mas também da generalização amplificadora, desde que associada ao "uso da abstração", e desde que não se divorcie de um corpo teórico. É deste divórcio que resulta o empiricismo, isto é, o mero levantamento empírico-descritivo, que em sua versão mais moderna e "sofisticada" constitui o que Mills chamou "empirismo abstrato", contrapartida das "grandes teorias". Ver, a propósito, Mills, Wright, *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1966. — Merton, R. K. *Social theory and social structure*. Glencoe, Ill., The Free Press, 1951. — Fernandes, Florestan. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1959.

3 Ianni, Octávio. Estudo de Comunidade e Conhecimento Científico. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 9 (1-2): 110, jul./dez. 1961.

4 Warner, V. Lloyd e Lunt, Paul S. *The social life of a modern community*. New Haven, Yale University Press, 1941, e demais estudos da

"Yankee City Series". — Lynd, Robert S. e Lynd, Helen M. *Middletown, a study in American culture*. New York, Harcourt, Brace, 1929.

5 Ianni, op. cit., p. 117.

6 Um dos estudos de comunidade, a ser adiante examinado, procura radicar as causas do subdesenvolvimento na cultura.

7 É preciso notar que, em alguns estudos de comunidade, existe uma consciência mais nítida do problema. É o caso da obra de Harris, Marvin. *Town and Country in Brazil*. New York, Columbia University Press, 1956.

8 Nogueira, Oracy. Os estudos de comunidade no Brasil. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 3 (2), dez. 1955.

9 Fernandes, Florestan. *A Etnologia e a Sociologia no Brasil*. São Paulo, Anhembi, 1958. p. 48.

10 Nogueira, op. cit., p. 95.

11 Observe-se que, desde algum tempo, os cientistas sociais brasileiros se revelam algo céticos quanto à existência de comunidades, tal como tradicionalmente definidas em seu sentido sociológico, em nosso País. Ver, a propósito, Franco, Maria Sylvania Carvalho. O código do sertão: um estudo sobre violência no meio rural. *Dados*. Rio de Janeiro (5), 1968.

12 Biersted, Robert. The limitations of anthropological methods in Sociology. *The American journal of Sociology*. Chicago, 54 (1), jul. 1948. (A tradução em português: *As limitações dos métodos antropológicos na Sociologia*. Rio de Janeiro, Universidade Federal, Instituto de Ciências Sociais, 1963. Textos de Sociologia).

13 Para um balanço e uma introdução aos estudos ecológicos, ver Hawley, Amos H. *Human Ecology*. New York, The Ronald Press, 1950.

14 Redfield, Robert. *The little community*. Chicago, University of Chicago Press, 1955.

15 Ibid., p. 19.

16 Ibid., p. 20.

17 Ibid., p. 22.

18 Ibid.

19 Ibid.

20 Ibid., p. 25.

21 Ibid.

22 Ibid., p. 26.

23 Ibid.

24 Ibid., p. 27.

25 A própria validade do trabalho de Redfield, enquanto estudo de comunidade, faz parte do problema geral analisado neste ensaio. O que nos interessa, no momento, é mostrar que uma comunidade, ou qualquer agregado populacional, pode ser visto como um sistema ecológico, sem que a comunidade seja definida *a priori* em termos ecológicos, e não segundo categorias sociologicamente significativas. Para uma análise crítica do trabalho de Redfield, ver Lewis, Oscar. *Life in a Mexican village*, Urbana, ILL, University of Illinois Press, 1951.

26 Como exemplo da aplicação de tais conceitos, ver Lopes, Juarez Brandão. Áreas ecológicas do Estado de São Paulo. *Educação e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, CBPE, INEP (5), 1958.

27 Park, R. E. "The urban community as a spatial pattern and a moral Order". In: Burgess, E. W. *The urban community*. Chicago, University of Chicago Press, 1925. — Park, R. E. *Human communities*. Glencoe, ILL, The Free Press, s. d.

28 Hawley, op. cit., p. 67.

29 Ibid.

30 Nogueira, op. cit., p. 97.

- 31 A noção de totalidade empírica é dada por Cardoso, Fernando H. O método dialético nas Ciências Sociais. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, Belo Horizonte, 2 (1), 1962, onde o autor analisa as limitações do funcionalismo e do estruturalismo, face à análise dialética.
- 32 Nogueira, op. cit., p. 98.
- 33 Ibid.
- 34 Willmott, P. e Young, M. *Family and Khinship in East London*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957.
- 35 Matta, R. e Laraia, R. B. *Índios e castanheiros*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1967.
- 36 Melatti, J. C. *Índios e criadores*. Rio de Janeiro, Universidade Federal, Instituto de Ciências Sociais, 1967. (Monografias).
- 37 Queiroz, M. Vinhas. *Messianismo e conflito social*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.
- 38 Cândido, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1964.
- 39 Cardoso, op. cit.
- 40 Nogueira, op. cit., p. 98.
- 41 Smith, Raymond. *The negro family in British Guyana*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1956.
- 42 Fernandes, op. cit. acima, nota 2.
- 43 Queiroz, M. Vinhas. Cargo cult na Amazônica. *América Latina*. Rio de Janeiro, 6 (4), 1963.
- 44 Id., op. cit. acima, nota 37.
- 45 Id. Os grupos econômicos no Brasil. *Revista do Instituto de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Universidade Federal, 1 (2), 1962.
- 46 White, Leslie. *O conceito de cultura*. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Ciências Econômicas, 1961. p. 28 (Textos de Antropologia, 2).
- 47 Bidney, 1954, apud White, op. cit., p. 28.
- 48 White, ibid. p. 12.
- 49 Ibid., p. 14.
- 50 Segundo Einstein, o pensamento, na ciência, significa "operações com conceitos, a criação e uso de relações funcionais entre eles e a ordenação de experiências dos sentidos com esses conceitos". White, op. cit., p. 14.
- 51 White, ibid.
- 52 Ibid., p. 15.
- 53 Ibid.
- 54 Deve-se notar, porém, que a análise (estruturalista) dos sistemas simbólicos pode ser extremamente fecunda para a compreensão de estruturas sociais. No Brasil, tal trabalho foi realizado por Matta, Roberto. Mito e autoridade doméstica. *Revista do Instituto de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Universidade Federal, 4 (1), 1967.
- 55 Não obstante o realismo de White, o culturalismo é uma forma peculiar de idealismo.
- 56 Costa Pinto, op. cit., p. 12.
- 57 Marx, K. *O capital*, apud Bottomore, T. B. & Rubel, M. *Sociologia e Filosofia Social de Karl Marx*, Rio de Janeiro, Zahar. 1964, p. 19.
- 58 Pela comparação entre o culturalismo e o método estrutural-funcional, poder-se-ia mesmo duvidar de que o primeiro atinja o funcionamento empírico.
- 59 Marx, K. *O capita*., apud Godelier, M. "Sistema, estrutura e contradição em O Capital. In: *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968. p. 68.
- 60 Godelier, op. cit., p. 70.

- 61 *Ibid.*
- 62 *Ibid.*, p. 71.
- 63 Arensberg, Conrad M. The community as object and as sample. *American anthropologist*. Menasha, Wisconsin, 63 (2), 1961.
- 64 Para um balanço indicativo de tal omissão, no que concerne à ação educacional, ver Silva, Josildeth Gomes da. A Educação nos estudos de comunidade no Brasil. *Educação e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, CBPE, INEP, 1 (2), 1956.
- 65 Aplicar-se-ia, aqui, a crítica de Biersted, op. cit., p. 52. "Parece não interessar ao antropólogo que a criança aprenda não apenas a usar o banheiro, mas também a ler".
- 66 Apesar do I.A.A. ser de fundamental importância para a economia açucareira nordestina, dentro da política de contingenciamento que o caracterizava, foi praticamente ignorado numa monografia que se propunha a generalizar para a região açucareira do Recôncavo. Hutchinson, H. *Village and plantation life in Northeastern Brazil*. Seattle, University of Washington Press, 1956.
- 67 Harris, op. cit.
- 68 Biersted, op. cit., p. 47.
- 69 *Ibid.*, p. 51.
- 70 Foster, G. M. *As culturas tradicionais e o impacto da tecnologia*. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1962.
- 71 Pereira, L. *Urbanização e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 1969.
- 72 Germani, G. *Política y sociedad em una epoca de transición*, Buenos Aires, Paidós, 1963.
- 73 Pereira, op. cit., introdução.
- 74 Para uma análise global da relação subdesenvolvimento-desenvolvimento, ver Frank, A. Gunder. The development of underdevelopment. *Monthly review*, New York, 18 (5), 1966.
- 75 A relação dialética entre o modo de produção artesanal e o modo de produção capitalista se faz, ainda, sob outras modalidades. O problema será analisado, dentro da problemática geral do subdesenvolvimento-desenvolvimento, em trabalho a ser próximamente publicado pelo autor deste ensaio.
- 76 Oliveira, R. Cardoso de. *Os Tukuna e o mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1964 — Id. Problemas e hipóteses relativos à fricção inter-étnica. *Revista do Instituto de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Universidade Federal, 4 (1), 1967. Matta & Laraia, op. cit. — Melatti, op. cit.
- 77 Não estamos, é claro, eliminando o estudo ao nível local, mas enfatizando suas limitações, quando desvinculadas, como ocorre nos estudos de comunidade, de uma concepção de sistema de classes ao nível da sociedade global. Tal desvinculamento reduz o estudo da dinâmica de classes à descrição empírica da estratificação. Para uma análise das diferenças entre estratificação e sistema de classes, ver Stavenhagen, R. *Estratificación social y estructura de classes*. *Ciencias políticas y sociales*. Mexico, Universidad Autónoma, 8 (27), 1962.
- 78 Lipset, S. & Bendix, R. *Status social e estrutura social; um re-exame dos dados e interpretações*. Rio de Janeiro, Universidade Federal, Instituto de Ciências Sociais, 1963. p. 17 (Textos de Sociologia).
- 79 *Ibid.*, p. 18.
- 80 *Ibid.*, p. 19.
- 81 *Ibid.*, p. 33.
- 82 *Ibid.*, p. 37.
- 83 *Ibid.*, p. 31.
- 84 *Ibid.*, p. 16.

85 Ibid., p. 17.

86 Ibid., p. 40-1.

87 Ibid., p. 40.

Na verdade, o autor afirma que a região é subdesenvolvida porque é atrasada, o que é tão esclarecedor quanto dizer que alguém é pobre porque não tem dinheiro. Não podemos entrar aqui na discussão do subdesenvolvimento, mas remetemos o leitor a Pereira, L., org. *Desenvolvimento e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 1967. Id., op. cit. acima, nota 71. — Frank, op. cit. — Cardoso, F. H. *Mudanças sociais na América Latina*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1969.

89 Ianni, Octávio, O Método em "Uma comunidade amazônica". *Sociologia*. São Paulo, 20 (4), 1958.

90 Fernandes, op. cit. acima, nota 2.

91 Ianni, op. cit. acima, nota 89, p. 576.

92 Wagley, Charles. *Amazon town*. New York, Macmillan, 1952. p.

20.

93 Ianni, Octávio. Raça e classe. *Educação e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, CBPE, INEP, (19), 1962. — Cardoso, Fernando H. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.

94 Wagley, Charles. *Uma comunidade amazônica*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1957. p. 185

95 Ianni, op. cit. acima, nota 89, p. 578.

96 Para uma visão mais detalhada do programa, ver Wagley, C., Azevedo, T. de & Costa Pinto, L. A. *Uma pesquisa sobre a vida social no Estado da Bahia*. Salvador, Museu do Estado da Bahia, 1950 (pub. 11). — Wagley, C. & Azevedo, T. de. Sobre métodos de campo no estudo de comunidade. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, 5, 1961.

97 Anos mais tarde, um programa de pesquisas, patrocinado pelo Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE) e idealizado por Darcy Ribeiro, seguiria orientação análoga. *Educação e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, CBPE, INEP, (9): 13, 1958.

98 Ver as nossas considerações anteriores sobre a definição "ecológica" da comunidade.

99 Wagley, Azevedo & Costa Pinto, op. cit. acima, nota 96, p. 230.

100 *Plantation systems in the New World*. Washington, D. C., Pan American Union, 1959. p. 37. (Intervenção de Hutchinson no simpósio patrocinado pela União Panamericana, realizado em Porto Rico).

101 Deve-se notar, porém, que Harris, em seu trabalho, supera o problema da representatividade pelo uso de critérios de tipicidade, e pela manipulação de um tipo-ideal do que poderíamos chamar de "cultura urbana".

102 Warner, L. *Yankee City, I*. p. 4-5, apud Lipset & Bendix, op. cit., p. 31-2.

103 Ianni, op. cit. acima, nota 89, p. 574-5.

104 Id., op. cit. acima, nota 3, p. 113-4.

105 Sobre a noção de níveis de integração, ainda que em perspectiva culturalista, ver Steward, J. *The theory of culture change*. Urbana, University of Illinois Press, 1955.

106 Biersted, op. cit., p. 49.

107 Ianni, op. cit. acima, nota 89, p. 577.

108 Cardoso, op. cit. acima, nota 31, p. 93.

109 Ibid.

110 Ibid., p. 91

111 Ibid.

112 Sirjamaki, John. A footnote to the anthropological approach to the study of American culture. *Social forces*, Chapel Hill, N. C., 25: 253.

113 Biersted, op. cit., p. 52.

114 Para uma relação e um balanço dos estudos de comunidade realizados no Brasil, ver Ianni, op. cit. acima, nota 3. — Nogueira, op. cit. — Guldi, Maria Lais Mousinho. Elementos de análise dos estudos de comunidade realizados no Brasil e publicados de 1948 a 1960. *Educação e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, CBPE, INEP, (19), 1962. Após 1960, foi publicado ainda o estudo de comunidade de Albersheim, Ursula. *Uma comunidade teuto-brasileira*. Rio de Janeiro, CBPE, INEP, 1962. Esse estudo diferencia-se dos demais pela ênfase dada ao sistema educacional, ainda que incorra, também, na ingenuidade culturalista. Para uma crítica ao mesmo, ver a resenha de Hutchinson in *América Latina*. Rio de Janeiro, CLAPCS, 6 (1): 140-2, 1963, onde se lê: "The chief disappointment is her failure to attempt a real sociological interpretation of her data", interpretação essa que "Miss Albersheim, like others trained in the same tradition, has hesitated to undertake".