

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

## COMPARAÇÃO: IMPLÍCITA, EXPLÍCITA E VALOR

Eduardo Dullo

**Peter van der Veer. 2016. *The value of comparison*. Durham: Duke University Press. 192 pp.**

Seja na tradição culturalista, em que encontramos a tentativa explícita de Benedict em comparar três culturas em seu *Padrões de Cultura*, seja na tradição da Escola Sociológica Francesa, com a obra clássica de Marcel Mauss sobre sistemas de troca em diferentes contextos sócio-históricos, seja na tradição britânica, com a busca de leis gerais da vida em sociedade por Radcliffe-Brown e alguns de seus continuadores, a Antropologia moderna originou-se, como disciplina e campo de pesquisa, tendo como um dos seus movimentos teóricos centrais a comparação. Ao mencionar estas três tradições nacionais fundadoras da Antropologia, chamo a atenção para o fato de que não houve um método comparativo unívoco. Tanto sua importância quanto sua diversidade se fizeram presentes, ao longo do século XX, de maneiras que não poderei recuperar aqui (ver Gregor & Tuzin 2001: 4ss para uma breve revisão desta literatura), cabendo apenas pontuar que há, hoje, um consenso sendo formado a respeito do seu declínio nas últimas duas décadas do século passado – apesar da continuada presença de certas comparações regionais – e a atual busca por uma revalorização da comparação em novas bases.

A importante Conferência Lewis Henry Morgan, tal como proferida por Peter van der Veer em 13 de novembro de 2013, tem como núcleo argumentativo a retomada da comparação como um *valor* para a antropologia – e recebe seu desenvolvimento e exemplificação no livro, com o mesmo título, publicado em 2016. Ter dedicado esta oportunidade para argumentar pela centralidade da comparação demonstra dois aspectos interrelacionados: o primeiro é o de que a comparação foi deixada de lado a ponto de tal reivindicação se tornar necessária; o segundo é o da dificuldade de renovar

a prática da comparação após as críticas (internas e externas à disciplina) realizadas desde os anos 1980 até o início dos anos 2000. O momento atual poderá ser lembrado, no futuro, como o da recuperação do vigor comparativo da Antropologia.<sup>1</sup>

Há um conhecimento suficientemente acumulado destas críticas (ainda que talvez tenha chegado o momento de reorganizá-las e seguir adiante), por isso não pretendo aqui recontá-las. Recuperarei apenas os seus impactos nas possibilidades de prosseguir com as propostas comparativas explícitas. E digo *explícitas* desde já para assinalar outro consenso atual a ser apresentado neste texto: o de que, mesmo nesse período de baixa valorização do método comparativo, ele continuou operante nas reflexões de maneira tácita e implícita. Assim, este artigo se orienta em torno destas maneiras de a Antropologia se relacionar com a comparação: implícita ou como pressuposto e explícita ou como método. Argumentarei que a transição de sua condição de *pressuposto* para *método* decorre da sua posição como um *valor*.

### **Algumas críticas e limitações**

A Antropologia desenvolvida ao longo do século XX previa a comparação entre culturas, sociedades, estruturas ou sistemas sociais que, de uma maneira ou de outra, eram percebidas como totalidades ou, ao menos, como unidades discretas. Porém, tendo em vista o desmonte das unidades sociais enquanto totalidades (simples ou compósitas) e, com isso, uma recusa das abordagens holísticas dos conceitos de cultura (por exemplo, Abu-Lughod 1991; Clifford 2016 [1986]) e de sociedade (por exemplo, Strathern 2006 [1988]; Latour 2005), qualquer tentativa de comparação defrontou-se, necessariamente, com a pergunta: *quais são as entidades a serem comparadas?*

Um importante antecedente destas críticas pode ser encontrado nos trabalhos de David Schneider sobre o parentesco, ao colocar em questão a universalidade dos laços biológicos e das concepções utilizadas pela Antropologia. Haveria uma realidade com unidades universais possíveis de serem comparadas ao redor do mundo, fazendo com que coubesse aos pesquisadores apenas compreender como cada cultura responderia aos mesmos problemas fundamentais? Ou precisaríamos reconhecer a variedade dos problemas e não das respostas? O desenvolvimento destas reflexões pode ser observado nas obras de um de seus alunos, Wagner (2010 [1981]), e na influência daí derivada para as obras de Strathern (1992) e Viveiros de Castro (2002: capítulos 7 e 8).

Outro aluno de Schneider, Handler, nos auxilia a compreender a questão das unidades em relação às possibilidades de comparação ao afirmar que, numa corrente interpretativa (como aquela em que ele se insere), fortemente marcada pela relação entre sujeito pesquisador e sujeitos pesquisados, os objetos de estudo não são dados de antemão, mas produzidos na relação e construídos e reconstruídos no percurso da pesquisa, posto que o objetivo não é a verificação de nexos causais, mas uma “reinterpretação comparativa dos mundos culturais dos de dentro e dos de fora” (Handler 2009:628). Nessa direção, o que ele chama de “unit problem” [o problema da unidade] nos leva a pensar nas “dificuldades epistemológicas que nos aprisionam quando consideramos dois tipos de fenômenos – (1) grupos de pessoas (“sociedades” ou “culturas”) e (2) instituições sociais ou traços culturais – como unidades análogas prontamente disponíveis para a comparação (como se elas existissem na natureza)” (2009:631).

As críticas, com frequência associadas à virada reflexiva dos anos 1980 e 1990, visavam operar uma revisão do potencial heurístico de conceitos de cultura e sociedade percebidos como unidades homogêneas. Uma das posições de destaque naquele período era a percepção de que a partir da experiência individual e subjetiva do trabalho de campo o antropólogo produzia relatos textuais que se tornavam um gênero narrativo próprio – a *etnografia* – que operava uma ficção com efeitos de verdade (isto é, não uma falsificação de uma suposta realidade existente em si mesma, mas a produção textual, a objetivação da experiência subjetiva mediada pelas categorias e pelos conceitos do universo de referência do pesquisador) que incorria em alguns problemas, sendo um dos principais a *generalização* decorrente da presunção de homogeneidade cultural e/ou social. Este problema gerou propostas extremamente prolíficas, como as de Abu-Lughod (1991:149ss), de uma “etnografia do particular”, e a de Clifford (2016:48), do “dialogismo e a polifonia”. Porém, para estes autores, a crítica já se mantém restrita ao caso individual: o objeto da crítica dos autores acima é a generalização indevida do ponto de vista intracultural e isto permitiu (a eles e à antropologia posterior, por eles influenciada) uma perspectiva crítica e ênfase na parcialidade e na pluralidade *interna* às culturas e às sociedades.

Esta proposta já indicava, em si, uma mudança de ênfase atrelada a outro debate teórico (menos norte-americano e mais britânico) do período, com frequência menos enfatizado no cenário brasileiro, o da oposição entre “descrição” e “análise”.<sup>2</sup> Poderíamos indicar que o sucesso das críticas americanas de Abu-Lughod e Clifford, entre outras, deslocaram a balança para o polo da descrição densa e em profundidade de caso empírico em detrimento da análise comparada de uma variedade de casos.<sup>3</sup> Esta última

posição, em que uma variedade de casos é comparada para se alcançarem "leis gerais", é rotulada e negativamente avaliada como "positivista" pela matriz interpretativista nesse processo de crítica. Assim, dissolvidas as unidades sociais que seriam comparadas a partir da crítica da generalização intracultural excessiva, dissolve-se também a possibilidade de generalização derivada da comparação das culturas e das sociedades. Holy, em sua Introdução a uma coletânea dedicada ao método comparativo, coloca de forma explícita que "Atualmente, a principal questão é se a descrição de sociedades particulares é simplesmente um meio para a generalização ou se a descrição em si mesma é a principal tarefa e não precisa levar a uma generalização" (1987:1). Colocava-se o foco não apenas no destino da comparação "positivista", mas também em uma redefinição dos objetivos da própria disciplina. É nesta direção que podemos compreender a afirmação de van der Veer (2016:3): "Descrição é um meio cujo fim é a generalização pelo caminho da comparação".

Nesse processo de crítica e reflexividade sobre o trabalho antropológico, perspectivas comparativas que propunham uma abordagem holista<sup>4</sup> perderam força argumentativa e presença enquanto referência, como é o caso de Louis Dumont (1981, 1975); entretanto, argumentarei que algumas de suas ideias centrais permaneceram presentes mesmo em autores que são frequentemente reconhecidos como críticos do holismo metodológico. O próprio Dumont (1975:169) resumiu a relevância da sua abordagem nos seguintes termos.

Levando em consideração a situação particular da civilização moderna em relação às civilizações tradicionais, a principal tarefa comparativa é prestar contas de e relatar ou expressar o caso moderno em termos tradicionais. Em outras palavras, o comparatista, quero dizer, eu acredito que o sociólogo em sua essência, terá sempre um pé *aqui* e um pé *lá*. A partir disto nós passamos a conceber uma estratégia em duas direções: por um lado, um ataque à ideologia moderna usando os achados tradicionais para expressar a inovação moderna em linguagem comparativa; por outro lado, um esforço para libertar a descrição e a análise das sociedades tradicionais das complicações e das dificuldades que a sobreposição (comparativamente) não analisada de conceitos modernos produziu nelas. Quanto mais nossas "coordenadas de referência" espontâneas ou refinadas se tornarem comparativamente transparentes, mais fácil se torna para que as sociedades tradicionais sejam referidas a um conjunto de coordenadas que, em minha hipótese, é genuína e própria a elas. Idealmente, em um determinado momento, a partir do avanço da primeira tarefa, é possível conceber a segunda como separada – e relativamente fácil em teoria.

## Comparações implícitas e explícitas

Dentre as tentativas de retomada da reflexão sobre a comparação na Antropologia, um dos consensos que podemos observar tanto na coletânea organizada por Gregor e Tuzin (2001) quanto na organizada por Gingrich e Fox (2002) é que a comparação nunca deixou de existir. Os organizadores desta última (Gingrich & Fox 2002:20-21) e Melhuus (2002:80-81) em seu capítulo argumentam de três maneiras em que a comparação pode e está presente: primeiramente, em um nível muito básico, da cognição humana; em segundo lugar, em um nível metodológico percebido como "implícito", "tácito" ou "fraco" – próprio da Antropologia<sup>5</sup> e de campos relacionados ao trabalhar com cenários e sujeitos marcados pela sua diferença em relação ao pesquisador, invocando a necessidade de uma tradução de termos entre um "Nós e Eles"; por fim, em terceiro lugar, em um nível percebido como epistemológico, "forte" ou "explícito", que não é sempre buscado ou trabalhado pelos pesquisadores. Os autores argumentam que os dois primeiros estão sempre presentes, mesmo que não sejam percebidos e problematizados pelos pesquisadores. Tal visão implícita da comparação antropológica pode ser apreendida em diversos autores, como bem colocou Handler (2009:635).

Esta era uma atitude fundamental, mesmo que muitas vezes implícita entre os antropólogos culturalistas boasianos. Quando Mead afirmou que todo enunciado antropológico "é um enunciado comparativo", ela estava se referindo não somente ao conhecimento antropológico de muitas culturas, presumivelmente adquirido por meio de um programa de aprendizado padrão universitário. Ela estava se referindo também à atitude do/a antropólogo/a para com a sua própria cultura, que o aprendizado antropológico tornava visível como cultura e não natureza humana.

A comparação implícita também pode ser percebida no próprio fazer antropológico ao lermos a literatura sobre o tema que pesquisamos e, a partir dela, ao questionarmos o material produzido por nós em campo, comparando-o com outros casos, abordagens e reflexões da comunidade acadêmica na qual nos inserimos. A comparação que opera por generalizações de casos individuais também pode permanecer implícita em nossos trabalhos, demonstrando a necessidade de evitarmos uma compreensão caricatural do método científico. Isto fica evidente numa das maneiras de reflexão da Antropologia como a das grandes áreas ou regiões culturais. Cada vez que antropólogos mobilizam termos como Africa (Kuper 1979) ou Mediterrâneo (Herzfeld 1980) – entre outros, como Melanésia, América Latina, Ameríndio e Sudeste Asiático – eles acabam operando com uma

generalização indutiva derivada da percepção de similaridades entre sociedades próximas, encontrando regularidades que possam identificá-las. Como as comparações não são nunca apenas sobre as similaridades, esses trabalhos normalmente também enfatizam as diferenças entre os grupos e as sociedades, mas só *após* assumirem este pano de fundo compartilhado.<sup>6</sup> Um exemplo de comparação explícita a partir de macrorregiões é a coletânea de Gregor e Tuzin (2001), que apostou na reflexão sobre Melanésia e Amazônia de forma a produzir uma terceira margem, imaginada, chamada Melazônia, de maneira que as "diferenças *sistemáticas* entre as regiões poderiam ser construídas como similaridades num nível mais alto de abstração de forma que as relações poderiam ser similares ainda que as coisas [em relação] não o fossem" (:7).

O que podemos depreender destas reflexões é que a crítica ao modo de comparação que busca "leis gerais" não fez com que a comparação desaparecesse, mas que se tornasse *implícita* na medida em que a busca pelas similaridades entre culturas e sociedades foi perdendo força como objetivo final e as especificidades e as particularidades culturais ganharam o primeiro plano em descrições cada vez mais densas, somadas à preocupação interpretativa de desconstruir os próprios termos da comparação e repensá-los a partir da percepção local. Compreender como cada polo da tensão entre universalismo e particularismo (Duarte 2004) procura maximizar a sua posição é importante para que percebamos as linhas de força em atuação.

Como consequência, o que se tornou objeto de reflexão nesta primeira tentativa de recuperação da proposta comparativa (no início dos anos 2000) foi justamente o caráter irrefletido da comparação, posto que ela está sempre presente como prática, ainda que não esteja formulada como conceito. Portanto, para os autores na coletânea de Fox e Gringrich (2002), o principal objetivo deveria ser retomar uma reflexão acerca da comparação explícita e, para isso, torna-se imperativo, como salienta Kuper (2002), repensar as próprias motivações e os propósitos da pesquisa. Kuper argumenta que os pesquisadores precisam reinventar as razões para realizarem o trabalho comparativo, pois somente com este propósito tornado evidente é que a comparação poderá produzir um conhecimento que gera outros conhecimentos, como colocou Strathern (2002) no prefácio do livro. Vê-se, assim, que repensar a comparação é repensar os objetivos e os propósitos da própria disciplina.

## Comparando o incomparável

Dando continuidade aos debates brevemente apresentados acima, e ancorando-se nas suas muitas décadas de pesquisa, histórica e etnográfica, sobre a China e a Índia, van der Veer (2016:8) argumenta que

não há escapatória da comparação quando lidamos com “outras sociedades” como antropólogos ou sociólogos históricos, posto que estamos sempre traduzindo para idiomas ocidentais o que encontramos em outros lugares e usando conceitos que são derivados da experiência histórica do Ocidente para interpretar outras sociedades e histórias. É, portanto, necessário se envolver com a sua comparação implícita e torná-la mais explícita.

Podemos afirmar que nos últimos cinco anos (e.g. Robbins et al. 2014; Candea 2016; Humphrey 2016; Descola 2018) muitos esforços foram feitos para retomar a perspectiva comparada sem ignorar as reflexões ou os desenvolvimentos recentes (como as críticas apresentadas acima), mas procurando mover-se com eles e a partir deles. Esta posição aparece na preocupação de van der Veer (2016) em distinguir entre o *holismo* e a *totalidade* das unidades (*holism* e *whole*). Ele estabelece uma formulação atenta para a relevância do fragmentário e do contraditório, e amplia sua inspiração em autores clássicos como Mauss e Weber (e suas continuações por Louis Dumont e Charles Taylor, por exemplo – 2016:19) para o contexto atual. Assim, o autor diferencia a “presunção da sociedade como uma totalidade integrada”, que ele sugere chamar de “generalismo”, para dedicar-se ao “holismo antropológico”: “que implica o delineamento de inferências mais amplas a partir do estudo intensivo de fragmentos da vida social” (2016:9). A questão que se coloca é, portanto, como passar do fragmentário e do particular para estas inferências mais amplas sem incorrer na generalização homogeneizadora que foi criticada no passado. Porém, acima de tudo, parece-me que sua proposta é a de diminuir a importância da escolha dos “casos corretos” a serem comparados e observar com mais atenção as dificuldades conceituais que o pesquisador encontra ao entrar em *outros* mundos.

É possível dizer que o livro de van der Veer não oferece uma resposta definitiva para a problemática sugerida, mas assume a tarefa de trazer o tema para o centro do debate. Assim, tais reflexões prosseguem de maneira interessante num artigo de Matei Candea (2016), no qual o autor renomeia a prática que viemos chamando de comparação implícita, que confronta o universo pesquisado com o universo do pesquisador, de “comparação frontal” – chamando a atenção para o caráter muitas vezes pouco refletido que o universo do pesquisador adquire nestes trabalhos. Seu argumento é o de

que uma outra modalidade comparativa, que ele nomeia de “comparação lateral”, foi deixada de lado, com poucas exceções.

A diferenciação entre os dois modos de comparação pode ser assim resumida: a comparação frontal é aquela entre “Nós” (o mundo social e cultural do antropólogo, com frequência, ocidental) e “Eles” (historicamente grupos não ocidentais, indígenas e, atualmente, qualquer mundo social construído teoricamente como diferença), enquanto a comparação lateral é uma comparação entre “Eles, e Eles, e Eles etc.”, de forma que a comparação frontal é apenas um caso particular da comparação lateral. A diferença crucial, no entanto, é que ao colocar o “Nós” como um dos elementos da comparação, a relação é constitutivamente assimétrica. Felizmente o cenário não é tão devastador quanto Candea o representa pois, apesar das severas críticas à comparação frontal, sobretudo pela virada reflexiva e acerca da pesquisa e da escrita etnográfica, uma série de trabalhos prosseguiu com o que poderíamos incluir na “comparação lateral”, como as reflexões sobre modernidades alternativas à euro-americana, as pesquisas sobre processos de secularização e secularismo, sobre lutas contra o colonialismo e contextos pós-coloniais etc.

Podemos dizer que o trabalho do próprio van der Veer vale-se deste tipo de “comparação lateral” ao considerar que um dos problemas centrais a serem enfrentados (em concordância com Candea) é que, com frequência, a perspectiva comparativa se vale de tipos-ideais de uma sociedade euro-americana moderna autossuficiente. Assim, van der Veer (2001) voltou-se para uma comparação entre Índia e China, ainda que triangulada pelo imperialismo britânico – e pelos conceitos ocidentais. Nessa direção (Veer 2016:28-29), propõe que a comparação deve ser “uma reflexão sobre nossa grade conceitual e sobre a história das interações que constituíram os objetos de nosso estudo”, ou seja, “comparação não é a simples justaposição e comparação de duas ou mais sociedades diferentes, mas uma reflexão complexa sobre a rede conceitual que fundamenta nosso estudo da sociedade e a formação destas sociedades. É uma ação de dupla reflexão”.

Um bom exemplo da retomada da importância da comparação é o desenvolvimento, desde o início dos anos 2000, de uma Antropologia do Cristianismo, tal como argumentaram Robbins, Schefflin e Vilaça (2014:559-560), em que “[p]arte de sua promessa tem sido que ela permite a pessoas trabalhando em diferentes partes do mundo fazerem perguntas comparativas sobre como os processos de cristianização se desenvolveram nos lugares em que trabalhamos e como as configurações cristãs resultantes são similares e diferentes umas das outras”. Neste artigo, resultante da comparação do trabalho de campo dos três autores com grupos indígenas no Brasil e na Papua Nova Guiné que se converteram ao cristianismo, os autores argumen-



taram pela importância de “construir os comparáveis” e não tomar como já dada a existência daquilo que será comparado. Esta posição é marcada pela influência de Detienne (2004). Em um dos exemplos trabalhados em seu livro (:50), o autor comenta que, em uma pesquisa coletiva sobre noções de “fundação”, pesquisadores acabaram expressando seu desconforto com a inexistência de noções correlatas no material sobre o Japão.

É a produtividade do inesperado que aparece também na reflexão de Benedict Anderson (2016:109-132) sobre a comparação ao sugerir que uma comparação do Japão com a China não seria tão estimulante quanto do primeiro com a Áustria ou o México (:130). Assim, é justamente pela surpresa e pelo confronto com o “incomparável” que a comparação procede e avança, tornando evidente para os pesquisadores os limites e as características particulares e ao mesmo tempo construídas da comparabilidade. No caso de Robbins, Schiefflin e Vilaça (2014:563), a comparação voltou-se para a maneira como cada grupo adotou e reagiu à categoria de *self* formulada dentro de um Cristianismo evangélico, de forma que o resultado não é a de homogeneização das culturas, mas a percepção de uma diversidade que oferece aos pesquisadores uma compreensão das formas de transformação tanto dos grupos indígenas quanto do Cristianismo.

O livro de Detienne também está presente na reflexão de Lazar (2012), na qual ela explora como noções de *self* e de cidadania ocorrem em dois contextos pesquisados por ela – a Argentina e a Bolívia – permitindo formular a noção de “comparação disjuntiva” que resulta ao se colocarem lado a lado duas realidades que podem não ser facilmente aproximadas (um bom exemplo de comparação lateral). Assim, as propostas de Lazar (2012) e de Robbins et al. (2014) realizam a comparação sem se preocupar se aqueles são os “casos corretos” a serem comparados. Ao colocá-los lado a lado é que as questões serão geradas – pela sua própria “incomparabilidade”. Talvez seja esta a sugestão de Kuper (2002) ao dizer que a comparação é mais interessante para gerar novas perguntas do que respostas para as que já temos.

A posição teórica e metodológica presente em ambos os artigos citados acima (Lazar 2012; Robbins et al. 2014) é a de que a possibilidade de comparação não é um dado, mas algo ativamente construído pelo pesquisador. Para beneficiarmos desta posição, precisamos construir comparáveis que são ao mesmo tempo suficientemente gerais e abertos para que possam ser vistos como provisórios e continuamente transformados pelo próprio trabalho de pesquisa comparativo. É por isso que Lazar (2012:352) sugere que “a comparação disjuntiva tem o potencial para levantar questões que poderiam não aparecer por meio de uma comparação mais estritamente representativa” (como as esperadas a partir do controle de variáveis). Nesta modalidade de

comparação, um dos objetivos é produzir um sentido mais refinado da própria categoria colocada em jogo no início, como a "cidadania" para Lazar e a noção de Pessoa (*self*) Cristá para Robbins et al., abrindo novas percepções, impensadas, sobre o tema que se tem sob escrutínio. A comparação deixa de ser um fim e passa a ser um meio de produzir novas reflexões e de deslocar percepções consolidadas sobre determinados temas e abordagens.

## Comparação como Valor

Para concluir, desejo apontar como a retomada da comparação está atrelada à sua percepção como um valor. Esta dimensão do valor da comparação para a definição do que é e do que pode ser a Antropologia (Social e Cultural) pode ser observada ao final da introdução de Talal Asad à sua importante coletânea *Formations of the Secular* (2003:17), quando contrapõe à narrativa que se consagrou hegemônica a partir do trabalho de campo e escrita etnográfica a narrativa que ele mesmo privilegia.

Na minha maneira de ver, a antropologia é mais do que um método e não deveria ser equacionada – como popularmente se tornou – com o direcionamento dado à pesquisa pela noção pseudocientífica de "trabalho de campo". Mary Douglas propôs uma vez que apesar de as narrativas convencionais do surgimento da antropologia moderna localizarem a mudança na passagem de teorização de gabinete para trabalho de campo intensivo [...] a estória real era muito diferente. A narrativa da antropologia moderna que ela privilegia tem início com Marcel Mauss, pioneiro da investigação sistemática dos conceitos culturais [...]. Mas a análise conceitual é tão velha quanto a filosofia. O que é particular da antropologia moderna é a comparação de conceitos (representações) entranhados em sociedades diferencialmente localizados no tempo e no espaço. O importante nesta análise comparativa não é sua origem (ocidental ou não ocidental), mas as formas de vida que os articulam e os poderes que são permitidos ou impedidos por eles.

Podemos notar que a genealogia traçada por Asad é marcada por Mauss, Evans-Pritchard (que foi o orientador de sua tese de doutorado em 1968 em Oxford) e Douglas, mas também poderíamos facilmente incluir nesta linha-gem o trecho de Dumont citado anteriormente. O percurso que hoje vemos delinear-se em novos rumos é marcado pela crítica à totalidade, ao "whole" ou o "generalismo" como quer van der Veer, mas não necessariamente ao "holismo" metodológico e, menos ainda, à contínua crítica e reflexão acerca das redes conceituais do universo do pesquisador. O que van der Veer pare-

ce sugerir é que podemos buscar novas formas de trabalhar com o holismo metodológico, de inspiração em Dumont, sem prescrever uma totalidade para as realidades empíricas pesquisadas. Assim (van der Veer 2016:34): “O problema fundamental com a perspectiva de Dumont é que ele usa o holismo antropológico<sup>7</sup> para perguntar questões fundamentais, mas acaba colocando uma ‘totalidade’ indiana como distinta de uma ‘totalidade’ ocidental, criando unidades artificiais através do tempo e do espaço”.

A influência e a potência desta reflexão comparativa da antropologia vem ganhando força mesmo fora da disciplina – em grande parte como resultado do engajamento de antropólogos com pesquisadores e pensadores de outras áreas disciplinares, como a História e a Filosofia. Um caso a salientar resulta da influência do próprio Asad, tal como se pode observar em trabalhos de Judith Butler (2009): ao confrontar o leitor com as perspectivas que são supostamente analíticas, mas que na prática permanecem presas a um enquadramento normativo que incentiva o julgamento moral e não o questionamento intelectual (o que ela chama de não pensamento), a autora apropria-se do trabalho de Asad de forma a realizar uma operação crítica, deslocando a normatividade da sociedade na qual ela (e boa parte de sua audiência) está inserida – este enquadramento normativo que condiciona o olhar e lhe impõe uma avaliação da realidade em termos morais encontra sua ruptura e prossegue rumo a uma análise crítica dessa mesma realidade a partir da abordagem comparativa influenciada pelo trabalho de Asad, como ela pontua seguidamente (:214, 223-225). Se Asad já havia sugerido que a análise dos conceitos era tão antiga quanto a Filosofia, é na perspectiva comparada própria desta Antropologia que certa Filosofia vem recuperar sua força crítica.

Recebido em: 16/01/2019

Aprovado em: 26/03/2019

---

Eduardo Dullo

Professor do Departamento de Antropologia e do PPGAS da UFRGS, onde também atua como coordenador do Núcleo de Estudos da Religião (NER) e editor da Revista Debates do NER. Após a conclusão do doutorado (2013) pelo PPGAS - Museu Nacional/UFRJ, foi bolsista de pós-doutorado FAPESP no Departamento de Antropologia da USP (2013-2016) e visiting scholar na University of Cambridge (2015) e University of Edinburgh (2019). Seus temas de pesquisa articulam religião, política e moralidade a partir de pesquisa histórica e etnográfica.

## Notas

1 Agradeço a Anthony Pickles e Chloe Nahum-Claudel pela discussão gerada ao criarmos um grupo de leitura sobre o método comparativo durante minha estada como *visiting scholar* na Universidade de Cambridge em 2015 (possível graças à bolsa de pós-doutorado concedida pela Fapesp – 14/18063-1). Parte dos textos discutidos neste ensaio bibliográfico (como um capítulo do livro de van der Veer e Candea 2016) foram objeto de discussão coletiva, neste grupo ou em Seminários do Departamento de Antropologia Social e, portanto, agradeço a todos e todas que participaram com ideias e reflexões – sobretudo Joel Robbins, pelos incentivos e sugestões de leitura. Agradeço, também, às questões e aos comentários feitos a uma versão preliminar apresentada no GT de Teoria Social da Anpocs em 2018, e à Aparecida Vilaça pelo cuidadoso trabalho editorial e indicações para melhoria no texto. As citações de textos em idiomas que não o português são de minha responsabilidade.

2 Debate do qual a obra de Strathern é caudatária, na medida em que é esta oposição que ela visa superar na forma de uma profunda revisão da escrita etnográfica.

3 Talvez seja interessante relembrar como Mauss, em sua obra comparativista *Ensaio sobre a Dávida*, chama o livro de Malinowski sobre o kula de “sociologia descritiva”.

4 A abordagem holista está atrelada à análise que opera a partir de uma pressuposição de uma totalidade que, como está sendo observado neste texto, foi objeto de escrutínio e crítica. Os conceitos de totalidade podem variar de autor para autor, mas Dumont é reconhecido como um dos principais (senão o principal) propositores, oferecendo uma continuidade com a reflexão da totalidade formulada inicialmente por Durkheim e Mauss, e bastante marcada pelas reflexões de Robert Hertz (ver Duarte 1986). Em resumo, podemos dizer que o holismo se deve à percepção da unidade de análise ser concebida como uma totalidade composta por partes e que os elementos observados só adquirem sentido ao serem analisados nesta relação entre parte e todo. Tcherkézoff (2017) apresenta a formulação de Dumont a partir de sua originalidade: a distribuição diferencial do Valor só poderia ser observada quando feita em relação à totalidade social e, portanto, e de maneira metodológica, a totalidade é pressuposta em uma unidade abstrata superior para que a análise seja realizada, diferenciando-se da constatação de uma totalidade social empírica (seja a “sociedade”, seja a “cultura”). Tal proposição metodológica pode gerar inúmeros problemas, o mais óbvio sendo o colapsamento desta distinção. Parte da crítica de Viveiros de Castro (2002:428ss) ao modelo dumontiano endereça este problema.

5 Esta afirmação também sustenta a Introdução de Gregor e Tuzin, que afirmam: “em seu nível mais básico, toda antropologia é comparativa. Não há forma de falar de outras culturas e suas instituições sem, ao menos implicitamente, compará-las com outras culturas” (2001:2).

6 Seria possível comparar a maneira pela qual se formulou e se definiu cada uma destas regiões culturais a partir de generalizações dos casos individuais. Possivelmente tal comparação do processo de comparação generalizante antropológico nos permitiria complexificar esta discussão e atentar para as diferenças metodológicas e para as implicações de cada caso.

7 O que van der Veer chama de “holismo antropológico” de Dumont é o que Tcherkézoff e outros chamaram de “holismo metodológico”. Ver nota 4, acima.

## Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. 1991. "Writing against Culture". In: Richard Fox (org.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research.
- ANDERSON, Benedict. 2016. *A life beyond boundaries*. London: Verso.
- ASAD, Talal. 2003. *Formations of the secular modern: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- BUTLER, Judith. 2009. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Record.
- CANDEA, Matei. 2016. "De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale". *L'Homme*, 218 (2):183-218.
- CLIFFORD, James. 2016 [1986]. "Introdução: Verdades Parciais". In: James Clifford & George Marcus (orgs.), *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- DESCOLA, Philippe. 2018. "Anthropological Comparatists: Generalisation, Symmetrisation, Bifurcation". In: Renaud Gagné, Simon Goldhill & Geoffrey Lloyd (orgs.), *Regimes of Comparatism: Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology*. Leiden e Boston: Brill pp.402-417
- DETIENNE, Marcel. 2004 [2000]. *Comparar o incomparável*. Aparecida, SP: Ideias & Letras.
- DUARTE, Luiz Fernando D. 1986. "Classificação e Valor na Reflexão sobre Identidade Social". In: Ruth Cardoso (org.), *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_. 2004. "A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 19 (55):5-18.
- DUMONT, Louis. 1975. "On the Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations". *Daedalus*, 104 (2):153-172.
- \_\_\_\_\_. 1981 [1966]. *Homo Hierarchicus. The caste system and its implications*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GINGRICH, Andre & FOX, Richard C. 2002. "Introduction". In: \_\_\_\_ (orgs.), *Anthropology, by Comparison*. London: Routledge. pp. 1-24.
- GREGOR, Thomas & TUZIN, Donald (eds.). 2001. *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*. Berkeley, Los Angeles, London: The University of California Press.
- HANDLER, Richard. 2009. "The Uses of Incommensurability in Anthropology". *New Literary History*, 40 (3):627-647.
- HERZFELD, Michael. 1980. "Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems". *Man (New Series)*, 15 (2):339-351.
- HOLY, Ladislav. 1987. "Introduction: Description, Generalisation and Comparison: Two Paradigms". In: \_\_\_\_ (org.), *Comparative Anthropology*. Oxford: Basil Blackwell.
- HUMPHREY, Caroline. 2016. "Placing self amid others: a Mongolian technique of comparison". *L'Homme*, 218 (2):151-181.
- KUPER, Adam. 1979. "Regional Comparison in African Anthropology". *African Affairs*, 78 (310):103-113.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Comparison and contextualization: reflections on South Africa.". In: André Gingrich, & Richard Fox (orgs.), *Anthropology, by comparison*. London: Routledge.
- LATOURE, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Ac-*

- tor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LAZAR, Sian. 2012. "Disjunctive Comparison: Citizenship and trade unionism in Bolivia and Argentina". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18 (N.S.):349-368.
- MELHUUS, Marit. 2002. "Issues of relevance: anthropology and the challenges of cross-cultural comparison". In: André Gingrich, & Richard Fox (orgs.), *Anthropology, by comparison*. London: Routledge.
- ROBBINS, Joel; SCHIEFFELIN, Bambi & VILAÇA, Aparecida. 2014. "Evangelical Conversion and the Transformation of the Self in Amazonia and Melanesia: Christianity and the Revival of Anthropological Comparison". *Comparative Studies in Society and History*, 56 (3):559-590.
- STRATHERN, Marilyn. 1992. *After Nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Foreword: not giving the game away". In: André Gingrich, & Richard Fox (orgs.), *Anthropology, by comparison*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2006. *O gênero dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.
- VAN DER VEER, Peter. 2001. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 2016. *The value of comparison*. Durham: Duke University Press
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem – de e outros ensaios antropológicos*. São Paulo: Cosac & Naify.
- WAGNER, Roy. 2010 [1981]. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.

## COMPARAÇÃO: IMPLÍCITA, EXPLÍCITA E VALOR

### Resumo

Desde os primórdios da disciplina os/as antropólogos/as fizeram uso de formas de comparação (entre práticas, sociedades, culturas, civilizações). Entretanto, nas últimas décadas do século XX e na primeira década do século XXI sua condição metodológica foi repensada como consequência de alguns desenvolvimentos teóricos críticos dos conceitos de *cultura* e *sociedade*, colocando novas questões acerca das unidades de análise a serem investigadas. A presente reflexão visa pontuar a mudança recente de revitalização da comparação como parte *explícita* (ou epistemológica) da reflexão antropológica – e não apenas como a dimensão *implícita*, isto é, o (sempre presente) pressuposto da análise. Argumento que a transição de sua condição *implícita* para *explícita* decorre da sua posição como um *valor*.

**Palavras-chave** Comparação; Teoria Antropológica.

## COMPARISON: IMPLICIT, EXPLICIT, AND VALUE

### Abstract

Since the beginning of the discipline, anthropologists have had recourse to forms of comparison (between practices, societies, cultures, civilizations). However, in the last decades of the 20<sup>th</sup> Century and the first decade of the 21<sup>st</sup>, comparison's methodological condition was reconsidered as a result of theoretical developments that were critical of the concepts of *culture* and *society*, raising new questions concerning the units of analysis under inquiry. In this article, I will argue that the recent renewal of comparison situates it as an *explicit* (or epistemological) part of the anthropological endeavour – and not only as an *implicit* dimension, as the (ever-present) presupposition of our analyses. I argue that this transition from an *implicit* into an *explicit* dimension of comparison derives from its position as a *value*.

**Key words** Comparison; Anthropological Theory.

## COMPARACIÓN: IMPLÍCITA, EXPLÍCITA Y VALOR

### Resumen

Desde los primordios de la disciplina los/las antropólogos/as hicieron uso de formas de comparación (entre prácticas, sociedades, culturas, civilizaciones). Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XX y en la primera década del siglo XXI, su condición metodológica fue repensada como consecuencia de algunos desarrollos teóricos críticos de los conceptos de *cultura* y *sociedad*, planteando nuevas cuestiones acerca de las unidades de análisis a investigar. La presente reflexión pretende puntualizar el cambio reciente de revitalización de la comparación como parte *explícita* (o epistemológica) de la reflexión antropológica – y no sólo como la dimensión *implícita*, es decir, el (siempre presente) presupuesto del análisis. Argumento que la transición de la condición *implícita* a *explícita* deriva de su posición como un *valor*.

**Palabras clave** Comparación; Teoría Antropológica