

A ANTROPOLOGIA NA ATUALIDADE*

Cornelia Eckert

AGRADECIMENTOS E APRESENTAÇÃO

Quero, antes de mais nada, agradecer ao CPG em História, pelo convite para compartilhar desta discussão interdisciplinar que considero muito pertinente, mas também impertinente e, por que não dizer, pretensiosa. Além do que, falar de uma área de conhecimento na atualidade nos deixa sempre um gosto amargo do inacabado.

Ciente destes limites tentarei trazer algumas reflexões sobre as produções teórico-metodológicas que dão forma e conteúdo à Antropologia hoje.

Desde já posso convencê-los de que essa disciplina vive um rico momento de auto-avaliação, autocrítica do passado e do presente, sem costurar necessariamente afirmações certas ou respostas convictas. Não se constrói alguma coisa sem desconstruir outra; não se produzem paradigmas inéditos, mas paradigmas existentes são criticados, repensados, bricolados e se complementam no deciframento lógico sobre o real; não se produz uma sinfonia antropológica melódica ou harmônica, mas ruídos e barulhos entre velhas formulações de problemas e alternativas ditas pós-modernas. Uma mudança associada “ao processo de autocrítica por que passa a antropologia hoje”¹, aos “desenvolvimentos recentes nas áreas da crítica de textos, história cultural, semiótica, filosofia hermenêutica e psicanálise” e à conquista de “um espaço novo, aberto pela desintegração do homem com telos de uma disciplina”, sugere o antropólogo americano James Clifford.²

Desde sua premissa básica, do relativismo cultural, a Antropologia tem absorvido um caráter crítico na própria estrutura epistemológica. Crítica que lhe garante a credibilidade científica.

Cornelia Eckert é professora do Departamento de Antropologia e do PPG em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

* Comunicação apresentada no curso de Extensão *História, hoje* / CPG História/ UFRGS/1993.

É com este pano de fundo de questionamentos que busquei fazer uma reflexão das interpretações recentes sobre os caminhos trilhados pela Antropologia, não tanto em torno de seus objetos de estudo (cultura e sociedade), que confirmam sempre a Antropologia como o estudo “*dos modos de viver, de pensar e de conhecer de outros povos ou de diferentes setores da sociedade a que pertencemos*”³, mas para “*pensá-la em seus fundamentos, como uma modalidade de conhecimento*”⁴, numa espécie de etnografia do pensamento antropológico cujas autorias e raízes são internacionais.

Mas antes de mergulhar nas correntes paradigmáticas da Antropologia gostaria de trazer-lhes uma notícia...

NOTÍCIA À GUIA DE INTRODUÇÃO

Em julho deste ano ocorreu o XIII Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas na cidade do México⁵ cujo tema foi *As dimensões culturais e biológicas da troca global*. O que estava em debate não era o desmoronamento de paradigmas antropológicos, mas como, a partir dos paradigmas existentes (e a perspectiva ética da antropologia), pode-se ambicionar a ampliação do projeto antropológico, o dar conta dos movimentos contemporâneos da sociedade, da pluralidade dos diálogos, dos avanços tecnológicos sobre culturas singulares, e da disseminação de identidades, dos movimentos transculturais, transnacionais.

O tema, sem dúvida complexo, foi abordado levando em conta a heterogeneidade de cada país quanto aos seus problemas, conflitos étnicos, pobreza, lutas de identidade, descrédito sobre a ética de governos e políticos, guerras milenares, mas também a superação de cisões históricas, refiguração espacial do planeta etc.

A meu ver, um corpo de problemas foi levantado e discutido sob conceitos mais ou menos recorrentes:

a) Como entender o mundo como uma articulação ordenada de múltiplas e singulares histórias?

b) Como abordar a dinâmica destas instituições globais, culturas globais, problemas globais (os direitos humanos, o desenvolvimento sustentado, controle da aids etc)?

c) Como pensar a diversidade das culturas submetidas a este movimento geral de globalização sem cair no erro de pensar em uma tendência à uniformização identitária?

d) Como dar conta das distintas manifestações que constroem os reais valores de uma civilização?

Questionava-se também:

a) A partir de que correntes paradigmáticas e através de que meios teóricos podemos entender as participações das distintas populações humanas no surgimento e reprodução do atual sistema global em que vivemos? E isto sem ter que “esquizofrenizar” com a angústia de ver nestes instrumentos analíticos, mais uma forma de dominação no mundo moderno.

b) Como pensar teórica e metodologicamente o movimento transcultural, o desenvolvimento simultâneo de integração global e diferenciação local sem cair na armadilha de uma teoria planetária como uma “física de relações equilibradas entre impacto econômico e reações culturais”, mas sim perceber “*que os efeitos específicos das forças materiais globais dependem dos diversos modos como são mediados em esquemas culturais loçqis*”⁶? Tampouco era o caso de concluir? como bem colocou Sahlins, “*que só resta à Antropologia a tarefa de fazer uma etnografia global do capitalismo*”⁷.

No âmbito das questões estava também colocada a tensão de combinar uma auto-avaliação crítica antropológica - do relativismo cultural⁸ - com o universalismo como valor ideológico da ciência, ou em outros termos, discutiu-se sobre as implicações da ideologia (relativizadora) da Antropologia no mundo moderno ou pós-moderno.

Se os antropólogos não responderam a todas estas questões, a importância delas no mínimo justificava este evento científico.

UM ITINERÁRIO OBRIGATÓRIO: A EXPIAÇÃO DE CULPAS DE UMA ANTROPOLOGIA INGÊNUA (SÉCULO XIX)

Gostaria de não abusar da paciência de ninguém repetindo o longo caminho percorrido pela Antropologia até adquirir estas tonalidades ditas “atuais”, “modernas”, “contemporâneas” etc. Mas sabe-se da quase impossível empreitada de evitar-se o reconhecimento da construção do objeto primordial da Antropologia como a ciência que se propunha a estudar a origem da espécie humana como uma série rígida de sucessões.

A questão da evolução estabelecendo uma noção de Homem Universal⁹ carece sempre de revisão e autocrítica do modelo clássico de

etnografia pela sua atuação junto a um processo político imperialista, de expansão da ideologia colonialista européia dominante.

No século XIX, Lewis Morgan introduz a história no reino natural e proclama uma premissa antropológica básica: “*a teoria da unidade psíquica da humanidade*”, enunciação que é também o mito de origem da ciência antropológica. Para comprovar as fases evolucionárias, propõe a análise das culturas a partir de etapas de evolução progressiva e unilinear, delineadas por determinantes externos sobre as necessidades humanas básicas.

O questionamento do evolucionismo ingênuo vem de todas as partes, rupturas que formaram Escolas: a Escola Histórico-Culturalista notadamente nos EUA, a Escola Funcionalista ou Funcional-Estruturalista, notadamente na Grã-Bretanha, as da Antropologia Social, Simbólica, Estruturalista e Dinâmica, notadamente na França. Mesmo o evolucionista francês Lévy-Brühl, o pensador da mentalidade primitiva (1922), reavalia sua noção de pré-lógico ao afirmar que “*a estrutura lógica do espírito é a mesma em todas as sociedades humanas conhecidas*”¹⁰.

A Antropologia visa doravante propor uma teoria da relatividade cultural restrita, a princípio, generalizada em seguida. Não se trata mais de falar de mentalidades, mas de pensamentos e lógicas diversas, de visões de mundo e estilos de vida diferentes, de representações simbólicas e práticas sociais múltiplas.

Junto a um novo método, o de Boas, o de Malinowski, reformulado teoricamente por Mauss, que aponta uma ética outra de interação, de intervenção e participação, faz-se uma antropologia explicativa. De fato é sobretudo via uma etnologia francesa que nascem os instrumentos metodológicos e analíticos para romper com o etnocentrismo.¹¹

É toda uma nova geração de antropólogos americanos, franceses e ingleses que priorizam a representação do vivido pelo “outro” (o “nativo”), a partir do processo interativo em campo (o encontro intersubjetivo entre o pesquisador e os pesquisados). O outro é descrito como diferente a partir do seu próprio ponto de vista, seu próprio discurso (visão êmica), traduzido pelo antropólogo em textos etnográficos/etnológicos. Mas isto não sem os vícios de uma Antropologia aplicada, de análises comprometidas com a ideologia das instituições científicas e governamentais americanas e européias financiadoras e solicitantes das pesquisas de campo.

De qualquer forma, não se trata mais de descrever sistemas evolutivos, de provar supremacias raciais, mas de descrever a diversi-

dade do mundo, a singularidade de cotidianos vividos, das práticas típicas ou tradicionais e seus sentidos, enfatizando as permanências sociais (Malinowski) ou a dinâmica das mudanças culturais (R. Firth, Evans-Pritchard) as formas de dramatizar o social (Gluckman, Turner) que podem ser observadas pelo pesquisador.¹²

As culturas a partir de percepções subjetivas objetivadas, práticas e ações sociais como objetos fundamentais da Antropologia passam a ser analisadas como “*ordens de significado de pessoas e coisas*”¹³. De Boas, de Malinowski, de Mauss apreende-se o método de uma observação completa, participante e viva das sociedades estudadas, de uma “*imersão no cotidiano de uma outra cultura*”¹⁴ e a ética profissional (domínio da língua nativa, relativização ética dos dados colhidos, qualitativa e quantitativamente)¹⁵, revelando o sentido de culturas diferentes numa crítica ao etnocentrismo e ao racismo.

Fica clara a tarefa do antropólogo, encarregado de investigar “*um sentido em configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e por seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador*”¹⁶, e fica evidente a prática antropológica como a “*busca da gramática da vida humana e social a partir da diversidade presente*”¹⁷.

Isto se faz com o postulado do relativismo cultural de que os comportamentos das pessoas e as construções sociais devem ser apreendidas desde sua própria cultura para só então conquistar um plano comparativo e uma perspectiva generalizante, que transcende a diferença particularizada e relativa, para encontrar os princípios básicos inconscientes e universais, “*as estruturas permanentes*”, “*as formas elementares*”, nos termos de Lévi-Strauss.

UM JOGO DE FUSÕES E TENSÕES: OS PARADIGMAS ANTROPOLÓGICOS NA MATRIZ DISCIPLINAR DE CARDOSO DE OLIVEIRA

Reafirmo que a Antropologia hoje tem questionado e “desconstruído” seus paradigmas emblemáticos. Para compreender estas transformações, apresento estes paradigmas conforme exposição de Cardoso de Oliveira. Este autor reavalia os diferentes paradigmas numa espécie de fusão de horizontes antropológicos formadores de uma matriz disciplinar de duas perspectivas: tradição e cronos. Nesta matriz os paradigmas antropológicos aparecem associados em relação estrutural (binária e antinômica).¹⁸

Temos, assim, na perspectiva de suas tradições uma linha vertical abrigando *uma tradição intelectualista* e outra *empirista*. Na linha horizontal temos a perspectiva caracterizada pela categoria *tempo* presente nas citadas tradições, contendo um eixo sincrônico, isto é, uma “*perspectiva atemporal (pois mesmo negando o tempo por ele se define)*” e um eixo diacrônico, ou seja, uma perspectiva “*temporal ou histórica, no seu mais amplo sentido*”.¹⁹

Divididas por coordenadas cartesianas encontramos, segundo Cardoso de Oliveira, as seguintes associações:

1. A tradição intelectualista cruzada com o eixo sincrônico: paradigma racionalista, exemplificado com a Escola Francesa de Sociologia de Durkheim, Mauss e Hubert. Em sua forma moderna, estruturalista, com Lévy-Strauss.

2. A tradição empirista cruzada com o eixo sincrônico: paradigma estrutural-funcionalista, expresso na Escola Britânica de Antropologia, com Rivers e Radcliffe-Brown, onde “*o tempo é colocado entre parênteses em nome da defesa do conhecimento objetivo ameaçado pela história especulativa*”.²⁰

3. A tradição empirista cruzada com o eixo diacrônico - paradigma culturalista na forma em que é atualizado pela Escola Histórico-Cultural Norte-Americana, começando com Boas e seus seguidores, como Kroeber. Nesta tradição a história e o interesse pelo indivíduo são reintroduzidos via noções de cultura-personalidade através da obra de Benedict, Mead, Sapir etc.

4. A tradição intelectualista cruzada com o eixo diacrônico - paradigma hermenêutico, gerador de uma modalidade de Antropologia dita interpretativa, conforme propõe Clifford Geertz²¹. O tempo é interiorizado, conforme o pensamento hermenêutico de Dilthey, Ricoeur, Heidegger ou Gadamer.

Cardoso de Oliveira acrescenta ainda que muitos dos mais importantes antropólogos sempre transitaram, “*consciente e criticamente, entre os paradigmas, entre as Escolas*”, como Malinowski, Evans-Pritchard, Leach, Schneider, Godelier, Louis Dumont etc, buscando seus referenciais complementares muitas vezes em outras abordagens, como é o caso de Godelier com a chamada “antropologia marxista” ou Balandier com a “antropologia política”.

Analisando esta matriz, pode-se verificar que “*historicamente passamos de uma concepção de ciência marcada por uma visão racionalista do conhecimento, para uma tradição empirista ciosa de diferenciar-se da metafísica*”. Acrescenta Cardoso de Oliveira: “*A passagem entre*

*esse segundo e o terceiro paradigma, ambos (...) imersos na mesma tradição, representou a recuperação da história, encontrada nos primórdios da disciplina”. No último paradigma, o hermenêutico, “por meio do qual a antropologia, interiorizando o tempo exorciza a objetividade, é que a vemos reconciliar-se com um pensamento não comprometido com o ideário científico ou ‘cientificista’”.*²²

No paradigma da Antropologia Interpretativa²³, encontra-se a proposta de uma antropologia “nova” em continuidade aos outros paradigmas englobados doravante pelas definições de clássicos ou tradicionais, isto é, antropologias tradicionais. É a Antropologia Interpretativa que permite a fusão de horizontes de que fala a filosofia hermenêutica de um Gadamer ou de um Ricoeur.²⁴

Assim, o paradigma hermenêutico reivindicado por Geertz se opõe à Antropologia Tradicional, *“primeiramente por uma negação radical daquele discurso cientificista exercitado pelos três outros paradigmas; em segundo lugar, por uma reformulação daqueles três elementos que haviam sido domesticados pelos paradigmas da ordem: a subjetividade, que liberada da coerção da objetividade, toma sua forma personalizada (portanto o indivíduo socializado) e não teme assumir sua individualidade e a história, desvencilhada das peias naturalistas que a tornavam totalmente exterior ao sujeito cognoscente, pois dela se esperava fosse objetiva, toma sua forma interiorizada e se assume como historicidade. Esses três elementos, assim reformulados, passam a atuar como fatores de desordem daquela antropologia que os interpretativistas tendem a chamar de ‘antropologia tradicional’, sustentada pelos paradigmas da ordem”.*²⁵

Para Cardoso de Oliveira, interiorização do tempo não significa, então, outra coisa que a admissão tácita pelo pesquisador hermeneuta de que a sua posição histórica jamais é anulada; ao contrário, ela é resgatada como condição do conhecimento. Conhecimento que, abdicando de toda objetividade positivista, realiza-se no próprio ato de *“tradução”*.²⁶ Indica a transformação da história exteriorizada e objetivada em historicidade, viva e vivenciada nas consciências dos homens e, por certo, do antropólogo.

A CIÊNCIA DAS SIGNIFICAÇÕES

Privilegio neste momento refletir sobre as teorias idealistas de cultura em detrimento, por falta de tempo, de teorias que consideram a

cultura como um sistema adaptativo (Leslie White, Marvin Harris, B. Meggers), onde de forma renovada destaca-se o trabalho de Sahlins, autor, a meu ver, de uma das mais ricas revisões críticas de teorias da cultura.²⁷

Retomemos a proposição de uma antropologia social, para isto detenho-me na produção francesa.

Na França do início deste século, depois de Durkheim que defende a preeminência do fator social e que participa com seus seguidores da fundação de *L'Année Sociologique* em 1898, temos a constituição de programa específico da ciência etnológica, tarefa empreendida por Marcel Mauss, Paul Rivet, Lévy-Brühl, Hubert entre outros. Nasce uma nova disciplina, a Antropologia Social, tendo por especificidade de objeto o estudo das sociedades simples e por procedimento epistemológico a perspectiva alimentada pelo método comparativo e o conhecimento etnográfico de sociedades diferentes da do pesquisador. Nesta dimensão antropológica, o estudo do “outro” é reciprocamente o estudo de um “nós”, com o objetivo de se atingir, num segundo nível de análise, uma dimensão universal.

Mauss recorre à noção de inconsciente para melhor dar conta da natureza das representações coletivas (“categorias do entendimento”) e já em 1902, recomendava aos etnógrafos “*buscar os fatos profundos, inconscientes quase, porque eles existem apenas na tradição coletiva*”.²⁸

Talvez seja o conceito de fato social total²⁹, proposto por Marcel Mauss, aquele que melhor caracteriza a abordagem antropológica ligada à prática etnográfica: “*Menos a preocupação de isolar e analisar sistemas econômicos, políticos, jurídicos ou religiosos, do que o esforço de integrar todos estes aspectos em termos de práticas sociais cujas múltiplas dimensões se unificam pelo significado*”.³⁰

É esta mesma tradição que contemporaneamente encontramos na obra de Lévi-Strauss e de Dumont³¹: “*(...) em ambas as categorias do entendimento continuam a se constituir no centro das indagações antropológicas*”³². Nesta tradição o “nós” segue não se referindo ao antropólogo como ator, “*mas à ideologia ou civilização do mundo (ocidental) que ele representa e incorpora, e tem como objeto primordial o estudo de uma perspectiva comparativa, de valores sociais, também definidos como ideologia ou representações*”.³³

Entretanto, é em Lévi-Strauss que a Antropologia Explicativa ganha seu maior refinamento³⁴: a Antropologia colocada como uma ciência semiológica (Saussure). O antropólogo em campo toma as narrativas como modelos conscientes, traduções de vivências empíricas. Seu

objetivo é alcançar a estrutura inconsciente do espírito humano; das subjetividades interpretadas chega à objetividade encontrada, “*onde não há variação possível: a inconsciência*”³⁵. Por “*baixo da subjetividade da consciência*”, Lévi-Strauss busca a “*objetividade do inconsciente*”³⁶. A cultura é definida como sistemas estruturais, como “*um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana*”³⁷. A tarefa do antropólogo aqui é descobrir na estruturação dos domínios culturais - mito, arte, parentesco e linguagem - “*os princípios da mente que geram essas elaborações culturais*”.³⁸

Lévi-Strauss formula *autrement* uma nova teoria da unidade psíquica da humanidade, uma etnologia comparável à astronomia: uma observação a partir do exterior³⁹. A metáfora é usada para sugerir uma distância que separa o olhar do objeto sobre o qual repousa. Apesar de a intenção do olhar não ser questionada, tampouco a natureza apreendida do objeto, essa abordagem evidencia uma pretendida relação de objetividade entre ambos. A distância, a manipulação de um método, não influencia eventuais transformações ocorridas no objeto, nem altera sua natureza.⁴⁰

Mas o mergulho ortodoxo no estruturalismo lévi-straussiano aporta dificuldades ao trabalho antropológico no que se refere ao “*privilegiamento da razão analítica em detrimento, quase uma anulação, da razão dialética*”⁴¹ e à supremacia do momento sincrônico. O “*rigor formal exigido pelo estruturalismo*” afasta-se da história, “*sacrifica o particularismo, a multidimensionalidade revelados pela pesquisa empírica voltada para grupos atuantes*”.⁴² Como elucida Cardoso de Oliveira, era preciso encontrar na história dos contatos entre sociedades e na própria história da disciplina os limites e as eficácias na construção do conhecimento antropológico.⁴³

É aqui que entra a última peça deste *bric-a-brac* de paradigmas. A proposta interpretativa do americano Geertz coloca a Antropologia próxima de um antigo casamento: a história. Em suas obras *A interpretação das culturas* e *O conhecimento local*, o autor acentua não só o encontro intersubjetivo (pesquisador/informantes) mas também o contexto do encontro histórico em si e a construção da narrativa, o trabalho artesanal das etnografias (estas são ficções no sentido de “*algo feito*”, “*algo construído*”⁴⁴). Segundo os pressupostos de Geertz, “*é o sentido que proporciona um entendimento sobre o mundo, e a racionalidade é apenas uma expressão desse entendimento. A racionalidade, também ela, está mesmo inserida dentro de um ponto de vista. Assim, só há racionalidade se houver sentido. A racionalidade, também é uma racionalidade-para*”.⁴⁵

Ao contrário de Lévi-Strauss, para Geertz, “os símbolos e significados são partilhados pelos atores (os membros do sistema cultural) entre eles, mas não dentro deles. São mais públicos que privados. Estudar a cultura é portanto estudar um código de símbolos partilhados pelos membros dessa cultura”⁴⁶; é interpretá-lo e não decodificá-lo, como propõe Lévi-Strauss.

Geertz não busca as estruturas profundas e permanentes do pensamento humano; busca interpretar “como pensamos atualmente” e reivindica uma etnografia do pensamento moderno: “uma tentativa não de exaltar a diversidade, mas de tomá-la seriamente em si mesma, como um objeto de descrição analítica e de reflexão interpretativa”.⁴⁷ Se com a Antropologia Estrutural de Lévi-Strauss, temos “uma codificação de leis regulares”⁴⁸, em Geertz “o conhecimento obtido resulta na compreensão de um evento, que não tem na influência das leis sua explicação. Se o conhecimento estruturalista tem pretensão à universalidade objetiva, o interpretativista adota um ponto de vista e assume uma intersubjetividade”.⁴⁹ Se um é explicativo, o outro é compreensivo. E neste caso a Antropologia não aparece como uma “ciência da alteridade” pela construção de um discurso sobre o outro, mas de um diálogo com o outro, caracterizando uma Antropologia reflexiva, dialógica.⁵⁰

Mas assim como Lévi-Strauss, Geertz vai beber na fonte da Teoria dos Significados (Semiologia e Semiótica).⁵¹ Em Geertz a Antropologia é compreensão⁵², e a cultura (semiótica) é “uma teia de significados” (no que se inspira em Weber), “um complexo jogo de interpretações e contra-interpretações, possíveis porque intérprete e interpretado comungam os mesmos mundos de sentidos, que produz tal ‘teia’”⁵³. Embora se inspire em Weber, ao contrário deste para Geertz “a ação social é o pressuposto do sentido, seu lugar. Não há sentido sem ação”; não é de se estranhar portanto que hoje Geertz proponha uma Antropologia hermenêutica.⁵⁴

A Antropologia de Geertz não se opõe radicalmente ao trabalho de Lévi-Strauss. Esta consciência hermenêutica reivindicada por Geertz “consolida-se exatamente na interação dialética entre explicação e compreensão, num vaivém entre elas que pressupõe a superação de ambas numa hermenêutica que as ultrapassa”.⁵⁵

Azzan Junior critica em Geertz, que hermenêutica e empirismo, se confundem na Antropologia⁵⁶. Cardoso de Oliveira, por sua vez, pergunta se “consciência hermenêutica na Antropologia pós-moderna” não estaria nos levando para os limites da ciência com a filosofia? Ou ainda, do cientificismo ao humanismo? Ou ainda, nos deslocando - como antro-

pólogos - da explicação causal ou funcional-estrutural para a compreensão de sentido?⁵⁷ Acrescento mais uma crítica, a de Michael M. J. Fischer, que avalia que a *“estética do insight fragmentário (...) é uma forma de crítica salutar e atenta e tem um efeito renovador ao trazer de volta o prazer de explorar e descobrir”*. Mas, em última análise, segue ele, *“é insatisfatória porque deixa de responder àquela obrigação para com o lado científico, sistematizante e generalizante da empresa antropológica”*.⁵⁸

Apesar dos limites deste *“enxerto do problema hermenêutico na disciplina”*, pode-se apontar um ganho, visto que *“graças ao exercício contínuo da suspeita (da teoria, do autor, da exclusividade do conhecimento científico, etc), uma perspectiva crítica sistemática sobre as diferentes modalidades de saber”* vem sendo introduzida na Antropologia tornando-a *“uma disciplina sensível não apenas à relatividade de culturas outras que a do pesquisador mas também às ‘culturas’ interiores às disciplinas, isto é, aos seus paradigmas: Finalmente tornou a questão epistemológica um problema de consideração inevitável para qualquer investigação etnográfica que se pretenda contemporânea e consistente com a atualidade da Antropologia”*.⁵⁹

NOVA ANTROPOLOGIA OU NOVIDADES NA ANTROPOLOGIA?

A nova etnografia

Importa agora falar um pouco sobre o que tem se autodenominado de uma nova antropologia.

Iniciemos pela chamada nova etnografia (William Sturtevant, Ward H. Goodenough), que surge nos Estados Unidos no início dos anos 80. O interesse recai sobre as várias *“abordagens formais da análise de materiais etnográficos - etnociência, etnossemântica, análise componencial etc”*.⁶⁰ A nova etnografia problematiza questões em torno do método etnográfico, da prática de campo, apoiando-se sobre uma reflexão conceitual da *“relação entre a linguagem, as regras cognitivas, os princípios e códigos, por um lado, e os padrões de comportamento e organização sociocultural, por outro lado”*.⁶¹ Ao contrário de Lévi-Strauss e mesmo de Geertz, a nova etnografia aceita simplesmente *“os modelos conscientes de uma comunidade”*, forma reducionista de afirmar que *“os significados estão na cabeça das pessoas”*⁶². Seu objetivo imediato é de *“tentar eliminar ou, ao menos, neutralizar, as*

tendenciosidades potencialmente distorcidas do etnógrafo”⁶³ voltando-se apenas para as categorias dos informantes (*emic*) em detrimento das categorias do antropólogo (*etic*). Isto é, “*tornar a descrição etnográfica mais acurada do que fora, presumivelmente, no passado*”.

Goodenough chega mesmo a propor uma separação entre ser etnógrafo descritivo e ser etnólogo comparativo. Formulação inaceitável pela academia clássica em vários aspectos, sobretudo por apoiar-se, a Antropologia, na constante inter-relação entre os conceitos e princípios da disciplina e suas investigações empíricas e por entender o método antropológico composto por estas duas práticas como “*momentos distintos mas complementares, cuja união permite apreender o que Mauss denomina o ‘fato social total’ (1. a apreensão da significação do comportamento dos indivíduos; 2. a transposição desta vivência nos termos de uma compreensão objetiva)*.”⁶⁴ Ou então, para parafrasear Sahlins, o estudo da cultura visto “*não simplesmente mediando a relação humana com o mundo através de uma lógica social de significação, mas compreendendo através daquele esquema os termos objetivo e subjetivo relevantes da relação.*”⁶⁵

Com certeza a nova etnografia pôs em cena a importância de reavaliar-se o método tradicional da Antropologia, historicizando o próprio método e criticando algumas linhas analíticas de forte generalização.⁶⁶ Pode-se dizer, no entanto, que houve um mergulho exagerado nas categorias *emic*, colocando-se nos limites de um método analítico esotérico ou paramental. Afinal, “*ninguém tem acesso direto à mente de qualquer pessoa. Portanto a etnografia é também, em última análise, inferências traçadas pelo etnógrafo - elas são as suas concepções do que deveriam ser as concepções dos informantes*”⁶⁷, a interpretação de interpretações, como nos ensina Clifford Geertz, ou uma das leituras possíveis do social, como nos ensina Lévi-Strauss. Ou, ainda, somos todos inevitavelmente comparadores, ensina a premissa antropológica, e isso significa que o etnógrafo “*tem que empregar categorias de pensamento traçadas da antropologia e não exclusivamente do informante nativo*”⁶⁸.

Etnografias realistas e pós-modernas, Antropologia do texto, da retórica, da crítica. Por uma pós-Antropologia?

Os mais recentes ruídos vêm igualmente do questionamento da pesquisa de campo e da construção do texto etnográfico tomando ora as tonalidades de uma antropologia interpretativa, ora de uma antropoló-

gia crítica, dialógica, alegórica, pós-moderna etc. Segundo Cardoso de Oliveira:

*Tais estudos (...) partem do paradigma hermenêutico, cujo núcleo está na própria noção de Compreender (Verstehen), independentemente das diferentes modalidades de apreensão etnográfica - elas mesmas destinadas a se constituírem em verdadeiros 'experimentos' (...) onde a intersubjetividade, a individualidade e a historicidade passam a ser exercitadas pelo pesquisador.*⁶⁹

A repercussão das posturas hermeneutas (pós-modernas) foi tanta que pode-se falar em um movimento, sendo no entanto falso pensar-se em uma postura homogênea - este proposto "movimento" é marcado pela heterogeneidade de posições, o que o próprio título deste item denuncia.

A proposta mais comum é a de "escrever etnografias tendo como modelo o diálogo ou, melhor ainda, a polifonia."⁷⁰ Os "meta-etnógrafos"⁷¹ (Geertz, Rabinow) querem chamar a "atenção para o fato de que a maneira como se faz etnografia/pesquisa de campo está intimamente ligada à forma como se escreve, como se constrói etnografias em textos. Assim, estão intimamente relacionados na construção etnográfica a pesquisa de campo (incluindo, naturalmente a escolha do objeto), a construção do texto e o papel desempenhado pelo leitor"⁷².

O certo é que a etnografia é um exercício reflexivo. A novidade consiste em pensar sujeito, objeto e contexto como uma totalidade e em avaliar o contexto no qual ocorrem estas preocupações e se produzem as etnografias. De acordo com Caldeira:

*Nesta visão, 'cultura' é sempre algo relacional, uma inscrição de processos comunicativos que existem, historicamente, entre sujeitos em relações de poder (...)*⁷³.

A ênfase é nos elementos do encontro intersubjetivo historicizado (o contexto em que são produzidos também é historicizado), e aqui a postura teórica do etnógrafo é visível, suas tendenciosidades culturais são trabalhadas e o seu papel participante está explícito:

(...) não se trata de um presente definido pela narrativa histórica, mas sim pela memória, as suas próprias narrativas e traços, uma 'arte de memória' que é sinônimo com o processo fragmentado da constru-

*ção de identidade num local - um presente cujas formas sociais específicas são difíceis de serem captadas ou até de serem vistas de forma etnográfica - e que por isso coloca outra problemática a ser explorada na produção de obras modernistas.*⁷⁴

Mas quem é esta “turma do barulho”? E de onde partem estes novos sons “polifônicos” e ditos pós-modernos? Localiza-se a oficialização deste movimento no Seminário realizado em Santa Fé Novo México, em 1984, do qual participaram, entre outros, James Clifford, Mary L. Pratt, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Stephen Tyle, Talal Asad, George Marcus, Michael Fischer, Paul Rabinow etc. Entre eles, George Marcus e Michel Fisher defendem a disciplina como “*crítica cultural e o fazem num momento experimental das ciências humanas*”⁷⁵, como preferem classificar o período atual da Antropologia cultural americana. Diz Trajano:

*É exatamente a partir de uma elaboração crítica da noção de cultura como texto que temas tais como a autoridade científica e etnográfica, a crise da representação, recursos retóricos e fazer etnográfico, diálogo e polifonia, poder e dominação, entre outros, são objetos de reflexão na obra de Clifford e Marcus in Writing Culture.*⁷⁶

E Geertz como se posiciona nesta polêmica? Incorporado à Antropologia Interpretativa, Geertz é criticado pelos “pós” (Dwyer, 1979, Crapanzano, 1986) por limitar o aspecto dialógico e situacional da interpretação. A reflexão maior cai sobre o aspecto artesanal da construção etnográfica, “*abrindo-se espaço para criações e construções literárias que independem de definições do que seja arte, literatura, ciência ou história*”.⁷⁷ Como lembra Peirano:

*Neste contexto, a linguagem volta a merecer uma atenção especial. De novo, é preciso lembrar que a dimensão literária nunca esteve ausente da antropologia, como atestam os trabalhos de autores clássicos, de Malinowski e Bateson a Lévi-Strauss e Geertz. No entanto, a questão da ‘literaridade’ da antropologia e, especialmente, da etnografia é hoje mais que uma questão de estilo.*⁷⁸

Sem querer formar escola, estes antropólogos buscam romper com “*o positivismo científico, com as diversas formas de reducionismo e com o empirismo ingênuo*”, assumindo a “*defesa de uma postura*

humanista para o fazer antropológico e do caráter provisório e parcial de toda análise cultural”⁷⁹, onde a função de uma etnografia modernista se coloca sobremaneira como a de fazer “*uma crítica cultural*”⁸⁰.

O que perpassa em todos estes autores da nova Antropologia é assim sintetizado por Peirano:

1º) “*A dimensão literária que diz respeito à ‘constituição dos objetos culturais, às maneiras com que fenômenos coletivos são configurados (...) e às formas com que estas configurações fazem sentido em determinadas formas de leitura’*”⁸¹.

2º) “*A noção de ‘observação participante’ é complexificada pela questão do ‘confronto etnográfico’, onde a pesquisa de campo resulta em um diálogo, e é nesta dimensão dialógica que o texto antropológico é dimensionado*”.⁸²

Dir-se-ia que são requisitos para uma etnografia modernista:

a) revelar uma atitude experimental transposta na análise e na elaboração do texto, tanto no relato experiências reflexivas explicitadas pelo autor como no processo de explicar como a estrutura se articula com as experiências culturais específicas;

b) a especificação de como o global se articula com o local ou de como se exprime atualmente, como as identidades se formam na simultaneidade da relação entre níveis de vida e organizações sociais (“*isto é, a co-existência (...) do Estado, economia, mídia internacional, cultura popular, região, do local, contexto transcultural, do mundo do etnógrafo e dos seus sujeitos tudo ao mesmo tempo*”).⁸³

Trajano Filho organiza em quatro tópicos, a produção deste grupo⁸⁴:

1º) denúncia e desmistificação do estilo realista das etnografias clássicas, focalizando temas como a constituição da autoridade do autor da etnografia e os recursos estilísticos utilizados para tal (Pratt, Crapanzano e Rosaldo);

2º) reflexão sobre as possibilidades e os limites do conhecimento antropológico contemporâneo e por sugestões de caráter mais geral e teórico o alargamento destes limites (Clifford e Tyler);

3º) exame de formas concretas e existentes de experimentação em etnografia (Marcus e Fisher);

4º) relação entre o experimentalismo e as condições de poder e dominação (Asad, Rabinow e a conclusão de Marcus).

Estes estudiosos, na opinião de Trajano Filho, advogam “*uma con-*

cepção abrangente para a etnografia, uma dimensão ética para o fazer antropológico e uma ênfase nas instâncias específicas do discurso, em vez do foco na representação do mundo”. Continua-se a incentivar a experimentação na construção das etnografias, “propondo o modelo do diálogo que sempre conduz à explicitação das diversas vozes que falam e do contexto das falas”.⁸⁵ Em acréscimo:

(...) a alternativa modernista de ‘voz’, no sentido de aceitar a montagem de polifonia como simultaneamente um problema de representação e de análise, provavelmente tem tanto a ver com as mudanças de ética no empreendimento etnográfico como com uma insatisfação no que se refere à análise estrutural de fenômenos culturais.⁸⁶

Neste contexto, a intersubjetividade concretizada na experiência de campo reflete uma nova dimensão comparativa, a preocupação com um “nós”: “não se desenvolve como perspectiva teórica, mas como resultado político da pesquisa”⁸⁷.

Não se trata apenas de “ler” e “traduzir” um corpus estável de símbolos e significados, como nos sugere Lévi-Strauss, ou interpretar as interpretações, segundo Geertz, “adere-se agora a uma definição de cultura temporal e emergente, na qual os códigos e representações são suscetíveis de serem sempre contestados”⁸⁸.

Daí surgem duas conseqüências, aponta Peirano:

1. “a primeira, que a etnografia passa a ser vista como tarefa experimental e ética”;

2. “a segunda, que o leitor deixa de lado sua atitude passiva e é visto como necessariamente implicado no projeto de construção etnográfica. Quer aceitando, rejeitando, ou modificando a percepção do antropólogo, o leitor tem que se unir ao diálogo (Dwyer, 1979; Clifford, 1986)”⁸⁹.

Segundo Marcus, na etnografia realista ou modernista (em direção a pressupostos modernistas sobre a organização da realidade social contemporânea), três requisitos tratam da construção dos sujeitos de uma etnografia: espaço, tempo e perspectiva ou voz. Além disso, três requisitos dão conta das estratégias para estabelecer a presença analítica do etnógrafo no seu texto: o diálogo adequado de conceitos analíticos (onde se privilegiam autobiografias, que melhor permitem avaliar as experiências históricas “carregadas na memória e que determinam a for-

ma de movimentos sociais contemporâneos”), a bifocalidade e a justaposição crítica das possibilidades.⁹⁰

Considera Marcus o caráter bifocal da pesquisa etnográfica, “*um caráter que é ressaltado pelo significado modernista do real - que o mundo geralmente e intimamente está se tornando mais integrado, e que isto paradoxalmente, não está levando a uma compreensão mais fácil da totalidade, mas muito pelo contrário, a uma diversidade cada vez maior das ligações entre os fenômenos, antigamente concebidos como dísparos e pertencendo a mundos diferentes*”.⁹¹

Nos fóruns atuais da Antropologia brasileira as reflexões e críticas aos pós-modernos é tema de peso, como pudemos perceber nos posicionamentos aqui citados de Mariza Peirano, Tereza Caldeira, Trajano Filho etc. Como mostra Caldeira, “*os pressupostos de que partem os pós-modernos nascem da crítica ao uso das convenções clássicas, inspiradas pela teoria que concebia as culturas como totalidades e pela construção da experiência de campo segundo os requisitos de cientificidade*”.⁹²

No entanto, está pós-antropologia, ou antropologia auto-reflexiva, “*preocupada ao extremo com a constituição e a construção de etnografias, tem abdicado de ver no antropólogo, no informante e no leitor atores sociológicos. Tem abdicado, assim do importante aspecto da auto-reflexão teórica e histórica da disciplina*”. Como sugere Peirano, “*sem negar a importância da problemática do encontro etnográfico em si, somente a inclusão de um questionamento num contexto teórico mais amplo poderia, em última instância, abrir espaço para um diálogo maior entre os praticantes da disciplina. Este tipo de diálogo implicaria combinar os problemas do encontro etnográfico, a construção de etnografias e a reflexão teórico-sociológica*”.⁹³ Continua esta autora:

*(...) é justamente aqui que a questão sobre uma reflexividade da antropologia sobre si própria em termos sociológicos e históricos se torna necessária. Porque, se uma antropologia ‘teoricamente inspirada’ pode não atingir leigos, uma antropologia-para-leigos pode ainda se considerar antropologia? Esta é uma questão que justamente uma nova concepção etnográfica deveria resolver.*⁹⁴

Como diz Trajano Filho, este “barulho” todo vem de uma academia americana em crise com problemas na produção da demanda. Temos sempre que perguntar até onde chegaram os pós-modernos e, lembra ainda o autor, apesar dos pós-modernos apontarem para questões gerais de An-

tropologia, o mais realista é afirmar sobre a existência de Antropologias, aquelas feitas no Brasil, na Índia, no México etc, e que estas não são exatamente idênticas e não dividem as mesmas questões daquela feita na América do Norte⁹⁵.

Tereza Caldeira avalia um aspecto importante, os pós-modernos recolocam em discussão a dimensão política e de crítica cultural. Mas, denuncia a autora, a discussão se limita à política do texto, assinalando a ausência de discussões sobre o contexto político em que se dá o processo de construção etnográfica e a avaliação da construção:

*As alternativas são basicamente textuais: referem-se a como encontrar uma nova maneira de escrever sobre culturas, uma maneira que incorpore no texto um pensamento e uma consciência sobre seus procedimentos.*⁹⁶

As críticas surgem, aliás, da própria avaliação de pós-modernos como Rabinow:

*(...) para Rabinow, a discussão textual nunca vai se sustentar por si só. Ela deveria estar aliada a uma análise como a que é feita por Bourdieu (1983) e que tenta localizar autores em instituições num campo epistemológico e de poder, com estratégias próprias e marcado historicamente. Deveria estar também associada a uma análise inspirada em Foucault, que tentasse analisar as relações de poder que definem quais enunciados podem ser aceitos como verdadeiros em cada momento. A discussão textual seria ainda insuficiente, na perspectiva de Rabinow, por não incorporar uma análise sociológica que estabeleça as mediações entre, por exemplo, as críticas ao colonialismo realizadas em um nível macro e os experimentos textuais. O que estaria faltando, em suma, seria questionar a academia americana nos anos 80 e seus jogos de poder. Até hoje, contudo, os pós-modernos parecem não ter se atrevido a isso.*⁹⁷

Assim a dimensão política da crítica antropológica não se limitaria a uma apreciação das condições de produção do conhecimento, coloca-se a possibilidade da antropologia vir a realizar uma crítica cultural das sociedades que estuda e mesmo das sociedades dos antropólogos⁹⁸.

De fato, penso que este vasto panorama aqui resumido não faz mais que mostrar a dinâmica de abordagens e perspectivas, nem sempre complementares, das diversas maneiras do fazer antropológico. Limites

e “furos” existem, mas acredito que Marcus tenha razão ao dizer que o estudo do moderno ou da modernidade, da organização da realidade social contemporânea, “*exige um quadro de referência diferente, a consciência disto é o que tem ocupado tanto tempo na teoria social do século XX, ela mesma um projeto de auto-identidade que ainda não se completou ou que talvez não seja possível completar*”.⁹⁹

UM POUCO DOS REFLEXOS DA TENSÃO DE PARADIGMAS MARCANDO A ESPECIFICIDADE DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL

Não disponho de muito tempo para comentar sobre como percebo uma Antropologia brasileira na atualidade como lhe seria justo. No mínimo um breve roteiro de sua trajetória deveria aqui ser perseguido. Me limito a remeter ao roteiro de Julio Cezar Melatti, publicado no BIB n° 17. Só me resta discorrer rapidamente sobre alguns aspectos que vêm ao encontro dos textos de análise crítica citados no item anterior.¹⁰⁰

Penso que no Brasil os impasses quanto à adesão à prática tradicional antropológica da pesquisa etnográfica (tanto na tradição funcionalista, quanto na histórica-culturalista) integrando-a e concebendo-a em novos esquemas interpretativos não positivistas foram rapidamente assimilados, pois respondiam a uma demanda importante dos estudos antropológicos locais buscando tratar de um país complexo e heterodoxo, marcado pela dialética do tradicional e moderno.

Em grande parte as tentativas de saldar este embaraçamento vêm sendo buscadas de forma saudável na multidisciplinaridade. Seja fazendo pesquisa no mundo indígena, no mundo agrário ou na cidade, o encontro etnográfico é discutido e rediscutido a partir de diferentes prismas antropológicos, por si só já interdisciplinares, mas num recurso a meu ver constante com a sociologia, psicanálise, história, política, macro e micro economia etc. Em grande medida a qualidade da nossa Antropologia se reflete não só na diversidade de temas, mas também no fato de a produção acadêmica, em grande parte, não se radicalizar em um método, ou em uma teoria antropológica, experienciando instrumentos metodológicos e teorias sob uma ótica interdisciplinar mais ou menos eficaz para o estudo de problemas brasileiros. Assim é que Da Matta pode estudar tanto os índios Apinayé aplicando o método estruturalista, como o carnaval carioca, quando busca recursos analíticos nas diferentes disciplinas humanísticas (política, sociologia, antropologia, na filo-

sofia e mesmo na literatura) e Roberto Cardoso pode relacionar o mundo indígena ao mundo dos brancos, propondo pensar as relações entre etnia e classe social como uma “fricção interétnica” (influência do materialismo histórico), avançando a então já limitada busca de explicações difusionistas, culturalistas e funcionalistas.

Tanto fazendo antropologia no meio indígena como na cidade, pode-se sugerir que no Brasil, boa parte das produções antropológicas, durante a década de 70 e 80, buscam não só captar totalidades sócio-culturais e desvendar sistemas de significados num sentido sócio-antropológico, mas relacionar a estes enfoques os processos de produção histórica e a dinâmica vinculada a estrutura de poder. Busca-se “desconstruir” concepções obsoletas sobre a sociedade brasileira através de uma revisão crítica ao funcionalismo positivista, elaborada primordialmente pelos sociólogos e incorporada pelos antropólogos (Durhan, Sigaud, Cardoso de Oliveira, Caldeira, Zaluar, Leite Lopes, Velho, Da Matta, Dias Duarte, Carneiro Cunha etc).

O estudo antropológico no Brasil em geral nasce de uma experiência etnográfica interpretativa e não raro da construção de uma crítica cultural (crítica “à ênfase no entendimento das culturas nos seus próprios termos e o distanciamento dos contextos culturais”¹⁰²). No que diz respeito aos estudos na cidade, a ênfase maior recai sobre os temas de cultura popular, etnia, religião, identidade, gênero, família, sociabilidade, territorialidade etc, salientando as representações “interpretadas”. Menos do que explicados, são interpretados. As representações são aqui vistas como sistemas simbólicos, cabendo ao pesquisador compreendê-los na interioridade de campos semânticos identificáveis nas dimensões não de uma exclusiva subjetividade, mas de uma intersubjetividade.¹⁰³

Pode-se avaliar (correndo-se sempre algum risco) que a produção antropológica dos últimos dez anos tem buscado superar este impasse de não passar unicamente uma visão colada à realidade imediata e à experiência vivida das populações pesquisadas, procurando apreender o modo pelo qual os fenômenos estudados são produzidos, incluindo a contextualização da construção de experiência etnográfica e o produto final da etnografia.¹⁰⁴

É aqui que a aproximação com a história é fundamental para a Antropologia brasileira. Penso, como Durhan, que o trabalho etnográfico é extremamente rico, mas não podemos nos contentar em reconstruir as sombras que essa história projeta na consciência dos homens (referindo-me aos estudos de representação). Devemos, sim, apreender a relação entre ação e representação, “*relação que permeia necessariamente*

*toda a discussão sobre a natureza da dinâmica cultural (...) desse modo, a prática social adquire forma e sentido, mas não é estritamente determinada, admitindo-se todo um espaço de arbítrio, criatividade, improvisação e transformação”.*¹⁰⁵

Acredito que em grande parte o expressivo consumo da produção antropológica deveu-se ao rico desvendamento da situação de vida de brasileiros, tendo também uma força política de denúncia e de negociação por um maior reconhecimento humanitário por parte das estruturas de poder de grupos econômica e politicamente desfavorecidos. Isto porque a Antropologia no Brasil iniciou uma tradição que não está de todo superada, a de elucidar as visíveis e incompreendidas contradições de um país terceiro mundista mas moderno, etnicamente múltiplo e idealmente branco, politicamente democrático e socialmente injusto, um país que se quer sério e vanguardista obrigando a maioria a rir dos infundáveis erros éticos de políticos ou sugerindo a passividade frente a crimes humanitários. A Antropologia, como outras áreas afins, tem se instrumentalizado justamente para dar conta desta realidade ao mesmo tempo específica e dialeticamente produzida num âmbito internacional.

PETITE FINALE

Os limites rondam as técnicas e teorias antropológicas que jazem na observação do comportamento, na interpretação do vivido, na transcrição de práticas culturais. Propõe-se a constante busca de um esforço interdisciplinar, para ver além do circunstancial e analisar as forças subjacentes que dão forma as cotidianidades vividas, elucidando sobre as estruturas profundas, os sistemas de significado, as forças contra-estruturais que colocam as pessoas em certas relações entre si, a criatividade humana.

A Antropologia brasileira tem produzido seu conhecimento a partir dos paradigmas que assinalai, buscando na enriquecedora tensão destes paradigmas, abrir um espaço salutar de negociação por lentes teóricas apropriadas para interpretar a situação brasileira na modernidade que ainda “*não se esgotou*”¹⁰⁶. Talvez esteja exagerando na minha positividade, mas reivindico como tarefa, aqui, o exercício de uma certa sedução antropológica.

Quanto à proposta dos intelectuais ditos pós-modernos, com uma etnografia modernista, não é tanto em torno de discutir se estão corretos ou não, se estão utilizando os termos corretos ou não, que penso que

devemos concentrar nossos esforços, mas em dimensionar os aspectos críticos que estes autores apontam, a respeito de referenciais teóricos e, sobretudo, a respeito de uma ética que recoloca em questão “*contradições embutidas na pesquisa e elaboração de etnografias*” e “*que tornam o etnógrafo vulnerável a uma parte crítica da sua própria ética*”.¹⁰⁷ Em acréscimo, concordo com Cardoso de Oliveira quando diz: “*(...) a mim me parece que tal tensão, que nos dias atuais é a característica maior de nossa matriz disciplinar, já é em si mesma um índice eloqüente de sua modernidade*”¹⁰⁸.

Por fim, não se trata de destruir uma ordem científica estabelecida, mas “*desconstruir*”¹⁰⁹ a ordem para melhor avaliar nossos papéis na construção de uma temporalidade mais humanitária.

NOTAS E REFERÊNCIAS

1. CALDEIRA. 1988. p. 133.
2. CLIFFORD, James. 1986. p. 4. Apud PEIRANO. 1985. p. 252.
3. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 15.
4. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 15.
5. Agradeço à Fapergs o financiamento de passagem para participação deste evento científico.
6. SAHLINS. 1988 p. 53.
7. SAHLINS. 1988. p. 49. Sahlins refuta uma teoria do sistema mundial. “Uma história do sistema mundial deve, portanto, descobrir a cultura mistificada no capitalismo”. In: SAHLINS. 1988. p. 49.
8. “(...) o relativismo cultural, ao marcar a diferença entre as culturas, ao enfatizar a unidade de cada uma delas e a impossibilidade de que uma fosse avaliada em função dos valores e da visão da outra, acabou paradoxalmente dificultando que os antropólogos trabalhassem com o fato da diferença de uma maneira que não fosse para acentuar a distância entre as culturas. As diferenças acabaram sendo tão marcadas que ficou cada vez mais difícil fazer com que uma cultura falasse a outras em termos críticos.” CALDEIRA. 1988. p. 140.
9. “O tema fundador neste itinerário da história da Antropologia é o Homem, sua origem, suas práticas culturais e expressões sociais, num sistema progressivo promovido pelo sentimento de propriedade que aparece na obra de Morgan, por exemplo, em 1877 (Sociedade primitiva) nas suas pressuposições sobre a consangüinidade e sistema de filiação”. AUZIAS. 1976. p. 29
10. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988.
11. Para Mauss, o método antropológico consistia em explicar “o que as pessoas crêm e pensam, e quais são os que crêm e pensam”. LEVI-STRAUSS. In: MAUSS. 1985.

12. Nesse contexto “o outro e a sua cultura eram distanciados e definitivamente apresentados como diferentes. A diferença não era mais de estágios de evolução, mas de perspectiva. O ponto de vista nativo, ao se reproduzir o seu contexto específico, não poderia mais ser incorporado ao da cultura do antropólogo e de seus leitores. No máximo, os pontos de vista poderiam ser justapostos pelo antropólogo, este ser privilegiado que se movimenta entre dois mundos, que conhece o estranho, descobre seu caráter corriqueiro, e traduz essa perspectiva diferente para os leitores de sua própria cultura. A partir de Malinowski, os antropólogos têm que criar em seus textos uma consciência sobre a diversidade do mundo. Eles têm que criar uma ‘ficção persuasiva’ (Strathern 1987) sobre um outro que é radicalmente diverso”. In: CALDEIRA. 1988. p. 140.
13. SAHLINS. 1979. p. 10.
14. “Culturas eram totalidades que deveriam ser recompostas pelo antropólogo e descritas como tais, embora não se apresentassem à experiência dessa maneira”. CALDEIRA. 1988. p. 137.
15. Para construir uma realidade holística, as etnografias clássicas usaram “uma série de convenções textuais: Marcus e Cushman (1982) apontam nove delas: 1) nas etnografias clássicas o texto está em geral estruturado seqüencialmente, apresentando as unidades nas quais considerava-se que as culturas (ou sociedades) estavam divididas. 2) O antropólogo, para garantir a cientificidade e a neutralidade de seu texto, retirava-se do texto. Simples observador, não usa a primeira pessoa (...), mas expressa sua autoridade em uma 3ª pessoa coletiva (...). O resultado desse seu afastamento do texto (...) é paradoxal, já que a legitimação da autoridade depende também da exposição da experiência do antropólogo. 3) Essa exposição é relegada a posições marginais no texto, como apêndices, prefácios, notas de rodapé etc, e é acompanhada da publicação de fotos, mapas e desenhos, que reafirmam o sentido de realidade e a presença do antropólogo no lugar pesquisado. 4) o indivíduo não tem lugar na etnografia realista: fala-se do povo em geral, ou de indivíduos típicos. 5) para enfatizar o caráter de realidade das vidas retratadas, acumulam-se detalhes da vida cotidiana. 6) pretende-se apresentar não o ponto de vista do antropólogo, mas o ponto de vista nativo, idéia que se assenta no pressuposto de que esse ponto de vista existe pronto para ser representado no texto. 7) apesar de cada trabalho de campo ser muito específico, nas etnografias tendeu-se a generalizações; o que era particular rapidamente vira típico, e assim se distancia a experiência de campo (sempre particular) do texto. 8) usa-se o jargão exigência científica. 9) faz-se a exegese de termos e conceitos nativos (...) e reafirma-se a competência lingüística do antropólogo.” CALDEIRA. 1988. p. 138.
16. LEVI-STRAUSS. In: MAUSS. 1985.
17. LEVI-STRAUSS. In: MAUSS. 1985.
18. Estes paradigmas “sobrevivem, vivendo um modo de simultaneidade, onde

todos valem a sua maneira (própria de conhecer), à condição de não se desconhecem uns aos outros, vivenciando uma tensão da qual (...) nenhum dentre nós pode se furtar de levar em conta na atualização competente de sua disciplina e de seu ensino”. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 23.

19. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 15.
20. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 19.
21. Geertz (tb. em D. Schneider) considera a cultura como sistemas simbólicos, “não um complexo de comportamentos concretos mas um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras para governar o comportamento”; para isto “refuta a idéia de uma forma ideal de homem, decorrente do iluminismo e da antropologia clássica, (...) e tenta resolver o paradoxo (...) de uma imensa variedade cultural que contrasta com a unidade da espécie humana”. LARAIA. 1987. p. 63.
22. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 19.
23. “O paradigma subjacente a essa ‘antropologia interpretativa’ pode ser chamado de hermenêutico.” CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 97.
24. “A fusão de horizontes implica que na penetração do horizonte do outro, não abdicamos de nosso próprio horizonte. Assumimos nossos preconceitos. (...) É somente nesta tensão entre o outro e eu mesmo, entre o texto do passado e o ponto de vista do leitor que o preconceito se torna operante, constitutivo da historicidade.” CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 21.
25. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 97.
26. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 97.
27. Sahlins toma como “qualidade distintiva do homem não o fato de que ele deve viver num mundo material, circunstância que compartilha com todos os organismos, mas o fato de fazê-lo de acordo com um esquema de significado criado por si próprio, qualidade pela qual a humanidade é única”. É a cultura que constitui a utilidade; toma por qualidade decisiva da cultura “não o fato de essa cultura poder conformar-se a pressões materiais, mas o fato de fazê-lo de acordo com um esquema simbólico definido, que nunca é o único possível”. SAHLINS. 1975. p. 8.
28. “Para Mauss, a noção de inconsciente parecia indispensável para explicar não apenas a categoria, mas igualmente o costume, os hábitos em geral”. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 38.
29. Uma vez “que dizer que o fato social é total não significa apenas que tudo o que é observado faz parte da observação, mas também, e principalmente, que em uma ciência em que o observador é da mesma natureza que o seu objeto, o observador é, ele mesmo, parte de sua observação”. LEVI-STRAUSS. In: MAUSS. 1985. p. 16.
30. DURHAN. 1974.
31. “ (...) no que é seguido por Dumont que à semelhança de Mauss, agrega a dimensão do inconsciente aos ‘elementos de base da ideologia’” CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 45.

32. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 45.
33. PEIRANO. 1985. p. 261.
34. "Ele trabalha privilegiadamente o nível da sintaxe". AZZAN JUNIOR. 1993. p. 41.
35. AZZAN JUNIOR. 1993. p. 52.
36. AZZAN JUNIOR. 1993. p. 52.
37. O estruturalismo "contribui para recolocar a importância da dimensão simbólica da vida social, pelo *biais* do conceito de estrutura que se coloca no próprio cerne dos fenômenos culturais, pois implica o reconhecimento de uma lógica própria da produção simbólica". DURHAN. 1984. p. 9.
38. LARAIA. 1987. p. 62.
39. "O pensamento é 'coisa social' (não à maneira durkheiminiana como algo exterior ao antropólogo) e deve ser empiricamente levado a efeito pela via da interpretação; essa 'coisa social' é transcrita no horizonte do sujeito cognoscente". CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 21.
40. "Por outro lado, a metáfora também é usada para sugerir uma vista geral, cuja vantagem sobre uma que fosse 'localizada' - como qualquer tipo de *local knowledge*, para lembrar Geertz - bem poderia ser expressa na vantagem que leva aquele que analisa um mapa, em relação àquele que olha direto para o chão sob seus pés. Mas, claro, o primeiro só leva vantagem se o objetivo for o conhecimento da geografia do país, não o tipo de solo onde pisa...". AZZAN JUNIOR. 1993. p. 52.
41. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1983, p. 197.
42. DURHAN. 1984
43. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988.
44. AZZAN JUNIOR. 1993.
45. AZZAN JUNIOR. 1993. p. 16-17.
46. LARAIA. 1987. p. 64.
47. GEERTZ Apud. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 15.
48. AZZAN JUNIOR. 1993. p. 22.
49. Para Geertz "é na parte e não no todo que reside o caráter diferenciador para análise, pois que se preocupa com a positividade". AZZAN JUNIOR. 1993. p. 21.
50. Em Geertz, "o que se generaliza não é uma regularidade, mas um conjunto de diferenças, e por isso mesmo tal generalização acaba por particularizar o objeto. O princípio é o da indução, pois esse processo consiste no estabelecimento de uma verdade a partir de dados singulares, não representativos de qualquer generalidade. Ou seja, representam apenas sua própria significação. Não remetem a uma estrutura ou a um código". AZZAN JUNIOR. 1993. p. 18-21.
51. "Desse modo, se Lévi-Strauss supõe que a significação é o produto das relações dos termos entre si, num sistema, se supõe que o acesso a essa significação se dá através de um código, regulador de tais relações, e que deve, portanto, ser decodificado; supõe também que a relação que interes-

sa desvendar se situa entre identidades abstratas de fenômenos similares. No entanto, para Geertz, o interesse não está na relação dos termos, nem no sistema, mas no próprio termo enquanto individualidade. Seu pressuposto mais importante é o de que - como o que importa é a leitura e o sentido - a cultura não se resolve numa estrutura, e assim não interessa saber o código e sim a *escritura, o texto*. Este deve ser lido e não decodificado. Nele Geertz busca 'relações sistemáticas entre fenômenos diversos.' Não há código que regulamente essas relações aqui, somente significações." AZZAN JUNIOR. 1993. p. 17.

52. "A semiótica aborda a dissociação da linguagem em elementos significativos; a semântica, a reconstrução do sentido não redutível apenas a esses elementos. (...) a semiótica guarda alguma semelhança aos procedimentos explicativos e a semântica, aos compreensivos (...) Ricoeur, a explicação e a compreensão formam uma realidade dialética, complementando-se entre si. Pode-se dizer, portanto, que a semiótica supõe uma semântica tanto quanto a semântica não prescindir da semiótica. A relação dialética parece ser a mesma". AZZAN JUNIOR. 1993. p. 28/29.
53. AZZAN JUNIOR. 1993. p. 15.
54. Embora Geertz se diga hermenêutico, ele ainda não a pratica realmente. Geertz confunde sua antropologia compreensiva com hermenêutica, não é de se estranhar que confunda-se esta ainda com a empírica. AZZAN JUNIOR, 1993. p. 39
55. "Se o que aprendemos com Ricoeur puder ser tomado como paradigmático e, de fato, as antropologias de Lévi-Strauss e de Geertz puderem ser mesmo tomadas como explicativa e compreensiva respectivamente, então a mesma complementaridade entre esses conceitos haverá também entre essas antropologias. Ocorre, porém, como fica claro na teorização de Ricoeur, que explicação e compreensão são termos complementares, antípodas, e é somente numa espécie de superação sintética desses tipos de inteligência que a interpretação hermenêutica se dá. O Círculo hermenêutico (que começa com Dilthey) é reapropriado por Ricoeur e pretendido até mesmo por Geertz. (...) Nesse sentido, se as antropologias são mesmo explicativa e compreensiva, deve haver, para a superação desses dois tipos de inteligência que representam, um terceiro, também surgido da interação dialética entre elas." AZZAN JUNIOR. 1993. p. 37.
56. AZZAN JUNIOR. 1993. p. 39-40.
57. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 22.
58. FISCHER. 1983.
59. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p.102-3
60. KAPLAN e MANNERS. 1981. p. 267.
61. KAPLAN e MANNERS. 1981. p. 267.
62. "Esta abordagem antropológica tem se distinguido pelo estudo dos sistemas de classificação de *folk (classificação popular)* isto é, a análise dos modelos construídos pelos membros da comunidade a respeito de seu próprio

- universo. A cultura é vista como sistema cognitivo, assim para Goodenough, cultura é um sistema de conhecimento”. LARAIA. 1987. p. 62-64.
63. KAPLAN e MANNERS. 1981. p. 273
 64. LEPINE. 1979. p. 10.
 65. SAHLINS. 1979. p. 9 e 10.
 66. KAPLAN e MANNERS. 1981. p. 275
 67. KAPLAN e MANNERS. 1981. p. 273-274-275.
 68. KAPLAN e MANNERS. 1981. p. 273
 69. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 100.
 70. “Ter como modelo não significa necessariamente transcrever diálogos, embora alguns autores tenham interpretado isso literalmente. A idéia é representar muitas vozes, muitas perspectivas, produzir no texto uma plurivocalidade, uma ‘heteroglossa’, e para isso todos os meios podem ser tentados: citações de depoimentos, autoria coletiva, ‘dar voz ao povo’ ou o que mais se possa imaginar. O objetivo final, no que diz respeito ao autor, seria fazer com que ele agora se diluisse no texto, minimizando em muito a sua presença, dando espaço aos outros, que antes só apareciam através dele”. In: CALDEIRA. 1988. p. 141.
 71. “Aqueles que tomam como seu ‘outro’ os textos etnográficos”. CALDEIRA. 1988. p. 135.
 72. DWYER. 1982. p. 281 Apud PEIRANO. 1985. p. 252.
 73. “Assim que o dialogismo e a polifonia são reconhecidos como modos de produção textual, a autoridade monofônica é questionada, aparecendo como característica de uma ciência que pretendeu representar culturas”. CALDEIRA. 1988. p. 142.
 74. “Hoje em dia existe um esforço animado no sentido de ligar o local das detalhadas observações etnográficas ao trajeto da história, dentro do qual pode ser explicado por referência às suas origens, não no sentido genérico da antropologia antiga, mas dentro do quadro da narrativa histórica.” MARCUS. 1989. p. 12 e 14.
 75. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 99
 76. TRAJANO. 1986. p. 134.
 77. PEIRANO. 1985. p. 254.
 78. PEIRANO. 1985. p. 253.
 79. TRAJANO. 1986. p. 134.
 80. “As estratégias modernistas para uma etnografia se articulam com as idéias foucaultianas e gramscianas quanto à encenação das relações de poder nas cognições, ideologias e discursos - entendidos como VOZES aqui - culturais.” MARCUS. 1989. p. 22 e conclusão.
 81. CLIFFORD. 1986. p. 4. Apud PEIRANO. 1985. p. 253.
 82. “Partilhando das características comuns a todos os encontros: ele é ‘recursivo’ - seu significado em qualquer momento depende daquele que o precedeu -; ‘contingente’ - o confronto pode ser interrompido a qualquer momento; e ‘engajado’ - no sentido de que é vinculado a forças específi-

- cas que transcendem atividades puramente pessoais (Dwyer, 1979:215)". PEIRANO. 1985. p. 253.
83. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 23
84. TRAJANO. 1986. p. 135.
85. Rabinow, por exemplo, "examina a tendência de pensar a etnografia como texto e as estratégias neste caso adotadas: discute a questão da autoridade etnográfica, o surgimento de uma meta-antropologia e os conceitos diálogo e polifonia. Rabinow relaciona esta nova tendência com o surgimento de uma crise da representação e com a emergência de uma cultura pós-moderna.... um evento histórico específico e localizado... tem uma visão crítica da cultura pós-moderna e dos debates, a partir desta perspectiva, acerca da escrita etnográfica". p.135
86. MARCUS. 1989. p. 15
87. PEIRANO. 1985. p. 261.
88. DWYER, 1979 e CLIFFORD, 1986 Apud. PEIRANO. 1985. p. 254.
89. PEIRANO. 1985. p. 254.
90. MARCUS. 1989. p. 10, 11, 12, 14.
91. MARCUS. 1989. p. 20.
92. Argumentam os pós-modernos que "o que se acabou sendo produzindo nos textos foi uma visão deformada tanto das culturas, quanto da experiência do antropólogo junto a outras culturas. Muito estaria sendo perdido ou sendo substancialmente modificado na transformação que ocorre entre a pesquisa de campo e o texto. O que era uma experiência de campo fragmentada e diversa acaba sendo retratado como um todo coerente e integrado.(...) O que era um processo de comunicação, de troca, de negociação entre o antropólogo e seus informantes, vira algo autônomo (diários de campo, gráficos de parentesco, mitos etc). O que era um diálogo, vira um monólogo encenado pelo etnógrafo, voz única que subsume todas as outras e sua diversidade à sua própria elaboração. O que era interação vira descrição, como se as culturas fossem algo pronto para ser observado e descrito. E por isso nos textos as imagens são sobretudo visuais, em detrimento de imagens que enfatizem a fala ou a audição (Fabian 1983). "Apagam-se as relações inter-pessoais e generaliza-se o nativo. Para usar uma expressão de Clifford (1983), o que era discursivo vira puramente textual". CALDEIRA. 1988. p. 138.
93. PEIRANO. 1985. p. 262.
94. PEIRANO. 1985. p. 263.
95. TRAJANO. 1986. p. 150. Ver tb. p. 143.
96. CALDEIRA. 1988. p. 141. Ver tb. p. 143.
97. CALDEIRA. 1988. p. 144.
98. CALDEIRA. 1988. p. 144.
99. MARCUS. 1989 (conclusão).
100. Refiro-me aos textos de PEIRANO, CALDEIRA, TRAJANO, CARDOSO DE OLIVEIRA, etc.

101. Nem sempre o produto antropológico conseguiu escapar da “armadilha positivista” ou de deslizamentos semânticos, como o coloca Durhan, denunciando trabalhos antropológicos que utilizam conceitos como ideologia, hierarquia etc, desvirtuando-os de sua matriz original, esvaziando-os de sua conotação política.
102. CALDEIRA. 1988. p. 140.
103. “E a estas alturas já estaríamos falando de uma antropologia hermenêutica, cujo programa se funda numa recuperação do conceito de cultura, adotando-se (...) a noção de *bildung*”. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988.
104. Aproveito para incluir aqui as dissertações de mestrado defendidas no PPG de Antropologia da UFRGS, quando penso nos trabalhos das colegas Ana Luiza Rocha (sobre mulheres separadas), Ondina F. Leal (sobre recepção de mensagens televisivas), Carmen Silvia Rial (sobre a comunidade da Lagoa da Conceição) e minha própria dissertação sobre mineiros de carvão em Charqueadas.
105. DURHAN. 1984.
106. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 102.
107. MARCUS. 1989. Conclusão
108. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. p. 110.
109. DERRIDA apud MARCUS. 1989. Conclusão

BIBLIOGRAFIA

- AZZAN JUNIOR, Celso. *Antropologia e interpretação. Explicação e compreensão nas Antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas, Ed. UNICAMP, 1993.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. *NOVOS ESTUDOS CEBRAP*. nº 21, julho 1988.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Enigmas e soluções*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Tempo Brasileiro/UFCe, 1983.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico*. Brasília, Tempo Brasileiro, 1988.
- DURHAN, Eunice. “*Antropologia hoje: problemas e perspectivas*”. mimeog. Painel Cultura e Ideologia, PPG UFRGS, GEAS, 1984.
- DURHAN, Eunice. “*Cultura e Ideologia*”. ANPOCS, Belo Horizonte 1974.
- FISCHER, Michael M. J. Da antropologia interpretativa à antropologia crítica. *Anuario Antropológico 1983*. Tempo Brasileiro/UnB
- KAPLAN e MANNERS. *Teoria da Cultura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura, um conceito antropológico*. 2.ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1987.
- MARCUS, George E. “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial.” Tradução do original (por I. Boaventura): “Past, Present, and Emergent Identities: requirements for ethnographies of Late Twentieth