

A CONSTITUIÇÃO E O SER DA ANTROPOLOGIA: PROBLEMÁTICA E MÉTODO

Christina de Rezende Rubim*

A Constituição da Antropologia

A consciência da identidade de um grupo frente aos demais sempre esteve presente na história dos povos do mundo. Em alguns momentos e lugares, os contatos entre eles foram mais frequentes e em outros, estes encontros foram esporádicos e menos conflitivos. O certo é que sempre existiram e foram eles os responsáveis pela construção de uma identidade que é a característica dos diferentes agrupamentos humanos.

No desenvolvimento do mundo ocidental estas diferenças foram construídas a partir das mais variadas respostas dadas pelos diferentes momentos desta história. Na antiga Grécia eram chamados *bárbaros* todos aqueles que não fossem gregos. Na Idade Média o *pagão* não era considerado como “filho de Deus”. *Selvagem* foram como ficaram conhecidos nos séculos XVII e XVIII, o que o Evolucionismo do século XIX transformou em *primitivos* e a modernidade chama de *subdesenvolvidos* ou *emergentes*.

As diferenças sempre foram pensadas, na maior parte do tempo, como um desvio da normalidade e/ou da humani

* Professora da UNESP - Marília.

Estudos de Sociologia

dade e a consequência desta postura foram alguns tipos de discriminação: social, racial, econômica, religiosa, cultural etc. Estas diferenças são vivenciadas, em maior ou menor grau, em todo tipo de agrupamento humano e podem se transformar em sérios conflitos, mas também reforçar as respectivas identidades grupais. A alteridade dos grupos humanos é uma atitude que relega à natureza todo aquele que é diferente. A antropologia torna-se um marco fundamental nesta história porque rompe com esta idéia.

“A humanidade cessa nas fronteiras da tribo, do grupo linguístico, às vezes mesmo da aldeia; a tal ponto, que um grande número de populações ditas primitivas se autodesignam com um nome que significa ‘os homens’ (...) implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias não participam das virtudes ou mesmo da natureza humana...” (Lévi-Strauss: 1989, p. 334).

Mesmo antes do Iluminismo, a consciência da diferença entre os povos já existia na prática através das guerras e conquistas no Velho Mundo, o que também podemos supor, existia entre os diferentes povos das Américas e entre os australianos. Isolamento absoluto por um espaço de tempo considerável, em qualquer lugar do globo terrestre, é um fato que a história desconhece e cada vez menos provável, para não dizer impossível de acontecer ou ter acontecido no passado.

O Renascimento - com a intensificação das rotas de comércio entre Europa, Ásia e África - contribuiu para a aceleração destes contatos que tiveram o seu ápice no colonialismo europeu, colocando-se pois como necessária, a formulação de respostas mais elaboradas que justificassem, tanto teoricamente estas diferenças quanto o tratamento que lhes era dado na prática, isto é, a discriminação e o preconceito. Mesmo entre aqueles, como Rousseau (1978 [1754/55]) e Montaigne (1972 [1580]), que enalteceram o “bom selvagem”

Christina de Rezende Rubim

não conseguiram romper com a dicotomia bipolar entre natureza x cultura:

“Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. Estimo que é bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquartejar entre suplícios e tormentos e queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos contemporâneos; e isto em verdade é bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado.” (Montaigne: 1972, p. 107).

“Tudo isso é, em verdade, interessante, mas, que diabo, essa gente não usa calça.” (Montaigne: 1972, p. 110).

É fundamental compreender que a resposta científica do século XIX dada pela antropologia ao problema das diferenças culturais é somente uma alternativa entre muitas outras possíveis, que se firma como verdade tendo como critério básico a razão ocidental e no momento em que o interesse pelo “outro” aparece como exigência na medida em que é útil a nossa sociedade, portanto, transformando-se num interessante e vantajoso “objeto” de estudo.

O que proporciona as condições para o surgimento de uma ciência que trata destas diferenças é a ruptura com a reflexão teológica anterior que tem como consequência a formulação de um método de observação e análise a partir da experiência¹, e que é o método, por excelência, das ciências naturais. A combinação da revolução industrial inglesa com a revolução francesa fortaleceram a idéia de uma identidade européia tida como superior, forte e racional e que colocava o homem como o centro de suas preocupações. Esta foi uma época em que o europeu começou a confiar nas suas possibi-

Estudos de Sociologia

lidades de triunfo ilimitado sobre a natureza, nas vantagens da civilização, na técnica e na ciência, considerando *estranho* todo aquele que estivesse fora de sua história e/ou cultura, o que prevalece de certo modo, até os dias atuais² como senso comum.

Esta realidade contribuiu no século XIX para a formação da antropologia enquanto uma disciplina autônoma. Uma ciência que tomando a vida humana como objeto de estudo, rompe com as especulações teológicas sobre o homem e com a idéia de uma ciência que exclui o que não é físico e natural porque não pode ser objetivo. Não é o homem enquanto ser biológico que é tomado como objeto de estudo pela antropologia mas a sua vida e o seu estar no mundo.

Mas apesar da chamada pré-história da antropologia não se iniciar apenas com a descoberta do Novo Mundo, este é um momento privilegiado para a construção posterior de noções tais como a de unidade da espécie humana, cultura e relativismo cultural entre outras. O conceito moderno de cultura, por exemplo, está ligado ao conceito de relativismo cultural que por sua vez foi construído a partir de uma crítica a noção de desenvolvimento unilinear da espécie humana.

A antropologia nasceu com os olhos voltados para a problemática da tensão entre a unidade da espécie humana e a diversidade cultural, oscilando entre ser a ciência das diferenças ou a ciência da igualdade, o que atualmente cada vez mais parece ser as duas faces de uma mesma moeda, pois qualquer um destes conceitos só pode ser pensado em função do outro³

Morgan foi um dos primeiros autores a dar um tratamento diferenciado a questão das diversidades culturais. O autor rompe com a postura epistemológica que tinha como objetivo a exclusão da humanidade daqueles que eram vistos como diferentes, iniciando assim os primeiros passos em direção ao conhecimento antropológico como nós o conhece-

Christina de Rezende Rubim

mos atualmente, e em consequência desta reflexão, a idéia da unidade da natureza humana que inclui a todas as culturas numa mesma linha histórica.

Sistematicamente Morgan organizou suas reflexões sobre estas bases, mas apesar do avanço em relação ao pensamento da época, o autor reafirma a ideologia etnocentrista que segue com o privilegiamento do “eu” como o superior, o mais completo e o mais desenvolvido frente aos demais que são “olhados” de cima da cadeia evolutiva. O Evolucionismo, portanto, rompe com a idéia da exclusão mas não consegue ainda romper com o etnocentrismo⁴, o que é fundamental no entendimento e na construção da noção de relativismo cultural.

O conceito de relativismo cultural vem acompanhando a antropologia no decorrer de sua história e tem sido justamente este conceito, em meu entender, a sua grande contribuição para as demais ciências sociais. O entendimento de que existem outras escolhas que não exclusivamente a nossa não acontece apenas fora dos limites da nossa cultura, mas também internamente ao nosso próprio mundo e até dentro de uma mesma ciência⁵.

As contingências das diversidades culturais nada mais são do que isto: contingências. Uma alternativa entre tantas em se *ser*. O relativismo como foi construído pela antropologia, não tem como fundamentação o niilismo ou algo parecido, com o qual tentam alguns autores identificá-lo hoje (Trajano: 1986). Em última instância, o ataque ao relativismo é “um brado de guerra” contra a própria antropologia e a favor de sua extinção. Se como diz Herskovitz (1963: p. 81) aceitarmos como tarefa da antropologia a busca do lugar ocupado pelo homem no mundo, eu diria que o relativismo é um passo significativo nesta direção.

O que fundamenta a problemática da relatividade cultural, é na realidade uma discussão sobre o relativismo do conhecimento ocidental e até mesmo da própria ciência en-

Estudos de Sociologia

quanto verdade absoluta. É como se houvesse uma pretensão em colocar a ciência acima das diversidades culturais e, portanto, como um critério único e incontestável de verdade.

A Antropologia enquanto Ciência

Quando nos questionamos acerca da ciência, não podemos deixar de refletir e pensar sobre a natureza do conhecimento, do sujeito cognoscente e de categorias como a de objetividade, neutralidade e verdade⁶.

O conhecimento científico como é entendido tradicionalmente pela ciência - enquanto acumulação unilinear de verdades inabaláveis, incontestáveis e experimentais, onde somente o objeto possui direito a palavra e o conhecimento é cópia fiel do que se deseja conhecer - vem sendo questionado pelas ciências modernas, seja ela exata, natural, social ou histórica. A idéia de uma ciência desvinculada da realidade, de um objeto descontextualizado e de um sujeito neutro, vem sendo colocado em dúvida até mesmo pelas chamadas *hard science* (Bachelard: 1968).

Nas ciências modernas, sujeito e objeto se interpenetram, sendo o conhecimento o produto da construção do objeto através de um sujeito historicamente determinado. A ciência é entendida como plural e está definitivamente marcada pelo seu tempo e o seu lugar. As ciências, seus conceitos, suas teorias e verdades são parte da história e possuem os seus limites nela, porque entre outros motivos, não podem ser pensadas independentemente dos sujeitos cognoscentes.

Não é por acaso, diz Bachelard (1968), que as ciências como nós as conhecemos hoje, se desenvolveram num determinado momento histórico da sociedade ocidental. Momento fundamental de grandes transformações, de expansão da sociedade européia, da Revolução Industrial e da Revolução

Christina de Rezende Rubim

Francesa; da redescoberta do homem pelo homem, de seu poder de criação e transformação do mundo, da fé inabalável no poder da ciência enquanto conhecimento e técnica e na razão humana enquanto critério de verdade e ilimitadas possibilidades. A ciência aliada a tecnologia, tornou-se tão fundamental no mundo moderno que a cultura, inicialmente influenciadora deste modo peculiar de apreensão do objeto pelo sujeito, torna-se hoje dependente do modo como a ciência apreende esta realidade. A ciência não é apenas representação, mas também ato. Não é somente contemplando, mas também e principalmente construindo, refletindo e ratificando que se chega à verdade (Bachelard: 1968 e 1977).

Para Thomas Khun (1991 [1960]), a ciência se desenvolve por revoluções paradigmáticas porque a apreensão da realidade constantemente se modifica, transformando-se em algo novo que anteriormente era impensável, modificando o relacionamento do homem com o mundo ao seu redor e as concepções e atitudes que aquele tem em relação a este. O que faz caminhar a ciência, tanto em Khun como em Bachelard, não é a acumulação do saber, porém as suas rupturas, os seus conflitos, os inconformismos, a criatividade humana e os debates de idéias.

“...uma das tarefas principais de uma ciência da ciência consiste em determinar o que o campo científico tem em comum com os outros campos, o campo religioso, o campo filosófico, o campo artístico, etc., e no que ele difere deles.” (Bourdieu: 1996, p. 52)

O tema proposto por nós não é recente no campo das ciências e nos remete as discussões filosóficas desenvolvidas nos últimos séculos por autores como Descartes, Kant, Weber e Durkheim entre outros e que caminha ao lado da formação da própria ciência: a ciência da ciência e a produção do conhecimento.

Estudos de Sociologia

Nas ciências sociais o tema gira em torno dos limites e possibilidades de cientificidade do que não é natural nem físico, isto é, do social e/ou humano e da problemática de um método específico para as suas disciplinas. Émile Durkheim (1987) é um marco para as disciplinas que compõem as ciências sociais quando afirma que devemos trabalhar os fatos sociais como coisas, ou seja, como exteriores e independentes do sujeito cognoscente, propondo regras rigorosas e específicas ao método propriamente sociológico.

Na antropologia esta discussão aparece na literatura dos anos 50/60 com a chamada *crise do objeto* quando Lévi-Strauss (1962) faz um alerta sobre a possibilidade do desaparecimento das sociedades tribais, tradicionalmente o objeto de estudo antropológico. Os trabalhos de Firth (1956), Leach (1961), Worsley (1966), Kuper (1973) são exemplos de autores que procuram repensar a antropologia em relação a sua contribuição histórica, ao seu objeto e método de investigação (Peirano: 1981). Mais recentemente são significativos os trabalhos de Geertz (1973), Dumont (1985), Stocking Jr. (1983; 1991) e os chamados pós-modernos⁸.

As ciências sociais também começaram a se desenvolver em um determinado momento da história ocidental no século XVII e XVIII - com o capitalismo, a formação dos Estados Nacionais e o colonialismo - e a sua problemática teórica deve ser entendida neste contexto específico.

Historicamente o objeto de estudo da sociologia tem sido a nossa própria sociedade; o da antropologia as demais. Com base nesta constatação Ernest Gellner⁹ pergunta-nos: como pode haver métodos e teorias diferentes para objetos de uma mesma natureza?

“Em termos lógicos, não existe uma boa justificação para distinguirmos entre sociologia e antropologia social; existe uma lei para uma parte da humanidade e outra para a restante? (...) Mas as fronteiras das ciênci-

Christina de Rezende Rubim

as, tal como as dos estados, não se originam, de um modo geral, em considerações lógicas e, amiúde, desafiam-nas até. As duas disciplinas nasceram de preocupações diferentes. A sociologia apareceu porque os homens se aperceberam do contraste existente entre uma velha ordem social aristocrática-agrária-militar e uma outra ordem comercial-industrial-burguesa que parecia estar a substituí-la e procuraram o significado desta transição e do seu lugar na história humana em geral. A antropologia como disciplina independente nasceu mais tarde e era, parece-me, a consequência inevitável de uma série de temas muito universais no século XIX: o evolucionismo inspirado por Darwin e pelos então evidentes factos da história europeia, bem como a incorporação de povos muito estranhos no mundo acessível. O evolucionismo (...) Via na evolução e no progresso as noções chave para a interpretação da vida humana... (...) Com efeito, a Antropologia nasceu como a ciência máquina-do-tempo.”
(Gellner: 1981 [1960], pp. 19-20)

O grande avanço do pensamento ocidental moderno sobre as diferenças entre as populações, mais particularmente do pensamento antropológico, está na sua capacidade de pensar-se a si mesmo criticamente e criticamente refletir sobre estes confrontos e estas diferenças.

Como toda ciência, a antropologia trabalha com categorias de entendimento que como as demais tenta dar conta da problemática suscitada por ela. As categorias chaves da antropologia que dizem respeito ao contexto histórico de seu nascimento e que as acompanharam em seu desenvolvimento posterior, são as categorias de homem, cultura e natureza (Montero: 1992).

A antropologia desde então, vem trabalhando com a problemática da natureza x cultura, isto é, de uma mesma uni-

Estudos de Sociologia

dade biológica humana em confronto com a sua multiplicidade cultural. A questão básica colocada pela antropologia tem sido: frente a unidade biológica comum a todos os seres humanos, como se explicariam¹⁰ as diferenças visíveis (Lévi-Strauss: 1988 [1948])?

Esta multiplicidade que aparentemente começam a se transformar com o próprio colonialismo, foram alvo de reflexão da antropologia, que por muito tempo encontrou nelas o seu objeto de estudo. Mas, como deixa entender Claude Lévi-Strauss em **Raça e História** (1988 [1948]), estes encontros contribuíram no aprofundamento dessas diferenças, mesmo quando as correlações de forças eram diferentes entre os povos. Para o autor, as diferenças persistem, algumas vezes com significados diferentes, outras como insistência da afirmação do “eu” em relação ao “outro” ou ainda como desigualdades sociais.

O próprio conceito de cultura, inicialmente utilizado na antropologia por Tylor em **Primitive Culture** (1871), está de acordo com a tradição alemã do século XVIII que contrapõe o conceito de *kultur* ao conceito de civilização¹¹ como categoria dinâmica que engloba além dos artefatos materiais, os costumes dos diferentes povos (Elias: 1994 [1936]).

Nas últimas décadas começa a existir uma ampliação do objeto de estudo da antropologia que vai das sociedades tribais - onde a cultura era entendida como totalidade fechada e a garantia de objetividade era dada pela distância cultural e geográfica do pesquisador em relação ao seu objeto - a sociedade do antropólogo - onde a totalidade não pode ou é difícil de ser considerada enquanto tal, pois existem múltiplas e infinitas diferenças em sua estrutura e a distância entre objeto e sujeito cognoscente, se é que existe, é muito pequena, muitas vezes imperceptível. A antropologia encontra-se na atualidade frente a uma nova problemática e começa a questionar a si mesma enquanto ciência, aos seus sujeitos de pesquisa, os

Christina de Rezende Rubim

seus objetivos, enfim, o seu projeto de compreensão da realidade.

A antropologia contemporânea deve enfrentar problemas como as diferenças de poder¹² entre o pesquisador e seus informantes – parceiros de pesquisa -, dos conflitos e das desigualdades sociais entre os povos que são substancialmente diferentes da diversidade cultural enfocadas pela disciplina no passado.

Atualmente, o mundo passa por um momento crítico de reflexão e questionamento de seus valores, modos de vida, perspectivas para o futuro etc. A ocidentalização crescente e a crise econômica internacional com o surgimento de novas formas de capitalização¹³ não pode deixar de ser considerada nessa reflexão, criando muitas vezes desesperanças e a individualização exarcebada, pois ao lado de uma civilização que muito tem prometido, encontramos a fome e a injustiça que teimam em continuar existindo. Esta crise mais geral está presente também nas ciências, na confiança em sua atual capacidade explicativa (Montero: 1992) e nas suas possibilidades de resposta para os problemas criados pelo mundo contemporâneo.

Christina de Rezende Rubim No caso brasileiro - que possui um espaço determinado na divisão do trabalho internacional, na ciência e na cultura ocidental contemporânea - e que ao lado de sua especificidade multinacional e multicultural (Oliveira: 1989) convive com a dificuldade em aceitar estas diferenças - como é o exemplo da ideologia da “democracia racial” - a antropologia tem tido um papel relevante.

A antropologia foi fundamental na contribuição de uma reflexão mais aprofundada e desmistificada de algumas idéias errôneas do passado sobre a nossa realidade. Atualmente consolidou-se como conhecimento/autoridade que vem discutindo a problemática do contexto sócio-político do país como a questão da redemocratização social, da crise na ética

Estudos de Sociologia

política e a falta de confiança em suas instituições pelo povo brasileiro.

A Problemática Metodológica

Existe uma verdade na antropologia que quase nunca é dita: a pretensão por parte de alguns autores em transformá-la na ciência natural da cultura. Mas apesar de todas as tentativas neste sentido, o objeto da antropologia persiste em seu ser social e cultural, no movimento da vida e da história, que por isto mesmo transforma a si e ao mundo constantemente e indefinidamente numa direção nem sempre esperada. Ao contrário do mundo físico, o mundo dos homens é dinâmico e, portanto, imprevisível, transformador e ilimitado no seu desejo de querer saber, compreender e explicar. O estar do homem no mundo é essencialmente plural e, portanto, um campo inesgotável de problemáticas e temáticas para a antropologia.

A característica constitutiva do ser do objeto das ciências sociais e históricas é não ser objeto¹⁴ e sim sujeito. A objetividade, característica fundamental das ciências exatas e naturais, é parte intrínseca do que se quer conhecer nestas ciências e da postura que o sujeito do conhecimento pretende neste confronto. Nas ciências sociais o que se quer conhecer não pode, por assim dizer, ser tratado como objeto físico, porque a sua natureza essencial não é de ser físico, mas ser vivo. Portanto, esta vida que impregna de subjetividade o objeto do conhecimento nas ciências sociais vem se somar as idiossincrasias do sujeito cognoscente, que também impregnado de paixões e valores, transforma e é transformado por aquele, caracterizando assim as subjetividades inerentes ao objeto e a si mesmo como “outro”, como diferente e ao mesmo tempo como participante de uma mesma espécie.

A valorização/resgate da subjetividade do pesquisador é um momento fundamental na busca da objetivação nas ci-

Christina de Rezende Rubim

ências sociais, porque o que é peculiar na relação do conhecimento social é que o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível são vicissitudes¹⁵ que se transformam mutuamente. A relação sujeito-objeto nas ciências sociais é, antes de tudo, uma relação humana e, portanto, uma relação de troca e transformação.

A antropologia vem se destacando na sua história recente dentro das ciências sociais, pela contribuição de estar incluindo no seu pensar este lado subjetivo do fazer antropológico, e ao mesmo tempo oscilando entre este e o seu *ser* enquanto ciência que busca alcançar leis gerais, por analogia as ciências consideradas mais “duras”.

Com a consolidação da antropologia no decorrer deste século, tem se firmado como seu principal objetivo a compreensão do “outro” através da técnica de tentar se colocar no lugar dele, isto é, o trabalho de campo via pesquisa participante. Consequentemente, a relatividade dos valores culturais e a interpretação do que para nós é diferente através daquilo que nos é familiar, está presente no ser constitutivo da antropologia. Mesmo Bronislaw Malinowski já possuía consciência em relação a esta discussão quando afirmava:

“... em trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica.” (Malinowski: 1976 [1922], p. 22).

O autor considera a relatividade de sua própria interpretação quando discorrendo sobre a metodologia empregada, faz a distinção entre observação dos fatos e a sua conclusão (Malinowski: 1976 [1922]). Malinowski considera que possam existir outras possíveis “interpretações”, mas no entanto, não consegue perceber que a própria “observação dos

Estudos de Sociologia

fatos” já requer em si mesma uma primeira tradução por parte do pesquisador.

O relativismo cultural se firmou como pensamento, portanto, junto com a antropologia enquanto a ciência ocidental (Dumont: 1985 [1983]) por excelência que visa a compreensão das diferentes culturas. Deste modo a antropologia se destacou enquanto um tipo de conhecimento científico moderno que possuía como um dos seus principais objetivos a sujeição dos povos que se confrontava no encontro colonial.

A partir do final da segunda guerra mundial começa a existir não só uma mudança no objeto de estudo antropológico, mas também uma modificação da fase do “querer explicar o outro” substituindo-a pelo “querer compreender o outro”, ou seja, o que está implícito nesta afirmação é o reconhecimento da antropologia não mais como uma ciência natural da cultura e/ou dos “imponderáveis da vida” (Malinowski: 1976 [1922]), e sim como uma ciência construtivamente social que tenta resgatar a riqueza intrínseca do seu ser: a dinâmica da vida humana. O momento atual, mesmo não admitido, parece-me que vem sendo cada vez mais questionado e por este motivo surgem muitas vezes as mais heterodoxas propostas¹⁶ e diferentes alternativas no campo antropológico.

Parece existir um sentimento que vem principalmente dos grandes centros irradiadores do pensar antropológico de que “... *alguma coisa não vai bem.*”¹⁷ Um sentimento não tão claro quanto parece de que as velhas (ou modernas?) fórmulas do saber sobre o “outro” já não conseguem satisfazer como antes a antropologia. Consequentemente começam a surgir experimentações, tanto em teoria quanto na prática, tentando-se um novo relacionamento entre sujeito e objeto na pesquisa de campo e através da apresentação destas conclusões: o texto.

São estas entre outras, muitas das questões que povoam as inquietações dos antropólogos contemporâneos. Está claro para nós que o repensar da antropologia não é um problema

Christina de Rezende Rubim

puramente teórico ou inerente somente as humanidades. É justamente porque as ciências estão atentas a estas mudanças que a crítica sobre si mesma acontece e é positiva para o seu refinamento.

Além disso, parece haver não somente uma possível crise do objeto antropológico ou dos modelos explicativos (Cardoso de Oliveira: 1994), mas também a necessidade de delimitação do campo de estudo da disciplina já que ao debruçar-se sobre si mesma, esta ciência pode vir a ocupar espaços pertencentes a outras disciplinas afins como por exemplo a sociologia e as ciências políticas ou até mesmo a filosofia.

Parece-me claro que o consenso entre a comunidade antropológica resguarda para si mesma uma certa identidade que vem sendo garantida principalmente pelo ritual do trabalho de campo. O “olhar antropológico” fica garantido por esta prática que vem caracterizando a disciplina¹⁸ e que tem como consequência uma ênfase maior na análise microscópica¹⁹.

No campo da história ocidental moderna, a situação da antropologia deve ser analisada sem se perder de vista os seguintes momentos que são constitutivos do seu ser: 1) o avanço da ciência e da técnica que como consequência trouxeram o desenvolvimento das comunicações e dos transportes, encurtando significativamente as distâncias entre os diferentes agrupamentos humanos e conseqüentemente possibilitando um confronto mais acirrado entre eles com uma disputa por espaços políticos, econômicos e geográficos; 2) este confronto se manifestou principalmente através do colonialismo clássico que em busca de novos mercados e com a divisão internacional do trabalho, criou a necessidade de se teorizar cientificamente acerca do “eu” e do “outro”, justificando assim a pretensa superioridade dos primeiros; 3) a política colonial aliada a tecnologia favoreceu o contato mais estreito entre culturas diferenciadas criando as condições básicas para o surgimento da antropologia. Principalmente após o término

Estudos de Sociologia

da IIª Guerra Mundial esta política²⁰ tem sido responsável pelo crescente desaparecimento das sociedades tribais, diluindo-as muitas vezes em nós mesmos e contribuindo, portanto, com o desaparecimento do objeto de estudo antropológico e de certa forma, conclamando o fim da disciplina enquanto ciência é o que afirma alguns autores²¹.

A Relação Sujeito-Objeto

Como já foi dito, a crise que vem se manifestando na antropologia é uma crise de seu objeto, ou seja, com o desaparecimento crescente das sociedades tribais, a antropologia estaria questionando o seu ser enquanto ciência e de seu objeto, voltando-se cada vez mais para a sociedade do antropólogo. A crise a que nos referimos, não é desagregadora, mas pelo contrário, tem ampliado a perspectiva dos antropólogos sobre a pluralidade do mundo e sobre o próprio pensamento antropológico enquanto conjunto de idéias que visa o conhecimento das diferenças e, portanto, tem reforçado a contribuição da antropologia enquanto tentativa de compreensão das diferenças entre os homens. Conseqüentemente vem fortalecendo o seu papel como um pólo do pensamento social contemporâneo fundamental e imprescindível no mundo de hoje.

Houve um momento que o objeto da antropologia foi o “outro” enquanto um todo fechado e distante geograficamente. Hoje, além dos distantes culturalmente, acrescentamos a nossa própria sociedade. Esta ampliação nas opções de escolha do objeto antropológico não acontece somente porque este “outro” está desaparecendo. Ela é parte de uma problematização teórica desde sempre presente na disciplina, da procura de uma natureza humana comum para os diferentes povos: o “outro” só tem sentido na medida em que contribui para o entendimento da nossa própria realidade. É o ama-

Christina de Rezende Rubim

durecimento do pensamento antropológico sobre as diferenças entre os agrupamentos humanos.

Existe uma tensão no ser da disciplina que se expressa na determinação de seus pares em encontrar um consenso acerca de seu objeto, traduzindo-se recorrentemente na seguinte questão: qual o objeto “privilegiado”²² da antropologia?

O relacionamento entre sujeito e objeto como é entendido e praticado pela antropologia, requer um pouco mais de nossa atenção pois aqui estão implícitas as discussões sobre verdade, objetividade e neutralidade nas ciências. Primeiro, o relacionamento do pesquisador com seu objeto no campo e deste enquanto indivíduo e ser social com o resto do mundo é antes de tudo um relacionamento político²³. Segundo, a apresentação das conclusões do trabalho de campo acontece fundamentalmente através do texto – recurso de compreensão e crítica de nossa cultura específica -, onde a tradição antropológica diz que devem estar claras a presença e o posicionamento do autor-pesquisador enquanto ser social e político, e também de seu “objeto”. Depois do trabalho de campo realizado, nem o pesquisador será o mesmo nem o grupo em que ele esteve seguirá sendo igual, mesmo que isto pareça ser assim.

A história da disciplina está marcada, de um lado, por este aproximar-se do “outro” e até mesmo colocar-se no seu lugar através da pesquisa participante. De outro lado porém, o texto antropológico tornou-se o divisor de águas entre pesquisador e pesquisado que devem ser apresentados como distantes e diferenciados um dos outros.

O critério de verdade na antropologia fica garantido pela combinação destes dois momentos. Duas faces de uma mesma moeda, o texto respaldado pelo trabalho de campo tem como presença obrigatória o antropólogo, ao contrário do que acontece nas demais ciências sociais, onde o texto mesmo, como diz Foucault²⁴ é a garantia de cientificidade e não o

Estudos de Sociologia

indivíduo que o escreveu, devendo este “esconder-se” ao máximo, o que é uma das garantias de objetividade nestas ciências. A influência da sociologia durkheimiana de afastar todos os preconceitos e pré-noções²⁵ tem muitas vezes como consequência nas ciências sociais a ilusão de que a ausência do autor no texto é a garantia da sua neutralidade. Na antropologia, porém, devido a peculiaridade da pesquisa participante, esta presença se tornou obrigatória e presente cada vez mais, apesar da necessidade também de se traçar nos textos uma linha divisória entre o “eu” e o “outro”.

O texto é o intermediário entre o objeto, o sujeito e o leitor. O texto não deve e não pode ser o objeto de estudo da antropologia, como muitas vezes os pós-modernos nos fazem crer²⁶. O “objeto” vivo que o pesquisador encontra no campo, não é da mesma qualidade daquele objeto exposto no texto antropológico. Este é apresentado através da compreensão “x” que o pesquisador “y” faz²⁷ dele.

Parece-me que esta tentativa de querer eliminar o pesquisador do texto deixando o objeto de estudo “livre” para falar por si mesmo não é a solução no relacionamento entre sujeito e objeto porque este falar - mesmo que não declarado ou apenas selecionado e organizado - é ocidental, é do pesquisador e é escolhido por este numa infinidade de outras falas possíveis. É um experimento puramente formal e estético e não de conteúdo, porque se dá exclusivamente no campo do pesquisador. Não se tenta uma mudança de qualidade no relacionamento com o “outro” no campo dele mesmo ou com um questionamento e uma crítica do confronto entre os dois.

Não é somente e principalmente através do texto que devemos “experimental”, porque o texto é essencialmente *nosso*. É nosso instrumento de trabalho e é através dele que apresentamos as *nossas* conclusões enquanto cientistas. Do contrário, é como querer fazer antropologia através da física ou outra ciência qualquer que seja de uma qualidade diferente. O

Christina de Rezende Rubim

diálogo intelectual no mundo moderno acontece fundamentalmente através do texto, através da palavra escrita que circula em meio a academia e é privilegiado por ela.

Então, ocorre-me que a crítica ao relacionamento entre sujeito e objeto na antropologia deve começar pelo outro lado - o lado do confronto, do poder político e cultural - não pelo texto que sempre vai estar amarrado a visão do pesquisador, o que não deve ser pejorativo em se tratando de ciências sociais. Se o que importa é deixar o “outro” falar por si mesmo, isto não deve acontecer exclusivamente através do texto científico que sempre vai ser um instrumento onde o pesquisador apresenta as *suas* conclusões.

Clifford Geertz (1978 [1973]) defende que a antropologia deve ser entendida como uma ciência interpretativa que visa buscar os significados culturais o que não quer dizer que devemos cair no extremo oposto:

“Nunca me impressionei com o argumento de que, como é impossível uma objetividade completa nesses assuntos (o que de fato ocorre), é melhor permitir que os sentimentos levem a melhor. Conforme observou Robert Solow, isso é o mesmo que dizer que, como é impossível um ambiente perfeitamente asséptico, é válido fazer uma cirurgia num esgoto.” (p. 40).

Geertz diz ter como perspectiva uma antropologia hermenêutica que estaria ligada principalmente ao filósofo francês Paul Ricoeur. Esta identificação da antropologia com a hermenêutica - a grande contribuição do autor - é essencial para a disciplina porque demonstra a precariedade do argumento de neutralidade do “eu” frente ao “outro”, ressaltando uma relação de poder. Até a mais simples descrição sobre o “outro” é povoada por concepções sobre nós mesmos.

No meu entender, a aplicação da hermenêutica na antropologia se baseia principalmente na questão da interpreta-

Estudos de Sociologia

ção cultural, que como consequência nega às ciências sociais a objetividade como é entendida e aplicada nas ciências exatas. Ricoeur (1968 [1956]) define a objetividade como “... aquilo que o pensamento metódico elaborou, pôs em ordem, compreendeu e que por essa maneira pode fazer compreender.” (p. 23).

Chega-se em consequência a conceitualização da intersubjetividade entre as diferentes culturas, que na realidade é a relativização do conhecimento do pesquisador frente aos seus sujeitos de pesquisa como única verdade absoluta e acabada. É este o tipo de relativismo que deve estar presente na antropologia e demais ciências sociais e não aquele que tem por trás de si o nihilismo onde tudo é permitido, e que perigosamente pode transformar-se em nada.

Estas experimentações no campo da antropologia ainda são muito recentes. De certa forma é preciso entrar neste debate e contribuir com ele, questionando estes novos “experimentos” e problematizando acerca do mundo e da vida. É preciso esperar para melhor compreender estas propostas, apostando na antropologia. O debruçar-se sobre si mesma, talvez seja a grande contribuição que frente ao *desencantamento do mundo*, encanta-se com o cotidiano de nossas vidas, sem perder de vista a totalidade do mundo.

A antropologia não pode e não deve negar o seu papel de ser um campo do conhecimento ocidental que visa interpretar/compreender o “outro”. Ela não pode abdicar do seu ser enquanto ciência pois do contrário, transforma-se em literatura, o que não é mau por si mesmo, somente não é antropologia.

O que a antropologia pode e deve fazer é ter uma posição crítica frente ao que ideologicamente é divulgado como cultura do “outro”, tentando mostrar no seu discurso e na prática as contradições no dizer oficial, mesmo que este dizer seja o seu próprio. A relativização cultural deve estar presente

Christina de Rezende Rubim

nos encontros e diálogos entre as culturas, mas não devemos por isto esquecer de nós mesmos, de nossa ciência ou de nossa própria realidade, o que na prática não é mesmo possível.

Existem diferentes alternativas de vida social e cultural. Existem diferentes alternativas de se conhecer o mundo, aos outros e a si mesmo. A antropologia é uma dessas alternativas. É a nossa alternativa. Uma escolha consciente, portanto, deve ter presente os seus limites e também as suas possibilidades. Uma dessas possibilidades, no meu entender, a mais importantes para a compreensão do mundo contemporâneo, é a consciência de nos entendermos como mais um entre tantos outros modos de vida, e não como os únicos e os mais verdadeiros.

A questão da relatividade cultural que surgiu como resposta ao etnocentrismo colonial, possui seus limites, que também devem ser pensados frente a natureza universal do homem e na história dos encontros dos diferentes povos. Esta é uma questão relativa a constituição da antropologia que deve ser melhor discutida no campo da problemática moderna. É preciso ter cuidado e questionar se esta relativização não contribui para se negar a história àqueles povos que possuem alternativas culturais diferentes das nossas. Heidegger (1970) chama a atenção para este problema quando se recusa a aceitar este tipo de relativização que cai em oposições tais como sociedades primitivas x sociedades complexas, pensamento mítico x pensamento científico etc.

O conceito de relativismo cultural como foi historicamente construído pela antropologia não está associado ao relativismo niilista que como “prostituta sarnenta”²⁸ todos tentam se afastar. O relativismo proposto pelo pensamento antropológico é aquele que nos faz questionar as nossas próprias premissas como verdades únicas e absolutas, entendendo que existem outras verdades. Acontecimento que se repete tanto internamente ao nosso mundo como entre mundos diferentes.

Estudos de Sociologia

A aceitação de verdades outras, que não somente a da razão ocidental, cada vez mais se firma no campo antropológico, mas deve-se ter certos cuidados em não cair, por exemplo, num certo pessimismo que tem como consequência a negação da própria ciência.

A Antropologia no Mundo Contemporâneo

Existe hoje uma transformação crescente e global na política, na economia, na sociedade e na cultura que muda substancialmente a qualidade do mundo em que vivemos. Hoje, o planeta já não está mais dividido em dois blocos e a internacionalização do capital, há algum tempo, é uma realidade que interfere em nossas vidas diárias.

A tendência homogeneizadora da cultura coloca em dúvida os limites entre o “eu” e o “outro”. Os antropólogos podem não estar mais escrevendo para os colonizadores mas continuam produzindo para os seus iguais, para as elites.

A antropologia começou a ser pensada a partir das diferenças. Durante o decorrer de sua história, o seu objeto de estudo começou a se ampliar: aquilo que foi a sua inspiração inicial - as diversidades culturais - vem se transformando cada vez mais em desigualdades sociais.

Frente a esta realidade, o que acontece com a relação sujeito-objeto na antropologia? O que muda nesta relação - se é que ela muda - e por que acontece esta mudança? Será que é somente colocando-se no lugar do “outro” - ainda existe um “outro”? - que a antropologia pode chegar a compreendê-lo?

Para começar a responder a estas perguntas é necessário não perder de vista o que já é consenso entre os antropólogos. O primeiro destes consensos é a constatação de que o pesquisador nunca se transformará em nativo dentro dos limites estritos da sua ciência. A sua compreensão do “outro” vai

Christina de Rezende Rubim

se dar sempre através da sua própria cultura. Em segundo lugar, também concordamos quanto a necessidade do antropólogo relativizar o seu conhecimento e desconfiar do discurso oficial sobre a cultura do “outro”, levando-se em conta a correlação de forças existente entre ambos. Por último, a afirmação de que a antropologia é uma ciência social antes de tudo. Isto quer dizer que a vida (a nossa e a deles) é dinâmica e que a cultura (a nossa e a deles) é histórica. A objetividade nas ciências sociais é de uma qualidade diferente daquela colocada em prática nas ciências naturais e exatas. Esta objetividade deve estar imbuída de uma certa dose de subjetividade, o que Adam Schaff (1991 [1971]) chama fator subjetivo - uma reflexão crítica empreendida pelo pesquisador em relação a sua teoria e a realidade estudada.

Quem habitualmente lida com diferenças, como é o caso dos antropólogos, não pode deixar de ter uma certa simpatia pelo que a antropologia Interpretativa chama de “encontros etnográficos” ou “intersubjetividade”. Mas é importante que nós nos coloquemos numa posição de estranhamento frente aos caminhos que nos são oferecidos. A novidade que faz avançar a ciência não pode deixar de ser por isto mesmo criticada, fazendo-nos repensar a própria disciplina. Repensar este, que não significa apenas remetermo-nos a história ou aos paradigmas propostos pela ciência. Requer também um questionamento filosófico por parte dos profissionais da área acerca dos fundamentos do pensar/criar/fazer antropológico.

Esta polêmica não interessa somente a nós antropólogos. O estudo da totalidade é uma exigência da vida e, portanto, a nossa disciplina não pode ficar a sua margem. Esta problemática da mudança na conjuntura mundial está presente na sociedade como um todo em consequência da globalização, o que interfere direta ou indiretamente nas diferentes ciências.

A relação entre antropologia e modernidade (ou pós-modernidade?) ainda precisa ser melhor discutida. O lado ino-

Estudos de Sociologia

vador da antropologia talvez esteja na busca de perspectivas outras que não podem ser pensadas como alternativas ao mesmo. O que parece ser um debate sobre o fazer antropológico, é na realidade um debate da validade ou não do conhecimento científico/antropológico.

A minha pretensão não foi oferecer respostas ou até mesmo alternativas, porém, levantar questões que são fundamentalmente históricas, conjunturais e constitutivas da antropologia. Estas questões devem nos fazer pensar acerca daquilo que estamos vivenciando no presente. A história segue um caminho entre tantos outros possíveis e nós que dizemos entender que este caminhar não é unívoco e linear, quando nos referimos ao nosso campo de interesse ou até mesmo as nossas vidas, muitas vezes nos recusamos em nos deparar com contradições e rupturas. Afinal, a ciência também é histórica. Ela nos faz pensar porque essencialmente como a vida, ela é atravessada por conflitos.

BIBLIOGRAFIA

- BACHELAR, Gaston . **O Novo Espírito Científico** . Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- _____. **Epistemologia**: Trechos Escolhidos por Dominique Iecourt . Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- BOURDIEU, Pierre . “O Campo Científico” In: ORTIZ, Renato (org) . **Pierre Bourdieu** . São Paulo: Ática, 1983 [1976].
- _____. **Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação** . Campinas: Papirus, 1996 [1994].
- CALDEIRA, Tereza Pires do Rio . “A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia” . **Novos Estudos CEBRAP**, nº 21, p. 133-157, jul. 1988.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto . “A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia” . **Anuário Antropológico 86**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

Christina de Rezende Rubim

- DUMOND, Louis . **Individualismo; Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna** . Rio de Janeiro: Rocco, 1985 [1983].
- DURKHEIM, Émile . **As Regras do Método Sociológico** . São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987 [1896].
- ELIAS, Nobert . **O Processo Civilizador; Uma História dos Costumes** . Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994 [1936].
- FIRTH, Raymond . **Human Types: An Introduction to Social Anthropology** . London: Thomas Nelson, 1956.
- FOOT-WHITE, William . “Treinando a Observação Participante” . In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (org.) . **Desvendando Máscaras Sociais** . Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.
- GEERTZ, Clifford . **A Interpretação das Culturas** . Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989 [1973].
- GELNER, Ernest . Introdução In: EVANS-PRITCHARD, Edward . **História do Pensamento Antropológico** . Lisboa: Edições 70, 1981 [1960].
- HEIDEGGER, Martin . **Identidade e Diferença** . São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- HERÓDOTO de Halicarnaso . **Los Nueve Livros de la Historia** . Barcelona: Zamora, 1968 (vol. I).
- HERSKOVITS, Melville . **Antropologia Cultural** . São Paulo: Mestre Jou, 1969 [1948].
- KHUN, Thomas . **A Estrutura das Revoluções Científicas** . São Paulo: Perspectiva, 1991 [1960].
- KUPER, Adam . **Antropólogos e Antropologia** . Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978 [1973].
- LARAIA, Roque de Barros . **Cultura: Um Conceito Antropológico** . Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LAPLANTINE, François . **Aprender Antropologia** . São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LEACH, Edmund . **Rethinking Anthropology** . London: Athone, 1961.
- LÉVI-STRAUSS, Claude . “A Crise Moderna da Antropologia” . **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 10, p. 19-26, 1962 [1960].

Estudos de Sociologia

- _____. “O Campo da Antropologia” . In: _____ . **Antropologia Estrutural II** . Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- _____. “Raça e História” In: _____ . **Antropologia Estrutural II** . Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988 [1948].
- MALINOWSKI, Bronislaw Kaspar . **Os Argonautas do Pacífico Ocidental** . São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922].
- MONTAIGNE . Livro I In: MILLIET, Sérgio (org.) . **Os Pensadores** . São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- MONTERO, Paula . **Modernidade e Cultura - Para uma Antropologia das Sociedades Complexas** . São Paulo: USP. Tese (Livre-Docência) - FFLCH/USP, 1992.
- OLIVEN, Ruben Geoge . “A Antropologia e a Cultura Brasileira” In: **BIB**, Rio de Janeiro, n° 27, 1° sem. 1989.
- PEIRANO, Mariza . **Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case** . Boston: Harvard University. Tese (Ph.D.), Harvard University, 1981.
- RICOEUR, Paul . **História e Verdade** . São Paulo: Forense, 1968 [1956].
- ROUSSOU, Jean-Jacques . “Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens” In: ARBOUSE-BASTIDE, Paulo (org.) **Os Pensadores** . São Paulo: Abril Cultural, 1972 [1754/55].
- RUBIM, Christina de Rezende . “A Objetividade como Critério de Cientificidade na Antropologia” In: **Temáticas**, ano 2, n° 4, p. 141-180, 2° sem. 1994.
- STOCKING Jr., George (Ed.) . **Observers Observed – Essays on Ethnographic Fieldwork** . Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1983.
- _____. **Victorian Anthropology** . New York The Free Press, 1991.
- TRAJANO FILHO, Wilson . “Que Barulho é esse, o dos Pós-Modernos?” In: **Anuário Antropológico 86**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.
- TYLOR, Edward . **Primitive Culture** . Nova York: Harper Torchbooks, 1958 [1871].
- WORSLEY, Peter . **The Third World** . London: Weiriden Fild and Nicolson, 1966.

Christina de Rezende Rubim

NOTAS

¹Método indutivo.

²Como exemplo temos as teorias geopolíticas contemporâneas sobre um norte desenvolvido e um sul subdesenvolvido; as divisões entre Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos também.

³É neste sentido que Roque de Barros Laraia (1986) diz que a unidade da espécie humana só pode ser explicada pela sua diversidade cultural e em outras palavras Laplantine afirma “...aquilo que os homens tem em comum é a sua capacidade para se diferenciar um dos outros.”(1988: p. 22).

⁴Sobre o etnocentrismo como sentimento natural ver Lévi-Strauss: 1948 [1989], p. 333 e seguintes.

⁵“... o SER eminentemente histórico da antropologia não era senão o conjunto de suas versões paradigmáticas - ou em outras palavras, subculturas de uma cultura científica global chamada Antropologia, ou ainda - se se preferir a metáfora da linguagem dialetos do ‘idioma` antropológico...” (Cardoso de Oliveira: 1986, p. 229).

⁶Sobre o tema ver Rubim: 1994.

⁷O proposto por Bourdieu como a principal tarefa da ciência da ciência, em última instância é uma tarefa essencialmente antropológica, pois tem como objetivo a apreensão da singularidade do objeto e a comparação de objetos substancialmente comparáveis.

⁸Michael Taussig, George Marcus etc.

⁹In: Evans-Pritchard (1981 [1060]).

¹⁰Para Eric Wolf, a força de um pensamento está na sua tentativa de explicação do real, o que poderíamos também acrescentar compreensão.

¹¹O conceito de cultura aparece nesta época como alternativa ao conceito de civilização que vinha sendo desgastado pela sua analogia com a *civilização industrial* incapaz de levar a todos os seres humanos os benefícios conseguidos (Montero: 1992).

¹²Ver Bourdieu (1983; 1996) sobre *capital cultural*.

¹³Veja-se, por exemplo, a quebra de uma das mais tradicionais agências financeiras da Inglaterra em 1995, além das crises mexicana (1996) asiática (1997), russa (1998) e mais recentemente, a brasileira (1999). Ou seja, começam a existir novos pólos de poder do capital que extrapolam o capital financeiro e/ou capital cultural. A informação tem sido fundamental na acumulação de capitais no mundo inteiro, por exemplo.

Estudos de Sociologia

¹⁴No sentido inerte em que o conceito de objeto quando contraposto ao de sujeito do conhecimento, trás intrínseco a sua ontologia histórica. Este conceito está ligado as ciências naturais e carrega consigo toda uma significação que está impregnada de idéias tais como as de objetividade, neutralidade e verdade.

¹⁵Segundo Heródotos (1968) “... o homem não é senão vicissitudes.” p. 50.

¹⁶Como por exemplo, a concepção de que a antropologia tudo pode (Caldeira: 1988).

¹⁷Caldeira: 1988.

¹⁸Muitas vezes outras disciplinas correlatas também se utilizam desta técnica, mas não tão fundamentalmente e prioritariamente como é utilizada pela antropologia.

¹⁹Mesmo uma análise comparativa é feita entre dois ou mais microcósmos.

²⁰Atualmente o colonialismo não se manifesta mais na sua vertente clássica, mas se faz presente através das políticas dos países do Primeiro Mundo como, por exemplo, o Fundo Monetário Internacional (FMI).

²¹ Principalmente Lévi-Strauss: 1960 [1960].

²²Estranho e não concordo com a utilização deste termo por entender que a ciência, qualquer que seja ela, possui objeto de estudo e não um primeiro, um segundo ou um enésimo objeto de estudo como nos faz o termo subentender. Cada vez mais eu me convenço que o objeto de estudo da antropologia não são as culturas, mas as diferenças entre os grupos humanos, suas singularidades e o que proporciona a nós – enquanto representantes de uma determinada tradição cultural – a compreensão do “outro” e vice-versa.

²³Entendido como um relacionamento que não está isento de valores e, portanto, não é neutro. O ser social - e o cientista entendido como tal - é aquele que se movimenta no mundo e que se relaciona com este através de posicionamentos, conscientes ou não, que estão impregnados de vida, de contradições e conflitos.

²⁴Idéia transmitida por Caldeira: 1988, p. 134.

²⁵Durkheim: 1987 [1896].

²⁶Caldeira: 1988.

²⁷Fazer no sentido de construir.

²⁸Geertz: 1988, p. 8.