

DISCUTINDO O CONCEITO DE RELATIVISMO CULTURAL: ABRANGÊNCIAS E LIMITES

DISCUTER LE CONCEPT DU RELATIVISME CULTUREL:
LES PORTEES ET LES LIMITES

Lídia Maria Pires Soares Cardel¹

Universidade Federal da Bahia - UFBA

RESUMO:

Neste artigo, propomos discutir a instrumentalização conceitual do relativismo cultural no âmbito do pensamento antropológico contemporâneo. No sentido epistemológico, objetivamos estabelecer as balizas e as abrangências deste instrumento teórico-analítico na produção etnográfica, tendo como questão de fundo o papel ético do trabalho do campo e da escrita etnográfica enquanto produções científicas.

Palavras-chave: relativismo cultural; ética; etnografia.

RÉSUMÉ:

Dans cet article, nous nous proposons de discuter l'instrumentalisation conceptuelle du relativisme culturel au sein de la pensée contemporaine anthropologique. Dans le sens épistémologique, le but principal c'est établir les objectifs et les champs de cet instrument théorique et analytique dans la production ethnographique ayant comme toile de fond la question du rôle éthique du travail de terrain et de l'écriture ethnographique alors que une production scientifique.

Mots-clés: relativisme culturel, éthique, ethnographie.

¹ Professora Associada do departamento de Sociologia (UFBA), membro permanente da Pós-Graduação em Ciências Sociais (UFBA) e da Pós-Graduação Multidisciplinar em Cultura e Sociedade (UFBA), pesquisadora convidada da Université de Strasbourg (França) e Coordenadora do Núcleo de Estudos Ambientais e Rurais (NUCLEAR-UFBA). E-mail: lcardel@uol.com.br

Até meados da década de 90 do século XX, convencionou-se que a Antropologia, em contraposição às Ciências Sociais como um todo, vinha passando por um período de calma e sem grandes crises que abalasses suas estruturas empíricas e teóricas, nas quais estava solidamente alicerçada: as teorias clássicas e o trabalho etnográfico, mitificados e personalizados nos nomes fundadores que compunham, e ainda compõem, a história desta modalidade de pensamento científico.

Sendo considerada ainda uma ciência do exótico no âmbito das ciências sociais, a Antropologia, mesmo passando por diversas críticas internas, advindas principalmente da linhagem dos antropólogos considerados pós-modernos, não conseguiu até o presente momento construir uma reflexão ética² aprofundada sobre um dos paradigmas mais centrais que lhe servem de alicerce para a compreensão da alteridade.

Ao identificarmos as estruturas teóricas da ciência antropológica, observamos que esta permanece com a sua epistemologia considerada clássica e, portanto, quase inalterável, calcada numa discussão inequívoca da unidade biológica e da diversidade cultural da humanidade. Estamos em pleno século XXI, e nossa ciência ainda se baseia totalmente nas descobertas feitas pelos nossos antepassados.

Impossível negar a importância de Durkheim, Mauss, Boas, Weber, Marx, Malinowski e tantos outros clássicos para a

consolidação do que eles mesmos chamaram de uma nova área de conhecimento. As Ciências Sociais nasceram jovens pelas mãos destes grandes pensadores, e agora envelhecem nas nossas, sem que possamos acelerar a contento o seu processo de transformação e amadurecimento. Parece-nos que esquecemos o recado dado pelos criadores. Eles esperavam que seus seguidores ajudassem a consolidar uma Ciência com o mesmo ímpeto criativo e inovador com que eles a criaram; e nós, ao lê-los e interpretá-los, ainda nos debatemos com áreas obscuras, principalmente no que concerne às questões teórico-metodológicas e suas aplicabilidades em uma práxis científica.

Não há dúvida de que os clássicos pensadores e fundadores das Ciências Sociais permanecerão no nosso imaginário e nas nossas produções científicas, pois suas obras são fonte permanente de diálogo epistemológico. Penso que esta realidade é a distintividade das Ciências Humanas, mas, por outro lado, o que devemos mudar, inovar, transformar, ou melhor, quais paradigmas podem ser abandonados ou transformados sem causar prejuízo à nossa identidade científica? Entendo que esta busca está intrinsecamente ligada ao processo histórico das Ciências Sociais, que, no momento da sua consolidação enquanto um campo acadêmico, dividiu-se em subáreas disciplinares, como a Sociologia, a Antropologia e as Ciências Políticas. E, dentro dessa subdivisão, a Antropologia aferrou-se na busca pela compreensão do *outro*, ou seja, na investigação das culturas distantes, não apenas e necessariamente sob a ótica espacial, mas principalmente sob o ponto de vista cosmológico. E, ao pensar este *outro*, forjou um paradigma que lhe permitiria compreender

². Seguirei aqui a concepção Kantiana sobre a concepção de ética. Segundo Kant, nós somos seres naturais e morais ao mesmo tempo, e a nossa verdadeira liberdade só poderá ser construída por meio do dever intrassocial. Nesta concepção, Kant afirma que, no reino da natureza, impera a *razão teórica ou especulativa* e, no reino sociocultural (do humano), prevalece a *razão prática*, onde a liberdade é construída tendo como parâmetro, não a volição individual, mas a liberdade coletiva estabelecida por normas e fins morais. (Ver Chauí, 2000)

a lógica simbólica deste *diferente* sem encaixá-lo em estruturas sociais preexistentes e preconcebidas. Todavia, esse movimento só foi possível quando o Homem começou a olhar para si mesmo num período específico da história ocidental.

Após o período Renascentista, quando o pensamento ocidental iniciou o seu processo de secularização, a Filosofia Social, matriz do pensamento das ciências humanas, promoveu o Homem como o objeto *sine qua non* da dúvida metódica e da observação laica e criativa. Tornar-se objeto do seu próprio pensamento racional e científico foi uma das maiores revoluções efetuada pelo Homem da sociedade ocidental; e a Antropologia alimentou-se do produto desta revolução para se consolidar e se firmar dentro deste pensamento científico. No entanto, quando no período Moderno este pensamento foi taxado negativamente de *positivista*, a Antropologia passou a questionar a lógica científica³ através de um conceito amplo e inovador, qual seja, o Relativismo Cultural, que a fez saltar do paradigma evolucionista e biologicista para o paradigma funcionalista e culturalista.

Relativizar foi a maneira encontrada por nós (uma categoria ampla, que engloba todos que se consideram herdeiros de uma forma ocidental de viver e de pensar), para construirmos o *outro* (também uma categoria ampla, que reifica qualquer ser humano estranho às normas e regras ocidentais), e nos separarmos dele definitivamente, como faz qualquer cientista-sujeito com seu objeto de pesquisa.

3. O pensamento estruturalista de Claude Lévi-Strauss foi o mais incisivo. Para uma visão mais pertinente, ver as seguintes obras deste autor: Antropologia Estrutural, vol.1 e vol.2 (2008).

Entretanto, não é apenas dessa forma que este conceito está sendo apropriado nesse nosso mundo Contemporâneo. A linguagem midiática estabelecida pela mundialização do capital real e simbólico adaptou-se à forma mais rasteira e cruel de relativismo, criando regras politicamente corretas, tanto para o mundo cotidiano como para o universo científico, que nada mais são do que o mais perverso desrespeito pelas reais diferenças e similitudes socioculturais e individuais existentes. Esta vulgarização de um pensamento cientificamente sólido, criada pela banalização e pela incompreensão com relação à epistemologia cunhada pelo historicismo alemão e pelo funcionalismo francês apresenta-se hoje, para a ciência culturalista, como o mais profundo abismo entre um saber científico e uma ética humanista.

Neste universo pós-paradigmático, marcado pela crise de representação e de fragmentação do objeto em estudo, a Antropologia apegase cada vez mais à sua base metodológica arraigada ao trabalho etnográfico, uma das fontes de distinção frente às suas ciências-irmãs. Há um certo consenso atual de que “a visão de mundo de um ourives é urgentemente necessária: e é precisamente neste ponto que residem no momento a força e a atratividade da Antropologia cultural”(MARCUS; FISCHER, 1986, p. 6). Como também que

[...] as inovações contemporâneas no texto da antropologia, ocasionada pela mesma crise de representação que afeta outras disciplinas, a estão levando em direção a uma sensibilidade histórica e política de um refinamento sem precedentes, que está transformando a maneira como a diversidade cultural é retratada (*idem*, 1986).

Esta visão otimista que marca o início do movimento pós-moderno na Antropologia deu,

sem sombra de dúvida, um novo élan para esta disciplina. Juntamente com esse movimento interno, a Antropologia alcançou nos últimos anos uma popularidade considerável entre a mídia de um modo geral, exatamente pela capacidade de relativizar e de contextualizar o diferente.

Porém, esta imagem construída para e pela Antropologia, de uma ciência que reifica e normatiza o diferente, por meio de um processo de intensa fragmentação, é preocupante. Vivemos numa ausência de autoridade paradigmática que pode, em algum momento, transformar-se numa ausência de legitimidade do saber científico. Tentar compreender a fragmentação como um produto da diversidade cultural é o objetivo fundante da *démarche* antropológica. Entretanto, fragmentar-se enquanto ciência identificando-se com o universo empírico do objeto estudado pode significar um retorno às amarras conservadoras que impedem o surgimento de novos paradigmas científicos.

Nesse momento, vale a pena ser feito o seguinte questionamento: até que ponto o relativismo cultural pode ajudar a Antropologia a compreender o desenvolvimento do Homem e da Humanidade enquanto um todo?

Toda forma de pensamento científico traz no seu bojo uma relação de assimetria e hierarquia com o elemento desejado, enquanto um objeto de análise. Sobrevêm desta imponderabilidade as complicações teóricas e éticas que as ciências humanas encontram ao construir seus paradigmas e suas epistemologias.

Dan Sperber (1992), em sua discussão sobre as proposições lógicas que dão base ao princípio do relativismo e dos problemas de ordem epistemológica advindos da utilização

abusiva deste princípio pela Antropologia, vaticina:

Que as crenças culturais sejam representacionais é quase tautológico; que sejam semipropositivas está implícito, às vezes, mesmo explícito na maneira como os crentes as exprimem e comentam. Uma tal concepção acerca das crenças culturais é rica em implicações; apenas uma destas implicações nos interessa aqui: o relativismo é supérfluo [...] São os escritos dos antropólogos que alimentam o relativismo e, contudo nada revela melhor o seu caráter errôneo que a própria atividade antropológica (*idem*, p. 92-95).

Esta afirmação é inquietante. É como se Sperber estivesse cometendo um infanticídio. Como abrir mão do relativismo sem destruir as bases constitutivas da moderna Antropologia? Por outro lado, como manter um conceito que em si mesmo carrega tantas contradições lógico-científicas e ético-humanistas?

Uma das questões que mais incomodam no relativismo é o fato dele negar, a princípio, a possibilidade científica da compreensão das diferenças. Se cada universo cultural tem os seus próprios critérios de explicação racional e o seu próprio leque de metáforas possíveis, sem nenhum vínculo com leis universais, na prática, o estudo etnográfico torna-se inócuo.

Esta é a ideia lançada por Rouanet (1993) em seu pertinente diálogo com Cardoso (1990) sobre a ética e o saber científico no âmbito da Antropologia. O *mal-estar* causado pelo uso acriterioso do relativismo incentivou um frutífero debate entre ambos e produziu algumas propostas pertinentes sobre o papel do antropólogo frente ao seu objeto de pesquisa.

Tendo como ponto central o problema da moralidade na Antropologia, frente a sua conhecida tradição relativista, Cardoso estabelece esta discussão criando espaços epistemológicos diferenciados entre a

Antropologia e a Filosofia. Desta forma, sente-se confortável para afirmar que “se para a Filosofia a questão é fundamentar racionalmente uma ética universal, para o antropólogo ou cientista social é como agir eticamente” (1990, p. 28). Este jogo entre uma ciência que *pensa* e uma ciência que *faz*, um estratagema legítimo de uma cultura que privilegia o *fazer*, estabelece um vácuo não dialógico com a pretensão de colocar a filosofia e seu interlocutor no seu devido lugar.

Pra corroborar a sua visão de que a ética para a Filosofia possui um foco diferente do da Antropologia, Cardoso lança mão da hipótese de H. Groenewold⁴, que separa as ações humanas em três espaços distintos: a “microsfera”, o espaço da família, do matrimônio e da vizinhança; a “mesosfera”, o espaço da política nacional; e a “macrosfera”, o espaço dos “interesses vitais” de toda a humanidade. Cada espaço é regulado por um nível de interesses. Na “microsfera”, as regras e normas estabelecem a conduta entre os indivíduos e os sexos distintos; na “mesosfera”, os interesses grupais estabelecem os princípios comunitários; e na “macrosfera”, os princípios éticos universalistas se impõem para a preservação da humanidade, como, por exemplo, a proteção dos ecossistemas e a regulamentação do uso da energia nuclear. Apenas nesta esfera, as ações não são “passíveis de relativização”.

Tomando como referência esta desarticulação das ações humanas em espaços sociais diferenciados, Cardoso encontra uma saída para a ação do antropólogo ao se apoiar na seguinte questão: Não é exatamente na micro e mesosfera que se encontra o objeto

primeiro do estudo antropológico?⁵ Porém, o que Cardoso não leva em conta é que estes espaços são realmente permeáveis e intercambiáveis. Ferindo a lógica argumentativa, propõe uma fragmentação da ação humana em espaços sociais relativistas e espaços sociais universalistas, como se essa falha divisão teórica pudesse resolver o paradoxo teórico-empírico da Antropologia

É neste ponto que Rouanet contra-argumenta. Na sua perspectiva, é obvio que as ações humanas têm que ser respeitadas e relativizadas. Contudo, existe um limite estabelecido por uma “ética argumentativa” que permeia todo o universo das ações humanas, sejam elas da micro, meso ou macrosfera.

Segundo sua visão crítica, nem mesmo a Antropologia pós-moderna consegue se livrar “do mais antigo dos fetiches da Antropologia” (ROUANET, 1993, p. 257), mesmo lançando mão dos paradigmas da intersubjetividade, da polifonia e do enfoque dialógico. O que Rouanet observa de forma pertinente é que os autores pós-modernos reificam o paradigma do relativismo através da aceitação tácita da existência de uma incomensurabilidade entre o *eu* e o *outro*. Seguindo uma linha que exclui a moldura argumentativa da razão científica, o antropólogo pós-moderno

jamais problematiza o que é dito pelo informante, o que resulta numa atitude de extraordinária condescendência... [e] está tão ansioso em mostrar que não é colonialista que se esquece de que a melhor maneira de tratar os homens

4. Especificamente a obra “Science and Macro-ethics on a Finite Earth”, comunicação feita no colóquio internacional realizado na Pennsylvania State University, 1971.

5. “Pois bem: se tomarmos como referência essa separação das ações humanas em espaços distintos, ainda que articulados e articuláveis, verificamos que é precisamente na micro e mesosfera que a postura relativista, exercitada pelos antropólogos (naturalmente que mais na primeira esfera do que na segunda), mais se aplica e ganha consistência teórica na lógica da disciplina” (CARDOSO, 1990, p. 28).

como iguais é argumentar com eles [...] (ROUANET, 1993, p. 258).

Com estes argumentos, Rouanet está perguntando a nós, antropólogos, tendo Cardoso como um interlocutor, onde a Antropologia se encaixa e como ela quer ser configurada no rol das Ciências Humanas. As ambiguidades que ele observa nas bases teóricas e metodológicas do pensamento antropológico contemporâneo fazem parte, a meu ver, das raízes da Antropologia. A nossa ciência sempre teve um certo desprezo pelos limites explicativos da lógica racional, e esta visão crítica resultou em problemas relacionados às suas bases epistemológicas. Por exemplo, a simples existência da Antropologia enquanto um estudo do *outro* pressupõe a falibilidade do pressuposto relativista, já que este pressuposto cria uma incomensurabilidade entre seres biologicamente (geneticamente) idênticos. Se a Antropologia se curvar apenas sobre as diferenças culturais e ignorar os avanços contemporâneos dos estudos na área da Genética e da Etologia, sua existência enquanto ciência será legitimamente colocada em xeque.

Entretanto, o que ainda mantém a validade da Antropologia enquanto um ramo do pensamento científico é que, apesar dos antropólogos acreditarem na singularidade incondicional de cada cultura, todos, sem exceção, partem do princípio de que existem traços invariantes entre os homens. Um exemplo máximo é a universalidade da estrutura comunicativa das culturas. A linguagem e a capacidade de comunicação são aspectos natos do *Homo sapiens sapiens*, e é através desta capacidade que a Antropologia propõe, sem ainda muita convicção, um processo dialógico de conhecimento.

A proposta de Rouanet, para que a Antropologia alcance um conhecimento válido e objetivo, não pode ser considerada apenas como uma retórica de um representante de uma ciência que busca de forma obsessiva fundamentar racionalmente uma ética universal, como afirma Cardoso. A Antropologia necessita urgentemente se reafirmar como um pensamento científico, o que não significa que tenha que se curvar a dogmas preestabelecidos.

O pensamento científico, por ser uma invenção e um produto histórico do Homem ocidental, impõe uma forma especial de visão sobre a realidade que visa aumentar um tipo específico de conhecimento e/ou melhorar a compreensão acerca dos fenômenos já conhecidos. Assim, a Antropologia, sendo parte integrante da lógica científica, possui um corpo epistemológico e uma estrutura teórico-metodológica falível e mutável como qualquer conhecimento científico, e que não se coaduna com verdades preestabelecidas como as impingidas pelo princípio do relativismo cultural.

Se como antropólogos invertermos o nosso foco de interesses e nos voltarmos para a Antropologia enquanto um conjunto de regras a serem analisadas, nos deparamos não somente com o problema do fazer científico, mas principalmente nos damos conta da dimensão ética, pouco discutida, embutida em uma ciência positivamente ambiciosa que se propõe pensar qualquer grupamento humano. Neste movimento inverso, perguntas básicas e simples de serem respondidas transformam-se em teoremas prontos a nos devorarem. O que significa para a Antropologia o direito de vida e de morte? O respeito e a equivalência entre os gêneros? A opção sexual dos indivíduos? Até onde vai sua tolerância com a violência social, sexual e moral embutidas em culturas

teologicamente fundamentalistas? Deve o antropólogo, como um ser humano envolto em uma história de vida, marcado pelo seu gênero, por sua classe e experiência sociocultural, expor seu ponto de vista *outsider* ao grupo que lhe serve de objeto de estudo?

O estudo científico estabelece entre o sujeito detentor de um conhecimento e o objeto-sujeito deste conhecimento uma relação assimétrica. Mesmo para as Ciências Humanas, onde o objeto é o próprio homem, e para a Antropologia em particular, onde o homem-objeto possui um conhecimento a ser decifrado pelo *conhecimento maior*, a assimetria de forma alguma é superada.

A crise de representação que atinge há algum tempo a Antropologia, através das vozes polifônicas dos pós-modernos, faz parte, como aponta Monteiro (1991), de uma ordem maior que atinge o modo de ser ocidental desde o final da década de 1960. A Ciência, como um produto desta ordem, não pôde passar ao largo deste processo de desencantamento típico de início de século; de um ciclo que procura se fechar para a razão positivista, mas sem sucesso.

A fragmentação em campos de saber estabelecida pelo formalismo positivista é o seu próprio paradoxo e o seu ocaso. Disciplinas tão próximas, como a Antropologia, a Psicologia, a Psicanálise e a Filosofia se afastaram, como aponta Sperber, muito mais por problemas ligados ao método do que por problemas de ordem teórica. A Etnografia, a base pulsante da Antropologia, permanece inquestionável como uma “disciplina, viva e agitada” (SPERBER, 1992:25), justamente por ser a única forma conhecida e legítima de conhecer os grupos culturais. Da mesma forma, o ato psicanalítico permanece inabalável através da eficácia da ab-

reção⁶ como método de cura. Como vemos, o arcabouço teórico sofre um descompasso com as práticas investigativas em vários campos das ciências contemporâneas. Quiçá, porque as teorias fragmentam e as metodologias tratam de organizar estes fragmentos através de um todo interligado⁷. Assim sendo, visto que a Antropologia contemporânea pretende estabelecer um processo dialógico entre grupos distintos, o relativismo apresenta-se como uma ferramenta empobrecedora do ponto de vista epistemológico. Neste sentido, não basta compreender as estruturas sociais, as formas mentais e as teias de significado de um determinado grupo social, como nos aponta Geertz. É necessário que a Antropologia avance e busque compreender até que ponto as estruturas hierárquicas são convenientes para os indivíduos que a elas estão submetidos; que visualize onde estão os pontos desestruturantes das culturas estudadas, e como e de que forma os indivíduos que as compõem pensam as mudanças; que questione, pela via argumentativa como sugere Rouanet, utilizando-se de valores eticamente universais, o direito e o poder das estruturas tradicionais sobre os indivíduos e sobre as liberdades coletivas⁸.

Em síntese, se o objeto de estudo da Antropologia são as várias formas de organização do gênero humano, tendo como objetivo último a compreensão do Homem como uma categoria universal, nos deparamos com uma premissa maior, válida para todo o pensamento científico: a defesa da vida

6. Método, aliás, utilizado por várias práticas religiosas.

7. Por exemplo, para a Psicanálise, a práxis se volta para o indivíduo, e para a Antropologia, a práxis foca-se na compreensão da organização social de um determinado grupo.

8. Como as estabelecidas pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotadas pela Assembleia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948.

humana e da sua liberdade é o limite para qualquer racionalidade lógico-científica. E para a Antropologia, este é o limite para o exercício do relativismo.

Segato (1992), em sua instigante análise sobre a racionalidade da Antropologia frente ao sagrado, aponta um outro limite não menos importante da práxis relativista: ela promove um perene desencantamento das reais diferenças existentes entre os grupos e os indivíduos, e ainda retira do antropólogo a possibilidade do *encantamento* frente à descoberta do inexplicável, do que não é passível de ser analisado somente por uma lógica e está fora do universo científico, mas que é parte integrante do universo humano, pois que está envolto mais do que nunca em uma ética humanista⁹.

Neste ponto específico, a Antropologia pós-moderna, apesar de manter a crença no relativismo, apresenta um enfoque mais confortável para o antropólogo que se sente comprometido com seu objeto de estudo. Michael Taussig (1993), ao juntar em um mesmo momento etnográfico o terror do ciclo da borracha e o processo de cura entre a população da região da Amazônia Colombiana, viveu intensamente suas experiências alucinógenas durante seu período de trabalho de campo. Visando compreender o imaginário desta população sobre o espaço da morte e

9. “Do meu ponto de vista, a compartimentalização do campo simbólico, esta anomalia humana universal, é o que permite que sem renegar das nossas adesões, sejamos capazes de negociar e casar com o povo vizinho, ou de tornar-se antropólogo. São precisamente as brechas de inconsistência entre os nossos mundos internos, parece-me, as portas e janelas que nos dão acesso aos outros mundos, sejam eles étnicos ou históricos. Contudo, tanto o relativismo como os historicismos em voga soem projetar sobre as sociedades que abordam a mesma determinação monolítica que caracteriza a visão de mundo da qual partem. O resultado é um antropologismo irrespirável, descrições inconcebíveis [...]” (SEGATO, 1992, p. 129).

elaborar um contradiscurso à violência, este etnógrafo ousou adentrar este espaço através da participação efetiva nos rituais de cura e da ingestão do yagé. O resultado desta experiência foi o encontro com um novo modo de representação retratado com maestria em sua obra “Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem”(1993).

Não desmerecendo a importância deste processo de humanização do antropólogo através de uma nova postura como etnógrafo e como escritor, o que transparece na realidade é que a corrente pós-moderna, ao potencializar a práxis relativista à própria forma do fazer científico, fez um grande bem aos antropólogos, mas pouco acrescentou à Antropologia. O que ela conseguiu demonstrar é que nós somos falíveis, não temos neutralidade e possuímos crenças, defeitos e méritos, como qualquer ser humano e como qualquer cientista, seja ele físico, biólogo, sociólogo ou antropólogo. Como afirma Caldeira (1988),

a maioria das alternativas pós-modernas à antropologia não se refere a discussões sobre o contexto político em que ela ocorre, ou às possibilidades críticas da antropologia em relação às culturas das sociedades do antropólogo ou às culturas do Terceiro Mundo que ela continua a estudar. As alternativas são basicamente textuais: refere-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 [grifos meus] (1988, p.140-141).

Em suma, desconstroem a postura do antropólogo e o seu objeto, mas não discutem a essência da Antropologia e sua diretriz científica.

George Marcus (1994), um dos fundadores desta linha, ao fazer uma revisão crítica do movimento, afirma que “o ceticismo

excessivo e o relativismo paralisante” aprisionaram a Antropologia em um campo de contínua fragmentação e produziram, como sintoma, uma confusão epistemológica. E, mais ainda, na concepção de Geertz, produziram um conjunto de obras que falam muito mais dos seus autores do que dos objetos estudados.

Apesar da proposta de uma fusão de modelos êmicos e éticos como uma possibilidade de tradução simultânea de culturas e formulação de epistemes alternativos, visando uma postura ética progressista, o que se observa é que esta meta não foi alcançada em função da recusa dos pós-modernos em pensarem a dinâmica social e os anseios dos grupos estudados¹⁰. Contudo, estabelecer uma relação equilibrada entre o saber, o ético e o político não é uma tarefa fácil. Um dos caminhos a ser tomado é tentar ir além da quebra do mito da neutralidade do investigador, desconstruindo também o mito da neutralidade etnográfica. Ou seja, a Antropologia deve começar a tomar posturas mais explícitas quanto ao objetivo de seus estudos, assumindo publicamente, para o meio acadêmico e para os vários setores da sociedade civil, as consequências políticas, éticas, econômicas e socioculturais causadas pelos estudos etnográficos. Seus fundamentos teóricos e epistemológicos fazem parte do seu arcabouço científico e exercem pouco ou nenhum interesse em outros meios que não o acadêmico. Entretanto, sua prática estabelecida pelo trabalho etnográfico é bem visível, e hoje está na mira de vários grupos de

poder, como, por exemplo, a mídia escrita e os meios de comunicação de massa. A Antropologia contemporânea tem que se estruturar também fora dos muros da Academia, mas sem deixar de separar o joio do trigo.

De uma forma geral, os críticos da Antropologia acusam-na de ser uma ciência conformista, avessa às transformações sociais e ideologicamente passiva. O que existe nestas considerações é uma confusão sobre aqueles que personificam a Antropologia e a Antropologia em si. Uma ciência capaz de expor suas próprias mazelas não pode ser considerada fruto de um pensamento homogêneo. E mais. Uma ciência que tem como principal objetivo compreender as diferenças está além do que o positivismo da objetividade científica pode proporcionar. Ela nunca irá produzir equações universalmente aceitas sobre a ação humana. E se, paradoxalmente, algum dia esta utopia se concretizar, será o seu ocaso. A Antropologia é a ciência da incompletude humana. Os dados etnográficos, coletados de forma metódica, como pedaços espalhados de algo valioso, juntamente com a vocação da Antropologia para a interdisciplinaridade e transdisciplinaridade, efetivadas pela sua capacidade de interligar-se com qualquer área do pensamento científico sem perder sua identidade, são suas molas mestras.

Referências:

BOURDIEU, P, CHAMBOREDON, J.C. PASSERON, J.C. **Ofício do sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia.** Petrópolis: Vozes, 2010.

CALDEIRA, Teresa P. A presença do autor e a pós-modernidade. **Novos Estudos do CEBRAP**, nº 21, São Paulo, 1988.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O saber, a ética e a ação social. **Revista Internacional de Filosofia**, Volume XIII, nº 2 – 10, 1990.

¹⁰. O conceito de etnodesenvolvimento, sistematizado por Rodolfo Stavenhagem, defendido por Cardoso e retomado criticamente por Rouanet, parece ser uma saída digna para a Antropologia, quando esta se volta para uma análise socioeconômica, por exemplo. Porém, devemos ter cuidado com o prefixo *etno* para que este não se torne um elemento vazio, utilizado tão somente em discursos pseudopolitizados.

CHAUÍ, Marilena. **Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

GEERTZ, Clifford. **El Antropólogo como autor**. Paidós Studio, 1988.

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para Etnografia sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. **Revista de Antropologia**, FFLCH/USP, São Paulo, vol. 34,1991.

MARCUS, George. O que vem (logo) depois do pós: o caso da etnografia. **Revista de Antropologia**, FFLCH/USP, São Paulo,1994.

MARCUS, George e FISCHER, Michel. **Anthropology as Cultural Critique**. Chicago: Chicago Press, 1986.

MONTEIRO, Paula, Reflexos sobre uma antropologia das sociedades complexas. **Revista de Antropologia**, FFLCH/USP, São Paulo, vol. 34,1991.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal-Estar na Modernidade**, São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita Lauro. Um paradoxo do relativismo: Discurso racional da antropologia frente ao sagrado. **Religião e Sociedade**, v. 16, n. 1-2, 1992.

SPERBER, Dan. **O Saber dos Antropólogos**, Lisboa: Edições 70, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Vol. I e Vol 2, São Paulo: Cosac Naify, 2008.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem**. Um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben George; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari Pedro (Org.). **Antropologia e Ética: O debate atual no Brasil**, Niterói: EdUFF, 2004.