

ANTROPOLOGIA CLÁSSICA E ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA: UM OLHAR HERMENÊUTICO E FILOSÓFICO

CLASSICAL ANTHROPOLOGY AND CONTEMPORARY ANTHROPOLOGY: A HERMENEUTIC AND PHILOSOPHICAL LOOK

ANTROPOLOGÍA CLÁSICA Y ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA: UNA MIRADA HERMENÉUTICA Y FILOSÓFICA

Douglas Junio Fernandes Assumpção

Resumo: O presente artigo retrata a relação entre Antropologia clássica e contemporânea, destacando a importância da compreensão do fenômeno humano em diferentes contextos históricos e culturais. Baseando-se em autores como Franz Boas (2010), Durkheim (1993) e Geertz (2001), a pesquisa utiliza uma abordagem hermenêutica e filosófica para analisar a complexidade das interações entre antropólogos e agentes sociais. Os procedimentos metodológicos incluem a análise comparativa, a reflexão sobre a intersubjetividade e a valorização da diversidade cultural. O estudo destaca a necessidade de uma postura reflexiva e respeitosa diante das diferentes manifestações culturais, promovendo assim uma compreensão mais profunda e empática das sociedades humanas.

Palavras-chave: Antropologia. Método. Compreensão do outro.

Abstract: This article portrays the relationship between classical and contemporary Anthropology, highlighting the importance of understanding the human phenomenon in different historical and cultural contexts. Based on authors such as Franz Boas (2010), Durkheim (1993) and Geertz (2001), the research uses a hermeneutic and philosophical approach to analyze the complexity of interactions between anthropologists and social agents. Methodological procedures include comparative analysis, reflection on intersubjectivity and the appreciation of cultural diversity. The study highlights the need for a reflective and respectful stance towards different cultural manifestations, thus promoting a deeper and more empathetic understanding of human societies.

Keywords: Anthropology. Method. Understanding of each other.

Resumen: Este artículo retrata la relación entre la Antropología clásica y contemporánea, destacando la importancia de comprender el fenómeno humano en diferentes contextos históricos y culturales. Basado en autores como Franz Boas (2010), Durkheim (1993) y Geertz (2001), la investigación utiliza un enfoque hermenéutico y filosófico para analizar la complejidad de las interacciones entre antropólogos y agentes sociales. Los procedimientos metodológicos incluyen el análisis comparativo, la reflexión sobre la intersubjetividad y la valoración de la diversidad cultural. El estudio destaca la necesidad de una postura reflexiva y respetuosa hacia las diferentes manifestaciones culturales, promoviendo así una comprensión más profunda y empática de las sociedades humanas.

Palabras clave: Antropología. Método. Comprensión del otro.

1 INTRODUÇÃO

À semelhança de todo e qualquer esforço, resulta de uma tentativa entre possibilidades e necessidades que nos apresentam como imperativos para a sobrevivência/permanência e, também, superações circunscritas na própria necessidade de ir-além. Mas de que esforço nós estamos falando? Ora, estamos falando de um esforço teórico-interpretativo de compreensão de um contexto que, na sua interioridade, possui o estatuto de realidade. Ou, em outras palavras, estamos falando de uma hermenêutica que nos permite vislumbrar a seara de um real que se exprime através da linguagem. Porém, de que realidade se trata? Ora, trata-se da realidade das Ciências Humanas e, particularmente, das Ciências Sociais, no tocante ao desenvolvimento de uma Antropologia preocupada em descrever, comparativamente, o sentido do fenômeno humano em seus possíveis/diversos contextos históricos e, também, culturais.

É bem verdade que muito antes de uma “Escola Sociológica” ou de uma “Antropologia Social” ou, ainda, de uma “Etnologia” – todas elas depreendidas ou extraídas do campo da Ciência –, existia uma maneira de pensar o homem que, por sua vez, era delimitada pela idealização metafísica da humanidade, relativamente ao dever-ser das práticas e ações mediante considerações reflexivas que os filósofos gregos, particularmente Aristóteles, chamaram de ética. Todavia, com a moderna separação da ética de ideais políticos como os de justiça e cidadania e, também, devido às mudanças históricas provocadas pelos contatos/conflitos da Europa com o Novo Mundo a partir dos séculos XV e XVI, a perspectiva acerca de outras “gentes” muda de rumo, abrindo-se espaço para o desenvolvimento de um conhecimento científico sobre o homem. Porém, as Ciências Sociais constituíram-se enquanto campo do conhecimento humano em um momento histórico em que a racionalidade científica euro-ocidental exigia não somente um limite à especulação teórica e filosófica, mas também a delimitação de um método rigoroso e sistemático para o estudo dos processos sociais.

Desta forma o artigo visa retratar a relação entre Antropologia clássica e

contemporânea, destacando a importância da compreensão do fenômeno humano em diferentes contextos históricos e culturais. Com base em obras de autores renomados como Franz Boas (2010), Durkheim (1993) e Geertz (2001), a pesquisa adota uma abordagem hermenêutica e filosófica para examinar as interações complexas entre antropólogos e agentes sociais. Os métodos utilizados envolvem análise comparativa, reflexão sobre a intersubjetividade e valorização da diversidade cultural.

Assim, o tópico "Da Antropologia clássica a antropologia contemporânea" visou discutir a importância da imersão do pesquisador no campo da Antropologia contemporânea, enfatizando a complexidade da produção de sentido na relação entre o pesquisador e os atores sociais, promovendo uma abordagem reflexiva e interobjetiva.

Por fim, o tópico "A compreensão do outro" apresenta as temáticas candentes da Antropologia Contemporânea, como interdisciplinaridade, relações de poder, identidade, memória, gênero, construção de novos espaços sociais, paisagem, patrimônio, mito, rito, entre outros, refletindo sobre a importância da ressignificação de categorias e a reflexão filosófica na compreensão da diversidade cultural.

Destaca-se, neste ensaio, a importância de uma postura reflexiva e respeitosa diante das diversas expressões culturais, visando promover uma compreensão mais profunda e empática das sociedades humanas.

2 DA ANTROPOLOGIA CLÁSSICA A ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Efetivamente falando, desde o século XVII e, particularmente, com o Iluminismo no século XVIII, questões como a "natureza humana", o "espírito das leis", a "origem da desigualdade entre os homens", a "gênese das instituições sociais", a "política, a democracia e a vontade geral", o caráter e o significado da vida cultural e, finalmente, a lógica "orgânico-estrutural" da sociedade integravam o corpus doutrinário de pensadores como Locke, Hume, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, D'Alambert, Condorcet, Saint-Simon

e Kant.

No século XIX, porém, sob os auspícios do cientificismo positivista, Augusto Comte – influenciado pelo modelo físico-newtoniano e, também, pelo organicismo evolucionista – cria a “Física Social” que, por sua vez, se tornará a Sociologia e que, a partir de Durkheim e Mauss, integrará, pelo menos na França, a Etnologia, compreendida muito mais como uma “Sociologia da Cultura” do que como uma Antropologia Social a exemplo da tradição sociológica inglesa, que, de Radcliffe-Brown à Evans-Pritchard, atravessando, evidentemente, Malinowski, contribui em muito para a análise funcionalista-estrutural da cultura e para o desenvolvimento das pesquisas de campo e da observação participante.

No entanto, o alemão Franz Boas, realizando estudos e trabalhos em solo propício às suas investigações transversais, contribui para o nascimento da Antropologia Norte-Americana, não tanto por ter sido o primeiro a realizar pesquisas em território estadunidense, mas por ter sido aquele que primeiramente lançou mão de uma perspectiva multidimensional em termos da análise histórico-cultural de grupos nativos para, com isso, compreender a diversidade humana sob um ponto de vista etnológico.

Pensar no desenvolvimento histórico da Antropologia enquanto ciência é, pois, imprescindível para compreendermos de que maneira as humanidades se constituíram enquanto campo do saber. Neste sentido, retomar alguns pressupostos deste percurso é fundamentalmente necessário para que se possa avançar nas pesquisas contemporâneas. Destarte, o presente artigo se dividirá em duas partes: inicialmente abordaremos algumas bases teóricas e, também, metodológicas de uma Antropologia que podemos chamar de Antropologia Clássica, para, finalmente, tratarmos de temas transversais que são próprios de uma Antropologia Interpretativista e Contemporânea.

Iniciemos nossa incursão por Evans-Protchard (1902-1973), para quem a Antropologia Social (para os ingleses) ou Etnografia (para os franceses), encontra-se em germe, tanto nos trabalhos de Montesquieu, que, por sua vez,

influenciou outros pensadores como Condorcet, D’Alambert e Diderot – e, posteriormente, Saint-Simont e Comte –; quanto nos escritos dos empiristas ingleses, os quais acreditavam que a mente humana era uma “tabula rasa” preenchida pelos conteúdos das sensações/percepções, determinadas pelo hábito, que, por seu turno, era o princípio das operações lógicas do conhecimento e da ciência.

Ora, se esta era a “natureza” da mente humana, era porque o homem, como tal, possuía uma natureza. A natureza do homem era uma natureza racional que se exprimia e, também, decorre, tal e qual numa via de mão dupla, do universo social, compreendido como um grande organismo vivo e que poderia ser racionalmente estudado, por meio de induções comparativas dos vários tipos sociais/culturais, a fim de se chegar às leis que determinavam a evolução da civilização.

É, justamente, neste mister que Radcliffe-Brown (1973) toma de empréstimo as noções de estrutura e função da teoria e trata os eventos sociais como “coisas” empiricamente observáveis, no tocante à compreensão dos hábitos e costumes (de povos primitivos), em vista de uma possível formulação de leis gerais que pudessem auxiliar no desenvolvimento da Antropologia Social.

Isto não implica um retorno à “Sociologia Comparada”, tal qual desenvolvida pelos “antropólogos de gabinete” da era vitoriana nem, tampouco, a defesa estrita de uma Etnologia (de tribos nativas), mas sim a tentativa de se consolidar um método rigorosamente científico para o estudo das sociedades humanas que possibilitasse o desenvolvimento de uma teoria geral acerca do homem e seus múltiplos desdobramentos. Radcliffe-Brown (1980) opunha-se ao paradigma histórico-culturalista de Boas (1858-1942), pois acreditava que os as análises históricas não passavam de meras suposições que declinavam diante de fatos objetivamente dados.

Na realidade, Boas efetivamente considerava que a moderna antropologia, digo, a Antropologia Cultural – que ele também chamava de Etnografia – tinha como principal preocupação o método histórico-culturalista e comparativista

(na medida da comparabilidade), partindo, assim, da ideia central de que a Antropologia nada mais deveria ser que o estudo de povos e regiões distantes. Opondo-se ao método hipotético-dedutivo dos antropólogos da primeira metade do século XIX, quais sejam Taylor, Frazer, etc. – os chamados de “antropólogos de gabinete” [que, a partir de comparações paralelísticas pretendiam reconstruir a “marcha evolutiva do homem”] – e, ainda, contrapondo-se ao difusionismo [que, mediante o cotejo de objetos e artefatos semelhantes, procurava identificar, através de supostas rotas migratórias os centros originários, ou melhor, difusores da cultura e da civilização], Boas afirmava que:

- 1) não era possível reconstruir as rotas migratórias do homem em amplas e distantes regiões;
- 2) nada impede supor que objetos semelhantes tenham causa/origem diversa, da mesma forma que objetos distintos podem ter a mesma origem;
- 3) não é possível estabelecer, mediante comparação e contraste, leis universais que possibilitem desvelar os estádios evolutivos da humanidade, muito embora não se possa negar a evolução em si mesma;
- 4) a comparabilidade só é possível em regiões limitadas;
- 5) ademais, os caracteres psicológicos (temperamento, emoções, bom ou mau humor), os condicionantes fisiológicos (estatura, medida do crânio, formato dos membros) e os determinantes geográficos (clima, relevo, fertilidade do solo, presença de rios, caudaliosidade das águas, etc.) não são fatores de primeira ordem na definição de uma cultura.

De acordo com Boas (2010a), a organização social de um grupo deveria, portanto, ser estudada em vista de sua história, destacando-se, assim, o contexto local (práticas e valores) do grupo investigado. Embora nascido na Alemanha e integrado ao campo das ciências físicas e naturais, Boas é considerado o fundador da Antropologia Norte-Americana e, até hoje, influencia pesquisas no modelo dos quatro campos que procura realizar um

estudo conjunto com áreas de interesse a Antropologia como, por exemplo, a Arqueologia, a Antropologia Biológica e a Linguística.

Todavia, à diacronicidade de Boas (2010b), podemos contrapor a pontualidade contextual, ou melhor, a sincronicidade dos estudos etnográficos, científica e metodologicamente estruturados de Bronislaw Malinowski (1884-1942) que, como etnógrafo, realizou significativos esforços para transformar a Antropologia em um corolário de interesse prático, instituindo a observação participante como critério definidor da Etnologia (de povos e tribos nativas). Embora sua famosa dissertação intitulada “Os Argonautas do Pacífico Sul” constitua modelo para muitos trabalhos posteriores – especialmente no que respeita à explicação do kula, isto é, o sistema [ritual] de troca entre os trobriandeses, o texto da obra não avança mais do que a Escola Britânica de Antropologia Social poderia chegar.

Assim é que, mantendo o mesmo parâmetro da temporalidade sincrônica, os estudos e pesquisa da Escola Social Francesa encetam a Antropologia, quer dizer, a Etnografia nos horizontes de reflexões abstratas e gerais que a ciência necessitará para se consubstanciar uma área do conhecimento humano retroalimentada pelo saber acerca do humano, qual seja, da humanidade no seu contexto de representações e práticas sociais. Aqui, dois grandes nomes se destacam os de Émile Durkheim (1858-1917) e o de Marcel Mauss (1872-1950).

Durkheim (1993) é herdeiro da tradição positivista que tem no coletivismo de Saint-Simon e, particularmente, no cientificismo de Augusto Comte os seus principais expoentes. Ora, enquanto as ciências naturais haviam se constituído como um campo de conhecimento independente das contemplações e especulações filosóficas desde os séculos XVII e XVIII, com, respectivamente, Galileu e Newton; as humanidades ainda estavam circunscritas ao campo da ética e da moral. Destarte, à luz dos ideais societários prescritos pelo Iluminismo e pela Revolução Francesa, Comte, influenciado pela visão organicista e, também, pelo evolucionismo biológico, procura transpor o

modelo epistemológico newtoniano, digo, o tipo de raciocínio físico-matemático para o estudo da sociedade.

Assim, é estabelecida a lei histórica da evolução ou a “lei dos três estados”, segundo a qual a humanidade passou da selvageria à barbárie e desta à civilização (epopeia e ocidental), num processo lento no qual o homem abandonou a visão teológica e metafísica, que caracteriza os dois primeiros estados, pela ciência que, na visão de Comte, é a mais alta elaboração do espírito humano. É, neste sentido, portanto, que o estudo científico da sociedade garantiria, portanto, “ordem e progresso”, evitando-se o rompimento do acordo, isto é, do pacto social, que garante a estabilidade das instituições e das relações sociais.

Logo, no que diz respeito ao estudo da sociedade, tida como o objeto da “Física Social”, mais tarde chamada por ele de “Sociologia”, distingue-se uma estática e uma dinâmica: enquanto esta se refere ao modo como os sujeitos se relacionam no interior da sociedade; aquela diz respeito às instituições sociais (Estado, família, casamento, religião, escola, direito, moral e aparelhos policiais). Considerando, então, o pressuposto de que a sociedade é uma estrutura orgânica constituída de pequenas partes (que são, justamente, as instituições) e que devem funcionar de modo integrado e harmônico, perseguindo seu escopo, no tocante ao cumprimento de suas atividades, para, com isso, lograr seu desiderato – sob pena de desenvolver qualquer tipo “anomia” que possa prejudicar/degenerar o tecido social –, Émile Durkheim estabelece que, se o estudo da sociedade deve levar em consideração os “fatos sociais”, temos que definir que qualidades de fatos são esses que merecem ser chamados de sociais propriamente.

Assim, para Durkheim (1993), um fato social é algo externo ao indivíduo e que se impõe a todos, de modo coercitivo, independentemente de nossa vontade. Logo, suas notas características são: a exterioridade, a generalidade e a coercitividade. Muito embora esses fatos possam ser objetivamente investigados, eles encontram seu terreno e proliferam nas “representações

sociais”, que, apesar de ocultas, são transmitidas geração a geração pela educação e pela moral. Apropriando-se, pois, da tese de que toda e qualquer (re)ação do homem em seu determinado contexto resulta de processos históricos e sociais de interação, Mauss desenvolverá as principais teses de Durkheim e alimentará as bases teóricas da Escola Francesa de Sociologia. Desta feita, podemos dizer que Mauss teve em Durkheim mais que um tio; ele teve em Durkheim um mestre, um colaborador, um amigo.

Levando em conta que as “representações sociais” estas, encontram-se no plano do inconsciente, o qual se manifesta por meio da linguagem, isto é, por meio dos atos de fala e que tais atos se prolongam nas ações do cotidiano, Mauss correlacionou psicologia e linguística à antropologia, mostrando que tanto os costumes, quanto a organização social atravessam a vida do indivíduo, estruturando o seu modo de agir, sentir e pensar. Deste modo, o aparelho psíquico, ou seja, a vida mental dos sujeitos informa a própria estrutura social, ainda que o etnólogo deva considerar tão somente os aspectos coletivos dessas representações, a fim de que não se confunda, por exemplo, os fenômenos da psicose [de caráter residual] e os fenômenos do xamanismo e da possessão [de caráter coletivo, digo, social].

Do mesmo modo, portanto, é a sociedade que está na base do pensamento lógico e não o contrário, donde resulta que as categorias e os termos de classificação e compreensão das coisas do mundo, isto é, da realidade exprimem a vida social, relativamente à maneira pela qual ela é construída e experimentada. Para Mauss (1974), a experiência (seja do etnógrafo, quando pretende subjetivar-se como nativo; seja do nativo mesmo, quando ensaia uma racionalização etnológica de sua existência) dá a ocasião necessária para se conhecer a dinâmica da vida social, no contexto da observação in loco das práticas e costumes, que, subscritos no solo comum de onde brotam as representações, permite-nos definir a cultura como um “fato social total”.

Esta noção, porém, é muito mais importante pelo seu objetivo hermenêutico, do que pelo caráter da totalidade a que imediatamente reporta. Ora, a

totalidade em questão não é de tipo dialético, na qual partes (tese e antítese) convergem para uma síntese, num movimento constante de superação. Trata-se, pois, de uma justaposição entre fenômenos (políticos, econômicos, religiosos, jurídicos, etc.) que, a despeito de sua independência, mantém vínculo com os demais, compondo, assim, o quadro geral da vida social.

É possível ter um claro exemplo da utilização desta heurística da totalidade do fato social quando nos reportamos à reflexão que Mauss faz, tanto das “técnicas corporais” – entendidas como diversos ou possíveis modos de expressão do corpo (em contextos determinados) –, assim como no tocante ao desenvolvimento social das representações categóricas de “eu” e de “pessoa”.

Destarte, pode-se admitir que, devido a seu caráter propedêutico, tanto as notas sobre os usos que os homens fazem de seus corpos, quanto às observações sobre a origem, o desenvolvimento e a diversidade da noção de pessoa implicam verdadeira síntese do pensamento antropológico de Mauss, o qual, a despeito do tempo e de qualquer vínculo escolástico, digo, independentemente de sua identidade com o funcionalismo da Escola Francesa de Sociologia, permanece atual nos problemas que suscitou, impossibilitando enquadramentos muito rígidos, no tocante a métodos e técnicas de investigação em Antropologia.

No texto sobre as técnicas do corpo, por exemplo, Mauss (1974a) pondera que a preocupação com o tema advinha de outrora, ou seja, era uma preocupação antiga e que só se definiu, como uma “espécie de revelação”, quando ele estava enfermo em um hospital na cidade de Nova Iorque. Antes disso, porém, a questão acerca da “[...] maneira como os homens, sociedade por sociedade, e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos” (p. 211) era uma questão indefinida e, portanto, heteróclita no campo da etnologia, vindo a ser percebida somente de modo esparsa mediante observações realizadas pelo próprio Mauss, relativamente às técnicas de natação, às técnicas do entrincheiramento em guerra e, também, relativamente à marcha dos

exércitos ingleses e franceses.

É bastante conhecida a máxima segundo a qual Mauss (1974b) admite saber muito bem que “[...] o caminhar, a natação, por exemplo, todas as espécies de coisas desse tipo, são específicas de sociedades determinadas” (p. 212); nestes termos, “há, portanto, uma técnica de mergulho e uma técnica de educação do mergulho... [tratando-se] realmente de um ensino técnico, havendo, como para toda técnica, uma aprendizagem” (idem). Assim, estendendo a conclusão ao caminhar das enfermeiras no hospital em Nova Iorque e, também, ao jeito de andar das jovens parisienses, Mauss observa que existe uma “educação do andar”, tanto quanto uma maneira de posicionar as mãos e de correr, implicadas na “natureza social do ‘habitus’”, que consigna uma variação mais que individual e mimética, pois designa uma variação, sobretudo social, dos modos de ser, das educações, das conveniências, das modas e dos prestígios (p. 214).

Para Mauss (1974b), o homem deve ser compreendido integralmente (noção de “homem total”), visto que apresenta uma dimensão biológica, uma dimensão psicológica e, principalmente, uma dimensão social [que deixa pouco espaço para as demais], em razão de não se poder afirmar uma “[...] ‘maneira natural’ no adulto” (p. 216). Ora, de acordo com Mauss, as técnicas corporais não estão subsumidas à utilização ou não de instrumentos técnicos. A questão não é essa! Mauss, então, define técnica como “[...] um ato tradicional eficaz” (p. 217), de modo que isso “[...] não difere do ato mágico, religioso, simbólico” (idem). Todavia: “[...] qual a diferença entre o ato tradicional eficaz da religião, o ato tradicional, eficaz simbólico, jurídico, os atos da vida comum, os atos morais, por um lado, e o ato tradicional das técnicas?” (idem).

Mauss (1974a) assenta que as qualidades dos atos incluídos no horizonte das técnicas corporais deixam-se perceber como atos físicos ou mecânicos, posto que “[...] o corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem” (idem). Entretanto, como esses atos encontram-se inscritos em uma dada tradição,

eles fazem parte de uma determinada ordem simbólica. Logo, é possível dividi-los e classificá-los, à esteira de Mauss, em quatro grupos ou categorias:

- 1) divisão de técnicas corporais entre sexos;
- 2) variação das técnicas corporais com a idade;
- 3) classificação das técnicas corporais em relação ao rendimento e, finalmente;
- 4) transmissão da forma das técnicas.

Isso implica dizer que, dependendo da idade, homens e mulheres apresentam “performances” diferenciadas quanto ao uso de seus corpos, em vista, por exemplo, da realização de determinadas tarefas e/ou da realização de certo tipo de comportamento e atitude, que, por sua vez, são transmitidas de geração para geração.

Dito isto, pode-se agora enumerar, biograficamente, as técnicas corporais, em outras categorias, que Mauss (1974a) descreve como: 1) técnicas do nascimento e da obstetrícia; 2) técnicas da infância – criação e alimentação da criança (desmame e pós-desmame); 3) técnicas da adolescência; 4) técnicas da idade adulta (sono, vigília, atividade, movimento, corrida, dança, salto, escalada, descida, natação, movimentos de força, segurar, cuidados corporais, cuidados da boca, higiene das necessidades naturais, técnicas do consumo – comer, ausência e uso de faca, técnicas da reprodução, técnicas sexuais, técnicas dos cuidados do anormal, etc.).

É inegável que as técnicas corporais variam no tempo e no espaço, da mesma maneira que a noção de pessoa e de eu. Pode-se mesmo dizer que estas duas “ideias” relacionam-se com os usos que cada sociedade atribui ao corpo de seus membros, especificamente no que diz respeito ao grau de parentesco e, também, à posição social que se ocupa no interior do grupo.

De acordo com Mauss, portanto, a noção de pessoa e de eu tem uma temporalidade, isto é, uma historicidade, adstritas ao universo jurídico e moral, de forma que entre os Pueblo (especificamente, os Zuñi, os Sai, os Tusayan,

os Hopi, os Walpi e os Mishongnovi), bem como os Kwakiutl (povo indígena do noroeste americano estudado por Franz Boas) e, ainda, os aborígenes australianos, a pessoa é definida enquanto tal a partir do clã totêmico a que pertence, mantendo vínculo mágico-cosmológico com a sua ancestralidade e com as demais coisas vivas de seu mundo.

Em outras palavras, as relações de parentesco, a posição social, a nomeação, o próprio clã e animal totêmico e, por fim, cultura material (instrumentos técnicos e artefatos, objetos e coisas) descrevem não somente a performance corporal, mas também o lugar do indivíduo na cultura e seu papel, enquanto personagem, na cosmologia e, também, na própria narrativa mito-poética do ser indígena. Logo, se lançarmos mão do método comparativo utilizado por Mauss nesta sua investigação sobre o desenvolvimento histórico da categoria de pessoa, verificar-se-á que, apesar da “existência do eu” ser uma percepção comum a todos os coletivos humanos, não se está diante de uma ideia inata, mas sim de uma aquisição cultural em virtude das relações que os homens estabelecem entre si e com a paisagem que os cerca.

Ora, para indianos (budistas e hinduístas), o eu é uma ilusão da mente; para chineses, é uma dimensão da pessoa, que se define pela existência social – não havendo individualidade, só coletividade; para gregos (os antigos, obviamente), a pessoa é o cidadão da pólis (cidade-estado) e para romanos-latinos é a máscara ritual ou da cena teatral. Mauss afirma a ideia ocidental de pessoa decorreu da concepção latina de máscara e ganhou, paulatinamente, estatuto jurídico, ensejando uma consciência moral relativa ao cumprimento do dever, não só legal, mas também, circunscrito ao respeito (filosófico) aos princípios (superiores) da ação, parâmetro universalizado pelo cristianismo e bastante refletido pela filosofia moderna, que, por seu turno, “construiu” a noção de consciência, lugar onde reside o eu, que tanto remete à “consciência da dignidade da pessoa humana” (Kant), quanto à condição sine qua nom da produção do conhecimento (Fichte).

Muito embora as técnicas corporais e a definição de pessoa e de eu constituam

duas investigações distintas na economia da obra e da produção intelectual de Mauss, não existe pessoa sem um correlato físico-empírico que é, justamente, dado pelo corpo, que é o referente mais imediato e universal da existência humana. Logo, a compreensão de corpo, de técnicas corporais e, também, de pessoa, personalidade e de eu (consciência e sujeito) devem estar acompanhadas e não dissociadas, a fim de que se possa, realmente, dar conta da totalidade do fenômeno humano em seus mais diversos contextos históricos e culturais.

3 A COMPREENSÃO DO OUTRO

A compreensão estrutural dos processos representacionais no interior da Escola Social Francesa de Antropologia é, também, significativamente importante para deduzirmos o referencial teórico-filosófico que caracterizará a produção do conhecimento do homem sobre o próprio homem – percebido como conjunto, isto é, como humanidade ou civilização – de maneira que a Antropologia, pós Durkheim e Mauss e, ainda, sob os auspícios da linguística, resultará no estruturalismo de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), para quem o verdadeiro pai, no sentido de “fundador da ciência do homem” é Jean-Jaques Rousseau (1712-1778), cujas formulações presentes em textos como o Discurso sobre a origem da desigualdade [entre as nações] aponta um programa teórico que se tornou o “lugar comum” da moderna antropologia, qual seja, a reflexão acerca da diversidade que não deve significar, absolutamente, desigualdade.

Assim é que Lévi-Strauss (1989), ao desenvolver trabalhos que indo além da psicanálise freudiana e, principalmente, junguiana, no tocante à consideração de um “inconsciente coletivo” que confere o substrato das representações sociais, reposicionou a linguagem, entendida como via de acesso às estruturas elementares do pensamento humano e, também, das práticas sociais. Destarte, o modo de expressão da consciência “selvagem”, isto é, a linguagem mítica tem tanta legitimidade quanto à linguagem científica.

Porém, o que isto quer dizer? Nada mais, nada menos que entre as práticas e

representações de um determinado grupo social que não se inscreve na esfera do logocentrismo racionalista do pensamento euro-ocidental existe um conjunto de estruturas elementares e, portanto, arquetípicas que decorrem de trocas materiais e, principalmente, simbólicas que, por sua vez, definem tanto as práticas cotidianas, quanto os ritos específicos da magia, relativamente à eficácia de narrativas originárias que exprimem o éthos de determinado grupo nativo, configurando-se, deste modo, a dinâmica interna das diversas culturas que, de todo em todo, apresentam regras internas de semiotização e de subjetivação.

Ora, é precisamente neste ponto que deixamos de lado uma prática antropológica deducionista, seja de caráter empirista, seja de caráter racionalista, e passamos para uma espécie de “fazer etnográfico” que, tomando como ponto de partida o ser-estar (dasein) do nativo, considera a cultura como objeto verdadeiramente hermenêutico de compreensão, na medida em que não se trata mais de buscar nem a emergência de práticas, nem tampouco a estrutura formal de sua consubstancialidade.

Assim é que Clifford Geertz (1926-2006) empreende pesquisas acerca dos sistemas de irrigação de Marrocos e Bali, posto que o valor comparativo dos estudos antropológicos de grupos não ocidentais e diferenciados, como, por exemplo, grupos islâmicos de diferentes enquadres e contextos históricos também descrevem relações diferentes com o meio eco-ambiental, desenhando não apenas técnicas de irrigação e plantio diversificadas em razão do clima e do solo, mas, também, descrevendo paisagens variadas, a partir da multiplicidade de alternativas práticas, ideológicas e sintáticas, quais sejam, linguísticas, que os coletivos humanos agenciam na tessitura dos significados construídos na tensão entre as diversas maneiras de viver, ou seja, de perceber, experimentar e representar a cultura.

Este é, pois, o sentido que pode ser extraído, por exemplo, das notas sobre as brigas de galo balinesas, onde Geertz (1998) descreve amplamente como se inseriu nas dobraduras de um jogo que ele mesmo definiu como absorvente,

porquanto caracterizador de sentimentos e expectativas do sujeito balinês, em virtude do envolvimento fálico, expansivo e transferencial do nativo com seu galo, criado ao mesmo tempo como animal doméstico e de rinha, de maneira a sintetizar a natureza da masculinidade da pessoa do dono que, ao mesmo tempo em que investe afetos no bicho, também investe dinheiro, possibilitando a afirmação de relações de gênero e de poder, mediante complexa economia de apostas que circula paralelamente – ou seria mais interessante dizer marginalmente? – ao comércio moralmente instituído e, portanto, aceito na sociedade balinesa, em decorrência das práticas reformadoras que marcavam o contexto político mais geral da relação entre os indivíduos de Bali e as estruturas organizacionais e funcionais da/na sociedade indonesiana.

Geertz (1998), portanto, considera o “fazer etnográfico” um exercício interpretativo, na medida em que o significado dos valores sociais dos grupos e coletivos estudados pode ser apreendido a partir da inserção do pesquisador em campo, no qual as narrativas e discursos tomam forma no cotidiano dos agentes socialmente envolvidos que, finalmente, se auto percebem como membros “naturais” de uma determinada sociedade. A etnografia em Geertz resulta, pois, de uma elaboração associativa de signos êmicos, traduzidos para o registro linguístico do pesquisador, aqui definido quase exclusivamente como um intérprete da cultura do outro, sem que haja uma pressuposição recursiva no momento da compreensão/ interpretação/ descrição.

A circularidade hermenêutica da metodologia antropológica de Geertz enceta a Antropologia enquanto campo das humanidades no momento atual das produções (interpretações) antropológicas que se desenrolam a partir da década de 60 do século XX. Todavia, é possível afirmar que, muito embora o pensamento antropológico de Geertz (2001) se defina pela compreensão da cultura como “teia de significados”, mediante um referencial semiótico de elaboração/interpretação da realidade social de grupos e coletivos humanos diversos da lógica existencial do mundo euro-ocidental, a voz que se confere

ao nativo ainda está subsumida a uma teórica que pressupõe o envolvimento através da inserção e da observação participante, mas que, por outro lado, busca, de algum modo, certo distanciamento analítico, revelando, assim, uma permanência/reminiscência de um olhar distanciado que não questiona e, portanto, não reflete a própria condição existencial do pesquisador como sujeito/agente do processo de interação com os atores sociais de sua pesquisa.

Quando Geertz (1998) olha para o desenvolvimento histórico da Antropologia e critica veementemente os trabalhos de Claude Lévi-Strauss, ele o faz com o intuito de afirmar seu interpretativismo em contraste e oposição com o paradigma linguístico-estruturalista do mestre francês. No entanto, ao pensar o “antropólogo como autor”, Geertz (1978) tenciona e, portanto, direciona todo o olhar da Antropologia que defende para a ideia de que o “ofício do etnólogo” é interpretar à guisa de um exercício de pensamento que, na medida em que se aproxima da crítica literária, também se assemelha a um jogo de pensamento em que a estética do texto mais se parece com um espelhamento do outro na prosódia do antropólogo/investigador do que propriamente uma possibilidade verdadeiramente interpretativa daquele que observa na sua inter/subjetivação com o campo.

Ora, não dá para negar a importância contemporânea – mas, também, quase clássica – de Geertz (1998) para a Antropologia. Veja-se, pois, como numa breve digressão, os seus trabalhos acerca do saber nativo que ele chama de “saber local” e toda a sua reflexão acerca de um relativismo crítico que se opõe tanto aos determinismos (de variadas ordens e em diversificados graus), quanto a um relativismo maniqueísta que apenas reconhece o alter como “exótico” e não necessariamente como legítimo representante da diversidade humana em suas múltiplas colorações.

No entanto, se pensarmos que muito mais recentemente a Antropologia, quer seja adjetivada com o termo Social, quer esteja imediatamente relacionada ao predicativo Cultural, preocupa-se muito mais com a complexidade da imersão do pesquisador no campo do que propriamente com o desenvolvimento

explícito de uma teórica que doutrinariamente percebe/compreende e, finalmente, descreve uma determinada realidade social, nativa/tradicional ou mesmo urbano/citadina e industrial, a produção de sentido, no que diz respeito à alteridade, transita entre uma intersubjetividade não apenas dos agentes socialmente envolvidos entre si, mas também do pesquisador com os atores sociais de seu lócus de pesquisa e investigação, inaugurando, pois, uma interobjetividade, na qual o pesquisador tem de reconhecer que:

1) somos sujeitos histórica e politicamente situados;

2) é possível exercer um distanciamento centrado, isto é, um distanciamento sem perda de referentes culturais, a despeito da aproximação com o outro no seu contexto;

3) a Etnografia, aqui compreendida no tocante à produção de texto, deve estar ligada ao mundo vivido, de maneira que o etnólogo/etnógrafo tem de reconhecer a sua capacidade de escrita, nem tanto como tradução (como, por exemplo, em Geertz), mas, fundamentalmente como diálogo e reflexão.

Estas proposições não constituem, sobremaneira, regras gerais de um método positivo, quer dizer, regras gerais de um sistema doutrinário-prescritivo. Elas não são pressupostos de valor apodítico, qual seja, rígido, posto que, da leitura de textos e etnografias contemporâneas, só é possível extrair índices ou indicativos. Estes índices, portanto, correlacionam e distinguem apresentação (ser/estar/fazer/acontecer no mundo) e representação (simbolização e significação do mundo a partir do próprio mundo), pois, tanto nativos, quanto antropólogos são sujeitos objetivados (apresentação) de realidades que vivenciam através performances e valores contextualizados (representação).

4 ENCAMINAMENTOS FINAIS

O ir e vir da intersubjetividade entre antropólogos e agentes sociais (nativos ou “cidadinos”) no desenvolvimento complexo de uma interobjetividade, possibilita a construção, ou melhor, a elaboração de uma textualidade, na qual o pesquisador/investigador deve se colocar numa posição de “ser movente”

no tocante à legitimação da cultura do outro, em vista de um trânsito compreensivo, expresso mediante o contato com a diversidade, vista/entendida a partir de um fluxo de trocas – obviamente agenciadas – de experiências criativas na relação autopoietica da vivência contextual.

Os principais discursos, apresentadas neste ensaio, incluem a valorização da abordagem hermenêutica e filosófica na Antropologia contemporânea, a importância da imersão do pesquisador no campo, a reflexão sobre a intersubjetividade e a necessidade de uma postura respeitosa diante da diversidade cultural. Esses achados foram alcançados por meio da análise comparativa de obras de autores como Franz Boas, Durkheim e Geertz, além da reflexão sobre as interações entre antropólogos e agentes sociais, promovendo uma compreensão mais profunda e empática da sociedade.

Nos horizontes antropológicos das teorias compreendidas no interior do complexo termo da Antropologia Contemporânea, vislumbra-se o passado para reposicionar-se o presente (epistêmico e etnográfico), objetivando-se perscrutar a genealogia de questões candentes da atualidade, tais como interdisciplinaridade, relações de poder e subjetivação; identidade, memória e gênero; construção de novos espaços ou territórios sociais (tribos urbanas e realidade virtual); paisagem, patrimônio e estilos (os parâmetros éticos e modelos estéticos na sua proximidade e tensão); sem, contudo, abandonar-se a discussão acerca da importância e ressignificação de categorias tais como selvagem, estrutura e função; sociedade, cultura e relação; parentesco e organização (sociocultural); mito, rito (ritual), magia e feitiço; eficácia simbólica e saber local.

Se, portanto, existe uma característica marcante de uma Antropologia Contemporânea que podemos chamar de Antropologia Pós-Moderna, guardadas as concordâncias e dissensões acerca da nota qualificativa da “pós-modernidade”, é, justamente, um retorno reflexivo a uma base filosófica de considerações político-práticas implicadas na reversibilidade dos processos investigativos que atravessam a percepção de um outro exatamente naquele

instante em que os atores ou agentes socialmente implicados nos processos organizacionais e funcionais de seus respectivos grupos são elevados à categoria de pensamento, em vista dos mais variados aspectos de sua existência. Somente assim será possível falar em “hipersensibilidade”, qual seja, uma compreensão verdadeiramente contextualizada e integralizada da alteridade, marcando a transição de uma Antropologia meramente interpretativista para uma Antropologia Crítica.

REFERÊNCIAS

BOAS, Franz. **As limitações do método comparativo da antropologia** In: CASTRO, Celso (org.). Antropologia Cultural. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010a.

BOAS, Franz. **Os métodos da etnologia** In: CASTRO, Celso (org.). Antropologia Cultural. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010b.

CLIFFORD, James. **Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna.** Título del original en inglés: *The Predicament of Culture*. Traducción: Carlos Reynoso. Barcelona – España, Gedisa Editora, 2001 [1995].

DURKHEIM, Émile. **“O que é fato social” e “A sociedade como fonte do pensamento lógico”** In: DURKHEIM (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo, Ática, 1993.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Antropologia Social.** Lisboa, Edições 70, 1978.

GEERTZ, Clifford. Lo húmedo y lo seco: la irrigación tradicional en Bali y en Marruecos. **Human Ecology**, v. 1, n. 1, 1972, 19 p. Disponível em: <http://www.cie-sas.edu.mx/Clasicos/Publicaciones/Index.html> Acesso em: 29 jul. 2023.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios de Antropologia interpretativa.** Rio de Janeiro, Vozes, 1998.

GEERTZ, Clifford. **Nova Luz sobre a Antropologia.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem.** São Paulo, Papyrus, 1989.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo, Abril Cultural, 1976 [1922].

MALINOWSKI, Bronislaw. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro/São Paulo, Record, 1997 [1967].

MAUSS, Marcel. **Uma categoria do espírito humano**: a noção de pessoa, a noção do "eu" In Sociologia e Antropologia. v. I, São Paulo, EPU/EdUSP, 1974a.

MAUSS, Marcel As técnicas do corpo In **Sociologia e Antropologia**. v. II, São Paulo, EPU/EdUSP, 1974b.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. **O método comparativo em Antropologia Social** In: ZALUAR, Alba (org.). Desvendando máscaras sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980 [1951].

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. **Estrutura e Função na Sociedade Primitiva** [1952] (Capítulo IX). Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

SOBRE O AUTOR:

Douglas Junio Fernandes Assumpção

Professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura (PPGCLC) e do Programa de Pós-Graduação em Administração (PPGAD) da Universidade da Amazônia (UNAMA). Pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ensino em Saúde (PPGES) da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Doutor em Comunicação e Linguagens pela Universidade Tuiuti do Paraná (UTP).

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5048-6692>

E-mail: rp.douglas@hotmail.com

Artigo recebido em: 29 jun. 2023. | Artigo aprovado em: 24 abr. 2024.