

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/276919564>

Os Métodos da Antropologia

Article · January 2000

CITATION

1

READS

30,691

1 author:



[Agustin Santana Talavera](#)

Universidad de La Laguna

132 PUBLICATIONS 984 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Proyecto estructurante de investigación e innovación en turismo (Canarias) ITURC [View project](#)



Constitución de un Observatorio del Turismo de La Palma [View project](#)

Os Métodos da Antropologia

Agustín Santana-Talavera (asantana@ull.es)
Instituto Universitario de Ciências Políticas e Sociais
Univ. La Laguna (Tenerife, Espanha)

(Tradução em português do texto: Santana-Talavera, Agustín “Los métodos de la antropología”.
Ciencia y Mar. 10, pp. 3 - 27. (México): 2000. ISSN 1665-0808)

Resumo

Os métodos e as técnicas para a coleta de dados utilizados pelos antropólogos sociais e culturais são reflexos de diferentes formas de contemplar e interpretar o mundo que em cada momento histórico, torna-se objeto de seu interesse. Esse artigo aborda sobre os problemas atuais e as diferentes formas de compreender e praticar a antropologia, a partir de distintas tendências e tradições nacionais.

Abstract

The methods and techniques of data gathering used by social and cultural anthropologists reflect the various ways in which they perceive and interpret the world, object of their concern, in each particular moment in history. This article attempts to look at today's problems, and the different ways in which anthropology is understood and practiced to approach them, from the stand point of various schools of thought and national traditions.

Segundo Peacock (1989), assim como existem na antropologia diversas perspectivas existem também diversos antropólogos, desde os que tratam de situar ao informante sua relação em primeiro plano, aos que desaparecem após a erudição da análise final. É inviável realizar a construção de métodos na história da antropologia como se existisse apenas um único método, isso não se alcançou nem mesmo com os métodos utilizados desde as primeiras estâncias de Boas como o método comparativo - interpretado, criticado, caluniado e usado pelos evolucionistas – ou o trabalho de campo - interpretado, criticado e caluniado. A antropologia tem se inclinado ao longo de sua história, para citar alguns enfoques, entre o nomotético e o ideográfico, entre o qualitativo e o quantitativo, entre o significado e o comportamento, com poucas tentativas de síntese e sucessivas crises disciplinares.

A antropologia cultural americana e a antropologia social britânica são duas correntes disciplinares paralelas que nortearam até os anos cinquenta, além de um grande número de antropologias nacionais, que traçaram ambivalências supracitadas, conceitos, métodos e técnicas de coleta de dados praticadas atualmente e que são necessariamente influenciadas pela evolução

de outras disciplinas sociais e demais áreas como a estatística, matemática, informática e até mesmo a biologia.

Sem ignorar a dificuldade que é percorrer o caminho da história dos métodos, e necessariamente das disparidades de nossa disciplina (mesmo antes de empreender o trabalho), propomos o uso do que Stocking (1992), fazendo apologia a Kuhn e sua concepção epistemológica, denominou de tradições paradigmáticas como elo condutor desta exposição. Por isso, não procuramos seguir um critério estritamente cronológico, pois o que interessa nesta exposição é ressaltar aqueles 'métodos' específicos com os quais os antropólogos estão próximos e demarcar o objeto de estudo, fato que nem todos fazem explicitamente; uma consequência imediata é a necessidade de fazer breves referências a alguns conteúdos epistemológicos das diferentes correntes dentro da disciplina. Sem dúvida, seriam necessários muitos volumes para que o trabalho fosse aprofundado, mas o que nós tratamos de fazer foi uma aproximação para os problemas atuais e as diferentes formas de compreender e praticar a antropologia (para alguns, apenas etnografia).

Muitas cronologias têm auxiliado como um guia, atendendo a diferentes aspectos e sendo utilizados para ajudar no desenvolvimento da teoria antropológica. Por exemplo, P. Bonte (1975) apresenta a evolução da antropologia por meio de cinco "cortes históricos" (epistemológicos), os quais contemplam uma relação específica entre a ciência e a ideologia e, portanto, uma configuração específica do conhecimento. O primeiro corte prévio na formulação do seu próprio universo da etnologia, refere-se à descoberta do "mundo selvagem" no século XV; o segundo trata da crítica feita aos sistemas escravocratas através da dicotomia conceitual "selvagem-civilizado" (século XVIII); o terceiro (1850-1880) constitui-se da consolidação da "ideologia do evolucionismo", repetindo a dicotomia anterior e constituindo a etnologia como disciplina independente da história; a quarta sustenta a crítica do evolucionismo e a constituição da antropologia clássica (1920-1930); e o quinto (1950-1960), apontaria simultaneamente a pesquisa de noções básicas da antropologia geral e a "crítica radical" da antropologia moderna.

Mais recentemente, Stocking (1982), com um enfoque epistemológico diferente, mas com resultados semelhantes e reconhecendo que o domínio da paradigmática e da temporalização nem sempre estão relacionados implicitamente, elabora uma cronologia que divide a história da antropologia em cinco fases principais: etnológica (1800-1860), evolucionista (1860-1895), histórica (1895-1925), clássica (1925-1960) e a pós-clássica, porém sem nenhuma pretensão que os antropólogos de cada um dos períodos compartilhassem abordagens e perspectivas.

Tomando como parâmetro a quinta fase, a pós-clássica, enquanto que nos quatro primeiros períodos paradigmáticos há uma preponderância bastante clara de um paradigma em detrimento de outros, o mesmo não ocorre nesta fase. Podemos considerar como integradora a perspectiva estruturalista, mas a partir dela encontramos com uma antropologia - e, portanto, um dos modos de praticá-las - fragmentada e com paradigmas indefinidos (processual, interpretativa, marxista, etc.), ao qual devem ser adicionadas as alterações da paisagem (Llobera, 1990), o que significa passar a estudar ao Outro distante a um Outro mais próximo (às vezes nós mesmos).

Não há dúvida que o choque cultural, o sentimento de não pertencimento, a ânsia comercial e a preocupação pelas almas pagãs promoveu uma série de descrições detalhadas por viajantes, delegados reais e papais, missionários, etc. escritas e narrações que elevaram o posto de míticas na Europa ilustrada por Locke, Voltaire, Montesquieu, Diderot, Mercier e Morellet, que criaram e recriaram seu "selvagem". O período ilustrado aumentou notavelmente o acúmulo de conhecimento sobre os seres humanos não europeus com fins não só dirigidos à compreensão da diversidade, mas também orientados a legitimar e incentivar o desenvolvimento emergente da civilização industrial que superou o estado feudal dominante. Como vimos, alguns autores colocam neste momento o nascimento das questões centrais da antropologia contemporânea e as primeiras tentativas, embora falidas, para formular as leis que regem o curso da história (Harris, 1978). Durante os séculos XVII e XVIII os precursores da antropologia estavam interessados apenas em estudar a distância física (espacial e temporal) das "sociedades primitivas" sem negar a importância que puderam ter as obras fundadoras da

ciência da sociedade (Saint-Simon, Adam Smith, Hume, etc.), consideramos que foi a partir do século XIX que eles começam a realmente desenvolver teorias antropológicas e, acima de tudo, para obter informações sobre "outras culturas" de uma forma sistemática, indo além do exótico e peculiar.

Em 1800, seguindo os padrões de anteriores expedições botânicas e zoológicas para o Pacífico, o francês Boudin dotou de instruções para o registro de formas de vida de outras culturas por Joseph-Marie Degérando, membro da primeira sociedade "antropológica", a sociedade dos observadores do homem. Instruções estas, que incluíram além de uma crítica a trabalhos anteriores, uma consideração sobre as dificuldades e especial pericia que necessitaram para coletar as informações, bem como as categorias de informação a serem gravadas. A expedição falhou, mas as instruções dadas a elas tiveram uma grande influência em questionários posteriores que desempenharam um papel importante na pesquisa etnográfica do século XIX (Ellen, ed. 1984).

Lowie aponta em sua obra "História da Etnologia", que para que a teoria possa se desenvolver é preciso uma extensa base de dados coletados de forma sistemática, e não somente até a segunda metade do século XIX, quando se começaram a fomentar as instituições etnológicas que não só incentivou o debate, mas também promoviam a publicação de novas informações sobre outras culturas. Estas foram, entre outras, a Société Ethnologique de Paris (1839-1848), a Ethnological Society of London (1843-1871), a American Ethnological Society (1842-1870), fornecendo uma base sólida para a construção e distribuição de questionários. Teve destaque o Royal Anthropological Institute com o questionário "Notes and Queries on Anthropology", que apareceu em sucessivas edições entre 1874 e 1951, atingindo impacto significativo no questionário etnográfico padrão até 1914.

Mas o século XIX foi para a antropologia mais do que a fundação de sociedades, instituições e museus. Isso aconteceu no contexto da expansão colonial europeia e com a cristalização do pensamento evolucionista como a teoria de orientação. Só entre 1860 e 1880, que são publicadas as que se tornou conhecida como as primeiras grandes obras da antropologia que

expuseram as proposições básicas do evolucionismo, entre os quais destacavam a proposta de elaboração de uma história e de uma ciência natural do homem, estruturado em uma escala hierárquica de civilizações em que no nível inferior seriam localizadas as “tribos selvagens” e em nível superior as “nações civilizadas”.

O questionário mais notável deste período foi o Circular (1862), proveniente do interesse que suscitou a Morgan as informações sobre as relações de parentesco entre os Iroqueses, ao qual aborda as terminologias de parentesco e que foi lançada pela Smithsonian Institution. Os resultados desta pesquisa foram dois: por um lado o sistema de compilação do autor Sistemas de Consanguinidade e Afinidade na Família Humana (1869), e por outro lado, o ânimo que infundiu em vários de seus correspondentes para incumbir da pesquisa etnográfica. Ambos, os questionários realizados por Frazer e pelo Circular em 1887, logo reconheceu uma série de problemas relativos à sua aplicação. Mas certos indivíduos, correspondentes como A.W. Howitt aprendeu a corrigir e elaborar novos questionários.

A metodologia e o método comparativo, neste período foi uma consequência de como o passado foi concebido e inspirado nas premissas da ilustração do século XVIII. Segundo Lowie (1974) da biologia darwiniana, e de acordo com Harris (1978) da paleontologia de Lyell e da pré-história de Lubbock, fundamentaram na crença de que vários sistemas sócios culturais do presente tinham certo grau de semelhança com culturas desaparecidas. Por isso, se construiu uma sequência ordenada de instituições culturais contemporâneas por sua crescente antiguidade, extrapolando e comparando equivalentemente estas duas formas de vida extintas a modelos extintos, no pressuposto de que todos os grupos seguem um desenvolvimento paralelo, do estado primitivo ao civilizado, ou seja, foram construídas tabelas de acessos (González Echevarría, 1990) ou costumes concomitantes para inferir dependências entre elas e formular hipóteses sobre as possíveis causas.

Tylor denominou de “sobrevivências” (survivals) aos diferentes elementos culturais (que já havia perdido sua importância específica) e através dos quais eles tentaram reconstruir os diferentes estágios de desenvolvimento (selvageria, barbárie,

civilização), compartilhando com Morgan que se tratava de fases sucessivas, mas acrescentando que alguns deles podem permanecer inalterados e decair posteriormente. Para o nosso interesse, temos que destacar o artigo de Tylor "On a method of investigating the development of institutions, applied to laws of marriage and descent" (1889), que introduz para a etnologia o método comparativo de base estatística, calculando a porcentagem de acessos (probabilidade) entre as diferentes formas parentais, e tornando-se desta forma em antecessor da obra de Murdock e das Human Relations Area Files.

Portando os questionários correspondentes, alguma estância pessoal (Morgan) e o método comparativo, os antropólogos evolucionistas tentavam buscar analogias importantes entre sociedades diversas e separadas espacial e / ou temporariamente, fornecendo informações e sistematização a antropologia nascente. Mas suas conclusões foram eventualmente sendo imponderáveis e inverificáveis, suas reconstruções históricas foram conjecturais e seu uso do método comparativo pecou em correlacionar dados etnográficos sem valor cronológico, descontextualizado e sem contraste. No início do século XX recebeu críticas nesta corrente ao seu etnocentrismo, suas especulações de despacho e o esquema unilinear do desenvolvimento cultural.

Paralelamente, no final do século XIX e início do século XX, foi formulado o histórico-cultural (difusionismo), enfatizando o papel do contato cultural e do "empréstimo" da história de maneira intercultural, ao contrário da evolução paralela na formação da história da humanidade. Esta não é ainda uma teoria uniforme, uma vez que gerou diversas versões, mas concordava que se algo é raro ao longo da história das culturas é a invenção independente e paralela de vários fenômenos culturais (a partir de objetos para as instituições, rituais, crenças, etc.), na rejeição à evolução paralela e na não indivisibilidade da cultura. O próprio Morgan incluiu explicitamente a difusão entre os mecanismos que tornaram possível a uniformidade substancial da evolução sociocultural.

A pesquisa difusionista orientava-se em reconstruir a trajetória histórico-geográfica de características e complexos culturais e a estabelecer suas zonas de expansão, ou seja, tratava-se de evidências dos processos históricos, determinando as influências que eles haviam concordado na formação da área

cultural específica. Este procedimento antropológico não era novidade para o folclore (Prats, 1986), que de forma temporariamente paralela, desenvolveu o método histórico-geográfico com aplicações à literatura e a história oral.

A escola difusionista alemã (Ratzel, Schmidt, Graebner, entre outros), em substituição aos esquemas evolucionistas, postulou a existência de uns poucos Kultur Kreise- (círculos culturais ou aglomerados de características emergentes), que se mostravam como focos da cultura formados por traços; estes foram transmitidos de diferentes formas, e pode se perder ou sofrer adaptações. Com o passar do tempo, os círculos em expansão começam a se encontrar, se sobrepor, se misturar, muitas vezes a se destruir, ademais que os representantes de um círculo cultural empurram aos de outro ou outros até as áreas marginais ou de refúgio. Daí surge o conceito de marginalidade geográfica cultural e de marginalismo dentro da mesma cultura como expressões das formações mais arcaicas e primitivas. Assim, pode-se pensar que os grupos com culturas menos desenvolvidas surgiram das culturas mais antigas e conservadoras – ironizavam aos traços primitivos, com o que, os estudando e estudando os contatos entre os grupos poderiam reconstruir a cultura original.

Graebner e outros antropólogos alemães desenvolveram os critérios de forma (semelhança de traços) e número de similaridades para identificar o grau de difusão e contato. Isso significava, frente ao evolucionismo, considerar as diferenças e a diversidade entre os povos somente de grau e compará-las sob certas condições, assim como o estudo da difusão levaria a esses antropólogos conhecer às particulares com que cada nação dota as suas manifestações culturais. No entanto, coincide com os evolucionistas no uso sistemático do método comparativo para esclarecer a compreensão das origens e as mudanças sucessivas de culturas contemporâneas (Harris, 1978), o que foi possível a partir da enorme quantidade de dados, da tradição folclorista, e de inúmeras narrativas (tendo como fonte as histórias orais) acumuladas.

Franz Boas e sua abordagem denominada particularismo histórico, representa a principal reação contra os esquemas evolucionistas e difusionistas, introduzindo uma crítica sistemática às posições especulativas e defendendo pela necessidade de uma infraestrutura de investigação. Para ele, era preciso perguntar o porquê das diferenças de tribos e nações no mundo e qual teria sido o processo de desenvolver tais diferenças; e para responder a tais questões, fazendo uma defesa resoluta do empirismo positivista, considera que é preciso a reconstrução particular de cada cultura, afirmando que esta deve ser vista como um ambiente que molda a conduta e o pensamento humano.

Contra os estados fixos da evolução ordenados progressivamente, Boas opõe a história, argumentando que o desenvolvimento da tecnologia, religião, arte, organização social e linguagem não seguem um canal único e que em qualquer caso, não vão desde o mais simples ao mais complexo. Boas, justifica que muitas semelhanças culturais existiam devido à difusão mais a coincidência casuais entre culturas autoctonias isoladas, porém também adverte contra o abuso desta perspectiva, enquanto que as explicações difusionistas não eram aplicáveis a todas as semelhanças culturais, até prova a viabilidade dos contatos geográficos. Além disso, de acordo com seus críticos, o argumento evolucionista que postula que as semelhanças culturais eram o resultado das mesmas causas, dado que a mente humana reage de forma semelhante perante as circunstâncias ambientais semelhantes, foi o que separou os evolucionistas do uso racional do método comparativo.

Defende assim uma visão histórica da cultura, a favor da investigação dos fenômenos culturais locais para estabelecer a comparação a partir deles, ou seja, a história e o método comparativo se complementam.

A constante preocupação de Boas era para que o desenvolvimento dos métodos se submetesse a rigorosos critérios científicos, tratando de estabelecer um corpo material de dados equivalente ao da ciência natural e a elaboração de leis culturais (uma perspectiva generalizada). Por isso, criticou muitas informações etnográficas por estar cheias de descrições que não podiam ser verificadas ou por serem dependentes de opiniões subjetivas dos

correspondentes, ou seja, superficiais e não científicas. A única forma de evitar isto era através do registro extensivo de textos na linguagem nativa (além de artefatos). Somente quando tal material fosse recolhido, classificado e impresso, a antropologia podia ter dados adequados para aqueles que buscarem fundar um campo objetivo de estudo (ou seja, os dados brutos eram necessários antes da teoria).

Embora a intenção de Boas sobre a coleta etnográfica fosse clara, seus métodos exatos nunca foram explícitos, apesar de poder reconstruir o perfil das técnicas utilizadas. Boas realizou uma observação participante nas culturas que ele estudava (ao menos durante os primeiros anos de seu trabalho), enfatizando a coleta de dados através do uso intensivo de informações particulares, aos que alentava a registrar informações de suas próprias culturas na língua nativa. Desta aproximação a pesquisa etnográfica resultou numa compilação massiva de materiais, informes, textos e detalhes da cultura Kwakiutl espessos e difíceis de manejar, mas não informes gerais ou uma descrição da vida diária. A urgência sobre o objeto de estudo (a disciplina necessitava do máximo de dados das distintas culturas que estavam em vias de desaparecimento) postergou o passo dos dados a generalização.

Paralelamente ao relativismo cultural boasiano, a outra grande reação contra o evolucionismo e o difusionismo, tomou forma na antropologia social britânica, mas concretamente no funcionalismo que se caracterizou por ser claramente anti-historicista. Dito brevemente, esta perspectiva estuda sincronicamente a articulação dos diferentes elementos de uma sociedade ou de uma instituição entre si, a maneira como formam um sistema e a função que cada um desempenha dentro deste. Se bem reconhece a B. Malinowski (no campo da prática) e a A. R Radcliffe-Brow (na teoria) como os percussores do funcionalismo na antropologia, a ideia já se encontrava em Durkheim Boas, Mauss e inclusive Bachofen (Lowie, 1937) que haviam apresentado «vários aspectos da cultura em suas estritas relações e influências mútuas» e por aplicação elaborando um princípio que fizesse inteligível os feitos sociais.

Com uma finalidade mais ou menos clara em salvar a herança do cientificismo decimonónico e liberando-se das regularidades diacrônicas, a

escola britânica organizou estudos de campo intensivos em pequenas e isoladas sociedades aborígenes, centradas em torno do tema das relações funcionais sincrônicas (exploração dos traços sistemáticos das culturas) e análises dos dados neles obtidos, com o fim de buscar as formas em que as estruturas e as instituições de uma sociedade se inter-relacionem para formar um sistema (Kaplan y Manners, 1979).

Este interesse pela observação direta e sistêmica das sociedades aparece na Grã-Bretanha já nos fins do século XIX (1898) com a expedição de Haddon ao estreito de Torres, da qual formavam parte de Rivers e Seligman, progenitores acadêmicos de Radcliffe-Brown e Malinowski, respectivamente. Foi Haddon que tomando o fim do discurso científico-natural, adotou e introduziu “field work” como denominação do método na antropologia britânica (Stocking, 1983), alentando ademais não só a coleta urgente de espécimes, mas também a tomar-se tempo para simpatizar com os nativos e conseguir obter deles o significado profundo do material recolhido. Por isso teriam que manter no campo alguns indivíduos dirigidos por um investigador especializado, que orientaria, além disso, as prioridades a serem atendidas. Isto foi o que Haddon denominou ‘estudo intensivo de áreas limitadas’ mas não está claro que significava para Haddon estudo intensivo.

Por outro lado, enquanto se realizava os testes psicológicos no Estreito de Torres, foram coletados detalhes sobre as relações de parentesco em forma de genealogias. Rivers, com interesses difusionistas, reconheceu que tais informações constituíam a base para a compreensão da vida social dos nativos, sendo chamado de método genealógico (era um meio pelo qual os antropólogos puderam estudar problemas abstratos através de fatos específicos), como se somente os estudos de parentesco esclarecessem o tecido social. Para Rivers, apenas estabelecendo metodologias claras e uma terminologia sistemática a antropologia poderia ter o status de ciência. Sendo assim, o método genealógico era a melhor maneira de realizar um estudo intensivo, através de métodos específicos.

Na revisão de 1912 de Notes e Queries, que continuaram a aparecer direcionados aos viajantes e exploradores sem especialização em antropologia,

se introduz a distinção linguística entre o estudo intensivo e "survey" (como tal, "registro") e começa então, a dar importância tanto à língua nativa e a voluntariedade dos informantes como a necessidade de contrastar ou corroborar as informações verbais com mais de um testemunho. Isto principalmente porque o pesquisador, pelo menos para Rivers, era mais considerado como um inquiridor ("inquirer") que como um observador, ao qual tinha que desenvolver "simpatia e tato". Em 1913, Rivers explicita as necessidades ou pré-condições necessárias para realizar um "estudo intensivo", redefinindo suas ideias e expondo qual seria o trabalho do etnógrafo. Assim, a estadia deve ser prolongada durante um ano e verificada por um só pesquisador especialista em etnografia (evitando as rupturas no mundo nativo causada por numerosas expedições) e os interessados em todos os campos da cultura (política, religião, educação, arte e tecnologia, uma vez que estes são interdependentes e inseparáveis). O trabalho etnográfico, como objeto, é indivisível.

No entanto foi Malinowski que em sua obra "Os Argonautas do Pacífico Ocidental", quem realmente executou o primeiro trabalho de campo detalhado e propôs as condições e aspectos essenciais do método na prática, acrescentando várias técnicas e processos de coleta de dados. Para Malinowski, a observação direta "sobre o campo" é a única forma real de obter essa informação; teria que desistir de basear os escritos antropológicos nas cartas e relatórios de correspondentes ou observadores treinados, ficando estes a serem relegados a um segundo plano. Poliglota e com um dom especial para destreza de línguas, só se tornou consciente da importância da linguagem a partir de seu trabalho de campo nas Trobriand, com foco em linguística (na compilação de textos indígenas), durante sua segunda estadia. Mas anteriormente, ele tentou adentrar nas crenças nativas, indo além do puro fato, através da interação no trabalho de campo (com ajuda de intérpretes), insistindo que «o trabalho de campo é único e consiste exclusivamente na interpretação da caótica realidade social» a partir de dados coletados em primeira mão. É isso e o seu retorno às Trobriand o mais significativo da proposta metodológica malinowskiana: passar de uma situação crítica de contato ou de dados de segunda mão a uma situação de contato "integrativa"

(que não foi tanto segundo seu cotidiano), onde predomina a observação, sem renunciar as vozes dos informantes e, acima de tudo, elaborando conhecimento antropológico suscetível de ser revisado temporariamente, tanto pelo mesmo investigador como por outros.

Evans-Pritchard, discípulo de Malinowski, sintetiza os requisitos e características fundamentais do trabalho de campo: «o antropólogo deve dedicar um tempo suficientemente longo a seu estudo, do princípio até o fim deve estar em contato estreito com a população que está analisando; deve se comunicar com ela somente mediante o idioma nativo, e deve ocupar-se de sua vida social e cultural na totalidade» (1981).

Em geral, a metodologia do funcionalismo britânico, Radcliffe-Brown, somente acrescenta especificamente uma pequena nota sobre o registro de sistemas de parentesco, consistindo sua maior conquista na insistência da necessidade de um claro e padronizado sistema de terminologia, além de continuar o uso do método de Rivers. Agora, Radcliffe-Brown e os teóricos de sua perspectiva estrutural social, continuam insistindo que é a estrutura social o conjunto de variáveis que orientará a Antropologia Social. Por isso, a pesquisa deve estar nomoteticamente dirigida, ou seja, encaminhada a definição de leis gerais que governam a inter-relação das partes funcionalmente integrantes da estrutura social, e a partir daí explicar comparativamente (a antropologia social era considerada como sociologia comparada) as diferenças, muito mais que as semelhanças socioculturais de caráter sincrônico.

Esta opção epistemológica em torno do objeto da investigação antropológica permite uma concreção e especialização “em campo” que os estrutural-funcionalistas acreditavam ser impossível a partir dos conceitos de cultura e função de Malinowski ou o historicismo de Boas. Estas mudanças no interesse etnográfico além de alterar drasticamente os métodos de campo, colocaram ênfase na investigação e na perspectiva generalizante dos dados. Complementando, se reafirmou o espírito positivista na investigação científica, baixo a crença de que os dados “objetivos” podiam recolher-se mediante a utilização de rigorosas e novas técnicas (entre outras para medir a inteligência) (Nadel, 1937).

Mas, ainda assim, Radcliffe-Brown prescinde da salvaguarda durkhemiana do método genético (somente é possível comparar povos da mesma espécie quando conhecemos as espécies anteriores), quer dizer, se inclina pelo “como funcionam” as sociedades (sincronia) antes do “como mudam” (diacronia). Embora considere a mútua dependência do método comparativo e os estudos intensivos de sociedades particulares, concebe o primeiro como o que garante o caráter científico da disciplina. Assim, o método comparativo deve se classificar (tipologizar), obter regularidades e descobrir leis universais, especialmente de grupos territoriais, de parentesco e políticos.

A importância do caráter comparativo a que se aspirava e as leis gerais que se pretendiam estabelecer configurou como vimos na seleção das unidades de estudo, devendo ser instituições cujos membros, a exemplo de um grupo delimitado, estivessem controlados por elas. A importância desse uso do método comparativo se refletiu no estudo de Evans-Pritchard e Meyer Fortes em *Sistemas Políticos Africanos* (1940), que tenta definir a estrutura dos sistemas políticos desse continente a partir de uma perspectiva estrutural e sincrônica, de modo que tais sistemas se manifestem como estáveis e harmoniosamente integrados. O trabalho, além de ser uma importante contribuição para a antropologia social do conceito de grupo corporativo de descendência unilinear, é uma restrição ao presente etnográfico dos anos trinta, feita em nome do empirismo (Harris, 1978).

As refutações à Radcliffe-Brown no estudo histórico-cultural sobre as instituições africanas, realizado por Murdock (1959), a revisão diacrônica de Stevenson (1965) dos casos etnográficos empregados por Evans-Pritchard e Fortes Meyer, e a mudança gradual de orientação de jovens antropólogos britânicos (talvez influenciados pelo próprio Radcliffe-Brown depois de sua experiência americana (1931-1937), fazem inclinar em direção da abordagem diacrônica, combinando interesses antigos e com novos interesses). Uma espécie de combinação dos princípios do funcionalismo estrutural e a documentação histórica preconizada por Boas estavam ocorrendo na América com o trabalho de Fred Eggan, usando o método de comparação controlada para o estudo das variações da terminologia crow.

No final dos anos quarenta, R. Firth questiona o pilar funcionalista da sincronia para a análise dos sistemas sociais, apontando a necessidade de estudar não só a continuidade dos sistemas sociais, mas também suas transformações, permitindo a explicação das mudanças que ocorreram no comportamento real das pessoas em sua adaptação a novas situações. Através do estudo sistemático dessas variações presentes na organização social poderia segundo Firth, atingir a formulação de uma lei geral de mudança das estruturas sociais. Mas como Leach assinalou, esta preocupação por interesses diacrônicos não teve seu homônimo na teoria diacrônica: «a maioria de meus colegas estão abandonando as tentativas de fazer generalizações comparativas; mas em vez disso começaram a escrever etnografias históricas impecavelmente detalhadas de povos específicos» (Leach cf. Harris, 1978). Em qualquer caso, tinha aberto uma lacuna significativa no programa funcionalista estrutural, entrando em uma fase de confusão e conflito: desde o abandono da pretensão científica de Evans-Pritchard (expressa renúncia à concepção nomotética da antropologia) em torno de uma concepção nomotética (funcionalista) do homem por Fortes, através da crítica feroz que Leach realiza em sua conversão a análise da cultura como um sistema simbólico ao modo levi-straussiano.

Enquanto isso ocorria na Europa, os antropólogos americanos não viveram a revolução "paradigmática" em termos de uma transformação nos métodos de campo, mas sim influenciados pela perspectiva boasiana em termos de métodos de análise e qualidade do material coletado.

Houve uma divisão clara entre coletadores de dados de campo e especialistas em antropologia que analisavam os dados de primeira mão (que se tornou padrão desde Boas). A estatística tornou-se uma ferramenta importante para o antropólogo (especialmente na antropologia física) e apesar de somente Kroeber tentar aplicar técnicas estatísticas para dados culturais em estudos regionais, os linguistas tiveram que dominar, já que se constituía para eles em um elemento chave para a compreensão de outras culturas, recolher textos e construir dados relevantes para a disciplina.

A maioria das pesquisas etnográficas na América do Norte (Ellen, 1984), que teve lugar desde o início do século até a Segunda Guerra Mundial, foi realizada individualmente dada à escassez material e temporal, focando o seu trabalho em problemas específicos. Estas condições e o facto de que as sociedades indígenas ao serem estudadas sofriam mudanças culturais, levaram os antropólogos a trabalhar com alguns indivíduos, articulados, registrando em textos a memória cultural de seus informantes, mais do que participando da vida diária.

Além disso, a preocupação boasiana para a vida mental do homem, já neste tempo focada nas relações entre os processos psíquicos e os sistemas socioculturais, foi continuada por suas discípulas Ruth Benedict e Margaret Mead que encontravam na psicanálise uma bagagem teórica que possibilitou o estudo. A psicanálise havia renunciado já ao seu evolucionismo e os instintos universais, postulando o relativismo cultural. A combinação de ambos deu origem a uma nova abordagem que em termos gerais, tomava parte a uma personalidade como problema cultural e segundo a relação de causalidade entre a estabilidade social e mudança sociocultural como principais.

Precedida pelo configuracionismo cultural (com base na identificação de traços culturais relevantes e sua apresentação em uma linguagem psicológica), se tratava da conhecida cultura e personalidade.

Talvez o trabalho mais conhecido do configuracionismo foi *Patterns of Culture* (1934), de Ruth Benedict, onde aborda um princípio integrador que explique as diferentes origens dos elementos que constituíam a cultura e a imagem totalizadora da mesma; para o qual se aplica aos zuñi (Novo México), aos dobu (Nova Guiné Oriental) e aos Kwakiutl (Vancouver) um modelo baseado em diretrizes e configurações psicológicas e psicopatológicas dominantes que de acordo com o autor, poderia resumir a cultura. Deixando a parte à acomodação a sociedades não ocidentais de uma taxonomia psiquiátrica (apolíneos, dionisíacos, introvertido, extrovertido, etc.) de universalidade não verificada, o principal problema de Benedict foi sua análise pouco criteriosa das fontes etnográficas com as que trabalhou no método de

biografia projetada (segundo o qual as sociedades são a psicologia individual projetada sobre uma tela, aumentada e prolongada ao longo do tempo).

Mas foi Margaret Mead quem, no movimento da cultura e personalidade, prestou mais atenção aos especiais problemas metodológicos associados à sua perspectiva psicocultural. Embora em seus primeiros escritos existam muitos pontos de semelhança com Benedict (como o exagero da clareza com que possam identificar e contrastar os tipos de personalidade individual e cultural), nos primeiros anos da década de trinta Mead optou por métodos de campo similares aos que Malinowski propôs. Ao contrário da maior parte dos discípulos de Boas, sua primeira experiência no trabalho de campo foi feita em outras regiões da América do Norte, em Samoa, e outro trabalho na Melanésia, foi influenciado pelas técnicas de campo britânico através do trabalho com Fortune e Gregory Bateson.

Sua aposta por técnicas de campo mais compreensivas salientou a necessidade da observação participante e do registro da vida cotidiana. Em resposta às críticas realizadas por alguns estudantes boasianos, voltado especificamente para o problema da linguagem no trabalho de campo, Mead argumentou que os antropólogos não necessitavam saber falar a língua das pessoas que estudavam, mas somente, como empregar esta para entender o discurso cotidiano, estabelecer contatos e fazer perguntas básicas. Com isso, afirmava categoricamente, que o único que se consegue é demonstrar o virtuosismo linguístico e, portanto, nada de errado foi destaque boasiano pelo conhecimento da língua nativa para se concentrar em informantes individuais e na coleção de textos. Assim, era mais importante a observação do fluir da vida cotidiana.

Mas Mead, ainda descrevendo explicitamente suas técnicas de campo e premissas metodológicas (Em *Adolescência, sexo e cultura em Samoa* (1972) já dedica um apêndice a isso), cai na generalização etnográfica a partir do que ela afirma estar "dentro da cabeça das pessoas". Em uma posição oposta à de seus professores Boas e Benedict, olhando através da generalização aos padrões universais, à humanidade comum ou o consenso de valores, como

diretrizes gerais que orientam a ação moral, e que todos os membros normais de todas as culturas consideram obrigatórios.

Argumentando contra a relevância da estatística a um tipo de estudo que exige relatórios de situação e complexo emocional, Mead comparava o seu papel a de um médico ou um psiquiatra que faz um diagnóstico, porém o que realiza são saltos intuitivos e generalizantes evitando colocar em prova as suas teorias sobre a força da cultura através da utilização de controles estatísticos.

Seguindo em nosso discurso à Harris (1978), a resposta de Mead as críticas contra sua metodologia tem sido extremamente complexa.

Convencida em parte de que suas descrições não tinham validade demonstrativa introduziu (1936) o uso de meios tecnológicos, câmeras fotográficas/ cinematográficas e magnetofones, para capturar os acontecimentos significativos em seu contexto situacional, em seguida, publicar suas fotos com descrições verbais que refletem a qualidade de suas notas de campo. No entanto, o uso da imagem que Mead e Bateson fizeram não resolveu o problema metodológico imediato de documentar as diferenças de personalidades intuídas na estratificada população balinesa. Os processos de seleção para tirar fotografias fazem que não existam grandes diferenças entre os registros visuais e as observações escritas, mas clarifica o problema que os meios técnicos estavam sendo usados com interesses específicos, ou seja, alguém focava a câmera e a acionava em um momento e não em outro. Seu valor demonstrativo fica assim suspeito.

Outro problema levantado pelos críticos aos que enfrenta Mead concentra-se na representatividade dos informantes.

O conceito de personalidade básica ou modal foi até então aplicado em pequenas sociedades ('sociedades primitivas'), mas as condições pré-guerra da década de trinta (e os encargos de projetos específicos pelo governo dos Estados Unidos da América) fez com que os diferentes membros da cultura e personalidade alargassem o âmbito de aplicação a sociedades mais complexas, como nações-estado, já que aparentemente constituíam uma ferramenta precisa para tratar a mística do caráter nacional. Estes estudos

foram realizados principalmente por Geoffrey Gorer (Estados Unidos (1948), Rússia (1949) e Inglaterra (1955)), mas também por Ruth Benedict (Japão (1946)) e Margaret Mead (EUA (1942 e 1949)). O resultado foi uma grande quantidade de obras literárias cuja base estava nos meios para descrever a estrutura básica ou modal da personalidade derivados de vários materiais culturais como mitos, lendas, filmes, canções populares, e formas institucionais, como a família e os padrões de socialização.

Todos eles foram acometidos por sua metodologia pouco ortodoxa, sendo que o aspecto mais notável foi o uso de um pequeno número de informantes como base para a generalização sobre as intimidades do pensamento nacional.

Mead responde a estas críticas argumentando que sempre que exista a especificação cuidadosamente à posição social e cultural, um único informante pode constituir em uma fonte de informação satisfatória sobre padrões generalizados. Mead, usando a analogia linguística, procura escapar da exigência metodológica pela amostra, distribuição ou não incidência de um padrão (forçando-o a usar a estatística), mas também a própria existência de um padrão específico e a forma em que ela ocorre.

Esta forma de colocar padrões culturais acima da necessidade de amostras estatísticas estruturadas, interpretando-as como um sistema de comunicação é envolvida, estão integralmente ligadas ao conhecimento da estrutura gramatical de uma linguagem, enquanto que para isso supostamente bastam poucos informantes e além destes, a única coisa é contar com afirmações adicionais.

Nem mesmo a linguística renuncia satisfatoriamente a busca por mudanças no comportamento verbal e, é claro, não afirma que tais variações vêm contribuindo para uma melhor formulação de regras gramaticais.

A antropologia cultural tinha banido o método comparativo através da concepção relativista cultural (inspirada no método histórico). A partir dessa perspectiva, as sociedades foram concebidas como únicas e a comparação, visto isso, não fazia sentido. Mas ironicamente este particularismo incentivou a

coleta de materiais descritivos, e sua apresentação padrão, com base no trabalho de campo. Embora teoricamente a comparação não existisse na prática, não houve uma interrupção entre comparação evolucionista e o Cross-Cultural Survey de Murdock em 1937.

O propósito de Murdock era desenvolver uma teoria do comportamento humano e da cultura através de generalizações empíricas, para o qual era imprescindível a coleta e a codificação de materiais etnográficos de caráter intercultural.

Com base no Outline of Cultural Materials e na pesquisa multidisciplinar do Instituto de Relações Humanas da Universidade de Yale, Murdock trata de combinar a coleção etnográfica com suas influências de tipo teórico. Mas não foi seu componente teórico que mereceu posterior atenção pela antropologia; mas sim, deu especial atenção à sua restauração nomotética no uso de técnicas estatísticas para fazer generalizações que podem ser submetidas à verificação, gerando de outra parte, dois problemas principais: o primeiro em relação à sua seleção da amostra e o segundo ao problema das unidades de comparação.

O Cross-Cultural Survey, mais tarde se tornou conhecido como Yale Cross-Cultural Files e logo após, uma vez estabelecido na organização interuniversitária Human Relations Area Files (HRAF), conservando o sistema de classificação do Outline of Cultural Materials. A intenção original era que as culturas arquivadas constituíssem uma amostra representativa da variabilidade cultural no mundo inteiro, mas foi necessário construir o universo de referência, ou seja, um guia para as culturas do mundo, e isso se constituiu no Outline of World Culture de Murdock (1954). Na prática, tratava de compaginar o indutivismo boasiano com as análises comparativas a escalas evolucionistas, e o resultado foi uma má aplicação do método científico que assumiu nesta ordem a coleta de fatos, classificação e permissão que os mesmos fatos sugerissem as leis que os explicassem.

Murdock tratou de suprir, como afirmou com a teoria essas deficiências, estabelecendo um conjunto de critérios, a fim de evitar certas tendências na seleção da amostra: considerar áreas culturais; atuar em favor da inclusão de

diferentes fatores (linguagem, meio ambiente, economia, afiliação, política); atuar contra a existência de grandes grupos diversificados e fragmentados; não seguir listagens; não dar especial atenção às aldeias típicas do trabalho antropológico anterior. Quando se renuncia uma amostra global trata-se de definir um universo limitado. Mas tais critérios foram considerados como puramente intuitivos e discutíveis (Luque, 1990).

Contudo, o problema mais forte constitui o segundo dos mencionados, o das unidades de comparação. Estas são constituídas por grupos completos, não por “sistemas sociais parciais” (Radcliffe-Brown), de entidade (número, ambiente e forma) muito variada. Isso tem sido abordado pelos continuadores da obra e tem tratado de definir novos critérios mais rigorosos para determinar unidades culturais e étnicas, mas também resta importância enquanto que o investigador tem que manejar os dados que coletam centenas de trabalhadores de campo.

Parece que cada grupo existe num isolamento social e geográfico onde conservam sua entidade cultural, desta forma a diversidade e o relativismo se mantêm até o fim, ignorando o componente difusionista. Em suma, valoriza além do limite ao formalismo estatístico frente a, e sem o menor reparo, qualquer preocupação teórica ou metodológica prévia. As estruturas estáticas ao estilo funcionalista predominam aqui frente aos processos que interessam na análise dos sistemas sociais.

De forma diferente, as estruturas vão marcar o pensamento de uma corrente que como a antropologia cultural americana, a metade do século recorre, este é o modelo linguístico. Levi- Strauss, com ocasião de seu périplo norte- americano (1941-1945), havia coincidido com os linguistas Roman Jakobson e Nikolai Trubetzkoy que já haviam aplicado o estruturalismo à linguística, com a conquista da demonstração da natureza semântica do conjunto de contrastes fonológicos empregados por cada linguagem para construir seu repertório de sons significativos. Este descobrimento da estrutura profunda (inconsciente) baixo a aparências superficiais constituem o modelo de objetivo científico que Levi- Strauss esforçava por emular enquanto preparava o estudo sobre As estruturas elementares de parentesco (1949). Cabe recordar

a forte influência de M. Mauss, discípulo e colega de Durkheim, sobre o autor, tanto na concepção psicológica (por outro lado, também influenciado pela tradição freudiana) de representações arquetípicas e coletivas, como no método, que reduz os fenômenos complexos a seus elementos subjacentes, neste caso inconsciente.

O estruturalismo levi- straussiano toma basicamente três elementos ou regras da linguística (Levi- Strauss, 1987): a ideia de sistema, a relação entre sincronia e diacronia e a concepção de que as leis linguísticas concernem a um nível inconsciente do espírito. Mas é a revolução fonológica em linguística a que este autor considera como o autêntico ponto de partida para o estudo dos fenômenos culturais e, portanto, do simbolismo, seguindo Luque (1990). Sem plantear um reducionismo linguístico, enquanto que de parentesco, totemismo e mito são como a linguagem, produtos de idênticas estruturas inconscientes. Levi-Strauss assume três enfoques do método linguístico consciente ao de sua infraestrutura (rechaço ao tratamento dos termos como fenômenos independentes); e a pretensão por alcançar o descobrimento de leis gerais, quer seja por indução ou por dedução.

Mas a transferência do método deve ser feito cuidadosamente, uma vez que existem grandes diferenças entre a língua e o domínio da cultura, sendo que esses últimos tem um valor significativo que é parcial, fragmentado ou subjetivo. A metodologia estruturalista fornece uma estratégia de pesquisa que deverá adaptar o método ao objeto estudado (Lévi-Strauss, 1987), para qual, qualquer que seja o fenômeno de estudo, a pesquisa passa por três fases: (1) a etnografia, a exemplo do trabalho de campo, observação dos fatos sociais, coleta e classificação de dados e materiais que permitam descrever a vida de um grupo humano ou de algum de seus aspectos, (2) a etnologia, nível de sistematização, análise e representação dos fatos sociais como modelos – construção de modelos e experimentação de modificações ou permutações no mesmo - o início do trabalho comparativo, e (3) a antropologia que no plano teórico trata de elucidar princípios gerais de aplicação à interpretação do fenômeno, formulando as estruturas do sistema analisado - que se expressa mediante uma lei invariável respeito ao qual cada modelo apenas constitui uma variante de transformação. Posteriormente refere uma análise comparativa de

tais estruturas para construir novos modelos que permitam sintetizar uma "estrutura de estruturas".

Curiosamente, a partir do postulado da necessidade de trabalhar com estruturas já formuladas de sistemas feitos através de comparação, Lévi-Strauss não realiza trabalho de campo nas sociedades que utiliza para seus estudos, ostentando uma passagem crítica, em suas análises mitológicas, de um espaço cultural para outro, de um tempo cronológico para outro, sem muitas manobras em uma busca das propriedades universais da compreensão humana (a estrutura das estruturas da mente humana dita anteriormente).

A chave da abordagem estruturalista reside na compreensão e categorização dos fatos socioculturais como sinais e realidades que sustentam e onde esses eventos ocorrem como estruturas. Portanto, analisar as estruturas dos fatos que as manifestam é um trabalho de interpretação ou quebra de códigos subjacentes, não de significado.

Como argumentado por Sperber (1974 cf. Luque, 1990), «a importância de Lévi-Strauss não é de modo algum um conceito, mas sim um símbolo» e o estudo do simbolismo proposto pelo autor são sempre baseados em características dicotômicas que apresentem um elemento, que não é possível à interpretação simbólica a não ser que haja uma oposição (sagrado / profano; central / periférica; solteiro / casado).

Portanto, não importa a realidade empírica em si, mas as correlações e oposições que escondem essa realidade em sua superficialidade, sendo necessário demonstrar através de modelos estruturais.

Seguindo a inspiração das técnicas utilizadas pelos linguistas, em meados do século, ocorreu na antropologia cultural um movimento consagrado a tornar os critérios da descrição e da análise etnográfica mais rigorosa continuando a tradição de idealismo cultural na antropologia (Harris, 1978). Esta perspectiva teórica se acentua não ao significado, mas sim a gramática, destacando a figura do ator no sistema social. A Nova Etnografia ou etnociência, também conhecida como etnolinguística e etnosemântica, teve sua origem nos Estados Unidos e constituíam em uma série de princípios, abordagens e métodos de

coleta de dados que compartilhavam o pressuposto de que a cultura está no conhecimento que deve ser tomado ou aceito para se comportar adequadamente dentro de uma determinada cultura, ou seja, está interessado pelas investigações das "propriedades racionais" subjacentes às práticas da vida cotidiana.

Do ponto de vista do linguista inspirador desse enfoque (deveríamos dizer abordagens conciliatórias de enfoque enquanto que colocam escolas em conexão tão diversas como a boasiana, cultura e personalidade, os funcionalismos e o estruturalismo francês), Kenneth Pike (gramática descritiva), as análises étic não podem chegar a resultados estruturais, uma vez que não é concebível um sistema étic de diferenças de sons. Na grande investigação realizada análise da cultura, esta deve ser abordada a partir da perspectiva de um dos seus membros (perspectiva émic), de modo que o etnógrafo utiliza mais a própria linguagem do nativo como dado da descrição que como simples ferramenta para a aquisição e exclui as categorizações e preconceitos dos antropólogos sobre os comportamentos não verbais, ou seja, em conceitos de dados somente se usa a descrição realizada pelo informante de tal ato. O uso da linguagem se movimenta, assim o problema do significado também movimenta fora da estrutura.

Sua preocupação pelo processo de obtenção dos mesmos, considerando que nas etapas anteriores as etnografias são apenas conjuntos de respostas a determinadas perguntas não explícitas, faz com que se realizem relatórios detalhados onde se registram não só as respostas, mas também em sua opinião para maior precisão, o estímulo à pergunta desencadeante. Mas além da Nova Etnografia tratar de uma abordagem sistemática para a coleta de dados (análise componencial), desenvolvendo-o segundo uma frequência predefinida: primeiro pedindo o informante que formule uma pergunta relevante para um determinado tópico (geralmente sobre objetos terminologicamente diferenciados) e partir dela o etnógrafo progredirá conforme a outra sequência de perguntas específicas sobre o assunto. Seguindo Hunter e Whitten (1981), as respostas alternativas que podem ocorrer em contextos iguais devem contrastar (para serem mutuamente excludentes - pares de opostos) intrinsecamente si (em termos da cultura em questão), caso contrário, não

seriam vistos como alternativas, para constituir um conjunto de contrastes (tal como terminologias de parentesco). As alegadas vantagens desta técnica (também chamada semântica etnográfica) são, por um lado, a redução da complexidade expressa nos sistemas terminológicos aos princípios lógicos subjacentes aos mesmos e de outros, a repetição, ou seja, qualquer outro antropólogo que trabalhe sobre a mesma cultura pode teoricamente produzir os mesmos dados com técnicas idênticas.

Esta conceituação poderia buscar paralelismos com a indagação das estruturas mentais apriorísticas e universais da gramática transformacionista chomskiana ou estruturas subjacentes e fundamentais do estruturalismo. Mas, diante disso, que tem como objetivo a descoberta e formulação de regras ou leis respectivamente gerais, de interesse dos etnocientíficos se focalizam diretamente a formulação das regras organizadas, dos processos de intercâmbio e da troca de referentes da cultura particular (claramente influenciada pela perspectiva boasiana (Pelto, 1970)). O próprio Conklin (em Llobera, JR (org.), 1975), estendendo-o para Frake e Goodenough define a etnografia como "uma gramática cultural, uma teoria abstrata que proporciona regras para produzir, antecipar e interpretar adequadamente os comportamentos dos dados culturais».

O problema surge na medida em que o pesquisador constrói as categorias (pares opostos apenas do comportamento verbal) e não o informante; «ninguém tem acesso direto aos pensamentos de outra pessoa» (Kaplan e Manners, 1979), existindo poucas esperanças de corrigir o excesso de acordo as descrições formais que se dá entre os seguidores da corrente pela simples repetição, como eles sugerem, o trabalho de campo e entrevistas. Mas as críticas mais sérias destacam por um lado e muitas vezes os dados são obtidos a partir de alguns informantes, atores do tipo ideal dotados de consciência (motivos culturais típicos para realizar uma ação futura e motivos culturais típicos imputados a outros para compreender a sua ação) e por outro as carências em explicar como o problema da potência transferida as regras que se referem especificamente ao contexto cenário, isto é, as relações entre a vida cotidiana e as instituições.

O conhecido neoevolucionismo, e que Harris (1978) sugeriu como a estratégia inicial do materialismo cultural, retorna à cena da antropologia de generalização sincrônica e diacrônica, sendo sua figura mais relevante Leslie White. A abordagem evolucionista de White, com diferenças claras em relação ao evolucionismo clássico, define a cultura como adaptação e como um sistema de produção e controle de energia, com base na evolução da cultura global frente a determinadas culturas. A cultura tem uma propriedade distinta, em sua natureza superorgânica²⁵, que transcende as diferenças e variações locais, e é composta de traços e grupos de traços, e envolve a satisfação das necessidades físicas e espirituais, subsistindo na evolução dos sistemas socioculturais aqueles que melhor se adaptem.

O estudo destes sistemas, concebidos como um sistema fechado começa a considerá-lo como consistente de três partes: técnico econômico, social e ideológica, ligados por relações de causalidade onde o principal componente é o fator técnico econômico: «Os sistemas sociais estão, portanto, determinados pelos sistemas tecnológicos, e as filosofias e as artes expressam tal como definida pela tecnologia e refratada pelos sistemas sociais» com o que «a cultura evolui na medida em que aumenta a energia do sistema» (White, cf. Harris, 1978), ou seja, quanto mais esta energia é aproveitada, extraída da natureza por meios tecnológicos, e quanto mais energia se obtenham, mais desenvolvida é a cultura e como resultado terá uma forma mais evoluída de ideologia e organização social.

Não será relevante interessar-se pela influência do ambiente na cultura, posto que isso não somente tangem as culturas específicas e dependendo do grau de desenvolvimento cultural, ou seja, apenas em circunstâncias muito especiais. White é um determinista cultural (a cultura do homem é determinada pela cultura global sem que este não possa controlar aquela). E uma vez que a cultura é um fenômeno que existe em seu próprio plano da realidade, deve ser estudada, interpretada e explicada em termos próprios, não reducionistas, por isso, é necessário pesquisar com uma metodologia específica e descobrir as leis que o regem, ou seja, que governam o desenvolvimento evolutivo.

O ponto mais fraco de sua argumentação é precisamente o tempo para analisar e compreender os processos característicos de uma sociedade ou grupo social, em um cenário histórico e circunstância-entorno geográfico estabelecido.

O problema inerente a tal abordagem vem de sua tentativa de considerar a cultura como uma perspectiva de sistema fechado difícil de encaixar com observações de grupos reais em circunstâncias específicas.

Sobre este ponto, a adaptação concreta (diante da unicidade das culturas e padrões culturais), Julian Steward incide que através do método eco-cultural, ele estava interessado principalmente por adaptações ecológicas e específicas e pelo desenvolvimento de diferentes níveis de complexidade política em sociedades particulares. Por isso, ele introduziu o conceito de níveis de integração sociocultural (Steward, 1977), que discutindo a evolução em termos de adaptação, tipos culturais corresponderiam a modelos paralelos de desenvolvimento. O aspecto evolucionista multilinear do seu pensamento está focado em demonstrar que os diferentes tipos de adaptação ou exploração (tipos culturais) poderiam se manifestar no mesmo ambiente considerado dinâmico, e até mesmo dentro de uma única sociedade complexa; elevando deste modo a possibilidade de múltiplas soluções de exploração do meio, com diferentes grupos étnicos que se adaptem e ocupem diferencialmente seus respectivos nichos na mesma configuração geográfica.

O método proposto baseia-se no pressuposto de que a mudança cultural dão regularidades significativas que podem ser orientados até a determinação de leis culturais.

Por isso, devem-se buscar semelhanças significativas (com especial atenção para os "paralelos limitados") entre as culturas específicas por meio de comparação controlada, de modo que, se encontrem correlações (paralelo significativos na comparação de sequências de diferentes culturas) isso indica a existência de um princípio causal recorrente que terá de ser formulado. Dentro deste método se incluíam os três elementos chaves do método da ecologia cultural (Steward, 1993): (a) o estudo das inter-relações entre o meio e dos sistemas de exploração e produção, (b) o estudo dos sistemas de

comportamento envolvido na exploração de uma área em particular por meio da tecnologia, e (c) a análise da influência que exercem aos sistemas do comportamento em outros aspectos da cultura, ao passo que todos estes eram funcionalmente interdependentes um do outro.

Com uma grande influência na obra de muitos antropólogos posteriores, em seus trabalhos se destacaram as interações técnicas econômicas e ambientais, ou seja, os aspectos da cultura em que aparece mais claramente uma relação funcional com o meio e por outro lado, tenta distinguir o meio a aquelas variáveis (consideradas como independentes), que podem ser importantes para a adaptação humana (Veiga Martinez, 1978).

Nesta linha de desenvolvimento que leva a distinguir entre "núcleo cultural" (cultural core) e as "traços secundários", inclusive dentro dos primeiros traços mais estreitamente relacionadas com as atividades de subsistência e os arranjos econômicos (Steward, 1993), bem como outros setores sociais, políticos e religiosos que podem demonstrar empiricamente que estão relacionados com os anteriores, e no último tipo que estão prescritos apenas por fatores puramente culturais ou históricos (aqueles que o método não pode explicar), por processos de inovação e difusão e, portanto, se mostram em uma grande variedade. A causalidade dos processos de mudança se explicará, em seguida, atendendo às mudanças do núcleo cultural, isto é, como uma causalidade recíproca entre o ambiente e cultura (com o que se opõem a causalidade da cultura pela cultura de White), mas são os traços secundários ou fatores secundários que determinam a especificidade das culturas com núcleos semelhantes.

É ao conceito de núcleo cultural e sua aplicação a que se destinam principalmente as objeções de Harris e Geertz, embora de maneiras diferentes. Harris (1978) apresenta sua crítica baseando em dois aspectos intimamente ligados: primeiro Steward deixa a critério de o investigador definir que aspectos da cultura estão integrados no núcleo, porque afirma que devem determinar empiricamente, porém não indicam em que base empírica; por outro, o "core" da certa visão holística ou superorgânica ao estilo de Kroeber, enquanto que Steward não estabelece diferenças causais entre os vários elementos que os

constituem. Enquanto isso, Geertz afirma que levar o "core" como a parte mais importante da cultura é um preconceito que não pode segurar a priori, e é muito difícil de defender com os dados empíricos (Geertz, 1963 em Martinez Veiga, 1978).

Steward insistiu mais sobre os aspectos teóricos que metódicos da ecologia cultural e em suas pesquisas parece prestar atenção aos fatores ecológicos e tecnológicos, com o que coloca o meio não como um elemento passivo, mas como um verdadeiro fator criativo sobre as possibilidades do desenvolvimento cultural, favorecendo os traços ou aspectos mais eficazmente adaptativos (frente às propostas possibilistas que o meio desempenha num papel passivo e que a cultura é uma força ativa que o modela), mas não conta com outros fatores, como a religião ou as forças sociais, que, por vezes, terá frente regulamentar ou adaptativa a esse ambiente sobre esses fatores técnicos econômicos (Harris, 1978). Por outro lado, mas a partir do que já foi dito, Steward não utiliza estatísticas e renuncia a ela explicitamente como uma ferramenta para a generalização («o método será o de analisar relações funcionais ou necessárias. Não utilizará nem a estatística nem as correlações» (Harris, 1978)), deparando nas declarações conjecturais sobre o conhecido que nada têm a ver com a generalização científica baseada nas probabilidades.

Na metade da década de sessenta aparece a mão de outras disciplinas o enfoque sistêmico. Clifford Geertz, embora não seja reconhecido no panorama atual da antropologia, precisamente por isso, parece ser o primeiro antropólogo que inicia expressamente a aplicação da abordagem de sistemas com interesse ecológico, com base na noção de ecossistema (a comunidade de organismos inter-relacionados com cada relação ao outro, juntamente com o seu habitat) para o seu estudo da involução agrícola na Indonésia (1963). A abordagem de sistemas dirige a atenção até as características do sistema como tal e deixa de chamar atenção para o conceito de natureza e cultura como duas realidades que estão um em relação ao outro; começa-se a pensar em uma causalidade recíproca, nos processos de retroalimentação e em uma causalidade multivariada, portanto, não apenas falando em adaptação, mas também de mecanismos de controle. O conjunto desses mecanismos, mais

que os padrões de comportamento específicos, os que propõem Geertz a considerar como cultura.

Seguindo Martínez Veiga (1978), é a partir da obra de Geertz, na Indonésia, dos estudos de Vayda na Melanésia e da recepção das teorias de Wynne-Edwards (1962 e 1965) que começa a aplicar o ponto sistemicamente em Antropologia Ecológica. As contribuições de Vayda e Rappaport, argumentam que os rituais também podem desempenhar um papel importante na adaptação e isso não são apenas condicionadas pela cultura, mas delineiam um tipo de estudo antropológico que considera o meio quando se tratar de analisar os fenômenos culturais, dando significação biológica para aos termos básicos utilizados (tais como adaptação, equilíbrio e desempenho).

Por isso tomam como unidades de estudo das populações (os organismos individuais que pertencem a uma determinada área), as comunidades (todas as populações que vivem em uma determinada área) e os ecossistemas (clarificando a definição dita anteriormente, o conjunto de relações entre organismos individuais, populações ou comunidades e o meio não vivo), variavelmente definido, segundo o problema específico a ser analisado, tanto espacialmente quanto temporalmente.

A partir desta concepção, a cultura (os traços culturais) deixa de ser um fenômeno superorgânico e arbitrário passando a ser explicado por seus relacionamentos e por seu papel funcional no sistema, deixando de ser relevante a razão para a sua existência e se concentrando em como agir (Vayda e Rappaport, 1968). Assim, é possível construir modelos sobre as influências que têm favorecido o surgimento, desenvolvimento e operação (inter-relações de variáveis, formas de ação e mudanças de valor para manter os valores de outras condições específicas - mecanismos de feedback ou mecanismos compensatórios) de certos traços ou instituições culturais que trabalhando como simuladores convenham à ação preditiva da antropologia. Segundo esta abordagem neofuncional, as variáveis são inseridas em ditos modelos numa referência empírica, que se explicitam regras que serão medidas.

No entanto, a complexidade do ecossistema se apresenta como uma forte desvantagem para a análise, uma vez que é praticamente impossível o estudo preciso e satisfatório para cada uma das variáveis de cada fator atuante. Embora a população local seja a unidade de estudo básica, é difícil de definir, especialmente quando estão envolvidos em redes mais amplas como políticas, econômicas e sociais. Mas uma das críticas mais sérias a abordagem neofuncional se concentra em sua especial teimosia no equilíbrio homeostático (versus ao equilíbrio estático), mantendo as populações em ou abaixo da capacidade de carga. Em seguida, ele argumenta que talvez favoreça a análise de sistemas culturais isolados, mas não é muito útil para estudar os mecanismos de mudança e de evolução cultural no curto prazo, ou seja, aquelas questões ou problemas que podem derivar em mudanças da sociedade em sua adaptação a fatores limitados externos ao fluxo de energia.

Neste sentido, Bennett (1976) sugere prestar atenção ao papel dos indivíduos na tomada de decisões, para a análise das sociedades complexas (institucional e tecnologicamente), posto que as metodologias propostas até então fossem válidas apenas para o estudo das sociedades tribais (mais acorrentadas aos determinantes impostos pelo meio). Por isso, desenvolveu-se o que pode ser chamado de abordagem das «estratégias adaptativas» (Martínez Veiga, 1978). Segundo este, os atores sociais têm possibilidades de escolha dentro dos condicionamentos de mudanças que fazem os subsistemas desaparecerem ou cobrirem a vigor, dando maior flexibilidade adaptativa a todo o sistema (Bennett, 1973), que em longo prazo pode ser considerado por um observador externo como «processo adaptativo». Isto é, as generalizações sobre as mudanças devidas à utilização destas estratégias durante longos períodos (Bennett, 1976) podem como resultado da opção, coexistir de modo contemporâneo numa sociedade de estratégias individuais contraditórias (que em última análise, minimizar os riscos adaptativos).

Dada em conta a imensa possibilidade de escolha, como ponto de partida a flexibilidade e generalidade do comportamento humano, Vayda e McCay (1975, 1977), desde a teoria da flexibilidade, em termos processualistas querem transformar a análise em torno da delimitação das complexas interações entre os fenômenos sociais, biológicos e físicos, identificando os

principais problemas e oportunidades ambientais, além de examinar as respostas aos mesmos.

As seguintes premissas devem ser usadas para fazer previsões sobre as relações entre as características do entrono e do comportamento (McCay, 1981), tendo como unidade de estudo, em primeira instância, os atores, as pessoas («people ecology» frente ao «systems ecology») e aos grupos formados por eles. São os indivíduos ou diferentes unidades de adaptação que respondem a diferentes choques ou riscos colocados pelo meio, sendo este caracterizado como uma série de interações entre as pessoas e outras variáveis não necessariamente controladas (tanto o caráter natural como resultado das ações antrópicas).

Outro ponto de vista semelhante ao da antropologia ecológica é o do materialismo cultural, representado principalmente pelas propostas e análises da obra de Marvin Harris. Segundo Harris (1982), « o materialismo cultural é, ou pretende ser, uma estratégia de pesquisa científica. "Isto significa que os materialistas culturais devem ser capazes de fornecer os critérios gerais que permitam distinguir a ciência de outras formas de conhecimento e diferenciar uma estratégia de pesquisa da outra», restringindo a pesquisa "outra restrição a aquelas entidades" e acontecimentos observáveis, bem como as relações que possa se chegar a conhecer através de procedimentos ou operações empíricas, dedutivo-indutivas, quantificáveis e públicas que podem ser melhoradas pela aferição empírica de observadores independentes.

Por isso, deve ser elaborada uma teoria da evolução sociocultural, com enfoque simultâneo sincrônico-diacrônico, análogo à evolução das espécies estabelecidas por Darwin, que proponham a explicação sobre as mudanças através das vantagens adaptativas que certas inovações particulares incluem as mudanças no entorno e que podem conferir entidades socioculturais. Assim, devem-se distinguir dois tipos de instituições culturais: as constituídas por movimentos produzidos por eles, e a do mundo dos pensamentos, sentimentos, crenças, etc. A distinção entre estes dois campos (Martínez Veiga, 1978) é facilmente verificado quando se considera que as operações necessárias para descobrir o que acontece "dentro das cabeças dos atuantes»

de uma cultura são distintas daqueles que são necessárias para descobrir o que acontece na corrente do comportamento. As primeiras operações são chamadas émic e as segundas étic. As proposições émic (Harris, 1978) referem-se a sistemas lógico-empíricos cujas distinções fenomenais ou as coisas são feitas de contrastes e discriminações que os próprios atores consideram significativas, com sentido, reais, verdadeiros ou de algum modo apropriados, ou seja, como um membro de uma sociedade organiza a sua experiência. A descoberta desses princípios se realiza por meio de uma interação, principalmente linguística, entre o etnógrafo e o informante durante o trabalho de campo.

O ponto de vista émico, como já vimos, tem sido frequentemente utilizado pelos antropólogos, resultando na construção de modelos do comportamento formal e mecânico, em vez de modelos estatísticos ou probabilísticos, após recorrer ao informante especialista nas pautas ou regras como fonte primária e, nesta base, considerar como residual para a análise da cultura o comportamento linguístico.

Em contraste a isso, as proposições étic «dependem de distinções fenomênicas consideradas adequadas pela comunidade dos observadores científicos» (Harris, 1978), isto é, o que importa é a corrente de comportamento atual e os eventos que são classificados de acordo a capacidade de explicar e mudar os pensamentos e as atividades sociais. Essas proposições são verificadas quando vários observadores independentes, usando operações semelhantes, estão de acordo que um determinado evento ocorreu.

O processo etnográfico se considera basicamente (Martínez Veiga, 1978) como uma observação do que as pessoas fazem, e o ponto de partida é a observação dos movimentos corporais e seus efeitos sobre o meio. Estes devem ser classificados não de acordo com a importância ou significado que eles têm para os atores, mas de acordo com os critérios da estratégia que orienta o investigador (semelhança, diferença e relevância, de acordo com Harris), tendo em conta a sua interpretação, o ambiente como um elemento constritor da ação. Neste sentido, os dados etnográficos são um conjunto de variações continuadas aos que devem ser aplicados modelos estatísticos,

enquanto que o que importa não são os códigos ou padrões compartilhados, mas sim as variações e conflitos intraculturais e individuais que ocorrem dentro das construições do meio ambiente (no sentido mais amplo do termo) considerados diacronicamente.

A mais forte crítica realizada ao materialismo cultural de Harris está dirigida contra o determinismo técnico-demo-econômico e ambiental, e antidialético, e aparentemente mecanicista. Devedor expresso do enfoque materialista de Marx (Harris, 1982), nega explicitamente o materialismo dialético e sua concepção da história, que substituía a busca do conhecimento objetivo empírico-positivista pela argumentação e busca da verdade nas ideias dominadas por preconceitos. Além disso, embora intimamente ligados ao anterior, Harris admite o determinismo da infraestrutura étic, ou seja, sistemas de produção ou de subsistência - fatores tecnológicos – e os modos de reprodução - fatores demográficos e seus controles, sobre a estrutura (economia doméstica e economia política) e sobre a superestrutura (produção não direcionada à subsistência), mas este é um determinismo de natureza probabilística, multifatorial e algorítmica que avalia os pesos causais em cada etapa da investigação.

Obviamente do ponto de vista dos materialistas dialéticos se acusa esta estratégia, de aproximar das culturas meramente como se fossem sistemas adaptativos, desconsiderando qualquer concepção das mesmas, como sistemas de ideias, de inteligência, percepção, valorização e regulação normativa do homem. Neste sentido, o uso referido antes do termo «ecossistema» (com suas amplas implicações sistêmicas) por Geertz não deixa de ser mais metafórico do que real, já que negar os interesses gerais do tipo da ciência experimental, sua finalidade, e o que atribui como objetivo da análise antropológica parece ser o decifrar ou interpretar o significado dos símbolos em um nível semiótico, a fim de tentar procurar e legitimar um novo conceito de cultura, definida esta, seguindo a ideia weberiana, como argumentos de significação (Geertz, 1987) que tem o próprio homem e entre as quais é entrelaçado. Desta forma, tanto as culturas como os elementos que as integram são para Geertz sistemas simbólicos, o qual não representam (até certo ponto) nada novo, uma vez que foi sugerido, entre outros, por

estruturalistas e pela antropologia simbólica. Mas Geertz, claramente difere deles pela importância dada ao sentido, longe da exclusividade do informante que os enuncia, o dar um caráter público e por meio disso a própria cultura é pública.

Usando como termos intercambiáveis 'signo' e 'símbolo' (ambos portadores de significado), a principal característica dos fenômenos simbólicos é precisamente o que precede seu caráter público. Assim, o fenômeno torna tangível como ação simbólica, longe daqueles que o consideram como algo que só «existe na cabeça e no coração dos homens», que é »o que tem que conhecer ou acreditar para agir de maneira aceitável« (Goodenough) ou como «fenômeno mental que pode ser analisado por métodos semelhantes aos de matemática ou lógica» (Stephen Tylor) ou conforme contempla a psicologia introspectiva.

As polêmicas sobre o status ontológico das realidades culturais tornam-se sem sentido quando se considera o comportamento humano como ação simbólica; o que importa é o que é dito por eles, ou seja, o símbolo tomado como «fonte extrínseca de informação» (Banton, cf. Luque, 1990). Os elementos característicos do ser humano não só apenas se encontram no essencial ou estrutural de cada cultura particular, mas em todo o tipo de indivíduo que vive nela, o que remete a estudar detalhes da vida social dessas pessoas.

O trabalho do antropólogo, como dito anteriormente, consiste em interpretar os significados culturais, para o qual Geertz (1987) propõe abordar a cultura do povo como um conjunto de textos que formam os próprios conjuntos. Esta realidade textualizada deve interpretar como se fosse textos e que tais textos incorporem tanto um sistema ideativo abstrato como as atividades cotidianas que envolvem qualquer ação simbólica; para a qual, o etnógrafo tem que "falar" (em sentido amplo) com os nativos e "não só com os estrangeiros." Esse trabalho etnográfico será definido pela descrição densa (thick description frente à thin description), que tem que fixar sua atenção na ação simbólica (ou uso social dos símbolos para o modo de texto encenado), e como no contexto multidimensional que tal ação ocorre, realizando uma especulação elaborada.

A descrição densa tem de lidar com todos os detalhes, do mesmo modo como fez o autor em seu estudo de briga de galos em Bali, analisando os aspectos legais, relacionais, a autoridade e a subordinação, o prestígio e o desprestígio, a riqueza, as metaforizações e seus aspectos, etc.

Em suma, deve se registrar pelo método proposto cada aspecto ou detalhe associado ou ligado direta ou indiretamente, explícita ou implicitamente, com o argumento central desenvolvendo argumentos secundários que estão interligados criando o contexto que dá sentido e significado sociocultural ao argumento primário; e, com tudo isso, o etnógrafo "inscreve" discursos sociais, põe por escrito, apartando-se do feito passageiro (embora, na realidade é a síntese ou o modelo de um número mais ou menos extenso de fenômenos semelhantes percebidos, vivido e registrados pelo etnógrafo) e passando a uma relação que pode ser acessada. Em última instância, como proposto por Geertz significa reduzir a antropologia ao campo da experiência do pesquisador e reduzindo a etnografia (embora 'densa'), a disciplina seria condenada a um encontro constante com o/os outros sem significado teórico.

A interpretação etnográfica é, sem dúvida, de valor inestimável para a disciplina, mas não pode se esquecer de que esta é apenas uma das fontes utilizadas para a construção teórica. Na origem deste discurso, o pós-modernismo (nascido do pós-estruturalismo), encontra as teses de Foucault (cepticismo relação ao uso das categorias analíticas, tanto nas ciências sociais como na ciência em geral), destacando a relatividade e o caráter construído das noções básicas utilizadas pelo antropólogo, ou seja, a arbitrariedade epistêmica. A multiplicidade destes é a que condiciona a verdade, a dissolução entre outras verdades também válidas, dando-lhe um caráter muito relativo. Mas se esse conceito foi herdado do francês Foucault, se devem a Derrida os princípios metodológicos e a técnica utilizada por excelência pelos pós-modernos, a desconstrução.

A desconstrução como um método negativo, muitas vezes escondido sob o interesse pelos aspectos literários da escrita etnográfica, por meio de críticas separa profundamente a quem emite o julgamento de quem formula o

objeto recusado, e não especificamente atacando a forma, as inferências ou as hipóteses específicas, mas a fundação, as premissas e os pressupostos não declarados e as epistemes a partir do qual o autor fala desconstruído ou por desconstruir a fala. A desconstrução, em suma, permite, de acordo com o seu proponente, falar quando todo o discurso é consumado, quando não há nada a dizer.

Da leitura dos pós-estruturalistas da extrapolação antropológica que se realiza nos Estados Unidos de seus princípios, desenvolveu três grandes linhas semiautônomas (enquanto que se sobrepõem) na antropologia pós-moderna, a meta etnografia (J.Clifford, G. Marcus, D. Cushman, M. Strathern, M. Fischer, e, mais recentemente, Cl Geertz), a antropologia experimental incluindo a dialógica (Crapanzano V., K. Dwyer, P. Rabinow, D. Tedlock); e a vanguarda pós-moderna (a que eu chamo de antropologia apocalíptica) que alega a caducidade e a crise da antropologia em particular e a ciência em geral (S. Tyler, M. Taussig). Enquanto as três correntes são afetadas, como o resto da disciplina, por dissensão e refutações, poderiam ser colocados em uma linha (Reynoso, 1991), variando de uma situação escrita etnográfica como um problema ao surto de gêneros literários acadêmicos, através da prática ou do programa de novas formas de escrita.

Continuaremos aqui, por interesse metodológico, na que veio a ser chamada de antropologia experimental e suas evoluções como dialógica, embora tenha vindo a ser a que fornece o material para a meta-antropologia, redefinindo as práticas de trabalho de campo e modelagem, por definição, essa práxis em monografias etnográficas. É nesta perspectiva que o etnógrafo (narrador e autoridade) compartilha com o informante, cede à palavra estabelecendo um diálogo, frente ao monólogo etnográfico tradicional, não apenas sobre o objeto de estudo, mas também sobre a epistemologia do trabalho de campo e status como método (Cátedra, no prefácio à edição espanhola de Rabinow, 1992). É precisamente o diálogo antropológico, superando a observação silenciosa que distingue a antropologia das ciências naturais e algumas sociais.

Assim, trata de romper o mito do etnógrafo (compilador e salvador das culturas no processo de desaparecimento) e a monografia (apresentação do método e os dados coletados), única expressão da autoridade enquanto que "estar lá"; o informante que procura já não é o nativo puro, tradicional, prístino, mas um indivíduo vivo que modifica o seu conhecimento de mundo em contato com o etnógrafo. Portanto, o pesquisador tem que diferenciar o informante oficial (o contador de histórias local) do informante-chave que "traduz" a sua própria cultura. Enfrentando a monografia clássica, Rabinow propõe uma nova forma que reflete a mesma atitude para a vida, substituindo a textualidade de Geertz ou Clifford, por uma verdadeira interpretação que inclui as reflexões do próprio antropólogo sobre o contexto e com os informantes. A esta atitude vital Rabinow denomina cosmopolitismo crítico, tentando colocar a ética como valor primordial.

Visto desta forma, o pesquisador é um observador de sua própria circunstância, como se olhasse de fora, como o sofista interessado em sucessos do cotidiano, mas ironicamente, distante deles (Reynoso, 1991), o antropólogo é, então, a princípio, cosmopolita e excluído de qualquer regime universal e generalizante. É em suma, uma nova versão do relativismo cultural mais refinado.

Tudo é uma questão de tempo e grau. O fato de que o pesquisador e sua bagagem estão presentes em toda a sua obra, ou que se cite e utilizem as palavras dos informantes, não há de implicar que este se torne um fim em si mesmo, ou seja, que o princípio orientador do trabalho de campo e das reuniões seja estabelecido, apenas os diálogos que irão expressar mais tarde por escrito (de outra forma literariamente impressionante). A antropologia, como indicado nas páginas iniciais tem de explicar e predizer dentro de uma determinada cultura e ser capaz de estabelecer necessariamente modelos de trabalho de funcionamento dos diversos subsistemas.

Para este fim, uma alternativa, talvez uma síntese, é representada pelo ponto de vista sistêmico, em conjunção sincrética com o processual. E isso de uma maneira: que ninguém negou que as culturas evoluam, nem que os sistemas socioculturais sofram as alterações acumulativas ou "revolucionárias",

dependendo de seus contextos e tempos, mas a antropologia tem objetivo teórico central na busca da ordem, no meio de nossos sentidos e da história. A abordagem processual inverte o enfoque e o equilíbrio (estaticamente entendido) tornam-se uma exceção dentro da complexidade diacrônica, onde tem que destacar o papel da mudança, o acontecimento pontual e a adaptação (se quiserem, o equilíbrio homeostático) sem necessidade de reducionismos a princípios imutáveis e elementares, tanto de sistemas gerais como de estratégias individuais.

Seguindo Martínez Veiga (1985), para que um sistema exista deve estar presente uma ligação entre os seus elementos, estes tem que estar em uma relação funcional entre eles e o entorno e, por fim, é necessário considerar o grau de abertura dos próprios sistemas.

Neste sentido devem ser delimitados, bem como as conexões entre os elementos, os laços de relacionamento e os sistemas e seu ambiente específico, que podem ser determinados com base em uma análise empírica para compartilhar a sua atenção entre o sistema (relações de subsistemas) e os comportamentos individuais (estratégias de adaptação e respectiva aplicabilidade, condicionadas por sua vez, que não determinadas pelo sistema) como respostas, em geral, ao ambiente em que estão imersos.

Os estudos têm que partir de estratégias individuais e racionais, marcados pelo ponto de vista econômico, para expandir ainda mais as implicações delas (estas já não controlados individualmente) para o sistema. É neste passo que os processos de retroalimentação desempenham o seu papel de regulação e de controle de opções das diferentes opções ou optativas das unidades de análise. A abordagem, portanto, tem que ser complementada pela análise do processo diacrônico e a atenção aos contextos limítrofes, em muitos casos, aparentemente, não envolvidos. Também será necessário determinar a existência, em operação e comparação às estratégias adaptativas, indicando a possibilidade de que alguns podem predominar sobre outros (Orlove, 1980).

É nesta perspectiva da que parte nossa proposta do sistema turístico como objeto de estudo da antropologia, nos servindo de base para a análise do fenômeno a partir de uma perspectiva integrativa e interdisciplinar.

.

Bibliografía

- ADAMS, G.B. (1993) «Organizational metapatterns: Tacit relationships in organizational culture». *Administration & Society*, 25(2):139-159.
- BENNETT, J. (1973) Ecosystemic effects of extensive agriculture. *Annual Review of Anthropology*, 2:37.
- BENNETT, J. (1976) The ecological transition. Pergamon. New York.
- BONTE, P. (1975) De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico a las ciencias humanas. Anagrama. Barcelona.
- BUNGE, M. (1981) La investigación científica: su estrategia y su filosofía. Ariel. Barcelona
- CONKLIN, H.C. (1975) Etnografía. En LLOBERA, J.R. (comp.). La antropología como ciencia. Barcelona. Anagrama. pp. 153-163.
- De LAGUNA, F. (ed.) [1960] Selected papers from the American Anthropology 1888-1920. Washington. American Anthropological Association.
- ECHEVERRÍA, J. (1989) Introducción a la metodología de la ciencia. Filosofía de la ciencia en el siglo XX. Barcanova. Barcelona.
- EGGAN, F. (1954) «Social anthropology and the method of controlled comparison». *American Anthropology*, 56:743-763.
- ELLEN, R.F. (ed.) (1984) Ethnographic research: A guide to general conduct. Academic Press. London.
- ESTÉVEZ, F. (1987) Indigenismo, raza y evolución: el pensamiento antropológico canario (1750-1900). Santa Cruz de Tenerife. Museo Etnográfico - Aula de Cultura.
- EVANS-PRITCHARD, D. (1993) «Ancient art in modern context». *Annals of tourism Research*, 20:9-31.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1975) Antropología social. Nueva Visión. Buenos Aires.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1981) A history of anthropological thought. A. Singer, ed. Introduction, E. Gellner. Faber and Faber. London.
- FORTES, M. and EVANS-PRITCHARD, E.E. (eds.) (1970). African political systems. Oxford University Press. Londres.
- GEERTZ, Cl. (1987) La interpretación de las culturas. Gedisa. México.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1990) Etnografía y comparación: la investigación intercultural en antropología. Bellaterra. Universitat Autònoma de Barcelona.
- HANSON, N.R. (1977) Patrones de descubrimiento, observación y explicación. Alianza. Madrid
- HARRIS, M. (1978) El desarrollo de la teoría antropológica. Alianza. Madrid.
- HARRIS, M. (1981) Introducción a la antropología general. Alianza. Madrid.
- HARRIS, M. (1982) El materialismo cultural. Alianza. Madrid.
- HUNTER, D.E. and Whitten, Ph. (1981) Enciclopedia de antropología. Bellaterra. Barcelona.

- KAPLAN, D. y MANNERS, R.D. (1979) Introducción crítica a la teoría antropológica. Nueva Imagen. México.
- LEVI-STRAUSS, C. (1987) Antropología estructural. Siglo XXI. México.
- LINTON, R. (1972) Estudio del Hombre. FCE. México.
- LOWIE, R.H. (1974) Historia de la etnología. FCE. México.
- LUQUE, E. (1990) Del conocimiento antropológico Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid.
- LLOBERA, J.R. (1990) La identidad de la antropología. Anagrama. Barcelona.
- MANNERS, R.A. and KAPLAN, D. (eds.) (1971) Theory in anthropology. Aldine. Chicago.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. (1978) Antropología ecológica. Adara. La Coruña.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. (1985) Cultura y adaptación. Anthropos. Barcelona.
- McCAY, B.J. (1978) Systems ecology, people ecology and the anthropology of fishing communities. *Human Ecology*, 6(4):397-422.
- McCAY, B.J. (1981) Optimal forager or political actors? Ecological analyses of a New Jersey fishery. *American Ethnologist*, 8(2):356-382.
- MEAD, M. (1972) Adolescencia, sexo y cultura en Samoa. Laia. Barcelona.
- MORIN, E. (1980) El método II. La vida de la vida. Cátedra. Madrid.
- MORIN, E. (1981) El método I. La naturaleza de la naturaleza. Cátedra. Madrid.
- MURDOCK, G.P. (1959) Africa - its peoples and their culture history. McGraw-Hill. New York.
- MURPHY, R. (ed.) (1976) Selected papers from the American Anthropology 1946-1970. American Anthropological Association. Washington.
- NADEL, S.F. (1937) Experiments on culture psychology. *Africa*, 10:92-100.
- NADEL, S.F. (1974) Fundamentos de antropología social. FCE. México.
- NAROTZKY, S. (1986) La antropología social británica. En Frigolé, J. (dir.) Las razas humanas. Barcelona. Instituto Gallach. VIII:1358-1379.
- ORLOVE, B.S. (1980) Ecological anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 9:235-273.
- PEACOCK, J.L. (1989) El enfoque de la antropología: luz intensa, foco difuso. Herder. Barcelona.
- PELTO, P. (1970) Anthropological research: The structure of inquire. Harper & Row. London.
- PRATS, L.I. (1986) Folklore y etnografía en Europa. En Frigolé, J. (dir.) Las razas humanas. Instituto Gallach. VIII:1307-1325. Barcelona.
- QUINE, W.V. (1992) La búsqueda de la verdad. Grijalbo. Barcelona.
- RABINOW, P. (1992) Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos. Jucar. Barcelona.

- REYNOSO, C. (comp.) (1991) El surgimiento de la antropología postmoderna. Gedisa. México.
- SAHLINS, M. and SERVICE, E. (1960) Evolution and culture. University of Michigan Press. Ann Harbor.
- SIERRA BRAVO, R. (1994). Técnicas de investigación social. Paraninfo. Madrid.
- STEWART, J. (1993) El concepto y el método de la ecología cultural. En Bohannan, P. y Glazer, M. (comp.). *Lecturas de Antropología*. McGraw-Hill. pp. 334-342. Madrid.
- STEWART, J. (1977) Concepts and methods of area research». En Stewart, J.C. and Murphy, R.F. (eds.), *Evolution and ecology: Essays on social transformation* Julian H. Stewart. pp.217-239.
- STOCKING, G.W. (1982) Race, culture and evolution. *Essays in the history of anthropology*. University of Chicago Press. Chicago.
- STOCKING, G.W. (1983) *Observers observed. Essays on ethnographic fieldwork*. History of anthropology. University of Wisconsin Press. Madison.
- STOCKING, G.W. (1992) *The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology*. University of Wisconsin Press. Madison.
- STOCKING, G.W. (ed.) (1976) *Selected papers from the American Anthropology 1921-1945*. American Anthropological 9.5
- STOFFLE, R.W.; Last, C.A. y Evans, M.J. (1979) «Reservation-based tourism: Implications of tourist attitudes for Native American economic development» *Human Organization*, 38(3):300-6.
- TURNER, V. (1969) *The ritual process*. Aldine. Chicago.
- TURNER, V. (1980) *La selva de los símbolos*. Siglo XXI. Madrid.
- TURNER, V. y Turner, E. (1978) *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press. New York.
- VAYDA, A.P. and McCAY, B.J. (1977) Problems in identification of environmental problems. In Bayliss-Smith, T.B. & Feachem, R.G. (eds.) *Subsistence and survival: Rural ecology in the Pacific*. Academic Press. pp. 411-418. London.
- VAYDA, A.P. and McCAY, B.J.. (1975) New directions in ecology and ecological anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 4:293-307.
- VAYDA, A.P. and RAPPAPORT, R. (1968) Ecology cultural and non-cultural. In Clifton, J.A. (ed.) *Introduction to cultural anthropology*. Boston. Houghton Mifflin. pp.477-497.
- WARTOFSKY, M.W. (1973) *Introducción a la filosofía de la ciencia*. (2 vols.). Alianza. Madrid.
- WINCH, P. (1963) *Ciencia social y filosofía*. Amorrortu. Buenos Aires.