

De como um antropólogo se transforma em “índio” ou como fazer pesquisa na academia

Christina de Rezende Rubim

Como citar: RUBIM, C. R. De como um antropólogo se transforma em “índio” ou como fazer pesquisa na academia. *In:* HOFBAUER, A. (org.) **Desafios da prática antropológica:** relatos, pesquisas e reflexões contemporâneas. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. p. 19-32. DOI: <https://doi.org/10.36311/2011.978-85-7983-142-3.p19-32>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

DE COMO UM ANTROPÓLOGO SE TRANSFORMA EM "ÍNDIO" OU COMO FAZER PESQUISA NA ACADEMIA

Christina de Rezende Rubim

DA FORMAÇÃO: DE COMO SE TRANSFORMAR EM ANTROPÓLOGO

Não me lembro quando ouvi pela primeira vez a palavra antropologia. Com certeza não foi muito cedo, pois fui criada numa família humilde nos subúrbios do Rio de Janeiro. Minhas atenções não estavam nos livros e nossas preocupações se restringiam em viver um pouco melhor a cada dia. Minha infância nunca foi além das brincadeiras de rua, do Capitão Furacão e das visitas aos parentes num bairro distante. Mas o “sentimento” antropológico¹ sempre esteve presente em minha vida. Tinha a

¹ Será que não seria contraditório falar em um sentimento (científico) antropológico? Poderia delimitar isso que chamo de sentimento, nas seguintes afirmações: é a consciência das diferenças que marcam a singularidade da antropologia segundo Margaret Mead (1971, p. 38-39): “[...] o antropólogo aprende que deve pensar com e sobre a diferença entre o apêrto de mão nesta ou naquela cultura. Deve também ter a habilidade de ajustar rapidamente o tipo correto de apêrto de mão quando se confronta com uma determinada nacionalidade. Aos conhecimentos destes costumes, a habilidade de pô-los em prática ou não, o antropólogo adiciona uma contínua consciência das diferenças – no tom de voz e nas próprias palavras, nas sequências de conduta, como por exemplo por que uma discussão simplesmente se desvanece num país enquanto em outros um conjunto interrelacionado de diálogos iniciais poderia levar a uma disputa de socos ou um impávido muro de silêncio.” É a capacidade de passar de uma perspectiva a outra no que Wright Mills (1975, p. 227-228) denomina a imaginação sociológica: “A imaginação sociológica, permitam-me lembrar, consiste em grande parte na capacidade de passar de uma perspectiva a outra, e no processo estabelecer uma visão adequada de uma sociedade total de seus componentes.

mania de experimentar a reação das pessoas à minha volta, imaginar o que pensavam e entender as suas maneiras de enxergar o mundo. Gostava especialmente de me colocar “fora” de minha própria vida para saboreá-la como a um filme, uma estória que não me pertencesse e que pudesse questionar. Sempre me frustrava nessas ocasiões porque a “volta” à realidade era inevitável e dela não conseguia me desvencilhar.

A minha vida foi marcada pela provisoriedade e pelo sentimento de solidão. As mudanças de bairro e de escola eram frequentes e isto me possibilitava uma constante comparação entre os lugares e as pessoas. Mas me deixavam insegura quanto ao mundo, pois ele me parecia – e era – sempre diferente a cada nova mudança. Conheci pessoas de todos os tipos e casas de todos os tamanhos. Muito cedo tomei consciência do meu papel na vida e do meu espaço no mundo.

Lembro-me que aos dez anos fiquei impressionada com as explicações de uma professora de quem eu gostava muito, sobre a razão de algumas pessoas ter cabelos crespos e outras lisos. A explicação científica, segundo ela, era porque alguns se aproximavam mais dos macacos que outros. Passei a desconfiar da ciência e conseqüentemente da verdade, o que também ajudou na minha relativização do mundo e numa crítica constante dos conceitos da vida.

Na adolescência foi o grupo de jovens da igreja e mais tarde a militância política que me propiciaram um sentimento de vida social, de referência no mundo. Foi nesse momento, lembro agora, que optei por uma vida diferente daquela que estava reservada para mim: resolvi estudar. Excursionei um pouco pela física e pela matemática, mas as certezas que estas ciências me ensinavam, incomodava. Este era o mundo que eu desejava, mas não era o mundo que eu tinha.

É essa imaginação que distingue o cientista social do simples técnico. Os técnicos adequados podem ser treinados nuns poucos anos. A imaginação sociológica também pode ser cultivada; ela dificilmente ocorre sem um grande volume de trabalho, que com frequência é de rotina [...]. Não obstante, há uma qualidade inesperada em relação a ela, talvez porque sua essência seja uma combinação de idéias que não supúnhamos combináveis – digamos, uma mistura de idéias da Filosofia alemã e da Economia britânica. Há um certo estado de espírito alegre atrás dessa combinação, bem como um interesse realmente muito grande em ver o sentido do mundo, que falta aos técnicos. Talvez estes sejam demasiado bem treinados, treinados com demasiada precisão. Como ninguém pode ser treinado apenas no que já é conhecido, o treinamento por vèzes incapacita-nos de aprender novos modos, leva-nos a rebelar-nos contra o que deveria ser, a princípio, espontâneo e desorganizado mesmo. Mas temos de nos apegar a imagens e noções vagas, se forem nossas, e devemos desenvolvê-las, pois quase sempre as idéias originais se apresentam assim, inicialmente.” É o que está implícito no *Anthropological Blues* de Roberto da Matta (1978, p. 30), isto é, os aspectos interpretativos e subjetivos do ofício de etnólogo: “Seria, então, possível iniciar a demarcação da área básica do **anthropological blues** como aquela do elemento que se insinua na prática antropológica, mas que não estava sendo esperado. Como um **blues**, cuja melodia ganha força pela repetição das suas frases de modo a cada vez mais se tornar perceptível. Da mesma maneira que a tristeza e a saudade (também **blues**) se insinuam no processo do trabalho de campo, causando surpresa ao etnólogo. É quando ele se pergunta, como fez Claude Lévi-Strauss, ‘que viemos fazer aqui? Com que esperança? Com que fim?’”.

Fui prestar vestibular em uma cidade distante porque já nessa época não conseguia entender como as pessoas viviam uma vida inteira num mesmo lugar. O novo me atraía, mas as mudanças continuavam dolorosas. Optei pelas ciências sociais com o intuito de conhecer o mundo real em que vivia.

Interessante é perceber que teoricamente compreendemos as mudanças e a não linearidade da história, mas quando estes desencontros ocorrem em nossas vidas, não aceitamos muito bem e esperamos que tudo esteja certo e aconteça no seu tempo e lugar devido. Comecei, então, a ter a prática de escrever cartas para os amigos que tinha deixado no Rio de Janeiro. Cartas quase nunca respondidas, mas que me propiciaram um contato maior com as palavras, deixando-me mais consciente dos caminhos que estava escolhendo percorrer.

Durante a graduação os sociólogos me fascinavam, principalmente aqueles que para mim eram mitos. Sérios², didáticos, se pareciam com cientistas de verdade ou com aquilo que eu imaginava ser um cientista. Os antropólogos, ao contrário, eram divertidos, muitos deles usavam colares e brincos exóticos, sendo que alguns até fumavam cigarros de palha. Isso me passava uma idéia de artificialidade, de teatro e me fazia sentir sem graça e pouco a vontade, por eles e com eles. As pesquisas antropológicas sempre me pareciam como uma coleção de curiosidades, pontuais e restringindo-se apenas a análise de microcosmos, sem a necessária contextualização científica:

[...] uma certa inconsistência dos resultados, uma multiplicação de pesquisas e abordagens que não se somam nem se integram, uma certa complexidade sobre o que fazer com as conclusões parciais e divergentes que estamos acumulando. (DURHAM, 1986, p. 19).

No pequeno departamento de antropologia da universidade em que fui estudar, os professores não se vestiam de índios e com eles aprendi, que fazer antropologia não era como fazer teatro, e que esta ciência³, era algo mais do que o anedotário da

² Naquela época, seriedade para mim era sinônimo de complexidade, profundidade e distância, ou seja, se eximir do “eu” em função da universalidade científica. Hoje em dia, reconheço que para fazer ciência ou falar em seu nome, especialmente quando fazemos parte das ciências humanas, não precisamos manter uma distância com relação ao mundo real. Pelo contrário, a capacidade de se apaixonar pelo objeto de estudo escolhido é o que tem se mostrado como fundamental na qualidade de nossas pesquisas. A contextualização das escolhas feitas são necessariamente parte dos referenciais teóricos utilizados e, portanto, enriquecedores da análise científica.

³ Usarei no texto, algumas vezes o conceito de ciência e outras vezes o conceito de disciplina para me referir à antropologia. No entanto, não significa que considero a antropologia como uma ciência nos moldes de como o conceito é empregado para as chamadas *hard science*: “[...] el verdadero problema que plantean las ciencias del espíritu al pensamiento es que su esencia no queda correctamente aprehendida si se las mide según el padrón del conocimiento progresivo de leyes. La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales. Signifique aquí ciencia lo que signifique, y aunque en todo conocimiento histórico esté implicada la aplicación de la experiencia general al objeto de investigación en cada caso, el conocimiento histórico no obstante no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una

diversidade cultural. Além disso, também aprendi a desconfiar das aparências e comecei a perceber que existia certa distância entre o que se dizia e o que se fazia. As circunstâncias da vida acadêmica me fizeram escolher a antropologia, pois queria estudar seriamente. Isto significava ter bons professores, chegar no horário, ler 100% dos textos e exigir o máximo de meus mestres e de mim mesma também. Surpreendi-me ao perceber que estava me transformando em aprendiz de antropóloga.

Desde então, venho estudando antropologia e tenho me esforçado por compreender esta ciência como algo mais do que ela nos parece mostrar. As preocupações com a disciplina não me abandonaram mais. Consegui compreender os sentimentos de estranhamento em relação ao mundo e à vida que me acompanharam durante a infância e adolescência. Fiz trabalho de campo e esta experiência foi fundamental em meu amadurecimento pessoal e na minha formação acadêmica. A convicção de que a antropologia nos proporciona uma inserção privilegiada no mundo⁴, cada vez mais se afirma e se confirma no meu dia-a-dia. Por outro lado, os conhecimentos adquiridos não conseguiram acalmar as minhas dúvidas em relação à ciência e à antropologia em especial. As problemáticas relativas ao objeto, ao método e ao sujeito sempre me incomodaram. Até hoje, parece ser difícil caminhar sem antes tê-las resolvido, pelo menos em parte. Esta insatisfação eterna e constante em relação à ciência é o que me move intelectualmente.

Nunca me convenci de que a antropologia é somente a ciência das sociedades tribais. Sempre me pareceu que o método mais usado era o “método das cabeçadas múltiplas”⁵. Mesmo eu, não consegui seguir outro caminho durante a minha pesquisa.

regla general. Lo individual no se limita a servir de confirmación a una legalidad a partir de la cual pudieran en sentido práctico hacerse predicciones. Su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica y única. Por mucho que opere en esto la experiencia general, el objetivo no es confirmar y ampliar las experiencias generales para alcanzar el conocimiento de una ley tipo de cómo se desarrollan los hombres, los pueblos, los estados, sino comprender cómo es tal hombre, tal pueblo, tal estado, qué se he hecho de él, o formulado muy generalmente, cómo ha podido ocurrir que sea así.” (GADAMER, 1992, p. 32-33).

⁴ Concordo com Gilberto Velho (1980, p. 19) quando diz que: “[...] o antropólogo não só vive como qualquer contemporâneo a possibilidade da experiência do ‘estranhamento’, mas é para isto treinado e preparado, embora este processo de socialização nem sempre esteja claro para os que dele participam, quer como discípulos quer como mestres. Ao ter acesso à já mencionada ‘bibliografia clássica’, ao tomar conhecimento da etnografia de culturas as mais diversificadas, o estudante vai, aos poucos, acumulando um potencial de estranhamento em relação às suas próprias vivências.”

⁵ Hoje sei que o que eu chamo de “método das cabeçadas múltiplas” é o método essencialmente antropológico e isso não deve ser entendido pejorativamente, como no passado eu entendia. Porque esse é o método da compreensão do se fazer fazendo, isto é, somente conseguimos compreender vivenciando aquilo que nos propomos a compreender: “É por isso, talvez, que tendo chegado aos cursos de teoria antropológica pensando que iam encontrar autores capazes de ofertar a fórmula do bom trabalho, os alunos descobrem, para surpresa e desalento, embora frequentemente como desafio, que teoria antropológica é teoria-e-história da antropologia, da mesma forma que é teoria-e-etnografia. [...] Não há propriamente como ensinar a fazer pesquisa de campo. Esta é uma conclusão antiga; não só de professores bem intencionados como de estudantes interessados, mas atônitos. A experiência de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas dentro da

Escrever um texto sempre foi, para mim, como costurar uma colcha de retalhos. Sentia-me como uma herege por fazer da produção de textos científicos uma mistura de pensamentos e idéias esparsas⁶. A coleção de pequenos cadernos, enfileirados como livros na estante, com pensamentos e impressões sobre os mais diferentes temas, sobre os textos lidos e com os meus “achismos”, auxiliavam-me nesta tarefa, mas me faziam invejar aqueles sábios idealizados que se sentavam à mesa e escreviam um texto inteiro sem pestanejar.

Quando cheguei ao doutorado, consegui o meu primeiro emprego como professora de antropologia em uma universidade. Efetivamente, esta experiência foi reveladora e decisiva em minha vida pessoal e profissional. As incertezas em relação à ciência e as inseguranças em relação ao mundo contrastavam com a minha segurança em ensinar antropologia. Surpreendia-me com as minhas próprias certezas; por as ter e não saber. Foi bom encontrar o meu referencial no mundo.

Fui socializada pela antropologia social dos anos 1980 no Brasil. Isto significa que aprendi que “[...] a antropologia não é uma disciplina apenas fotográfica, mas sobretudo artesanal, interpretativa e microscópica [...]” (PEIRANO, 1995, p. 33). Clifford Geertz foi para mim, como a maioria de meus colegas de geração intelectual, o autor que marcou a minha passagem pela disciplina. Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Margaret Mead, Max Gluckmann e Franz Boas não me dizem muito individualmente. Historicamente e em conjunto, no entanto, fazem-me perceber a riqueza da antropologia como um todo e hoje, surpreendo-me gostando do que vejo e vivo. O relativismo, o respeito ao “outro”, o ser ciência sem esquecer a subjetividade da vida, foi o que de mais importante aprendi com o pensamento antropológico.

Mas, enfim, a antropologia reforçou em mim a necessidade de continuar a desconfiar da ciência e, portanto, dela própria também. Não somente porque devemos desconfiar de todos aqueles que se dizem poderosos e absolutos, mas também porque a crítica sobre nós mesmos é uma atitude científica necessária à própria ciência. Segundo um colega antropólogo, este é o meu sonho antropológico. Para mim, é um dos caminhos possíveis de compreensão do mundo e da vida, que está longe de ser simplesmente exotismo ou mistificação.

disciplina, do contexto sócio-histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia, no próprio local de pesquisa entre pesquisador e pesquisados. Eis aí, talvez, a razão pela qual os projetos de pesquisa de estudantes de antropologia sempre esbarram no quesito ‘metodologia’, quando estes competem com colegas de outras ciências sociais.” (PEIRANO, 1992, p. 37, p. 39).

⁶ Fiquei surpresa ao ler uma entrevista de Claude Lévi-Strauss (1988, p. 8) onde o autor confessa a sua total desorganização ao escrever: “[...] eu me saio bem no trabalho acumulando fichas: um pouco sobre tudo, idéias apanhadas de relance, resumos de leituras, referências de obras, citações... E quando quero fazer alguma coisa, tiro do meu armário um pacote de fichas e as distribuo como num jogo de paciência. Esse tipo de jogo, onde o acaso representa seu papel, ajuda-me a reconstruir uma memória debilitada.”

Já há algum tempo, as perguntas que mais tenho feito são: qual a especificidade do conhecimento científico? Quais as diferenças entre as ciências exatas e as ciências sociais? O que é a antropologia e mais especificamente, o que é a antropologia social feita no Brasil? No que esta disciplina se diferencia das demais ciências sociais e humanas? Qual a sua singularidade? É possível o conhecimento do “outro”? Como é possível o conhecimento do “outro”? Nas ciências exatas o conhecimento é essencialmente o conhecimento de um “outro” que possui uma natureza radicalmente diferente do sujeito que conhece. O objeto de estudo nas ciências sociais somos nós mesmos, pesquisador e pesquisados pertencentes a uma mesma natureza e, muitas vezes, a uma mesma história. Será que o conhecimento científico, como historicamente é entendido, inviabiliza o conhecimento do mesmo?

A virada do século XX para o XXI parece ser um momento propício⁷ para viabilizar esta discussão. Uma das características da antropologia contemporânea no Brasil – talvez no mundo como as demais ciências humanas –

é a sua preocupação consigo mesma. Quem somos nós e o que temos feito de concreto são perguntas recorrentes entre os antropólogos brasileiros. Pesquisas sobre esta temática tem se multiplicado e hoje podemos dizer que está se transformando em uma linha de pesquisa da disciplina presente em quase todas as instituições onde nos encontramos e em vários grupos de trabalho, seminários e “mesas redondas” que vem sendo promovidas em nossos encontros nacionais e regionais. A preocupação com a construção de nossa história e com a busca da compreensão de nossas tradições teóricas é uma constante tanto entre os antropólogos do sul quanto na USP e Unicamp, como também em Pernambuco, Rio de Janeiro e no Museu Emílio Goeldi no Pará.

Existe, portanto, um contexto favorável no campo antropológico e entre as ciências sociais no Brasil, que tem possibilitado e até mesmo incentivado esta discussão. A tendência cada vez maior por parte de antropólogos brasileiros em pesquisar fora do país demonstra não somente um amadurecimento da antropologia feita no Brasil, como a afirmação de um estilo nosso em fazer pesquisa, escolher temáticas e levantar problemas. Ou seja, repensando em nossas pesquisas, modelos teóricos “importados” de outras tradições, conseguimos criativamente contribuir com o pensar e fazer antropológicos.

Ao questionar a antropologia contextualizando-a com as memórias da minha própria experiência, não tenho a pretensão da “experimentação” tentada pelos autores chamados pós-modernos⁸, apesar de que a possibilidade da existência destas

⁷ Consultar Rubim, 1997.

⁸ Segundo Caldeira (1988) a antropologia pós-moderna, dizem os seus autores, pode e deve experimentar de tudo em seus textos: evocar, sugerir, provocar, ironizar.

linhas, só é possível graças a esses autores. O objetivo é somente situar a problemática com a qual trabalho, através da experiência de formação antropológica com a qual estou mais familiarizada, ou seja, minha própria história. Penso que toda atividade científica começa por aí. Sem negar a nossa inserção no mundo, através da autoconsciência do que somos e de como nos transformamos no que somos, estranhar o familiar e negar o cotidiano para poder voltar à totalidade, apreendendo-a e interpretando-a. Não existe conhecimento sem sujeito, bem como não existe sujeito sem vida e vida sem consciência. As preocupações do presente são freqüentemente determinadas pelas vivências do passado e as diferentes tentativas de reconstrução do passado encontram as suas referências no presente⁹.

Para conhecer é preciso esforço e determinação. Mas, se não possuímos suficiente experiência de vida, uma história que nos proporcione pensar e refletir sobre o que lemos, sobre o legado de nossos antepassados, os clássicos, não teremos condições de produzir conhecimento criativo. Quanto mais rica for essa história, mais poderemos avançar em direção a um conhecimento significativo e original.

Neste sentido, um texto pode dizer muito sobre seu autor. Mesmo um texto científico. Em suas linhas e entrelinhas estão implícitas as suas concepções de mundo, de vida e de ciência. Os caminhos escolhidos não são simplesmente aleatórios. Os espaços deixados em branco não são aspectos da realidade meramente esquecidos.

A concepção de ciência com a qual trabalho não é uma concepção meramente utilitarista, mas também não entendo a ciência como um conhecimento apartado do mundo e da vida real de nosso dia-a-dia. Muitas vezes o pensamento científico se recusa a habitar o mundo (MERLEAU-PONTY, 1994). No entanto, não existe possibilidade de ciência fora da realidade do mundo¹⁰. O trabalho intelectual tem muito da combinação de “pedaços” de vida, colhidos aqui e ali, em diferentes tempos e múltiplos espaços. A sua originalidade e o seu sucesso depende de certas combinações – intelectualmente e socialmente corretas em determinados momentos – que escolhemos fazer ou “esquecemos” de priorizar.

Enfim, a antropologia tem uma responsabilidade no rumo tomado pelo conhecimento científico contemporâneo, principalmente no que diz respeito às ciências humanas. A observação participante, que fomos nós os primeiros a problematizar, nos ensina que a vivência é a fonte de todo conhecimento. Mas, a vivência não simplesmente experimentada, pois do contrário nosso olhar nada teria de diferente do olhar do turista

⁹ E com isto não quer dizer que concordo com o que Stocking Jr. (1968) denomina criticamente de “presen-tismo”.

¹⁰ Não é por acaso, com certeza, que existe hoje uma tendência estilística no texto científico de se misturar vida e ciência. Nessa direção estão concentrados alguns esforços da “nova história” que se tem revelado em algumas obras como, por exemplo, *O Mundo de Sofia* (GAARDER, 1995).

ou do viajante do século passado. A experiência vivenciada que não está desvinculada da reflexão e da consciência do que se escolhe viver e participar e que nos remete aos autores clássicos da disciplina.

Ao contrário de alguns autores¹¹, não sou avessa ao memorialismo. De certa forma e historicamente, a principal prática antropológica não deixa de ser uma “coleção” de memórias, isto é, o que poderíamos chamar de “memória vivencial”¹². Não simplesmente o resgate dos acontecimentos passados, mas essencialmente a lembrança crítica e consciente do que se viveu sem perder de vista o contexto histórico de então. Nossos textos etnográficos são testemunhos de nossas vivências/reflexão/consciência entre diferentes modos de vida no tempo e no espaço.

Para mim, é lamentável que os praticantes desta ‘antropologia crítica’, tenham perdido de vista estes aspectos *testemunhais* de todo o trabalho de campo, tentando substituí-lo de modo tão americano por uma outra fórmula: um dialogismo interpretado individualisticamente e que termina por correr o risco de ser simplesmente outra fórmula de sucesso (ou camisa-de-força). Mas isso não é tudo, porque no caso da antropologia que praticamos no Brasil, não se pode esquecer que o *testemunho* é parte crítica de nossa prática como pesquisadores. (DA MATTA, 1992, p. 59).

Parece que quando nos tornamos antropólogos já não conseguimos olhar desaperebidamente para as diferenças a nossa volta¹³. A apropriação distinta da multiplicidade do real ressalta aos nossos olhos e as diferenças nos ensinam a ver o mundo com menos ingenuidade.

ANTROPOLOGIA DO CONHECIMENTO OU HISTÓRIA SOCIAL DA ANTROPOLOGIA?

Há algum tempo venho procurando um contexto teórico e temático onde possa encaixar a preocupação intelectual que mais me incomoda, que é, em última instância, porque pensamos como pensamos hoje no mundo contemporâneo. É claro que o lugar de onde falo é significativo nessa busca. Sou mulher, brasileira, intelectual e antropóloga. A ciência, pois, ocupa um lugar de relevância nessa minha busca, e as humanidades – a antropologia em particular – são reveladoras dessa preocupação.

¹¹ Por exemplo Luiz de Castro Faria (1993) e Moacir Palmeira (1994).

¹² “Para aparecer como ‘yo testical’ convincente, el etnógrafo ha de manifestarse primero como un ‘yo’ convincente.” (GEERTZ, 1997, p. 89).

¹³ Roque de Barros Laraia defende a idéia de que todo antropólogo deveria sair de seu próprio país para ter a oportunidade de vivenciar uma sociedade diferente da sua e poder comparar modos de vida diferenciados (LARAIA, entrevista em 24 de setembro de 1992).

A polarização entre ciências humanas e ciências naturais, métodos, a necessidade de leis universais, a objetividade da razão ao lado da subjetividade da vida, são bússolas que me orientam nessa procura. A antropologia, muito mais do que uma escolha ao acaso, é um referencial teórico importante e diz muito acerca do caminho escolhido.

Portanto, não sou uma antropóloga “padrão”, se é que podemos dizer que essa categoria exista. Não pesquisei negros, índios, ou os excluídos da cidade. Minha preocupação, como já colocado, diz respeito à ciência como referência de verdade última em nossa sociedade contemporânea e qual a trajetória que nos fez chegar a esse referencial.

Penso ser a antropologia uma orientação disciplinar sugestiva. Mais do que a história da ciência – que *tout court* se preocupa com as continuidades e rupturas – ou a filosofia da ciência – que se debruça sobre os limites e possibilidades – do que se tornou atualmente o conhecimento acadêmico em nossa sociedade, a antropologia como disciplina tem uma inserção nas ciências de um modo geral, e nas humanidades em particular, que a privilegia em relação à história e/ou a filosofia nesse contexto. A busca da singularidade – chamada alteridade pela disciplina – a partir de uma perspectiva comparativa é o que vem caracterizando esse conhecimento, relativamente recente entre nós durante sua história, que não data de mais de cento e cinquenta anos.

A perspectiva antropológica, conseqüentemente, é mais que um acaso de formação acadêmica da autora. Uma escolha consciente ao debruçar-se sobre o conhecimento mais prepotente da contemporaneidade: a ciência e seus praticantes.

Claro está que essa preocupação não é somente minha e acaba por refletir o contexto contemporâneo na direção do que ficou conhecido como crise das ciências sociais: a disputa por espaços acadêmicos na busca de interfaces e fronteiras entre as suas disciplinas, o compartilhamento de temas e problemas, a multiplicidade de trajetórias teóricas e metodológicas e a hegemonia cada vez maior da tecnologia são pistas nessa direção.

Poderíamos dizer que essa preocupação, entre os antropólogos, divide-se entre aqueles que pesquisam recorrentemente alguns aspectos da realidade, como por exemplo, a trajetória intelectual de um autor ou momentos da história da antropologia como parte do conhecimento, e aqueles que “olham” para a disciplina como um todo; uma tradição com singularidades nacionais inserida na trajetória cultural do pensamento ocidental.

Entre os antropólogos de outras tradições nacionais poderíamos citar Stocking Jr., George Marcus, Peter Worsley, Adam Kuper, Pierre Bourdieu, Louis Dumont e Geertz entre outros.

Para mim, a “descoberta” do lingüista Tzvetan Todorov foi um marco nessa busca, bem como do historiador da ciência Stephen Jay Gould. Autores que possuem como ponto de encontro de suas problemáticas construídas a partir de diferentes temáticas, a singularidade do conhecimento científico como parte do pensamento ocidental.

Vico, Kuhn, Gadamer, Feyerabend, Lakatos, Musgrave, Merleau-Ponty, Bachelard, Rorty, Latour na filosofia. Entre os sociólogos, principalmente Nobert Elias com *A sociedade de corte* (2001).

A leitura de biografias tem sido reveladoras do estar no mundo ocidental: Leonardo, Galileu, Newton, Darwin, Marx, Weber, Einstein, Durkheim, Feyerabend, Lévi-Strauss etc.

Tarnas, Manchester, Garin, Chartier, Whitrow e Crosby contribuíram na compreensão da construção história da mentalidade ocidental.

Um historiador, no entanto, foi quem mais me impressionou nessa busca, pois me pareceu que tinha as minhas preocupações. *Uma história social do conhecimento* (2003) de Peter Burke era o livro que procurava desde a minha graduação em ciências sociais. A certeza em relação ao conhecimento produzido me incomodava. A crítica e a reflexão me encantavam e a busca da singularidade na pluralidade do mundo, juntamente com o afastamento de qualquer preconceito, foram referências teóricas e atitudes que me fizeram persistir por esse campo do conhecimento.

No entanto, essas duas atitudes, para mim contraditória, se mantinham presentes entre os professores, nas aulas e nos textos lidos: a pretensão em ser ciência com todas as implicações que historicamente o conceito nos sugere, ao lado da subjetividade da vida, da falta de controle dos fenômenos do mundo.

A leitura dos clássicos da antropologia, enfim, fez a diferença na lapidação da problemática que venho trabalhando. Morgan, Tylor, Boas, Mauss Radcliffe-Brown, Malinowski, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Ruth Benedict, Margaret Mead, Geertz etc foram a minha bússola nessa caminhada.

O meu objetivo, em última análise, é problematizar a polarização entre verdade e mentira, objetivo e subjetivo, universalidade e singularidade, ciências sociais e naturais, cultura e natureza, porque todo conhecimento é socialmente construído, datado no tempo e localizado no espaço. Aqui, a prepotência da ciência se esvai, é ineficaz, imprópria. Conseqüentemente, o relativismo, que foi primeiramente enfatizado pelos antropólogos, do mundo, da vida, da verdade e da ciência, e o seu desenvolvimento perverso defendido pelos pós-modernos, ficam sem sentido, pois o relativismo somente significa e é significativo quando da comparação entre marcos culturais determinados.

Dentro destes marcos, podemos e devemos falar em verdades, referenciais, “portos seguros”, que em última instância, também não serão eternos, mas históricos. Tudo se transforma no mundo dos homens. Comparar, no entanto, não para hierarquizar, mas para revelar singularidades, promovendo diálogos.

É claro que tenho conhecimento dos trabalhos do que ficou conhecido na primeira parte do século XX como Sociologia do Conhecimento, principalmente da obra do sociólogo Karl Mannheim, e que o seu pensamento como de outros autores, como por exemplo, Durkheim e Mauss entre outros, influenciam as minhas próprias preocupações. No entanto, não sou a primeira e nem é por isso que penso que antropologia do conhecimento é a melhor designação para a problemática que escolhi. É sim pela singularidade da perspectiva antropológica, que privilegia a singularidade, o “outro”, a repulsa de qualquer tipo de preconceito. Isto é, a compreensão da pluralidade do estar no mundo, e, portanto, do pensar e do conhecer – conhecimentos no plural –, que considero a mais próxima daquilo que desejo expressar. Ou seja, ao contrário da tendência contemporânea da antropologia, que enfatiza o saber local, as minhas preocupações centram-se naquilo que denominamos conhecimento universal – ou ciência –, mas numa perspectiva local, compreendendo-o como um conhecimento singular de um determinado momento da cultura ocidental. Cultura esta que tem como singularidade, a expansão e a opressão/violência como pano de fundo, e, portanto, o controle do mundo e dos seres vivos a sua volta. A ciência, como “saber local” é a expressão desse modo de vida.

AS PESQUISAS

Compreender, explicar, descrever como se constituiu um pensamento sistematizado e acadêmico sobre as diferenças humanas em estar no mundo, no tempo e no espaço, seus fundamentos, suas origens. A partir de que momento e necessidades começou a se construir um pensamento sistematizado, com estatuto de verdade e, portanto, legítimo, sobre as diferenças culturais/sociais? Por que este imaginário possui uma verdadeira obsessão pelo controle da natureza e da vida? Pelo objeto, materialidade? Ao mesmo tempo em que a vida não se cansa em nos “mostrar” que ela não pode ser dominada? Que não podemos controlar a história e o mundo de acordo com os nossos desejos individuais?

Para cumprir esta tarefa, primeiramente temos que nos indagar a cerca do que é a ciência, em que contexto histórico nasceu e para que fim. É lugar comum afirmar que o conhecimento científico substituiu o conhecimento teológico acerca do mundo e da verdade. No entanto, é simplista por demais essa idéia. É preciso ir além. “Desfocar” o olhar.

A nossa proposta tem sido a discussão dessa problemática a partir dos conceitos de explicação, compreensão e descrição que são a substancialidade da antropologia como ciência. É a partir da resposta que se dá a pergunta: *o que é fazer ciência?*, que se contextualiza historicamente o que é a ciência. Ou seja, ter certezas ou sugerir verdades em relação ao mundo e ao homem.

A minha problemática é discutir os limites e possibilidades de uma verdade e de uma objetividade na relação do homem com o mundo a sua volta e com os outros homens. A capacidade inerente ou adquirida que possuem os homens em diferentes contextos históricos, em explicar, compreender e/ou descrever as diferenças nesse estar no mundo, conhecendo-o e construindo teorias sobre a realidade vivida.

Seguindo nessa perspectiva de construção de uma etnografia do pensamento antropológico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988; PONTES, 1998), a partir de seus principais fundamentos, ou seja, a sua prática de pesquisa – a construção de etnografias – e a análise/síntese antropológicas, a etnografia do pensar e fazer antropológico devem ser entendidos como uma descrição densa (GEERTZ, 1978), uma interpretação de teias de significados que impregnam a disciplina a partir da contextualização histórica desses significados e seus emaranhados, compreendendo-a como uma construção cultural, datada no tempo e localizada no espaço, que possui uma linguagem própria, um estar no mundo singular, diferenciando-a de qualquer outra tradição disciplinar sem, no entanto, esquecer de suas contribuições. Este é o meu objetivo e o meu referencial teórico.

De posse da problemática mais geral apresentada, escolhi como meus *sujeitos* de pesquisa no Doutorado, os antropólogos brasileiros que contribuíram na construção do fazer e pensar antropológicos entre nós. A instituição era a Unicamp e o Doutorado em Ciências Sociais na subárea de Itinerários Intelectuais e Etnografia do Saber.

Era preciso fazer trabalho de campo¹⁴ e escolher, portanto, um objeto concreto que melhor refletisse o pensamento antropológico brasileiro no período escolhido. Um objeto que somente através de sua singularidade pudesse nos levar a compreender melhor o que é isto que chamamos de antropologia brasileira¹⁵. A sugestão me foi dada por Roberto Cardoso de Oliveira que, ao mesmo tempo empolgado com a temática proposta, colocou-me a complexidade da tarefa. O Objeto empírico escolhido foram as dissertações de mestrado em antropologia social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade de Brasília (UnB), Universidade de São Paulo (USP) e Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) no período que

¹⁴ Nas últimas décadas a noção de “campo” vem se modificando e ampliando consideravelmente, sem que, no entanto se faça acompanhar de uma discussão e problematização do que este conceito significa para a antropologia num mundo onde o “outro” já não se encontra tão distante nem radicalmente diferente do “eu”.

¹⁵ Ver texto de Cardoso de Oliveira (1986).

denominei de *era da pós-graduação*, isto é, de 1968 a 1994, momento de implantação e consolidação dos Programas de Pós-Graduação no Brasil.

Após o doutorado e já lecionando na graduação e pós-graduação (Mestrado e Doutorado) na Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, campus de Marília, por uma década continuei a trabalhar com a história da antropologia brasileira, particularmente com biografias intelectuais, e iniciei uma pesquisa sobre o ensino e a aprendizagem da disciplina, não fugindo das minhas preocupações anteriores.

Recentemente terminei meu pós-doutorado nas Universidades de Salamanca, Autônoma de Barcelona e Complutense de Madri, sobre a trajetória da antropologia na Espanha. Uma disciplina que internacionalmente parece ser “invisível” aos seus pares, mas que possui toda uma riqueza intrínseca. Meu foco ainda continua sendo a antropologia que se faz no Brasil. Compreender a construção histórica das chamadas antropologias “periféricas”, sem perder de vista a perspectiva brasileira, é o que me incomoda no momento. É o Brasil o meu interesse maior. A comparação é a técnica que me proporcionará essa compreensão da antropologia brasileira e que historicamente está presente em todas as trajetórias da disciplina em diferentes países e instituições.

REFERÊNCIAS

- BURKE, P. *Uma história social do conhecimento: de Gutemberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- CALDEIRA, T. P. do R. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 21, p. 133-157, jul. 1988.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. A Categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da Antropologia. *Anuário Antropológico 86*, Rio de Janeiro, p. 57-74, 1986.
- _____. *Sobre o pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro : MCT : CNPq, 1988.
- CASTRO FARIA, L. de . A Antropologia no Brasil: depoimento sem compromissos de um militante em recesso. In: _____. *Antropologia: espetáculo e excelência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro : Editora UFRJ, 1993. p. 01-26.
- DA MATTA, R. O ofício de etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues” . In: NUNES, E. (Ed.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 17-38. rodapé
- _____. Para uma antropologia da tradição brasileira (ou: A virtude está no meio). *Comunicações do PPGAS*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 23-44, 1992.
- DURHAM, E. A política de pós-graduação e as Ciências Sociais . *Boletim Informativo Bibliográfico de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 41-55, 1º semestre 1986.

- ELIAS, N. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- GADAMER, H. G. *Verdad y metodo: fundamentos de uma hermenêutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- GAARDER, J. *O mundo de Sofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1978.
- _____. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, C. Campo da Antropologia . In: _____. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- MEAD, M. *Macho e fêmea*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- MILLS, W. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- PALMEIRA, M. *Memorial*. Rio de Janeiro: Museu Nacional : UFRJ, 1994.
- PEIRANO, M. Os antropólogos e suas linhagens. In: CORRÊA, M.; LARAIA, R. de B. (Org.). *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. Campinas: IFCH, Unicamp, 1992. p. 31-48.
- _____. A favor da etnografia. *Anuário Antropológico* 92, Rio de Janeiro, p. 197-224, 1995.
- PONTES, H. *Destinos mistos: os críticos do grupo clima em São Paulo (1940-1968)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- RUBIM, C. de R. *Antropólogos brasileiros e a Antropologia no Brasil: a era da pós-graduação*. 1996. 485 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 1996.
- _____. Um pedaço de nossa história: historiografia da Antropologia no Brasil. *Boletim Informativo Bibliográfico*, Rio de Janeiro, n. 44, p. 31-72, 2º semestre 1997.
- STOCKING JÚNIOR, G. W. *Race, culture, and evolution: essays in the history of anthropology*. New York: The Free Press; London: Collier-Macmillan Limited, 1968.
- VELHO, G. Sobre conhecimento e heresia . In: _____. (Org.). *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980. p. 08-29.