



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"  
Campus de Marília



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

## **Notas sobre antropologia:** hermenêutica e pós-modernidade Laércio Fidelis Dias

**Como citar:** DIAS, L. F. Notas sobre antropologia: hermenêutica e pós-modernidade. *In:* SALATINI, Rafael. **Cultura e direitos humanos nas Relações Internacionais – vol 1** (org.). Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016. p. 209-222.  
DOI: <https://doi.org/10.36311/2016.978-85-7983-801-9.p209-222>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

# 13.

## NOTAS SOBRE ANTROPOLOGIA: HERMENÊUTICA E PÓS-MODERNIDADE<sup>1</sup>

*Laércio Fidelis Dias*

### 1 APRESENTAÇÃO

Este artigo será apresentado a partir de duas unidades temáticas: a primeira, denominada hermenêutica e antropologia interpretativa e, a segunda, antropologia pós-moderna. O objetivo do artigo é apresentar alguns textos Geertz (1988, 1989, 1998), Clifford (1988), Caldeira (1988), Marcus e Fisher (1986), Fisher (1985) que tratam dessas duas unidades temáticas, através de pequenas sinopses. Mas, ao mesmo tempo, propor uma reflexão e, tanto quanto possível, problematizar as questões e os temas levantados pela leitura desses trabalhos. Assim, para atender tal exigência, entrementes às breves apresentações dos objetivos dos trabalhos, é realizada uma leitura vertical, que consiste em eleger um tema que permita pôr em diálogo os diferentes textos e escolas de pensamento. Colocar em diálogo não significa fazer comparações, não raro esdrúxulas, dizendo o que há em um e não há noutro texto. Ao dispensar comparações miúdas e isoladas

---

<sup>1</sup> Este artigo foi originalmente escrito como uma aula, apresentada durante a disciplina Antropologia - problemas de Antropologia Contemporânea, ministrada no Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP pela Prof<sup>a</sup>Dr<sup>a</sup> Margarida Maria Moura, em 2000. Esta aula foi parte dos requisitos obrigatórios das atividades do estágio de monitoria realizado durante o mestrado, cursado no mesmo Departamento. Posteriormente, em 2005, uma versão mais enxuta da que é apresentada aqui foi publicada na *REMark*: Revista Brasileira de Marketing, São Paulo, v. 4, n.1, p. 39-58, com o título de "Diálogo entre antropologia interpretativa e pós-modernidade". A versão que compõe esta coletânea é um texto ligeiramente ampliado em relação ao publicado na *REMark*, e mais próximo do texto original.

entre os diferentes textos, é necessário, então, erguer o grau de abstração com o qual se examinava a bibliografia. Pode parecer bastante refinado, e mesmo erudito, falar em erguer o grau de abstração com o qual se examina a bibliografia. Mas, na verdade, tal suspensão quer dizer algo quase óbvio, porque os dois conjuntos de textos que compõem as duas unidades temáticas, inicialmente, articulavam-se entre si, mais abstratamente, através do próprio título das unidades: hermenêutica e antropologia interpretativa, e, antropologia pós-moderna.

O tema que conduz a leitura vertical mencionada anteriormente é o modelo clássico de etnografia estabelecido a partir da década de 20 do século XX. Essa questão parece apropriada porque possibilita fornecer um panorama amplo da antropologia clássica, antropologia interpretativa e antropologia pós-moderna. Assim sendo, o tema modelo clássico de etnografia será o fiel da balança que irá conduzir o diálogo entre a bibliografia selecionada.

## 2 DEFININDO CONCEITOS

O que é antropologia interpretativa, hermenêutica e pós-modernidade?

A antropologia interpretativa poderia ser, fundamentalmente, caracterizada por duas atitudes metodológicas que balizam a antropologia praticada por Geertz: 1) tomar os fenômenos sociais como passíveis de interpretação, uma vez que a realidade social não pode ser apreendida, significativamente, por meio de leis, cabendo, então, ao antropólogo interpretar a realidade, e não explicá-la; 2) tomar os fenômenos culturais como símbolos interpretáveis, dos quais se é possível apreender o sentido, e não demonstrá-lo enquanto códigos e leis. Esses dois pressupostos encontram-se claramente formulados, respectivamente, em *O saber local*, no primeiro ensaio denominado “Mistura de gêneros: a reconfiguração do pensamento social”, e no primeiro capítulo de *A interpretação das culturas*, denominado “Descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura”.

O termo hermenêutica pode, num sentido mais amplo, ser considerado como o equivalente à interpretação. Num sentido mais preciso, refere-se à tradição filosófica alemã do século XIX, de orientação anti-positivista, cujo representante mais exponencial é Dilthey, para quem a experi-

ência etnográfica pode ser vista como a construção de um universo comum de significados no interior de maneiras intuitivas de sentir, perceber e conjecturar. É uma atividade que faz uso de pistas, interpretações, gestos tendo em vista elaborações de interpretações consistentes. Assim, cabe ao hermenêuta social, compreender o sentido das ações sociais. Weber (1991), sociólogo e historiador alemão, recebeu forte influência da tradição filosófica hermenêutica. Nota-se essa influência, logo no primeiro parágrafo do capítulo denominado “Conceitos sociológicos fundamentais”, de seu trabalho clássico intitulado *Economia e sociedade*. É pertinente destacar esse parágrafo porque, como se verá mais adiante, a noção de descrição densa de Geertz(1989), tem bastante a ver com as caracterizações de Weber acerca da natureza do objeto e da análise sociológicos. Diz Weber (1991, p. 3-4):

Sociologia (no sentido aqui entendido desta palavra empregada com significados diversos) significa: uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la casualmente em seu curso e em seus efeitos. Por “ação”, entende-se, neste caso, um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com o seu sentido subjetivo. Ação “social”, por sua vez, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de outros, orientando-se por este em seu curso. Sentido é o sentido subjetivamente visado: a) na realidade alfa, num caso historicamente dado, por um agente, ou beta, em média ou aproximadamente, construído pelo agente ou pelos agentes, ou b) num tipo puro conceitualmente, construído pelo agente ou pelos agentes concebidos como típicos. Não se trata, de modo algum, de um sentido objetivamente correto ou de um sentido verdadeiro obtido por indagação metafísica. Nisso reside a diferença entre as ciências empíricas da ação, a Sociologia e a História, e todas as ciências dogmáticas, a Jurisprudência, a Lógica, a Ética e Estética, que pretendem investigar em seus objetos o sentido correto e válido.

A noção de pós-modernidade em antropologia, que se encontra no texto de Caldeira (1988, p. 133), poderia ser sintetizada nos seguintes termos: o antropólogo pós-moderno tende a rejeitar descrições holísticas. Ele prefere interrogar-se sobre os limites de sua capacidade de conhecer o outro. Procura expor no texto as suas dúvidas, o caminho que o levou a interpretação, que é sempre parcial. Em Marcus e Fisher (1986), en-

contrar-se uma caracterização bastante apropriada do que vem a ser pós-modernidade em antropologia. Escrevem os autores que a maioria das culturas locais, espalhadas pelo mundo, são produtos de histórias de apropriações, resistências e acomodações. Neste sentido, a tarefa principal da antropologia pós-moderna é fazer uma revisão dos critérios que até então têm fundamentado a descrição etnográfica, critérios estes assentados numa concepção de unidade cultural auto-suficiente, homogênea, num certo sentido, ahistórica, e propor uma noção de situação cultural como um fluxo constante, como um estado de suscetibilidade histórica inescapável, sujeita a processos mais amplos de influência tanto no nível local quanto global. O artigo de Marcus (1991, p. 199-200) coloca como problemática central da pós-modernidade na pesquisa histórica e social, a questão da formação da identidade, ou, a questão de quem, ou o que controla e define a identidade dos indivíduos, grupos sociais, nações e culturas. Questão esta posta a partir da desconstrução dos artifícios estruturantes do realismo etnográfico presentes nas monografias clássicas, que, como exemplos, poderiam ser mencionados os trabalhos de Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, entre outros.

### **3 MODELO CLÁSSICO DE ETNOGRAFIA E A CRÍTICA PÓS-MODERNA**

Caracterizadas as noções de hermenêutica, antropologia interpretativa e pós-modernidade, o pano de fundo sobre o qual o artigo irá de se desenrolar está armado. Mas a intenção é pôr todos os textos em diálogo tendo como referência o modelo clássico de etnografia. Assim sendo, é preciso também definir o que se entende por modelo clássico de etnografia.

O artigo de Caldeira (1988) e de Clifford (1998) possuem boas caracterizações do modelo clássico de monografia inaugurado por Malinowski. No caso de Clifford (1998), o autor caracteriza o modelo clássico de monografia para tentar compreender como a antropologia trouxe legitimidade científica para o conhecimento que produz na forma de textos. Caldeira (1988), por sua vez, retoma os aspectos fundamentais das monografias clássicas para depois apresentar as críticas dos autores pós-modernos, essencialmente norte-americanos.

Vejam, então, brevemente, que modelo de monografia é esse. Caldeira (1988, p.136), apoiando-se em Clifford, esclarece que a figura do antropólogo-cientista era o profissional em trabalho de campo, cuja imagem distinguia-se da do antropólogo de gabinete, do missionário e do agente colonial, porque trabalhava segundo regras específicas e legitimava seus textos evocando a experiência que tinha de uma outra cultura. O modo marcante de autoridade do trabalho de campo moderno está inscrito na seguinte frase: “Você está lá, porque eu estive lá”.

Clifford (1998, p.30-32) é ainda mais enfático. O autor enumera as seis características básicas que fundamentam a autoridade científica das monografias clássicas:

1. a primeira refere-se à necessidade do etnólogo receber treinamento nas técnicas de pesquisa e nos modelos analíticos mais atuais (no caso da época);
2. evitar intérpretes e aprender minimamente a língua nativa;
3. observação participante como norma primordial do trabalho de campo
4. o uso de modelos teóricos analíticos facilitam a pesquisa porque orientam a observação do etnólogo para questões mais precisas como: estrutura social, parentesco, ritual e assim por diante;
5. ao focalizar a análise em certas questões, o etnólogo tem como pressuposto que o todo pode ser observado pela parte. Isto é, na medida em que as culturas formam totalidades e as suas várias partes constituintes encontram-se interligadas, uma certa instituição, como Kula, por exemplo, nada mais é que um epifenômeno, na esfera micro, do todo;
6. o desdobrar desse pressuposto são as abordagens sincrônicas. De todo modo, é importante destacar que as abordagens sincrônicas presentes nas primeiras monografias antropológicas, especificamente Malinowski e Radcliffe-Brown, estavam ligadas também a uma crítica aos métodos de conjectura histórica empregados por difusionistas e evolucionistas do século XIX.

Segundo Clifford (1998, p.22), o contexto histórico que vai abalar profundamente a forma clássica de fazer antropologia, inaugurada por Malinowski, refere-se ao colapso do poder colonial na década de 50 do século XX e os ecos deste processo na teoria cultural nas duas décadas

posteriores. Após a mudança de perspectiva a partir da qual a Europa e os Estados Unidos vêem os movimentos negros, depois da crise de consciência da antropologia com relação ao seu *status* liberal dentro de uma ordem colonial, e na medida em que o mundo ocidental não pode mais representar ele mesmo como ponto-de-vista exclusivo de conhecimento antropológico do outro, é preciso pensar num mundo de etnografias, no plural, ou seja, de conhecimento sobre o outro a partir de perspectivas múltiplas. Além disso, acrescenta o autor, a expansão da comunicação e da influência intercultural conduz as pessoas a interpretar o outro, bem como elas mesmas. Tudo em meio a uma freqüente e disforme variedade de idiomas, denominado de heteroglossia.

Em síntese, segundo Clifford (1998, p.23), as mudanças pelas quais o mundo vem passando, mencionadas anteriormente, conduz a antropologia a uma crise de representação. O desafio, então, é escapar de textos antropológicos que fazem uso reducionista de dicotomias e essencialismos, e evitar representar em termos de retratos abstratos e ahistóricos a alteridade.

#### 4 ANTROPOLOGIA HERMENÊUTICA DE GEERTZ

O próprio Clifford (1998, p.37-38) admite que a antropologia interpretativa vem criticar a ingenuidade da autoridade da experiência, tal qual formulada nas monografias clássicas. Acrescentaria também os trabalhos de Sahlins (1990), especificamente *Ilhas de histórias*. Neste livro autor trabalha com a relação entre estrutura e história, redefinindo de forma complementar os termos. O conceito de “estruturas performáticas” é especialmente importante, na medida em que Sahlins (1990) persiste em encontrar ordenação nas categorias de pensamento que informam as ações individuais, por mais aleatórias que elas possam parecer.

Dando continuidade ao raciocínio de Clifford (1998), a interpretação baseada no modelo filológico de leitura de texto, proposta pela antropologia interpretativa, emergiu como alternativa promissora para desmitificar muito do que, anteriormente, tinha sido transmitido, sem muito exame, acerca da construção das narrativas, da observação e das descrições etnográficas. A antropologia interpretativa contribuiu para ampliar a visi-

bilidade dos processos de criação através dos quais os “objetos” culturais são elaborados e tratados como significativos.

O que vem a ser “modelo filológico de leitura de texto”? Geertz (1989, p.321) escreve: “a cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles [textos] pertencem”. Assim, a aplicação do modelo filológico de leitura de texto em antropologia interpretativa, equivale a equiparar a cultura a um texto, e a sua interpretação, à leitura. É exatamente por isso que uma das principais fontes de contribuições para a análise dos fenômenos culturais, nas últimas décadas, especialmente na de 90, têm vindo de autores ligados à crítica literária. Como exemplo, poderia mencionar o hindu-britânico HomiBhabha (1998).

A textualização ou a noção de cultura como texto, pré-requisito da análise proposta pela antropologia interpretativa de Geertz (1989), possibilita apreender os processos pelos quais comportamentos não-escritos, discursos, crenças, tradições orais e rituais são reunidos como um corpo significativo, que se distingue do discurso imediato e da situação de performance, ou, em poucas palavras, dos dados empíricos. Isto é necessário porque o mundo, ou a realidade social, não pode se apreendida diretamente. A sua apreensão é feita a partir das partes e por mediação de conceitos. E as partes devem ser conceitualmente separadas do fluxo da experiência em que ocorrem. Assim, a textualização fornece um senso de sentido através de um movimento circular de ida e volta que, ao mesmo tempo, isola e contextualiza um fato ou um evento da e na realidade mais ampla que o cerca. É uma idéia já implícita, mas talvez não seja demais enfatizar. Tomar a cultura como texto significa concebê-la como um sistema, como um conjunto de partes coordenado entre si. Possivelmente, assim, fique ainda mais claro porque Geertz (1989, 1998) intitula alguns de seus artigos ou ensaios de: “A arte como sistema cultural”, “O senso comum como sistema cultural”, “A religião como sistema cultural”, entre outros.

## **5 A INTERPRETAÇÃO DAS CULTURAS EM SEUS PRÓPRIOS TERMOS**

Mas pensar a cultura como texto e textualização como mediação conceptual necessária para a compreensão das culturas incita uma pequena

digressão. O papel epistemológico que a textualização cumpre na antropologia interpretativa equivaleria ao mesmo papel que o conceito de tipos ideais desempenham na sociologia de Weber (1991). Por causa da influência de Kant, principalmente através de autores que no início do século XIX ficaram conhecidos como neo-kantianos, Weber (1991) assume que entre o sujeito que conhece e o objeto de conhecimento há um espaço que só pode ser transposto por mediadores epistemológicos, representados, em seu caso, pelo conceito de tipos ideais. No caso de Geertz (1989), uma vez que, conforme alertado anteriormente, este autor recebe grande influência da filosofia hermenêutica de Dilthey, que por seu turno insere-se num contexto filosófico mais amplo designado de neo-kantianismo, pela concepção de cultura como texto, ou simplesmente por textualização, como prefere Clifford (1998).

Mas, então, para seguir adiante, vejamos como a interpretação da cultura, esse conjunto de textos, é levada a cabo pela antropologia interpretativa. Para tanto, basta ler com cuidado o capítulo 1 de *A interpretação das culturas* de Geertz (1989), denominado “Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura”. A idéia básica do artigo é de que o antropólogo não pode retratar uma cultura apenas anotando fatos. É preciso que os fenômenos sejam interpretados, tendo em vista a compreensão de seus significados. Um dos exemplos de que se vale Geertz (1989) para desenvolver o seu argumento é o piscar de olhar. Inicialmente, um piscar de olhos pode significar um tique involuntário proveniente de uma desordem neurológica, de cansaço ou nervosismo. Uma piscadela pode ser um sinal intencional com vários significados possíveis: fingimento ou algum tipo de código entre duas ou mais pessoas. Uma cultura é composta de um número virtualmente infinito dessas mensagens ou sinais, e a tarefa do antropólogo é interpretá-las. Idealmente, a interpretação antropológica deveria ser tão complexa e criativamente imaginada como a própria cultura. Mas como os críticos literários não têm a intenção de que um dia esgotarão inteiramente os significados de Hamlet, os antropólogos deveriam perder as esperanças de um dia encontrar verdades absolutas acerca das culturas que estudam. A questão determinante numa descrição densa e, portanto, na interpretação antropológica, consiste em saber separar as piscadelas dos tiques nervosos, e as piscadelas verdadeiras das imitadas (p. 27), bem como as realidades políticas e econômicas às quais estão submetidos os homens.

Em textos posteriores *Works and lives: The anthropologist as author*, Geertz (1988, p. 141) aproximou a antropologia não só da crítica literária como da literatura. Escreve o autor, como a literatura, a etnografia envolve “contar histórias, delinear imagens, inventar simbolismos, desenvolver tropos”. A antropologia não seria nada além que uma escrita imaginativa sobre pessoas reais em lugares reais e épocas reais”.

O artigo “Um jogo absorvente: Notas sobre a briga de galos balinesa” parece um excelente exemplo da aplicação das características fundamentais da descrição densa, a saber, registrar o fluxo do discurso social e interpretá-lo de forma tal a salvar o que foi dito e observado em formas pesquisáveis (GEERTZ, 1989, p. 31). O início do artigo relata como Geertz e sua mulher ganharam a confiança dos balineses, que em geral arredios. Geertz, sua mulher e alguns aldeões estavam assistindo a uma briga de galos quando a polícia deu uma batida no local e o casal americano fugiu com os balineses. Impressionados com o fato dos cientistas não terem procurado tratamento privilegiado da polícia, os moradores da vila acabaram os aceitando.

Com as credenciais de membro da aldeia, Geertz passou a registrar e a analisar a obsessão banilesa pelas brigas de galos. A conclusão é a de que o esporte sangrento, em que os galos armados de esporas afiadas como lâminas lutam até a morte, espelhavam e, portanto, exorcizavam, em certo sentido apenas, o medo do povo balinês em relação às forças obscuras subjacentes à calma aparente de sua sociedade. Assim, escreve Geertz (1989, p.311), a briga de galos capta temas como morte, masculinidade, raiva, orgulho, perda, beneficência, oportunidade e os ordena numa estrutura globalizante. Depois os apresenta de maneira tal que alivia uma visão particular de sua natureza essencial. A briga de galos, como imagem, ficção, modelo, metáfora, é um meio de expressão, cuja função não é aliviar as paixões sociais, tampouco exacerbá-las, (embora em sua forma de brincar com fogo ela faça um pouco de cada coisa), mas exibi-las em meio a penas, ao sangue, às multidões e ao dinheiro.

Para retomar a idéia de sistema, contida na noção de cultura como texto, faço menção aos textos de Geertz (1989, 1998) que enfatizam a cultura como sistema: “A arte como sistema cultural” e “A religião como sistema cultural”. Um sistema é um conjunto de partes coordenadas, assim pressupõe certo grau de coerência, caso contrário não seria chamado de sis-

tema. De todo modo, a compreensão que um antropólogo procura ter dos aspectos religiosos e estéticos de certa cultura não deve se traduzir, segundo Geertz (1989, p.28), numa procura frenética por coerência cristalina, perfeita, que mantém pouca, ou nenhuma, relação com fatos empíricos aos quais se referem, ou se lhes deveria referir.

Para começar a examinar o que significa tomar “A arte como um sistema cultural”, recorro a um trecho do artigo sobre a briga de galos.

Como qualquer forma de arte – e é justamente com isso que estamos lidando, afinal de contas – a briga de galos torna compreensível a experiência comum, cotidiana, apresentando em termos de atos e objetos dois quais foram removidas e reduzidas (ou aumentadas se preferirem) as conseqüências práticas ao nível da simples aparência, onde seu significado pode ser articulado de forma mais poderosa e percebido com mais exatidão. (GEERTZ, 1989, p.310-311).

O que se depreende dessa passagem é que a arte é uma maneira de tornar compreensível certa experiência comum. Mas qual? Se se considera, então, as passagens seguintes do ensaio de Geertz sobre a arte, a questão se resolve. Escreve Geertz (1998, p.150): “Os sinais ou elementos simbólicos, que compõem um sistema semiótico, aqui designado de estético, têm conexão ideacional, não mecânica com a sociedade em que se apresentam.”

Um pouco mais adiante continua Geertz (1998, p. 165):

A capacidade de uma pintura (ou de poemas, melodias, edifícios, vasos, peças teatrais, ou estátuas) fazer sentido varia de um povo para outro, assim como de indivíduo para outro, é, como todas as outras capacidades plenamente humanas, um produto da experiência coletiva que vai bem mais além dessa própria experiência. O mesmo se aplica à capacidade de criar essa sensibilidade onde não existia. A participação no sistema particular que chamamos de arte só se torna possível através da participação no sistema que geram de formas simbólicas que chamamos de cultura, pois o primeiro sistema nada mais é que um setor do segundo.

Dos quatro excertos anteriores, extrai-se uma caracterização do vem a ser a arte como um sistema cultural. Como sistema cultural, a arte consiste na produção de certos “objetos”, tais como poemas, melodias, edifícios, vasos, peças teatrais ou estátuas capazes de despertar naqueles que

a produzem e nos que os apreciam certo tipo de sensibilidade qualificada como estética. Esta sensibilidade refere-se à capacidade de perceber, ou seja, avaliar como belo tais objetos quando apresentados aos sentidos. A possibilidade da experiência do belo, isto é, os critérios através dos quais diferentes pessoas e diferentes culturas o experimentam está inscrita no sistema cultural mais amplo do qual a arte é apenas um subsistema.

Em relação à religião, Geertz (1989, p. 104-105) parece mais didático. O autor caracteriza a religião como:

(1) um sistema de símbolos significantes que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens a través da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições parecem singularmente realistas”. Essa definição é pontuada de em cinco diferentes pontos: 1º) em relação ao sistema de símbolo; 2º) em relação estabelecimentos de disposições; 3º) em relação a formulação de conceitos de existência geral; 4º) em relação ao revestimento dessas formulações numa aura fatal; 5º) percepção de tais formulações como reais.

## **6 CRÍTICA PÓS-MODERNA DA ANTROPOLOGIA HERMENÊUTICA**

Resta, ainda, a crítica pós-moderna dirigida à antropologia interpretativa de Geertz cujo foco é o uso de modelos cognitivos para análise da cultura. Segundo Fisher (1985), tomar a cultura como um sistema simbólico, algo parecido com a linguagem, produz uma homogeneização do conhecimento cultural, conduzindo o conhecimento dos que estão sendo estudados à conceptualização; e a cultura, por natureza, não é organizada ou sistematizada.

A cultura pode até ser vista como um conjunto de símbolos, entretanto, a sugestão da pós-modernidade é conceituá-la como um conjunto de símbolos em processo, num movimento contínuo de mudança e transformação, em oposição à antropologia interpretativa que vê a cultura como uma estrutura de signos, algo parecido com um texto. Fisher (1985), como antropólogo crítico comenta o seu próprio trabalho, dizendo que antropologia pós-moderna aspira ser:

- a) dinâmica, mais interessada em mudança cultural do que em formas culturais como meros textos;
- b) politicamente democrática e tentar produzir textos etnográficos que sejam ricos o suficiente para dizerem alguma coisa ao povo descrito (e não apenas para a comunidade antropológica ou o público leitor ocidental), e terem bastante sentido para despertarem o seu interesse;
- c) objetiva, no sentido de captar as formas públicas do discurso que sejam impressões idiossincráticas, mas que possam ser confirmadas por outros observadores e participantes, levando, portanto, a atenção tanto para os modos da comunicação utilizados pela cultura em questão como para as formas de construção do texto que se apresentam ao observador.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo procurou analisar o modelo clássico de monografia, o espaço destacado que o estudo do presente etnográfico ocupou neste modelo e as críticas das escolas posteriores: antropologia interpretativa e antropologia pós-moderna.

Uma das principais conseqüências do modelo clássico de monografia diz respeito à forma secundária com que a história, compreendida como uma categoria de análise, é tratada nos trabalhos antropológicos.<sup>2</sup> A história assume significação, na medida em que revela elementos para a composição de uma realidade anterior aos agentes sociais que se lhes impõem. Seja essa realidade um sistema-funcional ou uma estrutura, os agentes sociais em relação a ela aparecem de forma passiva e determinada.

Contudo, a partir dos anos de 1980, com a antropologia pós-moderna, ocorre uma retomada da importância da dimensão histórica na investigação dos processos sociais vivenciados pelos povos. A recuperação da historicidade constitui uma forma de enxergar os povos não-ocidentais,

---

<sup>2</sup> Sobre essa questão consultar o texto clássico de Lévi-Strauss (1985, p.34), em que o autor distingue a análise histórica da etnológica. Segundo o autor, a diferença entre as duas disciplinas é, sobretudo, de perspectiva: a história organizaria os seus dados a partir das expressões conscientes, enquanto que a etnologia organizaria os seus em relação às expressões inconscientes da vida social. Mais adiante, Lévi-Strauss (1985, p.37) acrescenta que a importância da história para a etnologia é auxiliá-la destacando a estrutura subjacente a formulações múltiplas e permanentes através de uma sucessão de acontecimentos.

como indígenas e africanos, também como agentes dos processos sociais. São povos cujas sociedades têm formação étnica bastante heterogênea e se constroem no fluxo da totalidade dos processos pelos quais os indivíduos experimentam, interpretam e criam mudanças dentro de suas ordens sociais. Desse modo, a antropologia aceita o desafio de compreender sociedades com processos históricos caracterizados por intenso contato e convivências interétnicos, nos quais se incorporam etnias e tradições culturais das mais diversas procedências.

## REFERÊNCIAS

- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- CALDEIRA, T. A pós-modernidade da antropologia. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 21, p.133-157, 1988.
- CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In:\_\_\_\_\_. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998. p.17-40.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *The Nuer, a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Niolitic People*. New York: Oxford University Press, 1972 [1940].
- FISCHER, M. Da antropologia interpretativa à antropologia crítica. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v.83, p. 55-72, 1985.
- GEERTZ, C. *Works and lives: the anthropologist as author*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Saber local*. São Paulo: Vozes, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MARCUS, G. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, v. 34, p. 197-221, 1991.
- \_\_\_\_\_; FISHER, M. *Anthropology as cultural critique*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

RADCLIFFE-BROWN, R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

SAHLINS, M. *Ilhas de histórias*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TRAJANO FILHO, W. Que barulho é esse, o dos pós-modernos? *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v.86, p.133-151, 1988.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília, DF: UnB, 1991.