

Relativismo epistêmico, relativismo antropológico: reflexões sobre a produção do pensamento no âmbito das contribuições da antropologia

Eliane Sebeika Rapchan

Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá, Paraná, Brasil.

RESUMO. Partindo do ponto de vista relativista adotado pelos antropólogos como uma condição central para sua abordagem da alteridade, essa reflexão estende-se no sentido de refletir sobre iniciativas de antropólogos surgidas com o intuito de usar ferramentas da disciplina com a finalidade de pensar a produção de conhecimento no interior da antropologia e mesmo em outros contextos disciplinares. A partir daí busca-se apontar alguns desdobramentos decorrentes desse tipo de abordagem antropológica e procura-se problematizar questões resultantes da transposição do relativismo aplicado ao estudo das culturas para o relativismo aplicado à produção de conhecimento e ciência

Palavras-chave: relativismo epistêmico, relativismo antropológico, conhecimento, antropologia.

ABSTRACT. Epistemological relativism, anthropological relativism: reflections according to Anthropology. Considering the relativistic point of view adopted by anthropologists as a main condition in their approach of altering, this paper intends to discuss the increase in anthropologist's introductory steps aiming at knowledge production inside Anthropology itself and other disciplinary contexts by using anthropological tools. Based on that, some implications resulting from the anthropologic approach are unfolded, problematized and applied to cultural studies and to the production of knowledge and science.

Key words: epistemological relativism, anthropological relativism, knowledge, anthropology.

Introdução

Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage.
(Montaigne)

A chamada perspectiva relativista possui, no interior da antropologia, um papel de relevância inegável. Adotá-la simultaneamente à realização do trabalho de campo, a partir do final do século XIX, significou a abertura das possibilidades que desembocaram lenta, mas eficazmente, na produção de um tipo de conhecimento¹ dedicado a registrar e

refletir sobre o humano, em que pesam todas as tendências localistas e universalistas voltadas a pensar as culturas.

Esse processo marcou profundamente a disciplina, e há de se considerar, inclusive, se a adoção de uma postura relativista, disposta a não pré-julgar o Outro e sua cultura, surgiu como uma atitude ou procedimento de pesquisa *a priori* do trabalho de campo ou se foi uma consequência do mesmo. De qualquer modo, constituiu-se na adoção de uma postura singular por parte dos antropólogos que perpassa suas atitudes de pesquisa, seus registros e sua produção teórica e se estende sobre os resultados do conhecimento produzido.

Nos primeiros contextos de pesquisa de campo, entre o final do século XIX e o início do século XX, quando a antropologia dedicava-se exclusivamente ao estudo de populações tribais, não é raro encontrar relatos etnográficos em que a narrativa pautada no

¹ O conhecimento será concebido aqui como formulação de uma certa percepção de mundo articulada, sistematizada e orgânica, legitimada e reconhecida por um coletivo, especificamente uma instituição, que orienta sua expressão segundo padrões reconhecidos, legitimados e consagrados. Ele corresponde a formulações articuladas e relativamente padronizadas da percepção que determinado grupo tem de uma realidade, a sua própria ou outra à qual tem acesso. Aplicável a várias áreas da atividade humana, essa noção será dirigida, aqui, ao conhecimento científico (Cf. Rapchan, 2000). As idéias, por sua vez, são tidas, nesse contexto, como formas palpáveis de expressão do conhecimento produzido, seu parâmetro e sua epifania, veiculadas segundo modelos e através dos meios disponíveis. As idéias são

os índices sensíveis que enunciam os conteúdos do conhecimento. Sua constituição, reprodução, preservação e dinâmica constitui-se num dos meios para se observar as direções tomadas pela produção do conhecimento.

reconhecimento da legitimidade, da razoabilidade ou do sentido das práticas culturais descritas e analisadas pelos antropólogos parece tecer pontes entre eles mesmos, a disciplina e a alteridade longínqua que sua pesquisa se dispôs a desvendar. Isso parece válido tanto frente à atitude humanista e multidisciplinar adotada por Franz Boas² (1940), pautada na defesa do registro minucioso de todas as informações possíveis, e concebendo a cultura como um todo articulado, quanto ao registro detalhado da filigrana sócio-cultural adotado por Bronislaw Malinowski³ (1978), orientado pela adoção de uma postura que pretendeu entender as culturas “por dentro”. Ambos, na aurora da crítica antropológica ao evolucionismo, promoveram a adoção do método etnográfico como meio privilegiado de produção de conhecimento no interior da antropologia.

Pautada na recusa ao julgamento das culturas humanas a partir de parâmetros morais, estéticos, políticos ou quaisquer outros, referências que fundamentam cânones externos ao grupo em questão, a adoção do relativismo pela antropologia constituiu-se, ainda hoje, em condição *sine qua non* para formação de pesquisadores e para a reprodução da disciplina, seja qual for a corrente, escola ou tendência.

Contudo, a complexidade das relações humanas e, respectivamente, do conhecimento que se pretende produzir sobre elas, sempre garantiu que os parâmetros relativistas adotados pela antropologia não só permaneçam móveis, como sejam constantemente questionados, provocados e criticados em suas possibilidades e limites. Exemplos mais ou menos recentes manifestam-se no impacto provocado pela publicação dos diários de Malinowski (1997) ou, ainda, nos resultados críticos relativos a trabalhos desenvolvidos por antropólogos nativos frente a pesquisas realizadas por antropólogos estrangeiros, freqüentemente, mas não exclusivamente, europeus ou norte-americanos.

Fenômenos como esses geraram impacto no interior da disciplina e levaram alguns de seus praticantes à reflexão sobre a capacidade de discernimento do antropólogo ao observar, registrar e analisar os fenômenos da cultura ou sobre as influências do estilo ou, ainda, sobre os deslocamentos relativos ao campo e à vida acadêmica na produção do texto etnográfico (Cf. Geertz, 1991).

Numa direção um pouco distinta, os desdobramentos de certos aspectos do relativismo desenvolvido pela abordagem antropológica têm

dirigido certas reflexões e comparações a um terreno ainda mais polêmico porque aproximam, sob certos aspectos, o pensamento científico, esse elemento tão caro à comunidade acadêmica, de outros fenômenos da cultura como, por exemplo, o pensamento mítico. Outros, ainda, encaram o pensamento científico como um produto cultural e, por isso, o problema que colocam assenta-se sobre a validade dessa produção fora dos limites da cultura que o produziu. É sobre essas questões que a reflexão a seguir pretende se orientar.

Relativismo Antropológico, alteridade e pensamento

Emile Durkheim (1984)⁴, em seus estudos voltados à sociologia da religião, aponta a existência de duas tradições conflitantes que competem por apresentar as melhores alternativas, acerca dos mecanismos humanos que engendram a produção do pensamento: o empirismo e o racionalismo baseado em apriorismos. Com intuito de fornecer subsídios a essa discussão, Durkheim associa os primeiros sistemas de representação que o homem produziu para si (sobre o mundo e sobre si mesmo) às origens das representações religiosas, concluindo que o pensamento religioso não só teria dado origem à filosofia e à ciência, mas os mecanismos associados à religião estariam, eles mesmos, na origem das categorias do entendimento (tempo, espaço, gênero, número, causa, substância e personalidade) e na constituição dos princípios de identidade.

Décadas mais tarde, Radcliffe-Brown(1978)⁵, em seus esforços por recuperar e justificar o uso do método comparativo na antropologia social, defendeu, não só que a escolha de determinados animais, na definição de metades exogâmicas em populações que adotam organizações totêmicas, está associada à produção de categorias do pensamento, como afirmou, também, que tais escolhas traduziriam relações de amizade, conflito, solidariedade e oposição entre grupos. Desse modo, segundo sua perspectiva, os seres humanos expressariam suas próprias relações sociais através de associações entre eles mesmos e os comportamentos e características observados e/ou atribuídos aos animais totêmicos.

Assim, Radcliffe-Brown não só assinalou a possibilidade e a capacidade de populações tribais observarem o comportamento animal, como também de classificá-lo e de projetar significados sociais sobre ele, o que indicaria o potencial indistinto dos seres humanos em observar, pensar, produzir

² As primeiras pesquisas de campo de Boas, entre os Kwakiutl e os Chinook na Colúmbia Britânica remontam ao final do século XIX.

³ A publicação do primeiro trabalho etnográfico de Malinowski, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, deu-se em 1922.

⁴ O texto mencionado refere-se a *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, publicado originalmente em 1912.

⁵ O texto mencionado refere-se a “The Comparative Method in Social Anthropology”, publicado originalmente em 1952.

conhecimento, classificar e simbolizar. A cartada final do autor, nessa linha de argumentação consistiu na defesa de que a classificação dos animais, inclusive os totêmicos, sustentaria-se sobre uma característica universal do pensamento humano: a capacidade de disposição, em grupos, de elementos classificados como distintos, segundo critérios que os organizariam e apresentariam-nos como “pares de contrários” ou “pares de oposição”.

É conhecida entre antropólogos a importância dessas observações na elaboração, por Claude Lévi-Strauss, de dois textos axiais e complementares, *Totemismo Hoje*(1986) e *O Pensamento Selvagem*(1989a), ambos representativos de imensos avanços nas possibilidades de a abordagem antropológica tratar o pensamento humano, manifesto em qualquer organização social, a partir de uma perspectiva relativista. N’O *Pensamento Selvagem*(1989a), Lévi-Strauss defende a hipótese da existência de semelhanças entre o pensamento mítico e o pensamento científico, o que diluiria as fronteiras entre as características específicas de funcionamento na produção de cada um, sustentando a possibilidade de se conceber um modo comum de operação do pensamento humano. O autor, aliás, observa a existência de pontos de contato entre o modo de operar do pensamento científico e do pensamento mítico.

Segundo Lévi-Strauss, tanto o pensamento mítico quanto o pensamento científico admitiriam o determinismo resultante das relações entre causa e efeito. Contudo, para o autor, o pensamento mítico possuiria um determinismo de dimensão global e integral e o pensamento científico operaria de acordo com alguns níveis admissíveis de determinismo. O autor não aponta quais seriam esses níveis para o pensamento científico, mas, considerando certas características da ciência, pode-se supor que eles obedeceriam a parâmetros, tais como, a separação entre fenômenos sócio-culturais e fenômenos naturais ou, ainda, a adoção de certas orientações lineares para o encadeamento de eventos. Ambos os conhecimentos resultantes dessas formas distintas de pensamento seriam, ainda, segundo Lévi-Strauss, rigorosos e precisos, ganhando vida e sentidos, a partir de um contato íntimo entre o homem e a natureza, resultando na elaboração de mecanismos de classificação orientados segundo propriedades e características observadas nos fenômenos, além de proporcionarem o desenvolvimento da tecnologia (Lévi-Strauss 1986, 1989a, 1989b).

Esse segmento da história da antropologia foi escolhido para assinalar algumas contribuições que a disciplina trouxe para o território das reflexões sobre a produção do pensamento. A trajetória ora percorrida -

de Durkheim a Lévi-Strauss - corresponde à antropologia social, mas poderia ter sido, em certo sentido e a grosso modo, referida a qualquer outra tendência da disciplina. Através de sua história, a experiência acumulada, crescentemente orientada pela adoção, por parte dos antropólogos, de pontos de vista sustentados no relativismo antropológico, frente às sociedades e culturas sobre as quais desenvolveram suas pesquisas, produziu um rico arcabouço voltado para os esforços na revelação das formas humanas de pensar e produzir conhecimento, o que seria, provavelmente, inacessível de outro modo. Nesse sentido, o exercício etnográfico, fornecedor de dados e promotor de auto-crítica e reflexões metodológicas constantes, orienta o exercício de coleta e análise de diversas formas de produção, preservação e reprodução de saberes e conhecimentos em sociedades tribais e não tribais, obedecendo a métodos e princípios determinados, apesar de distintos, segundo escolas ou paradigmas adotados.

Pode-se até, em certa medida, afirmar que, desde sua origem, a antropologia, *tout court*, tem concentrado esforços no sentido de equacionar as maneiras pelas quais populações ou grupos específicos produzem e organizam seus símbolos, linguagem, sistemas classificatórios, descobertas, técnicas, manifestações estéticas, memória, reflexões e experiências acumuladas.

Os subsídios obtidos pelo exercício da antropologia, apesar de dispersos numa variada gama de perspectivas teóricas, forneceram à disciplina, como um todo, um refinado instrumental para o tratamento de questões referentes, tanto ao seu próprio modo de operar, quanto à possibilidade de tratamento de qualquer forma de produção de conhecimento por meio de instrumental antropológico. A partir daí pôde-se, ainda, construir cogitações, simultaneamente, para o pensamento produzido por sociedades tribais e para o pensamento produzido por sociedades urbanas, industrializadas, modernas de modo a retirar, definitivamente, o domínio exclusivo do que se entende por racionalidade das mãos das últimas (Dumont, 1993; Cohen, 1978).

Mais, através do encadeamento das abordagens acima, foi possível, para inúmeros antropólogos, chegar a uma perspectiva tal sobre o assunto, que se abriram possibilidades de reflexão sobre os aspectos culturais que orientam o pensamento científico, enquanto produto específico de determinado grupo humano. E isso tem servido para se pensar, tanto a própria antropologia (Peirano, 1981, 1992, 1995; Oliveira e Ruben, 1995; Kuper, 1996), quanto outras disciplinas distintas como a epidemiologia (Latour e Woolgar, 1979) ou a física (Latour, 1994).

Nos termos de Márcio Goldman, tanto a “crise de relação”, posta para a disciplina entre sujeito e objeto do conhecimento (Goldman, 1991:36), quanto os desdobramentos proporcionados à antropologia, a partir de seu envolvimento com seu próprio objeto, têm-lhe permitido adotar posturas que remetem à “revisão de certos conceitos fundamentais da antropologia”, a “análise renovada de objetos tradicionais” e o “mergulho crítico na história do próprio pensamento antropológico” (Goldman, 1991:37). Através dos registros etnográficos sobre saberes e técnicas, tornou-se possível questionar, por exemplo, concepções evolucionistas acerca da racionalidade crescentemente dominante entre os sujeitos que vivem em sociedades capitalistas em detrimento de outras, ao mesmo tempo em que se reconhecia como inegável a presença de um componente mítico-simbólico em todas as sociedades humanas (Cf. Cohen, 1978; Kuper, 1996). Pela via do tratamento do conhecimento científico como um produto cultural, abriu-se espaço para se pensar a antropologia, em particular, e o conhecimento científico, em geral, como mais uma atividade humana, passível, portanto, de ser modelada por valores, cultura e relações sociais, seja em seus modos de operar, seja em seus resultados.

Relativismo e conhecimento

Todo antropólogo aprende cedo que relativismo antropológico, aplicado à sua própria cultura, significa estranhamento. Essa perspectiva, quando se observa a produção de conhecimento da sociedade e o grupo intelectual ao qual o antropólogo pertence, enquanto um produto cultural, resulta em algumas conseqüências bastante complexas, particularmente no contexto de produção de conhecimento.

Para se ter uma idéia das implicações disso, pode-se, por exemplo, lembrar que Lévi-Strauss sugeriu a possibilidade de relativizar as condições sócio-culturais e históricas da produção de conhecimento, aproximando o exercício etnográfico da historiografia e equivalendo distâncias no tempo a distâncias no espaço, ou distâncias históricas a distâncias culturais (Lévi-Strauss 1989c). Em direção semelhante, George Stocking Jr. (1997) adotou o termo “relativismo histórico”, para pensar a produção de conhecimento no interior da própria antropologia, como se verá adiante.

Bruno Latour e Steve Woolgar (1979) pretenderam ir mais longe e promoveram um estranhamento das condições de produção do conhecimento, no interior dos laboratórios científicos, encarando-as como relações sócio-culturais, e produzindo o que se convencionou chamar “etnografia da ciência”. Nesse sentido, seguindo essa linha de raciocínio, os autores

concluíram que eficácia simbólica e relações de poder, *status*, gênero, geração, parentesco etc. seriam muito importantes para cientistas e intelectuais, em seus respectivos ofícios, e influenciariam, tanto os resultados de suas atividades, quanto ocorre entre quaisquer outros sujeitos culturais.

O trabalho desses antropólogos, sobre as relações e o modo de vida estabelecidos entre os cientistas membros do Laboratório Salk (Latour e Woolgar, 1979), baseado em observação e registro nos moldes das etnografias clássicas, pretendeu indicar as influências de todo tipo de fator sócio-cultural sobre o grupo: hierarquias, relações de poder, parentesco, gênero, etc. Aparentemente um trabalho como esse tenderia a promover um relativismo radical diante da noção da verdade científica ou da neutralidade na produção do conhecimento. No entanto, os autores não se dispuseram a aplicar a perspectiva relativista aos produtos desse conhecimento e analisá-los segundo essa ótica, o que acabou revelando o ponto fraco do trabalho.

Algumas das oposições dirigidas ao procedimento de pesquisa adotado por Labour e Woolgar⁶, apontam justamente as dificuldades dos autores em assumir o ponto de vista do relativismo antropológico com relação à sua própria cultura, especificamente com relação ao conhecimento científico produzido por ela, e concentram-se no fato de eles terem se recusado, explicitamente, a buscar entender os resultados das pesquisas produzidas pelos membros do laboratório. Segundo os críticos, Latour e Woolgar fizeram isso talvez por receio de os acharem lógicos e coerentes e, por esse caminho, perderem o estranhamento e, talvez, o impacto de seu trabalho.

Adam Kuper, por sua vez, rejeitou os aspectos do relativismo, aplicado ao produto do conhecimento, a partir de duas frentes: pontuando que a adoção de um relativismo histórico não deve abolir as responsabilidades éticas de cientistas ou intelectuais (Kuper, 1996) e defendendo que, para além de todas as interpretações, existe um lastro de realidade no registro etnográfico, que é a própria vida das populações e culturas (Kuper, 1999). O autor (1996:6) destaca e enfatiza o risco decorrente de se tomar o relativismo como uma ortodoxia, especialmente no que tange à história da ciência e das idéias, quando portamo-nos de modo tal que “para tudo entender, é preciso tudo perdoar”⁷, indicando que, nesses casos, o “relativismo histórico” pode levar, por exemplo, à absolvição completa dos pensadores diante de suas

⁶ Marisa Peirano encontra-se entre os antropólogos brasileiros que tomaram essa posição, expressa em mesa redonda no XII Encontro da ABA em 1997.

⁷ It may even suggested that to understand all is to forgive all” (Kuper, 1996:8)

responsabilidades sobre as conseqüências de suas idéias.

Segundo Kuper (1996:7-8, 13-14), é preciso estar atento para não se aplicar o relativismo indiscriminadamente à história da ciência, à medida que, muito do que já se produziu não passa de ilusão e deve ser retirado, tanto da pauta científica quanto da política, de uma vez por todas. Por isso, se alguns conceitos são considerados superados pela ciência (como os de “sociedade primitiva” e “raça”, os quais foram, quando não produzidos, ao menos evidentemente assimilados, e aliás, construídos e sustentados, a partir de perspectivas absolutamente não relativistas), isso não se dá, necessariamente, da mesma forma com relação à sociedade, pois tais conceitos ainda se reproduzem no interior da mesma e influenciam a política e a consciência histórica de inúmeras gerações.

Ainda na direção da produção de conhecimento, esforços recentes de antropólogos, a fim de promover reflexões orientadas para o terreno específico de sua produção, no interior de áreas científicas e disciplinas, inclusive a sua própria, têm apresentado resultados relevantes em áreas distintas como a etnografia da ciência⁸, a antropologia da antropologia⁹, a história da antropologia¹⁰ ou a história de uma idéia para o pensamento antropológico¹¹, alguns exemplos das possibilidades latentes desse tipo de abordagem.

Por outro lado, as iniciativas dos antropólogos em favor da promoção de reflexões sobre os sistemas de conhecimento produzidos por sociedades não tribais, e mesmo sobre o conhecimento produzido pela própria antropologia, têm de operar num território que não é seu domínio exclusivo. Nessa esfera concorrem historiadores, sociólogos, filósofos, epistemólogos, semiólogos, psicanalistas, linguístas, enfim, uma gama múltipla de profissionais provenientes de áreas distintas, para se ficar apenas no âmbito das chamadas ciências humanas, sociais e afins.

No contexto de produção de reflexões sobre idéias e conhecimento, contudo, considerando o relativismo como perspectiva, é preciso ir até Thomas Kuhn. A respeitável contribuição desse autor para a dinâmica de produção de conhecimento em nossa sociedade, apesar de declarar um crença vigorosa no progresso científico (Kuhn, 1998:253), defende que o historiador da ciência deve “traduzir” as teorias científicas para seu contexto histórico, de modo tal que o permita descobrir sua

aplicabilidade no mundo que a produziu, ao invés de tratá-la como “erro” ou “loucura” (Kuhn, 1998:249), numa análise que pode se valer da história.

Esse ponto de vista levou George Stocking a observar que a história das idéias pode ser interpretada como um procedimento capaz de adotar duas orientações distintas e que poderiam ser expressas através dos termos “historicismo” e “presentismo”. A primeira buscaria a compreensão do passado em favor do próprio passado; a segunda buscaria estudar o passado em favor das configurações adotadas pela ciência no presente (Stocking Jr., 1997:3). Stocking adota a primeira e propõe um enfoque da história do conhecimento fundamentado em uma perspectiva que chamou de “relativismo histórico”.

Segundo Stocking, as conclusões “positivas” decorrentes desse tipo de abordagem residiriam numa concepção não evolucionista do pensamento, à medida que as questões colocadas por cada momento histórico seriam encaradas como produtos daquela própria conjuntura. Do mesmo modo, aqueles que se propõem respondê-las, cientistas e intelectuais, seriam observados como aqueles que, a partir dos esforços máximos de seu intelecto, procuram atingir resultados satisfatórios para o contexto dado. Suas soluções não seriam inferiores nem superiores àquelas que nós mesmos damos às questões colocadas pelo nosso próprio momento histórico.

Contudo, há ainda outros desdobramentos acerca do relativismo direcionado à produção de conhecimento, a partir das reflexões de Thomas Kuhn. A própria possibilidade de aplicabilidade de um relativismo histórico aos paradigmas científicos, à medida que passam a ser entendidos como o melhor modelo explicativo num determinado contexto histórico (O’Hear, 1989:65-66) abre, segundo alguns (Sokal e Bricmont, 1999:60), brechas para o surgimento de uma espécie de “relativismo epistêmico”. Esse último, aliado à crescente onda de pessimismo diante das possibilidades da razão, da objetividade e mesmo da possibilidade efetiva de produção de conhecimento, engendrado no interior da filosofia e das ciências humanas pelo pós-modernismo, duvida que o conhecimento exista, fora do próprio contexto cultural em que foi produzido. O que existiria, para os pós-modernos, seriam apenas interpretações.

Esse relativismo, diferentemente do relativismo posto enquanto recusa ao julgamento de valor ou estético aplicado a qualquer alteridade cultural, no limite, colocaria em questão a produção de qualquer conhecimento, à medida que seu pressuposto abala as condições de existência de um conhecimento que transcenda os planos das relações sociais ou da cultura de um dado grupo humano. Radicalizando o

⁸ Ver Carvalho, 1996; Latour, 1994; Vessuri, 1995.

⁹ A delimitação dessa proposta de abordagem pode ser encontrada em Oliveira e Ruben, 1995; Oliveira, 1997 e Peirano 1981, 1992, 1995.

¹⁰ Ver, por exemplo, Corrêa 1982, 1987, 1995; Schwarcz, 1995; Stocking, 1997.

¹¹ Cf. Goldman, 1991; Kuper, 1996.

argumento, no caso da antropologia, a conclusão a que se chega é crítica, pois isso anularia as possibilidades de conhecimento desdobradas, a partir da etnografia, que resulta, justamente, da possibilidade desse deslocamento.

Encarando o problema por uma outra perspectiva, a hipótese das “revoluções científicas” de Thomas Kuhn (1998), segundo a qual a ciência se transformaria pela via radical da mudança e substituição completa de paradigmas, recebeu críticas de historiadores da ciência, como Bernard Cohen, sustentadas no pressuposto de que a dinâmica da ciência apontaria para a continuidade do pensamento, não sua ruptura, a partir da constatação de que, muitas descobertas famosas, teriam sido antecipadas, pelo menos em parte, à própria mudança de paradigmas que elas ocasionaram (Kuper, 1996:10).

Isso levou o antropólogo Adam Kuper, apesar de partilhar os pontos de vista de Cohen e seu grupo, a criticar a falta de clareza no significado de transformação científica adotado. Segundo Kuper, os sentidos de transformação utilizados por esses historiadores da ciência variam de modo exagerado, sendo capazes de incorporar desde a possibilidade, mais ou menos mecânica, de transformação através da assimilação de uma velha idéia, ligeiramente modificada e aplicada em novo contexto, até a possível explicação pela via de uma sofisticada noção de transformação matemática, a qual permitiria o “mapeamento” da dinâmica das transformações através da aplicação de transferências sistemáticas no interior de determinada estrutura conceitual (Kuper, 1996:10).

Ao considerar incompleta a crítica feita a Kuhn, pelo grupo capitaneado por Cohen, Kuper rejeita parcialmente tal perspectiva, por entender que seu leque de possibilidades é extremamente extenso. Aproxima-se, então, da elegante solução dos “sistemas de transformação dos mitos”, desenvolvida por Lévi-Strauss, aplicando-a à própria produção de conhecimento pela antropologia a qual, não por acaso, possui afinidades com um dos extremos do espectro de possibilidades de transformações científicas apontadas pelo grupo de Cohen, a das transformações matemáticas.

Em outras palavras, Kuper adota, para equacionar o problema das transformações no pensamento, a solução dada por Lévi-Strauss para equacionar a transformação dos mitos, para a qual não só está habilitado, por ser antropólogo, mas também porque se aproxima de uma das alternativas apresentadas pelo grupo de historiadores da ciência, representado por Cohen, os quais, segundo seu ponto de vista, efetuam uma crítica eficaz a Kuhn. Pela via da perspectiva de Lévi-Strauss, que incorpora as contigüidades e semelhanças entre o pensamento mítico e o

pensamento científico, Kuper procurou pensar, de um lado, de que maneira transformações operadas no conteúdo de um conceito das ciências sociais podem garantir e/ou ampliar sua permanência histórica e, por outro lado, como mudanças na forma dos conceitos podem significar manutenção de conteúdos.

Nesse âmbito, apesar da força explicativa da via adotada por Kuper, não se deve esquecer o debate que conjectura se a produção do conhecimento é um ramo da atividade humana que obedece a uma dinâmica e regras próprias ou se, pelo contrário, os termos de sua reprodução se submetem a parâmetros mais gerais do pensamento humano. Em outras palavras, para esse caso específico, deve-se perguntar, ainda, se o mecanismo de permanências/transformações, identificado por Kuper à produção das idéias no interior de uma disciplina como a antropologia, associar-se-ia à noção de pensamento selvagem de Lévi-Strauss, pressupondo-se que o pensamento humano, seja mítico ou científico, opera segundo lógicas semelhantes, como querem Kuper e Lévi-Strauss (1989c). Ou, ainda se eles podem apenas ser associados, um ao outro, por semelhança formal atribuída, obedecendo, cada um, as suas próprias regras do ponto de vista funcional.

A aproximação entre mitos e idéias científicas recuperada de Lévi-Strauss e aplicada às segundas por Kuper, aponta em direção à importância de se considerar que, na produção do conhecimento, neste caso, no interior da antropologia, a sobrevivência e a permanência de determinadas idéias são garantidas, justamente, porque elas possuem uma especial aptidão para se transformar em favor da adaptação, como os mitos. Nesta direção, Kuper elege a idéia de transformação como uma poderosa ferramenta para a história da ciência (Kuper, 1996:9; 11), mas não identifica com exatidão as condições ou razões em que tais transformações se dão. Por isso, para garantir a paridade entre mito e ciência, a fim de legitimar a aplicação de um instrumental explicativo comum, o autor acaba por recuperar e reintroduzir a postura relativista, mas pautada no relativismo antropológico (Kuper, 1996:7-8, 13-14), não no epistemológico.

Ou seja, para Kuper, o relativismo é aplicável, quando comparamos mitos e ciência, em termos. Seus padrões de comparação fundam-se, de um lado, no fato de que, até o momento, não foram identificadas evidências concretas da existência de dissonâncias profundas, entre o pensamento científico e o que Lévi-Strauss chamou de “lógica do concreto”, exceto porque muito do que se produziu em história da ciência supõe que o pensamento científico seja sempre, e idealmente, “progressivo”. De outro, na análise minuciosa que produziu sobre o pensamento antropológico, voltado ao que se definiu por “sociedades primitivas”,

observou que ele não se caracteriza pelo comprometimento dos antropólogos com formas de pensamento progressivas e lineares ou dialéticas. Muito pelo contrário, pareceram-lhe repetitivas e padronizadas ao longo de décadas¹², assimilando, periodicamente, pequenas transformações que lhe pareceram servir mais como mecanismos de adaptação do que de inovação.

No limite, as definições de “sociedade primitiva” constituíram-se, a partir das análises do autor, no interior da antropologia, em argumentos mecânicos sustentados por uma linguagem a tal ponto hermética¹³, que reabrem o debate acerca das semelhanças entre o mito e a ciência. Ou seja, ao invés de clareza, objetividade e transparência, atributos comuns presentes na definição do pensamento científico, Kuper encontrou, nos textos daqueles que produziram noções relativas à idéia de “sociedade primitiva”, um discurso circular.

Por fim, e sob certos aspectos, a radicalização dos argumentos a favor do relativismo, no contexto da antropologia, têm trazido à tona outras questões concernentes, por exemplo, à adoção de uma postura niilista dos antropólogos, nos aspectos decorrentes das possibilidades de se produzir conhecimento acerca da cultura do Outro. O que, por sua vez, coloca o problema da adoção de um certo relativismo epistemológico por parte da antropologia.

A questão sustenta-se no interesse em refletir sobre a existência, ou não, de relações entre uma postura intelectual niilista e as influências do humanismo sobre a antropologia contemporânea, em que pese a uma forte tendência que indica a interpretação como o canal mais adequado para sua prática, e a adoção de um relativismo epistemológico com relação à produção do conhecimento no interior da disciplina e, mesmo, em sentido mais geral. Tal questão é suficientemente complexa e extensa para que não se tenha a pretensão de resolvê-la, apesar de já tê-la tocado anteriormente (Cf. Rapchan, 2000). Contudo, ela é, também, pertinente e intrigante o bastante para deixar de ser problematizada, nesse contexto.

Nessa direção talvez seja interessante adotar, de início, como parâmetros para essa discussão, alguns pontos de vista de Clifford Geertz com relação à antropologia, os quais justificam-se, obviamente, pelos

fundamentos e pressupostos adotados pelo autor bem como pelas grandes contribuições e influências maiores ainda, desse antropólogo sobre boa parte da produção feita no Brasil, nos últimos quinze ou vinte anos, dentro, e mesmo fora, da antropologia.

É comum, quando se avalia obras de antropólogos ilustres, distinguir suas idéias ou, mais precisamente, suas formulações teóricas das suas abordagens etnográficas. Nesse sentido, frente ao próprio Geertz, numa reflexão sobre as possíveis relações entre humanismo, niilismo contemporâneo e antropologia, José Jorge de Carvalho já escreveu que as imperfeições da aplicabilidade do argumento niilista à antropologia cultural norte-americana, representada por Boas e Herskovits, e à antropologia interpretativa de Geertz, por iniciativa de Paul Rabinow (1983), não se justificam, pois se sustentam sobre definições epistemológicas apresentadas pelos autores e não sobre a consistência de seus registros etnográficos (Carvalho, 1988:21).

Contudo, é justamente aí que é possível aprofundar os parâmetros dessa discussão, pois se, de um lado, em *Works and Lives*(1991), o próprio Geertz defende que para se obter o reconhecimento de seus pares não bastam, como também afirma Godfrey Lienhardt (1989:61), a minuciosa pesquisa aliada à sutileza analítica. Segundo o autor, é preciso, também, tentar dar conta do hibridismo presente na antropologia contemporânea, o qual coloca seus artífices numa espécie de hipocondria epistemológica só aliviada, se os antropólogos aceitarem que sua produção é, simultaneamente, ciência e arte.

De outro lado, o próprio José Jorge de Carvalho, em seus esforços para desmontar as referências à existência de fundamentos niilistas na antropologia contemporânea, desdobra, analiticamente, o niilismo em dois tipos: um denominado “desconstrutivo” e outro, “edificante” (Rorty, 1979 *apud* Carvalho, 1988). Esse último seria representado por Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein e Heidegger e seria caracterizado por orientar-se pela noção de desconfiança de que a “essência do homem é ser um conhecedor de essências” (Carvalho 1988:27). Nesse sentido, o único conhecimento possível estaria baseado em “contextos” e não em “essências”. Segundo Carvalho, é esse niilismo “edificante”, o qual desconfia da possibilidade de existência de um conhecimento puro e descontextualizado, que parece dialogar, sob certos aspectos, especialmente os epistemológicos, com a antropologia contemporânea.

Ora, se o projeto intelectual de Geertz, como ele próprio afirmou, é o da produção de uma antropologia semiótica (Geertz, 1978), a meio caminho entre a ciência e a arte, vale lembrar das reflexões de Umberto Eco sobre as necessidades de se reconhecer um

¹² “(...)Speculations about primitive society have a long and complicated ancestry, but I am concerned with the distinctive and novel version of this idea which crystallized, with anthropology itself, in the 1860s and 1870s and which persisted until recently (indeed, still survives, if no longer within mainstream anthropology).” (Kuper, 1996:1)

¹³ “(...)The various models of primitive society are typically straightforward, even mechanical, transformations of their predecessors. Indeed, this book is very largely an account of the transformations of an illusion within an increasingly hermetic professional discourse.” (Kuper, 1996:12-13)

equilíbrio entre as possibilidades interpretativas e os limites da interpretação (Eco, 1995). Ou seja, se são as interpretações que permitem ampliar a compreensão dos fenômenos, há neles uma realidade que não se pode negar, e essa “realidade” é que dá os próprios parâmetros e limites para as interpretações, informando até onde ele é possível, viável ou tem algum sentido.

Por outro lado, se, segundo José Jorge de Carvalho, o humanismo pode ser encarado como uma proposta viável para a antropologia à medida que, mesmo provisoriamente, ele é uma espécie de “postulado da existência de uma capacidade de percepção, ainda que meramente prática, contingente, (...) das condições ideais para que se dê o encontro e o diálogo entre grupos humanos” (Carvalho 1988:35, nota 4) e se, justamente por isso, é possível encontrar algo do niilismo “edificante” nas referências antropológicas contemporâneas, não parece de todo absurdo definir o projeto intelectual de Geertz, bem como as influências reconhecidas nele, como uma produção inspirada num certo niilismo humanista.

Contudo, se os relativismos cultural, moral, estético e histórico, passíveis de estarem contemplados nesse niilismo de tipo humanista, são altamente relevantes frente às possibilidades da antropologia, um possível desdobramento num relativismo epistemológico ameaça com a possibilidade da deriva, tanto intelectual quanto ética e política. Isso, não absolutamente por pretender enfatizar os aspectos comuns entre o conhecimento que produzimos e o conhecimento produzido em outros grupos ou culturas, mas por retirar os sentidos e, principalmente, as responsabilidades, resultantes das aplicações de nossa própria produção intelectual. Ao adotar o relativismo epistemológico e retirar qualquer limite para as interpretações, o que fazemos torna-se estéril, já que, em momento algum, nos abstermos de continuar trabalhando, pesquisando, produzindo etnografias e pensando sobre nós mesmos e nossa alteridade.

Se o conhecimento é um produto da cultura e pode, portanto, ser “relativizado”, se o conhecimento é um produto do pensamento humano e guarda, por isso, semelhanças sensíveis com relação ao pensamento mítico, ele também possui suas próprias regras internas de funcionamento que não podem ser violadas, sem riscos para a própria cultura que o produziu, a não ser que as próprias regras se transformem.

Nessa direção, a postura de Kuper está comprometida com um tipo de ciência social ou humana que, mesmo considerando o peso das ideologias, valores culturais, jogos em favor de hegemonia e interesses de grupos que concorrem na produção antropológica, defende a possibilidade de

produção do conhecimento humano sobre o humano que não resulte, exclusivamente, em interpretações.

Segundo o autor, a experiência de campo, a experiência etnográfica, bem como seu registro, constituíram-se no “rito de passagem” que transforma estudantes de antropologia em antropólogos, habilitando-os a realizar etnografias e, conseqüentemente, a elaborar teorias antropológicas. Por outro lado, Kuper enfatiza uma tradição importante na antropologia, representada por pesquisadores como Franz Boas, Rivers e Radcliffe-Brown, a qual defende a preservação de uma independência relativa, entre o exercício de coleta de material etnográfico e a reflexão antropológica, propriamente dita, de modo a distinguir o dado etnográfico da interpretação feita pelo antropólogo¹⁴. De acordo ainda com o autor (Kuper, 1992), Edward Evans-Pritchard e Schapera foram ainda mais longe, encarando o registro etnográfico como algo que tem vida autônoma, com relação às interpretações dos antropólogos. Para Kuper, os dois autores defendiam a perspectiva de que as interpretações do antropólogo, que recolheu os dados etnográficos, poderiam ser superadas, ou tornarem-se caducas; mas os dados etnográficos, em contrapartida “*had eternal validity but no theory could do justice to its insights and complex descriptions*” (Kuper, 1992:2), de modo que, mesmo diante das transformações decorrentes da história da disciplina, os mesmos dados poderiam aceitar novas e talvez melhores e mais adequadas explicações.

Kuper observa, nesse sentido, que há uma grande contribuição que o antropólogo social pode trazer às ciências humanas como um todo, que consiste em sua participação efetiva nos esforços, em favor da constituição de um conhecimento humano sobre o humano, e essa contribuição se assenta na própria etnografia pois, através do registro etnográfico, é possível, ao mesmo tempo, pela via da comparação e do diálogo, promover a interpretação dos dados coletados por orientação de teorias distintas, além de abrir a possibilidade de comparação dos dados etnográficos com outros, similares, coletados por outros etnógrafos, expandindo, assim, o conhecimento sobre as culturas humanas e sobre a humanidade. Desse modo, se é possível afirmar que as análises antropológicas são uma espécie de expressão das realidades sociais daqueles que as produziram, é possível considerar, também, que os dados etnográficos são manifestações de realidades sociais concretas nas quais vivem, ou viveram, sujeitos concretos.

¹⁴ Apesar de não ter sido mencionado por Kuper, Malinowski (1978) defende o mesmo tipo de procedimento, seja nos registros relativos ao trabalho de campo, seja na confecção da etnografia.

Isso não quer dizer, no entanto, que o autor parta de considerações cujo alicerce repouse sobre uma suposta identidade intrínseca, um fundamento humano intransferível e irrefutável ou, ainda, a possibilidade de apreensão de uma verdade social, ao modo positivista. O que faz é considerar que, juntamente com o emaranhado complexo de valores, interesses, comportamentos e conflitos subjacentes a sujeitos etnógrafos e sujeitos etnografados, existem sujeitos vivos, reais, interagindo, o que significa que, numa etnografia, estão presentes e expressas, tanto a realidade social do etnografado, quanto os valores do etnógrafo.

E, se a consciência desse conflito de identidades, presente em todos os momentos do trabalho etnográfico, deve-se, sob muitos aspectos, ao esforço analítico da antropologia pós-moderna, a prática, em si, é comum a todos os antropólogos, desde que abandonaram seus gabinetes como única fonte e lugar de inspiração e imaginação para falar sobre o Outro e aventuraram-se em direção a alteridades desconhecidas ou conhecidas, mas observadas, desde a adoção do relativismo antropológico, a partir de perspectivas inusitadas.

Produção de conhecimento: um novo território etnográfico

O relativismo, enquanto um ponto de vista adotado pelos antropólogos, a fim de possibilitar o exercício etnográfico, tornou-se intrínseco à própria prática da disciplina, seja do ponto de vista ético, considerando a ética um princípio de caráter universalista e, portanto, em consonância com os valores da ciência e das sociedades ocidentais ou que adotaram alguns de seus princípios; seja do ponto de vista dos esforços, no sentido de promover uma produção de conhecimento mais livre do etnocentrismo e, nesse sentido, considerada mais legítima, sobre as culturas.

No entanto, a extensão do exercício antropológico sobre as próprias formas ocidentais de produção de conhecimento, recoloca uma série de questões como, por exemplo, as decorrentes de perspectivas localistas e/ou universalistas, para se pensar o conhecimento enquanto um produto cultural. Nessa direção, como indicou Márcio Goldman em certa ocasião¹⁵, referindo-se às pesquisas antropológicas voltadas a analisar nações, é preciso considerar que a incorporação de novos espaços para investigação da cultura provoca alterações nos limites e dimensões dos territórios etnográficos e coloca a necessidade de se

pensar sobre seus impactos sobre o corpo teórico da antropologia (cf. Goldman e Lima, 1999).

Nesse sentido, por exemplo, Mariza Peirano tem observado em suas pesquisas o quanto, e como, o modo de fazer antropologia assume padrões, valores e parâmetros culturais e sociais locais (Peirano 1981, 1992, 1995). Oliveira tem procurado refletir sobre mecanismos e influências das relações centro e periferia na produção antropológica (Oliveira e Ruben, 1995), Adam Kuper tem apontado novos ângulos para questões éticas colocadas acerca da produção do conhecimento, dada a singularidade do conhecimento produzido pela antropologia, no qual devem pesar todas as responsabilidades sociais, políticas e intelectuais, decorrentes de se estar tratando de uma alteridade e influenciando decisões sobre ela. Para esses contextos, é correto afirmar que, considerando-se que o relativismo histórico - de Thomas Kuhn a George Stocking Jr, - pode (e deve) ser aceito na análise da produção de conhecimento, o mesmo não se aplica tão facilmente ao relativismo epistemológico.

Por uma outra ótica, ainda, vale perguntar se o ponto de vista do relativismo epistemológico, caso adotado, colocaria em cheque a possibilidade de produção de conhecimento sobre o humano, na eventualidade de se restringir todo o conhecimento ao nível do produto cultural, considerando, então, que ele só tem validade no interior da cultura que o produziu. Assim, se, de um lado, é possível compreender, pela via da argumentação tributária ao relativismo antropológico, que o conhecimento, nativo ou assimilado, adquire legitimidade, no interior de determinada cultura, em relação direta com o reconhecimento simbólico de sua eficácia; de outro, particularmente no plano de interface entre o conhecimento produzido no interior de qualquer cultura e os fenômenos, sejam eles, sociais, naturais ou híbridos, é muito mais complicado aplicar-lhe o relativismo epistemológico, à medida que os fenômenos possuem plausibilidade e realidade social não apenas para os representantes daquela determinada cultura.

Por fim, é necessário, também, considerar que, se for possível aceitar que a produção de conhecimento é mais uma atividade humana, cultural como qualquer outra, encaminha-se a hipótese de que pensar cientificamente não é diferente de qualquer outro pensar e, nesse sentido, descobertas, idéias, pesquisas não seguiriam regras “artificiais” e “puras” em seu *modus operandi*, mas, a rigor, obedeceriam aos próprios padrões culturais da sociedade que os produz. Nesse sentido, poder-se-ia pensar se o método seria apenas uma espécie de “mapa”, elaborado *a posteriori* da construção do conhecimento, como algo que oferece parâmetros comuns àqueles que pretendem chegar a

¹⁵ Trata-se de aula proferida no primeiro semestre de 2001 para a disciplina “Métodos e Técnicas de Pesquisa” do programa do curso de doutorado em ciências sociais na Unicamp.

resultados aproximados dos já conhecidos, mas não oferece nada diante do que ainda por ser pensado ou descoberto. A rigor, corresponderia a um caminho desenhado depois de descrita a trajetória e conhecidos seus percalços.

Referências

- BOAS, F. *Race, Language & Culture*. New York: The McMillan Company, 1940.
- COHEN, A. *O homem bidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- CARVALHO, J. J. *A antropologia e o nihilismo filosófico contemporâneo*. Série Antropologia no. 71, Brasília: UnB, (mimeo.), 1988.
- CARVALHO, C.A. Proposta para uma etnografia da psicanálise. *Physis - Revista de Saúde Coletiva*, v.6, n. 1/2, p. 20-25, 1996.
- CORRÊA, M. *As ilusões da liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. 1982. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.
- CORRÊA, M. (org.). *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*. Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson. São Paulo/Campinas: Vértice/Ed. Unicamp, 1987.
- CORRÊA, M. Mestres e Precusores. In: OLIVEIRA, R. C.; RUBEN, G. R. *Estilos de Antropologia*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- DUMONT, L. *O Individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- DURKHEIM, E. Sociologia da Religião e teoria do conhecimento. In: RODRIGUES, J. A. (org.). *Emile Durkheim: sociologia*. São Paulo: Ática, 1984.
- ECO, U. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GEERTZ, C. *Local Knowledge*. New York: Basic Books, 1983.
- GEERTZ, C. *Works and Lives*. The anthropologist as author. California: Stanford Press University, 1991.
- GOLDMAN, M. *Razão e Diferença*. Sobre Lucien Lévy-Bruhl. 1991. Tese (Doutorado) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.
- GOLDMAN, M.; LIMA, T. S. "Como se faz um Grande Divisor?". In GOLDMAN, M. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva: 1976.
- KUPER, A. *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- KUPER, A. (ed.) *Conceptualizing Society*. London/New York: Routledge, 1992.
- KUPER, A. *The invention of primitive society*. Transformations of an illusion. London/New York: Routledge, 1996.
- KUPER, A. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- LATOURE, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LATOURE, B.; WOOLGAR, S. *A vida de laboratório*. A construção de fatos científicos. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Totemismo Hoje*. Lisboa: Ed. 70, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989a.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e significado*. Lisboa/Rio de Janeiro: Ed. 70, 1989b.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989c.
- LIENHARDT, G. O Observador Observado. *Rev. Diálogo*, São Paulo, v. 22, n. 3, p.61-63, 1989.
- MALINOWSKI, B. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, 1978.
- MALINOWSKI, B. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- O'HEAR, A. *An Introduction to the Philosophy of Science*. New York: Oxford University Press, 1989.
- OLIVEIRA, R. C. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1997.
- OLIVEIRA, R. C.; RUBEN, G. R. (orgs.) *Estilos de Antropologia*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- PEIRANO, M. G. S. *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. 1981. Tese (Doutorado) - Harvard University, Harvard, 1981.
- PEIRANO, M. G. S. *Uma Antropologia no Plural*. Brasília: Ed. UnB, 1992.
- PEIRANO, M. G. S. Desterrados e Exilados: Antropologia no Brasil e na Índia. In OLIVEIRA, R. C.; RUBEN, G. R. *Estilos de Antropologia*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- RABINOW, P. Humanism as Nihilism: The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology. In: BELLAH, N. et. al. *Social Science as Moral Inquiry*. New York: Columbia University Press, 1983.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. O Método Comparativo em Antropologia Social. In MELATTI, J. C. *Radcliffe-Brown: antropologia*. São Paulo: Ática, 1978.
- RAPCHAN, E. S. *Negros e Africanos em Minas Gerais: Construções e Narrativas Folclóricas*. 2000. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2000.
- SCHWARCZ, L.K. M. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- SOKAL, A.; BRICMONT, J. *Imposturas Intelectuais*. O abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- STOCKING Jr., G. *Race, Culture and Evolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- VESSURI, H. Estilos Nacionais de Antropologia? Reflexões a Partir da Sociologia da Ciência. In OLIVEIRA, R. C.; RUBEN, G. R. *Estilos de Antropologia*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

Received on November 29, 2001.

Accepted on January 14, 2002.