



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

MARIA CINTHIA PIO DE OLIVEIRA

**MITO E ANTROPOLOGIA:
UM EXERCÍCIO DE REFLEXÃO EPISTEMOLÓGICA**

Recife, 2019

MARIA CINTHIA PIO DE OLIVEIRA

**MITO E ANTROPOLOGIA:
UM EXERCÍCIO DE REFLEXÃO EPISTEMOLÓGICA**

Monografia apresentada ao curso de Bacharelado em Ciências Sociais, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Felipe Arruda Sodré

Recife, 2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Sistema Integrado de Bibliotecas da UFRPE
Bibliotecário(a): Auxiliadora Cunha – CRB-4 1134

O48m Oliveira, Maria Cinthia Pio de.
Mito e antropologia: um exercício de reflexão epistemológica / Maria Cinthia Pio de Oliveira. - Recife, 2019.

29 f.

Orientador(a): Felipe Arruda Sodré.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Bacharelado em Ciências Sociais, Recife, BR-PE, 2024.

Inclui referências.

1. Mito. 2. Afeto. 3. Razão. 4. Antropologia I. Sodré, Felipe Arruda, orient. II. Título

CDD 300

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

MARIA CINTHIA PIO DE OLIVEIRA

**MITO E ANTROPOLOGIA:
UM EXERCÍCIO DE REFLEXÃO EPISTEMOLÓGICA**

**Monografia aprovada em _____/2019, como requisito parcial para
obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais, pela Universidade Federal
Rural de Pernambuco - UFRPE, por todos os membros da Banca Examinadora.**

BANCA EXAMINADORA

Felipe Arruda Sodré
(orientador) **Nota** _____

Júlia Figueredo Benzaquen
(examinadora) **Nota** _____

Josias Vicente de Paula Júnior
(examinador) **Nota** _____

Recife, 2019

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo pensar a importância da temática do Mito para a Antropologia enquanto ciência. Uma vez que Mito e Razão são duas formas diferentes de conceber a realidade e que foram considerados excludentes entre si pelo pensamento grego. Desse modo, apresento uma revisão bibliográfica acerca do tema, assim como, desenvolvo um contexto da história da antropologia que faz referência à relação Mito x Razão, através de uma reflexão sobre o *pensar antropológico*, do *fazer antropológico*, do *conhecer antropológico* e, ao final, da *razão antropológica*, onde discorro sobre alguns sentidos da antropologia para a produção do conhecimento.

Palavras-chave: Mito; Afeto; Razão; Antropologia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	06
PARTE I - O <i>pensar</i> antropológico: mito da razão e razão do mito	08
PARTE II - O <i>fazer</i> antropológico: campo e afeto	13
PARTE III - O <i>conhecer</i> antropológico: uma reflexão epistemológica	19
PARTE IV - A razão antropológica	24
CONSIDERAÇÕES FINAIS	26
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	29

INTRODUÇÃO

Se pararmos, por um instante, para observar qual a primeira ideia que nos vem à mente quando relacionamos Mito e Razão, certamente nos levará a uma oposição desses dois conceitos que, quando não são consideradas excludentes entre si, são antagônicos. Isso fica claro quando falamos dos “mitos gregos”, que são amplamente difundidos no pensamento Ocidental, e aparecem sempre em contraste da “razão grega”. Ou pelo menos essa é a forma mais comum de concebê-los. Em uma elaboração um pouco mais profunda, o Mito é tido como algo que não explica a realidade e a Razão como algo que, não só explica a realidade, como é a única forma de explicá-la.

Essas ideias, partindo ou não, do senso-comum, segundo Gusdorf (1979), estão arraigadas na nossa cultura, e refletem uma dicotomia gerada no pensamento grego. Para o autor, entre o pensamento e a realidade, a razão busca uma ordem formal, que só pode ser pensada no universo do discurso. Assim, o Mito (domínio do vivido) e a Razão (domínio do reflexivo) são, de fato, duas formas diferentes de conceber a realidade. De acordo com Lévi-Strauss (1978, p. 37), somente o estágio contemporâneo do pensamento científico é que nos habilita a compreender o que há no mito. Então, uma vez que o mito não pode ser compreendido ou alcançado de forma estritamente racional, é interessante pensarmos qual a importância dele para a antropologia enquanto ciência.

Nesse sentido, faremos uma revisão bibliográfica acerca da relação do Mito e da Razão. Assim como, levantaremos alguns aspectos da história da antropologia que fazem referência à essa relação, de modo a entender como o Mito faz correspondência à ciência antropológica. Assim, fragmentamos nosso empreendimento nas noções do *pensar antropológico*, do *fazer antropológico*, do *conhecer antropológico* e da *razão antropológica*, que pretendemos evidenciar no decorrer deste trabalho, através dos capítulos que seguem. Na primeira parte, o *pensar antropológico*, abordaremos a relação do Mito e da Razão, em grande medida baseado em George Gusdorf (1979), que também estará presente ao longo do trabalho com discussões a respeito do Mito e da Ciência. Na segunda parte, o *fazer antropológico*, abordaremos o que o entendimento sobre o Mito revela para o trabalho de campo, que permeia nossa discussão, ao apresentarmos o artigo “Ser afetado”,

trabalho da etnóloga Jeanne Favret-Saada (2005), sobre feitiçaria no Bocage francês, onde a autora sugere um “estatuto epistemológico do afeto”. No que tange a terceira parte, o *conhecer antropológico*, queremos designar o papel da epistemologia, em um exercício de reflexão epistemológica para antropologia, que gira em torno do que o mito representa para essa disciplina. Finalmente, na quarta última parte, propomos evidenciar a importância do Mito para o que compõe o que chamamos, ao final, de *razão antropológica*, que denota uma perspectiva “essencial” da antropologia.

PARTE I - O PENSAR ANTROPOLÓGICO: MITO DA RAZÃO E RAZÃO DO MITO

Não pretendemos mostrar como os homens pensam os mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia.

(Lévi-Strauss)

O ser humano é um ser no mundo. Nesse sentido, para Gusdorf (1979, p. 241), há uma “espontaneidade originária do ser no mundo”. Ela é espontânea, porque nasce da própria experiência e da subsequente necessidade do ser humano em dar sentido a ela; e é originária, porque funda o mundo no qual essa experiência e esse sentido são possíveis. O mundo assim vivido seria uma espécie de exame de consciência - mas da consciência mítica - que se baseia na experiência humana e funda um saber sobre o homem, sobre o mundo e sobre as coisas. O que corresponde a uma *cosmologia vivente*. É uma cosmologia experimentada e sentida e dela advém o que chamamos mito. Por outro lado, há uma outra forma de exame de consciência no mundo vivido - a consciência reflexiva - baseada em uma razão que busca constantes lógicas e verdades absolutas. Esse impulso da razão, do mesmo modo do impulso anterior, funda um saber sobre o homem, sobre o mundo e sobre as coisas, mas pela via puramente reflexiva e que se contrapõe à cosmologia vivente. Trata-se da *cosmologia científica*. Oriunda da primeira cosmologia (a vivente), a cosmologia científica especula o mundo, não o experimenta genuinamente (GUSDORF, 1979).

Provém dessa separação, a ideia que fazia da narrativa de elaboração mítica um discurso de ordem pré-lógica, irracional; e da racionalidade, a única grande luz sobre o conhecimento. Caracterizando uma cisão entre o Mito e a Razão. A ciência resulta dessa mentalidade. A separação dessas duas mentalidades se dá, de maneira expressiva, no pensamento filosófico grego - credor do pensamento Ocidental - e prefigurou os caminhos que as ciências estiveram satisfeitas por trilhar, pelo menos em um dado momento ou de uma dada forma.

Para Gusdorf (1979, p. 110-111), a razão grega não era completamente aversa ao mito, pois era evidente que a consciência reflexiva tinha nascido da consciência mítica. Mas a filosofia deu-se por satisfeita com a nostalgia de suas origens, agora que emancipada do discurso mítico, devido os alcances do discurso racional que

suscitou o conhecimento objetivo. Não sem causa: “o advento da razão supõe esta emancipação do homem, não mais encravado no mundo natural, mas capaz de, daqui por diante, substituir o meio tosco pelo meio elaborado da técnica, do conhecimento e da política”. Nesse sentido, o mito passou a ser relegado à um produto do pensamento primitivo, com todo o sentido rudimentar o termo.

Segundo o historiador da antropologia Paul Mercier (1974, p. 19), antes de concretizar-se o que chamamos de ciência antropológica, toda e qualquer sociedade ou cultura tem sido interpretada pelos indivíduos que dela participam, ao elaborarem interpretações sobre a própria condição humana. Assim, a humanidade compôs uma cosmologia que o autor chamou de antropologia “espontânea”. Esse impulso é a primeira forma de pensar a antropologia. Então, a dimensão antropológica na história corresponde a tomada de consciência da experiência humana, destituída do ambiente mítico. Que compreende assim como a filosofia, o conhecimento objetivo, que abre caminho para a constituição progressiva das ciências.

Essa condição de opostos tem fundamento e origem no pensamento grego. Platão foi o primeiro a firmar o termo mito (de *mythos*), conforme Lopes (2014, p. 13), utilizando-o em um sentido de prática discursiva, simplesmente, mas deixava transparecer um juízo de valor acerca de sua validade em relação ao discurso filosófico. Porém, uma cisão mais radical, ocorreu, segundo Vernant (1992, p. 178), através de Aristóteles, que tematizou o Mito, interpretando-o como se tratasse de um texto filosófico, demonstrando que “as sutilezas mitológicas não merecem ser submetidas a um exame sério”¹.

Segundo Vernant (1999), o mito estava ligado a uma espécie de encantamento de palavra falada, ao relacionar-se com os gêneros da declamação, da poesia, da tragédia, da retórica e, sobretudo, da sofística. A tradição oral, em que narrativa mítica se originou, consagrou-se através da figura do poeta grego que, para além da representação estética, era visto como educador responsável pela “transmissão do memorável”, mobilizando uma série de valores da sociedade. Porém, essa tradição e as demais formas de expressão, foram abaladas pela emergência de uma literatura escrita. Por volta do século VIII a.C, os valores sociais e culturais, que eram transmitidos em grande medida pela tradição oral, vão sofrer uma grande

¹Aristóteles apud Vernant, 1992, p. 178.

transformação com o advento da escrita. Uma vez que o contexto sociocultural de uma época reflete as mudanças dos meios de comunicação e conseqüentemente do conteúdo das mensagens comunicadas, a escrita, caracterizada pela prosa, inaugurou uma nova forma de pensamento. Isso tornou ainda mais evidente a oposição dos discursos: de um lado, o discurso da narrativa mítica, pautada no aspecto circunstancial da oralidade, sem apresentar nenhuma explicação lógica; do outro, o discurso reflexivo e argumentativo concretizado na escrita. Conforme Vernant (1992),

a leitura supõe uma outra atitude de espírito, mais distanciada e ao mesmo tempo mais exigente que a escuta dos discursos pronunciados. Os próprios gregos eram plenamente conscientes disso: à sedução que a palavra deve provocar para manter o auditório sob o encanto, eles se contrapuseram, frequentemente dando-lhe preferência, a seriedade um pouco austera mas mais rigorosa do escrito (VERNANT, 1992, p. 174).

Dessa forma, há uma mudança determinante no critério da verdade do discurso, condicionado pelo rigor do espírito crítico. A liberação da pressão primordial e absoluta da memorização, possibilitou uma crítica ao estatuto e função do poeta. Que passa a ser inferior, se comparado ao pensamento conceitual promovido pelo desenvolvimento do discurso do historiador e do filósofo. Fato especialmente importante, já que a representação poética estava ao alcance de todos, e a experiência filosófica, somente a uma elite. Dentre as derivações da palavra grega *mythos*, nos apegaremos àquela empregada por Gusdorf (1979, p. 28), que designa simplesmente “palavra” (discurso)², no sentido de palavra que pronuncia o mundo, tornando-o mundo humano. O mito é, portanto, original e espontâneo. Assim, o homem dá sentido a si e ao mundo no qual se vê.

Nesse mesmo contexto, Novaski (1988, p. 27), distingue “palavra falante” e “palavra falada”, para elucidar o aspecto da experiência humana que comporta o mito: a palavra falante designa a própria experiência atuante, ou seja, a dimensão do mito que é vivida; ao passo que a palavra falada, é a dimensão em que ela é tematizada. Tematizar, portanto, corresponde à necessidade da razão, cuja origem parte do “primeiro conhecimento que o homem adquire de si mesmo e de seu contorno”. Assim, o homem se afirma ao mesmo tempo em que afirma uma dimensão nova do real, uma ordem nova manifestada pela emergência da consciência reflexiva. É nesse contexto

² Cf. p. 10. Cap I.

em que se dá a chamada antropologia “espontânea”³. A história, em uma dimensão antropológica, corresponde à tomada de consciência da experiência humana, destituída do ambiente mítico. Portanto, assim como a filosofia, ela desenvolve-se a partir do conhecimento objetivo⁴, que abre caminho para a constituição progressiva das ciências.

O primeiro empreendimento de reunir as narrativas míticas com o intuito de decifrá-las, veio do conhecimento objetivo da história e da filosofia⁵, e resultou em uma mitologia. A mitologia, enquanto coleção ou repertório dos mitos, segundo Gusdorf (1979, p. 28), está vulgarmente destacado de contexto vivido que os caracteriza. Seria mais adequado, então, falar de “mito-relato” que, parecido com o que conhecemos como conto ou lenda, não representa mais do que uma forma “tardia”, degenerada” ou “fossilizada”, do mito vivente e eficaz. Desse modo, “o mito é sentido e vivido antes de ser inteligido e formulado. Ele é a palavra, a figura, o gesto que circunscreve o evento no coração do homem, emotivo como uma criança, antes de vir a ser narrativa fixada.”⁶ Assim, aos menores estudos sobre o mito, observou-se o mesmo tema de ordenamento do mundo na filosofia. Então, a divergência entre a lógica de pensamento mítica e filosófica é, nesse contexto, menos sólida do que fizeram supor as primeiras abordagens sobre o mito.

Mais tarde, conforme Domingues (2004), o conjunto de concepções acerca do homem, baseada nas visões grega, medieval e renascentista, mais as visões modernas da filosofia e da história natural, possibilitaram o terreno onde as ciências humanas fundamentaram-se. Nesse sentido, para que fosse possível a reabilitação do mito pela ciência, fez-se necessário, segundo Vernant (1992, p. 191), o afastamento da temática do mito da antiguidade clássica e a posterior aproximação ou comparação dos mitos gregos com os de outras populações, o que possibilitou uma crítica ao etnocentrismo ocidental. Assim, a antropologia, possibilitou, à cultura ocidental, outras fontes sobre a diversidade de povos que não as da antiguidade clássica. Tornando possível um humanismo de ressonâncias mais amplas, tornando cada vez mais essencial à formação do homem moderno a apreensão da riqueza e da diversidade da experiência humana. Vernant (2004) evidencia o mito, na

³ Cf, p. 9. Cap. I

⁴ Cf. p. 9, Cap. I

⁵ Cf. p. 11, Cap. I

⁶ Segundo Leenhardt apud Gusdorf, 1979, p. 28.

modernidade, como uma dimensão irrecusável da experiência humana, que promove e integra o conhecimento das diversas culturas.

Portanto, o *pensar antropológico* que buscamos trazer à reflexão, a partir do mito, se refere à ciência antropológica que pensa o Mito, mas que também é pensada por ele, conforme a reflexão de Lévi-Strauss⁷. Que nos revela o Mito mais do que uma categoria de conhecimento *para* a ciência antropológica. Também se trata *sobre* a antropologia, ao lhe mostrar uma condição essencial da experiência humana. Conforme Gusdorf (1979) a necessidade de uma ciência do mito que respeite sua inteligibilidade existencial, ou seja, que compreenda as experiências humanas do viver, corresponde à afirmação do homem enquanto ser, que age à fim de tornar viva a experiência cultural dentro de uma realidade concreta.

⁷ Cf. p. 8, Cap. I, (Lévi-Strauss, *in* O cru e o cozido, p. 31)

PARTE II - O FAZER ANTROPOLÓGICO: CAMPO E AFETO

“Se você quiser compreender o que é uma ciência, você deve olhar, em primeiro lugar, não para as suas teorias ou as suas descobertas, e certamente não para o que seus apologistas dizem sobre ela; você deve ver o que os praticantes da ciência fazem”.

(Clifford Geertz)

À despeito do operacionalismo que isso pode sugerir, sobre o qual nos adverte Geertz (2017, p.10), em antropologia, o que os praticantes da antropologia fazem é a etnografia. Mas, para além de técnicas e métodos, o que o autor chama a atenção é para a análise antropológica como forma de conhecimento. Essa análise requer um esforço intelectual específico e visa “o alargamento do universo do discurso humano”. Para Barbosa Neto (2012, p. 239), “Ser afetado” é o nome que Favret-Saada escolheu dar a essa experiência de criação que escapa à representação, uma experiência que é simultaneamente de campo (fazer) e de texto (pensar) e, sobretudo, de sua sutil e delicada conexão entre ambas as coisas. Que diríamos que se interconectam com a dimensão do conhecer, enfim, com o exercício de reflexão epistemológica.

A motivação da autora, em sua afirmativa, foi que ao desenvolver uma “antropologia das terapias”, temática que ela desenvolve no domínio da antropologia, mais especificamente o desenfeitiçamento, como uma forma de terapia tão eficiente quanto a de qualquer outra no âmbito das “instituições curativas”, como a psicanálise na área médica, por exemplo. O fato é que despertou uma resistência ou pouco acolhimento por ir de encontro a certos cânones científicos.

Jeanne Favret-Saada (2005) desenvolveu sua etnografia sobre a feitiçaria na região do Bocage, interior da França, em um período que envolveu uma longa e intensa pesquisa de campo entre 1968 e 1971, que se estendeu no seu processo de escrita, enquanto pensar, até sua publicação em 1977. No contexto na pesquisa, o tema da feitiçaria era tratado de modo pejorativo, principalmente, nas instâncias nacionais de controle ideológico, a mídia principalmente, que colocava os camponeses do Bocage, isto é, os praticantes da feitiçaria, à margem. Dessa forma, a autora enfrentou resistência à medida em que seus interlocutores evitavam o assunto, negando, muitas vezes, a existência ou a crença nessas práticas, assim os camponeses justificavam: “feitiço, quem não pegou não pode falar disso” ou a “gente

não pode falar disso com eles”. O caminho tomado pela autora para obter suas informações de campo se baseou no “deixar-se afetar” pela feitiçaria.

Analisando a experiência etnográfica da autora, segundo Goldman (2005, p. 150), havia “sintomas que permitiam levantar a hipótese do enfeitiçamento. Por outro lado, indagar se ela também “acreditava” na feitiçaria é “igualmente um exercício cheio de inutilidade, uma vez que não se trata, justamente, de crença, mas de afeto”. Tratava-se, então, de aceitar o lugar de ser afetada que, de um modo ou de outro, abriu uma comunicação específica com os nativos: “uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, verbal ou não.” Nesse sentido, trata-se de um trabalho que não pode ser enquadrado em nenhum dos estilos etnográficos contemporâneos mais usuais, indo além da observação-participante. Conforme a autora:

no campo, meus colegas pareciam combinar dois gêneros de comportamento: um, ativo, de trabalho regular com informantes pagos, os quais eles interrogavam e observavam; o outro, passivo, de observação de eventos ligados à feitiçaria (disputas, consultas a adivinhos, etc). Ora, o primeiro comportamento não pode de forma alguma ser designado pelo termo “participação” (o informante, ao contrário, é quem parece “participar” do trabalho do etnógrafo); e, quanto ao segundo, “participar” equivale à tentativa de estar lá, sendo essa participação o mínimo necessário para que uma observação seja possível (FAVRET-SAADA, 2005, p.156)

As etnografias que ela analisou estavam muito ligadas aos rituais, propriamente ditos, de *desenfeitiçamento*, diferente do que ela mesmo havia observado. Segundo Saada (2005, p. 161) isso se deveu ao fato de os etnólogos estarem muito pautados na análise dos relatos típicos do campo fazia sobressaltar essa questão. Assim, o modo ou operação de conhecimento através do qual ela obteve suas informações no campo, não se tratou de observação-participante, que mantinha obscurecidos alguns aspectos importantes das práticas de feitiçaria. Tampouco de empatia, que sugere *apenas* imaginar-se no lugar do outro, o que implica, necessariamente, para Fravet-Saada (2005, p. 159), a tentativa de “representar ou imaginar o que seria estar lá e quais sensações, percepções e pensamentos ter-se-ia então”.

Em outra direção, a intenção de Fravet-Saada (2005, p. 159) era identificar a eficácia terapêutica que resultava de um certo trabalho ou procedimento, realizado sobre o “efeito” do afeto não representado. Ao que foi levada, então, a “reconsiderar a noção de afeto” como uma dimensão central no trabalho de campo, uma vez que

ele, em geral, é relegado ao campo das emoções ou simplesmente negado como um aspecto da experiência humana. Com seu trabalho, ela traz à luz três importantes aspectos: o ser afetado, o lugar de uma antropologia das terapias e o repensar a antropologia. Em uma perspectiva antropológica, entende-se por afeto, não a emoção que escapa da razão - pelo simples fato destas não estarem em desacordo - mas sim, o lugar de quem deixa-se estar sujeito à realidade evidenciada em campo, em função de um determinado saber. É o afeto, pois, como categoria de conhecimento. Para Novaski (1988, p. 28), sabemos o que é afeto, porque o experienciamos como valor humano. Porém, esse saber não é de ordem racional, assim como as ciências se pretendem, mas da ordem do vivido. E esse saber é tanto mais profundo quanto mais intenso o afeto.

Para Favret-Saada (2005, p. 160), é certo que os afetos vivenciados por ela nas práticas de feitiçaria não informavam sobre os afetos nos nativos, mas aceitar o lugar do afeto permitiu a abertura para um espaço comum à autora e aos camponeses imersos no sistema de feitiçaria, como uma rede particular de comunicação humana, evidenciando questões que, para ela, sequer seriam percebidas de outro modo. Para Novaski (1988, p. 28), traz o afeto como fundamento da aprendizagem humana por proporcionar um conhecimento experimentado ao nível do vivido. Tematizar, pois, o afeto é observá-lo do lado de fora da experiência do afeto.

Ao trazermos a etnografia/experiência da etnóloga Jeanne Favret-Saada, buscamos destacar alguns pontos, no caminho seguido por ela, que consideramos um “alargamento do universo do discurso humano”, colocado ainda por Geertz, norteador para a compreensão do que seria o fazer antropológico como forma de conhecimento. No entanto, para Favret-Saada (2017, p. 294), mesmo a antropologia em suas tentativas humanistas ela sempre manteve uma pressuposição de assimetria entre o etnógrafo e seu objeto, isto é, uma relação de objetificação no campo. O paternalismo do passado, hoje se reflete em uma “epistemologia da diferença”, a qual pretende afastar o pesquisador da afetação de outrem. O que demonstra uma hierarquia entre a razão e o afeto atribuída à uma tradição filosófica dualista, que incapacita o afeto como forma de saber. Indicando que a antropologia se encontra “acantonada no estudo dos aspectos intelectuais da experiência humana”. A autora, assim, reivindica o estatuto epistemológico do afeto que, segundo ela, conduz a um saber, a uma abertura para o “outro” que não seria possível de outra forma. Para

Uriarte (2012, p. 3), fato de o campo ser perpassado pela teoria não significa dizer que ele está submetido a ela. Por definição, a realidade superará sempre a teoria.

Segundo Lopes (2014, p.13) “pela leviandade com que a tradição ocidental, de matriz positivista e, por isso, de inspiração marcadamente logocêntrica, remeteu o conceito [de mito] a uma categoria epistemológica inferior e desprovida de qualquer racionalidade.” No entanto, os esforços das ciências, principalmente de uma ciência humana, devem se prestar a compreender e fundamentar a nossa existência, de modo que para Gusdorf (1979) “se não conseguirmos pôr um pouco de ordem racional no mundo que nos rodeia, não teríamos tornado, nós mesmos, para nós mesmos, seres racionais”.

Para essa discussão, cabe pensarmos a antropologia quanto ao trabalho de campo como o seu modo por excelência de coleta de dados e reflexão teórica. O pesquisador de gabinete da primeira conformação da disciplina, embora não se furtasse da possibilidade de conhecer o campo, dava-se por satisfeito na maior parte dos casos, com a obtenção dos materiais oriundos de missionários e viajantes. Para, Paul Mercier (1974, p.32), “o antropólogo deste período não é, portanto, apenas um compilador, um rato de biblioteca, mas o é, incontestavelmente, mesmo se viaja”. Há de se considerar, portanto, malgrado as limitações metodológicas, que esse esforço resultou em importantes empreendimentos para o curso da disciplina.

À medida que as pesquisas generalistas do evolucionismo, que buscavam reconstituir as origens das formas socioculturais das sociedades modernas, possibilitaram o conhecimento de outras formas culturais, foram perdendo espaço para as novas teorias desenvolvidas em campo. Por exemplo, o antropólogo evolucionista James George Frazer, foi um “eficaz propagandista” da antropologia nesse período devido a sua abundante literatura sobre mitos de diversas regiões e a habilidade de exposição de suas obras que eram detalhadas, porém acessíveis para além do âmbito acadêmico. Ele desenvolveu uma teoria geral, na qual expunha três fases de evolução da religião, a magia, a religião e a ciência. O funcionalismo de Malinowski inaugurou um novo estilo de pesquisa pautada na observação participante - incluindo a importância preponderante da linguagem - e nas descrições etnográficas do seu trabalho de campo nas Ilhas Trobriand. O que propiciou aos antropólogos entrarem em um processo profundamente relativizador, defrontando-se com os seus próprios costumes e valores.

Para Paul Mercier (1974, p. 59), se, até então, as pesquisas eram voltadas para as origens culturais na natureza, com o difusionismo de Franz Boas, a antropologia pode voltar-se para o estudo das origens culturais na história. Aos poucos, o turvo objetivo de inventariar os povos, sobrenadou ao que se encontrou mais à fundo nos complexos sistemas culturais que agora eram observados em suas particularidades. Até Malinowski, as poucas pesquisas de campo eram abertas, ou seja, sem objetivos teóricos claros e feitas em curto espaço de tempo. Mas a partir do século XIX, era indissociada a presença do pesquisador em campo em todas as escolas antropológicas, multiplicando, assim, os trabalhos de campo e fazendo com que a disciplina entrasse em um intenso desenvolvimento de técnicas de pesquisa marcando seu período de maturidade. Assim, o trabalho de campo representou uma sensível guinada metodológica e caracteriza, em grande medida, a moderna antropologia.

Para Oliveira (1996, p. 30), a observação-participante, quase sempre feita no trabalho de campo do antropólogo, integra o quadro conceitual que singulariza a antropologia enquanto disciplina e a distingue das outras ciências sociais em sua prática. A observação sistemática, portanto, compõe o trabalho de campo, mas é a etnografia que sucinta essa experiência descrevendo-a. Por sua vez, o trabalho de campo para Da Matta (1981, p. 153) representa o exercício do ofício do antropológico na sua prática mais imediata. O antropólogo vai à campo para estabelecer relações pessoais, geralmente, através de uma observação sistemática. Nesse sentido, a observação-participante é uma forma de estabelecer essas relações, que obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, de modo a abrir um canal de comunicação, mas a experiência real, cercada como é das contingências, raramente sobrevive a esse ideal.

Para Geertz (2017, p. 10), a etnografia trata-se de uma “descrição densa”, composta de “estruturas superpostas de inferências e implicações através da qual o etnógrafo tem de procurar o seu caminho continuamente”. A realidade é complexa e constituída de estruturas de conceitos e de ideias amarradas, superpostas, que se conectam em maior ou menor grau, mas que são percebidas de acordo com o caminho do etnógrafo. Ela vai apresentar situações em que, aparentemente, podem ter pouco ou nada a dizer para além do que se é visto. Para darmos um exemplo do

autor de sua famosa etnografia sobre a Briga de Galos em Bali, segundo o que ele diz,

praticamente todos os balineses com quem conversei afirmaram que as brigas de galos são como brincar com fogo, porém sem o risco de se queimar. Você incita as rivalidades e as utilidades da aldeia e do grupo de parentesco, mas sob uma forma de “brincadeira”, chegando perigosa e maravilhosamente próximo a expressão de uma agressão aberta e direta, interpessoal e intergrupar (algo que geralmente não acontece também no curso normal da vida comum), mas só próximo porque, afinal de contas, trata-se apenas de uma “briga de galos” (GEERTZ, 2017, p.204).

Um olhar desatento verá, de fato, “apenas uma briga de galos”, com seus aspectos mais evidentes: violência, tumulto, disputa, etc. Mas as implicações por trás disso são muitas, conforme o autor coloca, e a análise antropológica consiste nessas implicações. O processo de apreensão e conhecimento da prática do antropólogo, segundo Oliveira (1996, p. 26), traz o que ele chama de atos cognitivos, onde o “olhar” e o “ouvir”, se constitui como mais preliminares, próprios do trabalho de campo, e o “escrever”, posterior, que ele atribui especial valor, pois é nesse ato que a questão do conhecimento se torna “tanto ou mais crítica”. São aspectos do trabalho do antropólogo que trazem responsabilidades intelectuais específicas, mas que interagem de forma dinâmica e irredutível. Dada a sua importância, o trabalho de campo para o antropólogo suscita questões tão complexas quanto fecundas para o desenvolvimento da disciplina, dentre elas, a clássica relação de sujeito/ objeto. Conforme Rubim (1999, p. 12),

a característica constitutiva do ser do objeto das ciências sociais e históricas é não ser objeto e sim sujeito [...] O objeto vem se somar as idiosincrasias do sujeito cognoscente, que também impregnado de paixões e valores, transforma e é transformado por aquele, caracterizando assim as subjetividades inerentes ao objeto e a si mesmo como o “outro”.

Da Matta (1981, p. 157) traz o conceito de *anthropological blues*, designando o que aparece de interpretativo do ofício do etnólogo, que pretende incorporar na rotina “aqueles aspectos extraordinários” sempre prontos a emergir em todo relacionamento humano. Elementos que se insinuam na prática e que não estavam sendo esperados, mas que de um modo ou de outro se apresentam como a abertura para a própria subjetividade do pesquisador.

PARTE III - O CONHECER ANTROPOLÓGICO: EXERCÍCIO DE REFLEXÃO EPISTEMOLÓGICA

O estudo metódico e reflexivo do saber, de sua organização, de sua formação, de seu desenvolvimento e de seus produtos intelectuais é um esforço epistemológico. A epistemologia ou filosofia da ciência, segundo Chalmers (1993, p. 15), surgiu na tentativa de articular o que é o método da ciência moderna à propósito do “melhoramento da vida do homem na terra”, essa meta seria alcançada através da coleta de dados, observação organizada e derivação de teorias. Desde então as ciências se desdobram de várias formas com esse argumento. O positivismo, foi uma dessas formas, cuja filosofia foi baseada em um extremo empirismo, da qual as ciências naturais logo se apegaram e a partir da qual as ciências humanas logo se viram em dificuldade. Nos eximindo da necessidade de aprofundamento nesse ponto, o que interessa é lembrarmos a influência que o positivismo exerce sobre o evolucionismo, primeira linha constitutiva da ciência antropológica.

Em um contexto onde as teorias positivistas e evolucionista preponderavam com seu caráter biológico e tecnicista, conforme Paul Mercier (1974, pp. 11-13), a antropologia, independente de escola ou tradição, foi marcada pela preocupação em ampliar as perspectivas no tempo e no espaço, o que a impulsionou a estudar a maior gama possível de diversidade de modos de vida humana, dando preferência àquelas sociedades fora do contexto de “civilização técnica e científica”, isto é, caracterizadas com poucos recursos de desenvolvimento técnico, economicamente pouco especializadas e homogêneas. Muitos termos foram atribuídos à elas: povos da natureza, selvagens, primitivos, sociedades sem escrita, sociedade sem máquinas, sociedades tradicionais. Desse contexto de contato com o “outro”, as primeiras questões que sobressaíram foram baseadas na relação entre o pesquisador e o seu “objeto de estudo”.

Segundo Gusdorf (1979, p. 231), o positivismo reforçou a oposição gerada entre o Mito e a Razão pelo pensamento grego, fazendo do Mito uma tentativa degenerada de explicação da realidade. Assim, o positivismo simplifica artificialmente a realidade (com seus modelos positivos) e reduz as possibilidades de aproximações epistemológicas do mundo. Porém, o conhecimento científico é provisório e para além da sua égide de racionalidade, ele jamais é acabado ou definitivo e responde às

contingências da história. De uma forma ou de outra, como questiona Gusdorf (1979, p. 13), “como poderiam as indicações da razão permanecer as únicas invariáveis num mundo em movimento? Se conservam a imobilidade é sinal certo de que já não dizem mais nada, certezas decaídas e mumificadas, que já não são mais o que foram.” Isso se torna ainda mais sensível para a ciência antropológica na sua proposta de apreender o mundo humano, que se movimenta pelas experiências e vicissitudes humanas.

O exercício de reflexão epistemológica deve se servir disso, em primeira instância. Esse exercício abre a disciplina para aspectos fundamentais de compreensão das relações humanas, sobretudo no que se refere às do próprio antropólogo. Para Oliveira (2000, p. 67) o observador e observado estão igualmente situados em um mesmo momento histórico, o que significa que o sujeito cognoscente não está engessado em uma posição intocável pelo objeto cognoscível ele e ambos estão inseridos na dinâmica do “encontro etnográfico”. Nesse sentido o autor se refere à história, linguagem e intersubjetividade como uma espécie de tripé representativo para a reflexão sobre questões tradicionais na antropologia, das quais a mais central e imprescindível na constituição do conhecimento, é a da relação sujeito cognoscente e objeto cognoscível. E o reconhecimento dessa intersubjetividade que torna o antropólogo moderno um cientista social menos ingênuo.

Segundo Uriarte (2012), uma série de revisões críticas, reflexões epistemológicas e hermenêuticas. A etnografia é o método da antropologia e é conhecendo o que é esta disciplina e pelo que tem passado que podemos efetivamente entender em que ela consiste. Para Favret-Saada (2005), o que caracterizaria o antropólogo é essa formação para “ser afetado” por outras experiências. “De que elementos a antropologia se enriquece com a tematização de questões como a da relação entre observador e observado, pesquisador e pesquisado, antropólogo e informante?”

As ciências se desenvolvem a partir de revoluções paradigmáticas. Chalmers (1993, p. 111-129) traz essa noção da teoria de Thomas Kuhn. Trata-se de uma perspectiva, também ela paradigmática, sobre as ciências, que se revolucionam à partir de rupturas, crises e conflitos, inversamente a uma estática acumulação do saber. A existência de um paradigma capaz de sustentar uma tradição científica é a característica que distingue a ciência da não-ciência, e o cientista não deve ser crítico

do paradigma em que trabalha. Naturalmente, essa é uma visão geral da teoria de Kuhn, e serve-nos para situar no campo da epistemologia a visão sobre paradigmas que nos interessa a seguir.

Oliveira (1995, p. 217-221), considera que a antropologia moderna, ao contrário da visão anterior, está constituída por um “elenco de paradigmas simultâneos”, que coabitam na sua matriz disciplinar, que consiste, por sua vez, em uma estrutura que permite articular vários paradigmas sem anular qualquer um deles. São quatro, os paradigmas básicos: o racionalista, o estrutural-funcionalista, o culturalista e o hermenêutico. Basta considerar, ciente do contexto histórico de cada um, que o autor denomina os três primeiros⁸ como paradigmas da “ordem” ou tradicionais, uma vez que foram inspirados na episteme naturalista estão comprometidos fortemente com a objetividade, mas podem se articular de forma dialética com o paradigma hermenêutico que, por sua vez, é comprometido com as conexões de sentido inerentes à esfera da intersubjetividade.

Nesse quesito, o paradigma hermenêutico é especialmente importante para questões centrais da antropologia, como a já mencionada relação entre sujeito/objeto ou pesquisador/informante, como coloca o próprio autor. Segundo Domingues (2004, p.346), a hermenêutica se apresenta como uma metadiscurso, à medida em que “tem por objeto um outro discurso e por objetivo compreendê-lo ou explicá-lo”. A chamada hermenêutica científica, que aparece no final do século XIX, foi aplicada às ciências humanas como uma reflexão epistemológica voltada para os problemas relativos ao método, ao sentido e à verdade, uma vez que ela considera que a compreensão e a explicação é um empreendimento da linguagem, elemento sobre o qual opera a hermenêutica. Podemos dizer, portanto, que a razão hermenêutica estabelece o sentido verdadeiro (ou o verdadeiro sentido) do discurso, o que difere da razão lógica que se detém ao sentido da verdade. Essa representa é uma abertura para a antropologia no que concerne ao Mito e ao afeto em sua validade.

O conhecer antropológico deve estar ancorado no exercício auto reflexivo proporcionado pela epistemologia. E, naturalmente, esse exercício deve-se estar pautado no seu pensar e no seu fazer. É isso o que possibilita à antropologia abrigar renovadas formas de pensar a produção de conhecimentos, de suas condições de

⁸ Paradigmas respectivamente oriundos da Escola Francesa de Sociologia, da Escola Britânica de Antropologia Social, da Escola Histórico-Cultural Norte-americana.

existência, de seus efeitos, de suas práticas e, principalmente, de seu posicionamento frente a outras formas de saber.

Para Edmund Leach apud Da Matta (1981, p. 147), todo antropólogo realiza ou tenta realizar o seu próprio repensar a antropologia. O fazer antropológico aliado implica em deparar-se com dilemas que, segundo o autor, tende a nutrir a disciplina pois é a partir dos seus próprios paradoxos que a antropologia tem contribuído para o campo das ciências sociais.

Para Barbosa Neto (2012, p. 239), descobre-se que a feitiçaria pode funcionar como uma crítica etnográfica, *Ser Afetado* é uma experiência que é simultaneamente de campo (fazer) e de texto (pensar) e, sobretudo, de sua sutil e delicada conexão entre ambas as coisas. Que se interconectam com a dimensão do conhecer, isto é, com a reflexão epistemológica. Favret-Saada (2005, p. 160), coloca, inclusive, quando o etnógrafo se lembra do que houve de único em sua estada no campo, ele fala sempre de situações em que não estava em condições de praticar essa *comunicação pobre*, pois estava invadido por uma situação e/ou por seus próprios afetos.

Na manhã seguinte, a aldeia era um mundo completamente diferente para nós. Não só deixamos de ser invisíveis, mas éramos agora o centro de todas as atenções, o objeto de um grande extravasamento, de calor, interesse e, principalmente de diversão. Na aldeia todos sabiam que havíamos fugido como todo mundo [...] “ser apanhado” ou “quase apanhado”, numa incursão policial ao vício talvez não seja uma receita muito generalizada para alcançar aquela necessidade do trabalho de campo antropológico - o acordo, a harmonia - mas para mim ela funcionou admiravelmente bem (GEERTZ, 2017, pp. 187-188)

A observação dos fatos já requer uma tradução por parte do pesquisador e traduzir já é interpretar. (p.14) explicar o outro é diferente de compreender o outro. A valorização resgate da subjetividade do pesquisador é um momento ideal de busca da subjetivação nas ciências sociais. Para Oliveira (1998), o nosso saber é construído a partir da articulação destes três atos cognitivos de natureza epistêmica: se nossa percepção se realiza através do olhar e do ouvir “disciplinado” pela disciplina, é no ato de escrever que o pensamento é exercitado como produtor de um discurso. Acrescenta-se ainda que, se a escuta pode esclarecer aquilo que o olhar registrou, será preciso compreender o sentido de cada visão ou palavra. Assim como quanto ao processo do ouvir, é importante reconhecer as múltiplas oportunidades para o seu exercício no decorrer da observação-participante, evitando assim restringir este processo aos momentos de entrevistas formais. O "Olhar, o Ouvir e o Escrever"

podem ser questionados em si mesmos, embora num primeiro momento possa nos parecer tão familiares e, por isso, tão triviais, a ponto de nos sentirmos dispensados de problematizá-los.

Se há uma questão verdadeiramente elucidativa para a compreensão da ciência antropológica, esta consiste na questão da diferença que, segundo Rubim (1999), possibilitou a consciência de identidade de um grupo frente aos demais. É o “outro” que nos insurge no princípio da alteridade e a partir dessa, relativizamos nossos próprios valores, ou os supervalorizamos em seu detrimento, ao que Domingues (1992) chamou de abertura e fechamento cultural, respectivamente. Mas a antropologia se afirma como área de conhecimento quando tematiza essa diferença, de modo que o grande avanço do pensamento ocidental moderno sobre as diferenças entre as populações, mais particularmente do pensamento antropológico, está na sua “capacidade de pensar-se a si”.

A perspectiva hermenêutica é essencial porque demonstra a precariedade do argumento de neutralidade frente a outro, ressaltando que até a mais simples descrição sobre o outro é permeado de nossa subjetividade. (p. 19) subjetividade escolha consciente portanto deve ter presente seus limites impossibilidades no caso da antropologia enquanto alternativa de se conhecer no mundo como entender compreender o outro.

PARTE IV - A RAZÃO ANTROPOLÓGICA

Falamos anteriormente que lidamos com a dificuldade de abordar o mito satisfatoriamente, pois o apego ao racionalismo, puramente lógico, nos impele ao risco de destituí-lo ainda mais de seu verdadeiro sentido, uma vez que ele se manifesta no domínio do vivido enquanto que a razão encontra-se no domínio do refletido. Disto se traduz a dificuldade da razão em estabelecer uma compreensão adequada. Se o mito que a razão consegue acessar é, segundo Gusdorf (1979, p. 28), uma “forma tardia”⁹ daquilo que ele foi em seu estado vivente, como podemos, então, pretender que ele nos seja revelado? É entre uma coisa e outra, é no fosso entre o domínio do vivido e o domínio do refletido, de onde parte o pensamento que se propõe a elucidar o mito, assim como a considerar o afeto como uma forma de conhecimento tão autêntico, quanto autêntico é o estatuto da razão. E neste preciso lugar podemos acomodar a antropologia enquanto ciência. Para Lévi-Strauss (1978, p.18), a ciência contemporânea está no caminho para superar esse fosso à medida em que os dados dos sentidos estão cada vez mais reintegrados na explicação científica como algo que tem um significado, que têm uma verdade e que pode ser explicada.

Para Gusdorf (1979, p. 221), o uso do intelecto pressupõe um contato fundamental com o real, isto é, a experiência humana que se concretiza no ser. De outro modo, a razão torna-se perigosa. De modo que nunca é excessiva a necessidade de repensar os limites da autoridade científica, e as suas contradições, se queremos uma antropologia como ciência cada vez mais autêntica, como uma “linguagem a serviço do ser”. A razão antropológica não pode ser dissociada da experiência humana porque é ela a própria experiência humana em seu estado reflexivo, observado, discutido.

Portanto, o sentido da razão antropológica que buscamos evidenciar, se traduz nas palavras de Da Matta (1981, p. 146), quando fala em essência da “perspectiva antropológica” na sua busca do que é essencial na vida do ser humano. É o ímpeto de uma antropologia “espontânea” de que fala Paul Mercier. A razão antropológica é essa essência sistematizada e feita ciência, que ao entender suas limitações -

⁹ Cf. p. 12, Cap I

evidenciadas no método conforme apresentamos¹⁰ - não se rende ao “delírio técnico” que rompe cada vez mais com as realidades e possibilidades naturais, de que fala Gusdorf (1979, p. 33).

Assim, podemos sugerir uma resposta à questão de Oliveira (2000, p. 86) quando indaga como podemos compatibilizar a realidade vivida pela cognição - quando o método mostra suas limitações - com a legitimação do conhecimento: “deixando-nos afetar”¹¹. É quando se dá, para Oliveira (2000), o verdadeiro “encontro etnográfico”¹². Conforme Da Matta (1981), é onde encontramos a exata medida no exercício de transformar o “exótico em familiar e o familiar em exótico” ou o musical “aspecto extraordinário” que emerge das relações humanas do *anthropological blues*¹³.

Todos esses são aspectos que compõem a razão antropológica, os quais não seriam possíveis sem o necessário exercício de reflexão epistemológica. Portanto, ela não é pautada em elementos puramente empíricos (fazer), ou puramente reflexivos (pensar), mas sim é todo o conjunto desses saberes mobilizados e auto reflexivos (conhecer), tornando-se impraticável, pois, uma verdadeira ciência antropológica sem uma renovada capacidade de auto reflexão. Assim, conforme Novaski (1988), a antropologia, enquanto ciência humana, deve se prestar a penetrar na experiência, e detectar suas estruturas, mas, sobretudo, buscar nela um alento a mais na grande empreitada do ser humano, que é tornar-se cada vez mais humano, que é o mais alto desígnio do pensamento, seja ele filosófico ou mítico.

¹⁰ Cf. p. 14. Cap. II

¹¹ Cf. p. 14. Cap. II

¹² Cf. p. 21. Cap. III.

¹³ Cf. p. 18. Cap. IV.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Utilizamos o mito como categoria de conhecimento *para e sobre* a antropológica, a fim de demonstrarmos o sentido desse “pensar antropológico” e, conseqüentemente, da *razão antropológica* a qual tentamos desenvolver ao longo deste trabalho. É precisamente essas duas dimensões (da realidade e do pensamento) que se situa a antropologia, para a qual, social e culturalmente, o mito aparece para o homem como uma forma que permite manifestar o sentido das experiências humanas. Entendemos que o mito é objeto de estudo, mas também uma forma de compreender o que chamamos de razão antropológica. Ou seja, que permite tomar o mito como um objeto privilegiado de conhecimento *para* a antropologia e *sobre* a antropologia.

Começamos do pensar. Para Gusdorf (1979, p. 109), o fim da idade mítica e o começo da história, constitui uma das inflexões decisivas do desenvolvimento da humanidade. Ele quer dizer que é a própria estrutura da consciência que vai se alterando, assim como o estilo de vida. A consciência reflexiva, com o acréscimo de eficácia, sedimenta o caminho para a técnica¹⁴ - também para as ciências - e se aproxima do real, em função da sua utilidade. É um estar na realidade de forma ativa, onde a natureza passa a ser um conjunto de fenômenos comprovadamente previsíveis, ao menos na medida do possível. As repercussões disso, para o que hoje entendemos sobre ciência, são enormes e evadirmos dessas reflexões é deixar escapar aquilo que representa o pensar, o fazer e o conhecer a antropologia. Isso porque o ponto de inflexão da humanidade é, precisamente, a curva do sentido voltando-se para nós mesmos, movimento tão caro para a antropologia, quer saibamos ou não.

O intuito deste trabalho foi justamente fazer um exercício de reflexão sobre esses aspectos dentro da antropologia. Iniciados pelo pensar, é no fazer que nos concretizamos, munidos de toda a teoria, de toda a expertise, mas também de toda contingência que a experiência humana pode revelar. Cabe à razão antropológica deixar-se afetar por ela, como nos trouxe a experiência de Jeanne Favret-Saada.

Esse trabalho foi desenvolvido tendo em vista o mito como categoria de conhecimento para o “pensar antropologia”, e o afeto como categoria de

¹⁴ Cf. p. 25. Cap. IV.

conhecimento do “fazer”. Resta ao “conhecer”, comunicar à ambos e ambos se expressam a partir dele. O mito, categoria de conhecimento da antropologia, desperta questões que repensam a própria ciência, no que chamamos de razão antropológica. Mas é fundamental entender que o pensar, o conhecer, e o fazer antropológicos são simultâneos, e assim deve ser concebida a ciência antropológica: através de uma ininterrupta relação de intersubjetividade, essa via de mão dupla da intersubjetividade que, para Oliveira (1999) torna o pesquisador menos ingênuo.

O afeto, enquanto categoria de conhecimento - tão arraigada à experiência humana quanto o mito - nos dá a dimensão do fazer antropológico à medida em que se traduz como uma experiência inalienável, entre os sujeitos da pesquisa. “Deixar-se afetar”, portanto, é ter dimensão da própria consciência mítica do afeto, imprescindível para a ciência antropológica e imprescindível para a consciência de nós mesmos. Então, repensar a validade científica é salvaguardá-la também, assim como pretende a antropologia ao estudar as sociedades e as culturas. E isso reverbera, por exemplo, nas viradas metodológicas através do trabalho de campo no sentido do “fazer antropológico”. O pensamento científico é uma ferramenta a mais para a compreensão das experiências humanas e devemos cultivá-lo à favor das próprias experiências humanas, nas quais, é escusado dizer, o pesquisador/antropólogo está submerso. Nas palavras de Gusdorf (1979, p. 221) é uma linguagem a serviço do ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA NETO, E. R. O quem as coisas: **feiticeira e etnografia em Les mots, la mort, les sorts**". In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre: 2012, ano 18, n. 37, p. 235-260, jan./jun.

CHALMERS, A.F. (1993). **O que é Ciência, afinal?** São Paulo: Brasiliense.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco. 1987.

DOMINGUES, Ivan. Epistemologia das Ciências Humanas: **Hermenêutica e as ciências humanas**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

DOMINGUES, Ivan. **Filosofia, as ciências e a questão antropológica**. Analytica, Rio de Janeiro, vol, n. 1, 2011, p. 13-48.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. Cadernos de campo, n. 13, p. 155-161, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, LTC, 2017.

GOLDMAN, Márcio. **Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia**. Cadernos de campo, n. 13, p. 149-153, 2005.

GUSDORF, George. **Mito e metafísica: introdução à filosofia**. São Paulo: Convívio, 1979.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Ed. Perspectiva do Homem: 1978.

LOPES, Rodolfo Pais Nunes. A tensão Mythos-Logos em Platão. Letras (área de Poética e Hermenêutica, na especialidade de Poética e Hermenêutica). Universidade de Coimbra. 2014

MERCIER, Paul. **História da Antropologia**. Trad. Claudia Menezes. Ed. Moraes, São Paulo – SP, 1974.

NOVASKI, Augusto. Mito e Racionalidade Filosófica. In MORAIS, Régis de (org.). **As Razões do Mito**. Campinas: Papyrus, 1988.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A antropologia e a crise dos modelos explicativos**. Estudos avançados, 1995.

_____. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. Revista de Antropologia (USP), vol. 39, nº 1, São Paulo, 1996, p.13-37.

_____. Os (Des)caminhos da Identidade. **Rev. Bras. de Ciências Sociais**. Vol. 15, nº 42, 2000.

RUBIM, Christina de Rezende. **A constituição e o ser da antropologia**. Estudos de sociologia. n. 1999.

URIARTE, Urpi Montoya , « **O que é fazer etnografia para os antropólogos** », Ponto Urbe [Online], 11 | 2012, posto online no dia 14 Março 2014, consultado o 20 de maio de 2019 URL : <http://pontourbe.revues.org/300> ; DOI : 10.4000/pontourbe.300

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.