

# A PRESENÇA ALEMÃ NA ANTROPOLOGIA SOCIAL A PARTIR DAS PERSPECTIVAS DE FRANZ BOAS E CLIFFORD GEERTZ

*Sílvia Maria Ferreira Guimarães*  
Universidade de Brasília – Campus Ceilândia  
silviag@unb.br

RECIBIDO: 19 de septiembre de 2015; ACEPTADO: 2 de octubre de 2015

*Resumo:* Este artigo visa analisar a potencialidade do pensamento alemão na antropologia, para tanto, discute a influência dos trabalhos de Franz Boas e Clifford Geertz. Boas estava ancorado em ideais cientificistas e seu fazer na ciência social se dava, principalmente, a partir da tensão entre a ciência do espírito, que busca o estudo do fato em si, e a ciência da natureza, que busca a comparação de fatos. Por sua vez, Geertz critica os postulados científicos e potencializa a antropologia ao revelar outros caminhos para alcançar a verdade, ao situar de uma maneira nova o sujeito cognoscente e ao assumir a especificidade do objeto das ciências sociais.

Palavras-chave: Antropologia, hermenêutica, etnografia, ciência.

*Abstract:* This article aims to analyze the potential of German thought in anthropology, therefore, discusses the influence of the works of Franz Boas and Clifford Geertz. Boas was anchored in scientific ideals and working with social science was given mainly from the tension between the science of the spirit, which seeks the study of itself, and the science of nature, which seeks to compare facts. In turn, Geertz critic scientific postulates and enhances anthropology to reveal other ways to reach the truth, to lie in a new way the knowing subject and take the specificity of the object of the social sciences.

Key words: Anthropology, hermeneutics, ethnography, science.

## INTRODUÇÃO

A preocupação deste trabalho é observar a potencialidade do pensamento alemão na antropologia. No campo das ciências sociais deve-se ter em mente que os paradigmas formadores de tradições não se superam, mas convivem enriquecendo as disciplinas. Pretendo aqui estabelecer uma comparação entre duas “tradições”

na Antropologia, entre a “antropologia interpretativa” e a “escola histórico-cultural”, visto que ambas se estabeleceram em solo norte-americano e se formaram a partir da influência de elementos da tradição alemã<sup>1</sup>, como veremos a seguir. A minha pergunta orientadora dessa comparação é, quais elementos constituíram tais perspectivas e as delimitaram distintamente. Para tanto, ao analisar a “antropologia interpretativa” observo, principalmente, a Clifford Geertz (1996), como um autor exemplar, e na “Escola histórico-cultural” centro a análise mais especificamente no projeto de Franz Boas (1896, 1911, 1964, 1973 e 1996). Minha preocupação é levantar algumas hipóteses, formular perguntas sobre o que há de convergente e divergente na produção de ambos autores, que se revelam em abordagens antropológicas singulares.

A hermenêutica, como uma teoria da interpretação, foi mais firmemente estabelecida na Alemanha e teve como figuras exemplares a Dilthey (1979a, 1979b, 1979c), na sua era romântica, e Gadamer (1996, 1992a, 1992b), na sua era moderna, entre outros, pois esses dois autores não foram os únicos. No entanto, os caminhos percorridos na argumentação deste trabalho seguem a trilha que relaciona os mesmos com Boas e Geertz. Consolidando-se como um novo paradigma na antropologia, a hermenêutica promoveu a formulação de uma nova tradição, a “antropologia interpretativa”, tendo como núcleo central a compreensão (Cardoso de Oliveira, 1988). Ao longo da análise é possível ver que a compreensão permitiu à antropologia assumir uma nova visão sobre a verdade e a objetividade e permitiu uma crítica ao culturalismo. Por outro lado, a “escola histórico-cultural” com o paradigma culturalista se formou a partir de uma tensão na tradição alemã entre as noções de ciências do espírito e ciências da natureza, e fez uma crítica ao evolucionismo. Desse modo, este trabalho tem dois momentos: no primeiro trato do paradigma culturalista e exploro as principais influências do pensamento alemão sobre ele; num segundo momento, observo o paradigma hermenêutico e seus efeitos sobre a antropologia.

<sup>1</sup>Outras tradições também influenciaram estas escolas, por exemplo, os hermenêutas franceses incrementaram muito a “Antropologia interpretativa” (Ricoeur, 2002). Mas a minha preocupação aqui é observar os alemães e sua influência sobre a Antropologia. Além disso, dentro desse amplo universo da tradição alemã parto de uma análise dos trabalhos de Clifford Geertz e Franz Boas, observando a presença dessa tradição em alguns elementos da produção antropológica desses dois autores, conforme será observado ao longo deste trabalho.

## UM TOQUE ALEMÃO: A VIRADA NA ORIENTAÇÃO DA ANTROPOLOGIA ESTADUNIDENSE A PARTIR DE FRANZ BOAS

O ano de 1896 foi marcante na história da antropologia dos Estados Unidos, pois, nesse momento, Franz Boas entrou à Universidade de Columbia e iniciou o seu projeto científico (Eriksen e Nielsen, 2007). Até então o fazer antropológico nos EUA estava dominado pelo pensamento evolucionista. Os escritos de Lewis Morgan (1985) ainda ditavam as regras da Antropologia no país. Boas e seus alunos ao questionarem os discípulos de Morgan e a validade do evolucionismo, promoveram uma virada no fazer antropológico e estabeleceram uma nova perspectiva na disciplina. Como consequência do projeto instaurado por Boas a antropologia dos EUA passou a ser definida como a “escola histórico-cultural” com o paradigma culturalista (Cardoso de Oliveira, 1988). O tempo foi recuperado pela escola boasiana de forma diferente da que marcou a teoria evolucionista; a história passou a se referir à dinâmica das mudanças observadas pelo etnógrafo e não a reconstruções especulativas (Cardoso de Oliveira, 1988:20).

Como veremos a seguir, Boas (1896, 1911, 1966, 1973) promoveu uma virada na antropologia feita nos EUA, por meio de influências alemãs que marcaram definitivamente a disciplina.

### A TRADIÇÃO ALEMÃ EM BOAS: A TENSÃO NA CIÊNCIA E A ÊNFASE NO PARTICULAR

Os interesses de Boas estavam marcados pelo ideal educacional alemão, pelo *Bildung*, isto é, por uma formação ou educação num sentido espiritual que dizia respeito a uma concepção idealista de desenvolvimento humano (Liss, 1996). A educação de uma pessoa na Alemanha era um processo de imersão afetiva no aprendizado, uma experiência integral distinta da mera memorização ou prática analítica. Tratava-se de um completo desenvolvimento da mente, do espírito e do caráter do estudante (Liss, 1996:160). Boas foi socializado nesse ideal educacional do ginásio e, em seguida, numa academia que sentia determinada tensão na conformação da ciência.

Essa tensão expressava a separação tradicional alemã entre *Naturwissenschaften* (ciências nomotéticas) e *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito). Boas refletiu sobre essa dicotomia ao comparar a ciência histórica com a física e esclareceu que a ciência física surgia de demandas estéticas e lógicas da mente do cientista (impulso estético) e, por outro lado, a cosmografia ou história tinha a sua fonte nos sentimentos pessoais do homem pelo mundo (impulso afetivo) (Boas, 1996:11).

O conflito entre as ciências se dava, nos termos de Boas (*op.cit*: 11), no momento de posicionar os fatos. Para os físicos, os fatos isolados não significavam nada, o importante estava em comparar uma série deles e isolar o fenômeno geral que era comum a todos eles. Por outro lado, para o cosmógrafo ou historiador, o fato em si era o objeto de interesse e importância central. Desse modo, a tensão produzia o contraste entre as ciências históricas e as físicas, entre as subjetivistas e as positivistas, entre a ciência feita pelos irmãos Humboldt (Humboldt, 1990 e Humboldt, 1950) e a ciência feita por Comte (1978). Para os irmãos Humboldt (1990 e 1950) cada fenômeno surgia como merecedor de ser estudado por ele mesmo. A sua mera existência já o fazia merecedor de atenção; o conhecimento de sua existência e evolução no tempo e no espaço, sem a dedução de leis, satisfazia completamente ao estudante (Boas, 1996:12). Por outro lado, para Comte (1978), a ciência tem como fim a formulação de leis a partir da comparação de uma série de fenômenos. O fenômeno isolado aparecia como insignificante, o seu valor estava em ele ser a emanção de uma lei geral.

Contudo, mesmo sendo divergentes, essas duas formas científicas aspiravam um mesmo fim, encontrar a verdade eterna (Boas, 1996:12). Na academia, Boas experimentou essas sensações provindas da prática científica. Ele não adotou um único modo desses fazeres científicos, mas fez uma síntese dessa tensão, unificando as correntes intelectuais que daí emanavam. Na carreira de Boas, a busca por leis gerais era sempre pressionada pelo impulso de descrever e entender o fenômeno individual (Bunzl, 1996).

Wilhelm e Alexander von Humboldt foram figuras marcantes no processo de socialização acadêmico de Boas (Bunzl, 1996). Wilhelm esteve imerso no movimento alemão contra o Iluminismo francês<sup>2</sup> e suas preocupações eram estudar a história, a “psicologia de folk” e fazer um estudo comparativo com línguas não indo-européias (Humboldt, 1990). Nos seus projetos ele visava derivar princípios gerais de reflexões filosóficas, mas tais reflexões deveriam ser baseadas em observações empíricas, já que para ele, idéias abstratas eram vãs caso não fossem relacionadas com a realidade (Bunzl, 1996:22). Wilhelm von Humboldt rejeitou as leis naturais como base da história e introduziu a noção de múltiplos “ideais” (1990), isto é, a essência interna de entidades individuais governando suas trajetórias históricas como parte de um processo histórico mais amplo.

Por sua vez, Alexander von Humboldt foi uma figura central nas ciências naturais da Alemanha (1950). A natureza para ele era uma unidade dentro de

<sup>2</sup>O movimento alemão criticava a idéia iluminista de uma razão universal. Para esses alemães, a razão era um fenômeno vinculado a formações históricas específicas e não poderia ser um padrão universal externo (Bunzl, 1996:20).

uma diversidade de fenômenos, ou seja, estava interrelacionada num intrincado sistema de forças naturais, as quais eram mutuamente dependentes uma das outras (Humboldt, 1950). Esse autor incrementou a noção de *Kosmos*, que data de 1790 e explica sinteticamente a sua teoria, concebendo-a como a história física do mundo, isto é, a geografia física combinada com a descrição de regiões do espaço e dos corpos que ocupam tais regiões (op.cit). Alexander von Humboldt marcou o desenvolvimento da antropologia ao relacionar o fenômeno físico e o desenvolvimento intelectual da humanidade. Essa idéia foi reelaborada por Ritter e Ratzel, os quais fizeram uma explanação mais sistemática da relação entre homem e natureza (Bunzl, 1996:40).

Ratzel se preocupou com o estudo da geografia, que dizia respeito a uma investigação histórica (1990). Nos termos desse autor, um geógrafo ou antropogeógrafo devia fazer uma descrição completa dos traços geográficos de uma região, incluindo uma documentação detalhada dos padrões humanos de residência (op.cit). A história era apreendida a partir do mapeamento desses vários locais de habitação. A observação detalhada do movimento espacial de um povo permitia entender o caráter desse povo. Para Ratzel, o ambiente tinha um efeito determinante sobre o comportamento humano; era como se cada espaço desse uma forma à cultura que ia se transformando na medida em que se disseminava para outras áreas (Bunzl, 1996: 42-43 e Boas, 1973:93).

Faço essa explanação sobre a tradição alemã, desde a noção de *Bildung*, passando pelos irmãos Humboldt até Ratzel porque, como veremos mais adiante, essa tradição explica pontos centrais da antropologia boasiana. Outros alemães também foram fundamentais na conformação do pensamento de Franz Boas, como Waitz (1863) e Bastian (Kopping, 2005). Esses autores ligaram a noção de uma precisa descrição de realidades físicas com uma sensibilidade para com particularidades culturais e suas trajetórias históricas individuais (op.cit). Bastian desenvolveu o conceito de “província geográfica”, isto é, um ambiente homogêneo que condiciona um padrão cultural relativamente uniforme e produz um conjunto de idéias comuns às pessoas que vivem nesse ambiente (Kopping, 2005). Trata-se de uma região definida tanto pelo ambiente como pela história. Mesmo que essas idéias em comum sejam produzidas por fatores geográficos, elas mudam através de processos históricos e aparecem num constante estado de fluxo. A história, para Bastian, devia ser traçada através da observação das transações de um povo com seus vizinhos, onde novas idéias são recebidas provocando novas atividades (op. cit.). A intenção de Bastian com esta noção de “província geográfica” parecia ser uma vontade de reconhecer a influência modificadora do ambiente e da difusão

(*op. cit.*). Nesse período a pesquisa etnológica na Alemanha estava mais baseada nos conceitos de migração e disseminação que no de evolução (Boas, 1966).

Envolvido por essa tradição, Boas propôs a idéia de que a identidade e desenvolvimento de traços culturais em duas partes distintas do globo dizia sempre respeito à migração e à difusão e não ao esquema de evolução geral (Boas, 1966). O contato histórico surgia como fundamental no estudo de uma cultura, já que esta se formava de um constante fluxo de transações entre culturas, como pensou Bastian e Ratzel (Bunzl, 1996). A ênfase que os autores alemães davam ao particular, à essência interna de atividades particulares - como formulou Wilhelm Humboldt (1990) - marcou a obra de Boas (1896), a qual postulava, primeiro, o estudo do fato em si para, em seguida, a partir da comparação de fatos, ter a lei geral.

#### BOAS NOS ESTADOS UNIDOS: A CRIAÇÃO DO MÉTODO HISTÓRICO E A ÊNFASE NO TRABALHO DE CAMPO

Boas (1873 e 1896) percebeu que a ciência do espírito discutida pelos alemães poderia ter sucesso nos EUA, onde até então vigora um paradigma a seu ver infrutífero, o evolucionismo. Antes de se estabelecer definitivamente nos EUA em 1887, Boas (1888) ficou o ano de 1883 estudando os Inuit. Ele pretendia analisar a reação da mente humana ao meio ambiente natural, tendo como base o determinismo geográfico de Ratzel (1990).

Quando se estabeleceu nos EUA, Boas, nos seus primeiros ensaios, apoiou a ortodoxia anglo-americana sobre a evolução do casamento, da descendência e do totemismo. Só quando entrou à Universidade de Columbia, em 1896, e viu sua base institucional segura foi que ele se sentiu livre para atacar o evolucionismo (Bunzl, 1996: 60). Portanto, essa transformação da visão de Boas deveu muito pouco a descobertas etnográficas (*op. cit.*). No início, ele afirmou o pressuposto evolucionista de que as sociedades se moviam de uma forma matriarcal de organização para outra patriarcal. Mais tarde, ele afirmou que os Kwakiutl se moviam na direção contrária (Kuper, 1993, p. 139). A evidência que ele usou para estabelecer esses dois modos de transformação da sociedade eram essencialmente a mesma, um sistema de sucessão, junto com algumas deduções de um conjunto de lendas (Boas, 1902). Desde que não havia uma nova evidência empírica que suportava a nova hipótese, a mudança de opinião de Boas deve ser atribuída a outras causas. Na verdade, deve ser atribuída a segurança adquirida por ele na Universidade de Columbia, quando começou a orientar alunos, estabelecendo seu projeto intelectual (Kuper, 1993). O que pretendo mostrar é que tal projeto não foi formado totalmente nos EUA ou nas áreas etnográficas estudadas, mas

surgiu sim a partir das idéias dos irmãos Humboldt (1990), Ratzel (1990), Bastian (Kopping, 2005) e outros. Tais idéias eram o toque alemão que promoveu a virada na Antropologia dos EUA.

Em oposição ao método comparativo do evolucionismo de Morgan (1985), Boas formulou o método histórico (Boas, 1896 e 1973). Segundo o seu método cada espécie etnológica devia ser estudada individualmente na sua própria história e no seu próprio meio, daí a importância da noção “província geográfica” de Bastian (Kopping, 2005). Boas (1973, 1996) abandonou a idéia de determinismo ambiental e se voltou mais para questões históricas, as quais a seu ver eram centrais na formação da psicologia de um povo. A forma de uma cultura demonstrava a influência da natureza, mas não era certo que os produtos de um local, um clima e todo um meio determinavam completamente essa cultura. Tanto causas históricas quanto causas geográficas influenciavam traços característicos de uma cultura (Boas, 1911:8).

Na formulação de seu método, Boas (1973) incrementou a teoria de Ratzel (1990) ao permitir a possibilidade tanto do difusionismo quanto da invenção independente, essa última não admitida por Ratzel. A história aqui foi entendida ainda no sentido de Ratzel (1990), como traçada a partir de migrações e do contato com outros povos. Os traços culturais trocados eram reelaborados e promoviam novas ações na sociedade em que eram inseridos. Além disso, para Boas uma sociedade podia inventar espontaneamente traços e instituições culturais (1911). Por conseguinte, a cultura de um povo só podia ser explicada completamente quando era considerada tanto o seu desenvolvimento interno quanto a sua relação com as culturas de seus vizinhos próximos e distantes (Boas, 1911:30).

Ao contrário do evolucionismo, que focou a similaridade e a universalidade de fenômenos, Boas se preocupou com a individualidade e a diversidade (1911). Ele enfatizou o desenvolvimento histórico atual no lugar de conjecturas e especulações. Nessa perspectiva é que a etnografia surgiu como um ponto importante no projeto de Boas (1973), visto que era necessário capturar a história cultural em campo. Aqui, Boas (1973) segue Wilhelm Humboldt (1990) quando sentença que as reflexões deviam ser baseadas em observações empíricas. O papel da etnografia era o de procurar fazer com que as causas de onde se desenvolveram determinados fenômenos culturais sejam historicamente reconstruídas em áreas geográficas definidas. O trabalho de campo era condição essencial para que as singularidades culturais atuais fossem desvendadas (Boas, 1973). Boas realizou trabalho de campo com os Kwakiutl e Inuit por toda sua vida, desde 1885 até sua última viagem em 1930 (Boas, 1888). Mas, sua experiência foi desvalorizada quando foi comparada com a “observação participante” de Malinowski (1978).

Em alguns momentos, Boas viveu intimamente com os Kwakiutl, entretanto o seu trabalho não teve a direção, o envolvimento pessoal, que passou a definir o trabalho de campo antropológico. Os procedimentos etnográficos de Boas eram muito parecidos com os dos etnólogos alemães (Kuper, 1993:134-135). O objetivo central era a compilação, anotação e tradução de textos. A etnografia de Boas consistiu amplamente de textos ditados para ele em Kwakiutl (Boas e Hunt, 1902). A sua estratégia era de expor o autêntico processo mental dos Kwakiutl e ter materiais para reconstruções históricas. Usando os dados dos Kwakiutl, Boas (Boas e Hunt, 1902) pretendia criticar o dogma de Morgan (1859) de que todas as sociedades evoluíam de uma organização matriarcal para uma patriarcal. Boas (1973) tinha uma preocupação com o rigor nos modos de obtenção dos dados para a fundamentação das explicações antropológicas. Era preciso um olhar aproximado na coleta dos dados, pois estes confirmariam a sua teoria.

#### ENFIM, O MÉTODO HISTÓRICO DE BOAS TRATA DO:

Estudo detalhado dos costumes em suas relações com a cultura total de uma tribo que os pratica, em conexão com uma investigação de sua distribuição geográfica entre as tribos vizinhas que nos possibilita quase sempre um meio de determinar com bastante acerto as causas históricas que levaram à formação dos costumes em questão e os processos psicológicos que operaram em seu desenvolvimento” (Boas, 1896: 5).

Esse método devia ser aplicado num território geográfico bem definido e suas comparações não deviam ser estendidas além dos limites da área cultural que forma a base de estudo (op. cit.). Apenas quando resultados definitivos fossem encontrados, seria permissível estender a área. Devia-se focalizar a continuidade da distribuição, o contato entre as tribos vizinhas e distantes para se ter os processos que levavam ao desenvolvimento de certos costumes. Boas (1896: 7) acreditava que era possível chegar às leis gerais que governavam o desenvolvimento de determinada cultura através da comparação de processos de desenvolvimento, os quais eram descobertos através do estudo de várias culturas de pequenas áreas.

Em suma, o projeto antropológico de Boas (1911) sintetizou a tensão da tradição alemã entre ciência física e ciência histórica, entre a busca da lei ou do fenômeno geral através da comparação de uma série de fatos e o estudo do fato em si. Boas (1896) se preocupou em estudar culturas particulares e suas histórias, ou melhor,

o fato em particular, para em seguida ter a lei do desenvolvimento de determinada cultura. A “escola histórico-cultural” delimitada pelo projeto antropológico boasiano estava presa à idéia de ciência e tudo o que aí estava subentendido, ou seja, método, objetividade, verdade única, etc (Eriksen e Nielsen, 2007).

No desenvolvimento do seu projeto, Boas tinha uma preocupação com a empiria, visto que os dados coletados através de um trabalho de campo seriam usados para comprovar suas reflexões e por fim ao evolucionismo de Morgan (Eriksen e Nielsen, 2007). Contudo, foi a sua teoria mais do que sua etnografia que marcou a antropologia que passou a ser feita nos EUA. A Antropologia boasiana estava baseada nas idéias de difusão e migração que permeavam os estudos dos alemães, os quais propunham que os povos deviam ser observados em contato, pois a cultura se formava a partir de uma dinâmica produzida pelo encontro de sociedades (Bunzl, 1996). Nos anos de 1920 e 1930, uma nova geração de boasianos desenvolveu o estudo de culturas no plural, dando uma idéia de particularismo na Antropologia (*op. cit.*).

#### UMA NOVA PRESENÇA ALEMÃ NA ANTROPOLOGIA DOS EUA

É interessante notar que tanto a “escola histórico-cultural” e a “antropologia interpretativa” surgiram nos EUA e ambas tiveram a presença do pensamento alemão na sua constituição. Contudo, foram elementos distintos desta tradição que as influenciaram (Eriksen e Nielsen, 2007).

Conforme visto anteriormente, a escola boasiana, surgida em fins do século XIX e princípios do século XX, recuperou o tempo e a noção de cultura na antropologia (Cardoso de Oliveira, 1988). Os antropólogos culturais norte-americanos reintroduzem também na disciplina o interesse pelo indivíduo, que passou a ser objeto de consideração sistemática (*op. cit.*). Por sua vez, a história surgiu entre os boasianos numa modalidade diferente daquela que marcou a teoria evolucionista, sobre o desenvolvimento e o progresso do passado (*op. cit.*). Com os primeiros, a história trata do estudo da dinâmica das mudanças observadas pelo pesquisador e não de reconstruções especulativas. Um aspecto central desta história é que a mesma é apreendida em sua exterioridade, isto é, procura-se a objetividade dos fatos socioculturais. É o tempo do objeto cognoscível, enquanto o sujeito cognoscente permanece estático em meio a uma realidade que se movimenta ao seu redor (*op. cit.*). O tempo do outro não se mistura ou é tocado pela temporalidade do antropólogo, que é neutralizada por uma simples questão de método (*op. cit.*). Com Boas a história não é sacrificada, mas é submetida às determinações dos ideários

cientificistas das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), as quais não eliminam a exigência de objetividade, e das ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e suas preocupações com o estabelecimento de leis gerais (*op. cit.*). A história é de povos particulares, empiricamente observados, portanto, controlada por documentos e observações. Aqui, ainda continua a separação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível, visto que a história foi objetivada por uma perspectiva empirista. Essa perspectiva se distancia do que foi empreendido por Clifford Geertz (1996). Esta separação entre sujeito e objeto refere-se ao “consenso ortodoxo”. Nos termos de Giddens (1984:216) este consenso teve como base as filosofias positivistas e naturalistas da ciência natural, que atuavam como estrutura lógica e apresentavam o funcionalismo no nível do método e a “sociedade industrial” no âmbito do conteúdo. O positivismo enfatizava a presença da observação, da verificação e da predição como elementos lógicos da atividade científica. Foi Max Weber, segundo Giddens (1984), quem divulgou o conceito de *verstehen* entre os falantes de inglês e influenciou um movimento contrário ao “consenso ortodoxo”, especialmente nos EUA. Desse modo, o interpretativismo, provindo da hermenêutica, foi inserido na antropologia dos EUA e passou a ser o resultado de uma reflexão crítica sobre o culturalismo (*op. cit.*). A tradição hermenêutica alemã promoveu uma nova visão de ciências sociais em forte contraste com os tipos de ciências do “consenso ortodoxo”. Uma das principais diferenças entre a tradição positivista e a hermenêutica era o envolvimento da última com uma noção específica de história, entendida como a capacidade dos seres humanos de se tornarem conscientes de seus próprios passados e incorporarem esta consciência como parte de suas histórias (*op. cit.*). A hermenêutica reformulou as teorias sociais ao incluir as ciências como “formas de vida”, como marcos culturais, cujos termos delimitavam a formação de atitudes e a maneira como vidas são conduzidas e ao aproximar e relacionar a teoria social com o seu objeto. Nessa perspectiva, a hermenêutica estabeleceu uma relação dialógica entre o estudioso e seu objeto.

Dilthey (1979a, 1979b, 1979c) e Gadamer (1996, 1992a, 1992b) com suas discussões sobre a compreensão no estudo do homem foram algumas das maiores influências na “antropologia interpretativa”. A seguir aponto alguns elementos das argumentações desses autores que foram adquiridos pela antropologia nos EUA.

#### DILTHEY E A HERMENÊUTICA ROMÂNTICA

Dilthey (1979a, 1979b, 1979c) participou do desenvolvimento da hermenêutica romântica e incrementou o movimento romântico alemão que se contrapunha ao Iluminismo francês e sua ênfase na razão. Os estudos do espírito humano estavam

presos, nesse momento na Alemanha, à escola histórica. A solução de Dilthey (1979a) para tal escola estava em focalizar a consciência, a experiência interna. Desse modo, a explicação da cognição por este autor não era respondida por condições *a priori* rígidas de conhecimento como formulou Kant (2007), mas pela história que começava na totalidade da nossa natureza e esboçava o seu desenvolvimento. Dilthey (1979b) não fugiu ao pensamento kantiano, mas o complementou através da história, a qual deu vida às categorias kantianas. Enquanto Dilthey (*op. cit.*) falava de categorias da vida ou históricas, Kant (2007) falava das categorias transcendentais. Para o primeiro, vivência e compreensão eram anteriores a formulação categorial. A realidade externa era parte da vida, não uma mera idéia. Não existia, para Dilthey, uma comunidade formada só por seres mentais, havia as funções do corpo e suas relações com o meio ambiente (1979c). A partir dessa perspectiva fez-se a crítica diltheyana ao Iluminismo francês.

Quando Dilthey (1979c) introduziu a história na razão, esta última enfatizada pelos iluministas, os estudos humanos passaram a ter como base a vivência, a expressão e a compreensão. A vivência era um transcurso do tempo no qual cada estado, antes que se convertesse em objeto distinto, permitia a construção do estado seguinte; nesse transcurso cada momento vinha do anterior. Portanto, a vivência constituía uma unidade, cujas partes se achavam ligadas mediante um significado comum (*op. cit.*). O curso de uma vida se compunha de partes que se achavam numa conexão interna entre si. Essas conexões não eram de causa-efeito, arranjadas em leis, como os problemas das ciências da natureza, mas eram antes relações de fazer-padecer, ação-reação. Nessa perspectiva foi que, para Dilthey (1979b), a autobiografia revelava formas históricas típicas, isto é, a conexão das diversas partes do curso de uma vida, e era o meio mais fecundo em que se dava a compreensão da vida. Em Dilthey (1979b), a idéia de recuperar o autor na biografia foi central, pois permitiu captar a vivência do autor.

Segundo Dilthey (1979c), o mundo humano era captado em nexos efetivos, ou seja, nas relações de pessoas diversas que visavam a realização de algo em comum, tratava-se das relações do todo com suas partes. A unidade da vida, ou o viver, era composto de vários nexos efetivos; desse modo, por exemplo, o indivíduo estava envolvido num complexo de nexos. Um nexos efetivo concreto podia ser desarticulado em nexos particulares como o direito, a religião, a poesia.

A compreensão dizia respeito à relação do par conceitual interno-externo, ou melhor, à relação que existia entre a manifestação sensível exterior da vida e o que a produzia, o que se manifestava nela (Dilthey, 1979c). A compreensão pressupunha um viver, uma experiência de vida que englobava o estreito e subjetivo da vida e a região do todo e a do geral. A compreensão da personalidade

individual dependia do saber sistemático e este saber dependia da captação da unidade individual. Nos termos de Dilthey (1979c) a compreensão e a interpretação eram os métodos que melhor atingiam as ciências do espírito. Mas existiam formas elementares de compreensão, entendidas pelo autor como não metódicas, as quais estão no círculo da vida prática, por exemplo quando as pessoas têm que se entender, ou quando uma tem que saber o que a outra quer (*op. cit.*). Dessas formas elementares surgem as formas superiores ou sistemáticas de compreensão, nesse último tipo a compreensão é induzida ao exame, e isto ocorre quando algo demasiadamente conhecido oferece uma dificuldade interna ou uma contradição.

O pensamento de Dilthey (1979a, 1979b, 1979c) se beneficiou de debates da filosofia e da tradição romântica alemã. Uma característica desses debates foi ter sempre por trás uma proposta empirista. A empiria podia estar no próprio cientista observando sua própria tradição ou observando textos e outros produtos dos homens. Outro fator relevante era a tensão-distinção que existia entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, que aparecia no problema-sujeito e estava em formas diferentes de olhar a realidade através de interesses diferentes e do uso de métodos diferentes (Dilthey 1979a).

Nos termos de Dilthey (*op. cit.*), o conhecimento do humano desenvolvia-se na vida cotidiana, assim, é possível conhecer porque temos um envolvimento com o meio ambiente, com outras pessoas. O conhecimento adquirido sobre a vida –o qual era assistemático– constituía a base que permitiria aos estudos humanos se tornarem conhecimento sistemático. Através da compreensão tinha-se início um processo metódico de conhecer e, desse modo, era possível saber o que as pessoas pensavam, sentiam e valoravam (Dilthey 1979c). A hermenêutica surgia como a metodologia do estudo das objetivações da mente como, por exemplo, o estudo das leis ou dos trabalhos literários, e como a disciplina central de todos os estudos humanos (*op. cit.*). As objetivações da vida ocorriam através de exteriorizações, pois a vida estava encapsulada no indivíduo, na comunidade e em suas obras. O objeto das ciências do espírito era essas objetivações, isto é, era o ser histórico, aquele que nascia de uma ação espiritual (*op. cit.*).

Dilthey chega à ciência hermenêutica ao tratar das formas superiores de compreensão (1979c). Tal ciência era a técnica de interpretação de testemunhos escritos; compreender um homem ou uma sociedade era como interpretar um texto. Quando Dilthey falava de uma ciência, ele estava se referindo a objetividade promovida por um método. Contudo, essa busca por objetividade não tinha nada de certeza.

## GADAMER E A HERMENÊUTICA MODERNA

Dilthey (1979a, 1979b, 1979c) representou um primeiro momento da hermenêutica na Alemanha. Com Gadamer (1997; 1992) a hermenêutica entrou em sua versão moderna. Para Dilthey (1979c) a hermenêutica era um método, um artefato, para Gadamer não (1996). Segundo este autor (1996) existiam formas através das quais era possível assegurar o conhecimento, o método era uma delas. Havia certas instâncias da realidade, por exemplo, a arte e a história, que não eram adeptas do método. Enquanto para muitos autores, a objetividade era o elemento mais marcante e definidor do método, para Gadamer, esse elemento era uma ilusão (1992b). Assim, mais importante que a objetividade vinha a inter-subjetividade, a subjetividade coletivizada, o diálogo entre o texto e o intérprete. A compreensão não era um método que armava o intérprete para atuar em qualquer domínio, mas permitia um diálogo; ao observar um texto, algo o marcava que enriquecia seu horizonte (Gadamer, 1992a).

O problema da hermenêutica para Gadamer (1996) apareceu como universal, qualquer homem realizava a hermenêutica, ou seja, a compreensão era constitutiva do ser. Gadamer (*op. cit.*) perguntava pelas condições de nosso conhecimento observando o todo da experiência humana no mundo e da práxis da vida. Procurava pelo comum de todas as maneiras de compreender e queria mostrar que “a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um ‘objeto’ dado, mas frente à história efetual, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido” (1996:19). Com Gadamer (1992a) o fenômeno hermenêutico não era somente um problema de método, além da estruturação de um conhecimento seguro, que satisfazia os ideais científicos, a hermenêutica dizia respeito a outro tipo de conhecimento, tratava de outras verdades e juízos. Gadamer (1992a) se preocupou com modos de conhecimento que traziam verdades que não podiam ser verificadas através dos meios metódicos da ciência.

O ponto de partida de Dilthey (1979a) para alcançar as realidades históricas, era a interiorização das “vivências”, para Gadamer (1996) não era possível partir desse ponto porque as grandes realidades históricas, como as sociedades e os estados, eram determinantes prévios de toda “vivência”. Segundo Gadamer, não era a história que pertencia aos homens, mas eram os homens que pertenciam a história (1996). Por isso, esse autor apresentou os preconceitos legítimos, que, muito mais que juízos, eram realidades históricas de seu ser e faziam parte da tradição.

O movimento romântico foi importante, nos termos de Gadamer, por ter reconhecido, à margem dos fundamentos da razão, a tradição, que determinava amplamente as instituições e comportamentos (1996). A tradição era um tema e

objeto de investigação das ciências do espírito, motivada pelo presente e os seus questionamentos. Por sua vez a hermenêutica se desenrolava entre a estranheza e familiaridade que a tradição ocupava junto aos homens, entre a objetividade da distância e a pertença a uma tradição. Havia uma diferença insuperável entre o intérprete e o autor, diferença que era dada pela distância histórica, isto é, momentos distintos de uma tradição. O sentido de um texto observado por um intérprete, para Gadamer (1996), superava sempre o seu autor. Desse modo, compreender não era compreender melhor, mas sim compreender de modo diferente. Aqui, Gadamer (1992b) rompeu com a hermenêutica romântica, pois não se tratava mais da individualidade e suas opiniões, mas da verdade das coisas.

A distância de tempo entre intérprete e autor surgia como uma possibilidade fecunda do compreender. Essa distância, para Gadamer (1992a), aparecia no problema hermenêutico como o único meio que permitia uma expressão completa do verdadeiro sentido de uma coisa. Entretanto, o verdadeiro sentido contido num texto não se esgotava, pois era um processo infinito. A distância do tempo não tinha uma dimensão concluída, já que estava em constante movimento e expansão. Esse procedimento hermenêutico, em que o intérprete procurava compreender um fenômeno histórico a partir da distância histórica, que determinava sua situação hermenêutica como um todo, chama-se “história efetual” (1992a, 1992b). Essa situação dizia respeito ao horizonte, o qual significava o âmbito de visão que abarcava e encerrava tudo o que era visível a partir de um determinado ponto (1992a, 1992b, 1996,). Assim, a compreensão era sempre um processo de “fusão de horizontes”, do horizonte do passado com a tradição a qual o intérprete procedia (1996). O horizonte era um campo semântico. Para Gadamer a fusão “se dá constantemente na vigência da tradição, pois nela o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explicitamente por si mesmo” (1996:457).

Nos termos de Gadamer (1996) essa fusão experimentava uma relação de tensão entre texto e presente; e a tarefa hermenêutica consistia em não ocultar a tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente. A compreensão não era uma reconstrução, mas era uma mediação ou tradução do sentido passado na situação do presente. Não havia uma autonomia entre o texto e o intérprete; existia sim um diálogo entre os dois, um envolvimento em uma ativa reciprocidade (*op. cit.*). A verdade passava a ter com Gadamer (1996) uma dimensão inter-subjetiva, onde o intérprete era domesticado pela tradição, não pelo método. A realização dessa fusão era a tarefa da consciência histórico-efetual. O sentido de um texto não ficava restrito a mente do autor, havia uma abertura do texto a leitura dos intérpretes. Todo texto tinha um “excedente de sentido” que

permitia diversas interpretações, as quais eram versões feitas por vários intérpretes no momento da “fusão de horizontes” (*op. cit.*). Para Gadamer (1996), o intérprete não devia observar o autor e sua intencionalidade, o importante era o texto. O intérprete devia ter em mente que sua leitura não era exclusiva ou verdadeira, mas fazia parte do processo de socialização do intérprete. Ao contrário de Dilthey (1979a, 1979b, 1979c) que enfatizava o texto do autor e sua biografia, Gadamer focou no intérprete e no texto (1996, 1992a, 1992b).

Na ciência moderna o que prevalece é a idéia de método, a qual consiste em recorrer a uma via de conhecimento extremamente reflexiva que sempre seja possível repeti-la. Para Gadamer (1996), isso é a “alienação metódica”, trata-se da alienação do sujeito cognoscente a sua própria subjetividade, a sua própria constituição. Desse modo, o método é estéril, o que alcança a compreensão genuína é a imaginação, a capacidade de ver o que é inquestionável. Gadamer (1996) coloca a hermenêutica como um momento não metódico, como uma modalidade de reflexão, que mostra o sentido onde a certeza vinculada ao método deixa a desejar.

#### A HERMENÊUTICA NA ANTROPOLOGIA: A POTENCIALIDADE DA “ANTROPOLOGIA INTERPRETATIVA”

A inserção da hermenêutica na Antropologia permitiu a esta disciplina alcançar uma compreensão de si, estranhando-se a si própria. Tal fusão promoveu a construção de uma nova escola, a “antropologia interpretativa”. Na matriz disciplinar apresentada por Cardoso de Oliveira (1988), na qual convivem quatro paradigmas, até o momento, compostos pelas escolas “Francesca de Sociologia”, “Britânica de Antropologia”, “Histórico-Cultural” e “Antropologia Interpretativa”, esta última apresenta uma tradição intelectualista e uma perspectiva diacrônica. Foi estabelecida apenas nestas últimas décadas e surgiu da influência de pensadores hermeneutas alemães e franceses. Para Cardoso de Oliveira, Clifford Geertz surge como um importante autor desta nova orientação antropológica (1988). Por sua vez, o paradigma hermenêutico que sustenta essa orientação remonta ao século XIX, sendo Dilthey (1979a, 1979b, 1979c) sua figura exemplar.

Na sua discussão sobre as tradições na antropologia, Cardoso de Oliveira (1988) observou que, como uma ciência, a antropologia foi e é marcada pelas idéias de razão e de objetividade, as quais fizeram surgir modalidades de procedimentos lógicos e metodológicos. Três elementos, a subjetividade, o indivíduo e a história foram e são domesticados pelas escolas da antropologia que procuram ausentá-los, com exceção da escola “interpretativa”. Só com a introdução do paradigma

hermenêutico na Antropologia Cultural norte-americana é que essa disciplina passou a fazer uma crítica aos ideais de objetividade.

A hermenêutica entra na antropologia negando o discurso cientificista e reformulando os três elementos domesticados pelas outras escolas: a subjetividade surge como inter-subjetividade, liberada da coerção da objetividade; o indivíduo surge personalizado (o indivíduo socializado) e não teme assumir sua individualidade; e a história não mais objetiva, aparece interiorizada (Cardoso de Oliveira, 1988).

A “antropologia interpretativa” foi se definindo ao procurar tomar qualquer etnografia seriamente em si mesma, como objeto de descrição analítica e de reflexão interpretativa. Uma característica essencial de tal perspectiva é que o objeto não é mais algo exterior ao antropólogo, mas, pela via da interpretação, é transcrito no horizonte do sujeito cognoscente (Gadamer, 1996). Aqui, o tempo é tomado de forma diferente da escola boasiana e sua tradição empirista, pois ele é interiorizado. Isso significa que a posição histórica do pesquisador hermenêutico não é anulada, mas é sim resgatada como condição de conhecimento. Tal conhecimento põe de lado qualquer objetividade positivista e realiza-se na “tradução” (Geertz, 1996). Ocorre aqui a “fusão de horizonte” de que fala a filosofia hermenêutica de Gadamer (1996). A história do outro que é usualmente objetivada pelos ditames científicos, passa a ser vivenciada na consciência do antropólogo. Há uma penetração no horizonte do outro sem abandonar o horizonte do antropólogo.

É possível afirmar que a história foi recuperada pela escola boasiana, o tempo ressurgia como categoria estratégica na conformação da disciplina. Contudo, com Boas (1973), o ideal científico, fortalecido pela tradição empirista e pelo prestígio das ciências naturais e físicas, persistia e “naturalizava” o tempo. Somente com o paradigma hermenêutico é que a antropologia interioriza o tempo exorcizando a objetividade e apresenta-se não comprometida com o ideário científico.

Desse modo, com a hermenêutica, a antropologia aparece comprometida com uma dimensão ética, pois a interlocução entre sujeito e objeto quebra a barreira histórica imaginada pelos boasianos. No paradigma hermenêutico, ocorre o encontro das histórias e é estabelecido um diálogo, no qual o outro deixa de ser um fornecedor de dados. Isso gera um envolvimento moral e político.

A “antropologia interpretativa” é definida essencialmente por alguns pontos: a legitimidade do seu saber não mais se sustenta nas grandes teorias, mas sim nas pequenas narrativas e o seu consenso é dado como inatingível (Cardoso de Oliveira, 1988). A consciência hermenêutica teve uma receptividade pela antropologia expressa não só no estranhamento do outro, mas também consigo mesma, que fez surgir uma nova forma de exercitar a antropologia. O núcleo do paradigma hermenêutico que melhor explica esta nova face da disciplina é a noção

de *Verstehen* (compreensão). Nessa nova forma de se fazer antropologia, tanto o meta-discurso científico é criticado quanto o autor passa a ser questionado frente ao saber nativo (Geertz, 1996). A autoridade do antropólogo é posta em questão, daí surge um saber negociado, fruto de relações dialógicas onde pesquisador e pesquisado articulam seus horizontes. A compreensão de sentido gerada desse encontro refere-se ao que os hermenutas chamam de “fusão de horizontes”. A compreensão na antropologia permite interseccionar e muitas vezes fundir os horizontes do sujeito e do objeto, propiciando uma inter-subjetividade. Assim, ao apreender a vida do outro, entra-se no âmbito da historicidade, isto é, num tempo histórico do qual o próprio pesquisador não se exclui. A inter-subjetividade, a historicidade e a individualidade conformam a nova antropologia (Cardoso de Oliveira, 1988).

Um ponto central da “antropologia interpretativa” (Cardoso de Oliveira, 1988) é que ela apresenta-se em várias versões a partir das perspectivas de vários antropólogos, algumas destas versões são mais capazes de atualizar as potencialidades do paradigma hermenêutico e, portanto, contribuir para o enriquecimento da disciplina, através da introdução de uma perspectiva crítica e sistemática sobre as diferentes modalidades de saber.

Sob a influência do paradigma hermenêutico, e como figura exemplar da prática dessa nova antropologia, Geertz (1996) sugestionou que os fenômenos culturais podem ser tratados como sistemas significativos observados como algo literário ou inexato. A partir da presença hermenêutica, seria improvável qualquer retorno a uma concepção tecnológica das ciências sociais, até porque a antropologia apresentou uma abertura favorável à hermenêutica e aumentou o seu potencial. Para Geertz (1996) com a incorporação do novo paradigma, a antropologia transformou sua forma de explicação, ou seja, foi da explicação metodológica que tece os fenômenos sociais em redes gigantescas de causas e efeitos à explicação que situa os fenômenos em estruturas locais de saber. Essa nova antropologia teve também repercussão na forma de escrever uma monografia, pois a permissão de existência de versões sobre uma mesma realidade gerou uma escrita mais maleável, sem a necessidade de uma única verdade com rígida e científica argumentação sobre um fato. Nesse sentido é que Geertz (1999:14) trata do ensaio como uma nova forma de apresentação da pesquisa.

Na sua formulação de uma “antropologia interpretativa”, Geertz (1996) tem como central a noção de “tradução” que, de acordo com ele, já é comum na história da antropologia desde Evans-Pritchard (2005). “Tradução”, para Geertz (1996), significa mostrar a lógica das formas de expressão das pessoas por meio de nossos termos; trata da reformulação de categorias, as quais possam ultrapassar

os limites dos contextos originais para obter afinidades e distinções em outros meios. Outro ponto importante é a contextualização social, que passa a ser essencial para se ter a compreensão dos fatos e o que eles significam, do que forçá-los em esquemas teóricos ou transformá-los em sistemas abstratos de regulamentos. Nessa perspectiva, Geertz enfatiza a necessidade de se ter em mente que nós somos “apenas mais um exemplo da forma que a vida humana adotou em um determinado lugar, um caso entre casos, um mundo entre mundos” (1996:30).

A natureza do entendimento antropológico é apresentada por este autor como perceber o “com que”, ou o “por meios de que”, ou o “através de que” os outros percebem e não perceber aquilo que os informantes percebem (Geertz, 1996). Esse é “o ponto de vista dos nativos”, que significa não tentar ser um nativo, mas procurar as formas simbólicas através das quais as pessoas realmente se representam para si mesmas e para os outros, em cada um dos lugares (op. cit: 90).

A explicação na antropologia de Geertz envolve não leis e casos ilustrativos, mas casos e interpretações, buscando mais analogias, as quais permitem “ver” através de uma comparação com aquilo que é mais inteligível, do que os métodos (1996:33). Tal explicação concentra-se no significado que instituições e ações têm para as pessoas, baseando-se na noção de construções, isto é, nos esforços para formular conceitos que expliquem como as pessoas fazem sentido para elas mesmas. A investigação é orientada para casos e tem como objetivo identificar a essência da experiência humana.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto a antropologia feita por Boas (1888, 1896, 1911, 1964, 1966, 1973, 1996) quanto a realizada por Geertz (1996, 1989) contaram com a influência do pensamento alemão. Contudo, elementos distintos desse pensamento foram captados por tais autores. Primeiramente, Boas (1896) inseriu a história de maneira distinta dos evolucionistas, singularizando-a, localizando-a em determinado espaço. No entanto, Boas, ainda, estava preso aos ideais cientificista e sua forma de fazer uma ciência social formou-se, principalmente, a partir da tensão entre a ciência do espírito, que busca o estudo do fato em si, e a ciência da natureza, que busca a comparação de fatos.

Por sua vez, a antropologia de Geertz (1996), com a influência da hermenêutica, critica os postulados científicos e potencializa a antropologia ao revelar outros caminhos para alcançar a verdade, ao situar de uma maneira nova o sujeito cognoscente e ao assumir a especificidade do objeto das ciências sociais, o qual questiona o direcionamento da pesquisa.

As propostas antropológicas desses dois autores apresentaram elementos importantes no desenvolvimento da antropologia, quando permitiram dar novo contorno ao objeto e à posição dos sujeitos na pesquisa científica. Nesse sentido, a antropologia no movimento de seu delineamento enquanto ciência passou a apresentar discussões sobre a singularidade, o fluxo de uma temporalidade que não é passível de ser captada e a compreensão dos fenômenos e não sua explicação. Essas discussões acabaram por tornar a pesquisa de campo única, construída sem a rigidez de métodos científicos, mas na “fusão de horizontes”.

#### BIBLIOGRAFIA

Boas, Franz

(1888) *The Central Eskimo, Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the Years 1884-1885*, The Smithsonian Institution, Washington, D.C., 399-669 pp.

(1896) *As Limitações do Método Comparativo em Antropologia*, Mimeo, s/d.

(1911) *Curso de Antropologia General (Quinta e Sexta conferencias)*, Imprenta de Stephan y Torres (Universidad Nacional de México; Publicaciones de la Escuela de Altos Estudios), México.

(1964) *Las Asociaciones Emocionales de los Primitivos*, in: *Cuestiones Fundamentales de Antropologia Cultural*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 228-252 pp.

(1966) *Evolution or Difusion?*, in: *Race, Language and Culture*, The Free Press, New York, 290-294 pp.

(1973) *The Methods of Ethnology*, in: Bohannan, P. & Glazer, M (eds.) *High Points in Anthropology*, Alfred Knopf, New York, 175-181 pp.

(1996) “The Study of Geography”, in George Stocking (org.). *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and German Anthropological Tradition*, University of Wisconsin Press, Wisconsin, pp. 9-16.

Boas, F. and Hunt, G.

(1902) *Kwakwaka'waka Texts (Memoirs of the American Museum of Natural History, Vol. V; Anthropology, Vol. IV, I. Jesup North Pacific Expedition.)*, New York, 270 pp.

Bunzl, M

(1996) “Franz Boas and the Humboldtian Tradition: from Volkgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture”, in: George Stocking (org.), *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and German Anthropological Tradition*, University of Wisconsin Press, Wisconsin, 17-78 pp.

- Cardoso de Oliveira, R.  
(1988) *Sobre o Pensamento Antropológico*, Tempo Brasileiro/CNPq RJ, Brasília.
- Cardoso de Oliveira, R.  
(1998) *O Trabalho do Antropólogo*, Paralelo 15/ Ed. UNESP, Bsb/SP.
- Comte, A.  
(1978) *Os Pensadores*. Abril Cultural, SP.
- Dilthey, W.  
(1979a) “An Introduction to the Human Studies (Prefácio, fragmento, 1883)”, in: H.P. Rickman (org.) *Dilthey. Selected Writings*, Cambridge University Press, Londres, 55-56 pp.
- Dilthey, W.  
(1979b) “The Construction of the Historical World in the Human Studies”, in: H.P. Rickman (org.) *Dilthey. Selected Writings*, Cambridge University Press, Londres, 170-245 pp.
- Dilthey, W.  
(1979c) “The Development of Hermeneutics”, in: H.P. Rickman (org.) *Dilthey. Selected Writings*, Cambridge University Press, Londres, 317-337 pp.
- Eriksen, T. e Nielsen, F.  
(2007) *História da Antropologia*, Vozes, Petrópolis/RJ.
- Evans-Pritchard, E.  
(2005) *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, Jorge Zahar Ed, Rio de Janeiro.
- Gadamer, H-G.  
(1996) “Os Traços Fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica”, in: *Verdade e Método*, Ed. Vozes, Petrópolis, 400-505 pp.
- Gadamer, H-G.  
(1992a) “La Universalidad del Problema Hermenêutico”, in: H-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 213-224 pp.
- Gadamer, H-G.  
(1992b) “O que é verdade?”, in: *Verdade e Método*, Ed. Vozes, pp. 400-505, Petrópolis.
- Geertz, C.  
(1996) *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*, Ed. Vozes, Petrópolis.
- Geertz, C.  
(1989) *A Interpretação da Cultura*, RJ, Ed. Guanabara Koogan.
- Giddens, A.  
(1984) “Hermeneutics and Social Theory”, in: Gary Shapiro e Alan Sica (org.), *Hermeneutics: Questions and Prospects*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 215-230 pp.

- Humboldt, Wilhelm Karl Von  
(1990) *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Traducción y prólogo de Ana Agud, Anthropos, Barcelona.
- Humboldt, Alexander Von  
(1950) *Quadros da Natureza*. Volume 1º, W. M. Jackson Inc., São Paulo.
- Kant, I.  
(2007) *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Edições 70, Lisboa.
- Kopping, K.  
(2005) *Adolf Bastina and the psychic unity of mankind: the foundations of anthropology in nineteenth century germany*, LIT, Muniter.
- Kuper, A.  
(1993) "The Boasians and the critique of evolutionism", in: *The Invention of Primitive Society: transformations of an Illusion*, Routledge, London, 125-151 pp.
- Liss, J.  
(1996) "German Culture and German science in the Bildung of Franz Boas", in: George Stocking (org.), *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and German Anthropological Tradition*, University of Wisconsin Press, Wisconsin, 181-182 pp.
- Malinowski, B.  
(1978) *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*, Ática, São Paulo.
- Morgan, Lewis H.  
(1985) *Ancient Society*, The University of Arizona Press, Tucson.
- Ratzel, Friedrich.  
(1990) "Geografia do Homem (Antropogeografia)", in: Moraes, Antonio Carlos Robert (org.), Editora Ática, São Paulo, pp. 32-107.
- Ricoeur, P. (org.)  
(2002) *A Hermenêutica Francesa*, EDIPUCRS, Porto Alegre.
- Waitz, T.  
(1863) *Introduction to Anthropology*, Published for the Anthropology Society, London.